

ΕΛΕΝΗ ΨΥΧΟΓΙΟΥ

**Το πεδίο της επιτόπιας έρευνας
ως ταξίδι στο χώρο, το χρόνο και το λόγο:
η περίπτωση ενός μαγιάτικου πανηγυριού στη Λυκόσουρα Αρκαδίας**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Το κείμενο αποτελεί κομμάτι της μακρόχρονης έρευνας πεδίου για τη συμβολική παρουσία του ονόματος Ελένη στην Ανατολική Μεσόγειο, που μελετώ μέσα από την αρχαία ελληνική και τη νεοελληνική μυθολογία, την προφορική παράδοση, τα μαγικο-θρησκευτικά και θρηνητικά δράματα, τις κοσμικές λαϊκές τελετουργίες, τα ιερά τοπία, στη «μακρά διάρκεια». Εδώ γίνεται απόπειρα μιας θρησκευτο-ιστορικής και λαογραφικής προσέγγισης της επιτέλεσης ενός σύγχρονου οικογενειακού πανηγυριού μέσα στον αρχαιολογικό χώρο της αρχαίας πόλης της Λυκόσουρας, στην Αρκαδία, στο ξωκλήσι Αγιάλενη, στο πλαίσιο της χριστιανικής γιορτής των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης (21 Μαΐου 2000).

Λέξεις-κλειδιά: πεδίο, πανηγύρι, τραγούδια, τελετουργία, επιτέλεση, ναός, τοπωνύμιο, Ελένη, Αγιάλενη, Μάης, Λυκόσουρα, ιερό, Δέσποινα

Από την επιτόπια συλλογή λαογραφικού υλικού στη θεματική επιτόπια έρευνα

Η έρευνα πεδίου στο Κέντρο Ερεύνες της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών (στο εξής ΚΕΕΛ) όπου εργάστηκα ως ερευνήτρια για τριάντα πέντε περίπου χρόνια, είχε αρχικά αποκλειστικό στόχο να «σαρώσει» από το όσο δυνατόν περισσότερα και δη απομονωμένα χωριά και το δυνατόν περισσότερα από τα στοιχεία του λαϊκού πολιτισμού που περιέχουν τα *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας* του Γ. Α. Μέγα¹, και μάλιστα να τα καταγράψει με έμμεσο κυρίως

1. Μέγας (1939), το βασικό ερωτηματολόγιο-οδηγός για τη συλλογή και καταγραφή στοιχείων του «πνευματικού βίου» από το λαϊκό πολιτισμό, που χρησιμοποιούν οι ερευνητές του

τρόπο, δηλαδή μέσω συνεντεύξεων, και όχι μέσω της συμμετοχικής παρατήρησης του ερευνητή στα δρώμενα, κατά τη ζωντανή τους επιτέλεση. Όπως και των άλλων συναδέλφων, έτσι και η δική μου επιτόπια έρευνα γινόταν αρχικά (1975-1990 περίπου) αποκλειστικά ως εντεταλμένη και χρηματοδοτούμενη από την Ακαδημία ετήσια «λαογραφική αποστολή», αρχικά μηνιαίας χρονικής διάρκειας. Δηλαδή στο πλαίσιο των στόχων του Κέντρου Λαογραφίας και του ζητούμενου τότε από τους ερευνητές, εργαζόμουν χρόνο με το χρόνο εντατικά σε διαφορετικό κάθε χρόνο πεδίο, με σκοπό τη συλλογή λαογραφικών φαινομένων, χωρίς αρχικά να έχω συγκεκριμένο προσωπικό θεματικό ή τοπικό σχεδιασμό².

Οστόσο, στο ΚΕΕΛ, πέρα από τη βασική επιτόπια αλλά και τη βιβλιογραφική συλλογή και αρχειοθέτηση λαογραφικών πληροφοριών με βάση τα ερωτηματολόγια, ο ερευνητής είναι ελεύθερος να επιλέξει το επιστημονικό του αντικείμενο και τις δημοσιεύσεις του στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού, οργανώνοντας τον τρόπο της έρευνας και της μελέτης του με όποια θεωρητικά και μεθοδολογικά εργαλεία κρίνει ο ίδιος πρόσφορα για την καλύτερη απόδοση του στόχου του, χωρίς επιστημολογικές αγκυλώσεις, εμμονές και παρωπίδες, υπηρετώντας βέβαια πάντοτε την επιστημονική δεοντολογία. Σε αυτή την ελευθερία συνετέλεσε και το ότι δεν υπήρχε, μέχρι τη δεκαετία το 1980, εξειδικευμένη πανεπιστημιακή σχολή ή τμήμα λαογραφίας ή ανθρωπολογίας, οπότε το παλαιότερο επιστημονικό προσωπικό του ΚΕΕΛ ήταν διεπιστημονικό, κατά ένα τρόπο, δηλαδή πτυχιούχοι διαφορετικών πεδίων των επιστημών του ανθρώπου, κυρίως της φιλολογίας (αρχαίας και νεοελληνικής), της ιστορίας και της αρχαιολογίας (η περίπτωση μου). Η παράδοση αυτή συνετέλεσε πρόσφατα και στη στελέχωση του ΚΕΕΛ με κατόχους διδακτορικών κοινωνικής ανθρωπολογίας, χωρίς να υπάρχει σχετική νομική επιβολή³. Από την άλλη, η ανάπτυξη της σπουδής της κοινωνικής ανθρωπολογίας από τη δεκαετία του '70 με την Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος και άλλους όσο και η ίδρυση σχετικών πανεπιστημιακών τμημάτων από τη δεκαετία του '80, συνετέλεσε στη διαμόρφωση της προσωπικής μου άποψης για την έρευνα πεδίου και βεβαίως για την προσέγγιση, τη

ΚΕΕΛ αλλά και οι συλλογείς λαογραφικού υλικού, και με βάση το οποίο γίνεται και η αρχειοθέτηση των σχετικών δεδομένων στο ΚΕΕΛ. Χρησιμοποιήθηκε επίσης το ερωτηματολόγιο του Γ. Κ. Σπυριδάκη (1962) και αργότερα, ειδικά για τον «υλικό βίο», το ερωτηματολόγιο των Στ. Ημελλου και Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη (1983).

2. Για την ίδρυση της Λαογραφίας στην Ελλάδα, τον Ν. Γ. Πολίτη και το ΚΕΕΛ (πρώην Λαογραφικό Αρχείο) βλ. Πολυμέρου-Καμηλάκη – Ποτηρόπουλος – Καμηλάκης (2012): Σκουτέρη (2012): βλ. και Chrysanthopoulou (2011).

3. Βλ. και Chrysanthopoulou (2011).

μελέτη και την ερμηνεία των φαινομένων του λαϊκού πολιτισμού αλλά και του φυσικού, του τοπικού, του ιστορικού και του κοινωνικού πλαισίου όπου αυτά παράγονται και λειτουργούν⁴.

Στην παρούσα εργασία ειδικότερα, θα επιχειρήσω να αναδείξω μέσα από ένα εθνογραφικό παράδειγμα το πώς, ξεκινώντας από την –απαραίτητη όσο και πολύτιμη– μακροχρόνια έρευνα αρχείου επικεντρωμένη στη μελέτη των δημοτικών τραγουδιών όπως αυτά είναι αποθησαυρισμένα σε γραπτή και ηχογραφημένη αποτύπωση στο ΚΕΕΛ, στην Εθνική Μουσική Συλλογή, πέρασα μέσω της επίμονης, επιτελούμενης κάθε χρόνο, έρευνας πεδίου στο να τα βιώσω στη ζωντανή, τελετουργική τους επιτέλεση και να επιχειρήσω να τα ερμηνεύσω στο πλαίσιο της τοπικής, ιστορικής, αρχαιολογικής, μυθικής, συμβολικής, θρησκευτικής και κοινωνικής πραγματικότητας όπου αυτά λειτουργούν σήμερα ως παράγωγα της προφορικής και της τελετουργικής παράδοσης κάθε τόπου⁵.

Κατά τις δυνάμεις και τις δυνατότητές μου ευτύχησα για σαράντα περίπου χρόνια να βιώσω πυκνή, χιλιάρκιβη ερευνητική και βιωματική εμπειρία πεδίου (από το 1972 έως το 2006 που συνταξιοδοτήθηκα αλλά και που συνεχίζω, το δυνατόν, ιδιωτικά έκτοτε). Σε όσα μέρη επανέρχομαι ξανά και ξανά (σε αυτό το κρίσιμο πολιτισμικά διάστημα, με την ραγδαία ανάπτυξη της τεχνολογίας και δη της πληροφορικής) είδα παιδιά να μεγαλώνουν, γέροντες να πεθαίνουν, χωριά να ερημώνουν, σχολεία να κλείνουν, μικρές ή μεγάλες πόλεις να εμπλουτίζονται με έποικους από την αγροτική περιφέρεια, τον παλιό τρόπο της αγροτικής ζωής να αλλάζει ή να εξαφανίζεται, την τηλεόραση να κερδίζει έδαφος έναντι της ζωντανής επαφής και της παραδοσιακής αφήγησης, τις τελετουργίες να υποχωρούν, να χάνονται, να γίνονται φολκλόρ ή να αντικαθίστανται με νέας μορφής τελετουργικά.

Πέρα από την όποια επιστημονική και λαογραφική αξία της και παρά τις

4. Κυριακίδου (1978)· Hertzfeld (2002)· Μερακλής (2002)· Αλεξάκης (2004B)· Αλεξάκης – Κατσιλιέρη – Οικονόμου (2004)· Νιτσιάκος (2004)· Παπαταξιάρχης (1998, 2002)· Μαδιανού-Γκέφου (1998)· Κάβουρας (2002, 2010)· Σηφάκης (2002)· Τουνταςάκη 2003· Γκιζέλης (2004)· Chrysanthopoulou (2011). Εθνογραφικά ημερολόγια και άλλα δημοσιεύματα όπου αποτυπώνεται ο τρόπος επιτέλεσης της έρευνας πεδίου από ερευνητές του ΚΕΕΛ, με τον ιδιαίτερο, προσωπικό και θεματικό τρόπο έκαστου, βλ. Αλεξάκης (2007, 2010, 2011, 2012)· Ψυχογιού (2010, βλ. και τις αναρτήσεις της ίδιας στην ιστοσελίδα fiestaperpetuablogspot.com, «Στα ίχνη της Ελένης/Αγιαλένης: Παλική Κεφαλονιάς», «Στον κύκλο του χρόνου: Το πανηγύρι της Παναγίας Μακελλαριάς» και στην ιστοσελίδα psychogioublogspot.com («Ταξιδιωτικά-περιηγητικά στα ίχνη της Ελένης/Αγιαλένης: Αχέροντας-Κέρκυρα»)· Ανδρουλάκη (2011)· Παπαχριστοφόρου (2013). πρβλ. και Bourdieu (2000, σ. 13-28)·

5. Βλ. Τερζοπούλου και Ψυχογιού (1993, 1993^A, 2002, 2004). Ψυχογιού (1998, 2003, 2008).

ελάχιστες παρεχόμενες οικονομικές και πρακτικές διευκολύνσεις από την Ακαδημία, η επιτόπια έρευνα με αξίωσε να ανακαλύψω και να μάθω το πώς να διαβάζω πίσω από τα επιφαινόμενα, το να μην εμπιστεύομαι απόλυτα, χωρίς και την εθνογραφική τεκμηρίωση, τη γραμμένη ιστορία. Να μην απαξιώνω και να επικοινωνώ με κάθε είδους συνομιλητές, να εμπιστεύομαι την εμπειρία και τα βιώματα των, έστω και μη συνειδητά, «επαϊόντων» ανθρώπων στις τοπικές κοινότητες ως φορείς γνώσης, αφήγησης, πίστης, αντιλήψεων και ιστορίας. Να «διαβάζω» τις τελετουργίες κατά την επιτέλεση όσο και τις κοινωνικές πρακτικές ως παλίμψηστα πολιτισμικά «κείμενα» στη διαχρονία, διαλεκτικά με τους επιτελεστές, τους κοινωνικούς εταίρους, το τοπίο αλλά και με τα κτίσματα, ιερά ή μη. Επίσης, και κυρίως, να μάθω το πόσο αιώνια αλλά και πεπερασμένα ποσοτικά είναι τα σύμβολα και οι μύθοι, το πώς συνδιαλέγονται με την ιστορία και χρησιμοποιούνται από τις εκάστοτε κοσμικές ή θρησκευτικές εξουσίες αλλά και το πώς οι πολιτισμικοί χώροι δεν παύουν να τους παραδίνουν από γενιά σε γενιά, καθώς οι άνθρωποι «μπαίνουν» μέσα τους έχοντας ανάγκη να μυηθούν στο νόημα ζωής και θανάτου που εμπεριέχουν αλλά και να προσλάβουν την παρηγορία που μεταφέρουν, προκειμένου ν' αντέξουν το οδυνηρό και παράλογο του βίου⁶.

Το πρώτο και στη συνέχεια το κυριότερο πεδίο της επιτόπιας έρευνας μου αποτέλεσε η Πελοπόννησος. Με την Πελοπόννησο και ειδικότερα με την Ηλεία, με συνδέει σχέση εντοπιότητας, οπότε η επιλογή αυτή ήταν προσωπική στο πλαίσιο μιας κατά ένα τρόπο «οίκου» και εν πολλοίς βιωμένης εθνογραφικής παρατήρησης αλλά στηριζόταν, μεταξύ άλλων, και σε μια τάση της ελληνικής Λαογραφίας που θεωρεί τη βιοματική σχέση του ερευνητή με το πεδίο προνομιακή. Σε αυτό πρέπει να οφείλεται το ότι Μοραΐτες επίσης είναι η πλειονότητα των ερευνητών του Κέντρου Λαογραφίας που έχουν εργαστεί και έχουν προσκομίσει πλούσιο λαογραφικό υλικό από την Πελοπόννησο με πρώτη την Μεσσήνια Γεωργία Ταρσούλη, κατά το 1936.

