

Φωτιά και «ιεροί επισκέπτες»: η περίπτωση των καλικαντζάρων και της προξενήτρας

Μανόλης Γ. Σέργης

Επίκ. Καθηγητής Λαογραφίας, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

Στην παρούσα εργασία επαναφέρω προς συζήτηση το ζήτημα των καλικαντζάρων και της προξενήτρας, με αφορμισμό τη σχέση των δύο αυτών «ιερών» επισκεπτών με τη φωτιά, ειδικά των πρώτων, γιατί θεωρώ πως μια «αναστοχαστική» θεώρησή τους ανήκει ακόμη στα desiderata της λαογραφίας. Στο δεύτερο μέρος της εργασίας αναλύω τη φωτιά ως όριο των δύο κόσμων, ως μέσον διάβασης και πορείας των «ιερών επισκεπτών», την εξαγνιστική, αποτρεπτική και αναγνωριστική λειτουργία της.

Λέξεις κλειδιά: «ιεροί επισκέπτες», δωδεκάμερο, καλικαντζάροι, προξενήτρα, μεθοριακότητα, ιερό-βέβηλο, αμφισημία του ιερού, αντιδομή, δαιμονισμός, χοίρος, «τελετουργική εναντιοσημία», τζάκι

Υπό τον όρο «ιεροί επισκέπτες» εντάσσω α) τον κόσμο των πνευμάτων, των δαιμονίων, του επέκεινα (παγανιστικού ή χριστιανικού αργότερα), που εμφανιζόταν κυρίως στις «διαβατήριες» ημέρες του δωδεκάμερου, και β) κάποια πρόσωπα της καθημερινότητας, του «εδώ» κόσμου, που επισκέπτονταν τα μέλη της κοινότητας είτε στον καθημερινό χρόνο τους είτε σε κάποιες «ειδικές» στιγμές τους, ως εκπρόσωποι ενός άλλου κόσμου. Τους δύο παραπάνω κόσμους εκπροσωπούσαν:

1. Στο μυθολογικό επίπεδο, η κυρίαρχη μορφή των καλικαντζάρων. Στο (μετέπειτα) χριστιανικό, ο Χριστός, ο Άι-Βασίλης, η Παναγία, ο ίδιος ο Θεός. Θεωρώ την παρουσία των ιερών μορφών της χριστιανοσύνης νεότερη προσθήκη, έχουν δηλαδή αντικαταστήσει άλλες μορφές (νεκρούς προγόνους, βλ. αναλυτικά παρακάτω), τους οποίους οι ζώντες καλούσαν να συμφάγουν, ως απόλυτους ρυθμιστές της γονιμότητας (γης και ανθρώπων), για να τους εξευμενίσουν πρωτίστως. Στην Αλεξάνδρεια της Ημαθίας, π.χ., την παραμονή των Χριστουγέννων ο νοικοκύρης του σπιτιού, αφού θυμιάτιζε ολόκληρο το σπίτι, τις αποθήκες, τον στάβλο, με σκοπό την αποδίωξη των κακών δυνάμεων¹, προτού αρχίσουν το εθιμικό δείπνο, έστελνε ένα παιδάκι (που κρατούσε πιάτο με «εννιά φαγητά») να σταθεί πίσω από την πόρτα και να φωνάξει τρεις φορές: «Ελα, Χριστέ μ', να φάμε!»· στη Χαλάστρα Θεσσαλονίκης, «Ελα, Θεέ μ', να φάμε!»²· στη Χαριτωμένη Δράμας, η οικοδέσποινα γυρνούσε στα δωμάτια του σπιτιού με μια πίτα ανά χείρας και προ-

¹ Πρβλ. την ίδια τελετουργία στο Κ. Καραπατάκης, *Το Δωδεκάμερο. Παλιά χριστουγεννιάτικα ήθη και έθιμα*, Παπαδήμας, Αθήνα 1981³, 95. Θεωρώ το βιβλίο του αείμνηστου λαογράφου πραγματικό θησαυρό για τη μελέτη θεμάτων σαν αυτά που θίγονται εδώ, αλλά και πολλών άλλων.

² Κ. Καραπατάκης, ό.π., 190. Πρβλ. Το «Ela, Baže, s tebe da večejjame!» («Ελα, Θεέ, να δειπνήσουμε!») των Βουλγάρων, στο Christo

σέφερε συμβολικά μέρος της με την πρόσκληση «πάρε άγιε!»³· στο Πωγώνι της Ηπείρου, ο οικοδεσπότης παράκω-νε δυο κομμάτια της βασιλόπιτας στο αμπέλι και στο χωράφι λέγοντας: «Κόπιασε κυρέ Βασίλη / για να φάμε και να πιούμε! / Και τ' αμπέλια μην τα 'γγίζεις. / Τρία κλήματα δικά σου / Κάθε κλήμα και καλάθι, / κάθε στάχυ και ταγάρι»⁴· στην Ανατολική Θράκη καλούσαν την Παναγία στο τραπέζι⁵.

2. Στο τελετουργικό επίπεδο, α) τα μέλη των αγερμών, γενικά οι μεταμφιεσμένοι των ημερών, οι οποίοι παριστάνουν δαιμόνια, ψυχές νεκρών, β) ο πρώτος επισκέπτης της Πρωτοχρονιάς, αλλά και των άλλων «μεταβατικών» ημερομηνιών (π.χ., των πρώτων ημερών του μήνα). Επιπλέον, σ' αυτούς εντάσσω γ) την *προξενήτρα και κάθε λογής προξενητή* (π.χ. συγγενείς του νέου που έρχονται να ζητήσουν τη μέλλουσα νύφη από τους οικείους της), δ) τη νύφη που εισέρχεται και εγκαθίσταται οριστικά στη νέα της κατοικία, ε) τον (πολύμορφο) *μαγικό βοηθό*⁶ (εμφανίζεται με άναμμα της φωτιάς, που ανοίγει τα όρια των κόσμων, βλ. παρακάτω), στ) τον *μαγικό σύζυγο*⁷ (φτάνει από μακριά, με άναμμα κεριού), ζ) *κάθε ξένο επισκέπτη*, περιπλανώμενο, επαίτη, δυνητικά εκπρόσωπο του Θεού, με δεδομένη στον λαϊκό πολιτισμό τη σχέση Χριστού και ζητιάνων⁸, κ.ά. Οι παραπάνω κατηγορίες, πλην των δύο πρώτων, δεν εντάσσονται σε προκαθορισμένα, επαναλαμβανόμενα σταθερά χρονικά πλαίσια, πραγματοποιούνταν όμως με ένα προκαθορισμένο εθιμικό τυπικό.

Από το σύνολο των «ιερών επισκεπτών» επιλέγω να παρουσιάσω τους καλικάντζαρους⁹ και την προξενήτρα σε σχέση με τη φωτιά. Διευκρινίζω εξ αρχής ότι, εκ των πραγμάτων, στον περιεκτικό όρο *φωτιά* συμπαρομαρτούν οι άμεσα συνδεδεμένες μ' αυτήν έννοιες *φως*, *τζάκι* και τα σχετικά με αυτό αντικείμενα, όπως *στάχτη* κ.ά.

Το *δωδεκάμερο*, όπως οι διαβατήριες χρονικές περίοδοι, είναι μια κρίσιμη, «επικίνδυνη» χρονική περίοδος, επειδή κατά τη διάρκειά του τα όρια των δύο κόσμων είναι ανοικτά: ο «Εξω», ο ακατοίκητος χώρος, ο εξωκοινοτικός και ο «Κάτω Κόσμος» εισβάλλουν στον χωροχρόνο των ζωντανών, στον «Εδώ» κόσμο. *Φύση* και *Πολιτισμός*, για να χρησιμοποιήσω τους γνωστούς δομικούς αντιστικτικούς όρους, βρίσκονται σε επικοινωνία, εκφράζονται με έννοια ταυτοτική, αφού έχουμε μια προσωρινή σύμπτωση των δύο κόσμων. Μετά το όριο της 23ης Δεκεμβρίου εισερχόμαστε στη φάση της *μεθοριακότητας* του V. Turner, της *περιθωριοποίησης* του A. van Gennep, άρα έχουμε διατάραξη της *κανονικότητας*¹⁰, όπως οι ίδιες οι λαϊκές ονομασίες της περιόδου μαρτυρούν: *αβάφτιστες μέρες*, *Καλλικαντζουμέρια* στη Λέσβο, *Καλλικαντζάμερα* στη Ραιδεστό, *Παγανά* στην Ήπειρο, *Πιζήγα* στον Πόντο¹¹ κ.λπ.¹² Οι *αβάφτιστες μέρες*, οι ακάθαρτες, ανήκουν στον χρόνο της *Φύσης*. Το *δωδεκάμερο* είναι ο *αβάφτιστος χρόνος* που παρεμβάλλεται στη ροή του κανονικού χρόνου· το δαιμονικό γενικά στοιχείο των ημερών σχετίζεται με τη διακοπή της ροής του. Η *επιφάνεια* (πρβλ. Θεοφάνια) των δαιμονικών όντων αυτές τις ημέρες δηλώνεται –εκτός των άλλων– με την ύπαρξη των προστατευτικών εκείνων μέτρων που λαμβάνει η κοινότητα (ο *Πολιτισμός*) για να αντιπαλέψει την επικίνδυνη *Φύση*. Γι' αυτό και οι παντί τρόπω προφυλάξεις των ανθρώπων από αυτά τα πνεύματα και οι σχετικές απαγορεύσεις. Η περίοδος βρίθκει από τέτοιες φυλακτήριες πρακτικές, μαγικές στο σύνολό τους, προς αποτροπήν του

Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1969, 313.

³ Αναφέρονται στο V. Zaikovsky, *Συμβολή στη λαογραφική και εθνολογική μελέτη των εορτολογίων των Ελλήνων και των Σλάβων. Το Δωδεκαήμερο ως περίοδος διάβασης*, ανέκδοτη δ.δ., Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης. Τομέας Ανθρωπιστικών Σπουδών, Αθήνα 1998, 99.

⁴ Κ. Καραπατάκης, ό.π., 180.

⁵ Κ. Καραπατάκης, ό.π., 97.

⁶ Βλαδίμηρος Προπ, *Μορφολογία του παραμυθιού. Η διαμάχη με τον Κλωντ Λεβί-Στρως και άλλα κείμενα*, μτφρ. Αριστέα Παρίση, Καρδαμίτσα 1991², 50. – Τζένη Μωραΐτη, *Ο μαγικός βοηθός. Ο ρόλος του μαγικού βοηθού στην εξέλιξη του παραμυθιού*, Ταξιδευτής, Αθήνα 2003.

⁷ V. Zaikovsky, *Συμβολή...*, ό.π., 124.

⁸ Βλ., ενδεικτικά, τις πάμπολλες παραδόσεις στις οποίες ο Χριστός εμφανίζεται ως επαίτης, για να ελέγξει τη φιλοξενία, την αγάπη των ανθρώπων.

⁹ Για το έτυμο της λέξης βλ. ενδεικτικά Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παραδόσεις*, τ. Β', 1246 κ.ε. (εφεξής: *Παραδόσεις*, τ. Α' ή τ. Β'). – Φ. Κουκουλές, «Καλικάντζαροι», *Λαογραφία* 7 (1923), 315-328. – Στ. Δεινάκης, «Το έτυμον της λέξεως καλικάντζαρος», *Λαογραφία* 8 (1925), 484-498. – Δημ. Πασχάλης, «Καλλιβρούσπδες», *Λαογραφία* 11 (1934-37), 595-604. – Αθ. Μπούτουρας, «Περί των λέξεων καλικάντζαρος και δρίμα», *Λαογραφία* 7 (1923), 61-64.

