



Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου

*Η μυθογραφία του Νικόλαου Πολίτη υπό το πρίσμα
της νεότερης έρευνας*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



Ο Νικόλαος Πολίτης στο διάγραμμα των θεμάτων της Λαογραφίας, που δημοσίευσε το 1909 στον πρώτο τόμο του ομώνυμου περιοδικού, διαφοροποιεί τους μύθους από τα παραμύθια: ωστόσο, στην έρευνά του χρησιμοποίησε ενοποιητικά τον όρο μύθος παραλληλίζοντας μύθους με παραμύθια και, γενικότερα, εντοπίζοντας μύθους όχι μόνο στα παραμύθια αλλά και στις παραδόσεις ή σε άλλα είδη της λαϊκής λογοτεχνίας, ακόμη και σε μεταφορές που χρησιμοποιούνται στον καθημερινό λόγο. Τα παραδείγματα συσχετισμού αρχαίων ελληνικών, κυρίως, μύθων, αλλά και μύθων άλλων λαών, με νεοελληνικά παραμύθια, που μνημονεύονται ήδη στο πρώιμο έργο του *Νεοελληνική μυθολογία* (τόμ. Α', 1871 και τόμ. Β', 1874), είναι αρκετά, όπως παραδείγματος χάρι ο συσχετισμός του μύθου του Δία και της Αλκμήνης με το παραμύθι που δημοσίευσε ο G. Hahn για την Ημέρα, η οποία παριστάνεται ως γριά, που φέρνει το φως στον κόσμο¹, ή ο συσχετισμός του μύθου του Κρόνου με το παραμύθι για έναν πατέρα, που σκοτώνει όλους τους γιους του από φόβο μήπως του αρπάξουν την εξουσία, αλλά στο τέλος σκοτώνεται ο ίδιος από τον μικρότερο γιο, στον οποίο είχε χαρίσει τη ζωή ύστερα από παράκληση του λαού του, επειδή ο γιος εκείνος ήταν ένα πολύ ωραίο παλικάρι². Στη *Νεοελληνική μυθολογία* παραθέτει, επίσης, πολλά παραδείγματα, από τα οποία καταδεικνύεται η εγγενής σχέση μύθου και παροιμίας. Ο Michael Herzfeld, σχολιάζοντας την ταξινόμηση των αφηγηματικών κατηγοριών του Ν. Πολίτη, υποστηρίζει ότι αυτή φαίνεται να εγκλωβίστηκε κάπως στην επιδίωξη της να επιτύχει δύο πράγματα ταυτόχρονα: να αποδείξει την πολιτισμική συνέχεια ανάμεσα στους αρχαίους μύθους και τα νεότερα

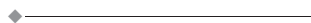
1. Ν. Γ. Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1871, σ. 33.

2. Ν. Γ. Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1871, σ. 41



παραμύθια, αλλά συνάμα και να τα διαχωρίσει εννοιολογικά, έτσι ώστε να διατηρηθεί το απαραβίαστο του μύθου ως κατηγορίας του κλασικού λόγου³. Ωστόσο, η πρακτική του ταξινομικού διαχωρισμού του παραμυθιού από τους μύθους και ταυτόχρονα η συνενωτική χρήση του όρου μύθος υιοθετήθηκε από πολλούς Ευρωπαίους επιστήμονες. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για εκείνους που εφάρμοσαν τη συγκριτική μέθοδο, με πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα τους αδερφούς Grimm, οι οποίοι αναζητήσαν αρχαίους γερμανικούς μύθους στα λαϊκά παραμύθια και γενικότερα στο λαογραφικό υλικό. Αλλά και επιστήμονες που ασχολήθηκαν με το νεοελληνικό παραμύθι το συνέκριναν με αρχαίους ελληνικούς μύθους, όπως ο Georg von Hahn, ο πρώτος εκδότης ελληνικών παραμυθιών, οι ελληνιστές Bernhard Schmidt και Karl Dieterich κ.ά.⁴ Μάλιστα ο G. von Hahn χαρακτηρίζεται από τον Stith Thompson⁵ ως ο πρώτος στη διεθνή παραμυθολογία που επιχείρησε να εφαρμόσει ένα σύστημα ταξινόμησης των παραμυθιών, παίρνοντας ως βάση τη σχέση τους με αρχαίους ελληνικούς μύθους. Από την άλλη πλευρά, ο Γάλλος λαογράφος Gaston Paris έπλασε, όπως αναφέρει ο Ν. Πολίτης⁶, τον όρο mythographie για τη μελέτη των παραμυθιών. Γνωρίζουμε, άλλωστε, ότι από τον 18ο αιώνα και μετά, όταν το ενδιαφέρον των Ευρωπαίων στρέφεται προς «άλλους», «ξένους» πολιτισμούς, αυτούς των λεγόμενων πρωτογονικών λαών, αλλά και προς τον δικό τους «λαϊκό» πολιτισμό, όπως ονομάστηκε ο πολιτισμός των ανθρώπων της υπαίθρου στο πλαίσιο του ρομαντικού κινήματος και της ανάπτυξης της επιστήμης της Λαογραφίας, ο όρος μύθος έπαψε πλέον να προσδιορίζει μόνο τους μύθους, που είχε κληροδοτήσει η ελληνική και η ρωμαϊκή αρχαιότητα⁷. Έτσι, εις το εξής οι μύθοι των πρωτογόνων και οι μύθοι του λαού, όπως χαρακτηριστικά έλεγαν, αποτέλεσαν προσφιλές κεφάλαιο της ανθρωπολογικής και λαογραφικής έρευνας.

Στο σημείο αυτό χρήσιμο θα ήταν για τη συζήτηση μας η αναφορά στις



3. M. Herzfeld, *Πάλι δικά μας: Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, μτφ. Μ. Σαρηνιάννη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002.
4. Βλ. σχετικά Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου, *Το νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη), Θεσσαλονίκη 2002, σ. 98-100.
5. Stith Thompson, *The Folktale*, The Dryden Press, Νέα Υόρκη 1946, [ανατύπωση: University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1977], σ. 414.
6. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1(1909), σ. 3.
7. Βλ. σχετικά Β. Feldman και R. D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1972, σ. xix-xxvii. Βλ. επίσης Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου, *Το νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι, όπ.*, σ. 32-33.