Αν και ο ιδρυτής της επιστήμης της Λαογραφίας και ιδρυτής του Λαογραφικού Αρχείου Ν. Γ. Πολίτης ήταν Πελοποννήσιος (από την Καλαμάτα), μετά από αυτήν της Γεωργίας Ταρσούλη κατά το 1936, η επόμενη λαογραφική αποστολή πραγματοποιήθηκε είκοσι χρόνια αργότερα, κατά το 1956⁷. Στο πλαίσιο και της όποιας «εθνικής» υπηρεσίας κλήθηκε η Λαογραφία να προσφέρει στο ελληνικό κράτος-έθνος κατά τον 19^ο αιώνα (στο μέτρο και με τον τρόπο που της αναλογεί), δηλαδή στην ευρύτερη προσπάθεια αναδειχθεί ο πληθυσμός του ως αποκλειστι-

6. Πρβλ. και Blum και Blum (2005).

7. Πολυμέρου-Καμηλάκη – Ποτηρόπουλος – Καμηλάκης (2012)· Σκουτέρη (2012).

κά ελληνικός, ομοιογενής γλωσσικά και εθνικά και ως «συνέχεια» των Αρχαίων Ελλήνων, σε συνδυασμό και με τους λιγοστούς ερευνητές που διέθετε πάντα το ΚΕΕΑ σε σχέση με το έργο που είχε να επιτελέσει, θεωρήθηκε βεβαίως ότι ήταν αναγκαίο να προτιμηθούν άλλες, περισσότερο ευαίσθητες εθνικά ή κατάλληλες πολιτισμικά περιοχές για να συγκεντρωθεί λαογραφική ύλη. Εξάλλου τότε ήταν ζητούμενο και οι το δυνατόν παραδοσιακά «αυθεντικές», καταγραφές στο πλαίσιο της πρόσληψης της παράδοσης ως κάτι στατικό και αναλλοίωτο στο χρόνο σε «απομονωμένους» πολιτισμικούς θύλακες⁸.

Πραγματοποιώντας λοιπόν για πολλά χρόνια έρευνα και μελέτη αρχείου στο Κέντρο Λαογραφίας όσο και επιτόπια στο πεδίο, πιστεύω ότι προσωπικά ευτύχησα, μεταξύ άλλων, λόγω και της πιστής και μακρόχρονης σχέσης μου με αυτόν ιδιαίτερα, να βρω στο Μοριά κάποια «κλειδιά» που θεωρώ ότι μου επέτρεψαν να μπω και να μυηθώ στα άφατα, κρυμμένα πολιτισμικά μυστικά της παράδοσης. Κλειδιά που για να τα αποκωδικοποιήσω ως τέτοια, χρειάστηκε να πλανηθώ πολλά χρόνια στο φυσικό και τον κοινωνικό χώρο, να αναδιψήσω μέσα στο χρόνο και να αφουγκραστώ τον προφορικό λόγο των τραγουδιών και της όλης προφορικής αφήγησης στις κοσμικές και τις θρησκευτικές τελετουργίες αλλά και στον οικιακό ιδιωτικό χώρο, όσο και στον δημόσιο της δουλειάς και της σχολής.

Οι σύγχρονοι κάτοικοι της Πελοποννήσου (όπως και παντού στον ελληνικό χώρο με τη μακραίωνη ιστορία) βιώνουν καθημερινά την ιστορική διαχρονία του τόπου τους ως θραύσματα μνήμης στο φυσικό και στο αστικό τοπίο και τα ενσωματώνουν με τον δικό τους, θετικό ή αρνητικό, άμεσο ή έμμεσο, συνειδητό ή μη, διαλεκτικό ή αποστασιοποιημένο, φαντασιακό ή πραγματικό, αυθόρμητο ή κατευθυνόμενο τρόπο, στις αφηγήσεις, στις λέξεις, στα ονόματα, στα τοπωνύμια, στα ιερά τοπία, στο δομημένο περιβάλλον⁹. Δεν είναι λοιπόν δυνατόν σε ένα τέτοιο πολιτισμικό και ιστορικό ερευνητικό περιβάλλον να αγνοεί ο ερευνητής αυτά τα μνημονικά θραύσματα πολιτισμού κατά την επιτόπια εθνογραφική έρευνα και, αναπόφευκτα, να μην τα εντάσσει, κριτικά και ερμηνευτικά, στο τοπικό και στο πολιτισμικό πεδίο της μελέτης του, προσπαθώντας να κατανοήσει και να

8. Βλ. ενδεικτικά Hertzfeld (1998)· Κυριακίδου (1978)· Κυρτάτας (2002)· Λιντερμάγιερ (2000)· Παπαταξιάρχης (1998)· Αυδίκος (2001)· Σβορώνος (2004)· Κουμπουρλής (2005)· Χαμηλάκης (2007)· Chryssanthopoulou 2011). Πρβλ. και Hodder (2002).

9. Παπαχριστοφόρου (2013)· Οικονόμου (2013). Χαρακτηριστικά είναι για παράδειγμα τα τοπωνύμια «Παλιόπολη», «Παλιόκαστρο», «Παλιοπαναγιά», που σηματοδοτούν με ασφάλεια αρχαίες ή άλλων εποχών οικιστικές, θρησκευτικές ή οχυρωματικές εγκαταστάσεις, σε χρήση και σήμερα ή μη.

ερμηνεύσει τη διαλεκτική σχέση που δεν μπορεί παρά να συνδέει διαχρονικά το χθες με το σήμερα, αλλιώς, κατά την κρίση μου, η έρευνά του είναι ελλιπής¹⁰.

Για το παρελθόν –και πόσο μάλλον για την Αρχαιότητα που αφορά μέρος της ανάλυσής μου– τα φαινόμενα του προφορικού πολιτισμού είναι άγνωστα, καθώς στηριζόμαστε κυρίως σε έμμεσες πληροφορίες, όπως αυτές παραδίδονται από τις γραπτές πηγές (επιγραφικές, αρχειακές, συγγραφικές) και από τα αρχαιολογικά ευρήματα, απαξιώνοντας κατά κανόνα την προφορική παράδοση ως πηγή, όπως και όσο αυτή μπορεί να μεταφέρεται από γενιά σε γενιά, με εμφανείς ή λανθάνοντες τρόπους. Όσο όμως αξιόπιστες και αντικειμενικές και αν μπορεί να θεωρούνται οι γραπτές και οι αρχαιολογικές πηγές, δεν μπορούν αποδώσουν την καθημερινότητα και αυτό που αποκαλούμε «προφορικότητα» ή προφορικό πολιτισμό, παρόλη την άρρηκτη σχέση του τελευταίου με την εγγραμματοσύνη και τη γραπτή παράδοση¹¹. Όσον αφορά το κύριο πεδίο της δικής μου έρευνας, την Πελοπόννησο (με το τόσο βαρύ, πανάρχαιο αυτό όνομα που αντικατέστησε το μεσαιωνικό *Μοριάς*) εθνογραφικό «κλειδί» που εκτιμώ ότι μου άνοιξε το δρόμο για την κατά ένα τρόπο ανάγνωση του πελοποννησιακού πολιτισμικού «παλίμψηστου» υπήρξαν οι σύγχρονες σωτηριολογικές και εσχολογικές αντιλήψεις και πεποιθήσεις, όπως αυτές μεταφέρονται προφορικά από γενιά σε γενιά μέσω της θρηνητικής παράδοσης, στα μαιολόγια και στις νεκρικές πρακτικές και τελετουργίες. Δηλαδή οι σημερινές, μη χριστιανικές –και κατά τεκμήριο προ-χριστιανικές– εθμικές πρακτικές για τους νεκρούς αλλά και οι αντιλήψεις για το θάνατο και τη μετά θάνατο ζωή οι οποίες, συγκριτικά με τις αρχαίες ελληνικές που είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε από τα γραπτά και τα αρχαιολογικά δεδομένα, εκτιμώ ότι μας αποκαλύπτουν μια διαλεκτική σχέση μεταξύ τους¹². Παρόλο το ιστορικό και πολιτισμικό χάσμα που χωρίζει αυτές τις χρονικές περιόδους, παρακινδύνευσα να φωτίσω αμφίπλευρα τις δύο αυτές ελληνικές παραδόσεις, την αρχαία και τη νεότερη, όπως έκρινα ότι μπορεί να εκφράζονται στη σύγχρονη προφορικότητα και ως προς μεν τα σύγχρονα φαινόμενα προκειμένου να τα ερμηνεύσω ανιχνεύοντας τις όποιες ρίζες τους στον ιστορικό χρόνο, ενώ ως προς τα αρχαία να δώσω, όσο είναι δυνατόν, «φωνή» σε βουβές εικονικές παραστάσεις και μνημεία¹³. Βεβαίως, παρά το φαινομενικό αυτό χάσμα, η προφορική παράδοση, παρά τις ιστορικές και πολιτισμικές τομές και τις ασυνέχειες, δεν παύει να μεταφέρει μέσω της μνήμης, της γλώσ-

10. Connerton (1989)· Collard (1993)· Παπαταξιάρχης (1998)

11. Ong (1997).

12. Ψυχογιού (2008).

13. Braudel (1991)· Ψυχογιού (2008, 2011).

σας και της τελετουργίας φαινόμενα του πολιτισμού που μεταλλασσόμενα ή μεταμορφούμενα μπορεί να υπολανθάνουν σε διαφορετικές εκφάνσεις και του σημερινού μας βίου¹⁴.

Το πιο σημαντικό όμως για μένα όσο και «κλειδί» που με οδήγησε, απροσδόκητα, στην ανάγνωση του πελοποννησιακού πολιτισμικού παλίμψηστου, ως προς ένα κομμάτι της ιστορίας της θρησκείας, των συμβόλων και των μύθων, υπήρξε το όνομα *Ελένη*, το οποίο είναι άρρηκτα συνδεδεμένο μυθικά και με τη θρηνητική παράδοση, αρχαία και νεότερη¹⁵. Η αρχαία μυθική και επική γραπτή παράδοση συνδέει τη μυθική μορφή που φέρει το όνομα *Ελένη* τοπικά κυρίως με την Πελοπόννησο (και περιστασιακά με την Τροία και την Αίγυπτο). Σήμερα το όνομα *Ελένη* αποτελεί (με τυπική αφετηρία τη Ρωμαία/Βυζαντινή βασιλομήτορα και αγία Ελένη) δημοφιλέστατο βαπτιστικό γυναικείο όνομα με ό,τι αυτό συνεπάγεται στην κοινωνική πρακτική ονοματοδοσίας, όπως για όλα τα ονόματα άλλωστε, ως προς τις συγγενικές (εξ αίματος, αγχιστείας και τελετουργικές) σχέσεις, τις κληρονομικές πρακτικές και τις συναισθηματικές φορτίσεις¹⁶. Ωστόσο τα δημοτικά τραγούδια όσο και άλλα σύνθετα δεδομένα της προφορικής όσο και της τελετουργικής παράδοσης με οδήγησαν συντωχρόνως να εστιάσω και στη συμβολική –μυστική κατά ένα τρόπο– μορφή μιας σύγχρονης, ισρής *Ελένης*, φορτισμένης πολιτισμικά με κωδικοποιημένη τελετουργικά και μυθικά συμπεριφορά¹⁷.

Ξεκινώντας και από αυτο-αναφορικό ενδιαφέρον όσο και προσωπική εμπειρία, λόγω του βαπτιστικού μου ονόματος, καθώς μελετούσα το θησαυρό των τραγουδιών του αρχείου του Κέντρου Λαογραφίας από όλο τον ελληνικό χώρο και ενώ παράλληλα κατέγραφα με συμμετοχική παρατήρηση τραγούδια και τελετουργίες να επιτελούνται κατά την επιτόπια έρευνα κυρίως στην Πελοπόννησο, παρατήρησα ότι στη νεοελληνική προφορική παράδοση μεταξύ άλλων πολιτισμικών φαινομένων που αφορούν του όνομα *Ελένη*, υπάρχει ένα ιδιαίτερα

14. Για κάποιες όψεις του ιστορικού, θρησκευτικού, οικονομικού, κοινωνικού παλίμψηστου της Πελοποννήσου από την ύστερη Αρχαιότητα και μετά βλ. ενδεικτικά: Ζακυθινός (1945)· Bon (1951)· Κρεμμυδάς (1972, 1980, 2004)· Σακελλαρίου (1978) Fallmerayer (1984, 2002)· Παναγιωτόπουλος (1985)· Τσοτσόρος 1986· Ψυχογιός (1986, 1987, 1994)· Νακρατζάς (1992)· Αβραμέα (2000, 2012)· Κόντη (2000, 2004)· Πίκουλας (2001)· Sinn (2002)· Λαμπροπούλου και Πανοπούλου (2000) Ντούρου-Ηλιοπούλου (2005). Βλ. επίσης *Η Πελοπόννησος. Χαρτογραφία και ιστορία, 16^{ος}-18^{ος} αιώνας*, Κατάλογος της έκθεσης Αθήνα 2006, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αρχείο Χαρτογραφίας του Ελληνικού Χώρου.

15. Ψυχογιού (2008).

16. Vernier (2001).

17. Ψυχογιού (2001, 2004, 2004^Α, 2008^Α, 2009^Α, 2010), και, Psychogiou 2012).

μεγάλο πλήθος τραγουδιών που την αφορούν συγκριτικά με άλλα γυναικεία ονόματα¹⁸. Εκτίμησα ότι τα μυθικά μοτίβα που την αφορούν ως σύγχρονη συμβολική και αφηγηματική δομή αναδεικνύουν αυτή την *Ελένη* ως αμφίσημη, υδροχαρή, σεληνιακή, βλαστική και χθόνια ιερή μορφή του μεταφυσικού, ένα είδος θεάς. Η παρατήρηση αυτή, δεδομένης της σημασίας του ονόματος *Ελένη* στην αρχαία γραπτή και εικονική παράδοση, με οδήγησε συγκριτικά στο ότι πέραν του ονόματος, τα ίδια σχεδόν μοτίβα συγκροτούν, όχι μόνον αφηγηματικά αλλά και τελετουργικά, το μύθο και της *ωραίας Ελένης* της αρχαίας ελληνικής γραπτής και εικονικής παράδοσης. Αυτά δηλαδή που, πέραν της απόδοσής της ως θνητής βασίλισσας έχει υποστηριχθεί ότι την αναδεικνύουν και ως βλαστική, χθόνια θεά, ανάλογη με την Περσεφόνη, ως μια από τις συμβολικές όψεις της Γης-Μητέρας¹⁹. Φαίνεται πως ο καλύτερος τρόπος για να παραμείνει ένα ιερό όνομα μυστικό και άρρητο, όπως μάλλον συνέβη στην Αρχαιότητα με τη θεϊκή υπόσταση της *Ελένης*, είναι να μεταμφιεστεί ως φανερό και πανθομολογούμενο, και μάλιστα διαχρονικά.

