

ΑΡΧΕΤΥΠΙΚΗ ΔΟΜΗ ΚΑΙ ΧΡΟΝΙΚΗ ΣΥΝΕΧΕΙΑ. ΕΚΔΟΧΕΣ ΤΗΣ ΜΑΚΡΑΣ ΔΙΑΡΚΕΙΑΣ.

Στη συζήτηση για την οντολογική υπόσταση των επιβιωμάτων (survivals) που διεξήχθη στις αρχικές φάσεις της επιστημονικής λαογραφίας σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες¹, μεταξύ άλλων και στην Ελλάδα², η έννοια του αρχέτυπου δεν παίζει συνήθως κανένα ρόλο³. Η έννοια αυτή εισάγεται στο λεξιλόγιο της λαογραφίας βασικά από τη βικτωριανή εθνογραφία (ο Frazer χρησιμοποιεί τον όρο pattern)⁴ και αργότερα από την ψυχανάληση του Jung και του Freud⁵, με μια κάπως διαφορετική εννοιολογική διάσταση, ως στοιχείο του συλλογικού ή ατομικού ασυνείδητου που μπορεί να ενεργοποιηθεί σε ορισμένες στιγμές, ακόμα και στη λογοτεχνική γραφή⁶. Από εκεί ο όρος πέρασε και στη λογοτεχνική κρι-

1. Β. Πούχνερ, "Ιδεολογικές συνιστώσες της Ελληνικής Λαογραφίας στην ιστορική της πορεία. Από την απόδειξη της συνέχειας στο ξεπέραςμα της μη συνέχειας", *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες – μέθοδοι – θεματικές*, Αθήνα 2009, σσ. 122-162, Ε. Γ. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες*, Αθήνα 2009, σσ. 25-168.

2. Βλ. τελευταία και Β. Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, Αθήνα 2008.

3. Ο Αυδίκος, στο κεφάλαιο "Η αναζήτηση του αρχετυπικού μύθου", όπου ασχολείται με το ξεκίνημα της επιστημονικής λαογραφίας σε διάφορες χώρες (Γερμανία, Ηνωμένες Πολιτείες, Ελλάδα, Φιλανδία, Οθωμανική Αυτοκρατορία/Τουρκία, Σοβιετική Ένωση) χρησιμοποιεί την έννοια του αρχετυπικού μύθου με τη σημασία της πρωταρχικής "αφήγησης" ενός επιστημονικού κλάδου με αρχικά αρχαιολογικό προσανατολισμό της ανακάλυψης αρχαίων "επιβιωμάτων" στο λαϊκό πολιτισμό για την εξυπηρέτηση και την κατασκευή της εθνικής ιδεολογίας.

4. J. Frazer, *The golden bough. A Study in Magic and Religion*, 12 τόμ., London 1911-15.

5. C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, London 1968, J. S. Jacobi, *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, London 1959, L. Cederstrom, *Jungian Archetypes in 20th Century Women's Fiction. The Persona, The Shadow, The Animus, and The Self*, Lewiston 2002 κτλ.

6. M. Bodkin, *Archetypal Patterns in Poetry. Psychological Studies of Imagination*,

τική, που ανιχνεύει στα έργα της παγκόσμιας λογοτεχνίας τέτοια πανανθρώπινα θέματα και μοτίβα⁷, με ιδιαίτερη συχνότητα βέβαια στη λαϊκή λογοτεχνία, κυρίως στο παραμύθι⁸. Με τις σφαιρικές εθνολογικές και ανθρωπολογικές μελέτες της δομολεειτουργικής σχολής από τον Lévy-Bruhl ως τον Lévi-Strauss⁹ το φαινόμενο της ταυτόχρονης συνύπαρξης όμοιων φαινομένων σε πολιτισμούς, που παρά τα θεωρήματά της ενιαίας παγκόσμιας διάδοσης των πολιτισμών (Kulturkreislehre της Βιέννης)¹⁰ δεν είχαν επαφή μεταξύ τους, προβληματίσε και τους λαογράφους¹¹, μήπως η αρχαιολογική αγκύλωση της σκέψης σε χρονικές συνέχειες μπορεί να εμπλουτιστεί μεθοδολογικά και ερμηνευτικά, με το μοντέλο της αρχετυπικής δομής.

Και τούτο γιατί στην Ελλάδα το πρόβλημα της συνέχειας/ασυνέχειας είναι ιδιαίτερα οξύ, όχι μόνο λόγω του φιλελληνικού δόγματος του 19^{ου} αιώνα και της κρατικής ιδεολογίας και της εθνικής ιστοριογραφίας, και λόγω της εξίσου δογματικής κριτικής που ασκείται τις τελευταίες δεκαετίες εκ μέρους της κοινωνικής ανθρωπολογίας, η οποία καταλήγει στο εξίσου γενικευτικό σχήμα της ασυνέχειας¹², αλλά επειδή το χρονικό διάστημα που συνήθως καλούνται να γεφυρώσουν οι επιστήμες του ελληνικού πολιτισμού είναι, στην κυρίαρχη, το 19^ο αιώνα, εκδοχή της σύγκρισης με την αρχαιότητα του κλασικού πέμπτου αιώνα, δυόμιση χιλιάδες χρόνια, ένα εγχείρημα εξ αρχής δυσχερές από μεθοδολογική άποψη και

London 1934, R. Graves, *The White Goddess. A Historical Grammar of Poetic Myth*, London 1948, J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, New York 1949, R. Chase, *The Quest for Myth*, Baton Rouge 1949, J. Weston, *From Ritual to Romance*, Garden City 1957, R. Graves, *Greek Myth*, London 1958 κτλ.

7. Γ. Βελουδής, *Γραμματολογία. Θεωρία λογοτεχνίας*, Αθήνα 2002, σσ. 320-323, *Λεξικό νεοελληνικής λογοτεχνίας. Πρόσωπα, έργα, ρεύματα, όροι*, Αθήνα 2007, σσ. 195 εξ. (με βιβλιογραφία).

8. Για το διαχωρισμό παραμυθιακών θεμάτων και μοτίβων βλ. M. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, Wien 1992, σσ. 65-80.

9. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1922, Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques, I-IV*, Paris 1964-81, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, 1973, B. Wiseman, *Introducing Lévi-Strauss*, Totem Books 1998 κτλ.

10. K. P. Buchheit, *Die Verkettung der Dinge. Stil und Diagnose im Schreiben Adolf Bastians*, Münster 2005, του ίδιου, "The Concatenation of Minds (an essay on Bastian's conception of lore)", Rao/Hutnyk (eds.), *Celebrating Transgression. Method and Politics in Anthropological Studies of Culture*, Oxford / New York 2006, σσ. 211-224, K. Koepping, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth Century Germany*, St. Lucia 1983.

11. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, "Ο Claude Lévi-Strauss και το έργο του", *Άγρια Σκέψη*, Αθήνα 1977, σσ. 9-88.

12. Βλ. και W. Puchner, "Ideologische Dominanten in der Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert", *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, σσ. 621-636.

ριφοκίνδυνο ως προς τη βασιμότητα των όποιων αποτελεσμάτων. Είναι αλήθεια, πως από τους σημερινούς λαογράφους σχεδόν κανείς δεν επιμένει σ' αυτό. Στη δυσκολία αυτή εν μέρει μόνο βοηθά η πραγματική συνέχεια της ελληνικής γλώσσας, που ασφαλώς είναι η κορυφαία εκδοχή του πολιτισμού, ως το πιο ευέλικτο και πλούσιο σύστημα επικοινωνίας που διαθέτει ο άνθρωπος. Αλλά το πρόβλημα σχετίζεται με τις αποδεικτικές διαδικασίες: ενώ για τη γλώσσα διαθέτουμε μια αλυσίδα τεκμηρίων μέσα στους αιώνες, για άλλα τμήματα του πολιτισμού κάτι τέτοιο ανιχνεύεται πολύ πιο δύσκολα. Άλλωστε από τομέα σε τομέα του πολιτισμού, οι δυναμικές της παράδοσης είναι διαφορετικές και λειτουργούν με διαφορετικό τρόπο: οι παροιμίες π. χ. πέρασαν, σαν τα άλλα γλωσσικά τεκμήρια της αρχαιότητας, στη γραπτή παράδοση και τροφοδοτούν στη βυζαντινή χιλιετία και στη μεταβυζαντινή εποχή συνεχώς την προφορική παράδοση¹³, ώστε το υλικό που καταγράφουν οι λαογράφοι από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα από την προφορική παράδοση όχι μόνο να μοιάζει με το αρχαίο, αλλά μερικές φορές να είναι το ίδιο, εκφρασμένο απλώς σε διαφορετικό γλωσσικό επίπεδο. Ωστόσο η ύπαρξη παρόμοιων παροιμιών σε πολλούς και διαφορετικούς λαούς προβληματίζει και πάλι¹⁴. Στο χελιδόνισμα όμως, όπως το καταγράφει ο de Guys στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και σώζεται από τον Αθήναιο στο 2^ο αιώνα μ.Χ., η ομοιότητα των δύο τραγουδιών δεν στηρίζεται σε μια αλυσίδα τεκμηρίων μέσα στη βυζαντινή χιλιετία, ώστε να υποστηριχθεί με απόλυτη βεβαιότητα και χωρίς μεθοδολογικούς προβληματισμούς η ταυτότητα των δύο τραγουδιών, όπως το επιχειρεί ο Γεώργιος Σπυριδάκης¹⁵. Εδώ εγείρεται πλέον η βάσιμη σκέψη, μήπως ο ερχομός του χελιδονιού, που σημαδεύει στο βόρειο ημισφαίριο την άφιξη της άνοιξης, είναι διαδομένο και σε πολλούς άλλους λαούς και διατυπώνεται με παρόμοιους αghερμούς και με παρόμοια τραγούδια. Και αν περάσουμε πλέον σ' ένα άλλο παράδειγμα, στη χρήση των λουλουδιών στους τάφους των νεκρών, η δαιδαλώδης παράδοση των ονομάτων της ρωμαϊκής γιορτής των *rosalia* και του περιεχομένου της ως τα βαλκανικά ρουσάλια του λαϊκού πολιτισμού¹⁶, τότε οι διαφορές που υπάρχουν

13. Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, 4 τόμ., Αθήναι 1899-1902.