κύριες διαφορές, αλλά και στις σχέσεις που έχουν επισημανθεί μεταξύ μύθου και παραμυθιού, ένα θέμα γύρω από το οποίο έχει αναπτυχθεί μια ολόκληρη φιλολογία. Καταρχάς επισημαίνεται ότι οι μύθοι γίνονται αντιληπτοί από την κοινωνία που τους υιοθετεί ως αληθινά περιστατικά ενός μακρινού παρελθόντος, σε αντίθεση με το παραμύθι, που το περιεχόμενο του εκλαμβάνεται ως μη αληθινό, ως φανταστική διήγηση⁸. Οι μύθοι, συνήθως, έχουν θρησκευτικό και «ιερό» χαρακτήρα, εφόσον αναφέρονται σε ένα παρελθόν, κατά το οποίο οι θεοί παρενέβαιναν και όριζαν τις ανθρώπινες υποθέσεις· γι' αυτό και στους μύθους δρώντα πρόσωπα είναι συχνά θεοί ή ημίθεοι ή και ήρωες του παρελθόντος, οι οποίοι, χάρι στα κατορθώματά τους, «θεοποιούνται»· ξεφεύγουν δηλαδή από τη σφαίρα του πραγματικού και αποκτούν στη συλλογική συνείδηση φανταστικές διαστάσεις και γίνονται σύμβολα αφηρημένων εννοιών και ηθικών αξιών (λ.χ. ο Διγενής, ο Μεγαλέξανδρος κ.ά.). Πρόκειται, με άλλα λόγια, για αρχετυπικούς χαρακτήρες. Ορισμένοι επιστήμονες, όπως ο Ρώσος E. Meletinsky⁹ και ο Αμερικανός Alan Dundes¹⁰, προβάλλουν τη συλλογική σπουδαιότητα ως διακριτικό χαρακτηριστικό του μύθου. Στους μύθους, υποστηρίζουν, οι ήρωες, χάρι στη δράση τους, καθίστανται ευεργέτες του κοινωνικού συνόλου, καθώς προσφέρουν πολιτισμικά αγαθά που αυτό στερείται (πρβ. Προμηθέας). Άρα, το περιεχόμενο των μύθων αφορά τα συλλογικά πεπρωμένα, ενώ στο παραμύθι εξιστορούνται περιπέτειες ατόμων. Όμως, άλλοι ερευνητές, που ασχολήθηκαν με την ψυχολογική διάσταση των παραμυθιών, υποστήριξαν ότι και στο παραμύθι τα δρώντα πρόσωπα καθίστανται στην ουσία αρχετυπικοί χαρακτήρες. Ανάλογη βαρύτητα έχουν, σε γενικές γραμμές, και τα δρώμενα του παραμυθιού, επειδή άλλα από αυτά τοποθετούνται στον θετικό πόλο ενός αξιολογικού άξονα και άλλα στον αρνητικό και έτσι, στην πραγματικότητα, ορίζουν το αποδεκτό και το μη αποδεκτό, την επιβραβεύσιμη συμπεριφορά, από τη μία πλευρά, και την κολάσιμη, από την άλλη. Με τον τρόπο αυτό οι

8. Ωστόσο, το σωστότερο θα ήταν να έλεγε κανείς ότι το παραμύθι εκλαμβάνόταν από τους ακροατές με έναν διττό, αμφίσημο τρόπο: και ως φανταστική διήγηση, αλλά και ως αλήθεια· κάτι που προκύπτει και από τους διάφορους λογοτύπους, που χρησιμοποιούσαν οι αφηγητές: «ψέμματα κι αλήθεια έτσι λεν τα παραμύθια», «ούτε εγώ ήμουν εκεί, ούτε εσείς να το πιστέψετε», «αδ' δεν εγίνοντο [τα όσα εξιστορούνται], δεν επαραμυθίζοντο» κ.ά.

9. E. Meletinsky, "Marriage: Its Function and Position in the Structure of Folktales", στο P. Maranda (επιμ.), *Soviet Structural Folkloristics*, Mouton, Παρίσι/Χάγη 1974, σ. 67.

10. A. Dundes, "The Morphology of the North American Indian Folktales", *Folklore Fellows Communications* 195 (1964), σ. 111.



αποδέκτες των παραμυθιών «διδάσκονται», δηλαδή, σε τελική ανάλυση, «ευεργετούνται». Ως εκ τούτου και το παραμύθι έχει συλλογική σπουδαιότητα, κυρίως επειδή περνά το μήνυμα ότι οι ενάρετοι και οι τίμιοι επιβραβεύονται, ενώ οι πονηροί και οι φαύλοι τιμωρούνται ή ότι οι φτωχοί μπορούν να ανέλθουν στην ανώτερη τάξη, αν επιδείξουν αρετή και αξιοσύνη, ενώ οι πλούσιοι εύκολα μπορεί να εκπέσουν εξαιτίας της ανικανότητάς τους ή της κακοβουλίας τους. Έχει, επίσης, υποστηριχθεί ότι οι μύθοι είναι αρχαιότερες δημιουργίες από τα παραμύθια, κάτι που αμφισβητήθηκε από ορισμένους, όπως λ.χ. τον Cl. Levi-Strauss, ο οποίος στον «διάλογο», που είχε με τον Ρώσο λαογράφο Vladimir Propp με αφορμή τη μετάφραση της μελέτης του δευτέρου για τα ρωσικά μαγικά παραμύθια, αντέκρουσε την άποψη του V. Propp ότι ο μύθος ως ιστορική κατηγορία είναι αρχαιότερος από το παραμύθι, υποστηρίζοντας ότι η σχέση μύθου και παραμυθιού δεν είναι σχέση προγενέστερου προς μεταγενέστερο, αλλά πολλές φορές σχέση συμπληρωματική, αφού, με μορφή όμοια ή μετασχηματισμένη, ίδιες διηγήσεις, ίδια πρόσωπα, ίδια μοτίβα απαντούν μέσα στους μύθους και στα παραμύθια ενός λαού¹¹. Επίσης, ο Αμερικανός ανθρωπολόγος Franz Boas υποστήριξε ότι είναι δύσκολο να γίνει διαφοροποίηση μεταξύ μύθου και παραμυθιού. Από την έρευνά του στους Ιθαγενείς της δυτικής ακτής της Βόρειας Αμερικής κατέληξε στο συμπέρασμα ότι το περιεχόμενο των μύθων και των παραμυθιών είναι σε μεγάλο βαθμό το ίδιο και ότι υπάρχει μια συνεχής ροή υλικού από τη μυθολογία στο παραμύθι και αντιστρόφως¹². Από την όλη φιλολογία σχετικά με τη διαφορά ή τη σχέση του μύθου με το παραμύθι, το βέβαιο είναι ότι το εν λόγω θέμα κάθε άλλο παρά αποτελεί τετελεσμένο κεφάλαιο στο βιβλίο της αφηγηματολογίας. Παρά τις ποικίλες προσεγγίσεις παλαιών και σύγχρονων ερευνητών, *ξεκάθαρες και απλές απαντήσεις*, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Walter Burkert¹³, μελετητής της αρχαίας ελληνικής μυθολογίας, δεν έχουν δοθεί.

Συνδέοντας την προηγούμενη συζήτηση με την τοποθέτηση του Ν. Γ. Πολίτη, ο οποίος εκ πρώτης όψεως οριοθετεί τα δύο είδη του αφηγηματικού λόγου και, ταυτόχρονα, χρησιμοποιεί τον όρο μύθος με τρόπο που αίρει την



11. Β. Προπ, *Μορφολογία του παραμυθιού: Η διαμάχη με τον Κλωντ Λέβι-Στρώς και άλλα κείμενα*, μτφ. Αριστέας Παρίση, Ινστιτούτο του Βιβλίου, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1987, σ. 222-225.

