

Γιώργος Κοντογιώργης*

ΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΚΕΝΤΡΙΚΕΣ ΣΤΑΘΕΡΕΣ ΤΟΥ ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ ΤΡΑΓΟΥΔΙΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η ανάπτυξη του θέματος θα γίνει σε τέσσερις άξονες: Ο πρώτος αφορά στον τρόπο πρόσληψης της εγκόσμιας ζωής και του θανάτου, σε αναφορά με τη διαλεκτική του θρησκευτικού βιώματος, που επαγγέλλεται η ελληνική και η χριστιανική του εκδοχή. Ο δεύτερος εστιάζεται στην εικόνα της μεταθανάτιας κοινωνίας του Άδη. Ο τρίτος διερευνά την κριτική στάση του δημοτικού στοχασμού απέναντι στο θείο και στους φορείς του. Στον τέταρτο επιχειρείται η ανίχνευση του πολυαρχικού τρόπου βίωσης του θείου. Η προβληματική της προσέγγισης επιδιώκει να αναδείξει το ταυτοτικό υπόβαθρο και τις σταθερές του βίου των φορέων του δημοτικού τραγουδιού, σε συνδυασμό με το πολιτισμικό περιβάλλον της ελληνικής (ή ανθρωποκεντρικής) και της χριστιανικής ιδεολογίας. Το συμπέρασμα στο οποίο απολήγει η προβληματική αυτή είναι ότι τελικά θεμέλιο του «δημοτικού» τρόπου του βίου δεν αποτελεί η χριστιανική γραμμικότητα της μεταφυσικής λύτρωσης αλλά η ζωή εν ελευθερία και κεντρικό ζητούμενο η ιδέα μιας ακραιφνώς ανθρωποκεντρικής δικαιοσύνης. Η ιδέα αυτή αντιπαραβάλλεται με το «σκοτεινό» πρόσωπο του θανάτου και της «άλλης ζωής». Τούτο εξηγεί, επίσης, την αμεσότητα της σχέσης του καθημερινού ανθρώπου με το θείο και τον κριτικό διάλογο τον οποίο διατηρεί σταθερά μαζί του. Άλλωστε, το θείο είναι μάλλον «πολυθεϊκό» και επικεντρώνεται στις συγκεκριμένες απεικονίσεις του των επωνύμων συντελεστών του.

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ. ΤΟ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ

Οι αναπαραστάσεις της ανθρώπινης ζωής και ιδίως του θρησκευτικού βιώματος στο λαϊκό πολιτισμό αποτελεί ένα παραμελημένο αλλά ωστόσο εξέχον ζήτημα. Η νεωτερική σκέψη τοποθέτησε ευλόγως τον επώνυμο στο-

* Καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

χασμό στο επίκεντρο της αγωνίας της να ανασυγκροτηθεί σε ανθρωποκεντρικές βάσεις. Την ίδια στιγμή αντιμετώπιζε, ορθώς, την «παράδοση» ως παράγοντα αντίστασης του λαϊκού στοιχείου στον «εκσυγχρονισμό».

Ωστόσο, από την άλλη, η προσέγγιση των παραστάσεων του «κοινωνικού» γεγονότος στη λαϊκή σκέψη, μας επιτρέπει να διακρίνουμε τις συνθέσεις που επιχειρεί ο κοινωνικός άνθρωπος ανάμεσα στο παλαιό και στο νέο, τις συγκλίσεις ή τις αποκλίσεις ανάμεσα στη λόγια και στη λαϊκή ιδεολογία και, οπωσδήποτε, πώς ενσωματώνει η καθημερινότητα του βίου τις εξελίξεις. Στο πλαίσιο αυτό, η λαϊκή κουλτούρα ή ιδεολογία εγείρει το μείζον ζήτημα που συνέχεται με τη συνάντηση ή μη της εξέλιξης με την πρόοδο.

Η ευρωπαϊκή νεωτερικότητα, καθώς βρέθηκε αντιμέτωπη με το δίλημμα δεσποτεία ή ανθρωποκεντρισμός, προσέγγισε το ζήτημα αυτό γραμμικά και εν πολλοίς υπό το πρίσμα των παραστάσεών της. Μολονότι στάθηκε με ενδιαφέρον στο ελληνικό δημοτικό τραγούδι, εντούτοις δεν επιχείρησε, εν προκειμένω, μια διαφορετική αντιμετώπιση. Η περίπτωση της πρόσληψης της θρησκείας στο δημοτικό πολιτισμό είναι χαρακτηριστική. Όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια οι αναπαραστάσεις του χριστιανισμού στο δημοτικό τραγούδι ενσωματώνουν σχεδόν ολοκληρωτικά το κεκτημένο του ελληνικού ή ανθρωποκεντρικού πολιτισμού. Μια πρώτη ανάγνωση της παραδοχής αυτής οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο χριστιανισμός στην ελληνική κουλτούρα τοποθετείται στον αντίποδα του χριστιανικού δόγματος. Η παραδοχή αυτή ωστόσο δεν αναιρεί τη βαθιά θρησκευτική πίστη του φορέα του δημοτικού στοχασμού ούτε πολλώ μάλλον απομειώνει τη χριστιανική της αναφορά. Επιπλέον, οι θεμελιωτές και οι λειτούργοι της θρησκευτικής ορθοπραξίας δεν προκύπτει ότι διέκριναν μια ασυμβατότητα μεταξύ των δύο αυτών παραμέτρων του χριστιανισμού.

Η προβληματική αυτή επιδέχεται, επομένως, δύο αναγνώσεις: η μία, με αφετηρία την «ορθότητα» του δόγματος –που ανάγεται στις εβραϊκές πηγές του χριστιανισμού– θα μπορούσε να οδηγήσει στην απόρριψη και μάλιστα στην απαξιωτική προσέγγιση της λαϊκής κουλτούρας,¹ ως ασύμ-

1. Ο Εντμόν Αμπού, για παράδειγμα, θα αντιμετώπιζε ως γραφικές παραστάσεις της θρησκευτικής ζωής των Ελλήνων των μέσων του 19ου αιώνα, λαμβάνοντας ως μέτρο ασφαλώς τις προσωπικές και εν πολλοίς δεσποτικές του εμπειρίες, μολονότι ο ίδιος θα ομολογούσε συχνά ότι το υπόβαθρό τους εγγράφεται σε ένα πλέγμα ανθρωποκεντρικής σημειολογίας σαφώς ανώτερο από εκείνο της γαλλικής κοινωνίας. Για ορισμένα μεθοδολογικά χαρακτηριστικά ζητήματα που εγείρει η μελέτη του δημοτικού τραγουδιού από τη σκοπιά της κοινωνικής επιστήμης, βλέπε Γ. Κοντογιώργης, 1980, «Το δημοτικό τραγούδι. Υπο-

βατης προς το χριστιανισμό και, οπωσδήποτε, ως μη προσήκουσας με το νεωτερικό αξιακό σύστημα. Η άλλη εγκαλεί την κοινωνική επιστήμη και, υπό μιαν έννοια, τη θεολογία να εντρυνήσει στο πραγματολογικό υπόβαθρο του λαϊκού πολιτισμού και, συνεπώς, στις συνθέσεις μέσα από τις οποίες οδηγήθηκε στην πρόσληψη του θείου.

Στην πρώτη περίπτωση, η προσέγγιση της λαϊκής κουλτούρας γίνεται υπό το πρίσμα της αντίληψης της θρησκείας ως διανοητικής «κατασκευής» ή επεξεργασίας.² Υπό το πρίσμα αυτό, θα μπορούσε να καταλήξει κανείς αβίαστα στο ότι οι ελληνικές κοινωνίες ουδέποτε προσήλθαν πραγματικά στο χριστιανισμό.

Στη δεύτερη περίπτωση, το θρησκευτικό βίωμα αντιμετωπίζεται υπό το πρίσμα της κοσμοσυστημικής ιδιοσυστασίας μιας εποχής ή μιας κοινωνίας. Στο πλαίσιο αυτό, το ερώτημα εστιάζεται στις κοινωνικές αφετηρίες υπό τις οποίες προσεγγίζεται το θείο. Εν προκειμένω, καλούμαστε να διερωτηθούμε κατά πόσον η ελληνική εκδοχή του χριστιανισμού προσιδιάζει περισσότερο στην ανθρωποκεντρική συγκρότηση του κοινωνικού βίου από ό,τι, για παράδειγμα, η καθολική ή η προτεσταντική εκδοχή του.

Η δεύτερη αυτή ερμηνευτική επιλογή θέτει χωρίς αμφιβολία εκποδών προεπιλημμένες αποφάσεις ή προβολές ιδεολογικών κατασκευών, προκειμένου να εισαγάγει ως ζητούμενο τη γνώση και, περαιτέρω, ως μέτρον την επιμέτρηση του ανθρωποκεντρικού ή μη χαρακτήρα του φαινομένου. Διότι, εντέλει, το κοινωνικό φαινόμενο μπορεί να αξιολογηθεί μόνον με πρόσχημο την ελευθερία και μάλιστα το ανάπτυγμα της ελευθερίας που επιφυλάσσεται στα ανθρώπινα μέλη του.

Με γνώμονα τα ανωτέρω, η ανάπτυξη του θέματος θα γίνει σε τέσσερις άξονες: Ο πρώτος αφορά στον τρόπο πρόσληψης της *εγκόσμιας ζωής* και του *θανάτου* σε αναφορά με τη διαλεκτική του θρησκευτικού βιώματος που επαγγέλλεται η ελληνική και η χριστιανική του εκδοχή. Ο δεύτερος εστιάζεται στην εικόνα της *μεταθανάτιας κοινωνίας του Άδη*. Ο τρίτος διερευνά την *κριτική στάση* του δημοτικού στοχασμού απέναντι στο θείο

θέσεις για μια πολιτική και κοινωνική προβληματική», *Οικονομία και Κοινωνία*, 15, Αθήνα. Επίσης, Στάθης Δαμιανάκος, 1987, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα, Πλέθρον.

2. Υπό την έννοια αυτή άλλωστε η ελληνική θεολογία αντιμετώπισε την Παλαιά Διαθήκη παρεισάγοντας την έμφαση στην Καινή Διαθήκη και στις πατερνικές επεξεργασίες, εν αντιθέσει προς τη δυτική εκκλησία και ιδίως τον προτεσταντισμό που παρέμεινε προσήλωμένος στο διατακτικό μιας μονοσήμαντης εξίσωσης της Παλαιάς με την Καινή Διαθήκη, χωρίς την υπεισέλωση της ερμηνευτικής θεολογίας.

και στους φορείς του. Στον τέταρτο επιχειρείται η ανίχνευση του *πολυαρχικού τρόπου βίωσης του θείου*.

Η προβληματική της προσέγγισης επιδιώκει να αναδείξει το υπόβαθρο των *ταυτοτήτων* και των *σταθερών* του βίου των φορέων του δημοτικού τραγουδιού, σε συνδυασμό με το πολιτισμικό περιβάλλον της ελληνικής (ή ανθρωποκεντρικής) και της χριστιανικής ιδεολογίας.

Το συμπέρασμα στο οποίο απολήγει η προβληματική αυτή είναι ότι τελικά θεμέλιο του «δημοτικού» τρόπου του βίου δεν αποτελεί η χριστιανική γραμμικότητα της μεταφυσικής λύτρωσης, αλλά η ζωή αυτή καθεαυτή, η οποία αντιπαραβάλλεται στο «σκοτεινό» πρόσωπο του θανάτου.