Ελένη, ωραία Ελένη, Αγιαλένη στη Λυκόσουρα²⁰

Καθώς η ερευνητική υπόθεση σχετικά με την *Ελένη* αρχικά στηριζόταν μόνον στα σύμβολα και στα μυθικά μοτίβα της προφορικής παράδοσης, μια γερόντισσα στην ορεινή Ολυμπία της Ηλείας μου έδωσε τυχαία, κατά το 1998, την άκρη του μίτου ο οποίος προσωπικά με οδήγησε βήμα-βήμα μέσα από μια πολύπλακτη οδοιπορική και μυητική πορεία να ακολουθήσω τα ίχνη της *Ελένης* και στο πεδίο. Η πληροφορία της γερόντισσας αφορούσε το τοπωνύμιο *Αγιαλένη* πάνω στον αρχαίο ναό της Αθηνάς, στην ακρόπολη της αρχαίας αρκαδικής πόλης Αλίφειρας, μέσα σε σύγχρονο σιτοβολώνα²¹.

Ο ανασκαφέας της ακρόπολης της αρχαίας Αλίφειρας Αναστάσιος Ορλάνδος

18. Ψυχογιού (1993, 2003, 2004, 2004A, 2008).

19. Για την Ελένη ως θεά, βλ. κυρίως Χρήστου (1960, σ. 11-12)· West (1975, σ. 5-6)· Clader (1976, σ. 63-80)· Meagher (1995, σ. 48-49, 70-91)· Ψυχογιού (2004^A, 2008, σ. 36-119, 449-456, 2008^A, 2009^A, 2013)· Hughes (2005)· Βλ. και Burckhardt: ([χ.χ.], σ. 67-75, ιδιαίτερα για την Ελένη, σ. 68).

20. Επεξεργασμένη και εμπλουτισμένη μορφή της ανακοίνωσης με τίτλο: «Δέσποινα, Ελένη, Αγιαλένη: Θρησκευοϊστορική προσέγγιση ενός μαγιάτικου πανηγυριού στη Λυκόσουρα Αρκαδίας», στο Α΄ Διεθνές Συνέδριο για τον Ελληνικό Πολιτισμό, «Η πανήγυρις: μια διαχρονική ματιά στον κοινωνικό-οικονομικό και πολιτικό της ρόλο», (Σουφλί 16-20 Νοεμβρίου 2005), του οποίου δεν εκδόθηκαν τα Πρακτικά.

21. Ψυχογιού (1993, 2001) και Psychogiou (2012).

σημειώνει ότι μια θηλυκή θεϊκή μορφή διέθετε μακρά παρουσία, πριν και από την θεά Αθηνά, στην Ακρόπολη της αρχαίας Αλίφειρας²². Από την προφορική μαρτυρία για την *Αγιαλένη* της Αλίφειρας είχα πληροφορίες για επιτόπια, στην *Αγιαλένη* (δηλαδή πάνω στα ερείπια του αρχαίου ναού της Αθηνάς), επιτέλεση σύγχρονων, μη χριστιανικών όμως, εαρινών τελετουργικών χορών και μεταμφιέσεων²³. Καθώς όμως αυτές οι επιτελούμενες εκεί λατρευτικές δράσεις είχαν εκλείψει κατά τη δεκαετία του 1960, έλειπε κάποιο τελετουργικό αφηγηματικό κείμενο από τον κύκλο τραγουδιών της *Ελένης*, που θα μπορούσε, υπό προϋποθέσεις, να την εντάσσει τελετουργικά και μυθολογικά στην Αλίφειρα στον ίδιο χώρο με την *Αγιαλένη*, όσο και με την θηλυκή θεότητα στην οποία ήταν αφιερωμένος ο αρχαίος ναός²⁴.

Ωστόσο αμέσως μετά (και πάλι τυχαία και απροσδόκητα, όμως υποψιασμένη πλέον σχετικά) συνάντησα και δεύτερη *Αγιαλένη*, στην ίδια αυτή ευρύτερη περιοχή, που περιβάλλει το θρυλικό και ιερό βουνό των αρχαίων Αρκάδων, το Λύκαιο (βλ. χάρτη). Αυτή τη φορά η *Αγιαλένη* εδρεύει στο σημερινό χωριό Λυκόσουρα (πρώην *Αστάλα*²⁵, εικ. 1, 5), πάνω στη βόρεια πλευρά του λόφου *Τερζή*, μέσα στον ευρύτερο αρχαιολογικό χώρο της «πρώτης πόλης του κόσμου», της αρκαδικής αρχαίας Λυκόσουρας, όπου ο Β. Λεονάρδος (1889-1895), ο Κ. Κουρουνιώτης (1906-1907) και άλλοι ανασκαφείς έχουν ταυτίσει το ιερό της Δήμητρας και της Δέσποινας-Κόρης (εικ. 4, 5)²⁶: «...Προς την Λυκόσουραν και το Λύκαιον εν γένει συνδέονται αρχαιότατοι παραδόσεις του γένους των Αρκάδων, δι' αυτό και το ιερόν της Δεσποίνης εν Λυκοσούρα εθεωρείτο ως εν εκ των επισημοτέρων και αγιωτέρων κοινών ιερών παρά πάντων των Αρκάδων. Λοιπόν πιστεύω ότι ο ναός αρχήθεν, πιθανότατα την 4^{ην} εκατονταετηρίδα, εκτίσθη υπό των Μεγαλοπολιτών Αρκάδων και αυτών και επιθυμούντων προς τούτοις να κολακεύσωσιν και τους λοιπούς Αρκάδας διά της διαρρυθμίσεως του ναού της Δεσποίνης εις αντικατάστασιν παλαιότερου τινός εκεί πλησίον²⁷ ίσως επί του

22. Ορλάνδος (1967-1968).

23. Ψυχογιού (2001) και Psychogiou (2012).

24. Ψυχογιού (2001) και Psychogiou (2012).

25. Κατά τη μαρτυρία κατοίκου του χωριού, το όνομα Αστάλα πιθανόν να παραπέμπει στη λέξη «στήλια», δηλαδή στήλες ή στύλοι, λόγω της παρουσίας εδώ των ερειπίων του αρχαίου ιερού της Δέσποινας.

26. Κουρουνιώτης (1911)· Παπαχατζής (1999, σ. 331-343)· Γιόστ (2007). Βλ. και Ολάγια (2005, για τη Λυκόσουρα πολλαχού και για τους μύθους των προγόνων και των οικιστών της Αρκαδίας, σ. 130-150).

27. Υποσημείωση στο παρατιθέμενο κείμενο: «ίχνη αρχαιότερου του περιωθέντος ναού ούτε κάτωθεν αυτού ούτε αλλαχού που του επιέδου ευρέθησαν»· Κουρουνιώτης (1911, σ. 17).

υψηλότερου επιπέδου, ευρισκομένου...»²⁸. Την παρουσία της *Αγιαλένης* εδώ μου την αποκάλυψε τυχαία μια ξεθωριασμένη επιγραφή πάνω στον τοίχο ενός σπιτιού (εικ. 3) στο σημερινό χωριό, το καλοκαίρι του 1999, όταν στο πλαίσιο της επιτόπιας έρευνάς μου σε γειτονικά χωριά της ορεινής Άνω Μεσσηνίας (δήμο Είρας) είχα πάει –ανυποψίαστη για το τι με περίμενε εκεί— να επισκεφθώ και τον αρχαιολογικό χώρο της Λυκόσουρας²⁹. Η *Αγιαλένη* εντοπίζεται και στη Λυκόσουρα σε ανάλογες με αυτήν της Αλίφειρας πολιτισμικές και ιστορικές συντεταγμένες (αρχαίο ιερό θηλυκής θεότητας, σιτηρά, αλώνια). Μόνο που εδώ διαθέτει και πρόσφατα ανοικοδομημένο εκκλησάκι, το οποίο πανηγυρίζει τυπικά, στις 21 Μαΐου, δηλαδή στη χριστιανική γιορτή των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης (εικ. 5, 7). Η πλαγιά αυτή και όλος ο λόφος του *Τερζή* ήταν μέχρι τη δεκαετία του 1970 και σιταρότοπος του χωριού, ενώ ένα αλώνι στεφανώνει την κορυφή του λόφου πάνω απ' την *Αγιαλένη* (εικ. 6). Οι συγκατοικούσες μαζί της στον ίδιο αυτό ιερό χώρο αρχαίες θηλυκές θεϊκές μορφές Δήμητρα και Δέσποινα ή Κόρη με τη μυστική λατρεία, που συνδέονται με μητροθυγατρική σχέση, μας φέρνουν σημειολογικά ακόμα πιο κοντά στην *Ελένη* του μύθου, στη λατρεία της Γης, στα σιτηρά, όσο και στην *Ελένη* της σύγχρονης προφορικής και τελετουργικής αφήγησης, που δομείται με ανάλογους συμβολισμούς³⁰.

Με τον εντοπισμό της *Αγιαλένης* και στον αρχαιολογικό χώρο της Λυκόσουρας, καθώς και στα γειτονικά χωριά Πλατάνια, Μαρτίνα, Άνω Μέλπεια και Καρνάσι της Μεσσηνίας, με αντίστοιχα αρχαιολογικά και παραγωγικά ευρήματα, το φαινόμενο *Αγιαλένη* άρχισε ν' αποκτά τις διαστάσεις πολιτισμικής δομής, καθώς διείδα μια επαναλαμβανόμενη τυπικότητα που, πριν τη χαρακτηρίσω οριστικά ως τέτοια, μου δημιούργησε την ανάγκη να ακολουθήσω μια συνδυαστική μέθοδο: αφενός τη συλλογή πληροφοριών μέσω εξειδικευμένου ερωτηματολογίου και στη συνέχεια επιτόπια παρατήρηση και μελέτη των πληροφοριών που συγκέντρωνα. Δεδομένου δηλαδή του ότι πέραν των ενοριακών ναών, δεν υπήρχε πλήρης και ενημερωμένος κατάλογος των κάθε μορφής και αφιέρωσης παρεκκλησίων, κοιμητηριακών ναών, ξωκκλησιών, εικονοστασιών κ.λπ. καθώς και των εικόνων που περιλαμβάνονται σε αυτά (και το πώς είναι αυτές τοποθετημένες), πραγματοποίησα συστηματική αναζήτηση των ναών ή τοπωνύμιων της *Αγιαλένης* και των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης ομού στέλνοντας, μέσω του

28. Κουρουνιώτης (1911, σ. 17).

29. Βλ. Ψυχogiού (2009^Α).

30. Γιόστ (2007, σ. 285-303)· βλ. και Nixon (2006)· Δουκέλλης (2005)· Alcock και Osborne (1996)· Alcock (2011)· Ψυχogiού (2008, σ. 36-119) και Psychogiou (2012)· Οικονόμου (2013)· Παπαχριστοφόρου (2008, 2013, σ. 123).

ΚΕΕΛ, ειδικά ερωτηματολόγια στους κατά τόπους επισκόπους, για προώθηση προς τους ιερείς (εικ. αρ. 20)³¹. Είναι σημαντικό ότι η συντριπτική πλειονότητα ανταποκρίθηκε και τους ευχαριστώ και από εδώ. Στη συνέχεια, με βάση τις σχετικές πληροφορίες που συγκεντρώνονταν, πραγματοποίησα επιτόπια επίσκεψη όλων των τοπωνύμιων, των ναών και των μονών της *Αγιαλένης* και των ναών των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης (αλλά συνδυαστικά και άλλων ναών και μοναστηριών, κατά περίπτωση, κυρίως των αφιερωμένων στην Παναγία) χρόνο με το χρόνο κατά την εντεταλμένη λαογραφική αποστολή μου ή/και επ' ευκαιρία σχετικών γιορτών, σε όλη την Πελοπόννησο, στη δυτική εν γένει Ελλάδα και σε κάποια από τα Επτάνησα (και όχι μόνο, αφού συντοχρόνω προέκυπταν και προκύπτουν συνεχώς, είτε από βιβλιογραφικές αναφορές είτε από προφορικές μαρτυρίες και συχνά επισκέπτομαι *Αγιαλένες* σε σημαίνοντες τόπους σε όλο τον ελληνικό, χερσαίο και νησιωτικό χώρο –και στη ΝΑ Μεσόγειο γενικότερα)³². Επισκέψεις που αποβλέπουν όχι μόνο στο να παρατηρήσω τα ιερά αυτά οικοδομήματα (ή τα αγιωνύμια) ενταγμένα στο δομημένο και το φυσικό τοπίο (επιβεβαιώνοντας και τις σχετικές πληροφορίες) και να συγκεντρώσω επιτόπια σχετικές πληροφορίες αλλά προκειμένου και να συμμετέχω στα τυχόν πανηγύρια ή σε άλλα τοπικά τελετουργικά δρώμενα σχετικά με αυτά. Η συνδυαστική αυτή, γραπτή και προφορική, τεκμηρίωση των εθνογραφικών ευρημάτων σχετικά με την *Ελένη/Αγιαλένη* και η εν συνεχεία, συχνά επανειλημμένη, επιτόπια επίσκεψη των ιερών αυτών τόπων, υπήρξε πολύτιμη για την έρευνα.

