

ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

10 – ΜΕΛΕΤΕΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ – 10

Ο ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ: ΜΕΤΑΞΥ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ & ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΗΜΕΡΙΔΑΣ ΑΦΙΕΡΩΜΕΝΗΣ
ΣΤΟΝ ΟΜΟΤΙΜΟ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΔΗ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ: Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ
ΤΗΣ ΘΡΑΚΗΣ

Ο Σταύρος Ζουμπουλάκης
Στ' αμπέλια της Αυτοεθνογραφίας
Αναπαραστάσεις όψεων του «παραδοσιακού»
στην «ύστατη ώρα» του (δεκαετία του 1960),
σε μια κοινότητα της Λακωνίας

ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΣΕΡΓΗΣ

Καθηγητής, Τμήμα Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού
Παρευξείνιων Χωρών, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις-διευκρινίσεις

α. Ασχολήθηκα με το νέο λογοτεχνικό πόνημα¹ του Σταύρου Ζουμπουλάκη (εφεξής: Στ.Ζ.) πρωτίστως διότι το βρήκα ενδιαφέρον· δευτερευόντως, επειδή νιώθω πως (ως ανήκοντες στην ίδια γενιά) έχω κοινά χαρακτηριστικά με τον συγγραφέα του. Υπονοώ ευθέως ότι συνέβη (δεν είναι ντετερμινιστικά βέβαιον) δυο άνθρωποι γεννημένοι την ίδια ιστορική περίοδο να εμφανούνται από κοινά εν πολλοίς ιδανικά και να επηρεάζονται από αυτά στην υπόλοιπη ζωή τους· με καθοριστικό γι' αυτήν τρόπο. Νιώθω, γενικά, ότι οι άνθρωποι της γενιάς μου που γεννήθηκαν σε κάποιο ελληνικό χωριό και έζησαν εκεί επί μακρόν διάστημα διαθέτουν το προνόμιο να έχουν γνωρίσει από «πρώτο χέρι» την ιστορία της ανθρωπότητας από το ησιόδειο άροτρο μέχρι το ταξίδι στο φεγγάρι, όπως ο Στ.Ζ. αναφέρει χαρακτηριστικά (σ. 82).² Λέγεται συχνά ότι γενέθλιος τόπος όλων μας είναι η παιδική μας ηλικία. Όντως, εκεί βρίσκεται η πατρίδα η δική μου, και μάλιστα επειδή συνέπεσε να έχω συνδυάσει αυτήν την ηλικία με την ιδιαίτερη πατρίδα μου. Έζησα επί 18 συναπτά έτη (και πολύ περισσότερα αργότερα) ότι ο συγγραφέας (εφεξής: α.) επί 9 καλοκαίρια· και ευγνωμονώ γι' αυτό την τύχη μου. Αυτός ο τόπος και ο κόσμος του –με τις ομορφίες και τις ασχήμες του– με καθόρισαν. Και όταν έφυγα από εκεί, στα 18 μου, ευτυχώς όχι ανεπιστρεπτί, ήμουν βέβαιος ποιες συντεταγμένες του μυαλού μου έπρεπε να οβήσω οπωσδήποτε.

1 Σ. Ζουμπουλάκης, *Στ' αμπέλια*, Πόλις, Αθήνα 2018.

2 Με αυτήν την ένδειξη παραπέμπω στις σελίδες του παραπάνω βιβλίου. Τα παραθέματα που μεταφέρω εδώ, όταν είναι στη ροή του κειμένου δηλώνονται με πλάγια στοιχεία εντός εισαγωγικών, και με πλάγια και διαφορετικού μεγέθους γραμματοσειρά όταν είναι εκτενέστερα.

ποτε και ποιες όφειλα ως κόρη οφθαλμού να διαφυλάξω...

β. Για την Αυτοεθνογραφία έγραψα προσφάτως.³ Άρα, εδώ θα αρκείσθώ να επαναλάβω τα εξής απολύτως απαραίτητα: Η Αυτοεθνογραφία (μια προκλητική ποιοτική ερευνητική μέθοδος που εμφανίστηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1970) παρακινεί τους ερευνητές να χρησιμοποιήσουν την αυτο-παρατήρηση για αυτο-ενδοσκόπηση, αυτο-ανακάλυψη, αυτοαποκάλυψη, για μια αυτο-εθνογραφία που θα βασίζεται στα δεδομένα του εαυτού του ερευνητή και σε αυτά της μελετώμενης κατάστασης, νομιμοποιώντας δηλαδή «την εκ των έσω και περί το θέμα εστίαση».⁴ Κατά την (ειδική επί του θέματος) Carol Ellis, ένας κοινωνικός επιστήμονας που βίωσε μιαν εμπειρία και έχει αναπάντητα σχετικά ερωτήματα μπορεί να χρησιμοποιήσει την ενδοσκόπηση ως πηγή δεδομένων και, οικειοποιούμενος, αν επιθυμεί, τις αποδεκτές πρακτικές της έρευνας πεδίου, να συμπληρώσει την εργασία του.⁵ Ο ερευνητής, σε πρώτο πρόσωπο, προσπαθεί, μέσα από «πολλαπλά επίπεδα συνειδητότητας», να συνδέσει το προσωπικό του βίωμα με ένα θέμα επιστημονικού ενδιαφέροντος.⁶ Στην Αυτοεθνογραφία δεν υπάρχει «αντικειμενικός» ερευνητής. Αυτός ερευνά, αφηγείται, ενδοσκοπείται, περιγράφει, ώστε να μπορούμε να εντοπίσουμε στον δικό του κόσμο στοιχεία του εαυτού μας, να ταυτιστούμε ή να διαφωνήσουμε μαζί του. Ο ικανός ερευνητής εκφράζει στο κείμενό του το προσωπικό/ατομικό, αλλά και το συλλογικό ταυτοχρόνως. Η Autoethnography αναγνωρίζει και δέχεται την υποκειμενικότητα, το συναίσθημα και την επιρροή του ερευνητή στην έρευνα, αντί να κρύβεται «στρουθοκαμηλικά» πίσω από αυτά τα ζητήματα ή να προσποιείται ότι δεν υφίστανται.⁷

3 «Αυτοεθνογραφία», στο Μ. Βαρβούνης – Μ. Σέργης (επιμ.), *Πλάτανος ευσκιόφυλλος. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2018, 675-697.

4 C. Ellis, «Sociological introspection and emotional experience», *Symbolic Interaction* 14:1 (1991), 30.

5 C. Ellis, ό.π.

6 C. Ellis, *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*, Altamira Press, Καλιφόρνια 2004, 28.

7 Βλ. Μ. Γ. Σέργης, ό.π. Πρβλ. Λ. Στάμου, «Πρώτο ταξίδι στην αυτοεθνογραφία: Αναζητώντας την ταυτότητα του εκπαιδευτικού μουσικής στην Ελλάδα μέσα από τις προσωπικές ιστορίες», στο Μ. Κοκκίδου – Ζ. Διονυσίου (επιμ.), *Μουσικός Γραμματισμός: Τυπικές και Άτυπες Μορφές Μουσικής Διδασκαλίας-Μάθησης, Πρακτικά 7^{ου} Συνεδρίου της Ελληνικής Ένωσης για τη Μουσική Εκπαίδευση*, ΕΕΜΕ, Θεσσαλονίκη 2006, 452. Ας αναφερθεί στο σημείο αυτό μια ενδιαφέρουσα ελληνική συνεισφορά στην Αυτοεθνογραφία, που παρέλειψα να αναφέρω στο

γ. Ο Στ.Ζ. κάνει μια μορφή Αυτοεθνογραφίας· η μέθοδος αυτή περιλαμβάνει στον ορισμό της όχι μόνο αυτοβιογραφικές αφηγήσεις, αλλά αναφέρεται και στην έρευνα που πραγματοποιούν λαογράφοι, κοινωνιολόγοι, ανθρωπολόγοι, αλλά και λογοτέχνες, οι οποίοι με περισσή ευαισθησία εθνογραφούν με αντι-κείμενο το δικό τους πολιτιστικό περιβάλλον ή την κοινωνία τους συνολικά.⁸ ό,τι επί εννέα καλοκαίρια βιώνει ανελλιπώς ο ο. Ο τελευταίος κρίνω πως συνθέτει με το αναλυόμενο εδώ λογοτέχνημά του κάτι ανάλογο με αυτό που ονομάζουμε στην Αυτοεθνογραφία *epiphanies*, δηλαδή ανεξίτηλες στιγμές (εγχαραγμένες στη μνήμη των ερευνητών),⁹ στιγμές υπαρξιακών κρίσεων που τους ανάγκασαν να αναλύσουν βιωμένες εμπειρίες¹⁰ και γεγονότα, μετά την παρέλευση των οποίων η ζωή τους πλέον έχει μεταβληθεί άρδην. Οι *epiphanies* αποκαλύπτουν τρόπους που ένα άτομο μπορεί να χρησιμοποιήσει για να πραγματευτεί «έντονες καταστάσεις», αναμνήσεις, εικόνες, συναισθήματα, επί ένα μεγάλο χρονικό διάστημα μετά το κρίσιμο περιστατικό που υποτίθεται ότι τελείωσε.¹¹ Κατά τον απολογισμό αυτόν των εννέα καλοκαιριών του, ο σ. οδηγείται στο συμπέρασμα ότι εκείνο που τους χρωστά «[...] κυρίως είναι ότι εκεί έχει τη ρίζα της μια ηθική επιλογή, που κάποτε πήρε και πολιτικά χαρακτηριστικά, ότι θα είμαι πάντα με τη μεριά των φτωχών και των αδικημένων» (σσ. 84-5). Θυμίζω το πόνημά του *Η αδερφή μου*, το έτερο αυτοβιογραφικό του βιβλίο· το έγραψε για να εξομολογηθεί ότι όσα έζησε μαζί της τον διαμόρφωσαν (σ. 84). Τώρα και πάλιν εξομολογείται εναργέστερα:

Δεν με διαμόρφωσαν τα γράμματα και οι τέχνες, ό,τι είμαι το χρωστάω σε όσα έζησα με την αδελφή μου. Τα εννιά καλοκαίρια στ' αμπέλια έπαιξαν και αυτά σημαντικό ρόλο στη ζωή μου, όπως αναγνώρισα πολύ αργότερα (σ. 84).

παραπάνω άρθρο μου: Χ. Αθανασιάδης – Θ. Ζελίτης (επιμ.), *Αναπνέοντας κιμωλία. Γραφές εκπαιδευτικών*, Σαββάλας, Αθήνα 1996.

- 8 D. Reed-Danahay, «Anthropologists, education and Autoethnography», *Reviews in Anthropology* 38 (2009), 30.
- 9 A. Bochner – C. Ellis, «Personal narrative as a social approach to interpersonal communication», *Communication Theory* 2:2 (1992), 65-72· G. Kien, «The nature of epiphany», *International Review of Qualitative Research* 6:4 (Winter 2013), 578-584.
- 10 Richard Zaner, *Conversation on the edge: Narratives of ethics and illness*, Georgetown Press, Ουάσινγκτον, Π.Κ. 2004.
- 11 A. Bochner, «The functions of human communication in interpersonal bonding», στο C. C. Arnold – J. W. Bowers (επιμ.), *Handbook of rhetorical and communication theory*, Allyn and Bacon, Βοστώνη 1984, 595.

Θεωρεί τελικά πως η ζωή του στάθηκε γενναιόδωρη, αφού «εννιά παιδικά καλοκαίρια αδιατάρακτης ευτυχίας, μέσα σε έναν ωκεανό αγάπης, δεν είναι λίγο» (σ. 89).