Τούτο εξηγεί, επίσης, την *αμεσότητα της σχέσης* του καθημερινού ανθρώπου με το θείο και τον *κριτικό διάλογο* τον οποίο διατηρεί σταθερά μαζί του. Το θείο αυτό είναι βασικά «*πολυθεϊκό*» και επικεντρώνεται στις συγκεκριμένες απεικονίσεις του, κι όχι «*μονοθεϊκό*», όπως διδάσκει το χριστιανικό δόγμα.

2. ΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΚΕΝΤΡΙΚΕΣ ΣΤΑΘΕΡΕΣ ΤΟΥ ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ

Θεμελιώδης άξονας της προβληματικής που εκτίθεται εδώ αποτελεί η υπόθεση ότι η δημοτική ιδεολογία είναι εξ ολοκλήρου *ανθρωποκεντρική* και μάλιστα ότι εμφανίζει ένα ακραίο, ριζοσπαστικό ως προς το περιεχόμενό του, ανθρωποκεντρικό πρόσημο.

Τι εννοούμε με την έννοια του *ανθρωποκεντρισμού*; Ο ανθρωποκεντρισμός ορίζει μία πρόσληψη της ζωής που έχει ως *επίκεντρο τον άνθρωπο*, έναν άνθρωπο, όμως, που *συνέχεται οργανικά με την ελευθερία και τη δική του ευθύνη για τη μοίρα του*. Ο ανθρωποκεντρισμός εισάγει επίσης μία *ερμηνευτική διάσταση της ζωής* από την οποία, στην ακραία της έκφραση, απουσιάζει κάθε μεταφυσική εξήγηση. Αντιθέτως, προτάσσει μια βαθιά φιλοσοφική διάθεση, εδρασμένη σε ένα ορθολογικά δομημένο διανοητικό επιχείρημα. Η ανθρωποκεντρική πρόσληψη της ζωής αντίκειται, *αφενός*, στις κοινωνικές συμβάσεις που υποθηκεύουν την ελευθερία (όπως στη δεσποτική κοινωνία της φεουδαρχίας) και, *αφετέρου*, στις υπερβατικές αναγωγές είτε της παρούσης είτε της μέλλουσας, μετά θάνατον ζωής.³

3. Περισσότερα για την έννοια του *ανθρωποκεντρισμού* και για τη λειτουργία του στο πλαίσιο του συνολικού κοσμοσυστημικού γίνεσθαι, βλέπε στα έργα μας, 2002, «Προλεγόμενα για μια κοσμοσυστημική θεώρηση του ιστορικού γίνεσθαι», στο Δημ. Κούτρης (επιμ.), *Φιλοσοφία της ιστορίας και του πολιτισμού*, Αθήνα: 2003, *Πολίτης και πόλις. Έννοια και τυπολογία της «πολιτειότητας»*, Αθήνα, Παπαζήσης.

Η επισήμανση ότι η «φιλοσοφία» του δημοτικού τραγουδιού είναι ακραία ανθρωποκεντρική θέτει αναπόφευκτα δύο θεμελιώδη ερωτήματα: (α) διατί και πόθεν αντλεί το ανθρωποκεντρικό της περιεχόμενο και (β) ποια η σχέση της με τις ομόλογες προσεγγίσεις που διδάσκει η κρατούσα θρησκεία στην εποχή του, ο χριστιανισμός.

Ως προς το πρώτο ερώτημα, θα μπορούσε να προαναγγελθεί ότι το δημοτικό τραγούδι εμπνέεται ολοκληρωτικά από το κεκτημένο της (προ-χριστιανικής) ελληνικής θρησκείας. Η διαβεβαίωση όμως αυτή εμπεριέχει μία «παγίδα», η οποία απαντάται συχνά και για πολλά ζητήματα στη νεότερη ερμηνευτική, καθώς προσφέρεται μεν να τροφοδοτήσει μια ανέξοδη ρητορική, παρακάμπτει δε το θεμελιώδες ερώτημα: Υπήρξε όντως η ελληνική θρησκεία φύσει ανθρωποκεντρική και, επιπλέον, πώς εξηγείται ότι ο λαϊκός στοχαστής συνεχίζει τόσους αιώνες αργότερα, ιδίως μετά την ήττα της θρησκείας αυτής από το χριστιανισμό και την επέλαση της δεσποτείας στον περίγυρο του ελληνικού κόσμου, να διακινεί μία ριζοσπαστικά ανθρωποκεντρική ιδεολογία; Η απάντηση είναι σαφώς αρνητική. Όπως κάθε θρησκεία, έτσι και η ελληνική εμπεριέχει το μεταφυσικό ή υπερβατικό στοιχείο στη λογική της. Δεν είναι όμως αυτό που αποφασίζει για τη συμβατότητα ή έστω για τη συμβίωση μιας θρησκείας με το ανθρωποκεντρικό κεκτημένο, ούτε ίσως η ουσιώδης διαφορά της ελληνικής θρησκείας με το χριστιανισμό που θέλει το θείο να είναι μέρος της δημιουργίας κι όχι ο απόλυτος δημιουργός του σύμπαντος κόσμου.

Η ελληνική θρησκεία αντελήφθη τον Θεό ως πηγή της ανθρωπίνης κατάστασης⁴ και υπηρέτησε αρχικά σε βάθος τη δεσποτική εξουσία. Στην πρώτη περίοδο της πόλης κάτοχος της θρησκευτικής αρμοδιότητας είναι ο μονάρχης. Όμως, για λόγους που δεν είναι του παρόντος, δεν θα οδηγηθεί στη δημιουργία ιερατείου και σταδιακά, με την ανθρωποκεντρική μετάλλαξη των ελληνικών κοινωνιών, η πρόσληψη και ιδίως η λειτουργία της θρησκείας θα εναρμονισθούν αναλόγως με το κλίμα τους. Υπό την έννοια αυτή πρέπει να ιδωθεί και η πρώτη αλλά συμβολικά καιρία πράξης ανθρωποκεντρικής χειραφέτησης του κοινωνικού όντος από το θείο, σε

4. Ο Πίνδαρος δεν παύει να υπογραμμίζει ότι «εκ θεών γαρ μηχαναί πάσαι βροταίς αρεταίς και σοφοί και χερσί βιαταί περίγλωσσοί τα'έφυν» (*Πυθιονίκος*, Η, 95). 'Η ότι «... σώμα μεν πάντων έπεται θανάτω περισθενεί. Ζωόν δ'έτι λείπεται αιώνιος είδωλον. Το γαρ έστι μόνον εκ θεών...» (όπ.π., 131). 'Η ακόμη ότι «Θεός άπαν επί ελπίδεσι τέκμαρ ανύεται» (*Πυθιονίκος*, Β, 90).

ό,τι αφορά τα εγκόσμια, την οποία συμβολίζει ο μύθος του Προμηθέα. Χειραφέτηση η οποία δεν οδήγησε φυσικά τον άνθρωπο στην άρνηση του θείου, μετέβαλε ωστόσο ριζικά τους όρους της πρόσληψής του.

Για να κατανοηθεί η σημασία της παρατήρησης αυτής –ότι δηλαδή η πρόσληψη και η λειτουργία του θείου συνέχεται με τη φύση και τη φάση του κοσμοσυστήματος– οφείλει να συνδυασθεί με το γεγονός ότι μόλις κατά την τελευταία περίοδο του δημοτικού τραγουδιού –εκείνη της οθωμανοκρατίας– θα παραχθεί στη δυτική Ευρώπη –και μάλιστα στο περιβάλλον της διανόησης– μία πρωτο-ανθρωποκεντρική προβληματική, η οποία κατέτεινε στο να συλλάβει το «πώς» της οικοδόμησης του λεγόμενου νέου, δηλαδή του απλώς ατομικά ελεύθερου ανθρώπου.⁵

Ως προς το δεύτερο ερώτημα, τη σχέση του δημοτικού τραγουδιού με το *χριστιανικό πρόταγμα*, σπεύδουμε να υπογραμμίσουμε ότι η σκέψη του δημοτικού στοχαστή τοποθετείται ακριβώς στον αντίποδά του. Από το δημοτικό τραγούδι απουσιάζει το χριστιανικό δόγμα, μολονότι ολόκληρο το φάσμα της θρησκευτικής προβληματικής επενδύεται με το μανδύα του χριστιανισμού. Το θείο είναι σταθερά παρόν στην καθημερινότητα του ανθρώπου, προσεγγίζεται ωστόσο ως οργανικό συστατικό της ανθρώπινης φύσης ή λειτουργίας· εξ ου και ο φορέας του δεν κατέχει την απόλυτη γνώση, αλήθεια ή δύναμη ούτε την ανθρώπινη μοίρα.

Οι ανωτέρω επισημάνσεις μας καλούν να συνεκτιμήσουμε, για την εξήγηση του φαινομένου, το χαρακτήρα του δημοτικού στοχασμού: αποτελεί βιωματική λειτουργία, αντανακλά επομένως τις συνθήκες ζωής, το περιεχόμενο ή, ορθότερα, τη φύση της κοινωνίας. Αποτελεί όχι μνημειακή αλλά δυναμική συνιστώσα του βίου, του οποίου τα ερωτήματα και την προβληματική της ιδεολογίας αποκρυσταλλώνει.

Η διαπίστωση ότι η δημοτική σκέψη συνέχεται με την ελληνική θρησκεία ή ότι ο χριστιανισμός επικαλύπτει ένα θρησκευτικό βίωμα που τοποθετείται στον αντίποδα του δόγματός του δεν προσδιορίζει το θρησκευτικό υπόβαθρο του δημοτικού ανθρωποκεντρισμού, ούτε την ανθρωποκεντρική λογική της ελληνικής θρησκείας. Επιβεβαιώνει απλώς ότι, όπως και κατά την προχριστιανική εποχή έτσι και κατά τη χριστιανική περίοδο, το *ανθρωποκεντρικό υπόβαθρο της κοινωνίας* επέβαλε έναν

5. Βλέπε, ενδεικτικά, Danilo Martuccelli, 1999, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard· Karl Polanyi, (1944) 1972, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.