¹⁰ V. Turner, *From ritual to theatre*, PAJ Publications, Νέα Υόρκη 1982, 41. Πρβλ. πρόχειρα Μ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19ου αιώνα-1922): Γέννηση, γάμος, θάνατος*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2007, 304 κ.ε.

¹¹ V. Zaikovsky, *Συμβολή...*, ό.π., 32-33.

¹² *Poganoto* και *poganite dni* (ημέρες των παγανών), *mrāsni dni* (ακάθαρτες ημέρες), *bugani dni* (κακές ημέρες), *nekrāstēni dni* (αβάφτιστες ημέρες), *karakonžoni dni* (ημέρες των καλικατζάρων) στη Βουλγαρία. Βλ. Christo Vakarelski, ό.π., 318.

κακού¹³. Κάθε μεθοριακή κατάσταση, όπως το *δωδεκάμερο*, είναι αμφίσημη: πρόσωπα, πράγματα που βρίσκονται σ' αυτή την κατάσταση είναι *ταυτοχρόνως ιερά και μιαιρά*, ευάλωτα, «επικίνδυνα»¹⁴. Η *αμφισημία/αμφιλογία* του ιερού του Μιρτσέα Ελιάντε ή του Roger Caillois¹⁵ αποτελεί βασική θεωρητική αρχή στην παρούσα εργασία.

Αρχή με τους καλικαντζάρους, οι οποίοι συνδέονται αποκλειστικά σχεδόν με τη φωτιά. Οι πέντε βασικές θεωρητικές αρχές επί των οποίων βασίζω την εξέταση της μεταξύ τους σχέσης είναι:

1. Η θεώρηση αυτών των ενοχλητικών, περιπαικτικών (όχι κατ' ανάγκην επίβουλων), ποικίλως ονοματισμένων¹⁶, πολλαπλώς περιγραφόμενων όντων¹⁷, ως *αντιπροσώπων των ψυχών των νεκρών*, ερμηνεία που έχει προ πολλού υποστηρίξει ο Κ. Α. Ρωμαίος¹⁸. Κατ' αυτόν, οι καλικαντζάροι είναι νεκρικοί δαίμονες, μια σχεδόν πανανθρώπινη ιδέα, διόλου «αποκλειστικά ελληνική»¹⁹. Ο αείμνηστος αρχαιολόγος δέχεται ότι κατά τις μεταβατικές ημέρες του κύκλου του χρόνου, όπως η αρχή της εαρινής ισημερίας, έκαναν την εμφάνισή τους επί της γης οι ψυχές των δαιμόνων-προγόνων, αυτών δηλαδή που σχετίζονταν άμεσα με την παραγωγή, την καρποφορία της γης, την ευετηρία²⁰. Όντως, οι νεκροί είχαν στην απόλυτη δικαιοδοσία τους τη σοδειά, την παραγωγή, και όπως αναφέρει ο Eliade «έλκονται ιδιαίτερα από το μυστήριο της αναγέννησης, της αναδημιουργίας και της αδιάκοπης ευφορίας..., περιμένουν την επιστροφή τους στη ζωή». Γι' αυτό πλησιάζουν τους ζωντανούς συνήθως τις περιόδους που «η ζωτική ένταση της μάζας βρίσκεται στο υψηλότερο σημείο της, δηλαδή στις λεγόμενες γιορτές της γονιμότητας»²¹. Κρίνω πως η ανάλυση του Ρωμαίου είναι πρωτοποριακή για την εποχή της, ανθρωπολογική με ιστορική διάσταση, αφού (ήδη από το 1955) μίλησε προδρομικά για τις μετέπειτα (δήθεν νεωτερικές) ιδέες περί του διπλού *μιαιρότητα-καθαρότητα*, με παραδειγματική έμφαση στους νεκρούς²², στους οποίους αποδίδει *διπλή όψη*, φιλική και εχθρική²³.

2. Το δίπολο *μιαιρότητα - αγνότητα* της M. Douglas²⁴, που ερμηνεύει τον διφυή χαρακτήρα αυτών των φανταστικών όντων, όπου η τελετουργική διάσταση καθαρού-μιαρού παρουσιάζεται είτε ως αποκατάσταση της καθαρότητας (η αρνητική πλευρά) είτε ως πέρασμα σε έναν ανώτερο βαθμό της.

3. Οι καλικαντζάροι (ως μιαιροί νεκροί) αντιπροσωπεύουν τον «έξω» από τον ιεροποιημένο (καθαγιασμένο) ανθρώπινο χώρο, τον εξωκοινοτικό. Θυμίζω ότι βγαίνουν τη νύκτα²⁵ από τα σκιερά δασώδη μέρη, από τα σπήλαια και τις απρόσιτες φωλιές όπου διημερεύουν²⁶, για να «επιδράμουν» στον κοινωνικοποιημένο χώρο, αφού θεωρού-

¹³ Βλ. ενδεικτικά Γ. Μέγας, *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Αθήναι 1956, 37 κ.ε. Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, «Το Δωδεκάμερο ως διαβατήρια περίοδος στον εθνικό "κύκλο του χρόνου": παραδείγματα από την ελληνική και τη βουλγαρική λαογραφία», *Παρνασσός* 51 (2009), 315-346.

¹⁴ Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, passim. Πρβλ. Βασιλική Χρυσανθοπούλου, «"Νάνι που το 'σπερνε απτός τσαι που το 'γέννα κόρη": η γέννηση στον ελληνόφωνο κόσμο κατά τον 19ο και το πρώτο μισό του 20ού αιώνα», *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τχ. 104 (Σεπτ. 2007), 46.

¹⁵ Mircea Eliade, *Το ιερό και το βέβηλο*, μτφρ. Ν. Δεληβοριάς, Αρσενίδης, Αθήνα 2002. Πρβλ. του ίδιου, *Πραγματεία πάνω στην ιστορία των θρησκειών*, Χατζηνικολής, Αθήνα 1981, 33-34. – Roger Caillois, *L'home et le sacré*, Paris 1950. Βέβαια η αρχή βρίσκεται στον R. Otto, *Das Heilige...*, München 1917, όταν δηλ. «είδε» τη θρησκεία ως *mysterium tremendum* και *mysterium fascinans*, και στον Emile Durkheim, με το *The Elementary Forms of Religious Life* (1912).

¹⁶ Βλ. ενδεικτικά Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1243 κ.ε. – Δημ. Πασχάλης, «Καλλιβρούσπδες», ό.π., 599.

¹⁷ Βλ. Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 333, 338, 341, 342, 353. – Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1291 κ.ε.

¹⁸ Κ. Α. Ρωμαίος, «Οι καλικαντζάροι», στο βιβλίο του *Μικρά μελετήματα*, Θεσσαλονίκη 1955, 264-296.

¹⁹ Τα επαναφέρω για να μην «κατηγορηθεί» ο αείμνηστος αρχαιολόγος (κι εγώ μαζί του) ως «ελληνοκεντρικός» και «αρχαιοφιλικός».

²⁰ Παναγής Λεκατσάς, *Η ψυχή. Η ιδέα της ψυχής και της αθανασίας της και τα έθιμα του θανάτου*, Καστανιώτης, Αθήνα 2000, 319 κ.ε.

²¹ Mircea Eliade, *Πραγματεία...*, ό.π., 325-327. Και ο Ινποκράτης είχε διατυπώσει τη θεωρία πως οι νεκροί διογκώνουν τους σπόρους και φυτρώνουν εν συνεχεία (στο Mircea Eliade, ό.π., 328).

²² Κ. Α. Ρωμαίος, «Οι καλικαντζάροι», ό.π., 286 κ.ε.

²³ Έχω αναφερθεί επί μακρόν στη διφυή εικόνα του νεκρού, ως μιαιρού, φθονερού, κακοποίου στοιχείου, αλλά και ως ζωτικής, ζωογόνου δύναμης ταυτοχρόνως. Βλ. Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., στο λήμμα «νεκρός». Στο ίδιο πόνημα κάνω λόγο για τη «διπλή/αντιφατική φύση» των πραγμάτων (στο λήμμα «διπλή φύση των πραγμάτων»).

²⁴ Mary Douglas, *Καθαρότητα και κίνδυνος. Μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και του ταμπού*, Πολύτροπον, μτφρ. Αίγλη Χατζούδη, Αθήνα 2006, 44.

²⁵ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 343, 344, 345, 349, 351, 366 και passim.

²⁶ Βλ. ενδεικτικά Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 346. Πιο κοντά τους χωρικά είναι οι μύλοι, κάπου στο μεταίχμιο μεταξύ «εδώ» και «εκεί» χώρου (Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1341 κ.ε.). Πρβλ. και την πρόσληψη του μυλωνά στον λαϊκό πολιτισμό (Μ. Γ. Μερκαλής, *Ευτράπεζες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Εστία, Αθήνα 1980).

νται *Κακανθρωπίσματα*²⁷. Ανήκουν στη *Φύση*, μοιάζουν με ανθρώπους²⁸, δεν έχουν όμως σχέση με τον *Πολιτισμό* τους, ο οποίος εκείνες τις ημέρες τείνει να προσομοιωθεί με τη *Φύση*, όπως προειπώθηκε: έτσι μάλλον πρέπει να ερμηνευθεί η ρητή απαγόρευση των ημερών για παύση κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας που θυμίζει τον *Πολιτισμό*. Ο Ν. Γ. Πολίτης έχει καταγράψει σχετική παράδοση: οι καλικάντζαροι δεν πειράζουν τους ενδεδυμένους με καινούρια ενδύματα²⁹, δηλαδή όσους απέχουν από κάθε εργασία. Αυτό που διαφοροποιεί εδώ την *Αγριότητα από τον Πολιτισμό* είναι η ενασχόληση με κάποιο επιτήδευμα, με κάποια χειρωνακτική τέχνη, τα οποία θεωρώ ως *πέρασμα* του ανθρώπου από τον φυσικό κόσμο στον κοινωνικό, στην πρόοδο, ως βήμα εξόδου από τη *Φύση*, ως διαφοροποιό διαφορά των δύο κόσμων, αφού δηλώνουν εξελικτική πορεία διά της *δράσης* και πρωτίστως διά της γνώσης. Σε μια άλλη παράδοση, παρόμοιου νοήματος, από τη Σάμο, οι κοπέλες εργάζονται σκληρά καθ' όλο το προ των Χριστουγέννων *σαραντάμερο* για να κάνουν περισσότερο νήμα και να μη χρειαστεί να εργαστούν το «επικίνδυνο» *δωδεκάμερο*³⁰.

Υπάρχει όμως κατ' εμέ μια εντελώς διαφορετική ερμηνεία των παραπάνω, που αναδεικνύει ίσως άλλη μια φορά την *αμφισημία* τους ως όντων. Οι καλικάντζαροι-πρόγονοι-νεκροί επιτηρούν την πρόοδο των ζωντανών, ελέγχουν την επί γης παρουσία τους, *επιπλήττουν τους αμελήσαντες τις υποχρεώσεις τους καθ' όλο το έτος*, και ως εκ τούτου είναι αναγκασμένοι τώρα, καθώς βρίσκονται πρόσκαιρα κι αυτοί επί γης, να ξενυχτούν για να καλύψουν τα κενά των εργασιών τους. Οι ζώντες λοιπόν φοβούνται τη *δίκαιη λόγω απραγμοσύνης τιμωρία* τους, γι' αυτό απέχουν από κάθε χειρωνακτική εργασία, ασχέτως αν αυτή έχει ολοκληρωθεί ή όχι. Επιπλέον, παρατηρώ ότι σε κάποιες παραδόσεις και λαογραφικές πληροφορίες οι άνθρωποι απέχουν από συμπεριφορές που θυμίζουν *ζωή* αλλά ταυτοχρόνως *λήθη* των νεκρών: δεν πλένονται, δεν λούζονται³¹ κ.ά., «εξοικειώνονται» με τους φθονερούς νεκρούς, άρα –όπως έχω γράψει αλλού³²– οι ζώντες μετατίθενται με την ατημελησία τους στον χωροχρόνο των νεκρών, για να αποφύγουν το εκδικητικό τους μένος. Κάποιες παραδόσεις του Γ. Ρήγα, μελετημένες προσεκτικά, αποδεικνύουν θαρρώ τα πιο πάνω: οι καλικάντζαροι κατοικούν *μόνο τη σβηστή φωτιά*, όσων δεν φρόντισαν να τη διατηρήσουν δηλαδή αναμμένη³³. Τι θα σήμαινε σβήσιμο της φωτιάς; Σήμαινε, με δεδομένο ότι οι «ιεροί επισκέπτες» οδεύουν προς το φως (βλ. εκτενώς παρακάτω), ότι ένα σπίτι σκοτεινό, χωρίς το καθοδηγητικό φως, δεν θα δεχθεί ποτέ την ευδαιμονία, τις ευχές για γονιμότητα και ευετηρία που τους απευθύνουν τις ημέρες αυτές οι ίδιοι και οι όμοιοί τους μεταμφιεσμένοι των αγερμών. Σε άλλη παράδοση του ίδιου μελετητή του σκιαθίτικου λαϊκού πολιτισμού, οι γερόντισσες πιέζουν τα κορίτσια να τελειώσουν το ημιτελές έργο τους³⁴.