Πρωτίστως βιωματικό, εξομολογητικό είναι το κείμενο του Στ.Ζ.· αυτοβιογραφικό δηλαδή, αφού η **Αυτοεθνογραφία ομοιάζει κατά πολύ με την αυτοβιογραφία**· δευτερευόντως, πρόκειται για ένα δοκίμιο πολιτικού στοχασμού, σε κάποια σημεία του και θεολογικού αντιστοιχίου. Με συγκίνησε η συνταύτισή μας με τον σ. στη διαπίστωσή του ότι δεν γνώρισε στα παιδικά του χρόνια τη **φτώχεια**,¹² αλλά την κατάσταση της **στέρψης**, η οποία [...] πάντως στάθηκε κι αυτή πολύτιμη για τη ζωή μου αργότερα: μου έδωσε ένα αίσθημα περηφάνιας και υπεροχής για όσα – ελάχιστα – κατάφερα μόνος μου, απέναντι σε διάφορους βουτυρόκωλους, που τα βρήκαν όλα στρωμένα» (σ. 86)· ούτε εγώ δοκίμασα τις συνέπειες της φτώχειας, ένιωσα όμως διάχυτη παντού στο χωριό μου τη στέρψη· είχα το προνόμιο να διαθέτω έναν τρόπο αποκαλύψεως της αλάνθαστο: Το **μπακάλικό** μας, στο οποίο παιδιόθεν, από το Δημοτικό, υπηρετούσα τη θητεία μου στην οικογένεια... Οι περισσότερες γυναίκες-πελάτισσές μας με παρακαλούσαν να «γράφω» στο «τεφτέρι» τα καθημερινά χρέη τους· θα τα ξεπλήρωναν στο τέλος του καλοκαιριού, όταν θα ελάμβαναν το αντίτιμο του κόπου τους για τις πατάτες που πώλησαν στους εμπόρους ή στην Ένωση Αγροτικών Συνεταιρισμών του νησιού... Να «γράψω» μια ρέγγα ή λίγα γραμμάρια παστής σαρδέλας που μόλις αγόρασαν... Με την ντροπή ολοφάνερη... Ξανάνιωθα τη στέρψη όταν ξεφύλλιζα το «τεφτέρι» τού εκ μητρός **τσαγκάρη** παππού μου και διάβαζα τα χρέη τους για μπαλώματα παλαιών υποδημάτων· ελάχιστα αναφέρονταν σε κατασκευή καινούργιών... Βίωσα τη στέρψη με όλες της τις αναπαραστάσεις. Όσα μόλις προανέφερα ήταν ενδεικτικές περιπτώσεις...

δ. Το θέμα της εργασίας μου επαναφέρει στο προσκήνιο το ζήτημα των σχέσεων της λογοτεχνίας με τη Λαογραφία, ή αλλιώς, των ανα-

12 Η ξενόγλωσση σχετική βιβλιογραφία είναι τεράστια. Βλ. ενδεικτικά M. Green, «Representing poverty and attacking representations: Perspectives on poverty from Social Anthropology», *Journal of Development Studies* 42:7 (2006), 1108-1129. Για την ελληνική περίπτωση, βλ. ενδεικτικά: Δ. Μπαλούρδος, «Μορφολογία της φτώχειας και κοινωνικός αποκλεισμός», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Επιστημών* 83 (1991), 100-143· του ίδιου, «Φτώχεια και κοινωνικός αποκλεισμός: Μεθοδολογικά ζητήματα», *Κοινωνιολογική Επιθεώρηση* 2-3 (Ιούλιος 2015), 25-55· του ίδιου, «Επιπτώσεις της κρίσης στη φτώχεια και τον οικονομικό αποκλεισμό: Αρχικές μετρήσεις», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Επιστημών* 134-135 (Α'-Β', 2011), 165-192.

παραστάσεων του όλου ανθρώπινου βίου από τη λογοτεχνία.¹³

ε. Σε κάποια ζητήματα «αυτοεθνογραφούμε» ο ίδιος, προσεπικυρώνω παρατηρήσεις και συμπεράσματα του α., εκφράζω σε μια περίπτωση την εναντιογνωμία μου.

2. Παρουσίαση του αφηγήματος. Η ρεαλιστική γραφή του Στ.Ζ.

Ο 5χρονος Στ.Ζ, παρ' όλο που έχει μεταναστεύσει στην Αθήνα¹⁴ οικογενειακώς, θα περάσει στη Συκιά της Λακωνίας, τόπο καταγωγής του, εννέα συνεχή καλοκαίρια¹⁵ και επί τρεις μήνες κατ' έτος θα φιλοξενείται στα κτήματα των θείων του, σε μια καλύβα αυτοσχέδια, στον ημι-κοινωνικό χώρο της φύσης, έξω από το χωριό- σε μια περίοδο «θέρου-τρύγου-πόλεμου» για τον κόσμο τής εν λόγω αγροτικής κοινότητας, αφού τότε οι κάτοικοί της ασχολούνταν κυρίως (πλην των άλλων) με την παραγωγή του βασικού οικονομικού τους μεγέθους, των σύκων.¹⁶ Ο ίδιος συμμετέχει ενεργά στη συγκεκριμένη διαδικασία, αλλά και σε κάθε αγροτική απασχόληση ή κοινωνικό γεγονός *παίζοντας* μάλλον. Παίζει και με δικά του αυτοσχέδια παιχνίδια (σ. 30), τυραννά κάποια ζώα, έχει μικροατυχήματα, συμμετέχει, εργάζεται, παρατηρεί, ερωτά, σιτίζεται επιμελώς καθ' ότι ήταν *βερέμης* («*κάθε απόγευμα κροκάδα*», με λίγο καφέ για να μειώνεται η «*αυγουλίλα*», οι δικοί του ήλπιζαν ότι το ευκταίον –η αύξηση του βάρους του– θα επιτυγχανόταν ευκολότερα στο φυσικό περιβάλλον του χωριού, σ. 28). Απολαμβάνει τον «ιερό χρόνο» των Κυριακών του, των πανηγυριών

13 Από το πλήθος της σχετικής βιβλιογραφίας ο ενδιαφερόμενος ας μελετήσει τις πολλαπλές «δικλείδες ασφαλείας» που επισημαίνω κατά τη μελέτη των σχέσεων Λαογραφίας-λογοτεχνίας στο Μ. Γ. Σέργης, *Αστική Λαογραφία. Αναπαραστάσεις της Αθήνας (1880-1896) στο συγγραφικό έργο του Μιχαήλ Μητσόκη: Χώρος, κοινωνία, πολιτισμοί, ταυτότητες*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2016, 39-48 και 153-162.

14 Ο Ισθμός της Κορίνθου αναπαριστάται ως *οριακό σημείο*, πέρασμα από έναν κόσμο σε έναν άλλον (της Αθήνας). Ας προσέξουμε επίσης την αναπαράσταση της ετοιμασίας για την αναχώρηση: Στρωσίδια, πιατικά, τεντζερέδια, όρνιθες κ.λπ., φορτωμένα όλα επάνω σε ένα φορτηγό: «Ο Ρόκο και τ' αδέρφια του, ακριβώς» (σ. 11).

15 Τις τραυματικές του εμπειρίες κατά τη μετάβαση και την επιστροφή του εκεί με «σαπιοκάραβα» περιγράφει αναλυτικά στις σσ. 14 κ.ε., 87 κ.ε. Έχω την εντύπωση πως το *Μυρτιδιώτισσα* που αναφέρει ως καλύτερο όλων είναι το ίδιο με το οποίο έχω συνδέσει τις δικές μου μνήμες, όταν το έβλεπα αγκυροβολημένο «αρόδο» στο «λιμάνι» της Νάξου. Ευτυχώς δεν με ταξίδεψε, έχω όμως στη μνήμη μου δεκάδες σχετικές περιγραφές συγχωριανών μου.

16 Ορθά παρατηρεί ότι γνώρισε τις εργασίες των αγροτών στην «*πιο ήπια εκδοχή τους*», με την έννοια ότι δεν βίωσε το «μαρτύριο» του θερισμού ή του αλωνίσματος (σ. 73).

(στην κοσμική και θρησκευτική τους διάσταση), γεύεται τα ευωδιαστά προϊόντα της γης, απολαμβάνει τον νυκτερινό ύπνο του επάνω στο κρεβάτι/τοαρδί («η μισή χαρά της ζωής στ' αμπέλια», σ. 18), μελετά τα αστέρια και μαθαίνει να τα αναγνωρίζει (σ. 22), ακούει αφηγήσεις για τραγικές στιγμές της ελληνικής ιστορίας (σσ. 21-2), δεν διαβάζει (σ. 31), όπως όλος ο παιδικός κόσμος του χωριού, αλλά κατακτά τον κόσμο με τη βιωμένη (ανατρεπτική) γνώση της ζωής. Αυτήν που κατείχε ο «λαός της υπαίθρου» μέχρι το 1960...

Ο Στ.Ζ. δεν εξωραΐζει τη λακωνική επαρχία, την «αγνή ελληνική υπαίθρο» γενικότερα, όπως κατηγορήθηκαν πως έπραξαν οι λογοτέχνες της λεγόμενης «ιθαγενούς/επαρχιακής λογοτεχνίας», «υπείκοντες» δήθεν στις προδιαγραφές του διαγωνισμού της Εστίας του 1889.¹⁷ απεναντίας, αναφέρεται με κριτικό λόγο στην ύστατη ώρα του «παραδοσιακού», τότε που ήδη είχε αρχίσει το κύμα της αγροτικής εξόδου (εσωτερικής και εξωτερικής) με δραματικότερους όρους: τότε που το «θαύμα» της μακραίωνης διαρκούς πορείας άρχισε να ξεθωριάζει, και στο χωριό άρχισε ήδη να εισβάλει ο κόσμος του άστεως. Ουδέν ίχνος «μυθολογικού χωριού» ανιχνεύεται στο έργο του. Η γραφή είναι ρεαλιστική, γι' αυτό και κρίνω πως αναπαριστώνται με επιτυχία οι αντιφάσεις της «παραδοσιακής» του ζωής. Και η απομυθοποίησή της. Πάνω σ' αυτούς τους άξονες θα οικοδομήσω κυρίως τη δική μου παρουσίαση. Η σημερινή ελληνική κοινωνία στην πλειονότητά της τις αγνοεί, αρκούμενη να καταναλώνει μόνον παρόν, κάποιες ανασκηνοθετημένες εικόνες του εθιμικού πολιτισμού της, και υπερηφανευόμενη απλώς για το παρελθόν της, ναρκισσευόμενη μάλιστα ότι αποτελεί «την αρχή ή το κέντρο του κόσμου»:

Εμένα αυτός ο κόσμος με συγκινεί βαθιά, όχι γιατί είναι ο κόσμος της παιδικής μου ηλικίας –δεν ήταν άλλωστε αποκλειστικά– αλλά γιατί είναι ο κόσμος των αγαπημένων του ανθρώπων, των ανθρώπων που με αγάπησαν και τους αγάπησα πολύ. Τον σκέφτομαι πάντα με συγκίνηση, αλλά δεν τον νοσταλγώ. Τι να νοσταλγήσεις; Τη φτώχεια, την υψηλή παιδική θνησιμότητα, την εντελώς απροστάτευτη απέναντι στην παραμικρή αρρώστια ζωή; Τη φυσική και ψυχική βία εις βάρος των μικρών παιδιών και των γυναικών; Το κοντσομπολιό, την κακολογία και τον ασφυκτικό έλεγχο της ιδιωτικής –τρόπος του λέγειν– ζωής; Τη δεισιδαιμονία και τον αναλφαβητισμό; Οι γυναίκες του χωριού, όταν ήθε-

17 Βλ. ενδεικτικά Ε. Πολίτου-Μαρμαρινού, «Το περιοδικό Εστία (1876-1895) και το διήγημα (μια αντίθεση και μια θέση)», *Παρουσία* 3 (1985), 123-152. Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, *Αστική Λαογραφία...*, ό.π., 163 κ.ε.

λαν να πάνε από τη μια ρούγα στην άλλη, δεν περνούσαν μέσα απ' την αγορά, δεν τη διασχίζανε, αλλά έκαναν κύκλο και την παρακάμπτανε. Ήταν τόπος απαγορευμένος γι' αυτές. Η ενδυματολογία τους από μια ηλικία και πέρα, μέσα στα μαύρα, με τα τσεμπέρια και τις γάζες [...] δεν διέφερε και πολύ από των μουσουλμάνων γυναικών. Αυτό τον κόσμο τον νοσταλγεί μόνο όποιος δεν τον έχει γνωρίσει. Υπάρχει συγκίνηση χωρίς νοσταλγία, ίσως μάλιστα να είναι έτσι πιο αδρή (σσ. 83-4).

3. Ανάλυση

3.1. Ένας ακίνητος κόσμος

Ο κόσμος που περιγράφει είναι ένας **ακίνητος κόσμος**, αυτός της «μακράς διάρκειας», με ελάχιστες μεταβολές, στο μεταίχμιο της πλήρους ανατροπής του. Οι ίδιοι οι κάτοικοί του που διέμεναν στα «ριζά» του λόφου του χωριού δεν ανέβαιναν «ποτέ στην αγορά» του, κατάσταση που άρχισε να αλλάζει την περίοδο που αναλύω εδώ! (σ. 70). Άλλοι, οι πλείστοι, δεν είχαν επισκεφθεί τα γειτονικά τους χωριά. (Τη δεκαετία του 1980, ένα από τα αιτήματα που μού υπέβαλαν ευγενώς οι συγχωριανοί μου Γλιναδιώτες ήταν να τους οργανώσω, ως Αντιπρόεδρος του πολιτιστικού μας συλλόγου, εκδρομή στα «Απάνω Χωριά» της Νάξου. Οι ιθύνοντες τον πρώτο τοπικό σύλλογο του χωριού μου, εν έτει 1955, έθεσαν ως πρώτο τους στόχο τη γνωριμία των Γλιναδιωτών με τα προαναφερθέντα χωριά. Οργάνωσαν τότε, όντως, 3-4 εκδρομές, με ελάχιστους όμως εκδρομείς. Ήταν ένα από τα πρώτα στοιχεία νεωτερικότητας που έφεραν στο χωριό τους οι τότε πρώτοι διαχειριστές της πολιτιστικής τους κληρονομιάς).