τρόπο πρόσληψης και λειτουργίας της θρησκείας από την οποία απουσιάζει τόσο το δεσποτικό ιερό όσο και ο κλήρος ως ιερατείο.⁶

Η παραδοχή της βιωματικής παρουσίας των σταθερών της ελληνικής θρησκείας, μάλιστα δε της ενσωμάτωσής τους στο χριστιανισμό έτσι ώστε να εμφανίζονται ως συστατικά του, μας υποβάλλει τη σκέψη ότι το ανθρωποκεντρικό κεκτημένο του βίου των ελληνικών κοινωνιών της περιόδου που την γέννησε –δηλαδή της πόλης κράτους– αποτέλεσε εξίσου μία ζώσα πραγματικότητα την εποχή που εξετάζουμε. Με διαφορετική διατύπωση, τα ιδεολογικά στοιχεία, οι νοοτροπίες, οι συμπεριφορές και οι μνήμες, η ίδια η γλώσσα με τα σημαινόμενά της διατηρήθηκαν στις ελληνικές κοινωνίες μέχρι το τέλος του 19ου αιώνα, μόνον επειδή το ανθρωποκεντρικό τους υπόβαθρο, το οποίο κλήθηκαν να υπηρετήσουν, δεν διεργάγη. Το γεγονός ότι η «φιλοσοφία» αυτή του δημοτικού τραγουδιού ενσαρκώνει το αρχαίο ελληνικό κεκτημένο σημαίνει ότι το ανθρωποκεντρικό περιβάλλον του ελληνισμού παρέμεινε όχι απλώς μια σταθερά του βίου του αλλά και αναλλοίωτο ως προς τα θεμέλιά του.⁷

Δεν θα υπεισέλθουμε στο ζήτημα αυτό. Έχει ενδιαφέρον, εντούτοις, να συγκρατήσουμε τα θεμελιώδη γνωρίσματα του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού της εποχής του δημοτικού τραγουδιού και τα οποία απορρέουν αβίαστα από αυτό: η νομισματική οικονομία, η ατομική ιδιοκτησία, η εταιρική κι όχι εξαρτημένη συγκρότηση της σχέσης εργασίας ή εργασίας και κεφαλαίου, η καθολική και όχι απλώς η ατομική ελευθερία και, συνακόλουθα, η πολιτειακή και, εν πολλοίς, δημοκρατική κοινωνία της πόλης. Αντιλαμβανόμαστε την πόλη (ή κοινό) ως τη θεμελιώδη κοινωνία του ελληνικού ανθρωποκεντρικού κεκτημένου, η οποία κατίσχυσε καθ' όλη τη διάρκεια του βίου του, από τις απαρχές έως και τον 19ο αιώνα. Η πόλη (ή κοινό), επομένως, αποτελεί το ταυτολογικό γινόμενο της πόλης κράτους

6. Για την ανθρωποκεντρική υποστασιοποίηση της ελληνικής εκκλησίας στο πλαίσιο του ελληνικού ή ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μικρής κλίμακας καθώς και για τη δεσποτική της μετάλλαξη στο πλαίσιο του ελληνικού έθνους κράτους, βλέπε, Γ. Κοντογύργης, 2000, *Το Ιερατείο. Η δεσποτική μετάλλαξη της ελλαδικής εκκλησίας*, Αθήνα, Terzobooks.

7. Την ερμηνεία αυτή του ελληνικού προβλήματος έχουμε υποστηρίξει ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1980 με την επισήμανση ότι οι λεγόμενες «κοινότητες» είναι απλώς οι πόλεις (ή κοινά), δηλαδή οι πόλεις (-κράτη) μεταλλαγμένες σε συστατικά πολιτειακά υποκείμενα της οικουμενικής κοσμόπολης. Για μια σύντομη αποτίμηση του ζητήματος, βλέπε τη μελέτη μας, 2005, «Το ελληνικό κοσμοσύστημα στην ύστερη οικουμένη. Τα “κοινά” της οθωμανοκρατίας», *Hommage a Olga Omatos*, Universidad del País Vasco.

στη φάση της οικουμένης και δεν πρέπει να συγχέεται με το φεουδαλικό της παράγωγο, την κοινότητα.⁸

Η πόλη ή κοινό αποτελεί ακριβώς το βιωματικό περιβάλλον του δημοτικού τραγουδιού.

3. Η ΑΝΘΡΩΠΟΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΚΑΙΟΤΑΞΙΑ ΤΟΥ ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ ΩΣ ΜΕΤΡΟΝ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΤΑΞΗΣ

Στο δημοτικό στοχασμό συνυπάρχουν ή ανταγωνίζονται μεταξύ τους τρεις κόσμοι: ο κόσμος της ανθρωποκεντρικής δικαιοταξίας, της κοινωνικής τάξης και της φυσικής τάξης.

Η *ανθρωποκεντρική δικαιοταξία* συγκροτεί το ιδεολογικό και μάλιστα το γνωσιολογικό υπόβαθρο, το ανθρωποκεντρικό μέτρο με το οποίο προσεγγίζεται, σταθμίζεται ή αξιολογείται η κοινωνική και φυσική τάξη, ο κοινωνικός κόσμος και ο φυσικός κόσμος. Τα στοιχεία της ανθρωποκεντρικής δικαιοταξίας, επομένως, καταγράφουν το ανθρωποκεντρικό ανάπτυγμα του δημοτικού στοχασμού.

Η *κοινωνική τάξη* ενδιαφέρει το δημοτικό τραγούδι στο μέτρο που ενθυλακώνει το ανθρωποκεντρικό κεκτημένο, συγκροτεί το πεδίο της βίωσής του. Κατά τούτο αποτελεί συγχρόνως τον τροφοδότη της ανθρωποκεντρικής προβληματικής και το σημείο αναφοράς του δημοτικού στοχαστή.

Από την άποψη αυτή, η κοινωνική τάξη ενδιαφέρει διττά: ως αφετηρία για την προσέγγιση της φυσικής τάξης και για τις αποκλίσεις της από την ανθρωποκεντρική δικαιοταξία.

Η *φυσική τάξη* αναφέρεται στη «μοίρα», όπως θα λέγαμε, του ανθρώπου στο πλαίσιο του ευρύτερου κοσμικού φαινομένου. Η κορύφωση της προβληματικής του δημοτικού τραγουδιού για την ανθρώπινη μοίρα επικεντρώνεται βασικά στο ζήτημα του *θανάτου* και στις *μετά θάνατον προεκτάσεις* του.

8. Όντως, αντιλαμβανόμαστε την *κοινότητα* ως το αποτέλεσμα της μετακίνησης του συστήματος των *πόλεων* (ή *κοινών*) στο εσωτερικό του πέραν των Άλπεων δεσποτικού πεδίου, μετά την επάνοδο του βυζαντινού ενδιαφέροντος στην ιταλική χερσόνησο και την ουσιαστική «επανεμφύτευση» σ' αυτήν των παραμέτρων του ελληνικού ανθρωποκεντισμού. Έτσι, στην Ιταλία θα αναπαραχθούν οι πόλεις, οι οποίες θα αποτελέσουν τη θεμελιώδη κοινωνία κατέναντι στη θεμελιώδη κοινωνία της φεουδαρχίας. Αντιθέτως, στην πέραν των Άλπεων ευρωπαϊκή ενδοχώρα, όπου θα φθάσει μόνον η επιρροή του ελληνικού κοσμοσυστήματος, τα κοινά δεν θα αποτελέσουν την εναλλακτική θεμελιώδη κοινωνία στη φεουδαρχία αλλά εσωτερική της συνιστώσα και, στο πλαίσιο αυτό, όχημα για την ανθρωποκεντρική μετάλλαξη των κοινωνιών του φέουδου. Περισσότερα στην υποσημείωση 7.

Επισημαίνεται ότι δεν διαπιστώνεται η ύπαρξη μίας υπέρτατης, δηλαδή ξεχωριστής *θείκης τάξης*. Ο κόσμος του θείου ταυτίζεται με τον κόσμο της *φυσικής τάξης*, την οποία τρόπον τινά εξουσιάζει, εν αντιθέσει με την *κοινωνική τάξη* που εξουσιάζει ο άνθρωπος. Η επισημάνση αυτή συνάδει με την παρατήρησή μας ότι το θείο εκλαμβάνεται ως μέρος της δημιουργίας, όχι ως δημιουργός του κόσμου. Δεν προκύπτει επομένως ότι το θείο είναι δημιουργός της *φυσικής τάξης*.⁹

Από το άλλο μέρος, η *κοινωνική τάξη* συνέχεται οργανικά με τη *φυσική τάξη*. Τροφοδότης του κόσμου της φυσικής τάξης είναι η κοινωνική τάξη. Η φυσική τάξη συγκροτεί επίσης μία κοινωνία ανθρώπινη, η οποία τέμνεται από την κοινωνική τάξη με το θάνατο. Η θέση του ανθρώπου στην κοινωνική ή στη φυσική τάξη αποφασίζεται βασικά από το θείο. Η μετάβαση από την κοινωνική στη φυσική κοινωνία είναι μονοσήμαντη, όμως η επικοινωνία μεταξύ των δύο αυτών κόσμων δεν έχει στεγανά και οπωσδήποτε δεν αναγνωρίζεται ως νόμιμη.

4. Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΣΤΟ ΔΗΜΟΤΙΚΟ ΤΡΑΓΟΥΔΙ

Πως διαμορφώνεται η σχέση μεταξύ των τριών αυτών τάξεων; Ή μάλλον πώς προσεγγίζεται από την ανθρωποκεντρική δικαιοταξία –που αναδεικνύει το δημοτικό τραγούδι– η κοινωνική και η φυσική τάξη;

Όπως είπαμε, *μέτρο* για την προσέγγιση αυτή αποτελεί το πρόταγμα της ανθρωποκεντρικής δικαιοταξίας, το οποίο συγκεκριμενοποιείται με ενδείκτη την *ιδέα της δικαιοσύνης*.

Το περιεχόμενο της ιδέας αυτής παραπέμπει σε μία δικαιοταξία η οποία μακράν του να υιοθετεί πρωτόγονες εκδοχές περί του δικαίου –όπως η αντίθεση του καλού και του κακού– αρθρώνει έναν λόγο που διαπερνά το σύνολο των σχέσεων και των συμπεριφορών του ανθρώπου και το θείο. Με διαφορετική διατύπωση, στη δημοτική ιδέα της δικαιοσύνης υπόκεινται τόσο η κοινωνική πραγματικότητα όσο και η φυσική τάξη, επομένως και ο διαχειριστής της, το θείο.

Είναι προφανές ότι ο δημοτικός στοχαστής δεν επεξεργάζεται ένα *σύστημα δικαίου*. Αυτό είναι δεδομένο στο μυαλό του και το ενδιαφέρον

9. Είναι γεγονός ότι κάποτε ο Θεός εμφανίζεται ως «πλάστης» κ.λπ., όμως η ιδιότητα αυτή έχει περιορισμένη αναφορά σε συγκεκριμένο έργο ή σε δράσεις που υπερβαίνουν σαφώς τις δυνατότητες του ανθρώπου (εξ ου και ζητείται συχνά η συνδρομή του θείου στα ζητήματα που συνάπτονται με αυτές) δεν ανάγονται εντούτοις στην έννοια του Θεού δημιουργού του σύμπαντος κόσμου.

του εστιάζεται στις επισυμβαίνουσες παραβάσεις. Εξ ου και αφθονεί στο δημοτικό τραγούδι η αρνητική έννοια του δικαίου, το *άδικο*,¹⁰ που καταγράφει την παραβατικότητα. Το *άδικο* είναι αντίθετο με τη λογική και βεβαίως βλαπτικό για την κοινωνική τάξη: διαταράσσει την κοινωνική αρμονία, δημιουργεί ένα περιβάλλον ανομίας και υποβάλλει τον άνθρωπο στο δίκαιο της ανάγκης. Προβάλλει επομένως το καταστατικό υπόβαθρο που συνδέεται με τον ανθρωποκεντρισμό, την ελευθερία. Η ελευθερία ως μέτρο της ιδέας της δικαιοσύνης είναι καθολική, αφορά στο σύνολο της ανθρωπίνης λειτουργίας.¹¹ Γι' αυτό και το αυτοκαθοριστικό αίτημα προτείνεται όχι μόνον έναντι του (συν-) ανθρώπου αλλά και έναντι του θείου.

Συγχρόνως, η δημοτική ιδέα της δικαιοσύνης συνδυάζεται με μία διαρκή αναζήτηση της αιτιότητας. Η αδικία, ότι δηλαδή αντίκειται στην ανθρωποκεντρική δικαιοταξία, είναι κοινωνικά και εξ ορισμού αναιτιολόγητη, αδικαιολόγητη και ανεπίτρεπτη¹² και κατ' επέκταση ο συντελεστής της είναι παράνομος.¹³ Η αδικία στοιχειοθετεί επομένως την ευθύνη του δράστη, ενώπιον της ανθρωπίνης κρίσης.