Άρα, δέχομαι ότι οι καλικάντζαροι, ως νεκρικοί δαίμονες, ως *νεκυδαίμονες*, έχουν μεν την αρχή τους στο αρχαϊκό παρελθόν της πανανθρώπινης κοινότητας, όμως έχουν και *ιστορικότητα*, κάτι που απαξιούν να μελετήσουν κάποιοι σύγχρονοι μελετητές τους. Είναι (κατ' εμέ) βέβαιο πλέον ότι η σημερινή τους εικόνα διαμορφώνεται στη «στροφή» των *προ* και των *μετά* Χριστόν αιώνων, ίσως από τον 3ο π.Χ. και μετά: ήταν η περίοδος της «εισβολής» στη λατρευτική ζωή των ανθρώπων των *δαιμόνων*, ως *ενδιάμεσων*, ανάμεσα στο *θείκό* και το *ανθρώπινο*, ιδεών που αποδέχονταν και προσπαθούσαν να δικαιολογήσουν οι τελευταίοι οπαδοί του Πλάτωνα³⁵. Οι ιερείς πλέον (μαζί με τους μαγικούς ύμνους και τις προσευχές προς εξευμενισμό κάποιου πνεύματος) αποδιώχνουν τα φαντάσματα των φαύλων, των πρόωρα ή των βιαίως θανόντων και ατάφων· φρικτές εικόνες, επείσακτες από τη Μικρά Ασία, που διανθίστηκαν με αντίστοιχες φαντασιώσεις, έγιναν κτήμα του λαού και πέρασαν ανέπαφες στα μεσαιωνικά χρόνια και στη νεότερη εποχή³⁶. Τον ίδιο αιώνα εισέρρευσαν, παράλληλα, στον ευρύτερο ελληνικό χώρο ξένες θρησκείες και οι συνακόλουθες πρακτικές τους, που οδήγησαν σε έναν αξιοθαύμαστο *θρησκευτικό συγκρητισμό*, ο οποίος οφειλόταν (πέρα από την ανθρώπινη επιθυμία τής γνωριμίας με το άγνωστο) στον *ανθρωπινότερο* χαρακτήρα αυτών των ξένων θεοτήτων. Οι μαγικές πρακτικές, οι οργιαστικές λατρείες και οι μυστηριακές τελετές, οι αστρολογικές ενασχολήσεις, γενικά ό,τι θυμίζει μαγεία (επωδές, ερωτικά φίλτρα, φυλακτά, βότανα κ.λπ.)· γόπτες-μάγοι συναποτελούσαν τα συ-

²⁷ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 338, 373.

²⁸ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 333, 335, 336, 341, 343, 353, και *passim*.

²⁹ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 332, 348 και *Παραδόσεις*, τ. Β', 1291.

³⁰ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1321 και τ. Α', 332, 339.

³¹ Κ. Καραπατάκης, *ό.π.*, 25, 264.

³² Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, *ό.π.*, 197, 198, 236, 241, 247.

³³ Γ. Ρήγας, *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, τ. Β', Θεσσαλονίκη 1962, 225, αριθμ. 107. Πρβλ. Δημ. Πασχάλης, «Καλλιβρούσπδες», *ό.π.*, 600.

³⁴ Γ. Ρήγας, *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, *ό.π.*, 224.

³⁵ F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, 88.

³⁶ J. Godwin, *Mysterius Religious of Ancient World*, London 1981, 66-67.

στατικά στοιχεία μιας διαρκώς εξαπλούμενης λαϊκής λατρείας με κεντρικές μορφές τούς *δαίμονες*. Τα μετέπειτα ελληνιστικά χρόνια, με τη σταδιακή κατάργηση της πόλης-κράτους και τη δημιουργία του Οικουμενικού Κόσμου, με την επίδραση των διαφόρων φιλοσοφιών (Στωικών, Επικουρείων, Γνωστικών, Νεοπυθαγορισμού), με τις επιδράσεις από την Ανατολή (αιγυπτιακή, περσική, ιουδαϊκή κ.ά.), ολοκληρώθηκε η μεταλλαγή της αστικής θρησκείας. Η *μαγεία* συνδέθηκε σταδιακά με τη *δαισιδαιμονία*, με τις μυστηριακές θρησκείες και τη δαιμονική λατρεία. Η «μαύρη μαγεία» την εποχή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ξεπερνούσε κάθε φαντασία³⁷. Οι απόψεις για το «ενδιάμεσον γένος» των δαιμόνων αποτελούν πλέον κοινή λατρευτική/θρησκευτική αντίληψη· ο Ασκληπιός είχε νικήσει κατά κράτος τον Ιπποκράτη³⁸. Τότε λοιπόν (και αργότερα, στα «βυζαντινά» πλέον χρόνια) πρέπει να πραγματώθηκε οριστικά το τέταρτο, συναφές, θεωρητικό σχήμα της παρούσας εργασίας μου, δηλαδή

4. το «*πέρασμα από την ιερότητα στον δαιμονισμό*». Ο χαλκέντερος Ν. Γ. Πολίτης διέγινωσεν στους καλικαντζάρους ίχνη διονυσιακών θεοτήτων³⁹, απηχήσεις των μύθων περί Κενταύρων, καβείριους δαίμονες, Μαινάδες, Βάκχες⁴⁰, τους Σειληνούς⁴¹, τους Κέρκωπες⁴², την ακάθαρτη τροφή των Αρπυιών⁴³, αναμνήσεις της τυφλώσεως του Πολύφημου⁴⁴, τις περί λυκανθρωπίας ιδέες⁴⁵ κ.λπ. Είναι βέβαιο ότι το αρχαίο ελληνικό πνεύμα είχε «προσωποποιήσει» προ πολλού σε *κάποιες* από τις παραπάνω μορφές την έννοια των ζωοποιών δαιμόνων-προγόνων, ιδίως στις μορφές των Σατύρων, των Σειληνών⁴⁶ ή του Πανός⁴⁷. Θεωρεί όμως ότι οι καλικαντζάροι είναι «νέωτερα δημιουργήματα της φαντασίας του λαού»⁴⁸. Πρώτος από όλους υποστήριξε ως χρόνο δημιουργίας των σχετικών μ' αυτούς νεότερων διηγήσεων τα μεσαιωνικά («βυζαντινά») χρόνια⁴⁹. Ως αιτία της δημιουργίας τους θεώρησε τις μεταμφιέσεις κατά τη διάρκεια των λαοφιλών παγανιστικών εορτών (Σατουρναλίων, Βρουμαλίων, Καλενδών, Βοτών κ.ά.⁵⁰). Ο Κ. Α. Ρωμαίος συσχετίζει τη σημερινή τους εικόνα κυρίως με τη *θρησκευτική/λατρευτική μεταλλαγή* των χρόνων εκείνων, όπως προαναφέρθηκε. Οι διηγήσεις περί δαιμόνων, που κατά τον Πολίτη παραπέμπουν σε αρχαιοελληνικές μορφές, θεωρώ βέβαιο ότι αναμείχθηκαν με τις νέες (δαισι)δαιμονικές αντιλήψεις (λυκάνθρωποι, βρικόλακες, διάβολος κ.λπ.).

Φαίνεται πως η σύμμιξη «εξετράπη» περισσότερο όταν η επίσημη Ανατολική Εκκλησία καθιέρωσε τις μεγάλες εορτές του *δωδεκαημέρου*, ως αντίβαρο στις προαναφερθείσες παγανιστικές. Έκτοτε δημιουργείται το τελευταίο πολιτισμικό στρώμα που επικάθεται στα παλαιότερα. Όταν δηλαδή στο β' μισό του 4ου μ.Χ. αιώνα καθιερώνονται, στη θέση του *Solis Invicti*, το γενέθλιο του δικού της Θεού Ήλιου, η Πρωτοχρονιά και τα Φώτα, από τότε πλέον μπορεί να διαγνωστεί και να ερμηνευτεί κάλλιστα η χριστιανική επίδραση στο «πανάρχαιο σώμα» των καλικαντζάρων. Το *δωδεκάμερο* σχετίζεται τώρα με το μεγάλο γεγονός της χριστιανοσύνης, και οι πανίσχυροι, ακλόνητοι από τη συνείδηση των ανθρώπων της εποχής δαίμονες, ως προχριστιανικό παρελθόν, συνδέονται συνειδητά ή ασυνείδητα με τον Χριστό κυρίως, αλλά και με τον Άι-Βασίλη και τον αγιασμό των Φώτων. Τώρα πλέον, με την επίδραση της λόγιας λατρείας δημιουργούνται παραδόσεις, ιδεολογήματα και πρακτικές, όπως:

- Οι καλικαντζάροι έρχονται να πειράξουν τον Χριστό, κι αυτός, για να τους αποφύγει, κρύβεται στον μαστό μιας προβατίνας. Άλλοτε τη θέση τους καταλαμβάνουν οι Εβραίοι –ενδιαφέρουσα προσθήκη–, οι οποίοι, σύμφωνα με την υπ' αριθμ. 191 παράδοση του Ν. Γ. Πολίτη, κυνήγησαν τον Χριστό τη βραδιά της γέννησής του για να τον σκο-

³⁷ P. Green, *Alexander to Actium. The Historical Evolution of the Hellenic Age*, Berkeley-Los Angeles 1990, 598.

³⁸ Βλ. Πλούταρχος, *Περί των εκλελοιπότητων χρηστηρίων*, κεφ. 10, 17.38. Αναλυτικά βλ. όλα τα παραπάνω στο Μ. G. Sergis, «Dog sacrifice in ancient and modern Greece: From the sacrifice ritual to dog torture (kynomartyrion)», *Folklore* 145 (2010), 66 κ.ε. – Αναστασία Βακαλούδη, *Η γένεση του θεϊκού ανθρώπου στις αρχαίες θρησκείες, Μελέτη πηγών από την Αρχαιότητα έως το Βυζάντιο*, Κέδρος, Αθήνα 2002.

³⁹ Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων. Νεοελληνική μυθολογία*, τ. Α', εν Αθήναις 1871, 72 (εφεξής: *Νεοελληνική μυθολογία*, τ. Α' ή τ. Β').

⁴⁰ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1332.

⁴¹ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1292.

⁴² Ν. Γ. Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τ. Α', ό.π., 74.

⁴³ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1296, 1301.

⁴⁴ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1338-1340.

⁴⁵ Ν. Γ. Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τ. Α', ό.π., 74-76. – Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1325-1327.

⁴⁶ Η χονδρή, π.χ., καπότα που φορούν είναι ο δασύς χιτώνας των Σειληνών. Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1295-1296.