Διέξοδος για τους άνδρες της Συκιάς (όπως και του δικού μου χωριού), «το μόνον της ζωής τους ταξείδιον», ήταν αυτό προς **εκπλήρωση της στρατιωτικής τους θητείας**. Ήταν μια σημαντική **διαβατήρια περίοδος του βίου τους** που προσπαθούσαν παντοιοτρόπως να συντηρήσουν στη μνήμη. Ο Στ.Ζ. επικεντρώνει την προσοχή του στις πάμπολλες σχετικές φωτογραφίες που κοσμούσαν το εσωτερικό των κατοικιών τους (σ. 16): Ήταν οι ορατές και αδιάψευστες επιβεβαιώσεις της εκπλήρωσης ενός υψίστου χρέους, το βασικό μέσον για την επιβεβαίωση του (μυθικού για τους άνδρες) προτύπου του στρατιώτη του υπηρετήσαντος την πατρίδα. Πειστήρια ανδρισμού και προσφοράς. Από το πλούσιο υλικό που έχω συγκεντρώσει για τη συγγραφή των **Λαογραφικών της στρατιωτικής ζωής** αναφέρω εδώ, εντελώς ενδεικτικά, μια σχετική αφήγηση:

Ο στρατός για εμένα ήταν μια πείρα ζωής. Πήρα μα και έδωσα πολλά. Έμαθα ακόμη περισσότερα. Ήταν ένα σχολείο, ένα σχολείο με όχι τα συνηθισμένα μαθήματα, με ακόμη πιο πρακτικά από τα συνηθισμένα. Νιώθω άξιος και υπερήφανος που υπηρέτησα την πατρίδα μου και κατακρίνω φυσικά όλους εκείνους που αποφεύγουν για ασήμαντους λόγους να την υπηρετήσουν. Ειδικά αυτούς που χρησιμοποιούν όλα τα αθέμιτα μέσα για να αποφύγουν αυτήν τη διαδικασία-δοκιμασία. Είναι μια δοκιμασία πραγματικά αξέχαστη, που εμένα προσωπικά με έχει στιγματίσει. Όσα χρόνια κι αν περάσουν, οι μέρες εκείνες δεν πρόκειται να οβήσουν, θα παραμείνουν αιώνια κι έντονα χαραγμένες μέσα στη μνήμη μου.

Ο άλλος λόγος προσωρινής μετοικεσίας τους ήταν μια **ασθένεια** (σ. 70), όταν δηλαδή αναγκάζονταν να μεταβούν στα νοσοκομεία της Αθήνας. Στο Γλινάδο της Νάξου, όσοι υπάγονται σ' αυτήν την κατηγορία θεωρούνται και σήμερα εξ ορισμού «τελειωμένοι» κατά την επιτηρούσα του κοινωνία, καθ' όσον άλλη αιτία του ταξιδιού τους αποκλείεται να υφίσταται! Σε ένα χωριό με ελάχιστες μετοικεσίες κατά τον 20^ο αι. στο Κλεινόν Άστυ,¹⁸ δικαιολογημένα, οποιαδήποτε μετάβαση προς αυτό θα εκληφθεί ως υπαγορευόμενη από τις ανάγκες μιας υποχρεωτικής ιατρικής θεραπείας. Εννοώ ότι και μια απλή επίσκεψη στην Αθήνα για μια προληπτική ιατρική εξέταση (με τη μεσολάβηση της υπερβολής κατά την «αποκρυπτογράφηση» της, χαρακτηριστικό της κοινωνίας της υπαίθρου) αρκεί για να αξιολογηθεί (αυθαιρέτως) η υγεία του «ασθενούς» ως χειρίστη.

Ακινησία παρατηρεί ο σ. και στην **οικονομία** του χωριού. Οι αγροτικές δομές του μπορεί να εκληφθούν ως μια μικρογραφία ανάλογων περιοχών του ελληνικού κόσμου: Αγροτικά μικροοικοκυριά, οικογενειακές εκμεταλλεύσεις που μοιράζουν την παραγωγή μεταξύ της αυτοκατανάλωσης και της εξαγωγής του σύκου. Κανένα είδος νέας καλλιέργειας, που θα σήμαινε την εγκατάλειψη του παραδομένου, «ούτε μια λεμονιά στον κήπο» (σ. 70). Ακινησία πλήρης, που υποβάλλεται και ενισχύεται ίσως από την κερδοφόρα (και όχι τόσο κοπιαστική) παραγωγή του σύκου. (Ένας ολόκληρος κόσμος, ένα χωριό, ένα βασικό προϊόν, ένα όνομα «σήμα κατατεθέν» του προϊόντος). Περιγράφει λεπτομερώς τον κύκλο της επεξεργασίας του, από το δέντρο μέχρι και

18 Για λόγους που έχω αναλυτικά παρουσιάσει στο «Η ιστορικότητα του τοπίου: Το παράδειγμα μιας αγροτικής κοινότητας της Νάξου, 1953-2003», στο *Η γη-μήτρα ζωής και δημιουργίας*, Οργάνωση Μουσείου Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης και Φίλοι του Μουσείου Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, Αθήνα 2008, 101-112.

το αποστειρωτήριο (σ. 29 κ.ε., σ. 49 κ.ε.). Τη βασική αυτήν εξαγωγήμη παραγωγή συμπληρώνουν το λάδι (μαζί με το ψωμί ήταν τα θεμέλια της διατροφής, σ. 7), το κρασί (περιγράφει τον τρύγο λεπτομερώς, σ. 52 κ.ε.), τα σπαρτά για τα ζώα, το λινάρι για τις οικιακές τους ανάγκες (σσ. 71-3) και η οικόσιτη, συμπληρωματική της γεωργίας, κτηνοτροφία. Μια **οικονομία της αυτάρκειας**: Παρασκευάζουν τον πελτέ από την ντομάτα (σ. 54), φυλάττουν τους κατάλληλους σπόρους των καρπουζοπέπωνων για το μπιστόνι του επομένου έτους (σ. 53), μαζεύουν σαλιγκάρια/μπομπόλια (σ. 55), παστώνουν πουλιά και χοιρινό, υφαίνουν λινό ύφασμα, κατασκευάζουν τα αυτοσχέδια *σαρώματα* (σ. 71, *σαρωνιές* στη Νάξο). Η πολυδραστηριότητα αφορά σε όλα τα μέλη της εστιακής ομάδας· η γη ακόμη εξακολουθεί να συγκρατεί την αυξανόμενη ροπή της προς την (λυτρωτική ενίοτε) αποδημία/φυγή. Ακόμη και οι μετανάστες της πρώτης γενιάς που πρόκοβαν και αποταμίευαν κάποια χρήματα, τα διέθεταν για να αγοράσουν κτήματα στο χωριό, «κι ας μην λογάριαζαν να γυρίσουν ποτέ οριστικά» (σ. 75). Η καλλιέργισμη γη ήταν ακόμη υψηλής (πραγματικής και συμβολικής αξίας)· με **οικολογική συνείδηση**, όπως σύμπας ο «παραδοσιακός» κόσμος πριν ανακαλύψει τη δύναμή του και εκδικηθεί αναιτίως την παντοκράτορισα Φύση: Ουδέν υπόλειμμα τροφής χάνεται, δίνεται στα ζώα (σ. 51). Η λειψυδρία **αναγκάζει** προς μια συνετή και λελογισμένη διαχείριση του νερού (σ. 37), ο καθαρισμός της στέρνας γίνεται με φυσικόν τρόπο (με ένα χέλι που ρίχνουν μέσα ή με τα βατράχια της, σ. 37).

Οι γυναίκες των φτωχών ομόρων ορεινών χωριών (Ρηχιώτισσες και Ζαρακίτισσες) αναγκάζονται να οδοιπορούν¹⁹ επί ώρες για να ανταλλάξουν τσάι του βουνού με λίγο λάδι ή μερικές φούχτες σύκα, χωρίς να γνωρίζει κάποιος πού διανυκτερεύουν, πού καταλύουν ή πώς διατρέφονται κατά τη διάρκεια αυτών των συναλλαγών τους (σ. 76)· οι ποιμένες των ίδιων χωριών ισοφαρίζουν το ενοίκιο των χωραφιών (στα οποία έβοσκαν καθ' όλο το έτος τα ποιμνιά τους) με τυρί και μαλλί (σ. 41). Σε πλήρη ακόμη ανάπτυξη το ανταλλακτικό ζωτικό μικροεμπόριο: Αγοράζω ό,τι στερούμαι με το δικό μου πλεόνασμα. Άρα, εν συγκρίσει προς άλλα πλησιόχωρα ορεινά χωριά, η οικονομική διαφορά των κατοίκων της Συκιάς είναι εμφανής, η (συνήθης) **ισότητα στη φτώχεια** αναιρείται στο παράδειγμά μας, εξαιτίας του διπλού «κάμπος-βουνό», με τις δεκάδες συνδηλώσεις του.²⁰

19 Για την έννοια της «κινητικότητας» (geographic mobility), βλ. ενδεικτικά Δ. Γ. Τσαούσης, *Χρηστικό λεξικό Κοινωνιολογίας*, Gutenberg, Αθήνα 1989, 124-126.

20 Πρβλ. Μ. Γ. Σέρρης, *Ακλήρηματα. Οι αλληλοσατιρισμοί ως όψεις της ετερότητας*

Πρόκειται, λοιπόν, για ελεύθερους και ανεξάρτητους ακόμη χωρικούς, που συνδέονται όμως ήδη με την «ανοικτή» ελληνική οικονομία, μέσω της καλλιέργειας του σύκου. Τα στοιχειώδη εργατικά **εργαλεία**, το χαμηλό τεχνολογικό επίπεδο εξηγεί πρωτίστως γιατί οι καλλιεργητικές μέθοδοι και η οργάνωση της εργασίας παρέμειναν ακόμη στην εποχή του Ησιόδου, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται.

«Φτώχεια και μόχθος» συνοψίζουν τον καθημερινό τους αγώνα (σ. 74), καρτερικοί στα βάσανα και **άνθρωποι μεγάλων αντοχών**. Η θεία του σ., κατ' εξαίρεση, ασχολείται μόνον με τα του οίκου, επιδεικνύει, όπως πολλές γυναίκες του χωριού μου, «**υστερική νοικοκυροσύνη**» (σ. 24): είναι ο επιλεγείς από τις ίδιες κατάλληλος τρόπος να καταναλώνουν τον χρόνο τους. Τα **παιδιά** εργάζονται από μικρή ηλικία, πολλά ξενοδουλεύουν για «ένα πιάτο φαγητό» και ένα ζευγάρι παπούτσια στο τέλος του καλοκαιριού (σ. 54). Δεν υπάρχει παιδική ηλικία γι' αυτά... Ούτε στα σημερινά ελληνόπουλα, αλλά για εντελώς διαφορετικούς λόγους...

Είναι όμως **ευτυχείς**, η φτώχεια και ο μόχθος δεν τους έκαναν δυστυχισμένους, κρίνει ο σ. (σ. 75), επειδή γνώριζαν (συμπληρώνω εγώ) τα όριά τους, είχαν δεδομένες τις ανάγκες τους και είχαν ορίσει τις καταναλωτικές προσδοκίες τους: αγνοούσαν την έννοια του καταναλωτικού παιχνιδιού, οι πειρασμοί της επιθυμίας έλειπαν. Κατά τους Mark Taylor και Esa Saarinen, «η επιθυμία δεν επιθυμεί ικανοποίηση. Κάθε άλλο, η επιθυμία επιθυμεί επιθυμία».²¹ Αυτά όμως χαρακτηρίζουν τα ήθη του παρόντος, την εποχή που δεν υπάρχει *κάτι που να μην είναι επιθυμητόν*...