14. Αυτό δεν ισχύει για τις βαλκανικές παροιμίες που συνέκρινε ο Μ. Γ. Μερακλής (*Ελληνικές παροιμίες και παροιμίες των βαλκανικών λαών*, Αθήνα 1985), γιατί οι λαοί της Χερσονήσου του Αίμου είχαν πραγματική ιστορική επαφή και πολλαπλούς επικοινωνιακούς αγωγούς μετάδοσης.

15. Γ. Κ. Σπυριδάκης, "Το άσμα της χελιδόνας (χελιδόνισμα) την πρώτην Μαρτίου", *Επετηρίς του Κέντρου Ερενης της Ελληνικής Λαογραφίας* Κ'-ΚΑ' (1967/68), σσ. 25 εξ.

16. Βλ. W. Puchner, "Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel", *Südost-Forschungen* XLVI (München 1987), σσ. 197-278 και συντομευμένο ως "Im Namen der Rose: Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel", *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, ό. π., σσ. 47-106, βλ. και την επίσης συντομευμένη ελληνική εκδοχή "Η γιορτή των νεκρών και της άνοιξης. Από τα ρωμαϊκά *rosalia* στο μεσαιωνικό ρο-



ανάμεσα στα ονόματα και το περιεχόμενο της γιορτής, μέσα στις ποικίλες εκδηλώσεις της ανοιξιάτικης νεκρολατρίας, υποβάλλουν πλέον την αναπόφευκτη σχέση, πως η χρήση των λουλουδιών στις τελετουργίες της άνοιξης, που σχετίζεται με το ξύπνημα της βλάστησης από τη χειμερία νάρκη και την “ανάσταση” των νεκρών (οι ψυχές έρχονται στον πάνω κόσμο), είναι ένα πανανθρώπινο στοιχείο το οποίο συναντιέται *mutatis mutandis* σε όλους σχεδόν τους πολιτισμούς. Αποτελεί δηλαδή μια αρχετυπική δομή, που είναι πάντα και παντού παρούσα, είτε ενεργοποιείται και εκδηλώνεται, είτε παραμένει ανενεργός στο ψυχικό υπόστρωμα της ανθρώπινης συνείδησης. Οπότε η αποδεικτική υποχρέωση της χρονικής συνέχειας μπορεί να εκλείψει και η λαογραφία απαλλάσσεται από μια μεθοδολογική αγκύλωση, ιδεολογικά φορτισμένη τόσο στη θετική όσο και στην αρνητική της εκδοχή, και κερδίζει ένα νέο μοντέλο αντίληψης της παράδοσης και μια προσλαμβάνουσα παράσταση για το πώς λειτουργεί και “εξελισσεται” ο πολιτισμός μέσα στις ρήξεις και τομές, τις αλλαγές και τους μετασχηματισμούς που φέρνει η ιστορία, οι πόλεμοι, οι επιδημίες, οι δημογραφικές μετακινήσεις και εν γένει οι αναλλασσόμενες συλλογικές στρατηγικές της επιβίωσης.

Ο μεθοδολογικός αναστοχασμός της ελληνικής λαογραφίας είναι επιτακτικότερος απ’ ό,τι στην αντίστοιχη επιστήμη σε άλλους λαούς και πολιτισμούς, γιατί η αδυναμία της απόδειξης μιας συνεχούς ύπαρξης και παρουσίας, εξαιτίας της μακράς διάρκειας του ελληνικού πολιτισμού, είναι μεγαλύτερη. Τα *survivals* της αγγλικής *folklore* του 19^{ου} αιώνα πηγάζουν πίσω το πολύ έως τον Μεσαίωνα, όπως και η *Γερμανική Μυθολογία των αδελφών Grimm*¹⁷. Στη Γερμανία βέβαια η ιδεολογική κατάχρηση του σχήματος της συνέχειας από τους Ναζιστές του Τρίτου Ράιχ έχει περιορίσει πολύ τις σύγχρονες συζητήσεις για πολιτισμικά φαινόμενα της *longue durée*¹⁸. Άλλωστε οι *case studies* της Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας ενδιαφέρονταν αρχικά μόνο για την παρούσα κατάσταση, και η Ιστορική Ανθρωπολογία άργησε να χειραφετηθεί από τη δομο-λειτουργική σχολή και να χρησιμοποιεί δίπλα στην επιτόπια έρευνα και γραπτές και ιστορικές πηγές¹⁹. Όλ’ αυτά βρίσκονταν βέβαια σε χτυπητή αντίθεση με τη

διαμόν και από τις σλαβικές *rusalki* στο σάββατο του ρουσαλιού”, *Ιστορική Λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων*, Αθήνα 2010 (Λαογραφία 4), σσ. 55-144.

17. Βλ. και το κεφάλαιο “Ιδεολογικές συνιστώσεις της Ελληνικής Λαογραφίας στην ιστορική της πορεία. Από την απόδειξη της συνέχειας στο ξεπέρασμα της μη συνέχειας”, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες – μέθοδοι – θεματικές*, Αθήνα 2009, σσ. 122-162 και του ίδιου, “Ideologische Dominanten in der Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert”, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, σσ. 621-636.

18. Βλ. π. χ. W. Emmerich, *Zur Kritik der Volkstumsideologie*, Frankfurt/M. 1971.

19. Για το βαλκανικό χώρο βλ. τώρα π. χ. U. Brunnbauer, *Gebirgsgesellschaften auf dem Balkan. Wirtschaft und Familienstrukturen im Rhodopengebirge (19./20. Jahrhundert)*

διαχρονική υπόσταση του ελληνικού πολιτισμού, που είναι στην ιστορική του διάσταση μακράς διάρκειας. Αλλά όχι στο σύνολό του. Και εδώ αρχίζουν τα προβλήματα του χειρισμού της συνθετότητας, όπου τα απλοϊκά μοντέλα της συνέχειας/ασυνέχειας αποτυγχάνουν ή οδηγούν σε ατεκμηριώτες υποθέσεις.

Η παράδοση σχηματίζεται από τη σύμπραξη και συνύπαρξη φαινομένων κάποιας χρονικής συνέχειας και φαινομένων με αρχετυπική δομή, τα οποία εμφανίζονται και εξαφανίζονται ανεξάρτητα από τη χρονική αλληλουχία φάσεων και εποχών, αλλά υπάρχουν (κάπως σαν τις Πλατωνικές Ιδέες) πάντα ως δυναμική δύναμη της ενδεχόμενης παρουσίας μέσα στο συλλογικό υποσυνείδητο της κοινότητας. Π. χ. όταν ερμηωθεί μια περιοχή εξαιτίας ενός πολέμου ή ενός λοιμού ή συνολικής μετανάστευσης διακόπτεται και η τέλεση του τάδε δραμένου για ένα μικρό ή μεγάλο διάστημα, μπορεί όμως να αναβιώνει με την ίδια ή άλλη μορφή αλλού· αυτό που δείχνει σχετικά ρευστό είναι το μορφολογικό περίβλημα γύρω από σταθερούς συμβολικούς άξονες, όπως είναι π.χ. το θέμα θάνατος/ανάσταση στους αγροτικούς πολιτισμούς. Αυτός ο νοησιολογικός πυρήνας με τις συμβολικές του εκδοχές μπορεί να εκδηλώνεται με ποικίλους τρόπους, αλλά πάντα υπηρετεί το μαγικοθρησκευτικό του σκοπό: τη γονιμότητα (ή στους κληρονομικούς πολιτισμούς το θάνατο του θηράματος). Η Κατερίνα Κακούρη έχει συλλέξει τέραστο εθνογραφικό υλικό από τις πέντε ηπείρους και το έχει παρουσιάσει σ' ένα σαγηνευτικό τόμο με τίτλο "Προϊστορία του θεάτρου"²⁰. Εκεί θαυμάζει κανείς τον αφάνταστο πλούτο εντυπωσιακών εκδηλώσεων της ανθρώπινης αισθητικής στις μεταμφιέσεις και τα δράματα ανά τον κόσμο, ωστόσο οι λειτουργίες και οι σκοποθεσίες των πράξεων, τελέσεων και μεταμφιέσεων είναι σχετικά λίγες και σταθερές: στις "Δραματοποιημένες μαγικές και θρησκευτικές ιερουργίες" αναφέρονται τα εξής κεφάλαια: "Μαγικο-θρησκευτικές δραματοποιημένες ιερουργίες για εξασφάλιση τροφής", "Δραματοποιημένες ιερουργίες για προστασία από πραγματικούς και φανταστικούς κινδύνους", "Θεατρικό είδος και σταθμοί ζωής (Γέννηση, Ενηλικίωση, Μύηση εφήβων, μάγων, θεραπευτών-ψυχοπομπών και μυστών σε μυστικές εταιρείες. Ερωτικά-Γαμήλια" και "Σταθμοί ζωής, έθιμα θανάτου (Ταφικά, πάνδημες νεκρογοιορτές, προγονολατρικά-ηρωολατρικά, το τραγικό στοιχείο σε μαγικές και θρησκευτικές ιερουργίες)"²¹. Και όλες οι στοχοθεσίες εντάσσονται στις στρατηγικές της επιβίωσης,

dert), Wien/Köln/Weimar 2004 και τη βιβλιοκρισία μου στη *Λαογραφία* 40 (2004-2006), σσ. 1061-1069, καθώς και τον τόμο των K. Kaser / S. Gruber / R. Pichler (eds.), *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung*, Wien/Köln/Weimar 2003, και τη βιβλιοκρισία μου *αυτόθι*, σσ. 1091-1098.