⁴⁷ Ν. Γ. Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τ. Α', ό.π., 72 κ.ε.

⁴⁸ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1259.

⁴⁹ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1275-1280.

⁵⁰ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1263 κ.ε.

τώσουν. Εκείνος όμως κρύφτηκε για λίγο σ' έναν στάβλο βοδιών, τα οποία τον προφύλαξαν από το «μαχαίρι των Εβραίων»· αργότερα βρήκε καταφυγή σε μια στάνη προβάτων, που τον έκρυψαν στην ουρά τους, γι' αυτό από τότε είναι πλατιά, αλλά τον πρόδωσε ύστερα η κατσίκα, και αιτιολογείται έτσι λαϊκά η όρθια ουρά της ως θείκη τιμωρία⁵¹. Σε ανταπόδοση της ευγνωμοσύνης του ο Χριστός κάθε χρόνο, παραμονή των Χριστουγέννων, δεν συναναστρέφεται με τους ανθρώπους, αλλά επισκέπτεται τα ζώα, στους χώρους όπου σταβλίζονται⁵².

- Καλικάντζαροι έγιναν οι Ρωμαίοι στρατιώτες που σφαγίασαν τα νήπια της Βηθλεέμ, είτε είναι –μεταμορφωμένα– τα ίδια τα σφαγιασθέντα παιδιά⁵³ είτε, το πιο γνωστό στον ελλαδικό χώρο, τα παιδιά που γεννήθηκαν την ημέρα των Χριστουγέννων.
- Είναι άνθρωποι λωλοί, νοσούν κατά το *δωδεκάμερο*, ως αποτέλεσμα της μη κανονικής τελέσεως του ιερού βαπτίσματος από κάποιους αγράμματους ιερείς⁵⁴. Από την Τήνο (τονίζω ότι είναι το νησί της Παναγίας) έχουμε την παράδοση 615 του Πολίτη, όπου ο καλικάντζαρος καλείται *Βουρβούλακας*, με το όνομα του βρικόλακα⁵⁵, άλλη μια πικρή νομίζω απόδειξη της μεταλλαγής της αρχικής του φύσης υπό την επίδραση της χριστιανικής θεολογίας.
- Η αποδιοόμηση των καλικαντζάρων γίνεται πλέον με αγιασμό, τα Φώτα, όταν αυτοί φεύγουν στον Κάτω Κόσμο, με το κωμικό και κοινό στον ελλαδικό χώρο εξόδιο άσμα: «Φεύγετε να φύγουμε / γιατί έρχεται ο τουρλόπαπας / με την αγιαστούρα του / και με τη βρεχτούρα του / και θα μας αγιάση / και θα μας μαγαρίση»⁵⁶.

5. Τελευταία θεωρητική αρχή μου, η θεωρία του V. Turner για την αντιδομή. Οι καλικάντζαροι είναι μέρος της, ως εξωτικά, αλλά η αντιδομή είναι γνωστό ότι εξυπηρετεί τις ανάγκες της δομής⁵⁷. Οι καλικάντζαροι απειλούν αλλά και σταθεροποιούν την κοινωνία, συμβάλλουν στην «απαραίτητη» διπολική αντίθεση μέσα στην κοινωνική οργάνωση.

Θεωρώ, λοιπόν, ότι οι δαίμονες της αρχαιοελληνικής μυθολογίας και τα επακολουθήσαντα στοιχειά, τελώνια, εκατικά φάσματα και άλλα τερατώδη συναφή που πλάστηκαν τότε (3ος αι. κ.ε.) έδωσαν το υλικό (τις μνήμες) για το πλάσιμο των εδώ παρακάτω περιγραφομένων χαρακτηριστικών τους, καθώς και άλλων που παραλείπω, και ακολούθως, με τις αναπόφευκτες σ' αυτές τις ονοματοθεσίες ετυμολογικές παρεκδοχές, δημιουργήθηκαν οι αντίστοιχες –κατά γεωγραφική περιοχή– ονομασίες των καλικαντζάρων. Η χριστιανική παράδοση ειδικότερα μετατρέπει τους δαίμονες σε διαβολικές δυνάμεις, τους συσχετίζει με τη μόλυνση και την αμαρτία, με ανθρώπινες έξεις/συνήθειες που οδηγούν τον χριστιανό άνθρωπο στην ηθική πτώση, στην εξαθλίωση.

Στο σημείο αυτό προσθέτω κάποια χαρακτηριστικά στοιχεία των καλικαντζάρων που εντόπισα σε παραδόσεις και λαογραφικές πληροφορίες, τα οποία ενισχύουν περαιτέρω τη θεωρία του Ρωμαίου περί της καταγωγής τους από τους νεκρούς:

α) Η αδηφαγία τους. Θυμίζει φυσικά τους πεινασμένους νεκρούς, που λαχταρούν τροφή, και την απολαμβάνουν μέσω των *μακαριών*, των κολλύβων και άλλων σχετικών τροφών που τους προσφέρουν οι άνθρωποι στα νεκρό-δειπνα (για να τους κατευνάσουν⁵⁸). Η υπ' αριθμ. 927 παράδοση του Πολίτη από τη Σαλαμίνα («Τα μνημόσυνα») αποδίδει απολύτως τα παραπάνω από τη σκοπιά του λαού. Η κοινωνία του παραδοσιακού πολιτισμού ήταν ταυτοχρόνως κοινωνία «ζώντων και τεθνεώτων», οι ζωντανοί διατηρούσαν με πολλούς (τελετουργικούς και μη) τρόπους την ανάμνηση των νεκρών τους. Την περίοδο που μας ενδιαφέρει (*δωδεκάμερο*) τους ενθυμούνταν όταν επισκέπτονταν τα νεκροταφεία, όταν συγκεντρώνονταν γύρω από τα εορταστικά τραπέζια (δεν έλειπαν από εκεί τα πολυσπόρια⁵⁹, οι τροφές των νεκρών, ή τα *εννιά φαγιά*⁶⁰, των οποίων ο αριθμός μάλλον θα πρέπει να συσχετιστεί με την

⁵¹ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 107.

⁵² Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, «Το Δωδεκάμερο ως διαβατήρια τελετουργία...», ό.π., 332-333.

⁵³ Κ. Καραπατάκης, ό.π., 19, 20.

⁵⁴ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 343.

⁵⁵ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 349.

⁵⁶ Κ. Α. Ρωμαίος, «Οι καλικάντζαροι», ό.π., 293. Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1304 κ.ε.

⁵⁷ Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, Ithaca - New York 1969. Πρβλ. τη συναφή έννοια της «ιεραρχικής αντίθεσης» του L. Dumont που εισήγαγε στην ελληνική λαογραφία ο Ευ. Αυδίκος («Ο υπερφυσικός κόσμος και το κοινωνικό του ισοδύναμο: το χώμα και το νερό στις ιστορίες περί βρικόλακων», *Εθνολογία* 11/2004-2005, 219).

⁵⁸ Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., 248-249.

⁵⁹ Για τις διαβατήριες αυτές τροφές βλ. Μ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., 280 κ.ε.

⁶⁰ Ενδεικτικά, βλ. Ελπ. Σαραντή-Σταμούλη, «Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης», *Λαογραφία* 13 (1951), 202-203. – Μ. Γ. Σέργης, «Το Δωδεκάμερο ως διαβατήρια περίοδος...», ό.π. Πρβλ. άλλες λαϊκές ερμηνείες του αριθμού στο Μ. Γ. Βαρβούνος, *Λαϊκές θρησκευτικές*

εννεάμηνη κύηση της Παρθένου, αλλά και με την «τελετουργική πληθώρα», που *μαγικά* προοικονομούσε ένα «ηλούσιο τραπέζι» καθ' όλο το επερχόμενο νέο έτος⁶¹). Παρατήρησα επίσης ότι κάποιες ειδικές τροφές των νεκρών δεν τις γεύονται οι ζώντες. Στους Σχίνους Ολυμπίας, π.χ., δεν έτρωγαν καθ' όλο το δωδεκάμερο φασόλια⁶², την αποκλειστική τροφή των εν λόγω δαιμονίων, διότι εμπεριείχε –κατά την κοινή αντίληψη δεκάδων λαών– την ψυχή των νεκρών τους⁶³.

β) Τα μακριά νύχια τους. Παραπέμπουν μάλλον στους ατημέλητους νεκρούς, αλλά και στον βρικολάκα⁶⁴. Ο Ν. Γ. Πολίτης, αναφερόμενος στη δίοδο του παιδιού μέσα από τη στάχτη, μνημονεύει ότι προστάτευε τα παιδιά που γεννήθηκαν Χριστούγεννα να μη γίνουν καλικάντζαροι⁶⁵. Σε άλλη περίπτωση, αν κάποιο παιδί γεννιόταν την ιερή αυτήν ημέρα, του έκαιγαν τα νύχια των ποδιών, για να μη γίνει καλικάντζαρος, αφού τέτοιο «ον» δεν υφίσταται δίχως νύχια⁶⁶.

γ) Τα τονισμένα γεννητικά τους όργανα, η ερωτομανία τους. Η παράδοση 604 του Ν. Γ. Πολίτη από την Πόλη («Ο μαντρακούκος») είναι αποκαλυπτική. Ο αρχηγός των καλικαντζάρων έχει «μεγάλη τη φύση του» και δεν αφήνει ήσυχη όποια γυναίκα συναντήσει το βράδυ⁶⁷. Σε παράδοση του Ρήγα, η γυναίκα του μυλωνά εξαπατά τον λυσοσμανούντα γι' αυτήν καλικάντζαρο και αποφεύγει τον βιασμό της⁶⁸. Θεωρώ πως η αφήγηση αυτή παραπέμπει στο αρχαϊκό στάδιο της «πολιτιστικής» ζωής τους, που σχετίζεται με τη γονιμότητα. Είναι πάμπολλες οι ανάλογες εκφράσεις της γονιμότητας στο λαϊκό μας θέατρο, με τα υπερτονισμένα γεννητικά όργανα, τους φαλλούς κ.λπ. Άρα ήταν πολύ εύκολη η ταύτισή τους, ο συμφυρμός τους, με τους αρχαίους Σατύρους. Πρβλ. όσα αναφέρονται παρακάτω για την αποδιοπόμηση των καλικαντζάρων με άσεμνες φράσεις.

δ) Πέραν των σωματικών προβλημάτων των δαιμονίων αυτών (π.χ. χλωτότητα· κατά τον Δεινάκι αποδίδονται όλα σχεδόν στην επήρεια της φωτιάς⁶⁹) προβάλλεται η πνευματική τους υστέρηση· είναι γενικώς ανόητοι και «ευκολοδιαχείριστοι» από τους ανθρώπους, ακόμα και από τους αγράμματους, γεγονός που τους κατατάσσει «εκτός» πολιτισμικής σφαίρας (το δίπολο «κουταμάρα» - «εξηπνάδα» και πάλι ως συστατικό στοιχείο της διαφοροποίησης).

ε) Μια ονομασία τους: *ανασκελάδες*. Είναι παραφθορά του *ονοσκελής*, όπως ισχυρίζεται ο Χατζηδάκης; Μπορεί. Όμως η *λαϊκή του παρετυμολογία-ερμηνεία* θαρρώ πως μας φέρνει εγγύτερα στην αλήθεια. Οι Κρητικοί, λέει ο Ν. Γ. Πολίτης, παρετυμολογούν τη λέξη από το *ανάσκελα*, επειδή δήθεν μια από τις συνήθεις στάσεις που παίρνουν οι καλικάντζαροι, προκειμένου να εμφανιστούν στους ανθρώπους, είναι να ξαπλώνουν ανάσκελα στο μέσον του δρόμου⁷⁰. Μήπως όμως, εικάζω, παραπέμπει στη *μόνιμη στάση τους ως νεκρών, ως μνημοράτων*, για να ξαναθυμηθούμε την καππαδοκική τους ονομασία;

στ) Το ζώο που σχετίζεται περισσότερο με τα Χριστούγεννα και το *δωδεκάμερο* είναι ο χοίρος⁷¹, ζώο το οποίο ενσαρκώνει τον βλαστικό-γονιμικό δαίμονα. Δαιμονοποιήθηκε λόγω των βλαπτικών του δράσεων, μετατράπηκε σε

τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη, Πορεία, Αθήνα 2010, 147.