12. Stith Thompson, *The Folktale*, The Dryden Press, Νέα Υόρκη 1946 [ανατύπωση: University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1977], σ. 389.

13. W. Burkert, *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία: Δομή και ιστορία*, μτφ. Ηλέκτρας Ανδρεάδη, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1993, σ. 17.



οριοθέτηση, προσδιορίζοντας στην ουσία εγγενείς σχέσεις μεταξύ των δύο κατηγοριών, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι η προσέγγιση του Ν. Πολίτη αποδεικνύει αφενός την εναρμόνιση του με την επιστημονική πρακτική της εποχής του¹⁴ και αφετέρου τη βαθιά γνώση, που είχε, των ιδιοτήτων και των χαρακτηριστικών του λαϊκού αφηγηματικού υλικού. Επιπλέον, ο Ν. Πολίτης ασφαλώς και θα γνώριζε την εκ των ένδον ονοματοθεσία, δηλαδή ότι ο όρος μύθος στην προφορική λαϊκή παράδοση αποδιδόταν συχνά και στα παραμύθια αλλά και στις παροιμίες, προφανώς επειδή οι ίδιοι οι φορείς, παρόλο που δεν τους απασχολούσε βέβαια η ονοματολογία των ειδών, είχαν ασυνείδητη μεν, αλλά βιωματική επίγνωση της κοινής λειτουργικότητας και των κοινών ιδιοτήτων, που διέπουν τα συγκεκριμένα είδη.

Τοποθετώντας τη μυθογραφία του Ν. Πολίτη σε ένα ευρωπαϊκό επιστημονικό κλίμα οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι το «αρχαιολογικό», όπως χαρακτηρίστηκε¹⁵, ενδιαφέρον του ή η «ελληνίζουσα», σύμφωνα με τον Herzfeld¹⁶, οπτική του, ενδεχομένως να μη διαδραμάτισε τον καθοριστικό ρόλο και την κύρια επιδίωξη στην έρευνά του. Γιατί από το σύνολο της συγκριτικής και διαπολιτισμικής μυθογραφίας, που εφάρμοσε ο Ν. Πολίτης, προκύπτει ότι αυτή καθοδηγείται κυρίως από την ανάγκη να επεξεργαστεί το νεοελληνικό υλικό με τις επιστημονικές μεθόδους που ίσχυαν τότε στην ευρωπαϊκή επιστήμη, την οποία γνώριζε καλά, όπως αποδεικνύεται από τις αναφορές που κάνει στο έργο των αδελφών Grimm, του Max Müller, αλλά και από την επιδίωξή του να καθιερώσει επιστημονικό διάλογο με τον Βρετανό Edward Tylor, ιδρυτή της ανθρωπολογίας και κύριο εκφραστή της θεωρίας των επιβιωμάτων¹⁷. Το γεγονός βέβαια ότι η συγκριτική μυθολογία, η οποία



14. Ο ίδιος ο M. Herzfeld σημειώνει ότι ο Ν. Πολίτης ήταν ήδη εξοικειωμένος με το έργο των αδελφών Grimm, οι οποίοι ήταν οι αληθινοί θεμελιωτές της γερμανικής συγκριτικής εθνολογίας, βλ. M. Herzfeld, *Πάλι δικά μας: Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, ό.π., σ. 178.

15. Ο χαρακτηρισμός ανήκει στον Στίλπωνα Κυριακίδη (βλ. Στ. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α΄. Μνημεία του λόγου*, Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα του Λαογραφικού Αρχείου: αριθ. 8 (2η έκδοση), εν Αθήναις 1965, σ. 13)· ωστόσο, ο ίδιος ο Στ. Κυριακίδης παρατηρούσε, ήδη το 1923, ότι γρήγορα ο Ν. Πολίτης απομακρύνθηκε από την αυστηρά «αρχαιολογική» αντίληψη της Λαογραφίας. Το αρχαιολογικό ενδιαφέρον της ελληνικής Λαογραφίας σχολιάζεται εκτενώς από την Α. Κυριακίδου-Νέστορος, βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας: Κριτική ανάλυση*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα 1978, σ. 89-97).

16. Βλ. M. Herzfeld, ό.π., σ. 190.

17. Για την επίδραση, που άσκησε στον Ν. Πολίτη το έργο του E. Tylor και τη σχέση του



γνώρισε μεγάλες δόξες τον 19ο αιώνα, εξυπηρετούσε την επαύριον της διατύπωσης της θεωρίας του Fallmerayer και της ίδρυσης του ελληνικού κράτους και «πατριωτικούς» σκοπούς, ασφαλώς και δεν ήταν δυνατό να αγνοηθεί από τον Ν. Πολίτη. Παραθέτω από τη *Νεοελληνική μυθολογία* κάποιες αναφορές, οι οποίες καταδεικνύουν το ενδιαφέρον του Ν. Πολίτη για τη συγκριτική μυθολογία και τις διαπολιτισμικές συγκρίσεις, αλλά και την πρόθεση του να επιδοθεί σε αυτού του είδους την έρευνα: *Εκτός των παραδόσεων τούτων και των συναξαρίων, προς γνώσιν της Νεοελληνικής μυθολογίας χρησιμεύουσι τα νεοελληνικά παραμύθια, θησαυρός, ως λέγει ο Βάξμουθ, ον προ ολίγου ήρχισαν να ερευνώσι, και όστις εις τον ήσυχον εκμεταλλευτήν ικανά έτι υπόσχεται ψήγματα χρυσού. Εάν οι Σλάβοι, λέγει πεπαιδευμένος συμπατριώτης των, ο Mackiewicz, περί των σλαβικών παραμυθιών τον λόγον ποιούμενος, εάν οι Σλάβοι περισυνήγον τα δημόδη αυτών παραμύθια, θα απήρτιζον μυθολογικόν σύστημα εξ ίσου ευρύ, ως το των Ινδών. Τούτ' αυτό δυνάμεθα να είπωμεν και περί των νεοελληνικών παραμυθίων· πολλά τούτων κρύπτουσι την καταγωγήν των εις την απωτέραν αρχαιότητα, παραλλάσσοντα όλως των μυθολογικών διηγήσεων, ας η κλασσική αρχαιότης επενόησεν ή μετέβαλε και δύναται τις ερμολόγας εις τους ινδικούς μύθους να ανατοέξη, ζητών την καταγωγήν των. Αλλ' η τοιαύτη συγκριτική επιστήμη, της παραλληλίσσεως των δημοτικών προς τους αρχαίους μύθους προ ολίγων μόνον ετών υπό των Γερμανών Grimm εγκαινιασθείσα, δεν ετελειοποιήθη εισέτι αρκούντως [...]*¹⁸.