Ταυτόχρονα, οι άνθρωποι του χωριού ήταν διαρκώς έκθετοι στη **δύναμη της Φύσης**, εντελώς ανυπεράσπιστοι στις **ασθένειες**, στα ατυχήματα (που θέραπευαν με πρωτόγονα φυσικά μέσα, π.χ. το δήγμα του σκορπιού με ούρα, σ. 77) και στους απροσδόκπτους θανάτους (ιδίως των μικρών παιδιών): **πολυγονία και θνησιμότητα**. Η γιαγιά του σ. γέννησε επτά φορές, της έμειναν τέσσερα παιδιά (σ. 10), δεν υπήρχε οικογένεια που να μην έχει απολέσει 2-3 στη γέννα, στη βρεφική ηλικία ή στην παιδική (σ. 76). Δεκαοκτώ είχε γεννήσει μια γειτόνισσά μου στο χωριό, επτά της είχαν ζήσει... Η απόφαση της γιαγιάς του να απαλλαγεί από μια **ανεπιθύμητη εγκυμοσύνη** της και

στην αρχαία και τη νεότερη Ελλάδα, Εκδόσεις Αντώνη Αναγνώστου, Αθήνα 2005, 158 κ.ε. και κυρίως 183 κ.ε.

21 M. Taylor – E. Saarinen, *Imagologies: Media philosophy*, Routledge, Λονδίνο 1994, 11.

η μέθοδος που μετέλθε («Σήκωνε ολόκληρα βαρέλια»), αλλά χωρίς αποτέλεσμα (σ. 10), ήταν κοινότητες σε έναν κόσμο που δεν γνώριζε μέτρα αντισύλληψης... Στο Γλινάδο της Νάξου σήκωναν σακκιά βάρους περί τα 50 κιλά, έβαζαν μπροστά τους και σήκωναν γεμάτη με προζύμι τη σκάφη, σήκωναν με ζυγό στους ώμους τους τενεκέδες γεμάτους νερό, έπιναν βρασμένη φυλλάδα-πικροδάφνη...²² Παρ' όλες τις πθικές αναστολές και τις ψυχολογικές τους επιπτώσεις... Μετρώ περί τις δέκα γυναίκες του χωριού μου που απέδωσαν τη μετέπειτα κακή οικογενειακή τους πορεία σε κείνην τη «δολοφονία»...

Η **διατροφή** των κατοίκων παρουσιάζει λιτό ρεπερτόριο: Πατάτες, αυγά, μελιτζάνες, μπάμιες, φασολάκια, κυλοπίτες, τραχανάς, μπλιγούρι, ξερά χόρτα που μαζεύουν και αποξηραίνουν το καλοκαίρι για τις ανάγκες του χειμώνα (σσ. 25-6). Σιτίζονται με τα εξ ιδίων, ο ορισμός της αυτάρκειας δηλαδή. Ο διατροφικός πολιτισμός τού κρέατος περιορίζεται στο κοτόπουλο, αλλά ελάχιστες φορές τον μήνα, καθώς είναι πολύτιμο οικονομικό τους μέγεθος (σ. 26). Ο σ. απομυθοποιεί τις ευρέως αποδεκτές αντιλήψεις για το υγιεινό διαιτολόγιο της επαρχίας γενικώς: «Κατσαρόλα και τηγάνι» (σ. 25), «αλμυρά λύσσα» τα φαγητά, λιπώδη, τα παστά κυριαρχούν (σ. 28). Βεβαίως καταναλώνονται υπό εντελώς διαφορετικούς όρους.

Αποτύπωση της **φτώχειας**, «σήματα κατατεθέντα» της, θεωρεί ο σ. τα μπαλωμένα ρούχα των χωρικών. Αυτό που σήμερα είναι ακριβοπληρωμένη μόδα κάποτε ήταν αποτέλεσμα αδήριτης ανάγκης: Οι άντρες έφθειραν τα ρούχα τους διαρκώς, έπρεπε να μπαλωθούν και μετά από «[...] μερικά διαδοχικά μπαλώματα δεν ξεχώριζες ποιο ήταν το αρχικό ύφασμα» (σ. 25). «Οι μανάδες και οι γιαγιάδες ξέρανε τη μεγάλη τέχνη να σκεπάζουν τη φτώχεια, να μην γίνεται αισθητή», σημειώνει ο σ. (σ. 75): Όχι μόνον με τα μπαλώματά τους, αλλά και με τις ποικίλες και στοχαστικές δράσεις τους εντός της οικογένειας, δράσεις που κρίνω πως τις είχαν καταστήσει πραγματικές **κυρίαρχες του οίκου**.²³ Έκπληξη τού προκαλεί η έλλειψη δοντιών στους γέροντες: «Για τα χρόνια που γράφω το σημάδι [της φτώχειας] ήταν αυτό: οι άνθρωποι δεν είχαν δό-

22 Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, Προοδευτικός Όμιλος Γλινάδου Νάξου, Αθήνα 1994, 317-318.

23 Μ. Γ. Σέργης, *Οι «αθυρόστομες» παροιμίες της Διαλεκτής Ζευγώλη-Γλέζου από την Απείρανθο της Νάξου*: Κριτική έκδοση. Σκέψεις για την «αθυροστομία», τη γυναικεία σεξουαλικότητα, τον έρωτα και την «ανδρική κυριαρχία» στην «παραδοσιακή» ελληνική κοινωνία, Αντ. Σταμούλης – Ι. Α. Χαρπαντίδης, Θεσσαλονίκη 2019, Τρίτο Κεφάλαιο.

ντια» (σ. 77). Γνωρίζω δεκάδες γέροντες και γερόντισσες από το χωριό μου που παρουσίαζαν παρόμοια εικόνα. Μασουλούσαν επί ώρες, ιδίως όταν ετύγχανε να αναμετρώνται με σκληρό έδεσμα. Τα ούλα τους, ελλείψει δοντιών, λειτουργούσαν αντ' αυτών, αλλά αποτελεσματικά. Εικόνες ανάλογες έχω πάμπολλες, πιο πολύ ενθουμούμαι τον παππού μου, τον εκ μητρός. Απλώς επισημαίνω ότι δεν ήταν πάντοτε «σημείον» φτώχειας, αλλά μιας νοστορπίας βαθύτατα καλλιεργημένης, που «ήθελε» τους γέροντες να οδεύουν προς το τέλος της ζωής τους κατά φύσιν, αποδεχόμενοι τις φυσικές συνέπειες του γήρατος επί του σώματος, τις αδήριτες βιολογικές αλλαγές, χωρίς καμία προσπάθεια «ιατροποιήσεως» της ζωής τους, που θα αναζωογονούσε το σώμα και θα το καθιστούσε μακροβιότερο. Η έλλειψη θερμόμετρου στη Συκιά ήταν σύνθηες φαινόμενο, αρκούσε η πρόχειρη διάγνωση της μητέρας-ιατρού, με την τοποθέτηση στο μέτωπο του αρρώστου της παλάμης της ή εξαιτίας του ερυθρού χρώματος του προσώπου του πάσχοντος...

Ο κόσμος της Συκιάς φαίνεται να είναι ακόμη κατεληγμένος από τη δεισδαιμονία. Πάντως κάποιος μπορεί να διακρίνει πίσω από μερικές δεισδαιμονίες μια μορφή φιλοσκαωμμοσύνης των κατοίκων, δηλαδή τις επικαλούνται πλέον χάριν ασιειότητας ή προς επίτευξη πρακτικών σκοπών. Κάποτε, σε απώτερες περιόδους του «παραδοσιακού βίου», αυτές είχαν ως επιδιωκόμενο στόχο, την ενίσχυση του παραδεδομένου, την ηθική και τη θρησκευτική τόνωση. Τώρα, όταν (π.χ.) η θεία του σ. τον απειλεί ότι θα τον πάρει ο μεσημεριάτης αν δεν κοιμηθεί (σ. 23), κρίνω πως ενδέχεται να στοχεύει η απειλή της σε ένα πρακτικό αποτέλεσμα. «Συνάντησα» κάποιες από αυτές απο-ι-ερωμένες (και αξιογέλαστες) στο χωριό μου, ήδη από το τέλος της δεκαετίας του 1960· μού τις «σύστησε» κυρίως ο (πιο ορθολογιστής) ανδρικός του πληθυσμός. Ο αείμνηστος «αφέντης» μου περιέγραφε, π.χ. με σαρκασμό και καγχαστικό γέλωτα, «δαιμονικές σκηνές» που δημιουργούσε ο ίδιος και άλλοι συνομήλικές του, τα «δαιμόνια», εις βάρος «αγαθών» (ευπίστων και αφελών) συγχωριανών τους, οι οποίες σκηνές ενίσχυαν σε κάποιους από αυτούς (= στα θύματα αυτών των δράσεων) την πίστη σε «φαντάσματα», σε νυχτερινές επισκέψεις τους. Θαρρώ, λοιπόν, πως ουδείς μπορεί να διατυπώσει μετά βεβαιότητας ποια εν τέλει ήταν η πραγματική σχέση του «παραδοσιακού» ανθρώπου με το μαγικό/μεταφυσικό, ακόμη και σε απώτερες του Β' Παγκοσμίου Πολέμου χρονικές περιόδους· πού σταματούσε η πίστη σ' αυτό και πού άρχιζε η εικονική του αποδοχή και η κρυφή απόρριψή του; Γιατί αισθάνομαι πως υπάρχει αυτό το «παιχνίδι»: Στοίχειά του «παραδοσιακού» χάνουν μεν τη λειτουργική τους αξία, αλλά από συ-

νήθεια μάλλον (ή από τη γοητεία που εξακολουθούν να εκπέμπουν ως μυθικά και παράδοξα) κάποιοι τα συντηρούν, τα επαναφέρουν στη ζωή χωρίς να πιστεύουν στην ουσία τους, άρα το πολιτισμικό επικοδομήμα εξακολουθεί να υπάρχει, έστω και με αυτόν τον ιδιάζοντα (ψευδή) τρόπο, αφού η δομή που τα στήριζε δεν υφίσταται πλέον, προ πολλού ίσως. Αμφιβάλλω, για παράδειγμα, αν η θεία του σ. πιστεύει όντως ότι η όρνιθα που της διέφυγε με το κεφάλι αποκομμένο θα σταματούσε να τρέχει, όταν ο αποκεφαλιστής της θα φυσούσε δυνατά *«πάνω στο μαχαίρι που την αποκεφάλισε»* (σ. 34).

Δεδομένων των προαναφερθέντων, διόλου αναπόφευκτο οι Συκιώτες να επιθυμούν την **αποδημία** στον Καναδά και στην Αυστραλία... Η ελάττωση του ενεργού αγροτικού πληθυσμού είναι ραγδαία. Όσοι της πρώτης γενιάς έφυγαν δεν ενσωματώθηκαν στη νέα τους πατρίδα... Αντιστάθηκαν ποικιλοτρόπως, χωρίς να λησμονήσουν αυτούς που έμειναν πίσω... Με φωτογραφίες, τσεκ και γράμματα, «σταμπαρισμένα» με κραγιόν και πολυδιαβασμένα από τους παραλήπτες (σσ. 80-81), ως σύμβολα τής μεταξύ τους διασύνδεσης, και με παρδαλά αμερικάνικα ενδύματα, αποδείξεις της προόδου τους, αλλά και αρραγούς οικογενειακής ή συγγενικής σχέσης. Κρίνω πως έχουμε εδώ μια **ιδιότυπη σκοποθεσία** που επιδίωκαν με τις **φωτογραφίες** των ξενιτεμένων οικειών. Δεν υπενθυμίζουν απλώς τα απόντα πρόσωπα, τα οποία τα νιώθουν δίπλα τους, ωσεί παρόντα, καταργώντας τη μεταξύ τους απόσταση. Η επίδειξή τους (παντού φωτογραφίες, σε περίοπτες θέσεις) στόχευε να καταστήσει σαφές στην πάντοτε περίεργη μικροκοινωνία του χωριού *«[...] ότι δεν πήγε χαμένη η δυστυχία του ξενιτεμού, ότι έπιασε τόπο, πρόκοψαν –κι ας μην είχανε προκόψει οι περισσότεροι»* (σ. 16)· και όμως πήγε χαμένη σε πολλές περιπτώσεις, με πρώτη και καλύτερη την περίπτωση του ίδιου του παππού του σ.: Παρασυρμένος από το πάθος της χαρτοπαιξίας, δεν γύρισε ποτέ από την Αμερική (σσ. 9-10). Η **απομυθοποίηση της καθημερινότητας του ξενιτεμένου Συκιώτη** είναι επίσης αξιοπρόσεκτη: *«[...] δούλευαν σκυλίσια, με απίστευτες στερήσεις και οικονομίες, ξένοι κι απόξενoi»* (σ. 81), με αυστηρή ενδογαμία κατ' αρχάς, αντιστέκονται στην πολιτισμική τους αφομοίωση: Διατηρούν ανθιστάμενοι στην ξενιτιά κάποια στοιχεία ταυτότητας που οι συγχωριανοί τους εγκατέλειψαν ήδη στο χωριό (σ. 80).

