

ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗΣ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΘΝΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ

Βαθμίδες συγκρισιμότητας και κλίμακες τυπολογίων

(Στη μνήμη του Στίλπωνα Π. Κυριακίδη)

Από τους δύο Θράκες μαθητές του Νικόλαου Πολίτη, τον Στίλπωνα Κυριακίδη (1887-1964) και τον Γεώργιο Μέγα (1893-1976), ο πρώτος ήταν, με τρόπο πιο άμεσο και τυπικό, διάδοχος του ιδρυτή της Λαογραφίας στην Ελλάδα, ο δεύτερος ίσως με τρόπο πιο έμμεσο αλλά ουσιαστικό: ο Κυριακίδης, από το 1918 κιόλας, μόλις 31 ετών, γίνεται διευθυντής του νεοσύστατου Λαογραφικού Αρχείου, και από το 1926, μόλις 39 ετών, καθηγητής στο νεοσύστατο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, της έδρας της Θρησκείας των Αρχαίων Ελλήνων, του ιδιωτικού βίου αυτών και της Λαογραφίας¹. Ενώ το συγγραφικό και επιστημονικό έργο του Πολίτη είναι πολυδιάστατο αλλά αρκετά συμπαγές, κινείται με απαράμιλλη συστηματικότητα και γνώση τόσο στον κάθετο διαχρονικό άξονα όσο και στον οριζόντιο συγκριτικό², το έργο του Κυριακίδη είναι πιο διάσπαρτο και κάπως ετερόκλητο (τα πολλαπλά του ενδιαφέροντα καθρεφτίζονται και στις πολυ-

1. Για την εργογραφία του βλ. τον τόμο *Προσφορά εις Στίλπωνα Π. Κυριακίδη επί τη εικοσιπενταετηρίδι της καθηγεσίας αυτού (1926-1951)*, Θεσσαλονίκη 1953, τη νεκρολογία του Δ. Λουκάτου στη *Νέα Εστία* 75, τεύχ. 882 (1964), σσ. 480-483, εργογραφία μετά το 1954 στο περιοδικό *Μακεδονικά* 6 (1964-65), επίσης Γ. Μαμέλης, "Στίλπων Κυριακίδης ο Θράξ και το πνευματικόν του μνημόσυνον", *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 35 (1970), σσ. 1-26. Βλ. επίσης Μ. Α. Αλεξιάδης, "Ο Στίλπων Π. Κυριακίδης και η Θράκη", *Δωδώνη* ΚΕ', τεύχ. 1 (1996), σσ. 87-101. Από λεξικά και εγκυκλοπαίδειες ας αναφερθεί εδώ απλώς το *Λεξικό Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Αθήνα 2007, σσ. 1189 εξ. (με περισσότερη βιβλιογραφία).

2. Βλ. τώρα τις εκδηλώσεις για τα 100 χρόνια της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας 1909-2009 στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (πρώτη ετήσια σεμιναριακή διάλεξη Λαογραφίας [20 Μαΐου 2009]), που ήταν αφιερωμένη στη μνήμη του Ν. Γ. Πολίτη, *Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής ΜΑ'* (2010), σσ. 187-214 (με βιβλιογραφία και εργογραφία).

άριθμες βιβλιοκρισίες στο περιοδικό *Λαογραφία*, του οποίου συντάκτης ήταν από το 1921 ως το 1951): στο γενικευτικό και πιο θεωρητικό του μέρος, στα μελετήματα για τη γυναίκα στη λαογραφία, το θεσμό της οικογένειας ή τη σημασία της λαογραφίας για τον εθνικό αγώνα³ δείχνεται επηρεασμένος από τις ιδεολογικές ταλαντεύσεις της εποχής, πλησιάζοντας, σ' ένα θεωρητικό επίπεδο τον λειτουργισμό (functionalism) της τότε Εθνολογίας και την Βιεννέζικη θεωρία των πολιτισμικών κύκλων (Kulturkreislehre)⁴, ενώ στο πιο συγκεκριμένο μέρος του έργου του κατασταλάζει σ' έναν ιστορικισμό των φαινομένων του λαϊκού πολιτισμού, που δίνει έμφαση στα ελληνορωμαϊκά χρόνια και το Βυζάντιο, αποφεύγοντας τα θέματα καταγωγής και υπογραμμίζοντας τη σημασία της μορφολογικής ανάλυσης, κυρίως στο δημοτικό τραγούδι⁵. Θα μπορούσε να πει κανείς, ότι αυτό που έχει μείνει πιο ζωντανή κληρονομιά από το έργο του Κυριακίδη, είναι τα μελετήματά του για τον ακριτικό κύκλο και τα ακριτικά τραγούδια⁶, που έχουν λάβει τη θέση τους στο ιστορικό της έρευνας για τον Διγενή Ακρίτη, και κυρίως τα μελετήματά του για τεχνοτροπικά ζητήματα του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού⁷, που με το προνόμιο της χρονικής απόστασης εξέδωσε ξανά η κόρη του, Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, το 1978⁸, την ίδια χρονιά που εκδίδει και τη δική

3. *Αι γυναίκες εις την λαογραφίαν. Η λαϊκή ποιήτρια, η παραμυθού, η μάγισσα* (1920), *Η οικογένεια. Αι περί της αρχής της οικογενείας υλιστικά θεωρία και τα σύγχρονα διδάγματα της εθνολογίας* (1939), *Η σημασία της λαογραφίας στον εθνικόν αγώνα* (1956).

4. Βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, Αθήνα 1978, σσ. 107 εξ., 119 εξ. και *pass.* και Μ. Γ. Μερακλής, "Θέσεις του Στίλπωρος και της Άλκης Κυριακίδου για τη λαογραφία", *Θέματα Λαογραφίας*, Αθήνα 1999, σσ. 109-121, ιδίως σσ. 109 εξ.

5. Βλ. κυρίως *Τα παιδιά του δεκαπεντασύλλαβου* (1923) και *Αι ιστορικά αρχαί της δημόδους νεοελληνικής ποιήσεως* (1934).

6. *Ο Διγενής Ακρίτας. Ακριτικά έπη - ακριτικά τραγούδια - ακριτική ζωή* (1926) και "Forschungsbericht zum Akritas-Epos", *Berichte zum IX. Internationalen Byzantinistischen Kongreß*, München 1958, τεύχ. Β'/1 (βλ. Η.-Γ. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971, σ. 65).

7. Βλ. *Η γένεσις το νεοελληνικού διατίχου και η αρχή της ισομετρίας μορφής και περιχομένου εν τη δημόδει ποιήσει* [1937-40], 2η έκδ. με επίμετρο, Θεσσαλονίκη 1947.

8. Στ. Π. Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι. Συναγωγή μελετών*, εκδοτική επιμέλεια Α. Κυριακίδου-Νέστορος, Αθήνα 1978. Με πρόλογο της ίδιας, "Στίλπωρος Κυριακίδης: από τη ρομαντική στη μορφολογική προσέγγιση των δημοτικών τραγουδιών" (σσ. ζ'-κθ'), αναδημοσιεύει τα εξής: *Ελληνική Λαογραφία Α'. Τα μνημεία του λόγου*, Αθήναι 1923, σσ. 20-96, β' έκδοση Αθήναι 1965, σσ. 44-118 (σσ. 1-76, 330-335), "Τι είναι το δημοτικό τραγούδι. Ανδρικά και γυναικεία τραγούδια. Η γυνή ως λαϊκή ποιήτρια" (*Αι γυναίκες εις την λαογραφίαν*, Αθήναι [1920], σσ. 35-75, εδώ σσ. 77-110), "Τα παιδιά του δεκαπεντασύλλαβου", *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος* 1923, σσ. 417-433 (σσ. 111-128, 335), *Η φυσιολατρία εις τα δημοτικά τραγούδια*, Αθήναι 1926 (σσ. 129-160, 335-336), "Αρχαϊκή τέχνη και δημοτικά τραγούδια", *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος* 1928, σσ. 59-66 (σσ.

της "Θεωρία της ελληνικής λαογραφίας", όπου ολόκληρο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στον πατέρα της⁹. Έκτοτε οι προσπάθειες του Κυριακίδη να χειραφετηθεί σ' ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό επίπεδο από τον δάσκαλό του, έχουν προκαλέσει κάποιες συζητήσεις¹⁰, η μορφολογική και στιχουργική ανάλυση της δημοτικής ποίησης βρήκε κάποια απήχηση στην έρευνα της oral poetry για τον λογοτυπικό χαρακτήρα της προφορικής ποίησης¹¹.

Στον Κυριακίδη όμως οφείλουμε μια μετατόπιση του ζητήματος της συνέχειας, (έτσι όπως διαμορφώθηκε κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα)¹², διάφορων τμημάτων του λαϊκού πολιτισμού: με γνώμονα την εξέλιξη της νεοελληνικής γλώσσας, που βασίζεται εν πολλοίς στην κοινή της ελληνορωμαϊκής και πρωτοβυζαντινής εποχής¹³, ο Κυριακίδης βλέπει ως βάση του μεταγενέστερου ελληνικού πολιτισμού (αλλά και πολλών άλλων ευρωπαϊκών) όχι τον κλασικό πέμπτο αιώνα με τις πόλεις/κρατίδια, αλλά τον οικουμενικό και κοσμοπολίτικο πολιτισμό της εποχής του Μεγάλου Αλεξάνδρου και των διαδόχων, που απλώνεται και

161-168, 336-337), *Αι ιστορικοί αρχαί της δημόδους νεοελληνικής ποιήσεως* [λόγος πρυτανικός], Θεσσαλονίκη 1934, β' έκδοση Θεσσαλονίκη 1954 (ανατύπωση μετ' επιμέτρου") (σσ. 169-208, 337-348), "Η γένεσις του νεοελληνικού διστίχου και η αρχή της ισομετρίας μορφής και περιεχομένου εν τη δημώδει ποιήσει", *Το Νέον Κράτος* 3 (1937), σσ. 252-271, 4 (1940), σσ. 394-304, β' έκδοση αυτοτελώς με επίμετρον Θεσσαλονίκη 1947 (παράρτημα της *Λαογραφίας* 4) (σσ. 209-280, 348-361), "Κόρη Ταξιδευτρία", *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier*, Αθήνα 1952, τόμ. Α' (σσ. 281-286, 361-362), "Zur neugriechischen Ballade", *Südosteuropa-Forschungen* 19 (1960), σσ. 326-343 ("Για τη νεοελληνική μπαλλάδα", μτφρ. Δ. Ιακώβ, σσ. 287-302, 362-365).

9. Βλ. παραπάνω.

10. Βλ. τελευταία Βασ. Ντισιάκος, *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, Αθήνα 2008, σσ. 15-25, Ε. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπονδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες*, Αθήνα 2009, σσ. 171-180. Βλ. και Μ. Γ. Βαρβούνης, *Θεωρητικά της ελληνικής λαογραφίας*, Αθήνα 1997, σ. 96.