Η λαογραφική έρευνά μου, επικεντρωμένη έκτοτε θεματικά στη μελέτη της θρηνητικής παράδοσης (με σημαίνουσες σχετικά τις αναπαραστάσεις της *Μαυρηγής* και της σχέσης της με την «Μαύρη» Παναγία) και, συνδυαστικά, στη διαχρονική σημασία του μύθου της *Ελένης*, μετέτρεψε την έρευνα πεδίου από τοπικό «σάρωμα» πολιτισμικών στοιχείων και επαναλαμβανόμενη κατά ένα τρόπο ως προς τις ερωτήσεις καταγραφή λαογραφικών πληροφοριών, σε ένα

31. Επέλεξα την αποστολή του ερωτηματολογίου μέσω των κατά τόπους επισκόπων για ευνόητους λόγους, δηλαδή όχι μόνον σεβόμενη την εκκλησιαστική ιεραρχία αλλά και για την άμεση, ασφαλέστερη και μεγαλύτερη ανταπόκριση των ιερέων σε αυτό. Χρησιμότητα στην έρευνά μου, ως προς τους ενοριακούς ναούς, την αναζήτηση των εφημέριων κ.λπ. υπήρξε επίσης η ετήσια έκδοση *Δίπτυχα* της Εκκλησίας της Ελλάδος (2001).

32. Στις Κυκλάδες, στα Θρακικά νησιά, στα Δωδεκάνησα, στην Κρήτη, στη Μακεδονία, στη Μικρά Ασία, στην Αίγυπτο. Βλ. και Ψυχogiού (2008, 2008^A, 2012^A). Βλ. επίσης τα σχετικά ημερολόγια της επιτόπιας έρευνάς μου στις ιστοσελίδες fiestaperpetua.blogspot.com και psychogiou.blogspot.com, τις αναρτήσεις: «Περιηγητικά-ταξιδιωτικά στα ίχνη της Ελένης/Αγιαλένης» (Αχέροντας-Κέρκυρα, Παλική Κεφαλονιάς, Μονή της Λάμιας, Ελαιώνας Αθηνών, Αναστενάρια Μαυρολευκής).

πολύτιμο μνητικό ταξίδι. Ακολουθώντας τόσο τις πληροφορίες για την ύπαρξη της *Αγιαλένης* τοπωνυμικά ή/και ναϊκά (και κατ' επέκταση και ναών των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης) όσο και τις γιορτές που τους αφορούν, επιτέλεσα μια πολύχρονη, μοναχική και συχνά παρακινδυνευμένη λαογραφική ερευνητική περιπλάνηση, που ως προς το χώρο οδήγησε τα βήματά μου σε όλο το μήκος και το πλάτος της Πελοποννήσου (και σε μεγάλο μέρος της λεκάνης της ανατολικής Μεσογείου επί τούτου, νησιωτικής και ηπειρωτικής)³³. Περιηγήθηκα σε ενοριακούς ναούς και παρεκκλήσια, σε μοναχικά κοιμητήρια, σε μεγάλα και μικρά μοναστήρια. Σε ιερά τοπία, όπως σε ερημοκκλήσια χτισμένα πάνω στις απόκρημνες περίοπτες κορφές, στις μυστικές λαγκαδιές, στα σκοτεινά βάθη και τα ξέφωτα των δασών, στα αμμόδη ακρογιάλια και τους απόκρημνους αιγιαλούς. Πλανήθηκα επίσης στα πιο απόκρυφα αλλά και στα πιο ξακουστά ιερά σε γνωστούς ή άγνωστους αρχαιολογικούς χώρους. Αφηγηματικά η επιτόπια έρευνα μου αποκάλυψε πώς προσλαμβάνουν και δομούν φαντασιακά οι άνθρωποι τον απάνω και τον κάτω κόσμο, τη ζωή και το θάνατο, όπως αυτά συγκροτούνται μέσα στην κοινωνική ζωή αλλά και στα μύχια της ανθρώπινης εμπειρίας στους αρχαίους και τους σύγχρονους ελληνικούς μύθους, στα τραγούδια, στα παραμύθια, στις τοπικές παραδόσεις, στις επωδές, στα τοπωνύμια και τα αγιωνύμια³⁴. Η συμμετοχή στη ζωντανή επιτέλεση των τελετουργιών με οδήγησε σε γνωστά ή άγνωστα πανηγύρια και προσκυνήματα, σε χορούς και αγερούς, σε γάμους και βαφτίσια, σε γλέντια και θρήνους. Σε διαλεκτική σχέση με τα παραπάνω, οδηγήθηκα επίσης σε σπορές και θερισμούς, σε αργατιές και τρύγους, σε βοσκοτόπια και τυροκομήματα, σε αγρυπνίες και βεντέμες, σε σιταγρούς και αλώνια, σε παζάρια, εμποροπανήγυρα, μαγαζιά και εργαστήρια. Συνοπτικά η θεματική αυτή έρευνα για την *Ελένη* με ταξίδεψε στην εγγεγραμμένη «στη μακρά διάρκεια» ιστορία ως διαλεκτική πολιτισμική διαδικασία, από την αυγή του πολιτισμού μέχρι και τις μέρες μας, στην ανατολική λεκάνη της Μεσογείου³⁵.

Η ταυτοποίηση λοιπόν ενός πλήθους «άγνωστων» τοπωνύμιων ή/και ναών ονοματισμένων ως *Αγιαλένη* με κοινές χωροταξικές, τοπωνυμικές, ιστορικές, αρχαιολογικές, τελετουργικές, συμβολικές και θρησκευτικές συντεταγμένες,

33. Βλ. ημερολογιακή κατάθεση από την επιτόπια έρευνα και στους ιστότοπους fiestaperpetua.blogspot.com και psychogiou.blogspot.com, τις αναρτήσεις «Ταξιδιωτικά-περιηγητικά: στα ίχνη της Ελένης/Αγιαλένης».

34. Πρβλ. και Παπαχριστοφόρου (2013).

35. Ψυχογιού (1993, 2001, 2004, 2004^Α, 2008, 2008^Α, 2009^Α, 2010, 2010^Α) και Psychogiou (2012).

εκτίμησα ότι καθιστά την περίεργη αυτή θηλυκή *Αγιαλένη* αγιωνύμιο και τόπο-κλειδί για τη διαχρονική αφήγηση που αφορά μια τόσο βεβαρυμένη ιστορικά και λογοτεχνικά συμβολική μορφή, την *Ελένη*. Πολύ περισσότερο δε που τα τοπωνύμια και τα ερημοκκλήσια τα αφιερωμένα στην *Αγιαλένη* παραδίδονται από την προφορική παράδοση ως παραβατικά, μη «επίσημα» χριστιανικά, αφού τυπικά για την καθ' ημάς Εκκλησία δέον να μην υφίστανται ναοί αφιερωμένοι αποκλειστικά στην αγία Ελένη ή να θεωρούνται σπάνια εξαίρεση³⁶. Σε αυτό το πλαίσιο μορφή-κλειδί προκύπτει η ιστορική αγία Ελένη, όσο και ο άγιος Κωνσταντίνος, βέβαια. Η μετάβαση στο χριστιανισμό υπήρξε μια –διαλεκτικά και με την αρχαία θρησκεία– δύσβατη και μακραίωνη διαδικασία και υπάρχουν ακόμα όψεις της που διαθέτουν σκοτεινά ή και ανεξερευνήτα πεδία. Συνεπώς ένα καίριο ζήτημα που προκύπτει εδώ είναι σε ποιο βαθμό και πώς συνέβαλλαν στη συγκεκριμένη αγιοποίηση της Αυγούστας Ελένης η «μεγάλη παράδοση», δηλαδή η τότε –και η μεταγενέστερη– επίσημη εκκλησιαστική και κοσμική εξουσία «εκ των άνω» ή/και η «μικρή παράδοση», ήτοι η «εκ των κάτω» λαϊκή λατρεία και πίστη, της οποίας κατεξοχήν φορείς είναι οι γυναίκες μέσα από την προφορική παράδοση και τις τελετουργίες³⁷. Με βάση λοιπόν τα αρχαιολογικά, τα ναϊκά, τα θρησκευτικά, τα συμβολικά, τελετουργικά ευρήματα και τα παραγωγικά τους συμφοραζόμενα, όπως αυτά διαπιστώσα να συνδιαλέγονται κατά την επιτόπια έρευνα, μπορώ να υποστηρίξω ότι η ιστορική αγία Ελένη/*Αγιαλένη* αναδεικνύεται ως μια μεταβατική θρησκευτική μορφή που χρειάστηκε, ως «συγκρητισμικός» διάμεσος, να καλύψει και να διατηρήσει, επικαλύπτοντάς την χριστιανικά, την πανάρχαια λατρεία της Μητέρας-Γης-Ελένης μετά την επικράτηση του Χριστιανισμού³⁸. Δηλαδή ότι ως επίσημη χριστιανική αγία Ελένη συγχέεται με τη συνώνυμη αρχαία ιερή μητρική μορφή, την *Αγιαλένη*, αν τολμήσουμε να θεωρήσουμε θεμιτή την συγκριτική ταύτισή τους κρίνοντας έτσι από την ονοματοθεσία ως *Αγιαλένη* τόσων πολλών, σημαδεμένων με τα συγκεκριμένα στερεότυπα γνωρίσματα, διαχρονικά θηλυκών ιερών τόπων που σχετίζονταν στην Αρχαιότητα με τη μυστική λατρεία της Μητέρας-Γης, κάτω από διαφορετικά θεϊκά ονόματα, όψεις και ιδιότητες³⁹. Όμως αμφίδρομα, μέσω της σύγχρονης *Αγιαλένης* και του πολιτισμικού της πλαισίου, να ανιχνεύσουμε συγκεκριμένες συμβολικές και ιστορικές παραμέτρους της κοσμικής και της

36. Παρασκευόπουλος (1989)· Ψυχογιού (2008, σ. 83-98) και Psychogiou (2012).

37. Βλ. Stewart (1991)· Stewart και Shaw (1994)· Ψυχογιού (2008, σ. 83-98, 2012^Α).

38. Πρβλ. και Λιντερμάγερ (2013).

39. Τα τοπωνύμια είναι ...αι επί του εδάφους γεγλυμένοι επιγραφαί...· βλ. Μηλιαράκης (1892, σ. 423). Βλ. και Economou (2014)· Οικονόμου (2013)· Ψυχογιού (2012^Α).

θηρσκευτικής υπόστασης και σημασίας της *Ελένης* του αρχαίου μύθου. Και τούτο γιατί η ωραία *Ελένη*, διαμεσολαβημένη φαίνεται από την αγωνιυμία *Αγιαλένη*, αναδεικνύεται εθνογραφικά και ως η κατεξοχήν θεά-Γη, πότνια του σίτου, η σιταρο-κριθαρο-θεά των δημητριακών, η οποία άρρητη πρέπει να υποκρύπτεται μυστικά στην αρχαία προφορική παράδοση πίσω από το συμβολικό όνομα της Δήμητρας-και-Κόρης, της Δέσποινας, της Αρτέμιδος, της Αφροδίτης και άλλων ανάλογων γυναικείων θεοτήτων, δεδομένων και των δομικών αναλογιών στους μύθους που τις αφορούν⁴⁰. Οι αντιλήψεις αυτές αφορούν σήμερα μια υπολανθάνουσα πολιτισμικά γεωκεντρική κοσμοθεώρηση που εκφράζει η προφορική λαϊκή παράδοση, με επίκεντρο τον ετήσιο κύκλο βλάστησης της γης, η οποία συμβολικά προσωποποιείται ως θεϊκή Μεγάλη Μητέρα με πολλές όψεις και προσηγορικά ονόματα⁴¹, τα οποία συμβολοποιούν τις φάσεις του ετήσιου βίου της και ό,τι αυτός συνεπάγεται για την καρποφορία και την εν γένει ευετηρία και που ταυτίζεται με τον βιολογικό-γονιμικό και κοινωνικό κύκλο ζωής των γυναικών (μάνα-και-κόρη-νέα-και-γριά). Για να επιτευχθεί η ποθούμενη ευκαρπία φυτών, ανθρώπων και ζώων, απαραίτητη είναι βεβαίως η ερωτική συνένωση της θεάς-Γης με τον ιερό σπορέα-εραστή προκειμένου να γονιμοποιηθεί. Ο ιερός χθόνιος εραστής έχει επίσης διαφορετικές συμβολικές όψεις και ονόματα, καθώς ο συμβολικός βίος του ταυτίζεται με τον βιολογικό και κοινωνικό βίο των ανδρών (πατέρας-γιος-νέος-γέρος). Κυρίαρχο –όσο και εν πολλοίς άρρητο– όνομα της Κυράς της ζωής και το θανάτου, Μητέρας-και-Κόρης φαίνεται να είναι το όνομα *Ελένη-Αγιαλένη-Μαυρηγή* ενώ του χθόνιου εραστή της *Κωνσταντίνος-Μικροκωνσταντίνος* ή *Γιάννης-Πλαγόγιαννος*⁴².

Το πλήθος των περιπτώσεων και τα επαναλαμβανόμενα, πολυσύνθετα παραγωγικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα που συνοδεύουν την *Αγιαλένη* (αλλά κατ' επέκταση και το ζεύγος αμφότερων των ισαποστόλων Κωνσταντίνου και Ελένης, πάνω στο οποίο προβάλλεται χριστιανικά το παμπάλαιο ζευγάρι της ιερής Ελένης και του χθόνιου εραστή, μέσα στο όλο ερευνητικό περικείμενο) τοποθετεί σήμερα διαλεκτικά με δομικό και σύνθετο τρόπο, κυριολεκτικά όσο και μεταφορικά «πάνω στη γη» όλες τις ιερές *Ελένες*, συνδεδεμένες και τελε-

40. Gasparo (1985)· Δαράκη (1997)· Borgeaud (2001)· Burkert (1993, σ. 338-341· 1997, σ. 194-202, 216-221)· Ψυχογιού (2008, σ. 36-119).

41. Πρβλ. και: ...*Μα τότε όλα είναι τα ίδια, Γη, Εστία, Κόρη, Δήμητρα, Σεμέλη; Ασφαλώς όλα είναι τα ίδια μέσα στα πλαίσια αυτού του βρίθοντος μορφών μονοθεϊσμού που υπήρξε η θρησκεία της Γης* ...· βλ. Δαράκη (1994, σ. 334).