3.2. Τα πρώτα (ελάχιστα) δείγματα της νεωτερικότητας στη Συκιά

Οι κοινωνικές μεταλλαγές και οι εξωτερικοί (αποσαθρωτικοί τής κοινωνικής συνοχής) παράγοντες κάνουν εμφανή ήδη την παρουσία τους στο

χωριό κατά την περίοδο που μας αναπαριστάνει ο Στ.Ζ. «Στη Συκιά οι γυναίκες έπαψαν σιγά σιγά να φοράνε μαύρο μαντήλι στις κηδείες», οι ξενιτεμένοι Συκιώτες μιλούσαν τα συκιώτικα καλύτερα από τους εναπομείναντες στο χωριό, «γιατί η γλώσσα τους δεν αστικοποιήθηκε από την τηλεόραση» (σ. 80). Το ψυγείο, ως μέσον συντήρησης των τροφών, μόλις έχει φθάσει (σ. 28), όπως και οι φακοί με μπαταρίες (σ. 29), αλλά και τα φυτοφάρμακα (σ. 33) και οι γεωτρήσεις, που έχουν μειώσει το φάσμα της λειψυδρίας (σ. 7). Η Πελοπόννησος πάντως κρίνω, όπως και ο Μ. Γ. Μερακλής (λόγω της γεωγραφικής της θέσης αλλά και των ιστορικών συγκυριών), πως εναρμόνισε τα βήματά της με την εξελισσόμενη από το 1950 κ.ε. αλλαγή πολύ γρηγορότερα άλλων ελλαδικών διαμερισμάτων (π.χ. Θράκης, Ηπείρου):

Η Πελοπόννησος είναι, βέβαια, συντηρητική, αλλά, αν μπορώ να πω, με μια έννοια μικροαστική, που σε τελευταία ανάλυση εκφράζει μια προηγμένη και, συνακόλουθα, ρεαλιστικότερη βαθμίδα πολιτισμού: σκίζει εύκολα τα μαγικά πέπλα του παρελθόντος, εγκαταλείπει τον γραφικό διάκοσμο των παραδοσιακών πολιτισμικών μορφών, εργάζεται δηλαδή διαφορετικά από άλλες περιοχές που είναι αλλιώς συντηρητικές: με μια προσήλωση στο παρελθόν καθεαυτό, με μια αγάπη ρομαντική, αν θέλετε, του παρελθόντος ως παρελθόντος, γιατί έτσι το βρήκαν.²⁴

Η λακωνική, τονίζω, κοινότητα της Συκιάς μπορεί να μην υπάγεται στα δεδομένα του παραπάνω γενικού αφορισμού. Γνωρίζουμε όμως ότι ήδη από τον 19^ο αιώνα το ποσοστό φοίτησης των πελοποννησίων μαθητών της Δευτεροβάθμιας (π.χ.) Εκπαίδευσης (πολύ σημαντικής τότε) ήταν υψηλότερο του ποσοστού άλλων ελλαδικών περιοχών και αυτού του εθνικού μέσου όρου, καθώς και ότι τα υψηλότερα ποσοστά τους τα συναντούμε σε περιοχές της Πελοποννήσου όπου κατίσχυε η κλειστή οικονομία με έντονα χαρακτηριστικά αυτοκατανάλωσης και όχι στις πλουσιότερες επαρχίες της (Πάτρα, Καλαμάτα π.χ.), όπου κυριαρχούσε η εμπορευματοποιημένη και εξαγόμενη παραγωγή.²⁵

3.3. Η ιδιόμορφη λαϊκή θρησκευτική συμπεριφορά²⁶

Ο σ. κατάγεται από ιερατική οικογένεια, μεγάλο δε μέρος τού πολύτο-

24 Μ. Γ. Μερακλής, *Σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2016, 128.

25 Πρβλ. Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Θεμέλιο, Αθήνα 1992⁶, 420.

26 Για τον όρο, βλ. ενδεικτικά στο Μ. Γ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 1995, 16 κ.ε.

μου συγγραφικού έργου του συνιστούν μελέτες που αφορούν σε σύγχρονα κοινωνικά προβλήματα και στην Εκκλησία (π.χ., *Ο Χριστιανισμός της χαράς, Χριστιανοί στον δημόσιο χώρο, Χρυσή Αυγή και Εκκλησία, Ο Θεός στην πόλη, Ποιος Θεός και ποιος άνθρωπος;*). Ως εκ τούτων, η λαϊκή θρησκευτικότητα του «παραδοσιακού» Συκιώτη κέντρισε το ενδιαφέρον και την παρατηρητικότητα του²⁷. επειδή επιπλέον την έκρινε *ιδιόμορφη*. Δυσκολεύεται να κατανοήσει την *ιδιότυπη προσέγγιση του θείου από τον λαϊκό άνθρωπο* (σσ. 45, 46). Συναντά πιστούς που νηστεύουν και βλαστημούν, ευσεβείς και χαρτοπαίκτες, ανθρώπους που είναι ικανοί να φονεύσουν συνάνθρωπό τους για μια σπιθαμή γης· πιστούς που εκκλησιάζονται και την περισσότερη ώρα της τελετουργίας βρίσκονται εκτός του ναού, στον προαύλιο χώρο²⁸ του, γύρω από μια φωτιά ειδικότερα, και αφηγούνται ιστορίες με στοιχεία· ο Γ. Σεφέρης είχε προ πολλού βιώσει και περιγράψει ανάλογες σκηνές:

Στον Επιτάφιο, στον Α-Δημήτρη το Λουμπαρδιάρη [...]. Τα ίδια δεδομένα, όπως τότε, όμως τόσο πιο μακριά από τις ρίζες, και τόσο χαλασμένοι οι άνθρωποι· ρωτιέται κανείς γιατί ήρθαν – κουβεντιάζουν μεταξύ τους, όπως στον καφενέ· ήρθαν από συνήθεια που γίνεται ολόένα χωρίς περιεχόμενο.²⁹

Πρόσφατα περιέγραψα πολύ πιο «παγανιστικές» καταστάσεις από το χωριό μου, πανομοιότυπες κατά πολύ με αυτές του παπαδιαμαντικού «Το Χριστός Ανέστη του Γιάννη».³⁰

Ο Σεφέρης, ο Στ.Ζ., κάποιοι ιθύνοντες το χριστιανικό ποίμνιο κρίνω πως λησμονούν τη διπλή διάσταση που έχουν στη λαϊκή συνείδηση οι τελετουργικές εν γένει εκδηλώσεις των πιστών: Τον σεβασμό και την κατάνυξη, αλλά και τη συνάντησή τους με άλλες λαϊκές συμπεριφορές που τείνουν σε μιαν *εκκοσμίκευση* των θρησκευτικών δρωμένων· ειδικά αυτών της δραματικής Μεγαλοβδομάδας. Στις εορτές της Λαμπρής ειδικότερα «συνυπάρχουν και συλλειτουργούν η ευσέβεια, η υποβολή και η επιβολή με την κοσμική χαρά, η οποία τελικά κυ-

27 Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Νεωτερική ελληνική λαϊκή θρησκευτικότητα. Συναγωγή μελετών θρησκευτικής λαογραφίας*, Μπαρμπουνάκη, Αθήνα 2014, 621 κ.ε.

28 Για τα λαογραφικά των προαυλίων των ναών βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Ήθη, έθιμα και τελετουργίες. Λόγοι, πράξεις, ιδεολογίες, νοοτροπίες και συμπεριφορές*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2018, 276-280.

29 Γ. Σεφέρης, *Μέρες Θ' 1*, Φεβρουαρίου 1964 – 11 Μάη 1971, Ίκαρος 2019, 43.

30 Μ. Γ. Σέργης, *Ο ναός της μεταμορφώσεως του Σωτήρος στο Γλινάδο της Νάξου. Ψηφίδες από την ιστορία και τη λαογραφία του*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2018, 11-12.

ριαρχεί», έγραψε προ πολλού ο Μ. Γ. Μερακλής,³¹ και ας βαυκαλίζεται η Εκκλησία ότι αυτή η κοσμικότητα αφορμήθηκε από δικές της αφετηρίες: Η κνίσσα από τα αρνιά θυμίζει και κάτι από το θυμίαμα των ιερών της που ανέρχεται στον θόλο του ναού, δηλαδή στους ουράνιους αποδέκτες του.

Ο Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης περιγράφει στους «Ελαφροϊσκιωτους» ανάλογα βιώματα με αξιοθαύμαστο ρεαλισμό. Ο Στ.Ζ. κρίνω πως έχει επηρεασθεί από το αναπαραστατικό ύφος της υπαίθρου που επεχείρησε ο μεγάλος Σκιαθίτης· συνηγορεί σ' αυτό, βάλλει ευθέως ταυτοχρόως κατά κάποιων αθηναίων θεολόγων της δεκαετίας του 1960, παλαιών μελών των ευσεβιστικών οργανώσεων, που εξωράισαν αφελώς τη λαϊκή ευλάβεια, ως αντίδραση σε αυτό που είχαν ζήσει. Αντιμετώπιζαν αισθητικά, μέσω Παπαδιαμάντη, κάτι που ουδέποτε γνώρισαν εκ του σύνεγγυς (σσ. 47-9).

Υπόδειγμα χριστιανικού βίου αποτελεί ο θείος του σ.: Ένας λαϊκότετος άνθρωπος, διόλου «κατασκευή», που διψά «για τ' αγιωτικά» και που αναγνωρίζεται στο χωριό με κάποια σχετικά ταυτοτικά στοιχεία: Λησμόνησε και άφησε κάπου το σακάκι του. Οι ευρόντες επισημάναν πάραυτα τον ιδιοκτήτη του από το περιεχόμενο των τσεπών του: Λιβάνι και καρβουνάκια (σ. 21).³² Η ψιθυριστή, αλλά ικανής έντασης ώστε να ακουσθεί, επιτέλεση της προσευχής του (τρεις της ημέρας) είναι ένα ακόμη δείγμα της θρησκευτικότητάς του. Η περιγραφή του Στ.Ζ. επιβεβαιώνει σχετικά συμπεράσματα μιας πρόσφατης διδακτορικής διατριβής:³³

Ο μπάρμπας μου δεν έπεφτε ποτέ για ύπνο χωρίς να κάνει την προ-

31 Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011, 266-267. Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική Λαογραφία*, ό.π., 91-95· του ίδιου, *Ήθη, έθιμα και τελετουργίες. Λόγοι, πράξεις, ιδεολογίες, νοοτροπίες και συμπεριφορές*, ό.π., στο λήμμα «εκκοσμίκευση» του ίδιου, *Νεωτερική ελληνική λαϊκή θρησκευτικότητα. Συναγωγή μελετών θρησκευτικής Λαογραφίας*, ό.π., 347 κ.ε.

32 Τον εικονογραφεί ως άγιο: «[...] Δεν άκουγε καλά ("δεν αρικόω", δεν ακούω, έλεγε και ξανάλεγε ο καημένος όταν συζητούσαμε), γεγονός που έδινε στη θεία μου την άνεση να τον βρίζει ανενόχλητα. Εκείνη είχε κάμποσο φθόνο μέσα της, θεωρούσε ότι κακόπεσε και στον γάμο της [...]» (σσ. 13-14).

33 Γ. Θεοδωρίδου, *Η λαϊκή προσευχή στην καθημερινότητα και στον ιερό χρόνο των ορθόδοξων χριστιανών στον νομό Ξάνθης (1950-2015)*, Διδακτορική διατριβή, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης – Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών – Τμήμα Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξινίων Χωρών, Κομοτηνή 2016, 721, 777.

σευχή του, μισή ώρα κάθε βράδυ. Την ξεκινούσε μέσα στο καλύβι, μπροστά στις εικόνες, αλλά τη συνέχιζε μπαينوβγαίνοντας και κάνοντας διάφορες μικροδουλειές. Την ολοκλήρωνε πάντα μέσα, κάτω από τις εικόνες. Άνθρωπος τον προφορικού πολιτισμού δεν ήξερε και δεν μπορούσε να προσευχηθεί από μέσα του [...]. Ψιθύριζε λοιπόν την προσευχή του, προσηλωμένος, και αδιαφορώντας για το τι μπορεί να σκέφτονταν οι άλλοι ακούγοντας το μουρμουρητό του. Ορισμένα τα έλεγε απέξω (το Τρισάγιο, το Πάτερ ημών, το Πιστεύω, και άλλα που δεν θυμάμαι), κάποια άλλα τα διάβαζε από τη Σύνοψη ή τουλάχιστον τη συμβουλευόταν (σήμερα αναγνωρίζω από τα θραύσματα της μνήμης μου ότι έλεγε το «Άσπλε...» από το Απόδειπνο και κάποια τροπάρια από τον Μικρό Παρακλητικό κανόνα, μπορεί και όλον). Κανείς όμως δεν τον ειρωνευόταν [...]. Την πρωινή προσευχή του, άλλη μισή ώρα, τις περισσότερες φορές δεν την προλάβαινα. Μέσα στη μέρα έβρισκε μια στιγμή [...] και έλεγε απέξω την Αγία Επιστολή.