20. Κ. Κακούρη, *Προϊστορία του θεάτρου*, Αθήνα 1974 (βλ. και τη βιβλιοκρισία μου στο *Maske und Kothurn* 23, 1977, σσ. 79-82).

21. Κακούρη, *ό. π.*, σσ. 112 εξ., 196 εξ., 246 εξ. και 312 εξ. Βλ. και το βιβλίο της ίδιας, *Γενετική του θεάτρου*, Αθήνα 1987.

στην τόνωση της συλλογικής ζωής. Οι αρχετυπικές δομές είναι κατ' αρχήν πανθρώπινες και ανεξάρτητες από πραγματικές χρονικές συνέχειες.

Η παράδοση ενός πολιτισμού μπορεί επομένως να περιγραφεί θεωρητικά ως μια συχνή ή σπάνια εμφάνιση/εξαφάνιση εκδηλώσεων και στοιχείων που δημιουργούνται (διατηρούνται, αυξάνονται ή συρρικνώνονται και χάνονται) με μορφολογικές παραλλαγές γύρω από "σκληρούς" πυρήνες αρχετυπικών θεμάτων τα οποία σχετίζονται με τη βιολογική υπόσταση των ανθρώπων και την κοινωνική λειτουργία του πολιτισμού. Οι αρχετυπικές δομές μπορούν να παράγουν ανά πάσα στιγμή μορφώματα εθιμικών εκδηλώσεων, εν μέρει τουλάχιστον πέρα και ανεξάρτητα από τη χρονική διάσταση, μπορεί να ενυπάρχουν στο σύστημα της συντήρησης και διατήρησης των παλαιών αντιλήψεων και εκφάνσεων, ή να εμφανίζονται στην πλευρά των νεωτερισμών (στην περίπτωση που η υλοποιημένη συγκεκριμενοποίηση της αρχετυπικής δομής έχει εξαφανισθεί ή διακοπεί). Αν εκλάβουμε την πορεία ενός πολιτισμού ως μια συνεχή σύμπραξη συντηρητικών και νεωτεριστικών στοιχείων, όπου η δεδομένη παράδοση συναντιέται με πρόσκαιρες ή μόνιμες μιμήσεις ξένων στοιχείων, μικρής ή μεγάλης (ή και μηδαμνής) κοινωνικής εμβέλειας, με μικρή ή μεγάλη ετεροχρονία ("καθυστέρηση"), με επιφανειακές ή ουσιαστικές, ολιγοχρόνιες ή και μακρόχρονες αναπροσαρμογές και μεταβολές, που προσαρμόζουν το νέο στοιχείο στην παράδοση και το εντάσσουν οριστικά²², τότε η αρχετυπική δομή βρίσκεται απέξω και υπεράνω της διαλεκτικής διαπάλης και εξισορρόπησης των αντικρουόμενων τάσεων, με την έννοια πως μπορεί να βρεθεί, ανάλογα με την περίπτωση, και στην πλευρά της παράδοσης (με τη μορφή ενός υπαρκτού εθίμου) και στην πλευρά των νεωτερισμών (στην περίπτωση που πρωτύτερα έχει εκλείψει, διακοπεί κτλ.). Τότε όμως οι κοινωνικές αντιστάσεις για την επαναδραστηριοποίηση δεν πρέπει να αναμένονται μεγάλες, γιατί ο "νεωτερισμός" ανταποκρίνεται σε ενυπάρχουσα υποσυνείδητη προσδοκία και ξεπηδάει αυθόρμητα από τη "μήτρα" της αρχετυπικής δομής στο συλλογικό συνείδητο.

Η δυναμική φύση και έννοια της παράδοσης, στην ιστορική της διάσταση, είναι δεδομένη: είναι η ίδια μια διαδικασία συνεχούς πρόσληψης και αφομοίω-

22. Επεξεργάστηκα παλαιότερα ένα τέτοιο μοντέλο για την ιστορία του νεοελληνικού θεάτρου (Β. Πούχνερ, "Μίμηση και παράδοση στο νεοελληνικό θέατρο (το πρόβλημα της κοινωνικής λειτουργικότητας του 'ξένου προτύπου')", *Εποπτεία* 88, 1984, σσ. 238-263 και στον τόμο *Ελληνική Θεατρολογία*, Αθήνα 1988, σσ. 329-379), το οποίο έγινε αντικείμενο κάποιων ευρύτερων συζητήσεων που αναφέρονταν και στο λαϊκό πολιτισμό (π. χ. Β. Χατζηβασιλείου, "Ο δυναμισμός της προφορικής λογοτεχνίας", *Διαβάζω* 98, 1984, σσ. 57-60, ιδίως σ. 60). Βλ. επίσης ως προς τη χρονική διάσταση της αφομοίωσης Β. Πούχνερ, "Καθυστέρηση: Η παράμετρος του χρόνου στις προσληπτικές διαδικασίες κατά την πορεία της νεοελληνικής δραματογραφίας από το Κρητικό θέατρο ως το μεταπολεμικό δράμα", *Ράμπα και παλκοσέ니κο*, Αθήνα 2004, σσ. 473-487.

σης, και οι νεωτερισμοί βιώνονται ως νεωτερισμοί μόνο εφόσον δεν έχουν ενταχθεί στον κορμό της συλλογικής συνείδησης και κοινωνικής πρακτικής. Ο λαϊκός πολιτισμός δεν είναι στατικός, όπως συμπέρανε η παλαιότερη λαογραφία, ξεκινώντας πάντα από το ανομολόγητο σημείο εκκίνησης και κατανόησης της "ορθολογικής" κοσμοθεωρίας του αστικού πολιτισμού, απλώς κινείται, ως μη ηγεμονικός πολιτισμός, σε άλλη χρονική ταχύτητα αφομοιωτικών και προσληπτικών διαδικασιών και χαρακτηρίζεται από πιο σφιχτό ομαδικό έλεγχο σε μικρή ή μεγάλη κλίμακα, με διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι το κάνει ο αστικός πολιτισμός με την έννοια της ατομικής δημιουργίας (βλ. δημιουργία και διάδοση του δημοτικού τραγουδιού, επικράτηση ή όχι διάφορων χαρακτήρων του θεάτρου σκιών κτλ.). Η ύπαρξη των τοπικών παραδοσιακών στολών (με την κοινωνική τους λειτουργικότητα ως επικοινωνιακή έκφραση της κοινωνικής ταυτότητας του φορέα, πέτρα από την αισθητική και τη χρηστικότητα) σε αντιδιαστολή με τις πρόσκαιρες μόδες (ιδίως μετά τον Πρώτο παγκόσμιο πόλεμο) είναι ένα διδακτικό παράδειγμα· αλλά μόδες με την έννοια του ενδυματολογικού μετασχηματισμού υπήρχαν, στη μακρά διάρκεια, και στο λαϊκό πολιτισμό²³.

Η θεωρητική πρόταση της αρχετυπικής δομής²⁴, που ενεργοποιείται και απενεργοποιείται ανάλογα με τις ιστορικές περιστάσεις, σε αντιδιαστολή με το στατικό μοντέλο της αδιάκοπης χρονικής συνέχειας, που προσκρούει, σε μερικές περιπτώσεις, σε ανυπέρβλητα μεθοδολογικά εμπόδια της τεκμηρίωσης, διασταυρώνεται, ως ένα βαθμό, και με τις εθνολογικές θεωρίες της πολυγενέσεως. Μάλιστα θα μπορούσε να παραλληλίσει κανείς τη σχέση της θεωρίας της παγκόσμιας διάδοσης του πολιτισμού από ένα γεωγραφικό κέντρο (cultural diffusion) με τη θεωρία της ανεξάρτητης δημιουργίας και εξέλιξης του ανθρώπινου πολιτισμού σε διάφορα σημεία του πλανήτη (polygenesis), με τη σχέση που έχει το μοντέλο της αδιάλειπτης χρονικής συνέχειας με το μοντέλο της αρχετυπικής δομής, το οποίο διαθέτει, όπως και η πολυγένεση, μεγαλύτερη μεθοδολογική ευελιξία αλλά και μικρότερη πραγματολογική βασιμότητα. Η αρχετυπική δομή

23. Για τη σχετική βιβλιογραφία βλ. Β. Πούχερ, "Λαϊκός πολιτισμός και σημειολογία", *Θεωρητική Λαογραφία*, ό. π., σσ. 395-439.

24. Η έννοια της archetypal structure χρησιμοποιήθηκε από τον Claude Brémont (*La Logique du récit*, Paris 1973) στο σχολιασμό των φορμαλιστικών αναλύσεων του Vladimir Propp και υποδηλώνει το ιδεατό πρότυπο που βρίσκεται ως «μήτρα» στη βάση των παραλλαγών ενός μαγικού παραμυθιού, η "ιδανική αλληλουχία" των σκηνών και επεισοδίων, που σ' αυτή τη μορφή συνήθως δεν συναντιέται. Στα πλαίσια της «κειμενικής» αντίληψης και ερμηνείας ολόκληρου του πολιτισμού, που ήταν της μόδας στις δεκαετίες του 1970 και 1980, θα μπορούσε να μεταφέρει κανείς αυτό το θεωρητικό μοντέλο της προφορικής αφηγηματολογίας και στη συμβολική υποδομή του λαϊκού πολιτισμού, όπου οι εγγενείς στρατηγικές της επιβίωσης στο επίπεδο των μαγικοθρησκευτικών δοξασιών εκδηλώνονται και υλοποιούνται με τελετουργικές πράξεις και δρώμενα.