42. Ψυχογιού 2008. Πρβλ. και Δαράκη 1997.

τουργικά μεταξύ τους⁴³. Χάρη στην επιτόπια έρευνα, εκτιμώ πως έχουμε να κάνουμε με μια δεδομένη ιστορικά και τοπικά συμβολική και κοινωνική μνήμη όσο και με μια πολιτισμική δομή που κάτι θέλει να πει, κάτι να αφηγηθεί σχετικά με τη θρησκευτική –και όχι μόνον– ιστορία των συγκεκριμένων ιερών τόπων της *Αγιαλένης* –και της ΝΑ Μεσογείου γενικότερα⁴⁴.

Το πανηγύρι της *Αγιαλένης* στη *Λυκόσουρα* και το τραγούδι της *Ελένης*

Ενώ λοιπόν η παμπάλαια εαρινή τελετουργία στην *Αγιαλένη* της Αλίφειρας είχε πρόσφατα εκλείψει, η συμμετοχή μου στην επιτέλεση ενός καινούριου, κατά ένα τρόπο, πανηγυριού συνετέλεσε ώστε να επιχειρήσω να δομήσω τη συμβολική σχέση ανάμεσα στις τρεις ιερές *Ελένες*. Αυτή τη δομική σχέση θα προσπαθήσω παρακάτω να αναδείξω, στηριζόμενη όχι μόνο στα επιτόπια τελετουργικά δεδομένα της ζωντανής επιτέλεσης, όπως την βίωσα, αλλά και στα τοπικά αρχαιολογικά, ιστορικά και κοινωνικά στοιχεία όσο και σε συγκριτικά ευρήματα της προφορικής μουσικής μυθικής παράδοσης, όπως αυτά προκύπτουν από τις παραλλαγές τραγουδιών «του κύκλου της *Ελένης*» στην ευρύτερη περιοχή. Υποστηρίζω μάλιστα τη συγκεκριμένη ερευνητική υπόθεση και ως key-study για τη μελέτη της επιτέλεσης ανάλογων τελετουργιών, αρχαίων και σύγχρονων, επικεντρωμένη στη λειτουργία των μύθων στο πλαίσιο τους, μέσα σε συγκεκριμένο τοπικό, ιστορικό, συμβολικό και κοινωνικό context.

Μετά την ανακάλυψη του ξωκλήσιού της *Αγιαλένης* μέσα στον αρχαιολογικό χώρο του ιερού της Δέσποινας (εικ. 4, 5) και τις σχετικές με αυτό πληροφορίες που πήρα από κατοίκους του χωριού, επιδίωξα να συμμετέχω τον επόμενο χρόνο στο πανηγύρι που επιτελέστηκε στην *Αγιαλένη* κατά τη γιορτή των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης⁴⁵, στις 20-21 Μαΐου του σημαδιακού έτους 2000, ήτοι στο γύρισμα της 2^{ης} προς την 3^η μ. Χ. χιλιετηρίδας. Η συγκεκριμένη γιορτή στη *Λυκόσουρα* τελέστηκε ως μια εορταστική διαδικασία εσωγενής, στο πλαίσιο της τοπικής θρησκευτικής παράδοσης, που εκτιμώ ότι αναδεικνύει και μια σημαντική όψη της αφηγηματικής, μνημονικής λειτουργίας των πανηγυριών: να ιδρύονται σε διαχρονικούς ιερούς τόπους ως «καινούρια» λατρευτική επιτέλεση

43. Ψυχογιού (2008, σ. 83-98, 2008^A) και Psychogiou (2012).

44. Βλ. Ψυχογιού (2008^A, 2009^A, 2010) και τις ιστοσελίδες μου : fiestaperpetua.blogspot.com και psychogiou.blogspot.com, τις αναρτήσεις: «Περιγητικά-ταξιδιωτικά: Στα ίχνη της *Ελένης/Αγιαλένης*».

45. Λουκάτος (1981, σ. 30-36)· Ψυχογιού (2008^A). Πολύτιμα σχετικά με την *Αγιαλένη* της *Λυκόσουρας* υπήρξαν η φιλοξενία και οι συνομιλίες μου με την εκκλιπούσα πλέον Αργυρώ Πετροπούλου. Για τον ερευνητή ως προσκυνητή, πρβλ. και Dubish (2000, 2004).

στη συγχρονία ενώ ταυτόχρονα να λειτουργούν ως σκηνή «εκδραμάτισης της τοπικής συλλογικής μνήμης» και ιστορίας⁴⁶.

Το πανηγύρι στο ξωκλήσι της *Αγιαλένης* ήταν οικογενειακό, γιατί το τέλεσε ως χορηγός η οικογένεια Χ. από τη Λυκόσουρα, τα μέλη της οποίας διαβιούν σήμερα στη Μεγαλόπολη συγκατοικώντας ως πολυπληρηνική, διευρυμένη οικιακή και οικογενειακή μονάδα⁴⁷. Σημειώνω ότι η πλειονότητα των κατοίκων της Λυκόσουρας έχει μετοικήσει στη γειτονική Μεγαλόπολη μετά την ίδρυση του εργοστάσιου παραγωγής ηλεκτρικού ρεύματος από τη ΔΕΗ, προς εύρεση εργασίας. Μετοίκηση που φέρνει στο νου και τη δημιουργία της αρχαίας πόλης της Μεγαλόπολης, από περίοικους και άλλους⁴⁸. Με βάση τα όσα προανέφερα για την αγία Ελένη-*Αγιαλένη* και συνδυαστικά με το πανηγύρι της *Αγιαλένης* στη Λυκόσουρα, κρίνω ενδιαφέρον να αναφέρω ότι ο ενοριακός ναός της σημερινής Μεγαλόπολης είναι αφιερωμένος στους αγίους Κωνσταντίνο και Ελένη, στη γιορτή των οποίων και πανηγυρίζει η κωμόπολη⁴⁹. Αφιέρωση που εκτιμώ ότι δηλώνει μια έντονη θρησκευτική σχέση των κατοίκων της περιοχής με την αγία Ελένη (και τον άγιο Κωνσταντίνο), ως συμβολική μνήμη, που κρίνω ότι ενισχύει την παρακάτω ανάλυση και ερμηνεία των ευρημάτων του πανηγυριού στη Λυκόσουρα. Δεν βρίσκω επίσης άσχετο με την ανάλυση που θα επακολουθήσει το γεγονός ότι ο ενοριακός ναός του σημερινού χωριού Λυκόσουρα, χτισμένος και με δομικά υλικά από το αρχαίο ιερό, είναι αφιερωμένος στην Κοίμηση της Παναγίας, μιας ιερής, «κοιμώμενης» χθόνιας γυναικείας μορφής, δηλαδή (εικ. 1, 2)⁵⁰.

Η εν λόγω οικογένεια-χορηγός του πανηγυριού είχε με δικά της χρηματικά έξοδα κυρίως αλλά και με προσωπική εργασία των δύο γιων ανοικοδομήσει τον προηγούμενο χρόνο την (θρυλούμενη και ως γκρεμισμένο πρώην ναΐσκο) *Αγιαλένη*, με πρωτοβουλία της γερόντισσας μητέρας της οικογένειας, της κυρά-Ελένης Χ. Η ανοικοδόμηση του ναΐσκου πραγματοποιήθηκε σε εκπλήρωση τάματος της κυρά-Ελένης προς την συγκεκριμένη *Αγιαλένη* (και όχι προς τους

46. Connerton (1989)· Collard (1993)· Μπενβένιστε και Παραδέλλης (1999)· Bloch (2004). Παραδέλλης (1999).

47. Ψυχογιός (1987)· Αλεξάκης (2004).

48. Πετρονάκης (1976).

49. Η αρχαία Μεγαλόπολη είχε επίσης ναό αφιερωμένο στην Μητέρα-και Κόρη· βλ. Ορλάνδος (1967- 1968, σ. 180)

50. Κουρουνιώτης (1911, σ. 65). Για το αρχαίο ιερό της Μητέρας – και- Κόρης στη Λυκόσουρα, βλ. Γιόστ (2007)· Παπαχατζής (1999, σ. 331, σχ. αρ. 322). Σημειώνω ότι οι Κουρουνιώτης και Ορλάνδος επισημαίνουν αρκετά κοινά στοιχεία ανάμεσα στα ιερά της Αλίφειρας και της Λυκόσουρας. Για τη συμβολική σχέση Μεγάλης Μητέρας και Παναγίας βλ. Borgeaud (2001).

αγίους Κωνσταντίνο και Ελένη) για ίαση από πνευματική ασθένεια, παρόλο που δεν υφίστατο τότε ως ναός αλλά μόνον ως αγιωνύμιο⁵¹. Όπως οι γυναίκες των χωριών γύρω από την αρχαία Αλίφειρα χόρευαν στο «αλώνι της *Αγιαλένης*» πάνω στην αρχαία ακρόπολη εκδηλώνοντας μια παράδοση πίστης προς αυτήν, έτσι και το τάμα της κυρά-Ελένης δηλώνει πίστη και ευσέβεια προς την (σχεδόν άγνωστη στους πολλούς και ανύπαρκτη εκκλησιαστικά), *Αγιαλένη* σήμερα, όπως προκύπτει επίσης και από το γεγονός ότι το εκκλησάκι εξακολουθεί να ονοματίζεται προφορικά ως *Αγιαλένη* και στις επιγραφές που το αφορούν ως Αγία Ελένη (εικ. 3), παρά το ότι μετά την ολοκλήρωση του καινούριου ναού τοποθετήθηκαν σε αυτό οι χριστιανικές εικόνες των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης ομού, αφιερωματικά και προσκυνηματικά (εικ. 7, 8, 9)⁵². Και πώς θα μπορούσε να γίνει διαφορετικά, καθώς βεβαίως χριστιανικά μόνον αυτή η αγία Ελένη είναι γνωστή, η οποία δεν νοείται εκκλησιαστικά χωριστά από τον γιο της, μέγα και άγιο Κωνσταντίνο. Από την άλλη, στη Λυκόσουρα τα αρχαία μυστήρια που τελούνταν αφορούσαν τοπικές θηλυκές θεότητες, Μητέρα-και-Κόρη, κυρίως την Κόρη, το όνομα της οποίας μας είναι σήμερα άγνωστο, καθώς κατά τις αρχαίες πηγές ήταν «άρρητο», απαγορευόταν δηλαδή να ανακοινωθεί, ενώ το *Δέσποινα* (= Κυρία, Κυρά, Αφέντρα), δεν είναι παρά προσηγορικό του «άγνωστου» σε μας, ως *άρρητου*, αλλά κατά τεκμήριο γνωστού τοπικά, τουλάχιστον στους μνημένους στα μυστήρια), πραγματικού ονόματος αυτής της θεάς-Κόρης που ήταν γέννημα της ένωσης της Δημήτρας με μορφή φοράδας με τον αλογόμορφο επίσης, Ποσειδώνα (εικ. 15-17)⁵³.

Το πανηγύρι λοιπόν θα τελούνταν στο ετήσιως ως μέρος του τάματος προς την *Αγιαλένη*, επ' ευκαιρία και της ονομαστικής γιορτής της κυρά-Ελένης

51. Πρβλ. και Yalom (2003). Η κυρά-Ελένη Χ. εκτός από το νοικοκυρά, είναι αγρότισσα και κτηνοτρόφος ικανού αριθμού ζώων (αγοπρόβατα, χοίρους, πουλερικά) που εκτρέφει λίγο έξω από την Μεγαλόπολη. Οι επιμέρους πληροφορίες σχετικά με την *Αγιαλένη*, το πανηγύρι, τους χορηγούς, το σημερινό χωριό κ.λπ. προέκυψαν από τις συζητήσεις μου με τους πανηγυριώτες συγχωριανούς και συγγενείς επιτόπου, όσο και με την Αργύρω Πετροπούλου, που με φιλοξένησε επανειλημμένα στη Λυκόσουρα, αλλά και με την ίδια την Ελένη Χ., σε επισκέψεις μου στο σπίτι της, στη Μεγαλόπολη.

52. Ένας ιερομόναχος, απορώντας για την επιμονή των κατοίκων στη Λάμπεια Ηλείας (πρώην Δίβρη) να ονοματίζουν ως *Αγιαλένη* (πέραν ενός ξωκλησιού στην Άνω μονή Χρυσοπηγής) και ένα παρεκκλήσι μέσα στην Κάτω Μονή Δίβρης που δεν διαθέτει ούτε καν εικόνα των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης, μου είπε, «κάποια άλλη Ελένη πρέπει να είναι αυτή!»·βλ. και Ψυχογιού (2004^Α)·Παρασκευόπουλος (1989).

53. Κουρουνιώτης (1911, σ. 60)· Παπαχατζής (1999, σ. 371-373) βλ. Γιόστ (2007, σ. 289, 295)· πρβλ. και Ψυχογιού (2013).

(στη χριστιανική γιορτή των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης, στις 21 Μαΐου), όσο και των συνονόματων δύο εγγόνων της, με τη συμμετοχή και άλλων συγγενών και συγχωριανών (εικ. 7-14)⁵⁴. Τούτη ήταν η δεύτερη μόλις φορά που πανηγύριζε η *Αγιαλένη*, καθώς πριν την ανοικοδόμηση του ναΐσκου δεν ήταν παρά ένα ομώνυμο τοπωνύμιο με ελάχιστα «παλαιά» οικοδομικά ίχνη επιτόπου, ενώ κανείς από τους ζώντες Λυκοσουραίους δεν θυμάται την *Αγιαλένη* ως δομημένο, πλήρες ξωκλήσι. Απ' όσο μπορώ να κρίνω από τη χωροταξική αποτύπωση του όλου αρχαίου ιερού της Δέσποινας από τους αρχαιολόγους, η θέση του τοπωνύμιου και του σημερινού ξωκλήσιου της *Αγιαλένης* πρέπει να ταυτίζεται τοπικά με το αρχαίο «μέγαρο»-βωμό της Δέσποινας, ή να εντοπίζεται λίγο πιο πάνω από αυτό⁵⁵. Σημειώνω ότι το σημερινό χωριό και ο αρχαιολογικός χώρος βρίσκονται σχεδόν μέσα στο χώρο της εξόρυξης λιγνίτη για το εργοστάσιο παραγωγής ηλεκτρικού ρεύματος της ΔΕΗ (εικ. 4)⁵⁶.