Η ανθρωπίνη κρίση και συνακόλουθα η ανθρωποκεντρική δικαιοδοτική τάξη είναι μοναδικές. Εξ ου και υποβάλλονται σ' αυτήν όλοι όσοι εμπλέκονται στην υπόθεση της ελευθερίας, δηλαδή οι συντελεστές τόσο της κοινωνικής όσο και ιδίως της φυσικής τάξης, δηλαδή το θείο. Αφού λοιπόν απουσιάζει η «θεία δίκη», και η έννοια της αμαρτίας είναι ουσιαστικά άγνωστη. Με διαφορετική διατύπωση, η δημοτική ιδέα της δικαιο-

10. Όμως, η ανάδειξη του *αδίκου* είναι συγχρόνως ένα λόγος περί του δικαίου. Εξ ου και ο δημοτικός στοχαστής θα υπογραμμίσει με έμφαση τη σημασία του λόγου: «Γλώσσα, δε σ' έχω για σπαθί, δε σ' έχω για τουφέκι, σ' έχω να κλαις το δίκιο σου, να κλαις το μερτικό σου...», Κ. Πασαγιάννης, 1928, *Μανιάτικα μοιρολόγια και τραγούδια*, Αθήνα, σσ. 29, 63. Για την έννοια της *αδικίας* στο δημοτικό τραγούδι παραπέμπουμε στη συστηματική μελέτη του Guy Saunier, 1979, «*Adikia*». *Le mal et l'injustice dans les chansons populaires grecques*, Paris, Les Belles Lettres, με πρόλογο του Ν. Σβορώνου.

11. Περισσότερα για το ζήτημα αυτό, βλέπε Γ. Κοντογιώργης, 1979, *Η ελληνική λαϊκή ιδεολογία. Πολιτικο-κοινωνική μελέτη του δημοτικού τραγουδιού*, Αθήνα, Νέα Σύνορα.

12. «...χωρίς αιτία κι αφορμή...», «...τ' ήταν η αφορμή σου;...», «χωρίς καμιά αιτία...». Βλέπε σχετικά Guy Saunier, *όπ.π.*, σ. 133 επ. Για μια σε βάθος προσέγγιση του θέματος, βλ., Μενέλαος Τουρτόγλου, 1950-51, «Στοιχεία ποινικού δικαίου και εγκληματολογίας εις τας παροιμίας και τα άσματα του ελληνικού λαού», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου*, 5 (1945-1947), Αθήνα, σ. 126-158.

13. Ο Χάρος στο δημοτικό τραγούδι είναι «άνομος» ή «παράνομος» («...τον Χάρο τον παράνομο θα πα να πολεμήσω...»). Οι έννοιες αυτές βεβαίως χρησιμοποιούνται ευρύτερα στο δημοτικό τραγούδι για να προσδιορίσει το βαθμό της ανθρωποκεντρικής απροσδιοριστίας ή της απόκλισης από τον κοινωνικό κανόνα.

σύνης, επειδή ανάγεται σε μία ολοκληρωμένη ανθρωποκεντρική αρχή, εκτιμά και κρίνει με ενιαίο τρόπο και μέτρο τόσο την κοινωνική τάξη όσο και την τάξη της φύσης του θεού. Για τον ίδιο λόγο, ορίζεται ότι φορέας της ιδέας της δικαιοσύνης και κριτής της κοινωνικής και φυσικής τάξης είναι ο άνθρωπος γενικά, ο κοινός άνθρωπος, όχι ο κάτοχος μιας εξουσιαστικά διατεταγμένης πολιτειακής ή κοινωνικής εξουσίας. Εξουσία και ελευθερία είναι για το δημοτικό στοχαστή έννοιες ασύμβατες. Άλλωστε, το ίδιο το δημοτικό τραγούδι γίνεται αντιληπτό ως όχημα της κοινωνικής συνείδησης, «δεν έχει νοικοκύρη».

Σε ό,τι αφορά όμως την κοινωνική τάξη, η κριτική του δημοτικού στοχαστή είναι *ενδο-συστημική*, αφορά σε ειδικότερες εκδηλώσεις της οι οποίες παρεκκλίνουν από την ανθρωποκεντρική ιδέα της δικαιοσύνης: αναφέρουμε ενδεικτικά την κριτική αξιολόγηση των προυχόντων, ιδίως τις δημοσιονομικές τους πρακτικές,¹⁴ τις παρεκκλίσεις από την αρχή της εταιρικής εργασίας,¹⁵ την ξενιτιά,¹⁶ ορισμένα ήθη που θέτουν σε μειονε-

14. Περισσότερα ως προς αυτό, στο Γ. Κοντογιώργης, *Η ελληνική λαϊκή ιδεολογία, Πολιτικο-κοινωνική μελέτη του δημοτικού τραγουδιού*, όπ.π., σ. 42 επ.

15. Η απόρριψη της μισθωτής ή εξαρτημένης εργασίας αποτέλεσε καταστατική αρχή του ελληνικού κόσμου από τις παρυφές της κλασικής εποχής όταν το ανθρωποκεντρικό του κεκτημένο διήλθε το στάδιο της *κοινωνίας της εργασίας* και βίωσε την *κοινωνία της σχολής*. Η έννοια της *εταιρικής κοινωνίας* και κατ' επέκταση της *εταιρικής εργασίας* στοιχειοθετούν την έξοδο από την κοινωνία της σχολής που επήλθε με την είσοδο στην οικουμενική περίοδο του ελληνικού κοσμοσυστήματος. Η εταιρική κοινωνία προκρίνει μια αντίστοιχη σχέση εργασίας ακόμη και όταν υπεισέρχεται το κεφάλαιο στη σύμβαση. Η κοινωνία της σχολής και η εταιρική κοινωνία αντιπροσωπεύουν στάδια στην ανάπτυξη του ανθρωποκεντρικού κεκτημένου, όπου συγχρόνως με την ατομική συντρέχει και η κοινωνική ελευθερία. Η διαφορά τους έγκειται στο ότι στη μεν πρώτη η «πολιτειακή» εργασία εξέρχεται της οικονομικής διαδικασίας (η έννοια της απόρριψης της εργασίας), στη δε δεύτερη διαχωρίζεται η ιδιοκτησία από το σύστημα, το οποίο συγκροτείται με την ισότιμη συμμετοχή των συντελεστών του. Το δεσπότη οικονομικό καθεστώς που επικρατεί επίσης την ύστερη περίοδο του ελληνικού κοσμοσυστήματος, στην οποία εγγράφεται η υπό εξέταση θεματική του δημοτικού τραγουδιού, είναι αυτό της *εταιρικής εργασίας*. Ωστε, οι αποκλίσεις από τον κανόνα της κοινωνικής ελευθερίας και κατ' επέκταση οι διάφορες μορφές εξαρτημένης εργασίας αντιμετωπίζονται από τον δημοτικό στοχαστή με συγκατάβαση: η «αργατιά», οι «ξενοδουλευταδες», οι «μεροδουλευταδες» κ.λπ. Η εργασία στον οίκο ορίζεται ως «δουλεία» (η «δούλα») όχι διότι συντρέχει το σχετικό σύστημα *αλλ'* επειδή το καθεστώς εργασίας συνιστά το περιεχόμενο της απάξιας. Βλέπε ενδεικτικά, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, *Εκλογή*, 1962, τ. Α', Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, σ. 9· Π. Αρσβαριντός, 1880, *Συλλογή δημοδών ασμάτων της Ηλείου*, Αθήνα, σ. 149 κ.α. Για τις έννοιες αυτές, βλ. σχετικά, το έργο μας, *Πολίτης και πόλις*, όπ.π., σ. 159 επ.

16. «...να φύγω σ' άλλον τόπο, ξένος κι εδώ, ξένος κι εκεί κι όπου κι αν πάγω ξένος. Να 'χα τον ουρανό χαρτί, τη θάλασσα μελάνι, για να 'γραφα της ξενιτιάς τες λάβρες και τες

πτική θέση τη γυναίκα.¹⁷ Η κριτική αυτή εστιάζεται ως εκ τούτου αδιαίρετα στην αδικία που επιβαρύνει τόσο το άτομο όσο και το συλλογικό υποκείμενο στο οποίο ανήκει. Η υπεράσπιση της συλλογικής ελευθερίας (π.χ. στο ακριτικό τραγούδι) δεν διαφοροποιείται από το μέγεθος της ομάδας που συγκροτεί την ταυτότητά του: περιλαμβάνει την όποια μικρή ομάδα (π.χ. την οικογένεια), το κοινό,¹⁸ τη συνολική κοινωνία του γένους.¹⁹

5. Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΗ ΦΥΣΙΚΗ ΤΑΞΗ. Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΜΠΡΟΣΤΑ ΣΤΟ ΘΑΝΑΤΟ ΚΑΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΟΥ ΑΔΗ

Η πλέον ενδιαφέρουσα αντίθεση της δημοτικής ιδέας της δικαιοσύνης αφορά στη φυσική τάξη. Η φυσική τάξη τοποθετείται ακριβώς στον αντίποδα της δημοτικής ιδέας της δικαιοσύνης, επειδή ορίζεται ως δεσποτική. Εν προκειμένω, η αντίθεση από *ενδο-κοσμοσυστημική* γίνεται *δια-κοσμοσυστημική*.

πίκρες. Μα τα' είδαν τα ματάκια μου, μα τα' είδαν τα καημένα, πώς θάβουνε στην ξενιτιά τον ξέν' όντας πεθάνει. Δίχως θυμίαμα και κερί, δίχως πατά και ψάλτη, δίχως μανούλας κλάματα, γυναίκας μοιρολόγια...» ή «...αρκώστιαν εις την ξενιτιά του ξένου μην του δίνεις. Η αρκώστια θέλει στρώματα, θέλει μεγάλη πάστρα, θέλει μαννούλα στο πλευρό, γυναίκα στο κεφάλι...». Από Εντβίγης Λύντεκε, 1947, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, σ. 197 επ.

17. «...Η χήρα μέσα κάθεται κι όξω την κουβεντιάζουν. Αν περβατήσει σιγαλά της λεν πως καμαρώνει, κι αν περβατήσει ογλήγορα της λεν “τήρα πως πάει”. Κι αν κουβεντιάσει μ' άλλονε της λεν άντρα γυρεύει, κι αν 'νέθει και τη ρόκα της της λεν πως προίκα φτιάχνει...». Π. Παπαζαφειρόπουλος, 1887, *Περисυναγωγή γλωσσικής ύλης και εθίμων του ελληνικού λαού*, Πάτρα (αναφέρεται από Guy Saunier, *όπ.παρ.*, σ. 217).

18. «Πες μου τι κλάψαις θλιβερές, τι μαύρα μοιρολόγια από την Πάργα βγένουνε, που τα βουνά ραγίζουν; ...Τους Παργηγούς επούλησαν σα γίδια, σα γελάδια, κι όλοι στην ξενιτιά θα παν να ζήσουν οι καϊμένοι. Θ' αφήσουνε τα σπίτια τους, τον τάφο του γονιού τους, θ' αφήσουν το προσκύνημα, Τούρκοι να το πατήσουν. Τραβούν γυναίκες τα μαλλιά, δέρνουν τ'άσπρα τους στήθια, μοιρολογούν οι γέροντες με μαύρα μοιρολόγια, παπάδες με τα δάκρυα γδύνουν ταις εκκλησίαις τους. Βλέπεις εκείνην την φωτιά, μαύρον καπνό που βγάνει; Εκεί καίγονται κόκκαλα, κόκκαλα αντρειωμένων, που την Τουρκιά τρομάξανε και το βεζύρη κάψαν. Εκεί 'ναι κόκκαλα γονιού που το παιδί τα καίει, να μην τα βρουν οι Λιάπηδες, Τούρκοι μην τα πατήσουν. Ακούς το θρήνο τον πολύ οπού βογγούν τα δάση...είναι π' αποχωρίζονται τη δόλια την πατρίδα. Φιλούν ταις πέτραις και τη γη κι ασπάζονται το χώμα», Arnoldus Passow (MDCCCLX), *Τραγούδια ρωμαίικα*, αρ. CCXXII. Επίσης, Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σ. 3.