11. Βλ. τη βιβλιοκρισία του Κυριακίδη για το μνημειώδες έργο του S. Baud-Bovy, *La chanson populaire grecque du Dodécanèse*, Paris 1936 στη *Λαογραφία* 12 (1948), σσ. 315-327. Βλ. κυρίως του ίδιου, *Δοκίμιο για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, Ναύπλιο 1984, Γρ. Σηφάκης, *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουνδιού*, Ηράκλειο 1988, Γ. Ι. Θανάπουλος, *Το τραγούδι του Αρμούρη. Χειρόγραφη και προφορική παράδοση*, Αθήνα 1990 κτλ.

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

13. Βλ. τον διαφωτιστικό τόμο H. Eideneier, *Von Rhapsodie zu Rap. Aspekte der griechischen Sprachgeschichte von Homer bis heute*, Tübingen 1999 (με την παλαιότερη βιβλιογραφία).

έως την Ινδία¹⁴. Αυτό δίνει στο ζήτημα της συνέχειας, σε πολλές περιπτώσεις, μια πιο ρεαλιστική διάσταση ως προς τις δυνατότητες τεκμηρίωσης¹⁵. Ο ίδιος προβαίνει σε μια τέτοια υπόθεση, θεωρώντας πως η καταγωγή της παραλογής (ballade) βρίσκεται στις παρακαταλογές, τα συνοδευτικά άσματα του ελληνορωμαϊκού παντόμιμου, που είχε συχνά μυθολογικά θέματα, τα οποία βρίσκουμε ξανά στα αφηγηματικά αυτά τραγούδια (ο λόγιος όρος είναι του Πολίτη)¹⁶. Δυστυχώς δεν σώζεται κανένα από τα τραγούδια αυτά, για να είχαμε μια τρανταχτή απόδειξη της γοητευτικής αυτής θεωρίας, η οποία αναφέρεται έκτοτε συχνά στην ξένη βιβλιογραφία¹⁷. Για την ηλικία των διάφορων κατηγοριών του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού υπάρχει μια ζωηρή συζήτηση στη διεθνή βιβλιογραφία, η οποία δεν έχει καταλήξει σε ενιαία συμπεράσματα¹⁸.

Η αναζήτηση των αρχών του νεώτερου ελληνικού πολιτισμού στον οικουμενικό πολιτισμό της ελληνιστικής εποχής των Μακεδόνων δεν καθρεφτίζει μόνο κάποιες διαστάσεις της βιογραφίας και προσωπικής δραστηριότητας του Κυριακίδη¹⁹ και τον κίνδυνο εκ βορρά που οδηγεί στη βουλγαρική κατοχή κατά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, μια διάσταση αρκετά εμφανή σε ορισμένα γραπτά του, αλλά και την προσπάθεια μιας ιστορικής και θεωρητικής θεμελίωσης της οικουμενικότητας του Ελληνισμού σε μια ευρύτατη περιοχή της Ευρώπης και της Μέσης Ανατολής, ακολουθώντας τα ίχνη των εκστρατειών του Μεγάλου Αλεξάνδρου· ως θεωρητικό εφαλτήριο για την κατασκευή του ζωτικού χώρου (Lebensraum) του Ελληνισμού του χρησίμευε η γερμανική Kulturkreislehre, το θεώρημα του πολιτισμικού κύκλου που κυριαρχούσε σε ορισμένους κύκλους της γερμανικής εθνολογίας την εποχή εκείνη και ξεκίνησε από την πεποίθηση πως η ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού αρχίζει από ένα συγκεκριμένο σημείο του

14. Βλ. κυρίως Γλώσσα και λαϊκός πολιτισμός των νεωτέρων Ελλήνων (1946), Κυριακίδου-Νέστορος, Θεωρία, ό. π., σσ. 122 εξ. Μερακλής, ό. π., σσ. 112 εξ.

15. Βλ. Β. Πούχνερ, "Αρχετυπική δομή και χρονική συνέχεια. Εκδοχές της μακράς διάρκειας", υπό έκδοση.

16. Βλ. ευπρόσιτα στη Συναγωγή μελετών, ό. π., σσ. 169 εξ. και 287 εξ.

17. Με βιβλιογραφία στον W. Puchner, Brauchtumserscheinungen im griechisch-österreichischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volk-skundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde XVIII), σσ. 296 εξ.

18. Βλ. Β. Πούχνερ, "Η έρευνα για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι 1970-2000. Τάσεις - μέθοδοι - προβληματισμοί", Λαογραφία 40 (2004-06), σσ. 257-412, ιδίως τις απόψεις των Saunier, Beaton κτλ.

19. Η καταγωγή του και η δράση του στο πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης· από το 1940-64 ήταν ιδρυτικό μέλος και πρόεδρος της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών, από το 1958-64 στο Ίδρυμα Μελετών της Χερσονήσου του Αίμου, συνδιευθυντής των Ελληνικών με τον Λίνο Πολίτη, υπεύθυνος της σύνταξης του περιοδικού Μακεδονικά κτλ. Βλ. και Αλεξιάδης, ό. π.

πλανήτη, την Ινδία, και εξαπλώνεται σταδιακά σε όλες τις ηπείρους²⁰. Στον αντίποδα αυτής της θεωρίας της διάδοσης (diffusion) βρίσκεται η θεωρία της πολυγένεσης (polygenesis), που είναι σήμερα και η επικρατέστερη, ότι δηλαδή οι ανθρωπinoι πολιτισμοί δημιουργούνται και εξελίσσονται ανεξάρτητα σε διάφορα σημεία της υφήςλου. Αυτές οι δύο αντιθετικές θεωρίες διασταυρώνονται με δύο άλλες, εξέισου οικουμενικές: τον εξελικτικισμό (evolutionism), που πιστεύει σε μια ενιαία εξέλιξη και πρόοδο του παγκόσμιου ανθρωπίνου πολιτισμού από απλά και πρωτόγονα στάδια σε εξελιγμένα και σύνθετα, με αποκορύφωμα τον δυτικό πολιτισμό της εποχής της τεχνολογίας, θεώρημα που μέσω του Δαρβίνου προέρχεται από την ιστορική φιλοσοφία του Friedrich Hegel, και την ανακύκλωση των πολιτισμών, οι οποίοι από μια αφετηρία εκκίνησης σχηματίζουν έναν κύκλο ανάπτυξης, κορύφωσης και ακμής, παρακμής και εξαφάνισης (αρχαιότητα, δυτικός πολιτισμός των νεωτέρων χρόνων κτλ.), ένα σχήμα που αποκλείει την ιδέα της αέναης προόδου, προέρχεται από το φιλοσοφικό σχήμα της ηρακλήτειας ανακύκλωσης στην ερμηνεία του Nietzsche ("αιώνια επιστροφή των ιδιών") και βρήκε την έκφρασή του στο περίφημο δοκίμιο του Oswald Spengler, "Η δύση της δύσης" (1918, *Der Untergang des Abendlandes*), που προέβλεπε το τέλος του ευρωπαϊκού (αστικού) πολιτισμού²¹. Ο Κυριακίδης δεν συμμεριζόταν την επικρατούσα άποψη της κλασικής φιλολογίας και βικτωριανής αρχαιολογίας, ότι ο ελληνιστικός πολιτισμός των Μακεδόνων ήταν εποχή παρακμής, αλλά αντίθετα πίστευε, ότι υπήρξε οικουμενική πλατφόρμα της περαιτέρω εξέλιξης του Ελληνισμού.

Αυτή η χρήση του ιδεατού σχήματος του κύκλου του ευρωπαϊκού πολιτισμού στα ελληνορωμαϊκά χρόνια και την πρωτοβυζαντινή εποχή, μου δίνει και το έναυσμα να περάσω στο κύριο μέρος της ομιλίας μου, που ασχολείται με θέματα της συγκριτικής μεθοδολογίας στη λαογραφία και την εθνολογία, παρά το γεγονός, ότι η συγκριτική εμβέλεια στον Κυριακίδη, σε αντίθεση με τον Πολίτη (όπου υπάρχει σε παγκόσμια κλίμακα) αλλά και στον Μέγα (κυρίως σε βαλκανική και ευρωπαϊκή κλίμακα) δεν ξεπερνά συνήθως τα γεωγραφικά όρια του ευρύτερου Ελληνισμού και σπάνια τα όρια της ελληνικής γλώσσας· κινείται κυρίως ή και σχεδόν αποκλειστικά στον διαχρονικό άξονα. Ωστόσο το διπολικό θεωρητικό σχήμα: ενιαία καταγωγή/διάδοση ή πολυγένεση/ανεξάρτητη εξέλιξη των πολιτισμών αποτελεί ένα γόνιμο έδαφος για την ανάπτυξη των σχετικών προβλημα-

20. K. Koepping, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth Century Germany*, St. Lucia 1983.

21. Βλ. σε επιλογή: E. F. Dakin, *Today and Destiny: Vital Excepts from the Decline of the West of Oswald Spengler*, New York 1962, J. F. Fennelly, *Twilight of the Evening Lands: Oswald Spengler a Half Century Later*, New York 1972, H. S. Hughes, *Oswald Spengler: A Critical Estimate*, New York 1952 (1962) κτλ.

τισμών: γιατί, αν όλα τα πολιτισμικά φαινόμενα του ανθρώπου προέρχονται από μια κοινή πηγή ή περιοχή, η συγκρισιμότητά τους, παρά την όποια διαφορετικότητα, είναι δεδομένη – η διαφοροποίησή τους εξηγείται τότε ως εξέλιξη μέσα στη διαχρονική διάσταση· αν όμως εξελίχθηκαν, σε διάφορες γεωγραφικές περιοχές του πλανήτη, ανεξάρτητα μεταξύ τους, τότε τίθεται το θέμα της νομιμότητας μιας άμεσης σύγκρισης όμοιων φαινομένων μεταξύ τους, εφόσον έχουν διαφορετική καταγωγή και δεν ήρθαν ποτέ σε επαφή μεταξύ τους – η παραλληλία των φαινομένων τότε πρέπει να αναζητηθεί σε άλλους παράγοντες με μεγαλύτερη ή και πανανθρώπινη εμβέλεια.