⁶¹ Μ. Γ. Σέργης, «Το Δωδεκάμερο ως διαβατήρια περίοδος...», ό.π., 334.

⁶² Κ. Καραπατάκης, ό.π., 264.

⁶³ Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., 280, όπου και παλαιότερη βιβλιογραφία.

⁶⁴ Ευ. Αυδίκος, «Ο υπερφυσικός κόσμος και το κοινωνικό του ισοδύναμο...», ό.π., 215-237.

⁶⁵ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 331-333, 335, 344-345. – *Λαογραφία* 17 (1957-58), 258.

⁶⁶ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 331-333.

⁶⁷ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 343.

⁶⁸ Γ. Ρήγας, *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, ό.π., 226-227.

⁶⁹ Στ. Δεινάκης, «Το έτυμον της λέξεως καλικάντζαρος», ό.π., 484-498. Οι Αρχαιοέλληνες πίστευαν στις υπερφυσικές δυνατότητες των ελαττωματικών ζώων (και των ανθρώπων), γιατί έφεραν σημάδια των θεών. Βλ. πρόχειρα Μ. Γ. Σέργης, *Ακκληρήματα. Οι αλληλοσατριζοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και τη νεότερη Ελλάδα*, Αντώνης Αναγνώστου, Αθήνα 2005, 96 κ.ε. – Βάλτερ Πούνχερ, «Τερατομορφία και σωματική δυσπλασία στη λαϊκή φαντασία. Μορφές και λειτουργίες της παρεκκλίνουσας σωματικής εμφάνισης», στον τόμο Ευ. Αυδίκος (επιμ.), *Από το παραμύθι στα κόμικς*, Παιδαγωγικό Τμήμα Νηπιαγωγών Δ. Π. Θεσσαλίας, Οδυσσεύς, Αθήνα 1996, 79-102. Η σωματική παραμόρφωση κατέτασσε αυτούς τους ανθρώπους και τα ζώα στο Άλλο, στο εκτός της ανθρώπινης κοινότητας, στον κόσμο των πνευμάτων, με τον οποίο υπήρχε πίστη πως επικοινωνούσαν.

⁷⁰ Ν. Γ. Πολίτης, «Ονόματα νεράιδων και ανασκελάδων», *Λαογραφικά σύμμεκτα*, τ. Δ' (1980-85), 501-502.

⁷¹ Κ. Καραπατάκης, ό.π., 80. Γ. Αικατερινίδης, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία, μορφολογία, τυπολογία*, Παράρτημα 8 του περιοδ. *Λαογραφία*, Αθήνα 1979, 109-112. – Μ. Γ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά από το Πλινάδο Νάξου*, Προοδευτικός Όμιλος Πλινάδου Νάξου, Αθήνα 1994, 209-214. – Αυδίκος, «Η γουρνοχαρά στη δυτική Θεσσαλία: σύμβολα και κοινωνική αναπαραγωγή», στον τόμο Ελ. Αλεξάκης, Μ. Βραχιονίδου, Ανδρομάχη Οικονόμου (επιμ.), *Ανθρωπολογία και συμβολισμός στην Ελλάδα*, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα 2008, 71-96.

θεότητα της βλάστησης, και με τον ανθρωπομορφισμό των θεών έγινε ένα από τα ζώα που προσφέρονταν θυσία στους θεούς της βλάστησης⁷². Το χοιρινό κρέας λοιπόν θα πρέπει να προσφερόταν αρχικά ως εξευμενιστική θυσία στους καλικάντζαρους-προγόνους/νεκρούς. Σε πάμπολλα μέρη του ελληνισμού οι (μεταμφιεσμένοι ή όχι) καλανδιστές ζητούσαν από τους νοικοκυραίους του σπιτιού χοιρινό κρέας⁷³, λουκάνικο⁷⁴ και ξεροτήγανα⁷⁵, όπως και οι καλικάντζαροι⁷⁶. Οι προσφορές αυτές ενίοτε τοποθετούνταν στην καπνοδόχο –έθιμο ευρύτατα διαδεδομένο στον ευρωπαϊκό χώρο⁷⁷– ως έδρα των δαιμόνων, οριακό σημείο μεταξύ του «μέσα» και του «έξω» κόσμου. Στη Σάμο, π.χ., κρεμούσαν την Πρωτοχρονιά στους καπνολόγους το πρώτο γλυκό του έτους (*απαρχαί*) για να το γευθούν οι καλικάντζαροι⁷⁸. Στην Κύπρο έριχναν στα δώματα (στέγες) ξεροτήγανα και λουκάνικα προς τους αναχωρούντες τα Φώτα *Πλανήταρους* (καλικάντζαρους⁷⁹), έθιμο το οποίο ο οξυδερκής Ν. Γ. Πολίτης χαρακτηρίζει «λείψανον αρχαίας λατρείας»⁸⁰. Σε άλλες περιοχές πετούσαν τα κόκαλα του χοίρου στη σκέπη του σπιτιού, για να μην το χτυπήσει κεραυνός ή για να το προστατεύσει από τη βροχή⁸¹.

Όμως, αυτή η πρωταρχική αρχαϊκή πίστη και οι εκδηλώσεις της μετατράπηκαν εκ των υστέρων σε μέσα αποτροπής των καλικαντζάρων. Με το πέρασμα από την ιερότητα στον δαιμονισμό, το χοιρινό κρέας (ειδικά κόκαλο από το μερί του⁸² ή το κάτω του σαγόνι⁸³) μετατράπηκε σε αποτρεπτικό μέσον της εισόδου τους στο σπίτι. Ο χοίρος προσφορά στους νεκρούς-δαίμονες έγινε *φυλακτήριο από τους δαίμονες*. Έχουμε κι εδώ μια ενδιαφέρουσα περίπτωση *τελετουργικής εναντιοσημίας*: η προσφορά προς αυτούς, προφανώς προς εξευμενισμό τους, έγινε στη λαϊκή συνείδηση, εκ των υστέρων, φοβέρα γι' αυτούς⁸⁴. Πρβλ. τη λαϊκή, εκ των υστέρων, ερμηνεία των καμένων παλιοτσάρουχων ή των άχρηστων παπουτσιών, ότι δήθεν η οσμή των καιόμενων δερμάτων αποδιώχνει τους καλικάντζαρους⁸⁵, ενώ πρωταρχικά ήταν ένα είδος προσφοράς στα εν λόγω δαιμόνια-οδοιπόρους⁸⁶. Παραθέτω άλλο ένα ενδιαφέρον παράδειγμα σχετικό με την αποδιοπόμηση των καλικαντζάρων διά της φωτιάς: στο Μελένικο Μακεδονίας, παραμονή της Πρωτοχρονιάς, ενόσω η οικοκυρά τηγάνιζε τις λαλαγκίτες, ο άντρας της, ντυμένος με ανάποδο χιτώνα, *υποδυόμενος τους καλικάντζαρους*, στεκόταν έξω από το σπίτι και τραγουδούσε: «Κι 'γώ σκαντζός, κι σύ σκαντζός / άιντε να χορέψουμε / τραχανά να βρέξουμε»⁸⁷. Το έθιμο έσβησε, έμεινε όμως απ' αυτό η φράση «ζεματίζουν τους καλικάντζαρους». Έμεινε και στη Σκιάθο, την ώρα του αγιασμού των Φώτων: η παπαδιά στις υπ' αριθμ. 111 και 112 παραδόσεις του Ρήγα έχει θερμό τον αγιασμό και ζεματίζει μ' αυτόν τους φεύγοντες δαίμονες. Ο Ζαϊκονsky, όμως, μας πληροφορεί ότι στους σλαβικούς λαούς ήταν σύνηθες το έθιμο του *καψίματος του άχυρου*, γνωστό από τον 15ο αιώνα. Στη Ρωσία, ειδικότερα, μας πληροφορεί ότι λεγόταν *gret' roditelej* (ζεσταίνουμε τους γονείς-προγόνους), αλλά και *gret' rokojnikon* (ζεσταίνουμε τους πεθαμένους). Την πρώτη ημέρα των Χριστουγέννων έκαιγαν στην αυλή τους ένα φόρτωμα άχυρα και παρακολουθούσαν το κάψιμό του εν απολύτω σιγή, επειδή πίστευαν πως οι νεκροί τους βρίσκονταν επί της γης αυτήν την περίοδο και θα συγκεντρώνονταν εκεί να ζεσταθούν⁸⁸. Ο γονιμικός χαρακτήρας αυτού του εθίμου, όταν αργότερα περιβλήθηκε τον χριστιανικό μανδύα, λησμονήθηκε. Οι υπ' αριθμ. 594, 613 παραδόσεις του Ν. Γ. Πολίτου θεωρώ ότι είναι δυνατόν να συσχετιστούν μ' αυτό που συζητάμε⁸⁹. Άρα, παλαιότερα

⁷² Μ. Μερακλής, «Δαιμονοποιήσεις του χοίρου», στο βιβλίο του *Λαογραφικά ζητήματα*, Μπούρας, Αθήνα 1989, 267-268.

⁷³ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 336, 361.

⁷⁴ Ν. Γ. Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τ. Α', ό.π., 68. – Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1297.

⁷⁵ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 342, από Κύπρο.

⁷⁶ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1297-1298, 1300 κ.ε. – Κ. Καραπατάκης, ό.π., 62, 63, 65, 86, 261.

⁷⁷ V. Zaikovsky, *Συμβολή...*, ό.π., 105.

⁷⁸ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 338-339.

⁷⁹ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 342-343.

⁸⁰ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1298.

⁸¹ V. Zaikovsky, *Συμβολή...*, ό.π., 227-228.

⁸² Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 336. – Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1298.

⁸³ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 338.

⁸⁴ Υπενθυμίζω τη λησμονημένη σημασία της ουροδόχου κύστεως του χοίρου, με την οποία παλαιότερα χτυπούσαν τις έγκυες γυναίκες, για να τους μεταδώσουν γονιμότητα, «αρσενικότητα».

⁸⁵ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 347, 353. – Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1299. – Κ. Καραπατάκης, ό.π., 23, 24. Τα παραδείγματα από τον ελληνικό χώρο (αλλά και από τον σλαβικό) είναι πάμπολλα. Βλ. V. Zaikovsky, *Συμβολή...*, ό.π., 143-144.

⁸⁶ Οι παραδόσεις λένε πως συνήθως φορούν τσαρούχια από γουρουνίσιο δέρμα, αλλά και ξύλινα τσόκαρα, ακόμα και σιδερένια παπούτσια. Πρβλ. Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 338.

⁸⁷ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1316.

⁸⁸ V. Zaikovsky, *Συμβολή...*, 118-119.

⁸⁹ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 347-348.

μεν τα πλακούντια (οι λαλαγκίτες) στο συγκεκριμένο χωριό κατασκευάζονταν ως προσφορά στους καλικαντζάρους, αργότερα όμως, όταν λησμονήθηκε η σημασία της τελετουργίας, μετατράπηκαν σε μέσα ζεματίσματός τους. Εδώ ο Κ. Α. Ρωμαίος θεωρώ ότι σφάλει, αφού ερμηνεύει το έθιμο ως έξυπνη ενέργεια του οικοδεσπότη, που μεταμορφωμένος παρασύρει έξω από το σπίτι του τον ανόητο καλικαντζάρο⁹⁰. Αντιθέτως, ο γλωσσολόγος Δεινάκης προσέγγισε ανθρωπολογικά το θέμα: οι σίχοι του άσματος σημαίνουν ότι ο οικοδεσπότης παρακαλεί τον όμοιό του καλικαντζάρο-πρόγονο να μην τον βλάψει, αλλά να έλθει ως φίλος στο σπίτι του⁹¹, άποψη με την οποία συντάσσομαι.