19. *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, *Εκλογή*, Ακαδημία Αθηνών, *όπ.π.*, σ. 3 επ.

Η δημοτική σκέψη θεωρεί τη φυσική τάξη εξ ολοκλήρου άδικη, άνομη, καταχρηστική και απαράδεκτη. Και τούτο διότι δεν περιορίζει μόνον την ελευθερία, το υπόβαθρο της ανθρωποκεντρικής δικαιοταξίας. Εξαφανίζει τον ίδιο τον άνθρωπο, ανατρέποντας τη λογική της ίδιας της κοινωνικής τάξης.

Κομβικός ως προς αυτό είναι ο *θάνατος* και κατ' επέκταση η προβληματική γι' αυτόν και οι συνέπειές του στα ανθρώπινα. Ο θάνατος σηματοδοτεί το σημείο μετάβασης του ανθρώπου από *κοινωνία του υπαρκτού* στην *κοινωνία της ανυπαρξίας*.

Ο θάνατος μεταθέτει λοιπόν το άτομο από την κοινωνία του «*Πάνω κόσμους*» στην κοινωνία του «*Κάτω κόσμους*». Ο «*Κάτω κόσμος*» για το δημοτικό στοχαστή είναι ο *Άδης*. Το ζήτημα αυτό αντιμετωπίζεται στο επίπεδο της αντίθεσης μεταξύ της κοινωνικής τάξης και της φυσικής τάξης, με μέτρο την υπόθεση ότι η ανθρωποκεντρική προσέγγιση της ζωής δεν μπορεί να νομιμοποιήσει το δίπολο αυτό.

Συντελεστής της λειτουργίας αυτής είναι όχι ο άνθρωπος αλλά το θείο. Η επισήμανση αυτή έχει καταστατική σημασία, διότι ανάλογα με τον τρόπο που προσλαμβάνεται ο θάνατος –και η κοινωνία του Άδη– αναμένεται ότι θα αντιμετωπισθεί και η λειτουργία του θείου.

Ποια είναι λοιπόν η πρόσληψη του θανάτου και της κοινωνίας του Άδη; Ο θάνατος αντιπροσωπεύει, όπως ήδη διαπιστώσαμε, το απόλυτο κακό, το απόλυτο άδικο, και κατά τούτο, καταγράφεται ως έγκλημα. Είναι το απόλυτο έγκλημα αφού καταργεί την έννοια της ζωής, την έννοια του ανθρώπου.

Είναι προφανές ότι μέτρο για την αξιολόγηση αυτή του θανάτου είναι η ανθρωποκεντρική ιδέα της δικαιοσύνης. Τούτο εξηγεί επίσης γιατί πουθενά ο θάνατος δεν αντιμετωπίζεται ως *τιμωρία* –για παράδειγμα ως απόρροια *αμαρτίας*– για τα πεπραγμένα του νεκρού εν ζωή. Ως απόλυτο κακό ουδέποτε προβάλλει σε συνδυασμό με μία συγκεκριμένη αιτιολογία. Ο θάνατος είναι, όπως ήδη διαπιστώθηκε, εξ ορισμού αδικαιολόγητος, όπως απολύτως αδικαιολόγητη είναι και η στέρηση της ελευθερίας (π.χ. η φυλακή) εν ζωή. Σπανίως μόνον αιτιολογείται ο θάνατος –χωρίς όμως και να δικαιολογείται– ως αποτέλεσμα *ύβρεως* για την οποία επέρχεται η τιμωρία της Νέμεσης: η έπαρση του ευτυχισμένου γονιού,²⁰ κ.ο.κ.

20. Βλ. σχετικά, Guy Saunier, *όπ.π.*, σ. 346. «...Οπό 'χει γιους μη χαιρείται, γαμπρούς μη καμαρώνει, κι όποια 'ναι και καλόπαντρη καμάρι να μη σούρνει....». Υπό το πρίσμα

Ουδαμού επίσης ο θάνατος δεν επέρχεται ως *λύτρωση* από τα δεινά του βίου και, οπωσδήποτε, ουδέποτε προσλαμβάνεται ως μεταβατικός σταθμός για μία άλλη μετ' αυτόν *ευδαίμονα ζωή*. Ο άνθρωπος ούτε στον «Πάνω κόσμο» έχει χριστιανικό τρόπο βίου ούτε στον «Κάτω κόσμο» ανάλογο προορισμό.

Καταληκτικός προορισμός του ανθρώπου που πεθαίνει είναι ο *Άδης*. Ο Άδης στο δημοτικό στοχασμό, όπως ακριβώς και η πρόσληψη του θανάτου, παρουσιάζει μία ενδιαφέρουσα διαφοροποίηση σε σχέση με τις πηγές του. Στον Όμηρο αλλά και στους κλασικούς ο θάνατος είναι *μοιραίος* ενώ ο Άδης περιείχε αφενός τα *Τάρταρα* και αφετέρου το *Ηλύσιον Πεδίον*. Η διάκριση αυτή υπονοεί την ύπαρξη μιας διαφορετικής μεταχείρισης των «ευγενών» ανθρώπων (π.χ. των ηρώων), οι οποίοι προορίζονται να ζήσουν έναν ευδαίμονα βίο, κάπου στο άκρον και πάντως –εν αντιθέσει προς τα Τάρταρα– στην επιφάνεια της γης. Στο δημοτικό τραγούδι, χωρίς να παραγνωρίζεται το αναπόφευκτο του πράγματος, ο θάνατος αντιμετωπίζεται ως *σκάνδαλο*²¹ ή ορθότερα ως πρόκληση. Εξ ου και ο άνθρωπος εμφανίζεται να παλεύει ασταμάτητα για να νικήσει το θάνατο και, οπωσδήποτε, τον βασικό υπαίτιο, τον *Χάροντα*.

Επιπλέον, στο μέτρο που ο θάνατος είναι απολύτως αποσυνδεδεμένος από τα πεπραγμένα του ανθρώπου πάνω στη γη και από κάθε μεταφυσική αναζήτηση, δεν συνοδεύεται από κανένα στοιχείο κρίσεως ή αλλιώς υπερβατικής δικαιοσύνης που να δικαιολογεί τη διάκριση αυτή. Αφού λοιπόν ο θάνατος ενσαρκώνει το απόλυτο κακό, και το Ηλύσιο ή ενδεχομένως το χριστιανικό πεδίο καθίσταται περιττό. Ο Άδης του δημοτικού τραγουδιού εξομοιώνεται μονοσήμαντα με τα *Τάρταρα* της γης.²²

αυτό οφείλει να ερμηνευθεί επίσης και η έπαρση της ευτυχίας που αμφισβητεί το θείο. «Η Ευγενούλ' η εύμορφη κ' η μικροπαντρεμένη, εβγήκε κ' επαινεύθηκε τον Χάρο δεν φοβάται, γιατί' έχει τους ενι' αδερφούς, τ' άξια τα παλληκάρια. Κι ο Χάρος κάπου τα' άκουσε, κάποιον πουλί του τώπε, και ρίχνει τη σαΐτα του και τηνε σαΐτεύει...» ή «Μια λυγερή παινήθηκε πως Χάρο δε φοβάται, γιατί' έχει τσους εννιά 'δερφούς, τον Κωνσταντίνο γι' άντρα. Κι ο Χάρος κάπου τ' άκουσε, κάτι πουλί του τώπε. Κι επήγε και τους έσωσε στο γιώμα που γεύονταν... Δεν ήρτα για το γιώμα σας μηδέ για το φαΐ σας. Μον ήρτα για τη λυγερή που Χάρο δεν φοβάται...» (Α. Passow, CCCCXIII, CCCCXIV). Η εδώ περίπτωση εντούτοις δεν αποτελεί ομοθετική κατηγορία με εκείνη της αμφισβήτησης της εξουσίας του θεού Χάρου στα ανθρώπινα που θα συναντήσουμε παρακάτω.

21. Κατά τη διατύπωση του Guy Saunier, *όπ.π.*, σ. 249.

22. «Κάτω στα Τάρταρα της γης, κάτω στον κάτω κόσμο, μοιρολογούν οι λυγρές και κλαιν τα παλληκάρια...» (Α. Passow, *όπ.π.*, CCCLXVII, κ.α.).

Έχει ενδιαφέρον να προσεχθεί ότι η όντως σημαίνουσα αυτή εξέλιξη, από ανθρωποκεντρική άποψη,²³ συντελείται καθ' όλες τις ενδείξεις, στο Βυζάντιο και πάντως είναι εντελώς γενικευμένη κατά την οθωμανοκρατία, δηλαδή στο μέσον του χριστιανισμού.

Πώς ορίζεται λοιπόν ο Άδης; Διαθέτουμε μεγάλη ποικιλία περιγραφών, οι οποίες έχουν όλες ένα εξαιρετικά αρνητικό πρόσημο και κοινή καταληκτική αναφορά. Ο Άδης, τα Τάρταρα, εξομοιώνεται μονοσήμαντα με τη γη η οποία ενσαρκώνει τον «Κάτω κόσμο». Τοποθετείται όχι πολύ μακριά από τον «Πάνω κόσμο», αφού οι μεν μπορούν να ακούσουν τις φωνές του άλλων, να επικοινωνήσουν μεταξύ τους: «... και πού βρίσκεται ο πεθαμένος κόσμος;», διερωτάται ο δημοτικός στοχαστής²⁴ για να απαντήσει ο ίδιος: «στον κάτω κόσμο βρίσκονται, στην πλάκα και στο χώμα και γεύονται τον κορνιαχτό, της πλάκας το φαρμάκι». Αλλού μας πληροφορεί ότι είναι η «μαύρη γης», «το χώμα που κοιμάται» ή «που ξενυχτάει» ο νεκρός, «το μνήμα όπου κείται».²⁵ Κι όταν ο νεκρός ρωτιέται «τι είδε το πρώτο βράδυ» στον Άδη, απαντά: «Είδα τα φίδια πλεχταριές και τις οχιές κουβάρι, στα γόνατά μου βόσκουνε, στα στήθη μου κοιμούνται και στα ματοφρυδάκια μου έχουν την ποτισιά...».²⁶

Συγχρόνως όμως ο Άδης συγκροτεί μια τυπική κοινωνία ανθρώπων, στην οποία ζουν, περπατούν, συναναστρέφονται κ.λπ. τα μέλη της.²⁷ Όμως, εν αντιθέσει προς τον «Πάνω κόσμο», στον «Κάτω κόσμο» οι άνθρωποι μόνο πάσχουν, υποφέρουν, είναι «άνιφτοι, διψασμένοι, πικραμένοι»,²⁸ δεν προσδοκούν παρά να επιστρέψουν στη γη ή, τουλάχιστον, να επικοινωνήσουν με τους αγαπημένους τους ανθρώπους στον «Πάνω κόσμο».²⁹ Και αντιστρόφως, οι άνθρωποι του «Πάνω κόσμου» δείχνουν

23. Εξ εφόψεως χειραφέτησης και πρόσληψης της ανθρώπινης κατάστασης.

24. Π. Αραβαντινού, *όπ.π.*, σ. 254.

25. Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σ. 232.

26. Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σ. 237.