Ο προβληματισμός αυτός αναπτύχθηκε διεξοδικά σ' ένα ειδικό κεφάλαιο του βιβλίου "Θεωρητική Λαογραφία" (2009) με τίτλο "Σύγκριση και τυπολογία"²², όπου κατέληξα σε μια πρόταση: να μιλούμε για πραγματική σύγκριση μόνο τότε, όταν υπάρχουν και οι μεθοδολογικές βάσεις για κάτι τέτοιο, δηλαδή αν υπάρχει ιστορική επαφή των πολιτισμών ή εξέλιξη σε διαφορετικές εποχές· στην αντίθετη περίπτωση, των τελείως διαφορετικών πολιτισμών που δεν είχαν έρθει ποτέ σε επαφή, επομένως αποκλείεται η πιθανότητα της διάδοσης, να μιλούμε για τυπολογίες κι όχι συγκρίσεις. Η τυπολογία με αυτήν την έννοια (ως σύγκριση του μη συγκρίσιμου, ως ιδεατή υπέρβαση της *incommensurability*) κινείται σ' ένα αφαιρετικό και καθαρά θεωρητικό επίπεδο, πέρα από τις καθοριστικές συνιστώσες του χώρου και του χρόνου, αφορά είτε πανανθρώπινες πολιτισμικές και βιωματικές σταθερές, κοινούς "τόπους" του ανθρωπίνου βίου, βασικά σχήματα της κοσμοαντίληψης και των σχετικών μυθολογιών, θεμελιακά αισθήματα και μεταφυσικές ανησυχίες και προσδοκίες, είτε και ζητήματα πρακτικής επιβίωσης, πρωτόγονης ή καλύτερα μη αναπτυγμένης τεχνολογίας, μεθόδους παραγωγής ή στρατηγικές και όργανα κυνηγιού, επεξεργασία προϊόντων, αποθήκευσή τους, εργαλεία κατασκευής ενδυμασιών και σκευών, προπαρασκευής της τροφής, κτλ. Σ' αυτό το μελέτημα προτίθεμαι να συνεχίσω τις σκέψεις μου, να διαφοροποιήσω κάπως και να εκλεπτύνω αυτό το γενικό σχήμα, να αναδείξω αποχρώσεις και συμφυρμούς και να δώσω περισσότερα παραδείγματα.

Ξεκινώ με δύο παραδείγματα, γιατί δεν είναι σκόπιμο, από μεθοδολογική άποψη, να προεκτείνουμε τις συγκρίσεις πέρα από κάποια όρια²³. Η κατά κό-

22. Β. Πούχνερ, "Σύγκριση και τυπολογία", *Θεωρητική λαογραφία*, ό. π., σσ. 233-281. Εκεί και η συζήτηση για τις ποικίλες εφαρμογές της έννοιας της "τυπολογίας".

23. Βλ. τα όσα έχω αναφέρει στο σχετικό άρθρο: "Η συγκρισιμότητα (*commensurability*, *commensuration*, *comparability*) εν πρώτοις θέτει κάποια όρια στη σύγκριση: στην περίπτωση που τα εξεταζόμενα φαινόμενα είναι τελείως ανόμοια και ετερογενή (σύγκριση μπορεί να γίνει βέβαια και διά του αντιθέτου) ως προς τη μορφή τους, το περιεχόμενό τους, αλλά και προς την ηλικία τους ή σύμφωνα με άλλα κριτήρια, που προκύπτουν στην εκάστοτε περίπτωση. Ως *commensurable* ορίζονται στα μαθηματικά δύο αριθμοί, που έχουν τον ίδιο αδιαίρετο παρνομαστή και μπορούν να διαιρεθούν με τον ίδιο αριθμό· σε προέκταση της έννοιας

ρον επικράτηση του εξελικτικισμού (evolutionism) στη βικτωριανή εθνολογία, αρχαιολογία και κλασική φιλολογία ώθησε με λογική συνέπεια την έρευνα στην αναζήτηση των απαρχών, της καταγωγής, των πρωταρχικών μορφών (Urformen), από τις οποίες ξεκίνησε η ανέλιξη κάποιου πολιτισμικού φαινομένου, μια εμμονή στην οποία αντέδρασαν πρώτοι οι Θετικιστές (positivists), αναζητώντας τεκμηρίωση για τις συχνά ευφάνταστες θεωρίες απαρχής και καταγωγής, και ύστερα η δομολειτουργική σχολή της εθνολογίας της Οξφόρδης, η οποία, ασχολούμενη κυρίως με λαούς και πολιτισμούς με άγνωστο ιστορικό παρελθόν, απέκλεισε τελείως την ιστορική διάσταση. Η συσσώρευση του εθνογραφικού υλικού από όλο τον κόσμο οδήγησε σε μια πρακτική κατάχρησης της συγκριτικής μεθόδου, η οποία τεκμηρίωνε τα όποια εξελικτικά σχήματα με υλικό από όλους

ονομάζονται ως "συμμετρήσιμα" φαινόμενα, που έχουν το ίδιο μέτρο ή βρίσκονται σε κάποια αναλογία (proportion) ή ανταπόκριση (correspondence), ανήκουν στην ίδια σφαίρα φαινομένων και συσχετίζονται ουσιαστικά (essentially interrelated). Αυτή η ουσιαστική συσχέτιση, σύμφωνα με κάποιο κριτήριο (χρόνος, τόπος, μορφή, διάδραση, επικοινωνία) καθορίζει το θεωρητικό πλαίσιο της σύγκρισης, που χρειάζεται, για να μην είναι άσκοπη και άστοχη, εν τέλει αναποτελεσματική ή και ανόητη. Θυμίζω μόνο τον τίτλο του βασικού συγγράμματος του René Étiemble, *Comparaison n' est pas raison. La crise de la littérature comparée*, Paris 1963. Δεν παράγει και κάθε σύγκριση αυτόματα ένα νόημα: το θέμα της έννοιας περιέχει την 'χρής', δηλ. το ζύγισμα του στόχου και της σκοπιμότητας της συνεξέτασης δύο ή περισσότερων φαινομένων. Η προειδοποίηση του βασικού μελετητή της νεώτερης φιλολογικής συγκριτολογίας φαίνεται προφητική, αν κοιτάξει κανείς τη σχετική βιβλιογραφία, η οποία σήμερα μοιάζει πλέον με βιομηχανία που υποδαυλίζεται και τροφοδοτείται από στρατιές μελετητών, από μια πληθώρα εδρών σε όλα τα πανεπιστήμια του κόσμου, σειρές συνεδρίων και περιοδικών, όπου διαγράφεται σε ακραίες περιπτώσεις πλέον μια τάση, να συγκρίνονται τα πάντα με τα πάντα. Η σύγκριση δεν μπορεί να είναι αυτοσκοπός, αλλά απαιτεί ένα θεματικό πλαίσιο, μια συγκεκριμένη στοχοθεσία, από την οποία προκύπτει και ο βαθμός συγκρισιμότητας. Αυτά τα κριτήρια συγκρισιμότητας δεν φαίνεται να είναι σταθερά και ίδια για όλες τις μορφές και στρατηγικές σύγκρισης, ούτε για όλα τα θεματικά πεδία. Για την ελληνική λαογραφία – σε αρκετά μεγάλη αντιστοιχία με την ελληνική φιλολογία –, εφόσον είναι η επιστήμη της ολικής ανάλυσης ενός ιστορικού πολιτισμού, η συγκρισιμότητα αφορά εν πρώτοις χωροχρονικά κοντινούς ιστορικούς πολιτισμούς, που είχαν κάποια κοινή πορεία, κάποιους τρόπους επικοινωνίας, αμοιβαίες σχέσεις, κάποιες μορφές πολιτισμικής διάδρασης, εμπορικές ή άλλες επαφές, διαχειμενικές σχέσεις κτλ., για να μπορεί να αποβεί γόνιμη η διαδικασία σύγκρισης και να προσφέρει κάτι στην αυτογνωσία ή ετερογνωσία· αλλιώς κινδυνεύει να γίνει παιχνίδι, έρμαιο καθαρά θεωρητικών speculations σε αφαιρετικές σφαίρες μακριά από αντικειμενικά δεδομένα και γεγονότα. Θεωρία χωρίς ιστορία είναι μεταφυσική, ο κάθε ορθολογισμός της ανθρωπολογικής θεωρίας κινδυνεύει, παρά το δομολειτουργικό σκελετό του, να περάσει στη σφαίρα των φιλοσοφικών μοντέλων σκέψης, όπου βέβαια η αποδεικτική και η τεκμηρίωση περιττεύει. Αλλά ο 'πρωτόγονος' και ο λαϊκός πολιτισμός των ιστορικών λαών έτσι κι αλλιώς δεν είναι ορθολογικός με τη σημερινή έννοια: η συνειρμική και συμβολική του φύση συγγενεύει περισσότερο με την τέχνη και την ποίηση παρά με τα αφαιρετικά σχήματα της σημερινής επιστημονικής του αντιμετώπισης" (ό. π., σσ. 248 εξ.).

τους πολιτισμούς, σχετικούς ή και άσχετους. Μελετητής της δεκαετίας το 1960 σχολίασε αυτή την επιστημολογική πρακτική με παραστατικό τρόπο: "Studies of culture like *The Golden Bough* and the usual comparative ethnological volumes are analytical discussions of traits and ignore all the aspects of cultural integration. Mating or death practices are illustrated by bits of behavior selected indiscriminately from the most different cultures, and the discussion build up a kind of Frankenstein's monster with a right eye from Fiji, a left from Europe, one leg from Tierra del Fuego, and one from Tahiti, and all the fingers and toes from still different regions. Such a figure corresponds to no reality in past or present"²⁴. Αυτή η άκριτη πολυσυλλεκτική μέθοδος έχει επιβιώσει πρόσφατα στο χώρο των αμερικανικών performance studies, όπου παρουσιάζονται παραστατικά έθιμα, δρώμενα και τελέσεις πάσης φύσεως από όλους τους πολιτισμούς της υψήλιου σε συγκεντρωτικούς τόμους, που γοητεύουν με την απίστευτη ποικιλία του υλικού αλλά προσποιούνται μια συγκρισιμότητα που δεν υπάρχει, τόμους που αποτελούν εν τέλει ένα είδος πολιτισμικού κέντρω-νος, καλειδοσκόπια μεταμοντέρνων collages ασύνδετων σπαραγμάτων από τελείως διαφορετικούς πολιτισμούς, παρουσιάζόμενους με την πρόφαση του συν-δετικού κριτηρίου της όποιας τελεστικότητας ή και "θεατρικότητας" σ' ένα αισθητικό, το πολύ, και μόνο επίπεδο, χωρίς πραγματική κι ευρύτερη εμπέδωση στον εκάστοτε πολιτισμό: εδώ φιγουράρουν σε αghαστή δημοκρατικότητα ο ποδοσφαιρικός αγώνας, η ταυρομαχία, το καρναβάλι και το πολιτικό μπαλκόνι δίπλα σε θρησκευτικούς χορούς των ιερειών σε ινδουιστικούς ναούς, πανηγύρια για την περιτομή σε μουσουλμανικούς λαούς της Αφρικής, μαγικές τελετές των Papua και τον τελετουργικό πετροπόλεμο ινδιάνικων φυλών της Νότιας Αμερικής²⁵. Οι ακρότητες αυτού του είδους της σύγκρισης φτάνουν και στην παράλληλη και ισότιμη εξέταση της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας με ιεροτελεστίες και παραστατικά δρώμενα των Apachi της βόρειας Αμερικής, φτάνοντας στο συμπέρασμα πως το ελληνικό σκέλος της σύγκρισης έχει υπερεκτιμηθεί από την ουμανιστική παράδοση (η διάθεση φαίνεται ήδη από τον τίτλο: *Recovering Ancient Ritual and the Theatre of the Apache. A Journey through the False Consciousness of Western Theatre History*)²⁶.