Θα ήθελα στη συνέχεια να προβάλλω και κάποιες άλλες πτυχές της μυθογραφίας του Ν. Πολίτη στοιχίζοντάς τις με τη νεότερη έρευνα. Είναι προφανές από τις μυθολογικές μελέτες του ότι οι μύθοι δεν εκλαμβάνονται ως απλά αφηγήματα, ευφάνταστες δημιουργίες του νου χωρίς πραγματικό αντίκρισμα· αντιθέτως, τους σχολιάζει δίνοντας ερμηνείες για το περιεχόμενο και τη σημασία τους. Ο διάσημος εθνολόγος Claude Levi-Strauss, κατ' εξοχήν μελετητής της λεγόμενης μυθικής σκέψης, παρατηρεί ότι: *Οι μυθικές ιστορίες είναι, ή φαίνονται, αυθαίρετες, χωρίς νόημα, παράλογες, αλλά παρ' όλα αυτά*

με τον Άγγλο ανθρωπολόγο, βλ. M. Herzfeld, *όπ.*, σ. 180-185· βλ. επίσης Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *όπ.*, σ. 104-109, σχετικά με την εφαρμογή της εθνολογικής θεωρίας του Tylor από τον Πολίτη. Η Α. Κυριακίδου-Νέστορος διαπιστώνει μια αντιφατικότητα στη στάση του Πολίτη, ο οποίος, από τη μία πλευρά, φαίνεται να υιοθετεί τη θεωρία των επιβιωμάτων (που συνεπάγεται την υιοθέτηση της θεωρίας της εξέλιξης), και, από την άλλη, ανάγει το νεοελληνικό μυθολογικό υλικό στην «απώτερη» ελληνική αρχαιότητα.

18. Ν. Γ. Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1871, σ. 7-8.



τις βλέπουμε να επανεμφανίζονται σε όλα τα μέρη του κόσμου. Μια «ευφάνταστη» δημιουργία του νου σε έναν τόπο θα ήταν μοναδική – δηλαδή δεν θα έβρισκες την ίδια δημιουργία σε έναν εντελώς διαφορετικό τόπο. Το πρόβλημα μου ήταν να προσπαθήσω να ανακαλύψω αν υπήρχε κάποιο είδος τάξης πίσω από αυτή τη φαινομενική αταξία [...]»¹⁹. Ένας άλλος, επίσης σύγχρονος μελετητής, ο William Doty, στο βιβλίο του με τίτλο *Mythography* σημειώνει ότι πρόθεσή του με τη μελέτη του είναι να αμφισβητήσει την αντίθεση και τον απόλυτο διαχωρισμό της επιστήμης από τη μυθολογία και να αποδείξει ότι οι μύθοι μπορεί να αποτελούν φανταστικές ιστορίες, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι πρόκειται για ιστορίες που δεν έχουν σχέση με την εμπειρική πραγματικότητα²⁰. Με την ίδια λογική ο Αμερικανός ανθρωπολόγος Franz Boas παρατηρεί²¹ ότι η δημιουργία των μύθων και των παραμυθιών οφείλεται στο παιχνίδι της φαντασίας με τα γεγονότα της ζωής του ανθρώπου. Θα μπορούσε να παραθέσει κανείς και άλλες απόψεις ερευνητών, από τις οποίες γίνεται προφανές ότι ο ρόλος του μύθου στην ιστορία του ανθρώπου αποτελεί και για τη σύγχρονη έρευνα αντικείμενο άξιο διερεύνησης. Παραθέτω ένα ακόμη μικρό απόσπασμα από το έργο του *Νεοελληνική μυθολογία*, όπου ο Πολίτης αναφέρεται στη σημασία της μελέτης των μύθων: *Η ιστορία ενός έθνους δεν συνίσταται εις μόνον την αφήγησιν των γεγονότων, όσων έσχον επιφορήν τινα επί της τύχης αυτού, αλλά αναγκαία είναι, προς συμπλήρωσιν και τελειότερον αυτής καταρτισμόν, η ακριβής και λεπτομερής γνώσις του χαρακτήρος και του πνεύματος του έθνους τούτου. Διότι η τοιαύτη γνώσις, εκτός του ότι συντελεί εις ευχερεστέραν εξεύρεσιν και κατανόησιν των αιτιών και αποτελεσμάτων των γεγονότων τούτων, ουχί σπανίως χρησιμεύει εις διαλεύκανσιν σκοτεινών και αμφισβητουμένων ιστορικών ζητημάτων*²².

Η συγκριτική έρευνα του Ν. Πολίτη, μεταξύ του αρχαίου ελληνικού, του νεοελληνικού και του διεθνούς μυθολογικού υλικού, δίνει σήμερα τη δυνατότητα σε έναν ερευνητή να αντλήσει πλήθος δεδομένων, για να διερευνήσει είτε θέματα, που εμφανίστηκαν και πάλι στο προσκήνιο της έρευνας, είτε θέματα, που η επιστήμη τα εντόπισε και τα προέβαλε τα νεότερα χρόνια. Μπορεί να εγκαταλείφθηκε η προσπάθεια να διαπιστωθεί η εξελικτική πορεία του



19. Cl. Levi-Strauss, *Μύθος και νόημα*, μτφ. Β. Αθανασόπουλου, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1986, σ. 39.

20. William Doty, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, Alabama/Λονδίνο 1986, σ. 4.

21. Stith Thompson, *The Folktale*, ό.π., σ. 389.

22. Ν. Γ. Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1871, σ. Α'.



ανθρώπινου πνεύματος, μέσω της συγκριτικής μελέτης των παραλλαγών με τις οποίες καταγράφονται οι διάφορες πολιτισμικές εκφράσεις των ανθρώπων, ή να έχει αμφισβητηθεί από πολλούς η αξία της αναζήτησης της αρχικής μορφής ενός έργου της προφορικής λαϊκής λογοτεχνίας, αλλά το φαινόμενο της πολλαπλής ύπαρξης των έργων, της παράλλαξης, όπως συνήθως αποκαλείται²³, κάθε άλλο παρά που τοποθετήθηκε στο περιθώριο ως παρωχημένο αντικείμενο μελέτης· αντιθέτως, αποτελεί πρόσφορο πεδίο για τη διερεύνηση ουσιαστών ζητημάτων, που αφορούν τόσο τη δημιουργία στο προφορικό επίπεδο όσο και τη μορφολογία των έργων. Οι αληθινές συστατικές μονάδες ενός μύθου, παρατηρεί ο Cl. Levi-Strauss, δεν είναι οι απομονωμένες αφηγήσεις, αλλά η «επισώρευση των αφηγήσεων» και μόνο ως επισώρευση οι αφηγήσεις αυτές μπορούν να χρησιμοποιηθούν και να συνδυαστούν με τρόπο, ώστε να έχουν κάποιο νόημα [...], ο μύθος αποτελείται από όλες τις εκδοχές του²⁴. Από την άλλη πλευρά, το φαινόμενο της διαφοροποίησης των μύθων ανάλογα με το κοινωνικό περιβάλλον παρουσιάζει επίσης εξαιρετικό ενδιαφέρον, καθώς καταδεικνύει την επίδραση των πολιτισμικών συμφραζομένων στη διαμόρφωση ενός έργου και συνακόλουθα τη διαφορετική σε κάθε περίπτωση λειτουργικότητα. Διχ., μελετώντας την εργασία του Ν. Πολίτη «Δημώδεις κοσμογονικοί μύθοι»²⁵, διαπιστώνει κανείς ότι ο ανθρωπομορφισμός, που αποτελεί ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της ελληνικής –αρχαίας και νεότερης– μυθοπλασίας, δεν αποτελεί κατ' ανάγκη χαρακτηριστικό γενικά της μυθικής σκέψης, αφού σε μύθους ορισμένων λαών ακόμη και οι «άρχοντες» των φυσικών φαινομένων, όπως ο ήλιος, η σελήνη, ο ουρανός, η γη, δεν προσωποποιούνται. Αξιοσημείωτη είναι επίσης η περίπτωση αιγυπτιακών μύθων²⁶ για τον χωρισμό της γης από τον ουρανό, όπου, σε