διαφεύγει πάντα από την εμπειρική τεκμηρίωση και μένει ένα αφηρημένο κατασκευάσμα θεωρητικής προσέγγισης· μολοντούτο φαίνεται, από μεθοδολογική άποψη, προτιμότερο από τις αστήρικτες υποθέσεις μιας χρονικής συνέχειας εκεί, όπου η αποδεικτική αλυσίδα των τεκμηρίων εμφανίζει μεγάλα κενά και το όλο εγχείρημα δεν απαλλάσσεται από την υποψία κάποιας ιδεολογικής ή άλλης σκοπιμότητας.

Η υιοθέτηση ενός τέτοιου θεωρητικού σχήματος σε σχέση με τις θεωρίες της διάδοσης ή πολυγενεσίας έχει άμεσες επιπτώσεις στο ζήτημα της συγκρισιμότητας όμοιων φαινομένων σε διαφορετικούς πολιτισμούς, που δεν είχαν καμιά ιστορική επαφή μεταξύ τους: γιατί περιορίζει τη δυνατότητα των παραλληλισμών σ' ένα τυπολογικό επίπεδο, όπου η σύγκριση κινείται σ' ένα αφηρημένο πεδίο κι όχι σ' ένα ιστορικό-πραγματολογικό. Ωστόσο δεν είναι εδώ ο τόπος να αναπτύξουμε αυτή τη σκέψη²⁵. Απλώς μπορεί να επισημανθεί πως αυτό θα μπορούσε να εφαρμοστεί θεωρητικά και στην εμφάνιση όμοιων πολιτισμικών εκφάνσεων στον ίδιο πολιτισμό, τις οποίες χωρίζει ένα μεγάλο χρονικό διάστημα χωρίς τεκμηρίωση σε πηγές. Έτσι θα απομυθοποιούνταν φημισμένες "συνέχειες", που προβάλλονται παραδοσιακά από την λαογραφία, και θα υποτάσσονταν σ' ένα αυστηρότερο μεθοδολογικό έλεγχο. Αυτό ισχύει π. χ. για το χελιδόνισμα²⁶ αλλά όχι για την εκκλησιαστική ευλογία της αδελφοποιίας, που τεκμηριώνεται αδιάλειπτα από τα βυζαντινά χρόνια²⁷.

Αυτό το πρόβλημα της μεικτής και σύνθετης φύσης του πολιτισμού, και ιδίως του ελληνικού με την μακραίωνη παρουσία του, θα μπορούσε να συζητηθεί και με τους κοινωνιολογικούς όρους των σταθερών (invariables) και μεταβλητών (variables). Οι σταθερές του λαϊκού πολιτισμού συσχετίζονται με τις στρατηγικές της επιβίωσης, την ενίσχυση της (συλλογικής) ζωής, τη βιοφιλία, τη γονιμότητα, την ευκαρπία, την ευημερία, τη καλοχρονιά, υγεία και αντοχή κτλ. και εγγράφονται σ' ένα αόρατο και άγραφο σύστημα από αξίες, πρότυπα συμπεριφορών, κοσμοαντιλήψεις, νόρμες κτλ., που υλοποιούνται σε μύθους και παραμύθια, διδακτικές ιστορίες της προφορικής παράδοσης, παροιμίες και γνωμικά, αλλά και σε δημωτικά τραγούδια, δρώμενα και μεταμφιέσεις, καθώς και σε άλλες ποικίλες εκδηλώσεις του συλλογικού βίου. Οι μεταβλητές προέρχονται από τις

25. Βλ. το μελέτημα "Θεωρητικές διαστάσεις της συγκριτικής μεθοδολογίας στην εθνολογική και λαογραφική έρευνα. Βαθμίδες συγκρισιμότητας και κλίμακες τυπολογιών", το οποίο θα δημοσιευτεί προσεχώς.

26. Βλ. παραπάνω.

27. Βλ. Β. Πούχνερ, "Αδελφοποιία. Από το ρωμαϊκό δίκαιο στην πατριαρχική απαγόρευση", *Ιστορική Λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων*, Αθήνα 2010, σσ. 349-416. (επίσης του ίδιου, "Adoptio in fratrem. Kirchliche Segnung der Wahlbruderschaft zwischen theologischem Verdikt und gelebter Pastoralpraxis", *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, ό. π., σσ. 353-384).

συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες, την επικαιρότητα, από ατομικές πρωτοβουλίες, νεωτερισμούς που διαδίδονται κτλ. Το όρια ανάμεσα σε σταθερές και μεταβλητές είναι δυσδιάκριτα²⁸: ακόμα και οι σταθερές μπορεί να ατονήσουν και να εξαφανιστούν, για να αναβιώσουν κάποτε πάλι ως “νεωτερισμοί”. Θυμίζω στο σημείο αυτό μόνο την καταπληκτική ομοιότητα ηρώων και δαιμόνων της μεσαιωνικής ηρωικής ποίησης και δαιμονολογίας με τη σημερινή βιομηχανία παιδικών παιχνιδιών και τις ταινίες της science fiction²⁹. Οι υπερφυσικές ικανότητες του ήρωα και ο φανταστικός κόσμος των δαιμονικών όντων, παρά τις εξωτερικά διαφορετικές εμφανίσεις τους (και την ικανότητα χρήσης της τεχνολογίας) φαίνεται πως ανήκουν στις σταθερές του πολιτισμού, και αναβιώνουν παρά τους τόσους αιώνες Διαφωτισμού, που περιφρονούσε τις δεισιδαιμονίες αυτές και προσπαθούσε να τις εξοβελίσει, και παρά τις επιστημονικές κοσμοθεωρίες που κυριαρχούσαν και κυριαρχούν (ως σύγχρονη μυθολογία, κατά Pirandello) στον εικαστό και εικοστό πρώτο αιώνα. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με τις μαγικές πρακτικές, τις προφητείες και τα ωροσκόπια, τα πάσης φύσεως medium, τους καλούς και κακούς οιωνούς κτλ. Αρχετυπικές δομές, όπως οι πανταχού παρόντες κοινωνικοί μηχανισμοί του αποδιοπομπαίου τράγου (φαρμακού) και του *do ut des* (της αρχής της ανταποδοτικότητας) εκδηλώνονται σε “ιστορική ένδυση”, σε χριστιανικό μανδύα όπως το κάψιμο του Ιούδα ή του Οβριού³⁰ ή και με μια λανθάνουσα μυητική λειτουργικότητα στους παραδοσιακούς καλανδιστές που φέρνουν το γούρι σε κάθε σπίτι και ανταμοιβόονται με φιλέματα και φιλοδωρήματα³¹.

Μολοντούτο φαίνεται πως υπάρχουν και αρχετυπικές δομές που εν μέρει μόνο είναι παναθρώπινες, εν μέρει όμως ανήκουν σ’ έναν συγκεκριμένο πολιτισμό. Σκέφτομαι την καταπληκτική αντοχή της ιδιότητας και γεωγραφίας του Κάτω Κόσμου από την αρχαιότητα έως το δημοτικό τραγούδι των νεωτέρων

28. Αναφέρω εδώ ως παράδειγμα τα ακριτικά τραγούδια, τα οποία από τη μια καθρεπτίζουν ιστορικά γεγονότα, από την άλλη όμως ενεργοποιούν και παρουσιάζουν μυθικές συμπεριφορές, οι οποίες είναι υπεριστορικές (“μυθολογικές”) (βλ. G. Saunier, “Is there such a thing as an ‘Akritic Song’? Problems in the classification of Modern Greek narrative song”, R. Beaton / D. Ricks (eds.), *Digenes Akrites. New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Aldershot 1993, σσ. 139-149).

29. Β. Πούχγερ, “Τερατομορφία και σωματική δυσπλασία στη λαϊκή φαντασία. Μορφές και λειτουργίες της παρεκκλίνουσας σωματικής εμφάνισης”, Ε. Γ. Αυδίκος (επιμ.), *Από το Παραμύθι στα Κόμικς. Παράδοση και νεωτερικότητα*, Αθήνα 1996, σσ. 79-102.

30. Β. Πούχγερ, “Διαπόμπευση και θάνατος του Ιούδα Ισχαριώτη. Ένα μεσογειακό έθιμο”, *Συγκριτική Λαογραφία Α. Έθιμα και τραγούδια της Μεσογείου και της Βαλκανικής*, Αθήνα 2009, σσ. 21-64.

31. Β. Πούχγερ, “Μυητικές δομές στους εφηβικούς αγερμούς του χειμώνα», *Κοινωνιολογική λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Αθήνα 2010, υπό έκδοση.