24. H. B. Menagh, "The Question of Primitive Origins", *Educational Theatre Journal* 15/3 (1963), σ. 236.

25. Για βιβλιογραφία και κριτική τέτοιων τόμων βλ. Β. Πούχνερ, "Ανθρωπολογία και θεατρολογία: Από την εθνο-θεατρολογία στις διαπολιτισμικές παραστάσεις και στις performances", Από τη θεωρία του θεάτρου στις θεωρίες του θεατρικού. Εξελιζεις στην επιστήμη του θεάτρου στο τέλος του 20^{ου} αιώνα, Αθήνα 2003, σσ. 132-238.

26. M. K. Dean, *Recovering Ancient Ritual and the Theatre of the Apache. A Journey through the False Consciousness of Western Theatre History*, Ph. D. Diss. Louisiana Statue University 2005. Εκλαμβάνει το αρχαίο ελληνικό θέατρο ως ένα sacred tribal ritual,

Αυτή η απαξίωση κάθε ιστορικής διάστασης διαφαίνεται και σε μερικές πρόσφατες μελέτες της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας που αφορούν τη νεώτερη Ελλάδα, και συγκρίνουν στην κυριολεξία τα ασύγκριτα. Παίρνω ως παράδειγμα τη μελέτη του Jonathan Friedman για τη διαμόρφωση της εθνικής ταυτότητας στην Ελλάδα και στη Χαβάη, κατά την οποία οι Έλληνες κατά την Επανάστασή τους ανακαλύπτουν την ταυτότητά τους "μέσα από τα μάτια του άλλου, προσεταιριζόμενοι τον δυτικό κανόνα", ενώ αντίθετα οι Χαβανέζοι, 150 χρόνια αργότερα, διαμορφώνουν τη δική τους με τη ματιά των άλλων: "Αυτή είναι η διαφορά μιας πολιτικής της ενσωμάτωσης από μια στρατηγική της αποδέσμευσης από το παγκόσμιο σύστημα". "οι χρήσεις της ιστορίας, το κατά πόσο δηλαδή το παρελθόν θα προβληθεί στο παρόν (Ελλάδα) ή το παρόν θα προβληθεί στο παρελθόν (Χαβάη), εξαρτάται [sic] από την ειδική θέση που κατέχει η κάθε συγκεκριμένη περίπτωση στο παγκόσμιο σύστημα"²⁷. Το ότι ο μελετητής δεν γνωρίζει τη νεοελληνική ιστορία, δεν χρειάζεται να τονισθεί ιδιαίτερα, χρησιμοποιεί ήδη σχη-

τίποτε άλλο, ίσως εξίσας (of equal importance) με τις μυητικές τελτές των Apachi. Αξίζει να διαβάσει κανείς το abstract: «This dissertation examines past cultural influences that have shaped theatre historians' perception of ancient Greek and contemporary Native American performance. It suggests that through a recognition of these influences, which have long tempered the Western narrative of theatre, ancient and Indigenous performance can be reviewed as similar forms of a lived exchange. The study tracks the formation of certain beliefs and assumptions within performance history through Roman, early Christian and Renaissance cultural identities. It notes the misrepresentation of oral and popular theatre within theatrical scholarship through its reliance upon the written remains of the ruling classes and confronts the notion of high and low forms of art as class-based within the theatre canon. Through an historical methodology the chapters attempt to disclose and refute long held assumptions within the discipline of theatre history. It explores ancient Athenian theatre as a sacred tribal ritual and an Apache puberty ritual as similar theatrical performances. The chapters also note the similar paths of ancient popular theatre and ritual performance of the Native American within Western theatre history. In conclusion the dissertation argues that Western definitions and ideology cannot be placed upon another separate and distinct culture and produce anything more than a distorted and fictionalized interpretation. It summarizes the impact of ancient social structures upon our view of Indigenous performance today and argues that without these religious and cultural biases from antiquity, the Apache ritual and fifth century B.C.E. theatre can be seen simultaneously as dramatic and sacred forms of equal importance with their own parallel history within the Western theatrical narrative. In conclusion the study offers an alternative historiography of both cultures through their performances». Βλ. την κριτική μου παρουσίαση στην *Παράβαση. Επιστημικό Δελτίο Τμήματος Θεατρικών Σπουδών Πανεπιστημίου Αθηνών* 9 (2009), σσ. 710 εξ.

27. J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London 1994, σσ. 117-146, το παράθεμα κατά Ευθ. Παπαταξιάρχη, στον πρόλογο της μετάφρασης της μονογραφίας του M. Herzfeld, *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, Αθήνα 1998, σ. XXI,

ματοποιημένο υλικό, από τις αφαιρετικές προσεγγίσεις της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας για την κριτική της εθνοκεντρικής ιδεολογίας του ελληνικού κράτους. Αλλά τι είδους σύγκριση είναι αυτή και ποια στοχοθεσία έχει;²⁸

Είναι προφανές ότι η σύγκριση στην ουσία δεν ενδιαφέρεται πραγματικά για το ζήτημα της ταυτότητας των Νεοελλήνων (για τη Χαβάη δεν μπορώ να αποφανθώ), αλλιώς δεν θα είχε παραλείψει τη συζήτηση των εκφάνσεων εθνικής συνείδησης στο όψιμο Βυζάντιο, στην Κρήτη της Βενετοκρατίας, στο φαναριώτικο πολιτισμό, για τις συνυποδηλώσεις του Ρωμιού/Ρωμαίου και για τις σχέσεις της Ρωμιοσύνης με τη Μεγάλη Ιδέα κτλ., πράγματα για τα οποία προφανώς έχει πλήρη άγνοια. Ενδιαφέρεται να εντάξει ένα σχηματοποιημένο αφαιρετικό μοντέλο γενίκευσης σ' ένα ακόμα πιο γενικευμένο αφαιρετικό επίπεδο, της παγκοσμιοποίησης και των αποκλίσεων από αυτήν, δηλαδή την αντιθετική σχέση ενός πολιτισμού με το παρελθόν του (καταφατική στην περίπτωση της Ελλάδας). Η περίπτωση δηλαδή, που έχει μορφοποιηθεί και απλοποιηθεί για θεωρητική συγκριτική χρήση, αποτελεί απλώς την αφορμή, το παράδειγμα για την επιβεβαίωση ενός θεωρητικού μοντέλου, που επιβάλλεται ανεξάρτητα από τις εμπειρικές περιπτώσιολογίες στη σχετική βιβλιογραφία ή στον εγκέφαλο των ερευνητών. Έτσι τα αφαιρετικά εργαλεία της εξέτασης της "μακράς απόστασης", της Εθνογραφίας εξωευρωπαϊκών πολιτισμών, παραβιάζουν βάνανυα τη συνθετότητα και διαφοροποιημένη υπόσταση ενός ολόκληρου ιστορικού πολιτισμού χάρη στην ευκολία σύγκρισης με έναν άλλο πολιτισμό, με τον οποίο δεν έχει έρθει ποτέ στην ιστορία του σε κάποια άμεση επαφή²⁹.

Πρόκειται δηλαδή για ένα φαινόμενο, το οποίο θα συγκαταλέγαμε, κατά την ορολογία που προτείνουμε, στις τυπολογίες, που συνεξετάζουν παράλληλα όμοια ή αντίθετα φαινόμενα σε πολιτισμούς που δεν έχουν έρθει σε πραγματική ιστορική επαφή. Σε αντιδιαστολή με την αφαιρετική σύγκριση σ' ένα θεωρητικό επίπεδο των μοντέλων η Κοινωνική Ανθρωπολογία γνωρίζει και την έννοια της "εθνογραφικής περιοχής", μιας ευρύτερης γεωγραφικής περιοχής δηλαδή με κοινή ιστορική μοίρα και έντονη εσωτερική επικοινωνία σε μεγάλα χρονικά διαστήματα, όπου η πραγματική σύγκριση αποφέρει απτά αποτελέσματα³⁰. Ως ένα

28. Βλ. και Πούχνερ, *Θεωρητική Λαογραφία*, ό. π., σσ. 233 εξ.

29. *Αυτόθι*, σ. 234 εξ.

30. "Μια στρατηγική σύγκρισης λιγότερο διάσημη στις νεοελληνικές σπουδές είναι η ανθρωπολογική έννοια της εθνογραφικής περιοχής. Η σύγκριση είναι έμφυτη στην κλασική ανθρωπολογία στο πλαίσιο ενός καταμερισμού της θεωρητικής εργασίας ανάμεσα σε διακριτά επίπεδα γενίκευσης. Η εθνογραφία συνιστά τον πρώτο βαθμό γενίκευσης: έχει αυστηρά μονογραφικό και, θα λέγαμε, αντισυγκριτικό προσανατολισμό. Σε ένα δεύτερο επίπεδο γενίκευσης τα εθνογραφικά δεδομένα, που είναι χωροχρονικά δεσμευμένα από την επιτόπια έρευνα, συγκρίνονται με άλλα δεδομένα που θεωρούνται συναφή στο βαθμό που ανήκουν στην ίδια εθνογραφική περιοχή. Η εθνογραφική περιοχή, δηλαδή το γεωγραφικό σύνολο των κοινωνι-