23. Η χρήση του όρου *παραλλαγή*, που είναι συνάρτηση του όρου πρωτότυπο, αφορά τη γραπτή λογοτεχνία, όπου μπορεί να εντοπιστεί η πατρότητα ενός έργου· στην προφορική λογοτεχνία το πρωτότυπο, εκτός από το ότι δεν είναι εύκολο να εντοπιστεί, εφόσον η γραφή ενσωμάτωσε τα έργα της προφορικής λογοτεχνίας στη γραπτή παράδοση σε μεταγενέστερη εποχή, δεν έχει την ίδια βαρύτητα, καθώς όλες οι εκδοχές ενός έργου πρέπει να εκλαμβάνονται ως ισότιμες, επειδή έχουν υποστεί την «επεξεργασία» διαφορετικών φορέων και στο πλαίσιο διαφορετικών κοινωνικών συμφραζομένων μάλιστα μια μεταγενέστερη μορφή ενός έργου μπορεί να είναι περισσότερο επεξεργασμένη από την αρχική.

24. Cl. Levi-Strauss, "The Structural Study of Myth", στο *Structural Anthropology*, Allen Lane the Penguin Press, Νέα Υόρκη 1963, σ. 211 (βλ. και K. Ruthven, Ο μύθος, μτφ. Ι. Ράλλη και Κ. Χατζηδήμου, Ερμής, Αθήνα 1977, σ. 64 και 90).

25. Ν. Γ. Πολίτης, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921, σ. 77-109.

26. Ν. Γ. Πολίτης, *ό.π.*, σ. 85.



αντίθεση με τις μυθικές παραστάσεις πολλών λαών, η προσωποποίηση του ουρανού είναι θηλυκού γένους (η θεά Νουίτ ή Νου) και της γης αρσενικού (ο θεός Κηβ). Ο Ν. Πολίτης μνημονεύει²⁷ την άποψη ενός μελετητή, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο ουρανός, επειδή δίνει την εντύπωση ενός κοίλου θόλου, εξομοιώνεται προς το κυρτό σώμα μιας μπτρικής μορφής (εξ ου και η θήλεια μορφή του ουρανού), που σκύβει προς το παιδί της, τη γη, αρσενικού όμως γένους. Ανεξάρτητα από το αν η ερμηνεία αυτή ανταποκρίνεται στον τρόπο, με τον οποίο συνέλαβαν το φαινόμενο οι ίδιοι οι δημιουργοί του συγκεκριμένου μύθου, το βέβαιο είναι ότι το πλούσιο συγκριτικό υλικό που προσκομίζει ο Ν. Πολίτης παρέχει τη δυνατότητα να πιστοποιηθεί με εμπειρικά παραδείγματα το βασίμο θεωρητικών απόψεων που έχουν διατυπωθεί από τη νεότερη έρευνα, όπως ότι οι μύθοι (αλλά και κάθε συμβολικό σύστημα) συνιστούν μια διαδικασία αποκωδικοποίησης, γιατί μέσω των μύθων ο άνθρωπος επιχειρεί να ερμηνεύσει δυσεξήγητα φαινόμενα, που όμως είναι ανάγκη να ερμηνευθούν, προκειμένου να καταστήσει κατανοητό, δηλαδή έλλογο, το περιβάλλον του. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι οι μύθοι επιβάλλουν, σε τελική ανάλυση, τάξη στη φαινόμενη αταξία.

Αυτές οι «ευφάνταστες» για πολλούς δημιουργίες του νου, δηλαδή οι μύθοι, που δεν μαρτυρούνται άπαξ ο καθένας, αλλά πολλαπλώς και στο συγχρονικό και στο διαχρονικό επίπεδο, λειτουργούν ως επεξηγηματικοί μηχανισμοί, ερμηνεύοντας μια δυσεξήγητη σχέση. Δχ., στην ίδια εργασία του Ν. Πολίτη²⁸ («Δημώδεις κοσμογονικοί μύθοι»), στους μύθους –ελληνικούς και αλλοεθνείς– που αναφέρονται, αποτυπώνεται η στάση και η αντίδραση του ανθρώπου απέναντι στη φύση και η προσπάθεια του να ερμηνεύσει φυσικά φαινόμενα, που ακόμα και ο σύγχρονος άνθρωπος δυσκολεύεται να τα κατανοήσει χωρίς την απαραίτητη επιστημονική γνώση, όπως τη συνεχή εναλλαγή μέρας και νύχτας και τα συνακόλουθα φαινόμενα, την ξεχωριστή υπόσταση της γης (κάτω) και του ουρανού (πάνω), που δίνουν μαζί την εντύπωση ότι αποτελούν ένα συνεχές όλον, την ισορροπία της γης με τη θάλασσα (χωρίς επιστημονική γνώση δύσκολα μπορεί να απαντηθεί το ερώτημα ποιες φυσικές δυνάμεις συγκρατούν τη θάλασσα, ώστε να μην κατακλύζει τη γη). Σκοπός του μύθου, παρατηρεί ο Cl. Levi-Strauss²⁹, είναι να προμηθεύσει κάποιο λογικό

◆ —————

27. Ν. Γ. Πολίτης, *ό.π.*, σ. 87.

28. Ν. Γ. Πολίτης, *ό.π.*, σ. 77-109.

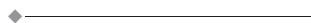
29. Cl. Levi-Strauss, "The Structural Study of Myth", στο *Structural Anthropology*, Allen Lane the Penguin Press, Νέα Υόρκη 1963, σ. 229.



πρότυπο, ικανό να υπερνικήσει μια αντίφαση. Με άλλα λόγια, οι μύθοι επιχειρούν να μεσολαβήσουν ανάμεσα στις αντιθέσεις, που παρουσιάζονται ως ανθρώπινες εμπειρίες³⁰. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, μπορούμε να συμφωνήσουμε ότι οι μύθοι συμβάλλουν στην ταξινόμηση και, ως εκ τούτου, στην εκλογίκευση του εμπειρικού αλλά και του νοητού περιβάλλοντος του ανθρώπου, διατυπώνοντας σε ένα πρώτο επίπεδο την αντίθεση και σε ένα δεύτερο επιλύοντάς την.