Λόγω της έλλειψης μόνιμου ιερέα στο χωριό, δεν έγινε εσπερινός την παραμονή το βράδυ αλλά τελέστηκε μόνον η πανηγυρική πρωινή θεία λειτουργία ανήμερα της γιορτής από ιερέα της Μεγαλόπολης. Το ημερήσιο αυτό πανηγύρι συνολικά περιλάμβανε από χριστιανικής πλευράς πανηγυρική λειτουργία, αρτοκλασία, μετάληψη όλων των μελών της 16μελους οικογένειας και άλλων συμμετεχόντων συγγενών και χωριανών (εικ. 7, 8, 9). Παράλληλα με τη χριστιανική θεία λειτουργία μέσα στο ξωκλήσι, απέξω (και μέσα στον ερύτερο αρχαιολογικό χώρο το ιερού της Δέσποινας), εθιμικά και κατά τη λαϊκή λατρεία, μαγειρευόταν από τους γιους της εορτάζουσας κυρά-Ελένης το σφαχτό (γίδα βραστή, εικ. 10). Επακολούθησε συμποσιακό γλέντι και χορός με ζωντανή μουσική από τοπική *κομπανία* που επιτελέστηκε επιτόπου, δηλαδή στο νότιο προαύλιο του ναΐσκου της *Αγιαλένης*. Στο συμποσιακό αυτό γλέντι συμμετείχε και ο ιερέας (εικ. 11, 12). Ο τελετουργικός χορός επιτελέστηκε προς το τέλος του κοινού γεύματος. Χόρε-

54. Πρβλ. Vernier (2001).

55. Παπαχατζής (1999, σ. 331, σχ. αρ. 322, σ. 339, σχ. αρ. 340).

56. Οι τεράστιες, καπνίζουσες καμινάδες δεσπόζουν στο τοπίο και φέρνουν στο νου το ανάλογο βιομηχανικό τοπίο δίπλα στον αρχαιολογικό χώρο του ιερού της Δήμητρας, στην Ελευσίνα και το τραγούδι «Ο εφιάλτης της Περσεφόνης» (στίχοι Ν. Γκάτσος, μουσική Μάνος Χατζιδάκις), ενώ η *Αγιαλένη* και το πανηγύρι της, το πανηγύρι στο ξωκλήσι της *Παναΐτσας* μέσα στο αρχαίο ιερό της Δήμητρας-και-Κόρης κατά τη γιορτή της *Μεσοσπορίτισσας* (20-21 Νοεμβρίου) με προσφορά πλήθους άρτων· βλ. Ψυχογιού (2008, σ. 119, εικ. αρ. 24, 25)· Ήμελλος (2007, εικ. 3, 4, 5). Επισημαίνω ότι και στην Ελευσίνα δίνει έμμεσα την παρουσία της η χθόνια *Αγιαλένη*: πέρα από την εύλωτη εικονογράφηση μέσα στο ξωκλήσι της εν λόγω *Παναΐτσας*, ο παλιός κοιμητηριακός ναός της πόλης είναι αφιερωμένος στους αγίους Κωνσταντίνο και Ελένη (από επιτόπια έρευνα).

ψαν πρώτα οι δύο νεαρότατες εορτάζουσες Ελένες (συνονόματες της γερόντισσας γιαγιάς τους κυρά-Ελένης, εγγονές της από τους δύο γιούς της) όσο και τα άλλα μικρά εγγόνια της. Μετά σηκώθηκε η, εορτάζουσα επίσης, γιαγιά Ελένη με τις νύφες, τους δύο γιούς, τον άντρα της και αρκετούς άλλους συγγενείς και συγχωριανούς (εικ. 13). Σε όσους έσυραν το χορό, οι μουσικοί επιτέλεσαν τα αρμόζοντα στο φύλο, στην ηλικία και στο κοινωνικό status καθενός αλλά και στην περίπτωση, παραδοσιακά πάντα, τραγούδια και χορευτικούς ρυθμούς ή ικανοποιώντας σχετικές παραγγελίες⁵⁷.

Σε ένα παρατεταμένο διάλειμμα της ορχήστρας (λόγω βλάβης στη γεννήτρια ηλεκτρικού ρεύματος που εξυπηρετούσε τις μικροφωνικές εγκαταστάσεις και τα ηλεκτρικά μουσικά όργανα) πήραν το τραγούδι οι συνδαιτυμόνες στο τραπέζι με προεξάρχοντες τους γέροντες οικοδεσπότες και τον ιερέα⁵⁸. Τραγουδούσαν αντιφωνικά τοπικά τραγούδια της τάβλας, κλέφτικα, ακριτικά, ερωτικά και άλλα, αποκλειστικά παραδοσιακά τραγούδια. Κάποια στιγμή, η γριά Ελένη πήρε το τραγούδι πάνω της, επιτελώντας ως προεξάρχουσα (που σημαίνει αντιφωνικά με τους υπόλοιπους) ένα από τα παμπάλαια τραγούδια του κύκλου της Ελένης (εικ. 14). (Βλ. το ποιητικό κείμενο και την ανάλυση του τραγουδιού στο Παράρτημα, στο τέλος του κειμένου, τραγ. αρ. 1).

Η επιτέλεση του τραγουδιού της Ελένης δεν έγινε τυχαία από την εορτάζουσα κυρά-Ελένη αλλά συνειδητά φαίνεται, καθώς ταιριάζει αφηγηματικά με τη γιορτή όσο και με την ίδια την κυρά-Ελένη, τουλάχιστον ως προς το όνομα της δρώσας μορφής που περιέχει, επιτέλεση που προσκόμισε στο γλέντι τον μύθο της Ελένης, καθιστώντας την συνδαιτυμόνα στο τραπέζι μας. Για το ότι η κυρά-Ελένη (η οποία είχε παρασκευάσει το ψωμί και είχε μεριμνήσει για το ψητό κρέας που προσφέρθηκε –εκτός από το βραστό σφάγιο– στο συμπόσιο) ένοιωθε να βιώνει κατά ένα τρόπο το περιεχόμενο του τραγουδιού, εκτιμώ πως, πέραν της συνωνυμίας της με την Ελένη, προκύπτει και από το ότι την ώρα που το τραγούδι της αναφερόταν στο ψωμί και στο κρέας που *σούρνει* η Ελένη στο τραγούδι (στίχ. 5), η κυρά-Ελένη αναπαριστούσε τη σκηνή, σηκώνοντας αντίστοιχα ψηλά με το χέρι της ένα κομμάτι ψωμί και ένα κομμάτι κρέας. Τελειώνοντας δε το τραγούδι, συμπλήρωσε, σε πρόζα: «κάποια μάγισσα ήταν αυτή!!»⁵⁹.

Επιχειρώ, στο πλαίσιο της όλης ερευνητικής εμπειρίας μου σχετικά με την

57. Πρβλ. και Ανδρουλάκη (2011, σ. 79-130).

58. Πρβλ. και Ανδρουλάκη (2011, σ. 131-197, 353-412), σε διαφορετικό κοινωνικό και επιτελεστικό πλαίσιο.

59. Για τη λειτουργία των τραγουδιών στο πλαίσιο της τελετουργίας, βλ. και Ψυχογιού (1998, 2000, 2003, 2008).

Ελένη και τον σύγχρονο μύθο της να αναλύσω και να ερμηνεύσω το τραγούδι «της *Ελένης*» μέσα στο συγκεκριμένο επιχώριο, τελετουργικό, αρχαιολογικό, λατρευτικό και κοινωνικό πλαίσιο της επιτέλεσης. Δεν μπορώ δηλαδή παρά να λάβω υπόψη όλους τους παράγοντες μέσα από τους οποίους προέκυψε επιτόπια η ζωντανή του τελετουργική επιτέλεση: το συγκεκριμένο πανηγύρι μέσα στο συγκεκριμένο αρχαιολογικό χώρο, δίπλα στο ξωκλήσι της *Αγιαλένης*, επ' ευκαιρία της συγκεκριμένης γιορτής, τραγουδισμένο από την κτήτορα του ξωκκλησιού και χορηγό του πανηγυριού κυρά-Ελένη.

Το τραγούδι της *Ελένης* όπως επιτελέστηκε από την κυρά-Ελένη στη Λυκόσουρα και το κατέγραψα ζωντανά σε μαγνητόφωνο και video, δεν είναι καταγεγραμμένο ή δημοσιευμένο ως έχει σε άλλη πηγή, απ' όσο δύναμαι τουλάχιστον να γνωρίζω. Οπότε μπορεί να υποθεθεί ότι αποτελεί τυχαίο αυτοσχεδιασμό της στιγμής. Ωστόσο οι μεν πρώτοι στίχοι του επιτελούνται και ως εισαγωγή στο τραγούδι «του Λιμάζαγα και της *Ελένης*» (τραγούδι το οποίο υποστηρίζω ότι αφορά μυθικά και συμβολικά την ιερογαμία της *Ελένης* σε άλλο κείμενο⁶⁰) οι δε τελευταίοι ως καταληκτικοί στίχοι και άλλων τραγουδιών με υπόθεση το βιασμό μιας ηρωίδας με το όνομα *Ελένη*⁶¹. Οι «συμφυρμοί» αυτοί δηλώνουν ότι πρόκειται για τραγούδια που αφορούν όψεις και επεισόδια ενός και του αυτού μύθου που αφορά την *Ελένη*, παραλλάσσοντας τον ανάλογα με το πλαίσιο της επιτέλεσης.

Για καλύτερη λοιπόν τεκμηρίωση του τραγουδιού που κατέγραψα στη Λυκόσουρα στο πλαίσιο της όλης ερευνητικής υπόθεσής μου για την *Ελένη/Αγιαλένη* όσο και για να προσεγγίσω και άλλες όψεις του μύθου της *Ελένης* στη νεοελληνική προφορική παράδοση, παραθέτω και αναλύω στο Παράρτημα μερικές παραλλαγές (με σημαίνουσες διαφοροποιήσεις μεταξύ τους) του τραγουδιού από τον «κύκλο της *Ελένης*», που αφορά το βιασμό της (βλ. Παράρτημα, τραγ. αρ. 2-6). Το κρίνω συνδυαστικά και με τις άλλες τοπικές παραλλαγές του όσο και με τους τοπικούς, ιστορικούς, γλωσσικούς, συμβολικούς, πραγματολογικούς όρους με τους οποίους δομούνται αυτά τα τραγούδια, ώστε να αποπειραθώ να κατανοήσω και να ερμηνεύσω τη συμβολική σημασία και λειτουργία τους διαλεκτικά με την εν λόγω τελετουργία που επιτελέστηκε στη Λυκόσουρα. Αν δηλαδή αποτελούν διαφορετικές, άσχετες μεταξύ τους ποιητικές και μουσικές αφηγήσεις ή αν συν-αποτελούν επιμέρους κομμάτια μιας συνολικής μυθικής αφήγησης για την *Ελένη* και πώς προκύπτει κάτι τέτοιο. Επίσης με βάση το –μη χριστιανικό–

60. Ψυχογιού (2004^Α).

61. Αρχαιοθετημένο στον κατάλογο τραγουδιών του ΚΕΕΛ στα Επύλλια, στον φάκελο 3, 18Γ, «Ριμάτα».

ιερό περιεχόμενο αυτών των τραγουδιών «της *Ελένης*», να διερευνήσω αν και πόσο παλιά διαχρονικά θρησκευτική/λατρευτική μνήμη μπορεί να μεταφέρουν. Παρόλο τον κίνδυνο να κριθώ για μακρυγορία όσο και για φιλολογικό σχολαστικισμό, παραθέτω την εν λόγω ανάλυση στο Παράρτημα και για τον εξής λόγο: γιατί, ως λαογράφος, δεν απαξιώνω και την ιστορική-φιλολογική, ψυχαναλυτική, συναισθηματική, θεματική, μετρική, μουσικολογική κ.λπ. προσέγγιση των τραγουδιών ως μουσικές ή γραπτές αφηγήσεις και ποιητικά κείμενα αλλά την εντάσσω συμπληρωματικά και ερμηνευτικά στην επιτόπια, ανθρωπολογική προσέγγιση και ανάλυση της ζωντανής τελετουργικής τους επιτέλεσης μέσα στο φυσικό, το συμβολικό, το θρησκευτικό, το κοινωνικό, το ιστορικό, το ανθρώπινο περιβάλλον αυτής της επιτέλεσης.