ζ) Προαναφέρθηκε ότι μετά την ισχυρή επίδραση της εκκλησιαστικής ζωής η αποδιοπόμηση των καλικαντζάρων γίνεται πλέον με θυμιάματα, προσευχές, εκφωνήσεις αποδιωκτικού χαρακτήρα, όπως το «Πάτερ ημών» και άλλοι εξορκισμοί. Όμως, νομίζω πως ο Ν. Γ. Πολίτης διασώζει στην υπ' αριθμ. 6 14 παράδοση το αρχαϊκό υλικό που μας παραπέμπει στην αρχέγονη καταγωγή τους: εκδιώκονται με άσεμνες φράσεις⁹². ο δε V. Ζαϊκόνσκι αναφέρει ανάλογα παραδείγματα από τον πολιτισμό των Ρώσων⁹³. Είναι γνωστή στους λαογράφους –την επαναφέρω προς συσχέτισμό– η χρηστική, λειτουργική σημασία του βωμολοχικού λόγου στα γαμοτράγους, στις απόκριες κ.α.⁹⁴

Αλλά μια και ο λόγος για αποδιοπόμηση των καλικαντζάρων, μου φαίνεται «ευχάριστα ύποπτη» η περιγραφή μιας τελετουργίας, κατά την ημέρα των Φώτων, που μας παραδίδει ο Καραπατάκης, όπου το «νέο», το χριστιανικό, επικαλύπτει σχεδόν κάθε (υποτιθέμενη από εμένα) αρχαϊκή επιβίωση: στο Λιτόχωρο της Πιερίας οι ιερείς έδιναν εντολή να συγκεντρωθούν από όλα τα ξωκλήσια και να μεταφερθούν εν πομπή στον ενοριακό ναό οι εικόνες, τα ιερά λάβαρα, τα σίχνα (βάφανε μάλιστα τα κοντάρια τους ασπρογάλαζα, η κορύφωση του επείσακτου)· οι γυναίκες θυμιάτιζαν την πομπή, ο λαός όλος προσευχόταν δυνατά για ευετηρία με το *κυριαλέησον*⁹⁵. Είμαι βέβαιος ότι πρόκειται για τη συνήθη στον ελλαδικό χώρο ιδέα και πρακτική (μία μορφή επιβίωσης των αρχαίων Πλυντηρίων⁹⁶), ότι τα «μιασμένα» ιερά αντικείμενα πρέπει να ξεπλυθούν από το μiasma και να εφοδιαστούν με νέες εξαγνιστικές δυνάμεις (πρβλ. τη «νέα φωτιά» του Πάσχα, το «νέο νερό» της Πρωτοχρονιάς). Όμως «φοβάμαι» πως αυτή η νεοελληνική λιτανεία είναι μια εντελώς παραπονημένη ανάμνηση της αρχαϊκής πάνδημης συμμετοχής των ζώντων στην εξόδια διαδικασία που οδηγούσε οριστικά τους επί γης νεκρούς στον Κάτω Κόσμο.

Φωτιά: όριο των δύο κόσμων, εξαγνιστική, καθαρτήρια, αποτροπαιική

Η φωτιά βρίσκεται στο κέντρο των λαϊκών εκδηλώσεων το *δωδεκάμερο*⁹⁷, όταν ανοίγουν τα σύνορα των δύο κόσμων. Οι φωτιές των Χριστουγέννων και της Πρωτοχρονιάς (επιχωριάζουν κυρίως στον βορειοελλαδικό χώρο⁹⁸) ανάβονταν για να προφυλάξουν τον «Επάνω Κόσμο» από την είσοδο σ' αυτόν των κακών πνευμάτων, ορθώνονταν ως νοντά φυσικά τείχη στην επέλασή τους, εκτός του ότι ήταν ταυτοχρόνως εξαγνιστικές και καθαρτήριες⁹⁹, αιώνιο σύμβολο υγείας και ευτυχίας, όπως δίδαξαν οι Fehrle και Frazer¹⁰⁰. Είναι, λοιπόν, η φωτιά το σύνορο των δύο κόσμων. Τα παραδείγματα από την παγκόσμια λαογραφία είναι πάμπολλα: όταν έθαβαν τον νεκρό στην Κίνα, άναβαν φωτιές στις τέσσερις γωνιές του κοιμητηρίου για να εμποδίσουν την ψυχή του να διαβεί, για να μείνει κοντά στο

⁹⁰ Κ. Α. Ρωμαίος, «Οι καλικαντζάροι», ό.π., 270.

⁹¹ Στ. Δεινάκης, ό.π., 493.

⁹² Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 348. – Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1299 κ.ε., 1308 κ.ε. Πρβλ. Γ. Σιέττος, *Έθιμα στις γιορτές*, Πειραιάς 1975, 338 και 339.

⁹³ V. Zaïkovsky, *Συμβολή...*, ό.π., 90.

⁹⁴ Βλ. Μ. Γ. Σέργους, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., passim.

⁹⁵ Κ. Καραπατάκης, ό.π., 262.

⁹⁶ Βλ. ενδεικτικά W. Burkert, *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία. Δομή και ιστορία*, μτφρ. Η. Ανδρεάδης, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1993, 158-163.

⁹⁷ Πρβλ. Στέφ. Ήμελλος, *Λαογραφικά τ. Γ'. Ποικίλα*, Αθήνα 1994, 7-19.

⁹⁸ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1317. – Στέφ. Ήμελλος, «Ο άτλας της ελληνικής Λαογραφίας και οι χειμερινές περιοδικές πυρές στον Βορειοελλαδικό χώρο», *Ε.Κ.Ε.Ε.Α.* 25 (1977-80), 3-12.

⁹⁹ Sir James George Frazer, *Ο χρυσός κλώνος. Μελέτη για τη μαγεία και τη θρησκεία*, τ. Δ', μτφρ. Μπονίτα Μπικάκη, Εκάτη 1994, 228 κ.ε. Για την «ηλιακή θεωρία των εορτών της φωτιάς» (του Βίλχελμ Μάνχαρντ), βλ. πρόχειρα στο ίδιο, 221 κ.ε. – Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1318 κ.ε.

¹⁰⁰ J. George Frazer, *Ο χρυσός κλώνος...*, ό.π., 219 κ.ε.

λείψανό της¹⁰¹· κατά το τελετουργικό ντύσιμο του παιδιού στην Κύπρο, όπως αναφέρει ο Ν. Γ. Πολίτης, άνοιγαν οπή σε πουκάμισο μιας θείας του με φωτιά και την αναδείκνυαν έτσι σύνορο των δύο κόσμων, αφού κι εδώ έχουμε μια περίπτωση περάσματος πύρινων ορίων¹⁰², αλλά και τρυποπεράσματος¹⁰³· ο Πύρινος Ποταμός των παραμυθιών είναι η μεθόριος, το όριο το οποίο ο ήρωας δεν διαβαίνει πριν από τη μάχη, σύμφωνα με τον Βλαδίμηρο Προπ¹⁰⁴, κ.λπ.

Από αυτό το πλαίσιο περάσαμε στη φωτιά-μέσον αποδιώξεως των κακών δαιμόνων-καλικαντζάρων. Έχουμε κι εδώ μια ενδιαφέρουσα περίπτωση *τελετουργικής εναντιοσημίας*: η φωτιά του τζακιού συνδέεται σήμερα πρωτίστως στη λαϊκή σκέψη με την καθαρτική, αποτρόπαιη, προστατευτική λειτουργία της. Το γνωστό στον ελληνισμό ως χριστοκούτσουρο (*χριστόξυλο*, *δωδεκαμερίτης*, *τ' Χριστού του ξύλου*, *χριστοκούρ'*, το *καλαντοκούριν/καλαντοκούρ'*), το βουλγαρικό *bădnik*, *biodnik*, *badnjak*, *bădnikojca*, *băgnjak*, *koladnik*, *prikladnik*, *babka* (γιαγιάκα), *dednik* (του παππούλη), *Stari Bog* (γέρος θεός), *Stari Badnjak* (γέρος Μπαντνιάκ) είναι το γνωστότερο αποτρεπτικό (για την αποδιοόμηση των όντων αυτών) μέσον, όπως οι συναφείς ὄδαιοι.¹⁰⁵ Αναφέρω ονομαστικά τα άλλα μέσα: σταυρός¹⁰⁶, κουκιά¹⁰⁷, φανάρι¹⁰⁸, αγκαθωτά κλαδιά¹⁰⁹, κόσκινο¹¹⁰, αλάτι¹¹¹ που κροτούσε κ.ά.

Η φωτιά, μέσον διάβασης και πορείας των «ιερών επισκεπτών»

Η «διπλή φύση» της φωτιάς, χωρίζει μεν όπως προειπώθηκε, ταυτόχρονα όμως ανοίγει τα όρια μεταξύ του «Εδώ» και του Κάτω Κόσμου¹¹², γίνεται μέσον διάβασης των επισκεπτών (πρβλ. ανάλογες ιδιότητες του νερού¹¹³, των ποταμών κ.λπ.). Οι «ιεροί επισκέπτες» έρχονται στη φωτιά και από τη φωτιά, τη διαβαίνουν: όλα τα άτομα που έρχονταν απέξω θεωρούνται πως έρχονται από τον Άλλο Κόσμο, τον «Έξω», τον ακατοίκητο. Έφερναν μαζί τους ό,τι ενσωμάτωσαν από το έξω (μιαρό) στο μέσα (ιερό). Γι' αυτό έπρεπε να διέλθουν από τη φωτιά, αφού θεωρείτο μια από τις ουσίες που βγάζουν καθαρτήρια ενέργεια¹¹⁴. Ήταν λοιπόν μέσον διάβασης των επισκεπτών και κάθαρσης ταυτοχρόνως. Με άναμμα της φωτιάς, π.χ., ανοίγονται τα όρια των κόσμων και εμφανίζεται ο μαγικός βοηθός¹¹⁵ (καίνε κάτι δικό του), με άναμμα φωτιάς φτάνει από μακριά ο μαγικός σύζυγος στα παραμύθια¹¹⁶, η γνωστή Σταχτοπούτα παίρνει από τη μάνα της μαγική βοήθεια μέσα από τη στάχτη της εστίας που έθαβε τα κόκαλά της κ.λπ. Οι μεταμφιεσμένοι με φούμο «ιεροί επισκέπτες»—καλανδιστές των ημερών αυτών κρίνω πως έχουν σχέση με αυτή τη διέλευση, ήλθαν από έναν άλλον μακρινό κόσμο. Το σακούλι με τη στάχτη, που κρατούν στο χέρι και τη σκορπούν, αρχέγονος αγιασμός των ανθρώπων και της γης, επιβεβαιώνει νομίζω τη σχέση αυτή.

Ταυτοχρόνως, η φωτιά τούς φωτίζει να βαδίσουν, γιατί εννοείται πως οδοιπορούν ερχόμενοι από τα σκοτάδια των εγκάτων της γης στο φως. Ο οδοιπόρος γενικά βαδίζει προς το φως με οδηγό φως. Τη νύφη, όταν όδευε προς τη νέα της κατοικία, τη συνόδευαν με *τσακλία*¹¹⁷, έθιμο πανάρχαιο και διεθνικό. Η προξενήτρα (βλ. παρακάτω περισσότερα) όδευε προς τον κόσμο της (υποψήφιας) νύφης με το *γαμπροφάνaro*, αλλού είχε στερεώσει ένα κερί στην

¹⁰¹ Π. Λεκατσός, *Η ψυχή. Η ιδέα της ψυχής και της αθανασίας της και τα έθιμα του θανάτου*, Καστανιώτης, Αθήνα 2000³, 182.