Από τις εκδηλώσεις της θρησκευτικής συμπεριφοράς των χωρικών αξίζει να επισημανθεί ότι πρυτανεύει η αναπαράσταση των **θρησκευτικών πανηγυριών**. Κρίνω ότι λόγω της πολύμορφης λειτουργικότητάς τους³⁴ εντυπωσίαζαν (πρωτίστως) κάθε μικρό παιδί (σ. 51). Ενθυμούμαι, παιδάκι, τη γλυκεία αναμονή τους, τα καινούργια ενδύματα, το χρηματικό δώρο των συγγενών (πενταροδεκάρες και πενπνταράκια), τον χορό στην πλατεία και τόσα άλλα που έχω περιγράψει αλλού εκτενέστερα.³⁵ Τον Στ.Ζ. ενθουσιάζουν η ζωοπανήγυρη/εμποροπανήγυρη της Κρισιάς με τα δεκάδες πωλούμενα είδη (σ. 51), η θυσία του «ιερού ταύρου» στον άγιο Γεώργιο (σσ. 40-41), η λειτουργικότητα του πανηγυρότοπου (σ. 44), η πορεία προς τον εορτάζοντα ναό με την όλη ποιητική της διάσταση (τα ζώα ήταν κι αυτά στολισμένα και το σαμάρι τους, με τη γνωστή **καβαλικάδα**, το ξεχωριστό στρωσίδι, σ. 44), κ.λπ.

Οι εκπρόσωποι του Θεού αναπαριστάνονται³⁶ στο αφήγημα να τηρούν τα ήθη εκείνα που τους επέβαλε επί αιώνες ο σημαίων ρόλος τους: Είναι επιμελείς στα καθήκοντά τους, νοικοκυραίοι στα του οίκου τους, ευσεβείς, φιλόανθρωποι και ανάργυροι (κατά το πρότυπο των φερώνυμων αγίων), τηρητές του τυπικού των ιεροπραξιών, απο-

34 Βλ. ενδεικτικά Μ. Γ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική Λαογραφία*, ό.π., 82, 110.

35 Μ. Γ. Σέργης, *Ο ναός της Μεταμορφώσεως του Σωτήρος στο Γλινάδο της Νάξου...*, ό.π., 12-13, 121-122.

36 Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική Λαογραφία*, ό.π., 109 κ.ε.

λαμβάνουν της εκτιμήσεως του ποιμνίου τους. Είναι, κατ' εξαίρεσιν μάλλον, και καλλίφωνοι. Κάποιοι από τους «δικούς» μου ήταν «βραχνοκόκορες», με τις ανάλογες επιπτώσεις στην παρακολούθηση από το εκκλησίασμα των ιερών τελετουργιών... Οι ιερείς του Στ.Ζ. έχουν όλα τα αντίθετα από τα χαρακτηριστικά που τους έθεσαν παλαιότερα στο στόχαστρο της λαϊκής σάτιρας,³⁷ προπάντων την αγάπη και την αυτόβουλη εξυπηρέτηση τού έχοντος ανάγκη. Ο ιερέας παππούς του συντηρούσε «δυο τρεις άλλες οικογένειες», χάρισε περιουσιακά του στοιχεία (σ. 59), πέθανε και δεν άφησε στα παιδιά του «[...] ούτε φυλλοκρέμυδο» (σ. 60).³⁸ Η ιερωσύνη προϋποθέτει την άσκηση, ως πνευματική προετοιμασία, αλλά και η άσκηση συνοδεύει διά βίου τον ασκούντα το χάρισμα της ιερωσύνης.³⁹

Η «πολιτεία» του παππού τού σ. παπα-Πέππα (σσ. 61-3) είναι αποδεικτική μιας ανάλογης συμπεριφοράς ικανού αριθμού λειτουργών του Κυρίου: «Θεωρούσε αμαρτία να γυρίζει ένας παπάς στο σπίτι του έχοντας λεφτά στην τσέπη του» (σ. 60)· όταν μάλιστα τύχαινε να κερδίσει κάποιο μικροποσόν το έκρυβε στην σπηλιά ενός τοίχου,⁴⁰ στο ταμείο του, μέχρι που κάποιος συγχωριανός του τον αντιλήφθηκε και έχασε τα αποταμιευθέντα. Αυτός ο ίδιος λειτουργός του Κυρίου απόλαυσε τη μέγιστη για τον «παλαιό κόσμο» χάρη να σκηνοθετήσει τον θάνατό του, να τον αυτοδιαχειρισθεί. Σαν προετοιμασμένος από καιρό· δίπλα στους οικείους του, με τους παραδεδομένους επί αιώνες κανό-

37 Μ. Γ. Βαρβούνης, *Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου*, Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου», Αθήνα 1992, 44-45· του ίδιου, «Κληρικοί διακωμωδούμενοι στον λαϊκό μύθο», *Λαογραφία* 40 (2006), 109-129· Ν. Κουτούζης, *Βωμολοχικές σάτιρες ιερέων*, Περίπλους, Αθήνα 1997· Μ. Γ. Μερακλής, *Εντράπεζες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Εστία, Αθήνα 1980, 53 κ.ε.

38 Η περιγραφή του Στ.Ζ. μου θυμίζει τον Παπαδιαμάντη και τον («ημέτερον») παπα-Νικόλα Πλανά. Έγραψε ο πρώτος για τον δεύτερο: «[...] Γνωρίζω ένα ιερέα εις τας Αθήνας. Είναι ο ταπεινότερος των ιερέων και ο απλοϊκότερος των ανθρώπων. Διά πάσαν ιεροπραξίαν αν του δώσης μίαν δραχμὴν ἢ πενήντα λεπτά ἢ μίαν δεκάραν, τα παίρνει. Αν δεν του δώσης τίποτε, δεν ζητεί. Διά τρεις δραχμὰς εκτελεῖ ολόκληρον παννύχιον ακολουθίαν. Απόδειπνον, Εσπερινόν, Ὅρθρον, Ὕπνος, Λειτουργίαν. Το όλον διαρκεῖ εννέα ὥρας. Αν του δώσης μόνον δύο δραχμὰς, δεν παραπονείται». Βλ. Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλος (κριτική έκδοση), *Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης*, Απαντα, τ. 5, Δόμος, Αθήνα 1988, 195-196.

39 Πρβλ. το καταποτιστικό άρθρο του Πρωτοπρ. Κ. Καραϊσαρίδη, «Ιερωσύνη και άσκηση». Διαθέσιμο στο: www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/z_symposio_5.html.

40 Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Όψεις της καθημερινής ζωής των Βυζαντινών από αγιολογικά κείμενα*, Ηρόδοτος, Αθήνα 1994, 56.

νες. Μιλώ για τον ήρεμο, αυτορρυθμιζόμενο, ξημερωμένο θάνατο του Ariès, γι' αυτόν που ανήκε στον ασθενή, όπως ακριβώς του ανήκε και η ζωή που μόλις παρήλθε διά του θανάτου.⁴¹ Απόλαυσε τη χάρη να ακούσει πραγματοποιημένη την τελευταία του επιθυμία: Να ακούσει τους ήχους της καμπάνας του ναού που λειτουργούσε κι ας πέθαινε:

Η καμπάνα της Χρυσοφίτισσας σήμανε πένθιμα. Στο χωριό διαδόθηκε αμέσως η είδηση του θανάτου του παπά τους. Εκείνος καθιστός στον ξύλινο καναπέ, με το καλημαύχι φορεμένο, άκουσε αυτό που ήθελε ν' ακούσει. Σταυροκοπήθηκε αμίλητος. Έβγαλε μετά το καλημαύχι του [...], είπε τους εξής δημώδεις στίχους [...]. Έγειρε και ξεψύχησε (σ. 62).

Ο ιερέας πατέρας του είναι από **υπόδειγμα ευσέβειας**. Η αναπαράστασή του ως τέτοιου δικαιολογείται πλήρως: Η εκτίμηση προς το πρόσωπό του αποδεικνύεται και από τα δώρα, «τα αμέτρητα πράγματα» που τού απέστειλλαν συγγενείς και φίλοι του από το χωριό στην Αθήνα, ενθυμούμενοι τις πνευματικές και άλλες του δωρεές προς εκείνους (σ. 87). Τονίζω επίσης την **αγάπη του για τα γράμματα** (σσ. 8-9), «μόνο με τα γράμματα προκόβει κανείς» ισχυριζόταν, αυτήν την οποία (εκ πείρας γνωρίζω) πως προσπαθούσαν με κάθε τρόπο να μας εμψυχήσουν οι περισσότεροι γονείς μας («για να γίνουμε ανθρώποι»), επειδή κατά βάθος αγαπούσαν τη γνώση και θεωρούσαν την Εκπαίδευση ως μια μορφή βέβαιης κοινωνικής ανέλιξης. Ο ιερέας με την επιλογή του αυτήν εκφράζει το σύνολο σχεδόν του αγροτικού πληθυσμού που νιώθει ήδη από τη δεκαετία του 1960 το αβέβαιον του «βίου της γεωργίας» ως δυναμικού οικονομικού παράγοντα· ή που αναγνωρίζει ακόμη την κραταιά της ισχύ, αλλά ονειρεύεται ένα εύελπι μέλλον για τα παιδιά του. Έχουμε από τότε θαρρώ περάσει από την κοινότητα που ικανοποιεί με πολύ κόπο τις βασικές πανανθρώπινες ανάγκες της στην κοινωνία των επιθυμιών, που ενδέχεται να πραγματοποιούν με ευκολότερα μέσα. Τονίζω και πάλι κάτι μάλλον γνωστό: Την υποχρέωση (και διαρκή αγωνία) που ένιωθαν οι γονείς μας να ζήσουμε σε ένα καλύτερο τού δικού τους κόσμο, με περισσότερες υλικές ανέσεις, αλλά κυρίως διά της κοινωνικής μας καταξίωσης

41 Φ. Αριές, *Ο άνθρωπος ενώπιον του θανάτου. Ο εξαγριωμένος θάνατος II*, μτφ. Θ. Νικολαΐδης, Εστία, Αθήνα 1999, 395 κ.ε. Πρβλ. Μ. Γ. Σέρρης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα-1922): Γέννηση, γάμος, θάνατος*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2007, 297 κ.ε. Γ. Αλεξιάς, «Η διαχείριση του θανάτου στο νοσοκομείο: Η εργαλειοποίηση της ανθρώπινης ύπαρξης», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 108-109 (Β' - Γ' 2002), 229 κ.ε.

που θα επήρχετο με όχημα τη *μόρφωση*.⁴² Βρισκόταν και παρέμενε αυτή ακόμη τότε ψηλά στην ιεραρχία των αξιών τους, ήδη από τον 19^ο αιώνα, όπως έχει αποδείξει ο Κ. Τσουκαλάς: Η διείσδυση του σχολικού δικτύου ήταν ισχυρότερη στις περιοχές που επικρατούσε η μικρή ιδιοκτησία, οι ρυθμοί αύξησης των μαθητών στην τότε Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση είναι ταχύτεροι των αντιστοίχων της Πρωτοβάθμιας, η Ανώτατη διείσδυσε με εξαιρετική ταχύτητα σε ένα ταξικό ακροατήριο εξαιρετικά ευρύ, αν τη συγκρίνουμε με τις χώρες της Δ. Ευρώπης.⁴³ Και συνέχισε μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, μέχρι τη δεκαετία του 1970, με χαρακτηριστική την *αντίφαση ανάμεσα σε μια (κατά ποσότητα) υπερεκπαίδευση*⁴⁴ μιας μεγάλης κοινωνικής μερίδας και ταυτόχρονα στον *αναλφαριθμητισμό* ή στην ημιμάθεια της πλειοψηφίας του λαού· η παραδοξολογία ενός ημιεκπαιδευμένου λαού, ο οποίος όμως δημιουργεί μια εκπαιδευμένη ελίτ.⁴⁵

Επανέρχομαι στον πατέρα του. Με συγκίνησε, όπως και τον σ., η έκρηξη της τραγικής αυτοσυνειδησίας του, σε κάποιο ζήτημα καίριο, που αφορούσε σε πολλούς λειτουργούς του Κυρίου στο διάβα των αιώνων. Με κυριέυσε η αλήθειά της *καθεαυτή*, όσο και η επιλογή του «αυτοεθνογραφούμενου» λογοτέχνη να τη γνωστοποιήσει στο κοινόν του, ό,τι πρωτίστως κάνει η Αυτοεθνογραφία: «Μια μέρα σε μια σύγκρουσή μας μου είπε τη φοβερή κουβέντα “εγώ εμπορεύομαι το Χριστό για σας” –εννοούσε εμένα και την αδερφή μου» (σ. 67). Η δήλωση αυτή πλήγωσε, όπως αντιλαμβάνομαι, τον σ., με την έννοια ότι ο καθ’ όλα άξιος ιερέας-πατέρας του, ο τηρητής της βαθύτερης ουσίας του ευαγγελικού λόγου, φέρεται να αναγνωρίζει μια πικρή, ανείπωτη έως τότε, αλήθεια.