Θέλω να επισημάνω επίσης ότι τα στοιχεία της ανάλυσης των τραγουδιών στο Παράρτημα και η ερμηνεία τους θα ήταν διαφορετικά αν αυτά τα τραγούδια είχαν μελετηθεί μόνον εκτός ερευνητικού πεδίου, δηλαδή ως γραπτά κείμενα στο πλαίσιο της αρχειακής μόνο δουλειάς μου στο ΚΕΕΛ, ταξινομημένα στην Εθνική Μουσική Συλλογή. Στο αρχείο αυτά τα τραγούδια, αρχειοθετημένα ξεχωρά το καθένα στον κατάλογο τραγουδιών ως *επύλλια* – δηλαδή μικρές δραματικές ιστορίες ασύνδετες μεταξύ τους, θα μπορούσαν να αφορούν αλληγορικά (όπως και μπορεί να συμβαίνει) μόνο κάποιες νέες κοπέλες με το όνομα *Ελένη* οι οποίες προβαίνουν σε παραβατικές κοινωνικά πράξεις ή υφίστανται βιασμό, με σκοπό τα παθήματα αυτά να διδάξουν, συμβάλλοντας στην επιβολή του κυρίαρχου κοινωνικού μοντέλου, όπως είναι κάποιες από τις λειτουργίες των τραγουδιών⁶². Όμως τα ευρήματα της προηγηθείσας –αναγκαίας όσο και πολύτιμης επαναλαμβάνω– αρχειακής έρευνάς μου πάνω στα τραγούδια, η μακρόχρονη επιτόπια έρευνά μου σχετικά με την *Ελένη/Αγιαλένη* όσο και τα εποχικά, τα τελετουργικά και τα αρχαιολογικά συμφραζόμενα της ζωντανής επιτέλεσης κατά την οποία κατέγραψα το πρώτο από αυτά στο χωριό Λυκόσουρα, δηλαδή μέσα στον αρχαιολογικό της χώρο, σε μαγιάτικη γιορτή φορτισμένη με θρησκευτικό και συμβολικό συγκρητισμό (παγανιστικό και χριστιανικό), υπήρξαν παράγοντες που κατά την κρίση μου επιβάλλουν να τους ερευνήσω σε διαλεκτική και διαδραστική σχέση μεταξύ τους⁶³. Η πραγμάτευση που επιχειρώ πιστεύω ότι υποστηρίζει την ταύτιση του προσώπου της *Ελένης* του τραγουδιού από τη Λυκόσουρα με την ηρωίδα των παραλλαγών που αφορούν το βιασμό της κόρης-*Ελένης*, γιατί πέραν της θρησκευτικής, τελετουργικής τους επιτέλεσης σε εποχικές γιορτές, φέρουν κοινό το όνομα της ηρωίδας και τα βασικά ποιητικά και συμβολικά μοτίβα τους

62. Βλ. Τερζοπούλου και Ψυχογιού (1993).

63. Τερζοπούλου και Ψυχογιού (1993^Α, 2002, 2004)· Ψυχογιού (2008).

(νυχτερινή περιπλάνηση, βιασμό, «σουρνόμενα» σκυλιά, λιοντάρια, μαγεμένα κορίτσια) ενώ και οι τελευταίοι στίχοι τους ταυτίζονται⁶⁴.

Με βάση τα παραπάνω και συνοψίζοντας τα ευρήματα από την ανάλυση των τραγουδιών στο Παράρτημα, η ερώτηση που τίθεται στη νυχτοπερπατούσα *Ελένη* στους πρώτους στίχους του τραγουδιού από τη Λυκόσουρα, φαίνεται να γίνεται προσχηματικά, ως μνητικό/αποτρεπτικό/σεβαστικό ρητορικό τέχνασμα, με σκοπό να φανερωθεί από την ίδια την *Ελένη*, έμμεσα, η αληθινή τρομερή φύση της και όχι από τους ερωτώντες άλλους: ότι δηλαδή πρόκειται για θηλυκό ον όχι θνητό αλλά υπερβατικό, «απόξω», που δεν φοβάται κανέναν, εξουσιάζοντας ως θεά-τροφός και μάγισσα ζώα, φυτά, νερά και ανθρώπους. Αποκαλύπτεται έτσι ότι πρόκειται για κάποια μεταφυσική και εξέχουσα γυναικεία μορφή με ιερή υπόσταση, που και την διαφοροποιεί απ' όλους τους εμπλεκόμενους στη δράση. Το τραγούδι λοιπόν δεν φαίνεται να περιγράφει μια σκηνή της καθημερινότητας των θνητών αλλά ότι εδώ αποδίδεται δοξαστικά η θεϊκή «επιφάνεια» μιας υπερκόσμιας, συμπαντικής *Ελένης* ως γυναίκας-μάγισσας-τροφού, «πότηνις θηρών», Κυρίας των νερών και των χορταριών, με εξαιρετικές, υπερφυσικές και σεληνιακές ιδιότητες⁶⁵. Και τούτο γιατί η πάρωρη, αλλότρια αυτή *Ελένη* πλανάται έξω μόνη τη νύχτα κρατώντας ένα είδος φυτικού σκήπτρου, ένα δοχείο για νερό, ωμές και ψημένες τροφές και ανηγά τους φυσικούς, ανθρωπίνους και μεταφυσικούς κινδύνους. Κατά ένα τρόπο ωσάν να ορίζει και να σαγηνεύει την πλάση, ηγούμενη μιας νυχτερινής ποιμνίας και *σούρνοντας* πίσω της τα σαγηνευμένα σκυλιά και τα λιοντάρια και τα ελεγχόμενα από την ίδια μαγεμένα νεαρά κορίτσια⁶⁶. Πορεύεται εθελουσίως –ως προορισμένη να το κάνει– προς μια σημαντική (ως χτισμένη και φυλασσόμενη) πηγή νερού όπου εγκατοικούν ή παραμονεύουν αλλότριοι αρσενικοί φύλακες/στρατιώτες, με σαφώς υπονοούμενη σκοπιμότητα βίαιης θανάτωσης, απαγωγής ή/και γονιμικής συνένυσης μαζί της⁶⁷. Κατόπιν των παραπάνω, εκτιμώ εύλογον, παρατηρήσεων, και δεδομέ-

64. Βλ. Ψυχογιού (2004^Α). Επίσης Ψυχογιού (2008, σ. 66-82).

65. Vernant (1989, τ. Β', σ. 97-99). Για τη σχέση της Δέσποινας του αρχαίου ιερού με τα ζώα και τις πομπές μεταμφιεσμένων σε ζώα στη μυστηριακή λατρεία της, βλ. Γιόστ (2007, σ. 289-298).

66. Ένα είδος «ζαγρέως», σαν τον Διόνυσο· βλ. Δαράκη (1997, σ. 310-313)· Otto (1991, σ. 131-140)· Borgeaud (2001).

67. Παράβαλε τις αναλογίες που ενέχει ατή η αναπαράσταση με τις όψεις της Μεγάλης Μητέρας-θεάς, Δήμητρας, Κυβέλης, όπως απεικονίζεται στις αρχαίες αλλά και στις νεοκλασικές απεικονίσεις της· βλ. Borgeaud (2001)· Ο Κουρουνιώης επισημαίνει τη σχέση των θεών της Λυκόσουρας με την Μεγάλη Μητέρα και συσχετίζει με τη λατρεία της τον μαρμάρينو «θρήνυν» (υποπόδιο του θρόνου), με ανάγλυφες παραστάσεις λεόντων και τυμπάνου, στο

νου του συνόλου των παραμέτρων της συγκεκριμένης μαγιάτικης γιορταστικής/λατρευτικής επιτέλεσης όπου κατέγραψα το τραγούδι, ότι θα μπορούσαμε να εκλάβουμε το τραγούδι ως ένα είδος ύμνου στην όποια μεταφυσική *Ελένη*. Στη σύγχρονη μαγιάτικη αναβλαστική και χριστιανική γιορτή της *Αγιαλένης* λοιπόν, άκουσα το επιτελούμενο από την εορτάζουσα κυρά-Ελένη τραγούδι ωσάν θρησκευτικό ψαλμό, ισοδύναμο κατά ένα τρόπο με το απολυτίκιο των εορταζόντων χριστιανικών αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης που είχε ψαλθεί λίγο πριν στην εκκλησία (καθώς μάλιστα προσωπικά είχα ήδη επηρεαστεί σχετικά και από το γεγονός ότι ο ιεροψάλτης και ο τραγουδιστής της μουσικής πανηγυριώτικης κομπανίας ήταν ένα και το αυτό πρόσωπο).

Το πλήθος των παραλλαγών του τραγουδιού «του βιασμού της *Ελένης*» που εξετάζω μετά από αυτό της Λυκόσουρας στο Παράρτημα (τραγούδι αρ. 2) και που είναι καταγραμμένες και αρχειοθετημένες στο ΚΕΕΛ και από άλλες περιοχές του ελληνικού χώρου, δηλώνει την ευρύτατη γεωγραφική διάδοση και την πανελλήνια σημασία του μύθου που αφορούν. Αν και καταγραμμένες εκτός ζωντανής τελετουργικής επιτέλεσης, συχνά οι καταγραφείς σημειώνουν και την περίσταση που επιτελείται το τραγούδι: Απόκριά, Πάσχα, Πρωτομαγιά, του Λαζάρου. Περιστάσεις που δηλώνουν ότι επιτελείται στις λαϊκές τελετουργίες που αφορούν ειρινές γιορτές πάνω στους κρίσιμους σταθμούς του κύκλου του χρόνου και της βλάστησης και που καθιστούν, κατά την αντίληψή μου, αδιαμφισβήτητη την παγανιστική θρησκευτική σημασία του τραγουδιού, διαλεκτικά και με «το τραγούδι της *Ελένης*» από τη Λυκόσουρα που επιτελείται κατά τον Μάη. Επειδή –δεδομένης της μεγάλης συμβολικής, μυθικής και θρησκευτικής σημασίας που αποδίδω στο τραγούδι– δεν μπορώ δυστυχώς να παραθέσω εδώ τις παραλλαγές από όλες τις άλλες περιοχές καταγραφής του, για συγκριτικούς λόγους όσο και για τεκμηρίωση της δομικής ανάλυσης που επιχειρώ στο Παράρτημα και στο πλαίσιο της έρευνας πεδίου, περιορίστηκα σε παραλλαγές από περιοχές γειτονικές στη Λυκόσουρα. Και τούτο γιατί όχι μόνο αναδεικνύουν μια επίμονη, επιχώρια προφορική παράδοση σχετικά με το μύθο της *Ελένης* σε αυτή την τόσο φορτισμένη ιστορικά και αρχαιολογικά περιοχή αλλά και γιατί η πολυσύνθετη εμπειρία πεδίου που διαθέτω για την ίδια αυτή περιοχή, μου επιτρέπει να συνδέσω με αμφίδρομη σχέση το μύθο της *Ελένης* των τοπικών αυτών τραγουδιών με την τοπωνυμική ή/και ναϊκή

αρχαίο ιερό της Δέσποινας· βλ. Κουρουνιώτης (1911, σ. 33, 58-61). Πρβλ. επίσης και με το περίφημο γλυπτό σύμπλεγμα που βρέθηκε επιτόπια, στο ναό της Δέσποινας, φιλοτεχνημένο από τον γλύπτη Δαμοφώντα (εικ. 15, 16, 17)· βλ. και Παπαχατζής (1999, σ. 337).

παρουσία της *Αγιαλένης* μέσα ή κοντά στα τοπικά αρχαία ιερά της Μητέρας⁶⁸.

Σε αυτές τις παραλλαγές του τραγουδιού από τις γειτονικές στη Λυκόσουρα περιοχές, η *Ελένη* (που την είδαμε σε μια τρομερή της θεϊκή επιφάνεια στο τραγούδι της Λυκόσουρας) επιφαίνεται ως νέα και «ωραία» Κόρη που υφίσταται ευετηριακά, κάθε μήνα Μάη, ετήσιο τελετουργικό βιασμό μέσα σε περιβόλι, με το επίθετο *ωραία* να προσδιορίζει όχι τόσο κάποια πρότυπα ανθρώπινα φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά αλλά κυρίως την κατεξοχήν αρμοδιότητα της Μεγάλης θεάς Γης–*Ελένης* ως αναβλαστικής ιερής νύφης και συνάμα ως ζωοδότρας μάνας. Αν και φαίνεται ότι το διαλλάγμα του μυθικού/τελετουργικού/θεατρικού βιασμού της ιερής *Ελενιώς* από τον *τελλάλη* υποδεικνύει στα κορίτσια το πώς θα τον αποφύγουν, ωστόσο από την ανάλυση προκύπτει ότι το διαλλάγμα του περιγράφει επαναλαμβανόμενες (για ημέρες ή εβδομάδα) κατ' έτος τελετουργικές πρακτικές (βακχεία, εκστατική περιπλάνηση, ελευθερογαμία) «μαγεμένων» κοριτσιών που δέον να επιτελούνται κατά το πρότυπο (ή/και προς χάρη) της θεϊκής μορφής της Ελένης/*Ελενιώς*, όπως την βλέπουμε να δρα στο τραγούδι που επιτελέστηκε στη Λυκόσουρα. Γονιμοποιούμενη έν-ωρα, στην «ώρα της» αναπαραστατικά κατά τις μαγιάτικες αυτές τελετουργίες, η *ωραία*, λυγερή κόρη *Ελένη* καλείται να προκαλεί έν-καιρα την ετήσια ευκαρπία που χαρίζει στους ανθρώπους την ευγονία, τη ζωή και τον πολιτισμό, ως *πότνια των θηρών* και *πότνια του σίτου* (ή/και την πείνα και το θάνατο ως ολέθρια κυρά του κάτω κόσμου–*Μαυρηγή*) συνεπικουρούμενη από τις ακολούθους της συμβολικές μορφές, τα κορίτσια⁶⁹.

Θρησκευτικό και μυθικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν σε αυτά τα τραγούδια και τα τρία (ή δύο) *πούστικα* που κυκλοφορούν τις νύχτες με τη συνοδεία σκυλιών και λιονταριών, τα οποία ελέγχουν μέσω παροχής τροφής, ψωμιού και κρέατος, αντίστοιχα. Κρατούν επίσης *μαγιοχόρταρο* με το οποίο μαγεύουν τα κορίτσια, παρασύροντάς τα να πιούν κρασί (κατ' αυτό τον Μάη μήνα) και στη συνέχεια σε κατάσταση μέθης/βακχείας να πλανηθούν και να κοιμηθούν νύχτα

68. Οι παραλλαγές ανήκουν στο σχετικό φάκελο του ΚΕΕΑ (Επύλλια 3, 18Γ) και έχουν καταγραφεί από τα τέλη του 19^{ου} αι., ως τα μέσα του 20ού αιώνα. Φυσικά το τραγούδι μπορεί να έχει καταγραφεί και σε άλλες συλλογές, και μάλιστα σε αυτή του Λαογραφικού Σπουδαστηρίου του Πανεπιστημίου Αθηνών αλλά κρίνω ότι όσες παραλλαγές παρατίθενται εδώ είναι αρκετές για τη συγκριτική ανάλυση και την τεκμηρίωση.