χρώνων, όπου ο Χάρων μετατράπηκε σε Χάρο³². η χριστιανική κοσμοθεωρία του τόσο θρησκευόμενου Βυζαντίου δεν μπόρεσε να εξαλείψει την αντίληψη αυτή³³, η οποία συνδέεται με και συνοδεύεται από έναν ολόκληρο κώδικα θρηνητικής συμπεριφοράς, που σε χειρονομίες, πράξεις και στάσεις του σώματος, μιμική και φωνή δεν φαίνεται να έχει αλλάξει ουσιαστικά³⁴. Ενώ παρόμοια θρηνητική συμπεριφορά παρατηρείται και σε άλλους λαούς, κυρίως τους βαλκανικούς, η συγκεκριμένη αντίληψη του Άδη δεν συναντιέται αλλού σε αυτή τη μορφή. Αντίθετα όμως, η συσχέτιση των νεκρών με δαιμονικές μορφές, οι οποίες βρίσκουν έκφραση κυρίως σε χειμερινές μεταμφιέσεις και αγερμούς, φαίνεται πως είναι τουλάχιστον πανευρωπαϊκή³⁵.

Αν ζητηθεί, τέλος, να διευκρινίσουμε, ποια φαινόμενα ανήκουν σ' αυτές τις αρχετυπικές δομές, πρέπει να αναφερθούν πρώτα όλα τα φυσιολατρικά στοιχεία: λατρεία δένδρων, ποταμών, βουνών, της αστραπής, του ήλιου, του φεγγαριού, των άστρων, της βροχής κτλ., που συχνά δεν εμφανίζονται πια με άμεσο αλλά έμμεσο μόνο τρόπο, σε ιστορίες της προφορικής παράδοσης, μύθους και παραδόσεις. Ωστόσο υπάρχουν τα αγιάσματα, τα υψώματα, τα πανηγύρια του Προφήτη Ηλία, οι λιτανείες για την πρόκληση βροχής κτλ. που μαρτυρούν πως οι αντιλήψεις αυτές δεν έχουν εξαφανιστεί τελείως. Ύστερα έρχονται οι αντιλήψεις σχετικά με τη γονιμότητα - γης, ζώων και ανθρώπων ως μιας ενότητας -: η λατρεία του φαλλού και του γυναικείου αιδείου και μητρικού μαστού είναι παγκόσμιες, αλλά εκδηλώνονται στο λαϊκό πολιτισμό με διπλό τρόπο: ως ιερότητα του γυναικείου αίματος και του γάλατος, αλλά και με σατιρικό τρόπο, σε γονιμοποιητικές παντομίμες, σάτιρες του τοκετού, στα φαλλικά δρώμενα, πιο σπάνια με υπολείμματα λατρευτικής συμπεριφοράς, όπως στην ημέρα της μαμμής ή στο θρακικό καλόγερο (ψευδαροτρίαση). Η τελετουργική χρήση των λουλουδιών κατά την άνοιξη, σε τάφους και νεκρούς, πρέπει να θεωρηθεί πανανθρώπινο στοιχείο, και δεν είναι ανάγκη να κατασκευάσει κανείς μια συνέχεια στην ελληνική παράδοση (από τα Ανθεστήρια), αν και κάτι τέτοιο είναι πολύ πιθανό - το ίδιο ισχύει για τις ζωοθυσίες, τα *κουρμπάνια*, και αυτό σταθερό στοιχείο όλων των πολιτισμών, που ίσως κάποτε αντικαθιστούσε τις ανθρωποθυσίες³⁶.

32. Ι. Σπ. Αναγνωστόπουλος, *Ο θάνατος και ο Κάτω Κόσμος στη δημοτική ποίηση*, διδ. διατρ. Αθήνα 1984.

33. H.-G. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*, München 1979.

34. Βλ. Μ. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974 (Lanham etc. 2002).

35. Βλ. το κλασικό άρθρο του K. Meuli, "Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch", *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 28 (1928), σσ. 1-38.

36. Στους τελετουργικούς πετροπολέμους στους Ινδιάνους της Λατινικής Αμερικής θεωρείται καλός οιωνός αν σκοτώνεται κάποιος κατά την αιματηρή σύρραξη δύο ομάδων με

Το θέμα θάνατος/ανάσταση κινείται σε πολλά επίπεδα, αρχετυπικά και μη· παρατηρείται κυρίως στους αγροτικούς πολιτισμούς και συσχετίζεται με τον κύκλο των εποχών, το θάψιμο του σπόρου στο έδαφος – η γη είναι το βασίλειο των νεκρών, και εκείνοι αποφασίζουν την εμβέλεια της ευκαρπίας και για το μέγεθος της επόμενης σοδειάς – και την βλάστηση και καρποφορία του την άνοιξη και το καλοκαίρι. Ο θάνατος παρομοιάζεται με τη χειμερία νάρκη της βλάστησης και η ανάσταση με την αναζωογόνηση της φύσης την άνοιξη. Αυτή η αρχετυπική δομή υλοποιείται σε μια σειρά από επίπεδα, είτε πρόκειται για δρώμενα με το θρήνο ομοιώματος, είτε για σατιρικές καρναβαλικές ψευδοκηδείες³⁷, είτε και για πιο σύνθετα δρώμενα, όπου το στοιχείο της νεκρανάστασης είναι κυρίαρχο στο τέλος, π. χ. στα *Μωμογέρια* ή τον *Καλόγερο/Κούγερο/Κιοπέχ-Μπέη* της Θράκης³⁸. Ακόμα και στο πρωταρχικό τρίγωνο των αγερμικών μεταμφίεσεων, χαμπρός – νύφη – αράπης, ο φόνος του ενός ανδρός, ο θρήνος της νύφης και η ανάσταση του “νεκρού” αποτελούν τις βασικές σταθερές στις άπειρες παραλλαγές της σκηνής αυτής³⁹. Η σκηνή της νεκρανάστασης μπορεί να διευρυνθεί με τη μορφή του αστείου φραγκοντυμένου γιατρού, που εξετάζει και θεραπεύει τον “νεκρό” με διάφορους αστείους τρόπους, ώστε τελικά επανέρχεται στη ζωή⁴⁰. Ενώ τα δρώμενα αυτά δείχνουν μια αφάνταστη ποικιλία και ευελιξία γύρω από τον αρχετυπικό τους πυρήνα, στη χριστιανική λατρεία το θέμα Θάνατος/Ανάσταση παγιώνεται στη σκηνή της Έγερσης του Λαζάρου και την ίδια την Ανάσταση του Χριστού⁴¹. Τα έθιμα του Επιταφίου και η συμβολική αναπαράσταση

πολλούς τραυματισμούς, γιατί θυσιάζεται για τη Μητέρα Γη και τη γονιμότητά της. Για τα ελληνικά κουρμπάνια βλ. με αξεπέραστη πληρότητα Γ. Ν. Αικατερινίδης, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες*, Αθήνα 1979.

37. Βλ. το σχετικό υλικό στον Β. Πούχγερ, *Θεατρολογική Λαογραφία Α΄. Τα δρώμενα της Ελλάδας και της Βαλκανικής. Από το μαγικοθρησκευτικό έθιμο στη λαϊκή διασκέδαση*, Αθήνα, υπό έκδοση (Λαογραφία 13). Βλ. επίσης του ίδιου, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XVIII).

38. Βλ. Β. Πούχγερ, “Δικαστές και δικαστήρια του καρναβαλιού. Από τα Καρπάδια στον Ψηλορείτη και από τα Απένινα στον Κάουκασο”, *Συγκριτική Λαογραφία Α΄. Έθιμα και τραγούδια της Μεσογείου και της Βαλκανικής*, Αθήνα 2009 (Λαογραφία 2), σσ. 229-264, ιδίως σσ. 232 εξ., 237-244, επίσης του ίδιου, “Η σταδιοδρομία του θρακικού Καλόγερου στα γράμματα και στις επιστήμες”, *Εφαρμοσμένη Λαογραφία. Ο λαϊκός πολιτισμός σε επιστήμες και τέχνες*, Αθήνα υπό έκδοση (Λαογραφία 10).

39. Βλ. ενδεικτικά Β. Πούχγερ, “Μυθικές δομές στους εφηβικούς αγερμούς του χειμώνα”, *Κοινωνιολογική λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Αθήνα 2010 (Λαογραφία 5), υπό έκδοση.

40. Β. Πούχγερ, “Η μορφή του γιατρού στα ελληνικά δρώμενα και στο λαϊκό θέατρο”, *Η μορφή του γιατρού στο νεοελληνικό θέατρο*, Αθήνα 2004, σσ. 49-67.

41. Για τη θεολογική συσχέτιση των δύο κορυφαίων γεγονότων που εγκαινιάζουν και

του "Άρατε πύλας" στις κλεισμένες πόρτες της εκκλησίας τη νύχτα της Ανάστασης (ή μετά τον επιτάφιο) πιθανώς ανάγονται στην πρώτη χιλιετία⁴². Ο Επιτάφιος και η σχετική εθιμοτυπία της Μεγάλης Παρασκευής προϋποθέτουν οπωσδήποτε μιαν αδιάλειπτη συνέχεια από τα μεσαιωνικά χρόνια έως σήμερα. Ωστόσο υπάρχουν και "παγανιστικές" παραλλαγές: στους Σαρακατσάνους, που ως τους νεώτερους χρόνους δεν είχαν σταθερή εκκλησία, αντικαθίστατο ο επιτάφιος από τον θρήνο για τον "κούκλο του Άη"⁴³. Παρόμοια παγανιστική παραλλαγή αποτελεί και η περπερούνα με τον αγερό του ανθοστολισμένου κοριτσιού και το παρακλητικό τραγούδι, που κάποτε στα βυζαντινά ή μεταβυζαντινά χρόνια αποκόπηκε από τις εκκλησιαστικές παρακλητικές λιτανείες και πορείες στους αγρούς και εξελίχθηκε μορφολογικά πιο ελεύθερα μακριά από τη θρησκευτική εθιμοτυπία⁴⁴.