τέτοιο παράδειγμα γεωγραφικού συνόλου κοινωνιών προβάλλονται οι χώρες της Μεσογείου με τις κοινές αξίες της τιμής και της ντροπής, τον διακριτό ρόλο των δύο φύλων, την εξωστρέφεια της καθημερινής ζωής, τις έντονες χειρονομίες, συζητήσεις κτλ. Οι χώρες της Μεσογείου υπήρχαν ανέκαθεν ένα πεδίο έρευνας της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας³¹, αν και στη Χερσόνησο της Βαλκανικής οι ομοιότητες του λαϊκού πολιτισμού είναι πολύ πιο έντονες, αλλά η συγκριτική Βαλκανιολογία έχει περισσότερες ρίζες στη Γλωσσολογία και τη Λαογραφία, και πρόσφατα μόνο η Ιστορική Ανθρωπολογία στράφηκε προς το χώρο αυτό³². Η σχετικότητα τέτοιων εννοιολογικών κατασκευών φανερώνεται αμέσως μόλις εφαρμοστεί και δοκιμαστεί σε επιμέρους τμήματα του πολιτισμού, π.χ. στη γλώσσα: οι χώρες της Μεσογείου δεν αποτελούν μια συγκρίσιμη ομάδα (ξεπερνούν κατά πολύ τις λατινογενείς γλώσσες) ούτε δείχνουν σημαντική ολική αλληλεπίδραση (παρά μόνο μερική), όπως αυτό παρατηρείται στις βαλκανικές γλώσσες. Η έκταση και εμβέλεια αυτής της "εθνογραφικής περιοχής" ως έννοιας της ανάλυσης και σύγκρισης εξαρτάται από τα εκάστοτε κριτήρια που εφαρμόζει κανείς και εν πολλοίς και από τη σχετική έρευνα που έχει διεξαχθεί: στη γλωσσολογία π.χ. η ενότητα αυτή καλύπτει μεγάλα τμήματα του ευρασιατικού χώρου με τις ινδοευρωπαϊκές γλώσσες, όπως και στη μουσικολογία, όπου παρατηρείται σε παραδοσιακά μουσικά όργανα, τρόπους έκφρασης, τονικά συστήματα κτλ. επίσης κάποια ενότητα του χώρου αυτού. Οι ιστορικές επαφές δεν περιορίζονται μόνο στις καταδρομές νομαδικών φυλών από την κεντρική Ασία, αλλά από εκεί έφτασε στη Μεσόγειο για πολλούς αιώνες ο δρόμος του μεταξίου και των μπαχαρικών, στη βυζαντινή χιλιετία έγινε σημαντικό εμπόριο με την Ανατολή, όπως και στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Μαζί με τα αγαθά ήρθαν όμως και πολιτισμικά πρό-
 όντα, όπως το θέατρο σκιών, που κατά τις νεώτερες θεωρίες έφτασε από την

ών που έχουν κοινά πολιτισμικά χαρακτηριστικά (ή αξίες) ανεξάρτητα από επιμέρους πολιτικές, θρησκευτικές, γλωσσικές ή άλλες διαφοροποιήσεις, συνιστά το παραδοσιακό κριτήριο της ανθρωπολογικής σύγκρισης. Μέσα από την ένταξη σε μια εθνογραφική περιοχή, η κάθε εθνογραφική περίπτωση εμπλέκεται στη διαλεκτική εθνογραφικής εμπειρίας και ανθρωπολογικής θεωρίας και αποκτά ευρύτερο ενδιαφέρον" (Παπαταξιάρχης, ό. π., σσ. XXI εξ.).

31. Αντιπροσωπευτικός για μια τέτοια μεσογειακή συγκριτολογία είναι ο τόμος που επιμελήθηκαν οι St. Damianakos, M.-É Handman, J. Pitt-Rivers και G. Ravis-Giordani, *Les Amis et les Autres. Mélanges en l'honneur de John Peristiany / Brothers and Others. Essays in Honour of John Peristiany*, Athènes 1995, με μελετήματα για τον Βεδούνους του Ισραήλ ως τους Αρμένιους της Γαλλίας, και την Ελλάδα κάπου στη μέση.

32. Βλ. τις πάμπολλες μονογραφίες του Leopold Kretzenbacher για τη Νοτιοανατολική Ευρώπη (βιβλιογραφία τώρα στη νεκρολογία του B. Πούγχερ, "Leopold Kretzenbacher (1912-2007)", *Λαογραφία* 41, 2007-2009, σσ. 843-854). Για την Ιστορική Ανθρωπολογία της Νοτιοανατολικής Ευρώπης βλ. τώρα K. Kaser / S. Gruber / R. Pichler (eds.), *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung*, Wien/Köln/Weimar 2003 (και την παρουσίασή μου στη *Λαογραφία* 40, 2004-2006, σσ. 1091-1098).

Ινδία διά θαλάσσης στη μεσαιωνική αραβική Αίγυπτο³³. Ή και προφορικές ιστορίες: κατά τον Antti Aarne το παραμύθι της Μαγικής Φυγής (ATU 313, 314), διαδομένο σε όλη την Ευρώπη, έχει την καταγωγή του στις Ινδίες του 11^{ου} αιώνα³⁴. Και ο Γερμανός παραμυθολόγος και σανσκριτολόγος Theodor Benfey ήταν της άποψης, πως όλα τα παραμύθια αρχικά είχαν διαμορφωθεί στην Ινδία και από εκεί διαδόθηκαν, από τους μουσουλμανικούς και του βουδιστικούς λαούς, σε όλον τον κόσμο³⁵. Η Ινδία ήταν η προνομιούχος χώρα στις θεωρίες των πολιτισμικών κύκλων, της μονογραμμαμικής και μονογενετικής δημιουργίας και διάδοσης του ανθρώπινου πολιτισμού.

Αν θέλουμε να διαφοροποιήσουμε τις μεθόδους σύγκρισης και τις εννοιολογικές κατασκευές της τυπολογίας σε πιο λεπτές και λεπτομερειακές κλίμακες και διαβαθμίσεις, για να ανταποκρίνονται εναργέστερα στα διάφορα φαινόμενα των πολιτισμών, τότε θα μπορούσαμε να δημιουργήσουμε έναν ιδεατό άξονα από το πολύ γενικό στο πολύ ειδικό, από τα αρχέτυπα του ανθρώπινου πολιτισμού ως την απόλυτη συγκρισιμότητα σε μια περιορισμένη περιοχή ενός ομογενούς πολιτισμού. Σ' αυτή τη νοητή γραμμή ανάμεσα στους πόλους των αντιθέσεων στη μια μεριά θα ήταν οι τυπολογίες, στην άλλη τα συγκρίσιμα φαινόμενα, σύμφωνα με την ύπαρξη της δυνατότητας διάδοσης, επαφής, επιρροής, μετάδοσης, ανταλλαγής, επικοινωνίας κτλ. μέσα στο χώρο και το χρόνο.

Θα μπορούσαμε να αρχίσουμε με παραδείγματα από *universalia*, δηλαδή τυπολογίες της μακράς διάρκειας και παγκόσμιας εμβέλειας, αρχετυπικά φαινόμενα ή αρχετυπικές δομές³⁶, όπως έχει εξετάσει σε δομικό και αφαιρετικό επίπεδο ο πρόσφατα χαμένος Claude Lévi-Strauss στις παγκόσμιες μυθολογίες. Αρχετυπικές αφηγήσεις της παγκόσμιας μυθολογίας, όπως η ένωση του πατέρα Ουρανού με τη μητέρα Γη, στηρίζονται στην παρατήρηση φυσικών φαινομένων και αποτελούν πρώτες προσπάθειες εξήγησής τους. Σ' αυτή την κατηγορία ανήκουν οι λατρείες των φυσικών στοιχείων, της θάλασσας, βουνών, ποταμιών, πηγών, σπηλαίων, του ήλιου, του φεγγαριού κτλ. Η ύπαρξη της νύχτας, του χειμερινού ηλιοστασίου, των φυσικών καταστροφών, ασθενειών, επιδημιών και κάθε μορφής κακού δημιουργούν την οντότητα των δαιμόνων, κακών πνευμάτων κτλ., που αντιμετωπίζονται με προφυλακτικές ενέργειες, μαγικές πράξεις ή και

33. W. Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, München 1975 (Miscellanea Byzantina Monacensia 21).

34. A. Aarne, *Die magische Flucht*, Helsinki 1930 (FF Communications 92), W. Puchner, "Magische Flucht (AaTh 313sq.)", *Enzyklopädie des Märchens*, τόμ. 9, τεύχ. 1 (Berlin/New York 1997), σσ. 14-19.

35. Th. Benfey, *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen aus dem Sanskrit*, 2 τόμ. Leipzig 1859 (Hildesheim 1966), τόμ. Α', σσ. XXII-XXIV.

36. Πούχνερ, "Αρχετυπικές δομές και χρονική συνέχεια", ό. π.

μάγους/μάγισσες, οι οποίοι βρίσκονται σε επικοινωνία με τις υπερφυσικές δυνάμεις και τις επηρεάζουν. Χαρακτηριστικά πολλά από τα δαιμονικά όντα έχουν μια αμφίρροπη δράση μεταξύ βλαπτικής και ευεργετικής διάθεσης προς τον άνθρωπο³⁷. Σε τέτοια αρχετυπικά *universalia* όλων των πολιτισμών ανήκει ο τοτεμισμός (στους κυνηγετικούς πολιτισμούς) και τα υπολείμματά του, στους αγροτικούς πολιτισμούς το θέμα θάνατος/ανάσταση του βλαστικού κύκλου, ως προς την ανθρώπινη γονιμότητα η φαλλολατρία και οι μητρικές θεότητες, η αντίληψη του σύμπαντος ως μήτρας, η εσχατολογία που πιστεύει σε κάποια μορφή μεταθανάτιας ζωής και δυνατότητας επικοινωνίας με τους νεκρούς, ο μαγικός κύκλος ως προστασία και αποκλεισμός ταυτόχρονα³⁸, ως προς τις πρώτες οικογενειακές δομές η απαγόρευση της αιμομιξίας, η γεροντοκρατία, τα οιδιπόδεια εγκλήματα κτλ. Οι θεωρίες για ένα παγκόσμιο στάδιο μητριαρχίας πριν από την πατριαρχία σήμερα έχουν μάλλον εγκαταλειφθεί³⁹.

Στη συνέχεια θα μπορούσαμε να ξεχωρίσουμε μια κατηγορία από τυπολογίες μαγικοθρησκευτικές, που είναι επίσης σχεδόν οικουμενικές σε "πρωτόγονους" και παραδοσιακούς λαϊκούς πολιτισμούς. Σ' ένα προ-θρησκευτικό στάδιο ακόμα συναντάται ο "ανιμισμός" (*animismus*) και ο "δυναμισμός" (*dynamismus*), που βρίσκονται στη βάση των περισσότερων μαγικών πράξεων και πρακτικών, δηλαδή η πίστη στην έμφυχη υπόσταση των πραγμάτων και στη σύνδεση των πάντων με μορφές ενέργειας που μπορούν να επηρεαστούν και να χειραγωγηθούν υπέρ του καλού του ανθρώπου. Η μαγική κοσμοαντίληψη οδηγεί σε τροπικότητες σκέψης όπως *coincidentia oppositorum*, η μυστική ενότητα των αντιθέσεων, η αρχή *pars pro toto*, κατά το όμοιον και ανάλογον, η γειννίαση και επαφή ως ταυτότητα, οι αρχές πάλι *similia similibus* ή "ο τρώσας και ιάσεται" κτλ.⁴⁰. Η συγκριτική θρησκευτολογία ασχολείται με τυπολογίες διαθρησκευτικές: θρησκείες μονοθεϊστικές, πολυθεϊστικές, πανθεϊστικές· πραγματική συγκρισιμότητα υπάρχει π. χ. ανάμεσα στον Ιουδαϊσμό, το Χριστιανισμό και το Ισλάμ: τους πρώτους δύο συνδέουν οι πολλαπλές προφητείες και τυπολογικές μεταφορές ανάμεσα στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη (π. χ. ο Ιωνάς έμεινε τρεις ημέρες στην κοιλιά του κήτους, όπως ο Χριστός τρεις ημέρες στον Κάτω Κόσμο)⁴¹, το

37. Για τη Νοτιοανατολική Ευρώπη E. Pócs, *Fairies and Witches at the Boundaries of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989 (FF Communications 243). Βλ. και Πούχνερ, "Παραδοσιακή και σύγχρονη δαιμονολογία", *Θεωρητική Λαογραφία*, δ. π., σσ. 264-272.