¹⁰² Πρβλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Γαμήλια σύμβολα», *Λαογραφικά σύμμεκτα*, τ. Β', εν Αθήναις 1975, 296.

¹⁰³ Για τη μαγική αυτή πρακτική βλ. εκτενέστερη, παλαιότερη, βιβλιογραφία στο Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., 102-103.

¹⁰⁴ Στο V. Zaïkonky, *Συμβολή...*, ό.π., 124.

¹⁰⁵ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1315 κ.ε. – Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 340, 348, 359.

¹⁰⁶ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1298-1299.

¹⁰⁷ Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, 280, 281.

¹⁰⁸ Κ. Θρακιώτης, *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, Ρήσος, 1991, 223.

¹⁰⁹ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1315. – Μ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., 103-104.

¹¹⁰ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', ό.π., 337 και τ. Β', 1300 κ.ε., 1308 κ.ε. – Μ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, 100 κ.ε. – V. Zaïkonky, *Συμβολή...*, ό.π., 182 κ.ε. – Ευ. Αυδίκος, «Η γουρνοχαρά στη δυτική Θεσσαλία...», ό.π., 71 κ.ε.

¹¹¹ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', ό.π., 347 και τ. Β', ό.π., 1315. – Μ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, στο ίδιο λήμμα.

¹¹² V. Zaïkonky, «Ηθνη και έθιμα του Δωδακαήμερου στη Σάμο και βαλκανομικρασιατική παράδοση (Απόπειρα συστηματικής ιστορικο-συγκριτικής μελέτης)», στον τόμο *Η Σάμος από τα Βυζαντινά χρόνια μέχρι σήμερα. Πρακτικά Συνεδρίου*, τ. Β'. Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου». Βιβλιοθήκη Επιστημονικών Εκδόσεων, 12Β, Αθήνα 1998, 401.

¹¹³ Μ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, στο λήμμα «νερό».

¹¹⁴ Πρβλ. Μ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., 96, 98, 99, 100, 281, 286.

¹¹⁵ Τζένη Μωραϊτή, *Ο μαγικός βοηθός...*, ό.π.

¹¹⁶ V. Zaïkonky, *Συμβολή...*, ό.π., 124.

¹¹⁷ Δημοσθένης Οικονομίδης, «Γαμήλια έθιμα», *Αρχείον Πόντου* 1 (1938), 154.

κεφαλή της, συνοδευόταν από το φως, ήταν «κάτι σαν φορητή εστία»¹¹⁸, και ενόσω βρισκόταν στο σπίτι το φανάρι παρέμενε αναμμένο. Το φανάρι-φως εδώ είναι μέσον διάβασης συνόρων, ο «ιερός» επισκέπτης μπαίνει σε άλλο κόσμο. Θυμίζω επίσης ότι σε ανάλογες ξεχωριστές κοινωνικές στιγμές (σε γεννητούρια, γάμο, θάνατο) ο χώρος του σπιτιού φωτιζόταν, ότι στα παραμύθια (τα λαμπρά αυτά μνημεία της παγκόσμιας πολιτισμικής ιστορίας) το φωτιζόμενο σημείο είναι τόπος συνάντησης με τον κόσμο των άλλων. Στον Πόντο, το βράδυ της παραμονής των Θεοφανίων δεν σήκωναν το εορταστικό τραπέζι, για να φάνε οι νεκροί τους, που έφταναν στο σπίτι οδηγημένοι από δύο αναμμένα κεριά, ένα στην κύρια είσοδο του σπιτιού και ένα στου στάβλου (έπρεπε να ευλογήσουν και τα ζώα τους). Στη Σάντα, την παραμονή των Φώτων, παραμονή της εξόδου των καλικαντζάρων-νεκρών, προέβαιναν στο λημόνεμα τ' αποθαμένων: άναβαν τόσα κεριά όσος ήταν ο αριθμός των ζώντων και των νεκρών, και ένα μεγαλύτερο στη μέση του τραπεζιού: «όλ' οι αποθαμέν' αδά να τηρούν», ενώ η γιαγιά εκφωνούσε τα ονόματα ζώντων και τεθνεώτων. Έλεγαν το όνομα του κάθε νεκρού, πόσα χρόνια έζησε, το επάγγελμά του κι ό,τι άλλο γνώριζαν¹¹⁹.

Εκτός από τη διάβαση της κυρίας εισόδου του σπιτιού, η γνωστότερη της αναλυόμενης περιόδου είναι αυτή διά μέσου της ανοικτής προς τον έξω κόσμο καπνοδόχου της εστίας, πέρασμα από τον *axem domi* (κατά το *axis mundi* του M. Eliade), αφού το σπίτι είναι μια *imago mundi*¹²⁰.

Η «αναγνωριστική» λειτουργία της φωτιάς

Μια απολύτως αναγκαία παρέκβαση στο σημείο αυτό: το τζάκι, η εστία, ήταν το σύμβολο της οικογένειας¹²¹, οι ίδιοι οι πρόγονοι, το γένος. Ο Βλ. Προπ, ο οποίος μελέτησε στα παραμύθια την περίπτωση της γεννήσεως ενός ήρωα από την εστία, υπέθεσε πως το μοτίβο αυτό προέρχεται από το αρχέγονο έθιμο της ενταφίασης των νεκρών μέσα στα σπίτια. Όταν οι άνθρωποι άρχισαν να χτίζουν τις εστίες μέσα σ' αυτά, φαντάστηκαν πως κάτω απ' αυτές ήταν θαμμένοι οι πρόγονοι¹²². Με αυτή την πρακτική, κατά τον Π. Λεκατσά, επιδίωκαν το ξαναγέννημα του νεκρού¹²³. Άρα, ο ήρωας του παραμυθιού που εμφανίζεται από την εστία είναι ένας νεκρός, βγήκε μέσα απ' αυτήν και επέστρεψε στη ζωή· όταν στην Καλαμπάκα τα παιδιά που σούρβιζαν έβαζαν τον αρχηγό τους να καθίσει (προ-αισθητική μορφή του λαϊκού μας θεάτρου) στην πυροστιά, κάτω από την οποία ήταν η κόβολη, και να εκφωνεί δις το *ζάρ(ι) π'λιά* (όσα τα σπυριά της στάχτης τόσα τα ορνίθια), υπονοούσαν ότι θα φρόντιζαν γι' αυτό οι ενοικούντες εκεί νεκροί πρόγονοι¹²⁴. Το τζάκι ήταν λοιπόν ένας μεταιχμιακός, οριακός χώρος. Μια από τις βαρύτερες κατάρες στον Πόντο ήταν *αν φυτρώνει 'ς την πλάκα μου μαλλί, να φυτρώνει 'ς σο τζάκι σου παιδί* (αν φυτρώνει στην ταφόπλακά μου μαλλί, να φυτρώνει στο τζάκι σου παιδί). Η κατάρη δηλώνει ολοφάνερα ότι το παιδί φυτρώνει, έρχεται στη ζωή από το τζάκι, μια πανάρχαια ελληνική –και όχι μόνο– δοξασία, σύμφωνα με την οποία το νεογέννητο ταυτίζεται με τον δαυλό της πατρικής εστίας. Οι μύθοι του Μελέαγρου και του Δημοφώντα λένε ότι ο γιος του βασιλιά γεννιέται από ένα δαυλί ή μια σπίθα που εκτινάσσεται στον κόλπο της νεαρής παρθένας που φροντίζει την Εστία, εξ ου και το *pais ap' eστίας*¹²⁵. Ο Ν. Γ. Πολίτης έγραψε πολύ ενδιαφέροντα πράγματα σχετικά με τα Αμφιδρόμια και τη σημασία τους¹²⁶. Το *τζάχ' έτονε το τεμέλ' τη σπιτί* (*temel*, αντιδάνειο από την τουρκική, το θεμέλιο)¹²⁷, το αγόρι συνέχιζε την ιστορία των προγόνων, το τζάκι, το σόι, δεν θα έσβηνε ποτέ, πιστεύουν οι Πόντιοι. Στα μέρη τους, τα Χριστούγεννα και το Νέο Έτος, όταν άναβαν το χριστοκούτσουρο, το σταύρωναν με κλαδιά ροδάφινου (λάουρο-δαφνοκέρασο) ή με κλαδιά μηλιάς και ελιάς, αλλά πιο σημαντικό είναι τούτο: στην Τσίτα πολλές φορές το *σταύρωμαν* το αναλάμβαναν

¹¹⁸ Τατιάνα Ζαϊκόφσκαγια, *Έλληνες του Καυκάσου και της Ουκρανίας της τέως Σοβιετικής Ένωσης: Διαβατήρια έθιμα (γέννηση - γάμος - θάνατος) και παραμυθιακή ύλη*, ανέκδοτη δ.δ., Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης. Τομέας Ανθρωπιστικών Σπουδών, Αθήνα 2002, 76.

¹¹⁹ Κ. Καραπατάκης, ό.π., 265-266. Πρβλ. Έλσα Γαλανίδου-Μπαλφούσια, *Ποντιακή λαογραφία. Οι τέσσερις εποχές του χρόνου*, Επιτροπή Ποντιακών Μελετών, Αθήνα 1999, 321-322.

¹²⁰ M. Eliade, *Το ιερό και το βέβηλο*, ό.π., 45 κ.ε.

¹²¹ Στίλπων Κυριακίδης, «Τα σύμβολα εν τη ελληνική Λαογραφία», *Λαογραφία* 12 (1938-48), 516.

¹²² Παρατίθεται στο V. Zaikovsky, «Ήθη και έθιμα του Δωδεκαμήρου στη Σάμο...», ό.π., 400.

¹²³ Π. Λεκατσάς, *Η ψυχή...*, ό.π., 98-100.

¹²⁴ Κ. Καραπατάκης, ό.π., 63.

¹²⁵ Jean Pierre Vernant, *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Στέλλα Γεωργιούδη, Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1989², 199 κ.ε.

¹²⁶ Ν. Γ. Πολίτης, «Γαμήλια σύμβολα», ό.π., 298-299.

¹²⁷ Σάββας Παπαδόπουλος, *Λαογραφικά Καρακούρτ*, τ. Γ', Θεσσαλονίκη 1994, 196.

τα μικρά παιδιά, τα οποία, κατά τη διάρκεια της τελετουργίας, έλεγαν στον παππού τους: «γεια σ' πάπο», ενώ εκείνος, που καθόταν στο *σκαμνόπον*, κοντά στο τζάκι, ανταπαντούσε ευχαριστώντας με το: «ευχαριστώ, πουλόπο μ'»¹²⁸. Θεωρώ ότι διά στόματός του απαντούσαν όλοι οι πρόγονοι.