Ωστόσο σε ορισμένα έθιμα δεν λείπουν ακόμα κάποια στοιχεία, τα οποία θα μπορούσαν να συσχετισθούν με "υπολείμματα" τοτεμικών αντιλήψεων από τους κυνηγητικούς πολιτισμούς: το γδάρσιμο του "νεκρού" Καλόγερου από τον δεύτερο Καλόγερο στο ομώνυμο έθιμο της Θράκης, και το κομματάσιμα του "νεκρού" "σκύλλου βρωμίση" από τον δεύτερο "σκύλλο βρωμίση" στο ομώνυμο έθιμο της Κύπρου, όπου το κρέας του νεκρού πουλιέται και σε αυτοσχεδιασμένη δημοπρασία⁴⁵.

Το θεώρημα της ύπαρξης μιας κρυμμένης "μήτρας" που γεννά τον ατέραντο μορφολογικό πλούτο εκφάνσεων και εκδηλώσεων του λαϊκού πολιτισμού που υπάρχουν και τελούνται ακριβώς με την ίδια στοχοθεσία (έστω και σε συνδυασμούς και συμφορμούς σκοπών), μπορεί να "εξηγήει" (δηλ. να δώσει μια προ-

τερματίζουν την πασχαλινή περίοδο της Μεγάλης Εβδομάδας βλ. Β. Πούχνερ, *Θρησκευτική Λαογραφία Α'. Ο Αδάμος στην ορθόδοξη παράδοση και το λαϊκό πολιτισμό της Βαλκανικής, Αθήνα*, υπό έκδοση (Λαογραφία 11).

42. Β. Πούχνερ, "Το μεσαιωνικό έθιμο του "Άρατε πύλας" σε Δύση και Ανατολή", *Ιστορική Λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων*, Αθήνα 2010 (Λαογραφία 4), σσ. 159-237.

43. Α. Χατζημιχάλη, *Σαρακατσάνοι*, Αθήνα 1957, σ. ρζδ'.

44. Β. Πούχνερ, "Το 'κορίτσι της βροχής'. Η παράληψη για τερματισμό της ανομβρίας στην ορθόδοξη παράδοση και τον λαϊκό πολιτισμό", *Συγκριτική Λαογραφία Α', ό. π.*, σσ. 167-228. Βλ. και τις φωτογραφίες 23-27 στον τόμο του ίδιου, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, ό. π., από διάφορους βαλκανικούς λαούς.

45. Το στοιχείο για τον "Καλόγερο" της Θράκης το αναφέρει τελικά μόνο ο R. Dawkins, "The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus", *Journal of Hellenic Studies* 26 (1906), σσ. 191-206, ανατυπώνεται και στον τόμο Β. Πούχνερ, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μετέπειτα, Αθήνα 2002*, σσ. 253 εξ. Για τον "Σκύλλο Βρωμίση" βλ. Β. Πούχνερ, *Το λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Αθήνα 1989, σσ. 135-140 και στο άρθρο του ίδιου, "Παραστατικά δρώμενα και λαϊκά θέματα στη Νοτιοανατολική Ευρώπη. Μορφολογία, τυπολογία, βιβλιογραφία", *Συγκριτική Λαογραφία Β'. Δημόδη βιβλία και λαϊκά θέματα στη Χερσόνησο του Αίμου*, Αθήνα 2009 (Λαογραφία 3), σσ. 115-206, ιδίως σσ. 192 εξ.

σλαμβάνουσα παράσταση πώς περίπου θα μπορούσαμε να φανταστούμε ότι υπάρχει και λειτουργεί) και ένα άλλο χαρακτηριστικό γνώρισμα του λαϊκού πολιτισμού: το ότι υφίσταται μόνο σε παραλλαγές. Αυτή η ιδιότυπη οντολογική τροπικότητα της εμφάνισής του απαιτεί μια διαφορετική θεωρητική προσέγγιση, απ' ό,τι στα φαινόμενα του αστικού πολιτισμού, όπου κυριαχεί το σχήμα του προτύπου και της μίμησης, της ατομικής επώνυμης δημιουργίας με την πρωτοτυπία του και η ακτινωτή επίδραση σε μια μικρότερη ή μεγαλύτερη εμβέλεια φαινομένων. Το ζήτημα έχει συζητηθεί πρώτα στις μελέτες για την προφορική παράδοση: σε αντίθεση με τη γραπτή, το δημοτικό τραγούδι δεν υπόκειται στη λογική του φιλολογικού στέμματος, όπως η γραπτή παράδοση, αν και ο Michel Saunier έχει απορρίψει τις υπερβολές του Roderick Beaton, που έβλεπε στους τύπους των δημοτικών τραγουδιών μια ελεύθερη *ars combinatoria*, όπου με τη διαδικασία των παραλλαγών κάθε τραγούδι μπορεί να μεταμορφωθεί εν δυνάμει σε κάθε άλλο τραγούδι.⁴⁶ Η φιλολογική συγκρότηση ενός αρχικού τύπου στο δημοτικό τραγούδι δεν είναι τελείως ανάρμοστη: υπάρχουν πληρέστερες και ελλιπέστερες παραλλαγές.⁴⁷ Στο παραμύθι βέβαια η τάση του συμφορμού έως την ελεύθερη σύνθεση σε ένα αφηγηματικό συνονθύλευμα μοτίβων και θεμάτων είναι μεγαλύτερη: εκεί το γλωσσικό φράγμα (λόγω της έλλειψης του μέτρου και του μέλους) παίζει και λιγότερο ρόλο και η διεθνικότητα είναι εξ αρχής πολύ μεγαλύτερη.⁴⁸ Ωστόσο και στις δύο περιπτώσεις, στο δημοτικό τραγούδι και το λαϊκό παραμύθι, ισχύει αυτό που παρατηρείται στα δρώμενα και πρέπει να προσεχθεί ως μεθοδολογικός αρχικανόνας της γόνιμης ανάλυσης: ότι κατ' αρχήν προσιτές και υπαρκτές είναι μόνο οι παραλλαγές, οι οποίες μόνο ένα ιδεατό πρότυπο μπορεί να έχουν, το οποίο εν τέλει είναι ένα θεωρητικό κατασκευάσμα και δεν μπορεί να τεκμηριωθεί *in realiter*. Αυτό ονομάσαμε στο παρόν μελέτημα αρχετυπική δομή. Σε μια (αναγκαία στην επιστήμη) θετικιστική θεώρηση των πραγμάτων, ο αρχέτυπος αυτός, από τον οποίον αποκλίνουν λίγο πολύ οι παραλλαγές, είναι μια ανύπαρκτη οντότητα, ένα φάσμα που δεν ανιχνεύεται πουθενά παρά στα κεφάλαια των μελετητών, από την άλλη όμως, κι όχι μόνο για "ευριστικούς" ή ταξινομικούς λόγους η εικασία της ύπαρξης μιας μήτρας δομών, που γεννά τα φαινόμενα που τόσο πολύ συσχετίζονται μορφολογικά και λειτουργικά μεταξύ τους, δεν είναι μια περιττή εγκεφαλική άσκηση για τους θεωρητικούς,

46. Για τη διένεξη βλ. με το σχετικό σχολιασμό Β. Πούχνερ, "Η έρευνα για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι 1970-2000. Τάσεις - μέθοδοι - προβληματισμοί", *Λαογραφία* 40 (2004-06), σσ. 257-412.

47. Μ. Saunier, "Πρόσφατες έρευνες (1970-1986) στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια και προβλήματα μεθοδολογίας. Α'- Κείμενο και φιλολογική κριτική", *Μνήμων* 12 (1989), σσ. 67-88 και στον τόμο *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Συναγωγή μελετών (1968-2000)*, Αθήνα 2001, σσ. 19-49.

48. Μ. G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, Wien 1992, pass.

αλλά αναγκαία νοητική διαδικασία της όποιας ανάλυσης και σύγκρισης, που έχει άλλωστε το πρότυπό της στην ίδια τη φύση και στη βιολογία: καμιά βελανιδιά δεν είναι ίδια με την άλλη, ωστόσο υπάρχει η κατηγορία του δέντρου αυτού με διακριτά από τα άλλα χαρακτηριστικά γνωρίσματα (σαν το "πράγμα καθεαυτό", das Ding an sich, του Immanuel Kant). Όμως το σε ποιο βαθμό κάτι παρόμοιο θα μπορούσαμε να υποθέσουμε και για τα δημιουργήματα του λαϊκού πολιτισμού (σε αντίστιξη με τον αστικό) πρέπει να αποτελέσει αντικείμενο ενός άλλου μελετήματος⁴⁹.

Μολοντούτο υπάρχουν και περιπτώσεις, όπου η αρχετυπική δομή παραμένει στο επίπεδο του φαντασιακού, χωρίς να υπάρχει καμιά ένδειξη ότι υπήρχε ποτέ σε καμιά πραγματική υλοποίηση. Αυτό αφορά π. χ. αφηγηματολογικά μοτίβα της προφορικής παράδοσης όπως η γεροντοκτονία, με την οποία "εξηγούνται" ορισμένα τοπωνύμια, όπως π. χ. ο Γεροντόβραχος στον Παρνασσό πάνω από την Αράχθοβα, όπου κατά την προφορική παράδοση έσπρωχναν παλαιότερα τους ηλικιωμένους στον γκρεμό, όταν γίνονταν πλέον ανώφελοι για την κοινότητα, ή εμφανίζονται ως αρχαϊστικά στοιχεία σε άλλους αιτιολογικούς μύθους⁵⁰. Αυτό αφορά επίσης το μοτίβο του κανιβαλισμού, είτε στην εκδοχή όπου ο ήρωας τρώει τον εχθρικό στρατό, όπως σε μια παραλλαγή του δημοτικού τραγουδιού του "Πορφύρη"⁵¹, ή όλους τους αυλικούς του βασιλιά και τον ίδιο, όπως στο παραμύθι για τον Τριπιθαμίτη (ATU 465A)⁵², μοτίβα που είναι εξ ορισμού φανταστικά, είτε αφορά τη βρεφοκτονία και το μαγείρεμα και την κατανάλωση του τεμαχισμένου παιδικού σώματος σ' ένα Θυέστειο Δείπνο, όπως στον παραμυθιακό τύπο ATU 930B, όπου το ανεπιθύμητο εξώγαμο με τον αράπη σφάζεται και τρώγεται από τη βασιλοπούλα μαζί με τη σκιάβια της⁵³, ή και στις ελληνικές εκδοχές της Σταχτοπούτας (ATU 510A), όπου στην εισαγωγή οι δύο κακές αδελφές σφάζουν τη μητέρα τους και την τρων⁵⁴.