Τα αντιθετικά ζεύγη, που μπορούν να εντοπιστούν στο μυθολογικό υλικό που καταγράφει ο Ν. Πολίτης, είναι πολλά και αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα του τρόπου, με τον οποίο ερμηνεύεται το δυσεξήγητο με τη βοήθεια του κατανοητού. Η αντιπαράθεση ενός φαινομένου ή μιας κατηγορίας αντικειμένων με το αντίθετο συνιστά στην ουσία έναν έμμεσο τρόπο ορισμού. Ορισμένοι επιστήμονες, κυρίως γλωσσολόγοι αλλά και ανθρωπολόγοι, έχουν αποδείξει ότι με τη συμπαράθεση δύο αντιθετικών εννοιών ορίζεται το ευρύτερο σημασιολογικό πεδίο, στο οποίο αυτές οι έννοιες εντάσσονται και με τον τρόπο αυτό γίνονται σαφέστερες. Όπως παρατηρεί ο Buxton, ...*οι αντιθέσεις στο εσωτερικό μιας σειράς εμπειρικών αντικειμένων/κατηγοριών μπορεί να συνιστούν έναν εκλεπτυσμένο τρόπο ταξινόμησης και περιγραφής του κόσμου*³¹.

Στους κοσμογονικούς μύθους, που αναφέρει ο Ν. Πολίτης τόσο στη *Νεοελληνική μυθολογία* όσο και στις άλλες εργασίες του με ίδιο περιεχόμενο³², η αντίθεση Φύση - Κοινωνία είναι η περισσότερο πρόδηλη. Τα φυσικά φαινόμενα από τη μία πλευρά και ο άνθρωπος απέναντι τους συνιστούν ένα διπολικό ζεύγος· ένα διπολικό όμως ζεύγος που, ενώ ορίζεται εκ πρώτης όψεως, στην πραγματικότητα αναιρείται μια και το χάσμα μεταξύ των δύο πόλων γεφυρώνεται μέσω του μύθου ή, καλύτερα, της μυθικής νόησης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η ονοματοθεσία που συναντούμε στη λαϊκή παράδοση για ορισμένα φυσικά φαινόμενα, η οποία αντλείται από την ονομα-



30. Βλ. και Κ. Κ. Ruthven, *Ο μύθος*, όπ., σ. 67.

31. R. Buxton, *Όψεις του φαντασιακού στην αρχαία Ελλάδα: Η μυθολογία και τα συμφραζόμενά της*, μτφ. Τ. Τυφλόπουλου, επιμ. Δ. Ιακώβ, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 268.

32. Βλ. κυρίως τα κεφάλαια «Το σύμπαν» και «Φύσις» στη *Νεοελληνική μυθολογία*, 1871, τόμ. Α', σ. 1-36 και στα *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', 1921, τις εργασίες «Δημώδεις κοσμογονικοί μύθοι», σ. 77-109· «Ο ήλιος κατά τους δημώδεις μύθους», σ. 110-153· «Η σελήνη κατά τους μύθους και τας δοξασίας του ελληνικού λαού», σ. 154-177· «Οι 6 περί των αστέρων και αστερισμών μύθοι», σ. 178-208.



τοθεσία που αφορά τον άνθρωπο. Έτσι, στους αστερισμούς αποδίδονται ονόματα από αντικείμενα του ανθρώπινου περιβάλλοντος, λ.χ. η Μεγάλη Άρκτος ονομάζεται *άμαξα*, ο Γαλαξίας *του παπά ή του κουμπάρου τ' άχερα*, το ουράνιο τόξο *της καλογριάς το ζωνάρι*³³ κλπ. Τα κύρια ονόματα Αυγερινός, Αστερινός, Πούλια, που αποδίδονται σε δρώντα πρόσωπα στα παραμύθια, υποδηλώνουν τον ανθρωπομορφισμό, με τον οποίο συλλαμβάνει ο άνθρωπος τα ουράνια σώματα, καθιστώντας τα με τον τρόπο αυτό οικεία. Με άλλα λόγια, ο κόσμος του σύμπαντος γίνεται κατανοητός και οικείος μέσω του ορισμού του με ανθρώπινους όρους. Αλλά ισχύει και το αντίθετο: ονόματα ουράνιων σωμάτων ή αντικειμένων της φύσης και οι ιδιότητες τους αποδίδονται στον άνθρωπο, όπως το όνομα του φεγγαριού, που δίνεται σε γυναικεία πρόσωπα στα παραμύθια, οι ωραίες κοπέλες που παρομοιάζονται με τον ήλιο, το φεγγάρι, το άστρο της αυγής κ.ά.

Ως προς το ζήτημα της αντίθεσης της Φύσης με την Κοινωνία ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι αμφίσημες υπάρξεις (νεράιδες, λάμιες, μοίρες, καλικάντζαροι, δράκοντες), αυτές που είναι και δεν είναι ανθρώπινες, κάτι μεταξύ ζώου και ανθρώπου, και έχουν ταυτόχρονα ανθρώπινες και μη ανθρώπινες συνήθειες και συμπεριφορές. Η αμφισημία αυτή είναι συνάρτηση της αντίθεσης Φύση - Κοινωνία, άρα η αμφισημία προκύπτει επειδή υπάρχει η αντίθεση. Τα αμφίσημα όντα βρίσκονται στο διάμεσο της αντίθεσης. Ο μυθικός νους σπεύδει να τοποθετήσει τη δράση τους όχι στον κοινωνικό χώρο, αλλά στον φυσικό, επειδή το μη ταξινομημένο, το μετέωρο και μη οριοθετημένο δεν μπορεί να ενταχθεί στον κόσμο του ανθρώπου. Ο Ν. Πολίτης, στην εργασία του για τις Μοίρες³⁴, επισημαίνει το φαινόμενο του εξοβελισμού των όντων αυτών από τον κοινωνικό χώρο και φέρνει παραδείγματα από το λαογραφικό υλικό, χωρίς όμως να προχωρά σε κάποια εξήγηση: Λ.χ., η κατοικία των Μοιρών τοποθετείται άλλοτε στα βουνά (*Θέλω να πάω στο βουνό, τη Μοίρα μου να κράξω*), άλλοτε στην άκρη του κόσμου (*στα τρία άκρα τ' ουρανού*), άλλοτε σε σπήλαια. Οι Μοίρες είναι, συνήθως, γριές μαυροφορεμένες, που εμφανίζονται όμως μόνο τη νύχτα, κάτι που δεν ισχύει στην περίπτωση των ανθρώπων (πρβ. και τους καλικάντζαρους) -άλλοτε πάλι οι Μοίρες έχουν αόρατη υπόσταση. Το ίδιο ισχύει και για τις μάγισσες των παραμυθιών, που είναι και αυτές αμφίσημες υπάρξεις, ταυτόχρονα ανθρώπινα όντα αλλά και μη ανθρώπινα. Ο προσφιλής στα παραμύθια δράκος είναι επίσης αμφίσημο



33. Βλ. Ν. Γ. Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1871, σ. 16-17).

34. Ν. Γ. Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1874, σ. 208-236.