42 Θαρρώ πως μας παρότρυναν περισσότερο οι μπτέρες (αγράμματος, μορφωμένες ή φιλόδοξες), μάς ενέπνεαν (τους άνδρες κυρίως) τέτοια κίνητρα. Γράφω και με το προσωπικό παράδειγμα κατά νουν.

43 Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή...*, ό.π., 427.

44 Πρβλ. για τον 19^ο αι., Κ. Τσουκαλάς, ό.π., 425.

45 Θεωρώ λοιπόν πως έρευνες, όπως αυτή των P. Bourdieu και J.-Cl. Passeron (Οι Κληρονόμοι. Οι φοιτητές και η κουλτούρα, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996) που απέδειξε ότι στη Γαλλία το σχολείο «αποβάλλει» τα παιδιά που προέρχονται από τις μη προνομιούχες τάξεις και συμβάλλει στην αναπαραγωγή των κοινωνικών ανισοτήτων (ως μηχανισμός επιλογής και νομιμοποίησης των κοινωνικών ανισοτήτων), δεν έχουν αντίκρουσμα στην ελληνική περίπτωση, ειδικά μετά το τέλος της δεκαετίας του '70. Αν όντως ίσχυε ότι τον 19^ο αι. και μέχρι τότε το οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό κεφάλαιο των κυρίαρχων ομάδων διαμόρφωνε το εκπαιδευτικό σύστημα, τα πράγματα έκτοτε άλλαξαν άρδην...

Προσωπικώς, την έχω ακούσει πάμπολλες φορές σε διηγήσεις συγχωριανών μου, μια όντως ρεαλιστική εξομολόγηση για τα κριτήρια της εισόδου κάποιων ιερέων στο ιερατικό σχήμα. Ειδικά αυτών που υπηρέτησαν σε δίσεκτους καιρούς, στην Κατοχή (π.χ.). Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί για το χωριό μου η περίπτωση ενός «ξενομπάτη», Ναξιώτη όμως ιερέα του, που διαβιούσε στο χωριό, σε κατάλυμα που του είχε παραχωρήσει η κοινότητα. Ήταν πάμπωχος, είχε να αναθρέψει πέντε παιδιά· η εκμυστήρευση των πραγματικών κινήτρων της επιλογής του σε λίγους κατ' αρχάς συγχωριανούς μου έγινε αργότερα κοινό μυστικό. Η περίπτωση του είναι πιο ακραία, «ανατρεπτική»: Ο μακαρίτης θεός μου Αγγελής Σέργης μού είχε αναφέρει ότι έφθασαν στα ενδότερα της κατοικίας του οι οσμές από τις τηγανισμένες χοιρινές μπριζόλες τού γείτονά του ιερέα την Αγία Σαρακοστή. Εδώ και πάλιν συγκρούονται το δόγμα, η θεωρία, το δέον γενέσθαι και η οδυνηρή αλήθεια των πραγμάτων που αφορά σε κάποιους ιερείς. Άλλο ζήτημα το «θεοϊδρύτον μυστήριον» της ιερωσύνης και άλλο η τραγική καθημερινότητα· το ερώτημα που υποβάλλουν εις εαυτούς τους οι ιερείς (ποιοι είναι και ποιον εξυπηρετούν) είναι πανάρχαιο. Οι ατομικές απαντήσεις προσδιορίζουν το πνευματικό επίπεδο της ιερατικής αυτοσυνειδησίας του καθενός· αυτές απαντώνται συνειδησιακά σε προσωπικό πεδίο ή ενώπιον του πνευματικού τους πατέρα-εξομολογητή. Ο συγγραφέας-υιός εδώ εκπροσωπεί (θα έλεγε κάποιος) τον εξομολόγο του πατρός του.⁴⁶

3.4. Τα «οικεία κακά» της κοινότητας

Πρόκειται λοιπόν για έναν κόσμο θεμελιωμένο επάνω στη στέρεη βάση της παλιάς «παραδοσιακής» κοινωνίας, της κοινότητας του Ταϊνίς ή της Μικρής Κοινότητας του Ρέντφιλντ: Παλαιοί θεσμοί, ενδοχωρική δικτύωση, συλλογικές μνήμες, κοινές νοοτροπίες. Έναν κόσμο όμως με πολλά «οικεία κακά». Αλληλοεξοντώνονταν για λίγα μέτρα γης, ανάμεσα στα ίδια τα αδέρφια του πατέρα του σ. «υπήρχε μεγάλη έχθρα, τα περισσότερα χρόνια που θυμάμαι δεν λέγανε καλημέρα» (σ. 56). Ο σ. επικεντρώνει στη

46 Μια άλλη, εξ ίσου σημαντική, αποκάλυψη για την ταυτότητα του πατέρα του μάς παραθέτει ο σ. σε άλλο σημείο του αφηγήματός του: Την άρνησή του να συγχωρέσει τον δικό του πατέρα, ο οποίος, όπως προειπώθηκε, μετέβη μετανάστης στην Αμερική, εγκατέλειψε την οικογένειά του, την καταχρέωσε, εξαιτίας κυρίως του πάθους του για τη χαρτοπαιξία. «Δεν τον μνημόνευε καν στη λειτουργία, στην προσκομιδή» (σ. 10). Αν και σήμερα ο Στ.Ζ. κρίνει πως πρόκειται για μια αντιχριστιανική στάση, θεωρεί ότι και αυτή τελικά «[...] τον συγκρότησε. Έγινε στέρεος άνθρωπος, ήξερε πάντα τι ήθελε, δεν πάταγε ποτέ σε δύο βάρκες» (σ. 11).

χαρτοπαιξία την πληγή του χωριού, που δεν σχετιζόταν όμως με την τιμιότητα ή την ακαματοσύνη (σ. 67 κ.ε.). Η ερμηνεία του είναι ορθότατη: Οφειλόταν στην απόλυτη ακινησία της ζωής στο χωριό, στην ανία και την πλήξη της καθημερινότητας, ιδίως κατά τους μήνες του χειμώνα (σ. 69). Ο παππούς του ήταν μέγας χαρτοπαίκτης (σ. 9), το ίδιο και ο αγαπημένος του θεός, ο οποίος, στα νιάτα του, εργαζόταν ως αγωγιάτης: Έπαιζε με τα ζώα του φορτωμένα, δεν ανέμενε ούτε καν να τα ξεφορτώσει (σ. 69). «Δεν σηκώνονταν από την καρέκλα για δυο εικοσιτετράωρα, νηστικοί, μόνο πίνανε. Δεν πήγαιναν ούτε για κατούρημα, ώσπου ένας να τα μαζέψει όλα» (σ. 68).⁴⁷ Η χαρτοπαιξία προσέδιδε ένταση στην εξαδυνατισμένη (λόγω της ακινησίας και μονοτονίας) ζωή τους.

Ο ίδιος λόγος, η ανία, οδηγούσε τους ανθρώπους στο κρασί, έπιναν πολύ, υπήρχαν αρκετοί κλινικώς αλκοολικοί, μεθούσαν ακόμη και γυναίκες (σ. 69).

Η σκληρότητα, η ασπλαχνία, η αναλγησία (όπως επιθυμεί ο καθείς ως την ονομάσει) των ανθρώπων της υπαίθρου απέναντι στα ζώα είναι εμφανής και στην περίπτωση μας (σ. 33 κ.ε.). Ο ίδιος ο σ. πάνει πουλιά στα δόκανα. Ερμηνεύει τη στάση του: «Αυτό το βάρβαρο κυνήγι το είχαμε όλοι μας τότε για κάτι φυσικό και αυτονόητο» (σ. 33), όπως ανέλυσα σε μια πρόσφατη εργασία μου.⁴⁸ Μας την ενισχύει και ο Αλέκος Φλωράκης με ένα θαυμάσιο, πρόσφατο λογοτεχνικό του κείμενο.⁴⁹ Ο Στ.Ζ. αναφέρει την επικρατούσα αντίληψη για τη χρησιμότητά τους ως αποκλειστικό λόγο ύπαρξης, κυρίως για την αποτροπή μεταχείρισή τους, όταν πλέον αυτά αχρηστεύονταν λόγω ηλικίας (σ. 35) και ο ρόλος τους στη ζωή των κατοίκων και την οικονομία του νοικοκυριού ολοκληρωνόταν· «με αντιγράφει» όταν περιγράφει σκηνές σαν την παρακάτω: «Κάποιοι άλλοι τα πήγαιναν κάπου μακριά απ' το χωριό και τα παράταγαν. Οι καρακάξες αρχίζανε να τρώνε από ζωντανά τα ανήμπορα να αντιδράσουν γέρικά υποζύγια. Το έχω δει με τα μάτια μου» (σ. 35).⁵⁰

47 Αυτός ο «ένας» δίνει στον Στ.Ζ. την ευκαιρία να μιλήσει περί πολιτικής (για Κατοχή και Εμφύλιο) στη Συκιά: Ήταν συνεργάτης των Γερμανών, τιμωρήθηκε από τους αντάρτες του ΕΑΜ (σ. 68).

48 Μ. Γ. Σέργης, «Όταν κάποτε οι άνθρωποι και τα άλλα ζώα γερνούσαν: Μια ακόμη κοινή μοίρα τους. Ενδεικτικές περιπτώσεις», στο Α. Λυδάκη (επιμ.), *Ο άνθρωπος και τα άλλα ζώα*, Παπαζήσης, Αθήνα 2019, 89-98.

49 Α. Φλωράκης, *Σε παρελθόντα χρόνο. Αφηγήματα μη αναγνώσιμα*, Γαβριλίδης, Αθήνα 2018, 21-24.

50 Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, «Όταν κάποτε οι άνθρωποι και τα άλλα ζώα γερνούσαν...», ό.π.,

Οποιοδήποτε ζών του «έξω κόσμου» αντιστρατευόταν άλλο, απαραίτητο για την επιβίωση του ατόμου και της κοινότητας, ήταν ένας επικίνδυνος Άλλος του ζωικού κόσμου. Οι αλεπούδες, τα γεράκια, οι καρακάδες ήταν οι μεγάλοι εχθροί, οι κοινοί εχθροί ανθρώπων, ζώων και υλικών αγαθών, απαραίτητων για τη διαβίωση. Οι καρακάδες κατέστρεφαν τα μπουστάνια, τα «παραδοσιακά» σκιάχτρα⁵¹ φαίνονταν ανενεργά: Όποιος σκότωνε καρακάξα «έκοβε τα πόδια της και τα πήγαινε στον αγροφύλακα για να εισπράξει την αμοιβή του» (σ. 36). Τα πάντα ρυθμίζονταν από αυτήν την τελεολογία. Ο θεός του σ. (στο χωριό Τιτολί) είναι (κατ' εξαίρεσιν) τρυφερότερος με τα ζώα, «φρόντιζε τα άλογα και τα μουλάρια του καλύτερα κι απ' τα παιδιά του», θριάμβευε μάλιστα στα καλλιστεία των τοπικών εμποροπανηγύρεων (σ. 55). Η αγάπη και η θαλπωρή για τα ζώα κάνουν θαυμάσια παρέα με τη σκληρότητα. Ο θάνατος των μικρών παιδιών ήταν κάτι το φυσικό, δεν τα μνημόνευαν ποτέ, είχαν ενστερνισθεί τον αδήριτο φυσικό νόμο, ζώντας διαρκώς με τον θάνατο παρόντα: Όπως δεν ζούσαν όλα τα νεογέννητα κατοικίδια, έτσι και τα νεογέννητα παιδάκια (σ. 77).

4. Κριτική στον περί λαϊκής αισθητικής λόγο του Στ.Ζ.