38. Α.-Φ. Λαγόπουλος, *Ο Ουρανός πάνω στη Γη. Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και η προέλευσή τους*, Αθήνα 2003.

39. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Leipzig 1861.

40. Βλ. Πούχνερ, "Τόποι και τρόποι του λαϊκού στοχασμού", *Θεωρητική Λαογραφία*, δ. π., σσ. 342-394.

41. Για το σχήμα της τυπολογικής μεταφοράς βλ. Πούχνερ, "Τυπολογική μεταφορά

πρώτο συνδέεται με το τελευταίο, π. χ. από το γεγονός ότι ο Χριστός εμφανίζεται ως προφήτης στο Κοράνι και ο Ιούδας κατέχει θετικό ρόλο στις εβραϊκές θρησκευτικές παραδόσεις⁴². Σε μια τυπολογική εξέταση υπάγονται και οι μεσολαβητές με το θείο και οι άγιοι προστάτες και βοηθοί με την χαρακτηριστική τους ειδικευση κατά περίπτωση, το τυπικό των ιεροτελεστιών με ιερείς, συμβολικά δρώμενα, ιερά κείμενα, άγιους τόπους και αγιάσματα, προσκυνήματα, τάματα και θυσίες κτλ. Ειδικά οι τελευταίες, οι θυσίες, αποτελούν ένα παγκόσμιο φαινόμενο ιδιαίτερα αξιοπρόσεκτο, που βασίζεται στην αρχή της ανταποδοτικότητας ή αμοιβαιότητας· στην τυπολογία των θυσιών ανήκει το θύμα (ζώον, πολύτιμο αντικείμενο, ελεημοσύνη κτλ.), ο σκοπός, το τελετουργικό (με τον τρόπο θανάτωσης, σπαραγμός, ράντισμα με το αίμα, ωμοφαγία, μαγείρεμα και συμπόσιο κτλ.)⁴³, δοξασίες και προλήψεις για την προθυμία και ηρεμία του θύματος (που αυξάνει την αξία της θυσίας), σημάδια αποδοχής ή απόρριψης από τη θεότητα κτλ.

Μια άλλη κατηγορία θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε τυπολογίες κοινωνιολογικές, γιατί βασίζονται σε βασικούς μηχανισμούς της ανθρώπινης ομάδας, μικρής ή μεγάλης: το *do ut des* (και σε μεταφυσικό επίπεδο) – αρχή της διαδραστικής αμοιβαιότητας και ανταπόδοσης (που ισχύει ακόμα και στην αστική επίσκεψη και στα δώρα)⁴⁴· οι τελετουργίες του φαρμακού, του αποδιοπομπαίου τράγου, του βίαιου αποκλεισμού με απομάκρυνση ή εξόντωση του θύματος, που αναδέχεται τη συλλογική ενοχή, το “κακό”, τη συμφορά που έχει πλήξει την κοινότητα – τέτοιοι μηχανισμοί ενεργοποιούνται και στην περίπτωση της παρεκκλίνουσας συμπεριφοράς, του αποσυνάγωγου και του *outsider*· οι τελετουργίες καθαρμού, καθαγίαςης, εκδίωξης δαιμόνων, ξόρκια και βασκανία, ο κακός και ο καλός οιωνός και παρόμοιες δοξασίες και προλήψεις, δοκιμασία της τύχης και τα τυχερά παιχνίδια, η πρόβλεψη του μέλλοντος και η ανίχνευση του άγνωστου με μαντεία και προφητείες, ερμηνείες ονείρων και ονειροκριτικά (σε όλους τους πολιτισμούς), με μαντικές πράξεις κι άλλες δεισιδαιμονίες, φόβος της κακοτυχίας, κτλ. Σ’ αυτήν την κατηγορία ανήκουν και κλασικά εθνολογικά θέματα, όπως η οικογενειακή δομή και το συγγενικό δίκτυο, η *cognatio spiritualis* (αδελφοποιία, κουμπαριά, υιοθεσία, ψυχοκόρες κτλ.), στρατηγικές παντρείας (ενδογα-

και αναλογικός συνειρμός. Τρόποι σκέψης ανάμεσα στον θρησκευτικό διαλογισμό και τη μαγική πράξη”, *Θεωρητική Λαογραφία*, ό. π., σσ. 301-341.

42. W. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 τόμ., Wien 1991 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216), σ. 65.

43. Γ. Ν. Αικατερινίδης, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες*, Αθήνα 1979.

44. Βλ. περισσότερα για το θέμα αυτό Μ. Α. Αλεξιάδης, «*Do ut des*», *Δωδώνη*, 16:1 (1987), σσ. 253-266.

μία, εξωγαμία) και γαμήλια έθιμα, έθιμα του κύκλου της ζωής, λαϊκή ιατρική και ιστορίες για θαυματουργές θεραπείες κτλ. Σε μια κοινωνιολογική τυπολογία θα μπορούσαν να συγκαταλεχθούν και η ηρωολατρία (από τους ημίθεους της αρχαιότητας ως τους ήρωες του μαγικού παραμυθιού, από τις υπερφυσικές δυνάμεις του πρωταγωνιστών της ηρωικής ποίησης ως τους φανταστικούς ήρωες των παιδικών παιχνιδιών και τους "ήρωες" των ποδοσφαιρικών αγώνων), αλλά και η νεκρολατρία, στο βαθμό που οι νεκροί δεν είναι πραγματικά νεκροί, αλλά επεμβαίνουν βάνουσα και απειλητικά (ή και ευεργετικά) στη ζωή των ζωντανών, είναι κυρίαρχοι της γης και της βλάστησης κτλ.⁴⁵, δηλαδή σε κάθε περίπτωση ενεργά μέλη της ανθρώπινης κοινωνίας.

Μια άλλη κατηγορία τυπολογιών αφορά την κατοίκηση, τον οικισμό και την οικιστική: σπίτι και κοινότητα μέσα στο φυσικό περιβάλλον (βουνήσιο χωριό, παραθαλάσσιο), δομή και ρυμοτομία, αρχιτεκτονική των οικισμών, διαρρύθμιση εσωτερικών χώρων, διακόσμηση, εργαλεία και σκεύη του νοικοκυριού, ενδυμασία και καλλωπισμός, κατοικίδια ζώα και στάβλος, επεξεργασία και αποθήκευση τροφών, κτλ.⁴⁶. Με παρόμοιο τρόπο μπορούν να αναλυθούν και οι τεχνολογικές τυπολογίες: εργαλεία και στρατηγικές κυνηγιού και αλιείας, παγίδες, δίχτυα κτλ., γεωργικά εργαλεία, η ζωή στη στάνη, γαλακτοκομική παραγωγή, μελισσοურγία κι άλλα παραδοσιακά επαγγέλματα⁴⁷, νερόμυλοι, ανεμόμυλοι, οδικό δίκτυο, καραβάνια, μεταφορικά μέσα, μονοπάτια, γέφυρες, οχυρωματικά έργα κτλ.

Αρχετυπική δομή, πρωταρχικός συμβολισμός, πρωτόγονες "μαγικές" αντιλήψεις, κοινά στοιχεία και δεδομένα της ανθρώπινης ζωής (γέννηση, γάμος, αρρώστια, θάνατος, οι νεκροί), τόποι παραγωγής, στρατηγικές της επιβίωσης και ανάγκες της καθημερινής ζωής δημιουργούν ένα πλέγμα κοινών στοιχείων που εμφανίζονται με παρόμοιο ή και διαφορετικό τρόπο σε όλους τους πολιτισμούς, προηγμένους και μη. Απόσταση και απομόνωση, η έλλειψη συγκοινωνιακών μέσων και δυνατοτήτων επικοινωνίας σε παλαιότερες εποχές, ο προστατευτισμός της παραδοσιακότητας αλλά και οι μηχανισμοί των ετεροστερεότυπων (που μειώνουν το "ξένο" στοιχείο και ενισχύουν την ταυτότητα του αυτοστερεότυπου)

45. A. Wopmann, *Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tod. Eine kultursoziologische Untersuchung der "Tötenseelenvorstellung" in Mythen, Märchen und Sagen*, Diss. Wien 1961, W. Puchner, "Tod und Jenseits im Volkslied", *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, σσ. 11-28.

46. Βλ. ενδεικτικά Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση*, Αθήνα 1984, Στ. Δ. Ήμελλος / Α. Πολυμέρου-Καμηλάκη, *Παραδοσιακός υλικός βίος του ελληνικού λαού (ερωτηματολόγιο)*, Αθήνα 1983.

47. Βλ. ενδεικτικά Κ. Κορρέ-Ζωγράφου / Ε. Ολυμπίτου, *Ανθρωποι και παραδοσιακά επαγγέλματα στο Αιγαίο, 2 τόμ.*, Αθήνα 2003/04, της ίδιας, *Η καθημερινή ζωή των Νεοελλήνων (1700-1950)*, Αθήνα 2005.

οδηγούν στο αποτέλεσμα, αρκετοί πολιτισμοί να μην είναι συγκρίσιμοι με την έννοια που αναφέραμε. Όταν ο Karl Theodor Preuss στις αρχές του 20^{ου} αιώνα χρησιμοποίησε γονιμολατρικά δρώμενα της προκολομβιανής εποχής του Μεξικού, για να δια φωτίσει τα σκοτεινά στάδια της εξέλιξης του αρχαίου ελληνικού θεάτρου πριν από τον Θέσπι⁴⁸, διέπραξε ένα μεθοδολογικό σφάλμα, το οποίο προσπαθεί να αποφύγει ο διαχωρισμός της τυπολογίας από την καθαυτό σύγκριση⁴⁹: τέτοια δρώμενα με πρωτοθεατρικά στοιχεία εμφανίζονται σε πολλούς παραδοσιακούς πολιτισμούς και στις πέντε ηπείρους, που έχουν παρόμοια λειτουργικότητα αλλά μια αφάνταστα πλούσια και ποικίλλουσα μορφολογία⁵⁰.