27. «...αυτού που εκατέβηκες, όλα να τα γυρίσεις και νά βρεις τον πατέρα μας μαζί του να καθίσαι...», Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σ. 232.

28. Ε. Λύντεκε, *όπ.π.* σ. 234. Επίσης, Α. Passow, CCCLXXIV: «...Κόρη μ' αυτού που βούλεσαι να κατεβείς στον Άδη, αυτού πετίνας δεν λαλεί, κότα δεν καρχαριέται, αυτού νερό δεν βρίσκεται, χορτάρι δεν φυτρώνει. Όντας πεινάς, δεν γεύεσαι, όντας διψάς, δεν πίνεις. Κι όντας θέλεις να κοιμηθείς, τον ύπνο δεν χορταίνεις...».

29. Δες σ. 13 «σύρε να ...» «σύρε να πεις του μάστορα φραδύ κεβούρι να κάμη κι απ' τη δεξιά μου τη μεριά ν' αφήσει παραθύρι, να μπαίνουν...» (Ερατοσθένης Καψωμένος). Α. Passow, CCCLXXIII: «...Σαν τι με τριγυρίζετε όλαις οι πονεμέναις; Μην απ' τον Άδη ήλθα εγώ; Μην απ' τον κάτω κόσμο; Εγώ τώρα συντάζομαι και τώρα θε να πάγω. Οπώχει λόγ' ας

να διακατέχονται από διαρκή αγωνία να επικοινωνήσουν με τους ανθρώπους τους στον «Κάτω κόσμο». Η παραλληλία ως προς αυτό του δημοτικού στοχασμού με την αρχαία ελληνική γραμματεία, αρχής γενομένης από τον Όμηρο, είναι πλήρης και συνακόλουθα εξαιρετικά ενδιαφέρουσα. Αναπόφευκτη συνέπεια αυτής της αυστηρά ανθρωποκεντρικής προσέγγισης του θανάτου και του «Κάτω κόσμου» αποτελεί ακριβώς η καλλιέργεια της διαρκούς προσδοκίας για επιστροφή στα εγκόσμια.

6. Η ΔΗΜΟΤΙΚΗ ΔΙΚΑΙΟΤΑΞΙΑ ΚΑΙ Η ΠΟΛΥΣΗΜΙΑ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

Πλέον ενδιαφέρουσα όμως πτυχή της προσέγγισης αυτής είναι η διαρκής επίκληση της ιδέας της δικαιοσύνης και, μάλιστα, η διαρκής αντίσταση της δημοτικής ιδεολογίας, η διαρκής δήλωση βουλήσεως να τιμωρηθούν οι ένοχοι του απόλυτου εγκλήματος του θανάτου. Δεν επιζητείται η λύτρωση στο θάνατο (ή μετά θάνατον), δεν παραιτείται ο ζων άνθρωπος, παρ' όλη τη βεβαιότητα του θανάτου, ούτε και ο νεκρός από τη βούληση της επιστροφής.

Ποιος όμως είναι ο ένοχος του απόλυτου αυτού εγκλήματος; Χωρίς περιστροφές είναι πάντοτε και εξ ορισμού το θείο.

Μια πρώτη επισήμανση αφορά στη φύση και στη θέση του θείου στη δημοτική σκέψη. Πρωταρχικά, δεν υπάρχει ένας αλλά πολλοί θεοί (ο Άδης, ο Χάρος, η Χάρισα, ο «Θεός», οι Άγιοι, η Γη, η Παναγία κ.ά.).³⁰ Μολονότι διαφαίνεται μια σχετική εσωτερική ιεράρχηση κι ένας σαφής καταμερισμός έργων, αναγνωρίζεται σε καθένα από τους θεούς αυτούς πλήρης αυτονομία δράσης. Πολλοί Άγιοι και η Παναγία εμφανίζονται να κάνουν θαύματα (να ευεργετούν) ή να βλάπτουν τους ανθρώπους, να είναι προσωπικοί συνομιλητές ή προστάτες τους, απ' αυτούς δε ζητού-

πει, και μήνυμ' ας μηνύσει, πώχει πολύ παράπονο, ας καμ' γραφή να στείλει». Παρ' όλ' αυτά, η προσδοκία ή η αμφισβήτηση συνάδει με την επίγνωση των συνεπειών του θανάτου: «...Ποια μάνα έχει δυο παιδιά... να μην τα παντυχαίνει... Γυρίζει το μικρότερο και λέγει του μεγάλου: Κ' είναι ζωή και θάνατος, τάχα θ' ανταμωθούμε; Όντας θ' ανθίσ' ο ξέρακας, να βγάλει νιά κλωνάρια και να στερέψ' η θάλασσα, να γένει περιβόλι, τότε κι εγώ αδελφούλι μου πάλιν θα σ' ανταμώσω» (Α. Passow, CCCLXXXVII).

30. Εξίσου ενδιαφέρουσα, ως προς αυτό, είναι η απουσία του δαίμονα της χριστιανικής θρησκείας, του εκπεσόντος θεού, του Διαβόλου. Ο Διάβολος δεν συγγενεύει σε τίποτε με τον Χάροντα, ο οποίος άλλωστε ούτε ως πολέμιος του έργου του Χριστού ούτε ως υποδαυλιτής των ανθρώπινων πειρασμών εμφανίζεται.

νται εν ανάγκη παροχές. Ο Άδης επίσης απαντάται ως θεός: «απού το κλάμα το πολύ ο Άδης εβαρέθη ... Ο Άδης έγινε άλογο και εκείνος [ο νεκρός] χαλινάρι ...».³¹ Το ίδιο και η Γη της οποίας ο Χάρος εμφανίζεται κάποτε ως γιος.³² Όμως κεντρικά πρόσωπα στο δράμα του θανάτου αναδεικνύονται ο Θεός και ιδίως ο Χάρος. Ο Θεός είναι διακριτικός αρχηγός της κοινωνίας των θεών και καταρχήν καλός.³³ Όμως αυτό δεν τον απαλλάσσει από ευθύνες που συνάπτονται με ασύγνωστες ατέλειες³⁴ ή εγκληματικές αμέλειες στο οικοδόμημά του. Πολύ συχνά ο Θεός γίνεται αποδέκτης αυστηρής κριτικής, μάλιστα δε ορισμένες άλλες ενοχοποιείται για το αδίκημα του θανάτου.³⁵

Κοινός παρονομαστής της κοινωνίας των θεών είναι ότι διακρίνονται για τις ανθρωπινες ιδιότητες, αδυναμίες και συμπεριφορές. Ιδιαίτερα γνώριμο είναι αυτό στο Χάροντα, ο οποίος εμφανίζεται ως καβαλάρης, ζωσμένος με άρματα να έρχεται στη γη, να συναλλάσσεται με τα θύματά του,³⁶ να μετέρχεται την απάτη ή το δόλο, να συντρώγει, να ερωτεύεται ή

31. Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σ. 19. Επίσης, Α. Passow, CCCXXII: «Τρεις αντρεωμένοι βούλονται να φύγουν απ' τον Άδη, να πάρουν τ' Άδη τα κλειδιά, του Χάρου τ' αντικλείδια...».

32. «...είμαι γιος της μαύρης γης ...» αποκρίνεται ο Χάρος στη νεαρά κόρη, όταν της ζητάει να του ανοίξει την πόρτα για να την πάρει μαζί του (Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σ. 228).

33. Ενδεικτικά, Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σ. 222 επ., 211 επ., 19 επ. κ.ά.

34. «...Ω Θε μεγαλοδύναμε, πολλά καλά που κάνεις...μα ένα καλό δεν κάνεις, γιοφύρι μέσ' στο πέλαγο, σκάλα στον κάτω κόσμο, να κατεβαίνουν οι αδερφές, να κατεβαίνουν οι μάνες, ν' ανεβοκατεβαίνουνε καλών αντρών γυναίκες...» (Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σ. 211).

35. Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σσ. 224- 225, 205: «...Κι ο Χάρος ...εις το στενό κατέβηκε και εκεί τον καρτερούσε (τον τσοπάνη). Καλή σου μέρα, Χάρε μου, καλώς τον τον λεβέντη! ...Λεβέντη, μ' έστειλ' ο Θεός, να πάρω την ψυχή σου...». Ο ήρωας του δημοτικού τραγουδιού παρακάμπει εντούτοις τη διαβεβαίωση αυτή του Χάροντα και τον προκαλεί σε αγώνα: «...Για έβγα να παλέψουμε σε μαρμαρένιο αλώνι, κι αν σε νικήσω, Χάρε μου, να πάρω την ψυχή σου...» (Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σ. 204).

36. «...Καλώς ήρτεν ο Χάροντας με τα καλά μαντάτα. Κάμε τον κόπον, Αννεζού, ...τσέντα μου έναν μαντήλι. Φέρε μετάξιν τσαι παννίν να σου το τσεντήσω. Αν εσεις, βάλε, Αννετζού, για να σου το πκιερώσω. Χρυσός ατός εγίνηκε (ο Χάρος), στους ουρανούς τσαι βκαίνει... Σηκώθηκην η Αννετζού τσαι πάει στο παζάρι τσ' εγύρισε τα εμπορικά μετάξιν να ψουμνήσει, σουζεται σται λυίζεται, στην τσάμπραν της τσαι μπαίνει, στέκεται, συλλοίζεται πώς να του το πλουμίσει...Έλ' άνοιξέ μου, Αννετζού, να μη ο Χάρος έσω. Σουζεται τσαι λυίζεται τσ' επήεν τα' άνοιξέν του, χρυσήν τσαέραν έπιασε, πάνω τσ' εκάθισέ τον. Σουζεται τσαι λθίίζεται τσαι φέρνει το μαντήλιν. Διπλώνει, τριδιπλώνει το πάνω στα γόνατά του. Απού το είδε ο Χάροντας, έμεινε ζαλισμένος... της Αννετζούς τσαι λέει: Τσαι πες μου πόσα κούστισε τσ' εγίω να σε πκιερώσω. Εσυλλογίστην τσ' η Αννετζού του Χάροντα τσαι λέει: Εν θέλω από λόου σου παρά τράντα μέρες να ζήσω...». Ε. Λύντεκε, *όπ.π.*, σ. 223.

να παλεύει με τους ανθρώπους. Σε κάθε περίπτωση οι θεοί στο δημοτικό τραγούδι δεν είναι πανάγαθοι, πάνσοφοι, παντογνώστες, παντοδύναμοι, ούτε δίκαιοι. Ως μέρος της δημιουργίας, εμφανίζονται να διαλέγονται ακατάπανστα με τους ανθρώπους, ενώ οι τελευταίοι τους ασκούν αυστηρή κριτική για τα κακώς κείμενα, τους εγκαλούν για αδικίες κ.ά.

Ο θεός Χάρος συνυπάρχει με τον Θεό, αποτελεί ως προς αυτό την προσωποποίηση της ανομίας, ενσαρκώνει την απόλυτη αδικία, το απόλυτο κακό. Η ιδέα της δημοτικής δικαιοσύνης έχει επιλέξει ως ένοχο της απόλυτης αδικίας το θεό Χάροντα και, ως προς ειδικότερες εκφάνσεις της, άλλους φορείς της θεότητας.³⁷ Σπανίως ο Θεός εμφανίζεται ως δικαιοκρίτης και τούτο μάλλον προκειμένου να του γίνει υπενθύμιση οφειλόμενου χρέους προς τον άνθρωπο. Τούτο εξηγεί επίσης το φαινόμενο ότι η αδιάκοπη πάλη του ήρωα (του «ανδρειωμένου») με το Χάροντα γίνεται με ανθρώπινα μέσα και μέτρα, χωρίς ποτέ να αναζητείται η συνδρομή του πρωταρχικού συντελεστή της μοίρας του ανθρώπου, δηλαδή της ανώτερης δύναμης του Θεού. Ο άνθρωπος απέναντι στο θείο, η ανθρωποκεντρική τάξη απέναντι στη φυσική τάξη αντιπροσωπεύουν το δίκαιο, ενώ το θείο και τουλάχιστον ο Χάρων, το απόλυτο άδικο.