Παραθέτω το πρώτο επίμαχο απόσπασμα:

Ο άνθρωπος του αγροτικού πολιτισμού γενικώς δεν γνωρίζει την αισθητική στάση. Ένας τόπος δεν είναι γι' αυτούς ωραίος ή άσχημος, αλλά εύφορος ή άφορος. Φαντάζεται κανείς έναν αγρότη να αναφωνεί εκστατικός μπροστά σε μια νησιωτική ξεραίλα «τι πανέμορφος τόπος». Ο καιρός είναι καλός ή κακός ανάλογα με το τι έχουν ανάγκη οι καλλιέργειες: η βροχή είναι καλοδεχούμενη όταν κάνει καλό στη γη και στα δέντρα και κακοδεχούμενη όταν δεν την χρειάζονται. Το καλοκαίρι που τα σύκα θέλουνε ζέστη για να ξεραθούν, το κάμα, όσο κι αν ταλαιπωρούσε τους ανθρώπους, το θεωρούσαν ευλογία. Αισθητικά προσεγγίζουν τους τόπους μόνο οι αστοί της πόλης (σ. 36).

Οι παραπάνω επισημάνσεις του σ. κρίνω πως εμπεριέχουν μια αρνητική κριτική για τον «παραδοσιακό» άνθρωπο, ο οποίος φέρεται να μην γνωρίζει την αισθητική τάξη. Η διατύπωση αυτή έχει αφοριστικό

92 κ.ε. Ακόμη και ο τρόπος της σφαγής των ζώων σε κάποιες περιπτώσεις ήταν σκληρός για μας, πολύ φυσιολογικός για τους Συκιώτες, ακόμη και για έναν «άγιο άνθρωπο», που έσφαξε μια προβατίνα του με πριόνι, μη διαθέτων προς στιγμήν ειδικό μαχαίρι, φοβούμενος μην του ψοφήσει και πάει χαμένο το πολύτιμο κρέας της! (σσ. 34-5).

51. Βλ. ενδεικτικά Β. Πλάτανος, «Σκιάχτρα στα χωράφια», *Λαογραφία* 41 (2009), 389-401.

χαρακτήρα. Τη γνωρίζει την αισθητική τάξη, της αποδίδει όμως και της αναγνωρίζει δευτερεύουσα σημασία, διότι *όντως* (συμφωνώ στο σημείο αυτό) στη δική του φιλοσοφία ζωής προέχει η *χρηστική* αντιμετώπιση των πραγμάτων. Και η λαϊκή τέχνη (την οποία προήγαγε σε μεγάλο βαθμό) βρίσκει αφόρμηση στην ικανοποίηση πρακτικών αναγκών. Ταυτοχρόνως βεβαίως, *απρόθετα*, έκρινε ορθόν ο αγράμματος χωρικός να εκδηλώσει την καλλιτεχνική του βούληση, να διακοσμήσει το χρηστικό έργο του, να προβεί σε μια «περιττή» διαδικασία. Βεβαίως αυτή η καλλιτεχνική βούληση δεν υφίσταται *καθεαυτή* στη λαϊκή τέχνη: *Συνυπάρχει* με τη χρηστική της διάσταση, *αδιαχώριστα*.⁵² Ο άνθρωπος της υπαίθρου ενδιαφερόταν πρωτίστως για το τι αποτελούσε *χρήσιμον* στον ίδιο και στην κοινότητα· για ό,τι συνέβαλε στην ίδια την επιβίωσή του. Αναγνώριζε ως *αναγκαίον* την πρακτική παράσταση των αντικειμένων, προσδιορισμένων από την κοινωνική τους αναγκαιότητα ή τον άμεσα χρηστικό τους συμβολισμό.

Ο Στ.Ζ. όμως προβαίνει και σε μια δεύτερη αξιολόγηση, στο εξής απόσπασμα: «Αυτή τη μη αισθητική στάση οι άνθρωποι του αγροτικού πολιτισμού την τηρούσαν ακόμη και έναντι του μεγαλύτερου μέρους των έργων που σήμερα τα θεωρούμε λαϊκή τέχνη» (σ. 37). Θαρρώ πως περίεπε στο «ατόπημα», όπως πολλοί άλλοι διανοούμενοι, να αξιολογήσει με όρους της «επώνυμης/υψηλής τέχνης» την αντίληψη περί το *ωραίον* των λαϊκών ανθρώπων του 1960· είχαν τη δική τους αισθητική, πολύ υψηλή, αλλά άλλου *ύφους*, άλλων αισθητικών κωδίκων. Δεν διέθεταν *όντως* τα κατάλληλα εργαλεία συμβολικής οικειοποίησης που θα τους επέτρεπαν την πρόσληψη των έργων τέχνης. Δεν διέθεταν τα μέσα πρόσβασης, τον σχετικό «(υψηλό)» κώδικα, γνώριζαν όμως αυτόν που αναφερόταν στα έργα του δικού τους κόσμου, του λαϊκού. Άλλο όμως έργα «(υψηλής/επώνυμης)» τέχνης και άλλο έργα της λαϊκής τέχνης. Έκρινε δηλαδή ο σ. με τα ίδια αξιολογικά κριτήρια δύο εντελώς διαφορετικούς πολιτισμικούς κόσμους, επιλογή που εκ των πραγμάτων λειτουργεί εις βάρος του «λαϊκού».

Επίλογος

Για ανθρώπους και πολιτισμό γράφει ο Στ.Ζ., για ανθρώπινες σχέσεις, χωρίς ψιμύθια, αλλά και για την υλική διάσταση του πολιτισμού βεβαίως και για το συγκλονιστικό *φυσικό τοπίο* που συνέχει όλα αυτά. Θεωρεί (ορθά) αστείες τις σκέψεις για μια «ανακύκλωση» του παρελ-

52 Πρβλ. γι' όλα τα παραπάνω Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία...*, ό.π., 286 κ.ε.

θόντος, σε μια «δεύτερη ύπαρξή» του. Γράφει για να ικανοποιήσει πρωτίστως την προσωπική του ανάγκη να ξανακοιτάξει εντός του, να ανασυντάξει κάποια στοιχεία του κόσμου του, αυτά που αναπροσαρμόστηκαν από τις καθοριστικές τής βιοθεωρίας του παιδικές εμπειρίες στο χωριό του.

Ο κόσμος της Συκιάς που περιγράφει «αυτοεθνογραφούμενος» ο Στ.Ζ. ανήκει στο παρελθόν, όπως και σύμπας ο «παραδοσιακός» ελληνικός: ο μελλούμενος ελληνισμός θα έχει ελάχιστη αναφορά σ' αυτόν τον τελευταίο· η διαγενεακή επαφή που τον κρατούσε *έν ζωῇ* μέχρι το 1960 θα κοπεί οριστικά, είναι μοιραίο να συμβεί. Αλλά, όπως έγραψε προσφάτως ο Νικόλας Σεβαστάκης, για να μεταδοθεί η γνώση και για να υπάρξει συνέχεια σε έναν λαό, πρέπει να υπάρχουν κοινοί κώδικες συνεννόησης μεταξύ των γενεών, κάποιες κοινές αναφορές. «Και νομίζω πως η χειρότερη στιγμή είναι όταν, κάποια φορά, ένας δάσκαλος θα αναφέρει πέντε ονόματα στην τάξη και δεν θα βρεθεί κανένας να γνωρίζει ή να έχει καν ακουστά αυτά τα ονόματα».⁵³ Επαναλαμβάνει την πρότερη δική μου τραγική διαπίστωση, όταν, στην προσπάθειά μου να καθορίσω την έννοια του *λαϊκού* σήμερα, ερώτησα 150 νεοεισελθόντες στο Τμήμα που διδάσκω αν έχουν ακουστά τον αείμνηστο μουσικοσυνθέτη Μάνο Χατζιδάκι και δεν έλαβα μία θετική απάντηση! Ο κόσμος του «παραδοσιακού» ελληνικού πολιτισμού, της Οθωμανοκρατίας δηλαδή μέχρι και το τέλος της δεκαετίας του 1950, ένας κόσμος σκληρός και μαγικός, αλλά *αυθεντικός*, που άφησε μεγάλο απόθεμα πολιτισμικών αναφορών και αξιοποιήσιμες στο παρόν αξίες, θα είναι παντελώς *αδιάφορος* στις νέες γενιές. Το χειρότερο είναι ότι αυτές αδιαφορούν και για την ουσιαστική γνώση του παρόντος τους, όπερ σημαίνει πως θα μεγαλώσουν και θα ανδρωθούν χωρίς δικό τους παρελθόν. Το κόστος αυτών των δύο αποκοπών θα είναι ο παντελής όλεθρος του τόπου, το πραγματικών *finis Graeciae*.

Με αυτά συνδέεται άρρηκτα και μια άλλη διάσταση του παρόντος, που μου υπέβαλε ο σ. (σ. 47): «Τι παρακμή να μην βλέπουν πια οι άνθρωποι στοιχειά, και τι ακόμη μεγαλύτερη παρακμή να υπάρχουν και άλλοι που δεν πιστεύουν στα στοιχειά!». Ευθέως δηλαδή επαναφέρει το ζήτημα της απομυθοποίησης-αποϊέρωσης που επέφερε ο σύγχρονος άνθρωπος του ορθολογικού, μαζικού, παγκοσμιοποιημένου πολιτισμού στην καθημερινότητά του. Ο μύθος είναι η «ιερή

53 Ν. Σεβαστάκης, «Το τέλος του κοινού μας κόσμου», *Το Βήμα*, ένθετο *Νέες Εποχές* (30.3.2019), 1/21-2/22.

αλήθεια», η πανάρχαιη ερμηνεία του κόσμου· προέκυψε ασφαλώς από την ανάγκη του ανθρώπου να δαμάσει την τυχαιότητα ή το χάος του κόσμου του. «Ο μύθος, ένα πανταχού παρόν φάντασμα, σαν τον Πρωτέα πολύμορφο, παραμονεύει σε λημέρια ανθρωπολόγων, ψυχολογικών, δομιστών, λογοτεχνών, για να εξαφανιστεί αμέσως –ωσάν την Ευρυδίκη–, όταν οι ερευνητές θελήσουν να τον ανασύρουν στο φως», γράφει ο Jean-Pierre Vernant.⁵⁴ Επικαλούμαι (όπως συνηθίζω) και τη συνηγορία της ποίησης. Ο Τάκης Σινόπουλος «εντόπιζε» την κρύπτη του μύθου στη μεταφορά ενός σπιτιού: Στο επάνω πάτωμά του κατοικούν δομή και γλώσσα (που εμφανίζουν ρυθμό και ήχο) και μακριά από το φως, στο κάτω πάτωμα, ο μύθος: «[...] Μην προσπαθήσεις να τον βγάλεις από τη φωλιά του, δεν εξαγοράζεται. Είναι ένα ζώο ογκώδες και κακό, δεν θέλει φως, δαγκώνει τη σιωπή του».⁵⁵ Θυμίζω ότι μέχρι τον 20^ο αιώνα είχε καταχωρισθεί ως αντι-λόγος στην επιστημονική ερμηνεία του κόσμου. Τότε πλέον αναζωπυρώνεται το ζήτημα τού πώς η ορθολογική σκέψη, εθισμένη στην «τρομοκρατία του Λόγου», μπορεί να προσεγγίζει τον μύθο.⁵⁶

Ο Evans-Pritchard, ο Lévy-Bruhl, ο Lévi-Strauss κ.ά. τόνιζαν ότι οι «διαφορές μεταξύ της μυθικής και της μοντέρνας σκέψης δεν εντοπίζονται στο πεδίο των λογικών δράσεων»,⁵⁷ αφού και στον μύθο παρουσιάζονται όμοιες με τις σύγχρονες νομικές διαδικασίες: Ούτε ο μύθος είναι «άλογος» ούτε ο Λόγος αποτελεί την υπέρβαση του μύθου. Ο Claude Lévi-Strauss θυμίζω ότι θεωρεί τον «λόγον» ως μέρος του μύθου, και ότι η αποκωδικοποιημένη μυθική σκέψη αποκαλύπτει μια ιδιόζουσα «λογική», λειτουργεί ως μοντέλο κατανόησης του κόσμου. Ο λόγος για τον μύθο μετατράπηκε σε μέσον κριτικής του παρόντος πολιτισμού. «Narrare necesse est», διαβεβαίωνε ο Odo Marquard,⁵⁸ ειδικά σήμερα που οι άνθρωποι απώλεσαν εν πολλοίς την επαφή τους μαζί του... Και «στέγνωσαν»...

54 Jean-Pierre Vernant, «Der reflektierte Mythos», στο Claude Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant (επιμ.), *Mythos ohne Illusion*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1984, 11.

55 Βλ. Τάκης Σινόπουλος, *Ο χάρις, Κέδρος*, Αθήνα 1977, 15.

56 Βλ. ενδεικτικά Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungs-Rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, τ. 1, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1981, 72-113.

57 E. E. Evans-Pritchard, παρατίθεται από τον Habermas, ό.π., 74.

58 Βλ. Odo Marquard, «Narrare necesse est», *Die politische Meinung*, 362 (Ιανουάριος 2000), 93-95.