Στις κλίμακες και διαβαθμίσεις ανάμεσα στην τυπολογία και τη σύγκριση υπάρχουν και περιπτώσεις που επιτρέπουν και τις δύο προσεγγίσεις, π. χ. στις παροιμίες: στην ελληνική παράδοση η διαχρονικότητά τους οφείλεται στη γραπτή παράδοση, που ανατροφοδοτούσε κατά καιρούς την προφορική· ενώ σε μια βαλκανική κλίμακα η ομοιότητα των παροιμιών μπορεί άριστα να οφείλεται σε διάδοση⁵¹, η εν μέρει ίδια ομοιότητα σε παγκόσμια κλίμακα ανήκει όμως στην τυπολογία, δηλαδή παράλληλες καταστάσεις της ανθρώπινης ζωής οδηγούν σε παρόμοιες ρήσεις⁵². Καλό παράδειγμα για τις διαβαθμίσεις της συγκρισιμότητας είναι και η διαφορά ανάμεσα στο μαγικό παραμύθι και την ευτράπελη διήγηση: ενώ τα μαγικά παραμύθια, ως τα παλαιότερα ίσως κείμενα της ανθρωπότητας, δείχνουν υψηλό βαθμό διεθνικότητας με σταθερούς τύπους σε σχεδόν όλους τους πολιτισμούς⁵³, για τις ευτράπελες διηγήσεις τόσο ο ελληνικός όσο και ο βουλγα-

48. K. Th. Preuss, "Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas", *Archiv für Anthropologie* NF 1/3 (1903), σσ. 129 εξ., του ίδιου, "Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas", *Neue Jahrbücher für das klassische Alterthum* XVIII/3 (1906), σσ. 161 εξ.

49. Βλ. Β. Πούχνερ, *Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου*, Αθήνα 1985 (Λαογραφία, παράρτημα 9), σσ. 32 εξ.

50. Κ. Κακούρη, *Προϊστορία του θεάτρου*, Αθήνα 1974.

51. Μ. Γ. Μερακλής, *Παροιμίες ελληνικές και των άλλων βαλκανικών λαών (συγκριτική μελέτη)*, Αθήνα 1985 (9η έκδ. 2003).

52. Βλ. την μνημειώδη και ανολοκλήρωτη έκδοση του Ν. Γ. Πολίτη, *Παροιμίες*, 4 τόμ., Αθήνα 1899-1902, που προβαίνει στα διάφορα λήμματα και σε μια παγκόσμια σύγκριση. Για την παγκόσμια βιβλιογραφία βλ. *International Proverb Scholarship: An Annotated Bibliography*, New York 1982, 1990, 1993, 2001 και W. Mieder, "International Bibliography of New and Reprinted Proverb Collections", *Proverbium* 19 (2002), σσ. 477 εξ.

53. H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, 3 vols., Helsinki 2004 (FFC 284-286), για τους ελληνικούς τύπους των μαγικών παραμυθιών βλ. Α. Αγγελοπούλου et al., *Επεξεργασία Παραμυθιακών Τύπων και Παραλλαγών AT 300-499*, 2 τόμ., Αθήνα 1999 (Γεωργίου Α. Μέγα, Κατάλογος Ελληνικών Παραμυθίων - 3, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας / Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς 34), ... *AT 500-559*, Αθήνα 2004 και ... *AT 560-699*, Αθήνα 2007.

ρικός κατάλογος προφορικών αφηγήσεων αναγκάστηκε να εισαγάγει ένα υψηλό αριθμό οικοτύπων, γιατί το διεθνές σύστημα Aarne/Thompson (-Uther) δεν μπορεί να δαμάσει πια την ποικιλία των ρεαλιστικών λεπτομερειών στις αφηγήσεις αυτές⁵⁴. Ωστόσο μια διαβαλκανική σύγκριση και σ' αυτόν τον χώρο δείχνει πολύ μεγαλύτερη συγγένεια και στην κατηγορία αυτή των προφορικών αφηγήσεων, γιατί προφανώς οι αστείες αυτές ιστορίες κυκλοφορούσαν στην ευρύτερη περιοχή από στόμα σε στόμα⁵⁵. Άλλη περίπτωση αφορά τα μεγάλα προφορικά έπη, συνήθως ηρωικά, αλλά όχι μόνο: από τον Όμηρο ως τους Μογγόλους, από την Ισλανδία ως την Ινδία, από τους Βυζαντινούς ως τους Ινδιάνους του Colorado River στο σημερινό Μεξικό. Αυτές οι μακρόπνοες επικές συνθέσεις αποτελούνται από κοινά θέματα και μοτίβα, φορμουλαϊκές εκφράσεις και επεισόδια, τα οποία δίνουν στον προφορικό αυτοσχεδιασμό του αφηγητή ένα σταθερό πλαίσιο. Ιδιαίτερη προσοχή αποσπά το πρόσφατα καταγραμμένο έπος *Siri* από τη Νότια Ινδία, μεγαλύτερης έκτασης και από την "Ιλιάδα" (η αφήγηση κράτησε ολόκληρη εβδομάδα), κατ' εξαίρεση με ηρωίδα μια γυναίκα, και το προφορικό έπος των Ινδιάνων του Colorado River, το οποίο μας μεταφέρει στη λίθινη εποχή και αφηγείται πώς οι φυλές της ερήμου διδάχθηκαν τη γεωργία⁵⁶. Ενώ στην περίπτωση αυτή η τυπολογία επιβάλλεται από μόνη της εξαιτίας των φανερών ομοιοτήτων και πολλών αμετάβλητων στοιχείων του είδους, τα μοιρολόγια εξαρτώνται περισσότερο από την εσχολογία της εκάστοτε θρησκείας και συμμερίζο-

54. W. Puchner, "Der unveröffentlichte Zettelkasten eines Katalogs der griechischen Märchentypen nach dem System von Aarne-Thompson von Georgios A. Megas. Das Schicksal eines persönlichen Archivs und seine Editionsprobleme", W. Heissig / R. Schott (eds.), *Die heutige Bedeutung oraler Traditionen - Ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschließung / The Present-Day Importance of Oral Traditions. Their Preservation, Publication and Indexing*, Opladen / Wiesbaden 1998 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 102), σσ. 87-105, L. Daskalova Perkowski / D. Dobрева / J. Kočeva / E. Mičeva, (ed.. Kl. Roth), *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen*, Helsinki 1995 (FF Communications 257). Για τη φύση και λειτουργία των ευτράπελων διηγήσεων βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ευτράπελες διηγήσεις. Το κοινοτικό τους περιεχόμενο*, Αθήνα 1985.

55. M. G. Meraklis / W. Puchner, "Balkanvergleichende Anmerkungen", F. S. Krauss, *Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*, ed. R. L. Burt / W. Puchner, Wien / Köln / Weimar 2002, σσ. 595-673.

56. L. Honko et al., *The Siri Epic as performed by Gopala Naika*, 2 vols., Helsinki 1998 (FF Communications 265), του ίδιου, *Textualising the Siri Epic*, Helsinki (FF Communications 264) (παρουσίαση Β. Πούχνερ, *Λαογραφία* 40, 2004-06, σσ. 951-958), και *The Mohave Heroic Epic of Inyo-kutavère*. Re-appraised and further interpreted by Arthur G. Hatto on the basis of the edition of A. L. Kroeber and consultation of his field record, Helsinki 1999 (FF Communications 269) (παρουσίαση Β. Πούχνερ, *Λαογραφία* 40, 2004-06, σσ. 1007-1010).

νται μόνο τον κοινό πόνο της απώλειας και το εγχώμιο του νεκρού. Στις τυπολογίες των "διονυσιακών" στοιχείων και θεμάτων ανήκει τελικά και το γνωστό δρώμενο του "Καλόγερου", γιατί οι παραλληλισμοί με την αρχαιότητα, παρά την κοινή εντοπιότητα, τη Θράκη, δεν μπορούν να ενωθούν με μια αλυσίδα τεκμηρίων μέσα στους πολλούς αιώνες, που χωρίζουν την αφήγηση του Βιζυηνού από τις εκδηλώσεις της λατρείας του Θεού του θεάτρου⁵⁷. το ζήτημα της "διάδοσης" κινείται στην προκειμένη περίπτωση στον χρονικό άξονα και αφορά τη συνέχεια⁵⁸.

Η περίπτωση αυτή μας μεταφέρει ήδη και σε άλλες, μιας μεικτής κατάστασης, όπου τυπολογίες περιορισμένης εμβέλειας συμπίπτουν με πρώτες μορφές συγκρισιμότητας: σ' αυτές τις περιπτώσεις θα μπορούσε να προσμετρήσει κανείς π. χ. τα Πάθη του Χριστού, όπως τελούνται από τους Ινδιάνους της Νότιας Αμερικής, συμπεφυμένα με δρώμενα και θεότητες της τοπικής τους λατρείας σ' ένα μοναδικό συγκρητισμό· τις παραστάσεις των Παθών μετέφεραν οι Ισπανοί ιερόπλοτοι στη Λατινική Αμερική κατά τον 16^ο αιώνα, επομένως υπάρχει ήδη ένα υπόστρωμα ιστορικής συγκρισιμότητας. Το ίδιο ισχύει για το κάψιμο του Ιούδα, που τελείται σε όλη τη Μεσόγειο και έχει μεταδοθεί και στον Νέο Κόσμο⁵⁹. Τα δημοτικά τραγούδια, αντίθετα με τα έθιμα, έχουν συνήθως εθνική ή γλωσσική εμβέλεια, λόγω του στιχουργικού σχήματος και της μελωδίας· μολοντούτο υπάρχουν και ορισμένες μορφές με ευρύτερη διαγλωσσική και διεθνοτική διάδοση, όπως το τραγούδι του "Νεκρού Αδελφού" σε τμήματα της Γηραιάς Ηπείρου ή το "Γεφύρι της Άρτας" που έχει παμβαλκανική διάδοση⁶⁰, ενώ η ίδια η εθιμική πρακτική της ανθρωποθυσίας στα θεμέλια δύσκολου κτίσματος "για να στεριώσει" (Bauopfersage) αποτελεί ένα βασικό μοτίβο με ευρύτατη διάδοση σε πολλούς πολιτισμούς (βασίζεται δηλαδή στη λογική του *do ut des*, μιας συμφωνίας με τις φυσικές ή υπερφυσικές δυνάμεις)⁶¹. το συγκεκριμένο τραγούδι υπόκειται λοιπόν στη δυνατότητα πραγματικής σύγκρισης, ενώ το μοτίβο να στοιχειωθεί άνθρωπος στην τυπολογία. Άλλη περίπτωση: τα δρώμενα προς τιμήν της μαμμής, "ημέρα της μαμμής", *babin den, babin gün*, στην ευρύτερη Θράκη, στις 8 Ιανουαρίου, στη Βουλγαρία στις 21 Ιανουαρίου, έχουν εξελιχθεί σήμερα στη

57. Ολόκληρο το κείμενο της περιγραφής του Βιζυηνού τώρα στον Β. Πούχνερ, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μελ. επόχ. Με τη δημοσίευση ολόκληρου του κειμένου του διηγήματος-μελετήματος του Βιζυηνού "Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη"*, Αθήνα 2002, σσ. 195-251 (κείμενο με σχόλια), ανάλυση και βιβλιογραφία σσ. 81-194.