Η μεταμφιεσμένη προξενήτρα (ή *τουγιουρτζήδαινα* ή *τιλμάτζον* – τουρκ. *dilmaç*– στον Πόντο¹²⁹), που μετέβαινε κατ' εντολήν της οικογένειας του μέλλοντος γαμπρού *as 'σο ψαλάφεν / ψηλάφιμαν / ψαλάφεμαν*, ήταν ένα πρόσωπο που εισερχόταν στο σπίτι της (υποψήφιας) νύμφης (στον κοινωνικοποιημένο δηλαδή χώρο) απέξω, ερχόταν από τον «άλλο κόσμο», αυτόν του γαμπρού, παρίστανε τον εκπρόσωπο του άλλου κόσμου, ήταν ένας άγνωστος επισκέπτης, ξένος. Το δήλωσε ποικιλοτρόπως: φρόντισε πρώτα να φορέσει ανάποδα τα εξωτερικά μέρη της ενδυμασίας της (κάλτσες, ποδιά, φουστάνι, μαντίλι¹³⁰), *locus communis* στον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό¹³¹: μεταμορφωνόταν σε αυτό που πράγματι αντιπροσώπευε (έναν άνθρωπο της φύσης), αντέστρεφε τον κόσμο των επίγειων πραγμάτων για να αποδείξει τον δικό της κόσμο (άλλοι ερμηνεύουν την ενέργεια αυτή ως μαγική ενέργεια προς παραπλάνηση των δαιμόνων). Επιπλέον, φορούσε προσωπίδα, την *τσίπα*, το άμνιον του μωρού¹³², ως μια μορφή καλύπτρας του προσώπου της. Αυτή την καθιστούσε συμβολικά αόρατη, γι' αυτό δεν «έβλεπε» κανέναν, δεν απευθυνόταν σε κανέναν, και ουδείς τη ρωτούσε¹³³. *Τσίπα* όμως στον Πόντο ονομάζεται και η καλύπτρα της νυφικής ενδυμασίας, αυτή που καθιστούσε τη νύφη συμβολικά αόρατη-νεκρή καθ' όλη τη φάση της περιθωριοποίησης στον γάμο· την αφαιρούσε από το κεφάλι της, στο νέο σπίτι της, στη φάση της ενσωμάτωσης, όταν την επεκδυόταν και μετέβαινε οριστικά στη νέα της κοινωνική ζωή, υπό νέο ρόλο, ως παντρεμένη γυναίκα πλέον, που άφησε πίσω της την κοπέλα-όρνιθα¹³⁴. Ήταν η πιο συμβολική κίνηση της οριστικής της μετάβασης στον κόσμο της παντρεμένης γυναίκας.

Η προξενήτρα και οι άλλοι προξενητές, όπως οι οικείοι του ενδιαφερόμενου νέου, οδεύουν προς το φως, έρχονται κι αυτοί προς τη φωτιά, στο τζάκι. Οι γονείς και οι συγγενείς του όταν μετέβαιναν να «ζητήσουν» την «εκλεκτή» του, «προσερχόμενοι εις την οικίαν της υποψηφίου νύμφης εκάθηντο παρά την εστία και εξήτουν επισήμως την κόρην, η δε συνήθης εις την περίπτωσιν ταύτην φράσις είναι *εκάτσαν 's σ' οτ'σάχ*»¹³⁵. Ήταν η αίτηση συγκατάθεσης προς τους προγόνους και ταυτόχρονα μια ευχή προς επιτυχία του σκοπού τους. Μετά τον αρραβώνα, συγγενείς του γαμπρού ζητούσαν από τους οικείους της νύμφης φωτιά από την εστία τους, ως εγγύηση για τη μεταξύ τους συμφωνία, άρα ως ένδειξη της συγκατάθεσης των προγόνων γι' αυτό, όπως αναφέρει η Τ. Ζαϊκόφσκαγια¹³⁶, άποψη που μάλλον φαίνεται ορθή.

Παρόμοιο έθιμο καταγράφει ο V. Zaikovsky από την πρώην Γιουγκοσλαβία, τονίζοντας τον θεατρικό-τελετουργικό χαρακτήρα της ενέργειας: σκάλιζε τον χώρο της εστίας¹³⁷ ακόμα κι όταν δεν υπήρχε φωτιά. Ο ίδιος αναφέρει ανάλογο παράδειγμα από την Ουκρανία: η προξενήτρα εισερχόμενη στην οικία πήγαινε κατευθείαν στο τζάκι, για να ζεστάνει τάχα τα χέρια της, και με αυτό τον συμβολικό τρόπο φανέρωνε τον ιερό σκοπό της¹³⁸. Αυτή τη λειτουργία της φωτιάς μπορούμε ειδικότερα να την ονομάσουμε *λειτουργία αναγνώρισης του επισκέπτη*. Αμέσως μετά διαμεμβόταν μεταξύ αυτής και των νοικοκυραίων του σπιτιού ένας εθιμικός, θεατρικός, στερεότυπος διάλογος, με θέματα όμως άσχετα του ιερού της σκοπού. Αμφότερα μέρη προσποιούνταν πως δεν γνωρίζονται (οι δύο διαφορετικοί κόσμοι που προανέφερα), δεν γνωρίζουν τον σκοπό της βραδινής επίσκεψης και επί αρκετή ώρα με χαριτολογίες έδιναν παιδρότητα στην τελετή¹³⁹. Στο τέλος επικεντρώνονταν στην ουσία της νυχτερινής επίσκεψης.

¹²⁸ Π. Τανιμανίδης, «Τα Θεοφάνεια και τα λατρευτικά έθιμα των Ποντίων», *Αρχαίον Πόντου* 38 (1984), 123.

¹²⁹ Αν. Καμπουρίδου, «Τα έθιμα του γάμου στη Νικόπολη του Πόντου», *Αρχαίον Πόντου* 38 (1984), 219.

¹³⁰ Σ. Κυριακίδης, «Ο χωριάτικος ποντιακός γάμος», *Αρχαίον Πόντου* 38 (1984), 258.

¹³¹ Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, ό.π., 371.

¹³² Μια σύγχρονη θεώρηση του θέματος βλ. στο Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., 37-38.

¹³³ Ο χρόνος δράσης των δαιμόνων-στοιχείων, όπως προειπώθηκε, ήταν η νύχτα. Η προξενήτρα ξεκινούσε για τον ιερό σκοπό της μετά το ηλιοβασίλεμα, μια διαβατήρια-επικίνδυνη ώρα.

¹³⁴ Τέτοια ζητήματα βλ. εκτενώς στο Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., 159 κ.ε., 203 κ.ε.

¹³⁵ Δημοσθένης Οικονομίδης, «Γαμήλια έθιμα», ό.π., 126. Έθιμο γνωστό και στον ελλαδικό χώρο. Πρβλ., π.χ., Β. Βήκας, «Ο γάμος παρά τοις βλαχοφώνοις...», *Λαογραφία*, τ. 4 (1912-13), 541.

¹³⁶ Τ. Ζαϊκόφσκαγια, ό.π., 64.

¹³⁷ V. Zaikovsky, *Συμβολή...*, ό.π., 116.

¹³⁸ V. Zaikovsky, *Συμβολή...*, ό.π., 115-116.

¹³⁹ Ο παραθέτων την πληροφορία μάς παραδίνει μερικές ερωτήσεις –δήθεν άγνοιες– εκ μέρους των οικείων του γαμπρού σ' αυτό το θεατρικό παιχνίδι που παιζόταν: *Ε, καλώς και καλωσόρισετε, as σ' ερώτεμαν εντροπή μ' εν, άμα πώς έπαθετεν; πώς εφύσεσεν αέρα*. Γ. Ζερζελίδης, «Ο γάμος στη Ματσούκα του Πόντου», *Ποντιακή Στοά* (1971), 151. Πρβλ. όσα ανάλογα διασώζει ο Γ. Γρηγοριάδης από τους

Τα αντικείμενα που ήρθαν σε επαφή με τους «ιερούς επισκέπτες»-καλικάντζαρους πήραν την ιερότητα ή τη μιαιρότητα τους. Η φωτιά και τα συναφή με αυτήν αντικείμενα του τζακιού (π.χ. καπνοδόχος, φούρνος, θερμάστρα, πυροστιά κ.ά.) υπάγονται σ' αυτή την κατηγορία. Μια από τις φερόμενες ως προσφιλείς συνήθειες των καλικαντζάρων είναι το λεγόμενο κατούρημα της φωτιάς, με στόχο το σβήσιμό της και το πέρασμα στο εσωτερικό του σπιτιού¹⁴⁰.

Η στάχτη ως αποτρεπτική του κακού και της βασκανίας, ως προφυλακτικό από τους δαίμονες μέσον, ως αλεξιπτήριος δύναμη του κακού, ως αναγεννητική δύναμη, είναι γνωστή σε πολλούς λαούς¹⁴¹. Έχουμε όμως και πάλι τη «διπλή φύση» της, την ιερότητα και τη μιαιρότητά της, μια ακόμα ετεροσημία: φοβερίζουν μ' αυτήν τους καλικάντζαρους¹⁴², άρα προβάλλεται η αποτρεπτική λειτουργία της. Όντως, σε πολλά μέρη του ελληνισμού¹⁴³ τη διασκορπίζουν γύρω από το σπίτι, κυκλικά, δημιουργώντας τον μαγικό, συμβολικό εκείνον κύκλο προστασίας από κάθε λογής δαιμόνια και επιβλαβή ζώδια (μικρόβια, μυρμήγκια, σκουλήκια, φίδια, κανθάρους¹⁴⁴ κ.ά.). Αντιθέτως, στη Ροδόπολη της Ματσούκας του Πόντου, π.χ., δεν έριχναν τη στάχτη έξω από το σπίτι, για να μη φύγει η ευλογία του, και όταν έφταναν τα Φώτα πλέον, τη σκόρπιζαν στα χωράφια τους, στα λουλούδια¹⁴⁵, στα αμπέλια ή γύρω στο σπίτι, κυκλικά, για να σχηματιστεί ο μόλις προαναφερθείς προστατευτικός κύκλος διάρκειας ενός έτους¹⁴⁶. Η γονιμική λειτουργία της δικαιολογείται από το γεγονός ότι τη στάχτη αυτή έχουν καθαγιάσει-μετατρέψει σε γονιμοποιό δύναμη τα ούρα των καλικαντζάρων. Τα ούρα τους, ως εξερχόμενη του σώματος ουσία, είναι ένα από τα δεκάδες παραδείγματα που θα μπορούσε κάποιος να επικαλεστεί. Πρβλ., γενικά, ό,τι έχει σχέση με τις βιολογικές λειτουργίες του σώματος, και μάλιστα τη διπολική, αντιστικτική του θεώρηση ως σωματικού «πάνω κάτω»¹⁴⁷.

Πόντιους του Καυκάσου στο Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., 97-98 και 276-277.

¹⁴⁰ Κ. Καραπατάκης, ό.π., 19. Για τα ούρα και τη «διπλή φύση» τους βλ. ενδεικτικά Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες...*, ό.π., 43, 44, 78. Η σφοδρή επιθυμία του λαϊκού ανθρώπου να επιτύχει την ευετηρία οδηγούσε πολλές φορές σε (σουρεαλιστικού τύπου σήμερα) υπερβολές. Στο Κασιδιόνη της Κρήτης, παραμονή των Χριστουγέννων, λίγο πριν ξημερώσει, έβαζαν «ένα βόδι μέσα στο σπίτι, για να κάμει ποδαρικό, όπως λένε, και το αφήνουν εκεί μέχρις ότου κατουρήσει» (Γ. Μέγας, *Ελληνικά έορταί...*, ό.π., 48).

¹⁴¹ Βλ. ενδεικτικά Στέφ. Ήμελλος, *Λαογραφικά* τ. Β'. *Ποικίλα*. Αθήνα 1992, 38-40. – Στο ευρετήριο του περιοδικού *Λαογραφία*, τ. 23, στο οικείο λήμμα. – Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1318, 1332-1334.

¹⁴² Φ. Κουκουλές, «Καλικάντζαροι», ό.π., 321.

¹⁴³ Βλ. ενδεικτικά Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Α', 350. – Φ. Κουκουλές, «Καλικάντζαροι», ό.π., 321.

¹⁴⁴ Φ. Κουκουλές, «Καλικάντζαροι», ό.π.

¹⁴⁵ Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β', 1318, 1320-1321, 1332-1334. – Γ. Μέγας, *Ελληνικά έορταί...*, ό.π., 80. – Κ. Θρακιώτης, *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, ό.π., 223, 234.

¹⁴⁶ Γ. Ρήγας, *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, ό.π., 225.

¹⁴⁷ Βλ. ενδεικτικά Γ. Κιουρτσάκης, *Καρναβάλι και καραγκιόζης. Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*, Κέδρος, Αθήνα 1995², passim.