49. "Εκδοχές και παραλλαγές. Για τις τροπικότητες της ύπαρξης και λειτουργίας του λαϊκού πολιτισμού", *Δοκίμια λαογραφικής θεωρίας*, Αθήνα 2011, υπό έκδοση.

50. Για την αμφίσημη αντιμετώπιση των γηρατειών στην παροιμία και στα δρώμενα βλ. Β. Πούχνερ, "Ο γέρος και η γριά στο λαϊκό πολιτισμό. Από το σεβασμό στο χλευασμό", *Κοινωνιολογική Λαογραφία*, ό. π., υπό έκδοση.

51. G. Saunier, "Το δημοτικό τραγούδι του Πορφύρη", *Δωδώνη* 20 (1991), σσ. 61-76 (και στον τόμο *Συναγωγή μελετών*, ό. π., σσ. 177-197).

52. G. A. Megas, "Der um sein schönes Weib Beneidete", *Λαογραφία* 17 (1967), σσ. 148-163. Η συγκεκριμένη λεσβιακή παραλλαγή στην Φ. Μ. Ζούρου, *Λεσβιακά παραμύθια*, Αθήνα 1978, σσ. 62 εξ. ιδίως σ. 76 (σχόλια στον Μερακλή, *Studien zum griechischen Märchen*, ό. π., σ. 191).

53. *Μικρασιατικά Χρονικά* 3 (1940), σσ. 387 εξ., σχόλια στον Μερακλή, *Studien zum griechischen Märchen*, ό. π., σσ. 106 εξ.

54. Δ. Λουκάτος, "Το Παραμύθι της Σταχτοπούτας στις ξένες και στις ελληνικές παραλλαγές", *Παγκρασιός* 1 (1959), σσ. 461-485, σχόλια στον Μερακλή, *Studien zum griechischen*

Πέρα από τις περιπτώσεις, όπου η αρχετυπική δομή ίσως δεν οδήγησε ποτέ σε πραγματικές εκδηλώσεις κι έμεινε στο επίπεδο του φαντασιακού, υπάρχουν και περιπτώσεις, όπου η υλοποίηση σε υπαρκτές παραλλαγές προσκρούει σε εξωτερικές δυσκολίες λόγω της συνθετότητας του δρωμένου και των προετοιμασιών του. Σκέφτομαι π. χ. την παράσταση του δεύτερου μέρους του "Ερωτόκριτου", του κονταροχτυπήματος, στο Σκουλικάδο της Ζακύνθου στα πλαίσια των αποκριάτικων "ομιλιών", όπου οι πρόβες και η εκμάθηση του διαλογικού κειμένου κρατούν μήνες ολόκληρους, και η παράσταση του αγωνίσματος πραγματοποιείται με πραγματικά άλογα, με τις λαμπρές ενδυμασίες που περιγράφει ο Κορνάρος, με διάλογο και έναν "ποιητή" που καλύπτει τα αφηγηματικά μέρη⁵⁵. Αυτές οι σύνθετες και θεαματικές παραστάσεις δεν γίνονται κάθε χρόνο αλλά μία ή δύο φορές σε κάθε γενεά και οι βασικοί ρόλοι κληροδοτούνται από πατέρα σε γιο στις ίδιες πάντα οικογένειες⁵⁶.

Στις αρχετυπικές δομές ανήκει ασφαλώς ο αγεμνός σε όλες τις εκδοχές του, ως μια συμβολική περικύκλωση της κοινότητας, που οριοθετεί με την επίσκεψη των καλανδιστών ποια σπίτια ανήκουν σ' αυτήν και ποια όχι (σπίτια με πένθος και σπίτια που δεν ανοίγουν θεωρούνται εκτός). Ο κατοικημένος χώρος της κοινότητας περιφρουρείται και προστατεύεται από μια αλυσίδα εξωκκλησιών, αγιασμάτων, υψωμάτων κτλ. και ορίζει τον καθαγιασμένο χώρο της μόνιμης παραμονής των ανθρώπων και τον διαχωρίζει από αυτόν της φύσης, που είναι ο τόπος κατοικίας και δράσης δαιμονικών όντων, της μεταφυσικής αταξίας και του επικίνδυνου χάους⁵⁷. Ο μαγικός κύκλος είναι από τις πιο αρχέγονες αντιλήψεις και πρακτικές της ανθρωπότητας⁵⁸. Κατά την επίσκεψη των καλανδιστών μισρά-

Märchen, ό. π., σσ. 149 εξ. Βλ. επίσης Μ. Xanthakou, *Cendrillon et les sœurs cannibales. De la Stakthobouta maniote (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie intra-parentale imaginaire*, Paris 1988.

55. Βλ. Β. Πούχνερ, "Το κονταροχτύπημα στη Μεσόγειο στα νεώτερα χρόνια", *Ιστορική Λαογραφία*, ό. π., σσ. 238-348· βλ. επίσης του ίδιου, "Giostra and barriera. Ostmedierrane Turnierspiele von Venedig bis Zypern in ihrer geschichtlichen Entwicklung und machtpolitischen Funktion", *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, ό. π., σσ. 213-252.

56. Για λεπτομερειακή περιγραφή βλ. W. Puchner, "Südost-Belege zur 'giostra': Reiterfeste und Lanzenturniere von der kolonialvenezianischen Adels- und Bürgerrenaissance bis zum rezenten heptanesischen Volksschauspiel", *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 75 (1979), σσ. 1-27, ιδίως σσ. 22 εξ. και του ίδιου, "Zum Ritterspiel in griechischer Tradition", *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998), σσ. 435-470, και συμπληρωματικά του ίδιου, "Νέες ειδήσεις για το κονταροχτύπημα (giostra) στα αγγλοκρατούμενα Επτάνησα", *Λαογραφία* 40 (2004-06), σσ. 433-439.

57. Α. Κυριακίδου-Νέστωρος, "Σημάδια του τύπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου" και "Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό", *Λαογραφικά Μελετήματα*, Αθήνα 1975, σσ. 15-40 και 41-55.

58. Βλ. Α.-Φ. Λαγόπουλος, *Ο Ουρανός πάνω στη Γη. Τελετουργίες καθαγίασης του*

ζεται το "γούρι", κυκλοφορεί η καλοτυχία σε σπίτια και κατοίκους του χωριού, και γι' αυτήν την πράξη των ευχών της καλοχρονιάς οι εκτελεστές του αγερμού αμείβονται· αυτή η ανταλλαγή υπηρεσιών επιβεβαιώνει και ανανεώνει τη θέση της οικογένειας στην ομάδα ανθρώπων που συγκροτεί τον οικισμό και στην κοινωνική ιεραρχία της κοινότητας.

Στις αρχετυπικές δομές ανήκουν βέβαια και όλες οι εκδοχές της μαγικής και αναλογικής (ή "ομοιοπαθητικής") σκέψης του λαϊκού ανθρώπου, όπως είναι η αρχή της ανταπόδοσης και αμοιβαιότητας (*do ut des*) που ισχύει στο κοινωνικό αλλά και στο μεταφυσικό επίπεδο, η πίστη στη μαγική αποτελεσματικότητα των ακατάληπτων λέξεων και εκφράσεων στα ιατροσόφια και τους οδηγούς μαγικών πράξεων, διανοητικές τροπικότητες όπως το *pars pro toto*, *similia similibus*, η εικονική μίμηση, η βασκανία, γειτνίαση και επαφή, φαρμακός και *transplantatio morborum* κτλ.⁵⁹ Είναι πολύ εύκολο να συμπληρώσει κανείς αυτόν τον κατάλογο με πολλά άλλα παραδείγματα.