Ο θάνατος είναι για το δημοτικό στοχαστή τελικά μη αναστρέψιμος. Παρόλ' αυτά ο άνθρωπος κριτής αντιμάχεται το Χάροντα, προβάλλει σθεναρή και αδιάκοπη αντίσταση, χωρίς να απόλλυται η ελπίδα της νίκης, κυρίως όμως προκειμένου να αποδώσει δικαιοσύνη και να αποκαταστήσει

37. «...Ποιος είδε κόρην όμορφη στ' άλογο καβαλλάρη... Θωρεί τον κάμπο κι έγεμε Σαρακηνούς και Μώρους...Το μαύρο τζη συχνορωτά και διπλοπαρεγγένει: Στον πόλεμο θα μπούμ' εδά κι οπίσω να με φέρεις... Στο έμπα χίλους έκοψε, στο έβγα δυο χιλιάδες, στ' άλλο τζη στριφογύρισμα έσπασε το λουρί τζη, κι άνοιξε τα' αστηθέκι τζη κι άδειξε το βυζί τζη. Σαρακηνός τη βίγλισε 'πο ριζιμιό χαράκι. Παιδιά και μη δειλιάσετε, παιδιά, μη φοβηθείτε, κοράσιο κάνει πόλεμο, μ' αντρούς πάταχο βγάνει. Και παίρνε την ο μαύρος τση στ' Άι Γιωργιού τη φέρνει, τον Άι Γιώργη προσκυνά, τ' Άι Γιωργιού φωνάζει. Άι μου Γιώργη αφέντη μου, χώσε με το κοράσιο, να φέρν' οκάδες το κερί κι οκάδες το λιβάνι και με τα' αλογομπέγρια να κουβαλώ το λάδι. Το μάρμαρο εσήκωσε, βάνει την αποκάτω, και λέει τση να μη μιλεί, ας τάξει πως κοιμάται. Με λίγην ώρα έφταξε κείνος που τη ζηγώνει, Άι μου Γιώργη, να μου πεις πού είναι το κοράσιο, να φέρν' οκάδες το κερί, γομάρια το λιβάνι, με τα καραβοκάτεργα να κουβαλώ το λάδι. Και με το στόμα του 'λεγε: Δεν είδα το κοράσιο, μα με το νάτο του 'δειχνε στο μάρμαρ' από κάτω. Το μάρμαρο εσήκωσε, βρίσκει την αποκάτω. Άρχετ' η κόρη κι έχλαιγε, τον Άγιον εβλαστήμα: Ποιος είδε τέτοιον Άγιο σαν τον Άι Γιώργη; Άγιε μ' Αγιονορείτη μου, και να παντερημιάσεις, παπάς να μη σε λειτουργά, να πέσεις να χαλάσεις, να σε ιδω κούρτα των αρνιό, σταλίστρα των προβάτω και στα καμπαναράκια σου η κοίτη των κοράκω» (Ε. Λύντεκε, σ. 33).

την ανθρώπινη τάξη. Το ίδιο και η ζωή στον Άδη, μολονότι εν τέλει δεν έχει επιστροφή, χαρακτηρίζεται από την έντονη επιθυμία του ανθρώπου να επανέλθει στη γη ή έστω να επικοινωνήσει με τον «Πάνω κόσμο».³⁸

Οι ανωτέρω επισημάνσεις έχει σημασία να προσεχθούν στο μέτρο που αφήνουν να εννοηθεί ότι ο δημοτικός στοχαστής όχι μόνο θεωρεί παράλογη και παράνομη τη φυσική τάξη, αλλά και δεν αναγνωρίζει το αήτητο του θείου –τουλάχιστον του Χάροντα– και περαιτέρω ως οριστική την κοινωνία του Άδη. Η νίκη του θεού Χάρου μοιάζει να είναι οριακή, να επιτυγχάνεται μόνο με απάτη ή με δόλο, ενώ η κοινωνία του Άδη οριακά επίσης φαίνεται να διαφεύγει από την ανθρώπινη δυνατότητα. «Ζάχος εκαβαλίκεψε να πάη να βρη τον Άδη... Σκαλί σκαλί κατέβαινε, σκαλί το μετανιώνει... Τον είδ' η γη και ετρόμαξε κι ο Χάρος εκρουβήθη, κι όσοι νεκροί τον είδανε, όλοι τον ερωτήσαν... Ζάχο μου τ' ήθελες εδώ;... Ήρθα να ιδώ τους φίλους μου και πίσω να γυρίσω...».³⁹ Ομοίως: «Τρεις ανδρειωμένοι ελέγασιν πως τον Χάρο δεν φοβούνται...» ή «Τρεις ανδρειωμένοι βούλονται τον Άδη να τσακίσουν...».⁴⁰ Όταν η πεθαμένη κόρη συναντάει στον «Κάτω κόσμο» τρεις ανδρειωμένους να τον επισκέπτονται τους παρακαλεί: «πάρτε μ' ανδρειωμένοι μου κι εμέ στον Πάνω κόσμο...».⁴¹ Κάποιες φορές η βούληση της κοινωνικής συνοχής εμφανίζεται να νικάει τον Χάρονα: «... τ' αδελφια εκυνηγήσανε κι ενίκησαν το Χάρο».⁴²

Το τόλμημα του ανθρώπου να αμφισβητήσει το θείο είτε παλεύοντας με το θεό Χάρο είτε επιχειρώντας να διαρρήξει τα στεγανά μεταξύ του «Πάνω» και του «Κάτω κόσμου» ουδέποτε αποδίδεται ως *ύβρις*. Εγγράφεται στην ιδέα της ανθρωποκεντρικής δικαιοσύνης την οποία διαταράσσει εν προκειμένω το θείο, αποτελεί νόμιμη πράξη αμφισβήτησης της φυσικής τάξης που διαφεντεύει το θείο. Ο αγώνας του αποβλέπει, αφενός, στην τιμωρία του άνομου θεού και, αφετέρου, στην αποκατάσταση της κοινωνικής τάξης ή, με διαφορετική διατύπωση, στην ανατροπή της φυσικής τάξης του θεού. Στα μάτια του δημοτικού στοχαστή ο ήρωας έχει απόλυτη νομιμοποίηση γι' αυτό.

38. «...Σύρε να πεις τον μάστορα, φαρδύ κεβούρ' να κάμει, κι απ' τη δεξιά μου τη μεριά ν' αφήσει παραθύρι, να μπαίνουν, βγαίνουν τα πουλιά κι όλα τα χελιδόνια, να φέρουν χαιρετίσματα σένα και τον πατέρα, πώς είμαι, μάνα, πώς περνά στη μαύρη γη 'κει πέρα», Ε. Λύντεκε, σ. 233.

39. Ε. Λύντεκε, σ. 210.

40. *Οπ.π.*, σσ. 206, 207.

41. *Οπ.π.*, σ. 207.

42. Π. Αρσβαντινός, σ. 275.

Προτείνουμε ωστόσο να σταθούμε σε μία αναγκαία επισήμανση: η δυναμική αμφισβήτηση της θείκης ή φυσικής τάξης δεν εισάγει μία συνολική αμφισβήτηση του θείου. Δεν αναιρεί τη θρησκευτικότητα του δημοτικού ανθρώπου, η οποία είναι προφανής, και μάλιστα της γυναίκας, η οποία είναι ο θεμελιώδης πυρήνας της δημοτικής προσέγγισης του Άδη. Το θείο, ως μέρος της δημιουργίας, ούτε αμφισβητείται στην ύπαρξή του, ούτε μπορεί να διαχωρισθεί από τα ανθρώπινα. Εξ ου και προσεγγίζεται υπό το πρίσμα του δικαίου: προσλαμβάνεται δηλαδή ως μια τάξη πραγμάτων που εξ απόψεως ορθού λόγου είναι απαράδεκτη, άδικη και προσφέρεται σε διαρκή αμφισβήτηση με ομολογημένο στόχο την ανατροπή της ή, ενδεχομένως, την αποκατάσταση της δικαιοσύνης και, μάλιστα, την τιμωρία του ένοχου θεού.

7. ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΟΚΕΝΤΡΙΚΟ ΔΙΑΚΥΒΕΥΜΑ ΤΟΥ ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ ΚΑΙ Η ΝΕΟΤΕΡΙΚΗ «ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ»

Το εγχείρημα της προσέγγισης του δημοτικού στοχασμού εισάγει μείζονος σημασίας ζητήματα τα οποία εμπλέκονται συγχρόνως σε προτεραιότητες ή ιδεολογικές επιλογές της εποχής μας. Έτσι, όσοι εκκινούν με αφετηρία σκέψης και μέτρο κρίσης το διατακτικό των μονοθεϊκών θρησκειών ή τα «ορθολογικά» σταθμά της ιδεολογίας της νεοτερικής, θα σπεύσουν ασφαλώς να διαπιστώσουν ότι η δημοτική σκέψη εγγράφεται στην ανθρωπολογική κατηγορία της *παράδοσης* και ότι, επομένως, πρόκειται για πρωτο-ανθρωποκεντρική κατασκευή.

Από την πλευρά μας, υποβάλουμε τη σκέψη μιας προσέγγισης του δημοτικού στοχασμού υπό το ανθρωποκεντρικό πρίσμα που αναγγείλαμε στην αρχή. Στο πλαίσιο αυτό, καλούμαστε να σταθμίσουμε τη δημοτική σκέψη με γνώμονα το βαθμό ανθρωποκεντρικής ολοκλήρωσης και, κατ' επέκταση, την πρόοδο, που απελευθερώνει ανάλογα το ανθρώπινο ον από δεσμεύσεις ή καταναγκασμούς τους οποίους υφάινουν γύρω του η κοινωνική και η φυσική τάξη.

Με γνώμονα το μέτρο αυτό οδηγούμαστε στα ακόλουθα συμπεράσματα:

- α) Στο στοχασμό του δημοτικού τραγουδιού καταγράφεται μία ριζοσπαστική ιδέα της δικαιοσύνης, η οποία προβάλλει ως απόρροια της βαθιάς ανθρωποκεντρικής φύσης των ελληνικών κοινωνιών.
- β) Η αναγωγή του στοχασμού αυτού στην ανθρωποκεντρική ιδέα που αναπτύχθηκε στην πόλη/κοινό και στις απεικονίσεις της ελληνικής θρησκείας είναι το αποτέλεσμα της αδιάκοπης ανθρωποκεντρικής σταθεράς του ελληνικού κόσμου. Η σταθερά αυτή εξηγεί την πρόσ-

δεση της ιδεολογίας του δημοτικού τραγουδιού στην προ-χριστιανική αρχαιότητα και όχι το αντίθετο. Ο δημοτικός στοχασμός είναι, επομένως, προϊόν του ελληνικού ανθρωποκεντρισμού που δημιουργήσε, επίσης, την ομολογη θρησκεία αρχικά και αργότερα την ελληνική εκδοχή του χριστιανισμού.