ον, αφού μπορεί να χαρακτηριστεί είτε ως ανθρωπόμορφο ζώο είτε ως ζώδης άνθρωπος, που κατοικεί στα βουνά ή μακριά στα πέρατα της γης, δηλαδή στο άγνωστο, στο μη ταξινομημένο –το ίδιο ισχύει και για τους γίγαντες. Ο διάβολος, επίσης, παρουσιάζεται ανθρωπόμορφος, αλλά χωρίς όλα τα ανθρωπίνα χαρακτηριστικά· αναφέρεται λ.χ. ως μονοπόδαρος ή «λυκοφαγώμενος» (επειδή ο λύκος, αν και δημιουργήμα του διαβόλου, του έφαγε το ένα πόδι). Στα αμφίσχημα όντα συχνά αποδίδονται αδηφάγες συνήθειες και γνωρίζουμε ότι η υπερβολική αδηφαγία αποτελεί βασική διαφοροποίηση των αμφίσχημων όντων από τους ανθρώπους.

Σε πολλούς μύθους και παραμύθια προβάλλεται μια άλλη, εξίσου ισχυρή αντίθεση, η αντίθεση ανθρώπινο - θείο, και η μειονεκτική και αδύναμη θέση που κατέχει το ανθρώπινο απέναντι στο θείο. Μέσω της περιγραφής των διαδραματιζόμενων, σε αυτού του είδους τις διηγήσεις, αφενός ορίζεται η αντίθεση, αλλά ταυτόχρονα εξυπακούεται η άποψη της ύπαρξης μιας ανώτερης δύναμης, που ορίζει τον άνθρωπο· έτσι, ο άνθρωπος βρίσκει μια εξήγηση, γιατί δεν μπορεί να ορίσει τη μοίρα του. Παράλληλη με την αντίθεση ανθρώπινο - θείο είναι και η αντίθεση ιερό - βέβηλο, που προσωποποιείται συχνά στις διηγήσεις στο πρόσωπο του Χριστού, από τη μία πλευρά, και του διαβόλου, από την άλλη.

Το μυθολογικό υλικό που παραθέτει ο Ν. Πολίτης θα μπορούσε να μας κρατήσει για πολύ ακόμα στο παιχνίδι των ταξινομήσεων. Στους μύθους ως αντιθετικά ζεύγη παρουσιάζονται ο ήλιος και η σελήνη (που συχνά παρασταίνονται ως ζευγάρι, άντρας και γυναίκα), η μέρα και η νύχτα, ο «Πόντος» (η θάλασσα) και η γη, το θαλάσσιο ύδωρ και το ουράνιο, οι άνθρωποι και τα ζώα (τα δεύτερα ταξινομούνται άλλα ως ευεργετικά προς τον άνθρωπο και άλλα ως εχθρικά, επειδή κάποια είναι δημιουργήματα του θεού και κάποια του διαβόλου, όπως ο λύκος), τα ζώα που έρπουν και τα ζώα που πετούν, ο κάτω κόσμος και ο επάνω, το άσπρο και το μαύρο κ.ά.

Στους μύθους η ερμηνεία του κόσμου και των ανθρώπινων δεδομένων γίνεται αποκλειστικά με τη βοήθεια εικόνων. Οι μυθολογικές εργασίες του Ν. Πολίτη προσφέρουν πλούσιο υλικό, για να δημιουργηθεί ένας υπέροχος, τεράστιος πίνακας με εξαιρετικά ευρηματικές και ωραίες εικόνες, με τις οποίες συλλαμβάνει ο μυθικός νους τον ορατό και τον αόρατο κόσμο και ερμηνεύει τη λειτουργία των πραγμάτων. Είναι ένας νους «πολύ - σύνειδος», που έχει την ικανότητα και τη θέληση να ανταποκριθεί ταυτόχρονα σ' ένα περιβάλλον σε περισσότερα από ένα επίπεδα και που κατασκευάζει με τις εικόνες του, κατά τη διεργασία, μια πολύπλοκη –και για μας περίπλοκα



σύνθετη- «κοσμοεικόνα», παρατηρεί ο Terence Hawkes συνοψίζοντας τις απόψεις του Cl. Levi-Strauss για την «άγρια σκέψη» και παραθέτει αυτολεξεί κάποια σχόλια του Γάλλου εθνολόγου: *Ο πρωτόγονος νους εμβαθύνει τη γνώση του με τη βοήθεια «κοσμοεικόνων» (imagines mundi). Οικοδομεί νοητικές δομές, που διευκολύνουν την κατανόηση του κόσμου, γιατί μοιάζουν με αυτόν [...]*³⁵. Σε τελική ανάλυση, οι εικόνες αυτές συγκροτούν και συναπαρτίζουν τον κόσμο, μέσα στον οποίο δρα ο άνθρωπος. Πρόκειται ακριβώς για έναν *ισχυρισμό με εικόνες* (an argument of images), όπως διαφορετικά ορίζει το φαινόμενο ένας άλλος κοινωνικός επιστήμονας, ο James Fernandez³⁶.

Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα θέματα, με τα οποία ασχολούνται τόσο οι γλωσσολόγοι όσο και οι ψυχολόγοι, είναι αυτό της ονοματοθεσίας των πραγμάτων, η οποία, όπως υποστηρίζεται, αποδεικνύει τη διαπλοκή λόγου και πράξης και, κατ' επέκταση, τη δεικτική, σε πολλές περιπτώσεις, λειτουργία της γλώσσας: ότι δηλαδή οι λέξεις «δείχνουν» κάτι και δεν το κατονομάζουν απλώς. Από τις εργασίες του Ν. Πολίτη, και ιδίως στα χωρία όπου ασχολείται με τις ετυμολογίες των λέξεων, μπορούν να αντληθούν πολλά παραδείγματα, βάση των οποίων μπορεί να διερευνηθεί το εν λόγω θέμα και να πιστοποιηθεί ότι οι λέξεις, ιδιαίτερα οι ονομασίες των πραγμάτων στη γλώσσα των μύθων, των παραμυθιών, των παραδόσεων και γενικότερα στη «λαϊκή» γλώσσα, δεν αποτελούν «αυθαίρετα» γλωσσικά σημεία, αλλά *νοητικά ιχνογραφήματα*, όπως θα έλεγε ο Ρώσος γλωσσοψυχολόγος L. Vygotsky³⁷. Δ.χ., η λέξη Πούλια, που είναι η λαϊκή ονομασία του αστερισμού της Πλειάδος, πιθανολογεί ο Ν. Πολίτης ότι είναι η ίδια με τον θηλυκό τύπο της λέξης πουλί (θηλ. πούλα ή πουλάδα)³⁸. Η Πούλια στα παραμύθια νοείται ως κλώσσα με τους νεοσσούς της. Παραπλήσιος ήταν και ο αρχικός ελληνικός μύθος περί Πλειάδων (η λέξη ετυμολογείται από τη λέξη πέλεια = άγριο περιστέρι), σημειώνει ο Ν. Πολίτης: [...] *οι παλαιότατοι Έλληνες εφαντάζοντο τον αστερισμόν ως σμήνος αγρίων περιστερών [...]*³⁹. Η Πούλια ονομαζόταν επίσης εξαστέρι, επειδή αποτελείται από έξι αστέρια ή και επταστέρι, επειδή κατά μία παράδοση οι Πλειάδες ήταν επτά αδερφές, αλλά η μία σκοτώθηκε από



35. T. Hawkes, *Μεταφορά*, μτφ. Γαβριήλ-Νίκου Πεντζίκη, Ερμής, Αθήνα 1978, σ. 126.

36. J. Fernandez, *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1986, σ. 191.

37. Βλ. σχετικά Α.-Φ. Χριστίδης, *Όψεις της γλώσσας*, Νήσος, Αθήνα 2002, σ. 43, αλλά γενικότερα σ. 39-64.