Μολοντούτο το ζητούμενο, σ' αυτό το μελέτημα, δεν είναι μια εξαντλητική πραγμάτευση ενός μεγάλου δείγματος ή και του συνόλου των πιθανών παραδειγμάτων, αλλά για την θεωρητική εξέταση των μεθοδολογικών δυνατοτήτων του προτεινόμενου μοντέλου φτάνει και μια δειγματοληπτική παρουσίαση. Η εισαγωγή της έννοιας της αρχετυπικής δομής, που επιτρέπει την "εξήγηση" της εμφάνισης, εξαφάνισης και επανεμφάνισης ενός φαινομένου του λαϊκού πολιτισμού, πάντα και μόνο σε παραλλαγές και με μορφολογικές αποκλίσεις και μετασχηματισμούς αλλά με την ίδια ή παρόμοια ή και τροποποιημένη λειτουργικότητα και στοχοθεσία, στην ανάλυση του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού, είναι επιτακτικότερη και αποτελεσματικότερη για δύο λόγους: α) στους "κατά φύσιν" λαούς και πολιτισμούς η ιστορική διάσταση είναι συνήθως πολύ σύντομη ή και ανύπαρκτη, με την έννοια πως είναι άγνωστη και δεν έχουμε παλαιότερες πηγές, και β) στους άλλους ευρωπαϊκούς λαούς και πολιτισμούς το χρονικό βάθος του πολιτισμού είναι συχνά λιγότερο από το μισό του ελληνικού, οπότε τα θέματα και προβλήματα της συνέχειας και της μακράς διάρκειας κινούνται σε άλλη χρονική κλίμακα, οδηγούν πολύ πιο γρήγορα σε φάσεις του μη γραπτού πολιτισμού, οπότε το ζήτημα της ανεύρεσης τεκμηρίων για την απόδειξη κάποιας συνέχειας πέρα από τα αρχαιολογικά ευρήματα επεκτείνεται στην ουσία σε ορισμένους αιώνες (με την εξαίρεση των λατινογενών πολιτισμών). Αυτό σημαίνει ότι ο ελληνικός πολιτισμός παρουσιάζει ειδικά μεθοδολογικά προβλήματα λόγω της μακράς διάρκειάς του, και οι όποιοι ισχυρισμοί συνεχειών πάνω και πέρα από τις χιλιετίες προκαλούν εξ αρχής τη δυσπιστία των ξένων λαογράφων/εθνολόγων, που δεν είναι

ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και η προέλευσή τους, Αθήνα 2003.

59. Βλ. Β. Πούχνερ, "Τόποι και τρόποι του λαϊκού στοχασμού", *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες – μέθοδοι – θεματικές*, Αθήνα 2009, σσ. 342-394.

εξοικειωμένοι με τους ειδικούς αυτούς προβληματισμούς και συχνά δεν γνωρίζουν καν τις πιθανές πηγές, οι οποίες, επίσης, απαιτούν συχνά μια κριτική εξέταση και προσεκτική χρησιμοποίηση.

Αυτό έχει ως συνέπεια, αν η ελληνική λαογραφία θέλει να σταθεί σ' ένα θεωρητικό επίπεδο ανάμεσα στις αμφισβητήσεις των ευρωπαϊκών λαογράφων/εθνολόγων και της πολιτισμικής και κοινωνικής ανθρωπολογίας, που υποψιάζονται (παλαιότερα δικαιολογημένα, σήμερα μάλλον αδικαιολόγητα) ιδεολογικές χρήσεις, κατασκευές και σκοπιμότητες, την ανάγκη η ελληνική λαογραφία να αποκτήσει πιο ευέλικτα μεθοδολογικά και εννοιολογικά εργαλεία, και μόνο λόγω της μεγάλης παράδοσης του ελληνικού πολιτισμού, για να γίνει εφικτή η διαφοροποιημένη, ανάλογα με τον τομέα του πολιτισμού και την κατάσταση των πηγών, αντιμετώπιση του ζητήματος της ηλικίας των φαινομένων με βάσιμες αποδεικτικές διαδικασίες. Η εισαγωγή της δυνατότητας εμφάνισης/εξαφάνισης/επανεμφάνισης ενός πολιτισμικού φαινομένου από ένα δομικό υπόστρωμα, μια "μήτρα" που γεννάει τις παραλλαγές, δεν εξηγεί μόνο την έλλειψη πηγών για ένα φαινόμενο για κάποιο μικρό ή μεγάλο χρονικό διάστημα με την πιθανότητα της συρρίκνωσης ή εξαφάνισης, στην οποία φάση μπορεί να ακολουθήσει και επανενεργοποίηση και παρουσίαση με την ίδια ή άλλη μορφή, αλλά εξηγεί ως ένα βαθμό και την κατάσταση που αντιμετωπίζει η σημερινή λαογραφία π. χ. στον τομέα των παραστατικών εθίμων και δρωμένων, όπου κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα πολλές μορφές έχουν υποχωρήσει, απλοποιηθεί, πέρασαν στον κόσμο της παιδικής κουλτούρας και εξαφανίζονται, αλλά στο δεύτερο μισό του αιώνα αυτού εμφανίζονται μια σειρά από νέα έθιμα, τροποποιημένα παλαιά, με μια διαφοροποιημένη λειτουργικότητα και στοχοθεσία, που συσχετίζεται πλέον με τον φολκλорισμό και τον τουρισμό, την προβολή της τοπικής αυτοσυνείδησης, τη λαϊκή βιοτεχνία και την τοπική οικονομία κτλ. Στην περίπτωση αυτή η αρχετυπική δομή ενεργοποίησε πάλι τα υπολανθάνοντα αποθέματα φαινομένων σε νέες παραλλαγές, οι οποίες προσαρμόζονται, όπως άλλωστε και τα παλαιότερα (αλλά λιγότερο το ξέρουμε), στα νέα κοινωνικά, πολιτισμικά και οικονομικά δεδομένα⁶⁰.

Οι αρχετυπικές δομές της *conditio humana* παράγουν και αναπαράγουν άπειρες παραλλαγές των ίδιων θεμάτων και μοτιβών: ως αρχέτυπα σχήματα και στοιχεία της ύπαρξης του ανθρώπου βρίσκονται κατά κάποιον τρόπο εκτός και υπεράνω της (ανθρώπινης) ιστορίας, οι υλοποιήσεις τους σε συγκεκριμένα μορφώματα και παραλλαγές φαινομένων όμως υπόκεινται, επηρεάζονται και προσαρμόζονται σε ιστορικές καταστάσεις, συνθήκες και συγκυρίες, και εκπληρώνουν τις εκάστοτε πολιτισμικές και κοινωνικές λειτουργίες. Με την έννοια αυτή τα φολκλорικά φαινόμενα του σήμερα δεν είναι κάτι ουσιαστικά διαφορετικό από

60. Βλ. Β. Πούγνερ, "Ο λαϊκός πολιτισμός ως σκηνοθεσία. Φολκλорισμός, τουρισμός και αστική νοσταλγία", *Θεωρητική Λαογραφία*, ό. π., σσ. 525-544.

τα αυθεντικά ιστορικά φαινόμενα του παρελθόντος τα οποία μιμούνται με μια διαφορετική στοχοθεσία, τη σκηνοθεσία της παράδοσης, απλώς η τωρινή ιστορική φάση του πολιτισμού επιβάλλει στα φαινομενολογικά “γεννήματα” των αρχετυπικών δομών εκείνη τη συγκεκριμένη μορφοποίηση που έχουν, που παράγονται και καταναλώνονται, πουλιούνται και αγοράζονται, σκηνοθετούνται και παρακολουθούνται. Έτσι υπό ορισμένες μεθοδολογικές προϋποθέσεις η έννοια της αρχετυπικής δομής αποτελεί και μοντέλο “εξήγησης” καθαρά σύγχρονων φαινομένων του λαϊκού πολιτισμού στα πλαίσια της μαζικής κουλτούρας των βιομηχανικοποιημένων προϊόντων, των στημένων για τα μαζικά μέσα ενημέρωσης εθίμων και εν γένει της σκηνοθετημένης αυθεντικότητας⁶¹.

Η ελληνική λαογραφία, ως ιστορική και σύγχρονη επιστήμη ανάλυσης του πολιτισμού ευρύτερων πληθυσμιακών στρωμάτων στην καθημερινότητά τους και στους εορταστικούς τους κύκλους, έχει να αντιμετωπίσει και πρέπει να χειρίζεται σ’ ένα θεωρητικό και πραγματολογικό επίπεδο τόσο τις συνέχειες (στην κάθε περίπτωση με διαφορετικό ιστορικό βάθος) όσο και τις ρήξεις και τομές, που υπάρχουν τόσο σε τοπική όσο και σε ευρύτερη κλίμακα. Η αρχετυπική δομή είναι ένα μεθοδολογικό εργαλείο, το οποίο μπορεί, σ’ ένα θεωρητικό επίπεδο και στις στρατηγικές της αποδεικτικής, να χειρισθεί κενά πηγών και αδυναμίες τεκμηρίωσης, χωρίς να καταφύγει σε αστήρικτες συνέχειες και εύαλωτες υποθέσεις (που εν πολλοίς έχουν εγκαταληφθεί σήμερα), που εκθέτουν την επιστήμη αυτή σε διεθνή κριτική και εγείρουν υποψίες για τη βασιμότητα και αντικειμενικότητα των όποιων αποτελεσμάτων. Η έννοια του αρχέτυπου είναι καλά εδραιωμένη στη βικτωριανή συγκριτική εθνολογία, στη δομολεειτουργική ανθρωπολογία, στην ψυχανάλυση και την ερμηνεία της μυθολογίας και μπορεί, με τις κατάλληλες προσαρμογές και τροπολογίες, να φανεί ένα πολύ χρήσιμο εννοιολογικό εργαλείο και για τη λαογραφία, ιδίως την ελληνική, που εμφανίζει τα μεγαλύτερα μεθοδολογικά προβλήματα στην αποδεικτική της μακράς διάρκειας: η πραγματική χρονική συνέχεια απαιτεί την τεκμηρίωση, η αρχετυπική δομή είναι ένα ιδεατό σχήμα, που προβλέπει και τις ασυνέχειες και ως διαλεκτική διαδικασία κατανόησης είναι πιο ευπροσάρμοστη στην όποια κατάσταση των πηγών και στα όποια κενά της αποδεικτικής.

61. Β. Πούχνερ, “Η έννοια της σκηνοθετημένης αυθεντικότητας στην έρευνα του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού”, Πρακτικά του Πανελληνίου Συνεδρίου “100 Χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας 1909-2009”, οργανωμένου από την Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία και τον Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 2009, υπό έκδοση.