- γ) Το ανθρωποκεντρικό πρόταγμα του δημοτικού στοχασμού εμφανίζει ενδιαφέρουσες διαφοροποιήσεις οι οποίες το τοποθετούν πιο μπροστά από το αντίστοιχο της περιόδου της πόλης κράτους. Θα λέγαμε μάλιστα ότι οδηγεί τις προσεγγίσεις του για τη ζωή στο ακραίο ανθρωποκεντρικό τους όριο, πράγμα που μας καλεί να διερωτηθούμε και ίσως να επανεκτιμήσουμε τις αντιλήψεις μας για τις κοινωνίες του δημοτικού τραγουδιού, δηλαδή για το Βυζάντιο και την τουρκοκρατία.
- δ) Η ανωτέρω επισήμανση οφείλει να συνδυαστεί με τη διαπίστωση ότι η εξέλιξη αυτή συντελείται τη στιγμή που ο χριστιανισμός ως θρησκεία μεσουρανάει. Όπερ υποδηλώνει ότι η διαδοχή της ελληνικής θρησκείας από το χριστιανισμό σηματοδότησε συγχρόνως την αδιαμφισβήτητη πρόσληψη της χριστιανικής θρησκείας με μέτρο τον ελληνικό ανθρωποκεντρισμό. Η ελληνική εκδοχή του χριστιανισμού ορίζει μια θρησκεία με σαφώς ανθρωποκεντρικά χαρακτηριστικά κι όχι μια τυπικά δεσποτική θρησκεία, όπως η εβραϊκή ή η δυτική της εκδοχή. Μπορούμε να δεχτούμε, επομένως, ότι τελικά ο Έλληνας άνθρωπος υπερέβη το δίλημμα να αποξενωθεί των ανθρωποκεντρικών του θεμελίων προκειμένου να επιλέξει μια θρησκεία μη ανθρωποκεντρική, υιοθετώντας το δρόμο του ανθρωποκεντρισμού με χριστιανικό μανδύα.
- ε) Στο δημοτικό τραγούδι δεν απουσιάζει ασφαλώς το χριστιανικό θρησκευτικό βίωμα αλλά το χριστιανικό δόγμα. Η αντιπαράθεση της δημοτικής ιδέας της δικαιοσύνης με τη φυσική ή την κοινωνική τάξη γίνεται αποκλειστικά με γνώμονα ένα ρηξικέλευθο ανθρωποκεντρικό πρόταγμα. Εξ ου και το χριστιανικό σωτηριολογικό δόγμα, η ομολογη πρόσληψη του θείου ή η υπόσχεση της άλλης ζωής είναι ουσιαστικά άγνωστα στο δημοτικό τραγούδι.⁴³ Όπως άγνωστο είναι και το Ηλύσιον πεδίο της ελληνικής θρησκείας.

43. Ορισμένες εξαιρέσεις στο ζήτημα αυτό, που αντλούνται ιδίως από τα θρησκευτικά τραγούδια, επιβεβαιώνουν όντως τον κανόνα. Τέτοιο είναι το γιαννιώτικο τραγούδι του Λαζάρου (Αραβαντινός, σ. 129-130): «Εφές είδα στον ύπνο μου...τον άγγελον εφίλευα και τον Χριστό κερνούσα, και την κυρά την Παναγιά θερμοπαρακαλούσα, να μου χαρίσει τα

- ζ) Η αδικία αποτελεί ως εκ τούτου αποκλειστική υπόθεση της ανθρωπίνης δικαιοταξίας στην οποία υπόκειται και το θείο. Το θείο ουσιαστικά δεν αναγνωρίζεται ως κριτής, ούτε ο Άδης ως μέρος που θα αποδοθεί δικαιοσύνη. Ακόμη και όταν –σπανίως– ο Θεός ορίζεται ως δικαιοκρίτης, η ιδιότητα αυτή συνοδεύεται σταθερά με την επισήμανση της αδικίας ή της απουσίας του από τα δρώμενα.
- η) Με βάση τα ανωτέρω, προκύπτει ότι η θεία δικαιοσύνη είναι ανθρωποκεντρικά προφανώς υποδεέστερη αφού προδικάζει τον ανθρωπινό πόνο και συνδυάζεται με το απόλυτο κακό, το θάνατο. Εξ ου και προσεγγίζεται σταθερά ως άδικη, αυθαίρετη, εξουσιαστική, χωρίς διαφανείς κανόνες. Το θείο ενσαρκώνει την ανομία της απόλυτης αδικίας και γι' αυτό υποβάλλεται στην ανθρωπινή κρίση και αμφισβήτηση. Άρα, ό,τι διαφεύγει από την ανθρωπινή δυνατότητα ή διαταράσσει την ανθρωπινή τάξη ανάγεται στους νόμους της φύσης και συνεπάγεται τη ευθύνη του θείου που την εξουσιάζει.
- θ) Στο τρίπολο: ανθρωποκεντρική δικαιοταξία – κοινωνική τάξη – φυσική τάξη η κοινωνική τάξη διαφεντεύεται από τους ανθρώπους, η δε παρέμβαση του θείου είναι επιβοηθητική έως δευτερεύουσα. Η φυσική τάξη διαφεντεύεται ολοκληρωτικά από το θείο. Και οι δύο όμως κρίνονται με μέτρο την ιδέα της ανθρωποκεντρικής δικαιοσύνης. Εξ ου και η αντιπαράθεση του δημοτικού στοχαστή με τη φυσική τάξη είναι απόλυτη και ασυμβίβαστη: αντιτίθενται δύο ασύμβατοι μεταξύ τους κόσμοι, ο ένας απολύτως ανθρωποκεντρικός, ο άλλος απολύτως δεσποτικός. Κατά τούτο, η αξιολόγηση του θείου ως δεσποτικού και συνακόλουθα ως ασύμβατου προς την ανθρωποκεντρική δικαιοταξία αφορά την εν γένει φυσική τάξη. Η ενοχοποίηση επομένως συμπεριλαμβάνει και την προχριστιανική ή ελληνική εκδοχή του θείου μάλιστα δε, με δεδομένη την προσέγγισή του, ιδίως αυτήν.
- ι) Υπό την έννοια αυτή, η εντύπωση της νεοτερικότητας (και του θρησκευτικού της κεκτημένου) ότι αποτελεί το μέτρο της ανθρωποκεντρικής ορθολογικότητας πάσχει στον πυρήνα της λογικής της ακο-

κλειδιά, κλειδιά του παραδείσου, νάμπω να ιδώ ποιος είν' εκεί, τα' είναι και τι δεν είναι. Ηύρα τους πλούσους κείτονταν στην πίσσα, στο σκοτάδι, είδα και τη φτωχολογιά στον ήλιο, στο προσήλιο, κι είδα και πλούσιον άρχοντα να σκούζει, να φωνάζει και να γυρεύει μια σταλιά νερό σαν διακονίαρης». Βλέπε σχετικά, Γ. Κοντογιώργης, *Η ελληνική λαϊκή ιδεολογία*, σ. 22 επ.

λουθίας. Διότι, αν μη τι άλλο, ο δημοτικός στοχασμός υποδεικνύει ένα πλαίσιο ανθρωποκεντρικής δικαιοταξίας που υπερβαίνει σαφώς, εξ επόψεως ολοκλήρωσης, τα όρια της νεοτερικότητας. Αν, επομένως, υποθέσουμε ότι η αξιολόγηση του ανθρωποκεντρικού αναπτύγματος της νεοτερικότητας θα επιδιωχθεί με κριτήριο το κεκτημένο του δημοτικού στοχασμού, μπορούμε να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι αυτή κινείται κατ' αυτές στο μεταίχμιο μεταξύ της ασιατικής δεσποτείας –ως προς ορισμένα τουλάχιστον στοιχεία της–,⁴⁴ και ενός απλώς πρώιμου από κάθε άποψη ανθρωποκεντρισμού.⁴⁵

- κ) Αν έτσι έχει το ζήτημα καλούμαστε να διερωτηθούμε για μία ακόμη φορά για το περιεχόμενο της μετάβασης των κοινωνιών του δημοτικού τραγουδιού⁴⁶ στη νεοτερικότητα που σηματοδότησε η είσοδος στο κράτος έθνος. Δεν υπαινισσόμεθα οτιδήποτε για την αναγκαιότητα της εθνικής παλιγγενεσίας αλλά για το καταληκτικό της περιεχόμενο: διότι, αν μη τι άλλο, ο ουσιαστικός «εκδεσποτισμός» της ελληνικής κοινωνίας έγινε στο βάθος του ελληνικού κράτους, όχι πριν. Η είσοδος αυτή συνδυάστηκε με μια απόλυτη απόρριψη και περαιτέρω απαξίωση του ελληνικού ανθρωποκεντρικού κεκτημένου. Το δίλημμα, όπως τέθηκε, αφορούσε όχι στη μετακένωση του ανθρωποκεντρικού κεκτημένου του ελληνικού κοσμοσυστήματος στο κράτος έθνος, αλλά στη συνολική μετάβαση στο πρότυπο του ημι-δεσποτικού εθνικού κράτους που διακινούσε η εξερχόμενη από τη φεουδαρχία Ευρώπη.

44. Ιδίως σε ό,τι αφορά την πρόσληψη και τη συγκρότηση του θρησκευτικού γεγονότος, εν οίς και της κοινωνίας του θείου ή της θέσης της εκκλησίας, δηλαδή του ιερατείου στις εγκόσμιες κοινωνίες. Βλέπε, σχετικά, τη μελέτη μας, 2002, «Religion et politique dans le monde hellène. Le paradigme grec et les églises "occidentales" et "slaves"», *Revue de Science Politique*, Pôle Sud, 17, σ. 81-97. Επίσης, Πηνελόπη Τσουτσουμέλα, «Εκκλησία και νεοτερικός νεοσυντηρητισμός», *ANTI*, 837/25.2.2005.

45. Για το μείζον αυτό ζήτημα παραπέμπουμε σε άλλα έργα μας, 2001, *Νεοτερικότητα και πρόοδος*, Αθήνα, Κάκτος· 2003, «La Grèce moderne. Un paradigme national issu du cosmosystème hellénique», *Pôle Sud*, 18, σσ. 5-8, 113-130. Για τις χρήσεις του δημοτικού τραγουδιού στο πλαίσιο του ελληνικού κράτους, βλ. τη μελέτη μας, 1985, *Η «λαϊκή» ιδεολογία στο δημοτικό τραγούδι. Η προβληματική της δημοτικής κοινωνικής και πολιτικής σχέσης*, Θεσσαλονίκη.

46. Κρίνουμε αναγκαία την υπενθύμιση ότι το πραγματολογικό υλικό στο οποίο αποτυπώνεται η ιδεολογία του δημοτικού στοχασμού είναι διάχυτη στο σύνολο του ελληνισμού, όπως προκύπτει από τα δείγματα του δημοτικού τραγουδιού που έχουν καταγραφεί: από το Ιόνιο και την Ιταλία έως τον Πόντο και την Κύπρο. Συμμέτοχες σ' αυτόν είναι και οι κοινωνίες που συστεγάζονται στο πολιτισμικό του πλέγμα.

Σε κάθε περίπτωση ο δημοτικός στοχασμός συνομολογεί ότι οι ελληνικές κοινωνίες όχι μόνον βίωσαν αδιάπτωτα στη μακρά διάρκεια το ανθρωποκεντρικό τους κεκτημένο στο κοσμοσυστημικό περιβάλλον της μικρής κλίμακας της πόλης, αλλά και μια εσωτερική συνεκτική ολοκλήρωση και δυναμική που έκανε το πολιτισμικό τους κεκτημένο απρόσβλητο στην ασφυκτική παρουσία των πολυσήμαντων δεσποτικών φύλων που τις περιέβαλαν.