38. Ν. Γ. Πολίτης, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921, σ. 180.

39. Ν. Γ. Πολίτης, *ό.π.*, σ. 185.



τις υπόλοιπες. Με την παράδοση αυτή ερμηνεύεται, σύμφωνα με τον C. Wachsmuth⁴⁰, το γεγονός ότι το ένα αστέρι διακρίνεται αμυδρώς.

Τέλος, θα ήθελα να σημειώσω ότι, εκτός από τις εργασίες του Ν. Πολίτη με μυθολογικό περιεχόμενο, και το υπόλοιπο έργο του αποτελεί για τη νεότερη έρευνα πολύτιμη και αξεπέραστη πηγή όχι μόνο για τη διερεύνηση και τον σχολιασμό των δεδομένων που αφορούσαν τον νεοελληνικό λαϊκό βίο, αλλά και για την προσέγγιση και μελέτη θεμάτων που βρίσκονται σήμερα στην επικαιρότητα, όπως η σημασία του συμβολισμού στην ανθρώπινη ζωή, η σημασία των γαμήλιων θεσμών και πρακτικών, η σημασία του συστήματος συγγένειας στην οργάνωση του κοινωνικού και οικονομικού βίου των ανθρώπων κ.ά. Ο Ν. Πολίτης δικαιούται τον τίτλο «άρχων της Λαογραφίας» όχι με τη σημασία που αναφέρει ο ίδιος⁴¹ ότι είχε η φράση στους Αλεξανδρινούς χρόνους («Λαογράφοι» δ' ήσαν οι εν τοις χωρίοις άρχοντες, οι επιμελούμενοι της λαογραφίας, δηλαδή της συλλογής του κεφαλικού φόρου, που κατέβαλλαν οι κάτοικοι της Αιγύπτου), αλλά με τη σημασία που απέδωσε ο ίδιος στον όρο λαογραφία.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

40. Ν. Γ. Πολίτης, *όπ.*, σ. 183.

41. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1 (1909), σ. 4.



Βιβλιογραφία

- Burlcert W., *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία: Δομή και ιστορία*, μτφ. Ηλέκτρας Ανδρεάδη, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1993.
- Buxton R., *Όψεις του φαντασιακού στην αρχαία Ελλάδα: Η μυθολογία και τα συμφραζόμενα της*, μτφ. Τ. Τυφλόπουλου, επιμ. Δ. Ιακώβ, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2002.
- Doty W. G., *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, Alabama/Λονδίνο 1986.
- Dundes, A. "The Morphology of the North American Indian Folktales", *Folklore Fellows Communications* 195 (1964), σ. 1-134.
- Feldman B. και R. D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1972.
- Fernandez J., *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1986.
- Χατζητάκη-Καψωμένου Χρ., *Το νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη), Θεσσαλονίκη 2002.
- Hawkes T., *Μεταφορά*, μτφ. Γαβριήλ-Νίκου Πεντζίκη, Ερμής [στη σειρά *Η γλώσσα της κριτικής*], Αθήνα 1978.
- Herzfeld M., *Πάλι δικά μας: Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, μτφ. Μ. Σαρηνγιάννη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002.
- Χριστίδης Α.-Φ., *Όψεις της γλώσσας*, Νήσος, Αθήνα 2002.
- Κυριακίδης Στίλπων, «Ν. Γ. Πολίτης», *Λαογραφία* 7 (1923), σ. 9-κζ.
- Κυριακίδης Στίλπων, *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α': Μνημεία του λόγου*, Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα του Λαογραφικού Αρχείου, αριθ. 8 (2η έκδοση), εν Αθήναις 1965.
- Κυριακίδου-Νέστορος Α., *Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας: Κριτική ανάλυση*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα 1978.
- Levi-Strauss, Claude, "The Structural Study of Myth", στο *Structural Anthropology*, Allen Lane the Penguin Press, Νέα Υόρκη 1963, σ. 206-231 (αρχική έκδ. στο *Myth: A Symposium*, Thomas Sebeok (επιμ.), Indiana University Press, Bloomington 1955).
- Levi-Strauss, Claude, *Μύθος και νόημα*, μτφ. Β. Αθανασόπουλου, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1986.



- Meletinsky E., "Marriage: Its Function and Position in the Structure of Folktales", στο P. Maranda (επιμ.), *Soviet Structural Folkloristics*, Mouton, Παρίσι/Χάγη 1974, σ. 61-72.
- Piaget J., *The Child's Conception of the World*, μτφ. στα αγγλικά J. και A. Tomilson, Paladin Book, London 1973 (βλ. κεφ. «Nominal Realism», σ. 77-109).
- Πολίτης, Ν. Γ., *Νεοελληνική μυθολογία*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1871.
- Πολίτης, Ν. Γ., *Νεοελληνική μυθολογία*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1874.
- Πολίτης, Ν. Γ., «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1 (1909), 1-13.
- Πολίτης, Ν. Γ., *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α' (1920), τόμ. Β' (1921), τόμ. Γ' (1931), εν Αθήναις.
- Προπ Β., *Μορφολογία του παραμυθιού. Η διαμάχη με τον Κλωντ Λέβι-Στρώς και άλλα κείμενα*, μτφ. Αριστέας Παρίση, Ινστιτούτο του βιβλίου - Καρδαμίτσα, Αθήνα 1987.
- Ruthven K. K., *Ο μύθος*, μτφ. Ι. Ράλλη και Κ. Χατζηδήμου, Ερμής [στη σειρά *Η γλώσσα της κριτικής*], Αθήνα 1977.
- Thompson Stith, *The Folktale*, The Dryden Press, Νέα Υόρκη 1946 [ανατύπωση: University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1977].



SUMMARY

Chrysoula Hatzitaki - Kapsomenou

Politis' Mythography

This piece employs modern mythological studies to provide an account and assessment of the method followed by Nikolaos Politis in his analysis of myths. We argue that his study was not limited merely to the use of a comparative approach or of historical analysis, which dominated scholarship during the period of his activity. Instead, his approach also considers questions that are at the forefront of modern research today. For instance, Politis focused on issues concerning the multisemic character of myths, which arises from the existence of multiple versions of each mythical story. In fact, it is not an exaggeration to suggest that some of Nikolaos Politis' views relate to ideas now current in the context of structural analyses. One such an idea holds, for example, that the essential function of myths is to interpret incongruous, ambiguous and inexplicable phenomena, a stance that recalls the views of Claude Lévi-Strauss.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