58. Για το ζήτημα Πούχνερ, "Αρχετυπική δομή και χρονική συνέχεια", ό. π.

59. Β. Πούχνερ, "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.

60. G. A. Megas, *Die Ballade von der Arta-Brücke*, Thessaloniki 1976.

61. Βλ. Μ. Α. Αλεξιάδης, «*Do ut des*», Δωδώνη, 16:1 (1987), σσ. 253-266.

Μακεδονία σε φεμινιστική εκδήλωση, ενώ από τους Βουλγάρους της Αμερικής γιορτάζεται ως μια κοσμική συγκέντρωση, στην οποία συμμετέχουν και άντρες (αναγγέλλεται και τεκηριώνεται στο διαδίκτυο με αναμνηστικές φωτογραφίες κτλ.) και στις δύο περιπτώσεις, ελληνικός φεμινισμός, κοσμική εκδήλωση των βουλγαρόφωνων κοινοτήτων στην Αμερική και Αυστραλία, η αρχική λειτουργία του εθίμου έχει απολεσθεί μαζί με το θεσμό της μαμμής στο χωριό, που αντικαταστάθηκε από τους γυναικολόγους του αγροτικού ιατρείου⁶².

Στη σύγκριση μεγάλης εμβέλειας ανήκουν ο Άγιος Βαλεντίνος,⁶³ το halloween, το χριστουγεννιάτικο δέντρο, έθιμα στην αρχή του σχολικού έτους, οι τελετουργίες γύρω από τους ποδοσφαιρικούς αγώνες, η ινδική/ανατολική/βυζαντινή μουσική, η παραγωγή και κατανάλωση του καφέ, του καπνού, η πατάτα κτλ. Στην κατηγορία αυτή είναι άπειρα τα παραδείγματα.

Στη σύγκριση μικρής γεωγραφικής εμβέλειας ανήκουν η Μεσόγειος της αρχαιότητας, τα Βαλκάνια των νεωτέρων χρόνων, έθιμα σαν την περπερούνα⁶⁴, οι μεταμφιέσεις του δωδεκαήμερου (δαίμονες, νεκροί), το αγροτικό καρναβάλι⁶⁵, τα ρουσάλια και οι νεράιδες⁶⁶, δημόδη βιβλία και λαϊκά αναγνώσματα και οι μεταφράσεις τους⁶⁷, τα κάλαντα κτλ. Ειδικά ο βαλκανικός χώρος παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες ανάμεσα στους λαϊκούς του πολιτισμούς, οι οποίοι εκτείνονται πέρα και ανεξάρτητα από εθνικά σύνορα (τα οποία στην ιστορία της περιοχής πολύ συχνά έχουν αλλάξει και μετακινηθεί), πέρα και ανεξάρτητα από γλωσσικά ή εθνοτικά κριτήρια, ενώ το θρήσκευμα αποδεικνύεται ως πιο βάσιμος παράγοντας της διαφορετικότητας, σε αρκετά σημεία όμως όχι και καθοριστικός.

Η σύγκριση σε εθνική κλίμακα δεν απαιτεί κάποια διευκρινιστικά παραδείγματα, γιατί είναι η συνήθης πρακτική της παραδοσιακής λαογραφίας· τα

62. Β. Πούχνερ, "Η γιορτή της μαμμής και ο φεμινισμός. Προς την ανατροπή των κοινωνικών ρόλων", *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Αθήνα 2010.

63. Για τη δυτική αυτή γιορτή και την απήχυσή της στην Ελλάδα βλ. τώρα Μ. Α. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία: Συναγωγή Μελετών*, Ινστιτούτο του Βιβλίου Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2008², σσ. 297-308.

64. Β. Πούχνερ, "Το 'κορίτσι της βροχής'. Η παράκληση για τερματισμό της ανομβρίας στην ορθόδοξη παράδοση και τον λαϊκό πολιτισμό", *Συγκριτική Λαογραφία Α'*, ό. π., σσ. 167-228.

65. Β. Πούχνερ, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Αθήνα 1989, σσ. 27 εξ., 45 εξ., 76 εξ., 94 εξ., 105 εξ.

66. W. Puchner, "Im Namen der Rose. Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel", *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, σσ. 47-106.

67. Β. Πούχνερ, "Δημόδη βιβλία και λαϊκά αναγνώσματα. Δρόμοι της πρόσληψης στη Χερσόνησο του Αίμου", *Συγκριτική Λαογραφία Β. Δημόδη βιβλία και λαϊκά θεάματα στη Χερσόνησο του Αίμου*, Αθήνα 2009, σσ. 17-116.

ιστορικά τραγούδια, ρίμες και μαντινάδες για τα πολιτικά γεγονότα του 20^{ου} αιώνα ακόμα δεν ξεπερνούν την εθνική κλίμακα⁶⁸. Οριακή περίπτωση αποτελεί το κρητικό τραγούδι της "Βιέννας", που περιγράφει με αόριστο τρόπο τα γεγονότα της δεύτερης πολιορκίας της Βιέννης από τους Τούρκους (1683), χωρίς προφανώς να ξέρει καν που βρίσκεται η πόλη αυτή· η ιστορική πληροφορία του γεγονότος εντάσσεται στους θρήνους για την πτώση κάποιας πόλης ή περιοχής στους Τούρκους⁶⁹. Το τραγούδι, που καταγράφεται από την προφορική παράδοση στη Μεγαλόνησο κατά το τέλος του 19^{ου} αιώνα, ανήκει τόσο στη σύγκριση όσο και στην τυπολογία. Υπάρχει και η σύγκριση σε τοπική κλίμακα: η ιστορική ρίμα του Δασκαλογιάννη (1770) είναι κρητική και δεν συναντιέται αλλού⁷⁰.

Ο προβληματισμός του διαχωρισμού της σύγκρισης από την τυπολογία όμως δεν εκτείνεται μόνο σε μια γεωγραφική διάσταση, αλλά και σε μια χρονική, μάλιστα με ακριβώς την ίδια εντοπιότητα κι ένα ενδογλωσσικό περιβάλλον: π. χ. ενώ οι απηχήσεις της τραγωδίας του Χορτάση "Ερωφίλη" (γύρω στα 1600) στην προφορική κρητική παραλογή της "Ερωφίλης" ανήκουν σαφώς στις δυνατότητες μιας πραγματικής σύγκρισης⁷¹, παρά τη μετάβαση από τη γραπτή παράδοση στην προφορική⁷², αντίθετα η σύνδεση των Αναστεναρίων ή του Καλόγερου με τη διονυσιακή λατρεία στην αρχαία Θράκη⁷³ περισσότερο σε μια τυ-

68. W. Puchner, "Zeitgeschichte im griechischen Volkslied", *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, σσ. 65-72.

69. Β. Πούχνερ, "Το κρητικό τραγούδι της 'Βιέννας'", *Κρητολογία* 16-19 (1983/84), σσ. 5-29, αγγλική διασκευή στο *Lares LI* (Bari 1985), σσ. 495-515.

70. Β. Λαούρδας, *Το τραγούδι του Δασκαλογιάννη*, Ηράκλειο 1947, Α. J. Notopoulos, "Homer and Cretan heroic poetry: a study in comparative oral poetry", *American Journal of Philology* 73 (1952), σσ. 225-250, C. Mango, "Quelques remarques sur la chanson de Daskaloyannis", *Κρητικά Χρονικά* 8 (1954), σσ. 44-45, Δ. Πετρόπουλος, "Του Δασκαλογιάννη τα τραγούδια", *αυτόθι* σσ. 227-237 κτλ.

71. Β. Πούχνερ, "Η Ερωφίλη στη δημόδη παράδοση της Κρήτης. Δραματουργικές παρατηρήσεις στις κρητικές παραλογές της τραγωδίας του Χορτάση", *Ελληνική Θεατρολογία*, Αθήνα 1988, σσ. 127-190.

72. Για τέτοιες ενδιάμεσες περιπτώσεις βλ. Β. Πούχνερ, "Επιβιώματα της κρητικής αναγεννησιακής λογοτεχνίας στον ελληνικό και βαλκανικό λαϊκό πολιτισμό. Παρατηρήσεις πάνω στην αλληλεξάρτηση της προφορικής και της γραπτής παράδοσης", Ε. Αντζακα-Βέης / Λ. Παπαδάκη (επιμ.), *Η λαϊκή λογοτεχνία στη Νοτιοανατολική Ευρώπη (19^{ος} και αρχές 20^{ου} αι.)*, Αθήνα 1995, σσ. 53-65.

73. Κ. Κακούρη, *Διονυσιακά*, Αθήνα 1963, Β. Πούχνερ, "Εκστατικοί χοροί στη Χερσόνησο του Αίμου: Padalice, Călușarii, Αναστενάρια", *Συγκριτική Λαογραφία Α', ό. π.*, σσ. 265-324, ιδίως σσ. 286-324, του ίδιου, "Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorie zum altgriechischen Drama. Ein Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Rezeptionsforschung", *Balkan Studies* 24/1 (1983), σσ. 107-122. Βλ. επίσης του ίδιου, "Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (Anastenaria/nestinari) und zur thrakischen

πολογία πρέπει να ενταχθεί, εφόσον η συγκρισιμότητα των φαινομένων είναι συζητήσιμη και δεν μπορεί να τεκμηριωθεί πέραν πάσης αμφιβολίας.

Για την περαιτέρω εκλέπτυνση του προβληματισμού για τις διαβαθμίσεις συγκρισιμότητας και τις κλίμακες τυπολογιών ο καθένας μπορεί να βρει άφθονα δικά του παραδείγματα που να προάγουν ή και να τροποποιούν τη σχετική πρόταση. Εδώ το ζήτημα τέθηκε σε μια θεωρητική διάσταση· η διάκριση ανάμεσα στους δύο διαφορετικούς τρόπους, ως πραγματική οντότητα, ως συνδετικό σχήμα και ως εγχείρημα με ή χωρίς αποδεικτική δεσμευτικότητα, για τη συγκριτική μεθοδολογία της εθνολογίας και λαογραφίας, είναι ζωτικής σημασίας, γιατί επηρεάζει άμεσα την πραγματική βασιμότητα, την επιστημονική υπόσταση και την τεκμηριωτική ποιότητα των όποιων αποτελεσμάτων.

Karnevalsszene (Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey). Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie", *Zeitschrift für Balkanologie* XVII/1 (1982), σσ. 47-75.