69. Πρβλ. και τις Χάριτες, τις Μούσες, τις Ερινύες, ως ακολούθους της Μητέρας· βλ. Borgeaud (2001, σ. 46-55)· Otto (1991, σ. 131-140)· Δαράκη (1997, σ.307). Και η Ελένη στην Αίγυπτο, στην τραγωδία *Ελένη* του Ευριπίδη συνοδεύεται από ακολουθία Λακώνων γυναικών, ενώ στο ίδιο αυτό έργο υπάρχει το χορικό προς τη Μητέρα με τις μαινάδες ακολούθους της· βλ. Borgeaud (2001, σ. 48) · Ψυχογιού (2013).

στο ύπαιθρο, όπου υπάρχει κίνδυνος να προκύψει κάποια ασυνείδητη/ακούσια ερωτική συνουσία/ελευθερογαμία ή βιασμός⁷⁰. Σύμφωνα με τα παραπάνω, τα *τρία πούστικα* φαίνεται να αποτελούν ένα είδος δαιμονικών, συμβολικών συνοδοιπόρων ή/και ακολούθων-κυνηγών στην υπηρεσία της ιερής βιαζόμενης *Ελένης/Ελενιώς/Λένης* ή *λυγερής* των τραγουδιών αυτών. Μπορεί επίσης να έχουν θεατρική υπόσταση και να αποτελούν θηλυπρεπή (άνδρες μεταμφιεσμένοι σε γυναίκες) θιασική ομάδα που έχει ως αποστολή μέσα σε κάποιο τελετουργικό πλαίσιο (κατόπιν μύησης/μαθητείας) ν' αγγρεύει με δόλο νεαρές κόρες (κάτι που πράττει η ίδια η *Ελένη* στο τραγούδι από τη Λυκόσουρα), οι οποίες στη συνέχεια, σε κατάσταση μεθυσμένης έκστασης, να τους ακολουθούν σε νυχτερινές και ερωτικές περιπλανήσεις⁷¹.

Κατά την αντίληψή μου οι μυθικές και συμβολικές αυτές αναπαραστάσεις της *Ελένης* και οι τελετουργικές εποχικές πρακτικές που συνδέονται με αυτήν άμεσα ή έμμεσα, τόσο σε αναφορές μέσα στα ίδια τα τραγούδια όσο και στις θρησκευτικές εορταστικές περιστάσεις όπου αυτά επιτελούνται επ' ονόματί της και σε άλλες γιορτές στον κύκλο του χρόνου (πανηγύρι αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης στη Λυκόσουρα και αλλού και στις άλλες που αναφέρθηκαν, της Αποκριάς, του Λαζάρου) δεν μπορεί παρά να αφορούν μη ή/και προ-χριστιαν-

70. (Δαράκη (1997, σ. 307. 312)· Οπτο (1991, σ. 102, 103-120) και εικ. 16). Πρβλ. και μια αχαϊκή προφορική παράδοση για εκστατική περιπλάνηση στα βουνά «μαγεμένης», αρρεβωνιασμένης κοπέλας: «...Εδώ, πριν, είχαμε μια μάγισσα, πό' 'κανε μάγια. Ήτανε και μια φωχή οικογένεια και είχε παντρέψει τις δύο από τις πέντε κόρες και είχε αρρεβωνιασμένη την τρίτη. Η μάγισσα ήτανε νύφη της μάνας της κοπέλας, του αδερφού της γυναίκα, και είχανε τσακωμούς τότε για περιουσιακά. Όταν αρρεβωνιάστηκε η κοπέλα, ενώ ήτανε μια χαρά, άρχισε να τρελαίνεται. Ήθελε να φύγει, να πάει στα βουνά. Μετά σιγά-σιγά άρχισε να έχει πόνους στο κορμί της, φριχτούς, και να νοιώθει αδυναμία, έρενε [= αδυνάτιζε] η κοπέλα, έπεσε στο κρεβάτι και δε μπόρ'γε να σηκωθεί. Φέρανε γιατρό, δεν της ήύρισκε τίποτα. Τους λένε 'δώ στο χωριό, δεγ κοιτάτε μην είναι μαγεμένο το κορίτσι; [πρβλ το στίχο *μαγεύει τα κορίτσα...*] Χριστοδουλίτσα τήνε λέγανε [την κοπέλα]. Τι να κάνει ο πατέρας της, ξεκινάει με τα πόδια για τον Πύργο, πού ήτανε τότε κάτι που λύνανε τα μάγια ...» (συνεχίζει για τον τρόπο που «λύθηκαν τα μάγια»: Κ.Λ, χφο. 4148, σ. 219-223 (Ανω Βλασία Αχαΐας συλλ. Ελένη Ψυχογιού, 1980.Διηγείται η Γιαννίτσα Ζάννη, 75 χρ., μη εγγράμματη). Επίσης: «... Ήτανε μια κοπέλα και την παντρεύανε και τη δώκανε στον κάμπο νύφη. Βγήκε το βράδυ όξω. Αυτή την πήρανε τ' αερικά. Ήτανε χαμένη 3-4 ημέρες...» (στο ίδιο, σ. 59, διηγείται η Αγγελική Αθανασοπούλου, 80 χρ. μη εγγράμματη).

71. Πρβλ. και με τους «κούρητες», ακολούθους της Μεγάλης Μητέρας που εντοπίζονται σε αναπαραστάσεις και στο ιερό της Λυκόσουρας (Κουρουνιώτης, 1911, σ. 60) όσο και τους «μητραγύρτες» ή «Γάλλους», θηλυπρεπείς ή ευνουχισμένους ακολούθους της· βλ. Borgeaud (2001), σ. 76-81, 157-164).



νικές, παγανιστικές θρησκευτικές γιορτές και αντιλήψεις. Τούτη την υπόθεση υποστηρίζει και μια παραλλαγή του τραγουδιού του βιασμού της *Ελένης* καταγραμμένη στον Κρόκο Κοζάνης, που συνοδεύεται από την πληροφορία: «των Βαΐων στην εκκλησία τραγουδούσαμε» πράγμα που καθιστά σαφή τη θρησκευτική επιτέλεση του τραγουδιού και την ένταξή του στις εαρινές μυητικές κοριτσίστικες τελετουργίες στη Βόρεια Ελλάδα, τοπικότητα που δηλώνει και την εξάπλωση αυτών των μύθων στον ελληνικό χώρο σήμερα. Ακόμα πιο ενδιαφέρουσα σχετικά είναι η αρχή αυτής της ίδιας, της κοζανίτικης παραλλαγής: *Πολύ ταχιά σηκώνομαι / μαύρη από τον Άγιο / βλέπω τα κόρφια μ' ανοιχτά/ τα μάτια μ' φιλημένα /κι τη δεξιά μου τη μιριά / βαριά 'ταν σκουμπωμένη...*⁷². Με βάση την ανάλυση των τραγουδιών στο Παράρτημα όσο και τον προσδιορισμό της κόρης επίσης ως *μαυριδεράς* και σε μια από τις αρκαδικές παραλλαγές των τραγουδιών της *Ελένης*, μπορούμε να αποκρυπτογραφήσουμε τους στίχους ως εξής: η ιερή «κόρη» «ανασταίνεται», σηκώνεται από τον ύπνο ως *μαύρη*, χθόνια, «νεκρο-φιλημένη στα μάτια» από τον *Άγιο*, τον ιερό εραστή, σε ένα ιερό «βιασμό». Εκτιμώ λοιπόν ότι έχουμε εδώ να κάνουμε και πάλι με το μοτίβο της ιερογαμίας «μαύρης» θεούφης κόρης *Ελένης* με τον ιερό εραστή/κυνηγό (*άγιο*) που συντελείται υποχθόνια, στους «υπόγειους κοιτώνες» και τη συνακόλουθη ανάσταση/ανάγερση της βιασμένης, αναβλαστικής αυτής κόρης⁷³.

Ανάλογους μύθους για την αρπαζόμενη, βιαζόμενη «ωραία» *Ελένη*, την Δήμητρα-και-κόρη, την Περσεφόνη, καθώς και για εκστατικές ακολουθίες γυναικών και ανδρών συναντούμε, όπως είναι γνωστό, στην αρχαία ελληνική θρησκεία, στη λατρεία της Μεγάλης Μητέρας και του Διονύσου. Ειδικότερα σε τελετουργίες με γυναίκες και νεαρά κορίτσια που εκστασιάζονταν κατόπιν μέθης και στη συνέχεια υπέπιπταν σε λήθαργο, πολιορκούμενες και βιαζόμενες από τους σατύρους και που εντάσσονταν στη μυστηριακή λατρεία της Μητέρας-Γης-Δήμητρας (εικ. 18). Λατρείες που γνωρίζουμε ότι εντοπίζονται σε φιλολογικές, ιστορικές και αρχαιολογικές πηγές στους ίδιους αυτούς αρχαίους ιερούς τόπους (και αλλού) όπου συναντούμε σήμερα να εδρεύει η *Αγιαλένη* και όπου επιτελούνται στις γιορτές και τα σύγχρονα τραγούδια που αφορούν εδώ την *Ελένη*: στη Λυκόσουρα, στο Βυζίκι (Θέλπουσα), στο Θρύο (Αγουλινίτσα), στην Ολυμπία, στην Ηλεία και την Αρκαδία, γενικότερα –και όχι μόνο⁷⁴. Κατά την κρίση μου όλα αυτά τα

72. Κ.Λ χρο 2959 (Κρόκος Κοζάνης, συλλ. Άγγελος Δευτεραίος, 1965

73. Βλ. και τα σχετικά με το τραγούδι «Λιμάζ-αγάς και Ελένη», στο Ψυχογιού (2004^Α). Παράβαλε επίσης και με το τραγούδι της *Αλεξανδριανής Ελένης* αλλά και αυτό της *Αναστασίας*: βλ. Ψυχογιού (2008, σ. 66-82).

74. Βλ. Δαράκη 1997· Burkert (1997, σ. 194-202) Βλ. και τον ύμνο *Εις Δήμητραν* βλ.

σημερινά εθνογραφικά ευρήματα –και που, όπως επιχείρησα να υποστηρίξω, δεν είναι δυνατόν να είναι τυχαία– στερούνται νοήματος, αν δεν συνδεθούν τοπικά, ιστορικά, τελετουργικά και αφηγηματικά με κάποια μυθολογία. Και τέτοια μυθολογία που να άπτεται και της θρησκευτικής παράδοσης και της λατρείας, δεν βρίσκω άλλη από την αρχαία ελληνική (ή αυτήν της ΝΑ Μεσογείου ευρύτερα), που αφορά την λατρεία της πολυπρόσωπης και πολυώνυμης θεάς-Γης. Εκτιμώ λοιπόν ότι αυτοί οι αρχαίοι μύθοι που αφορούν την Μητέρα και τη λατρεία της είναι δυνατόν να φωτίσουν τη σύγχρονη μυθολογία που μεταφέρει η προφορική παράδοση η οποία αφορά την *Ελένη/Αγιαλένη*, καθώς φαίνεται οι άνθρωποι να εξακολουθούν, με λανθάνοντα τρόπο, να την πιστεύουν ως άγιο, ιερό πρόσωπο, να της αφιερώνουν χριστιανικούς ναούς, και να της τάζουν τάματα, ταυτίζοντάς την, μη συνειδητά, με την ιστορική αγία Ελένη. Και αντίστροφα, ότι η σύγχρονη αυτή μυθολογία και οι σχετικές λατρευτικές πρακτικές μπορεί να φωτίσουν τους αρχαίους μύθους και τις μυστηριακές τελετουργίες που μας παραδίδει η γραπτή παράδοση και τα αρχαιολογικά ευρήματα, αλλά όπως αυτά μεταφέρονταν από την προφορική και τελετουργική παράδοση από γενιά σε γενιά.

Επίλογος

Επειδή τα πανηγύρια είναι κοινωνικοί και θρησκευτικοί θεσμοί, για να «διαβάσω» με αυτό τον παρακινδυνευμένο, ίσως, τρόπο το πανηγύρι της *Αγιαλένης* στηρίζομαι τόσο στη θεωρία περί συντηρητισμού (υπό όρους) κάποιων πολιτισμικών φαινομένων στη διαχρονία, την «μακρά διάρκεια», όπως την υποστηρίζει ο Braudel⁷⁵, όσο και στη θεωρία περί *habitus*, «έξης», του Bourdieu: ...*Η έξη, διαρκής γενεσιουργός αρχή ρυθμισμένων αυτοσχεδιασμών, ως πρακτική αίσθηση, επανενεργοποιεί τη σημασία που έχει εξαντικειμενικευθεί στους θεσμούς: Προϊόν του έργου της ενστάλαξης και ιδιοποίησης που απαιτείται ώστε οι αντικειμενικές δομές, προϊόντα της συλλογικής ιστορίας, να αναπαραχθούν υπό μορφή διαρκών και προσαρμοσμένων προδιαθέσεων που αποτελούν την προϋπόθεση της λειτουργίας τους, η έξη –η οποία συγκροτείται κατά τη διάρκεια μιας ιδιαίτερης ιστορίας, επιβάλλοντας την ιδιαίτερη λογική της στην ενσωμάτωση και μέσα από την οποία τα δρώντα υποκείμενα συμμετέχουν στην εξαντικειμενικευμένη στους θεσμούς ιστορία– είναι ακριβώς αυτή που επιτρέπει στους θεσμούς να τους κατοικούμε, να τους ιδιοποιούμαστε πρακτικά και με αυτό τον τρόπο να τους διατηρούμε*

Παπαδίσας και Λαδιά (2005, σ. 12-38)· επίσης την *Ελένη* του Ευριπίδη (Ψυχογιού (2008, σ. 63-66, 2013).

75. Braudel (1991).

εν ενεργεία, εν ζωή, εν ισχύι, να τους αποσπάμε συνεχώς από την κατάσταση του νεκρού γράμματος, της νεκρής γλώσσας, να αναβιώνουμε τη σημασία που βρίσκεται εναποτεθειμένη σε αυτούς επιβάλλοντας όμως ταυτόχρονα τις αναθεωρήσεις και τους μετασχηματισμούς που συνεπάγεται η επανενεργοποίησή τους. Ή μάλλον, μέσα από την έξη ο θεσμός πραγματοποιείται πλήρως: η ικανότητα της ενσωμάτωσης, που εκμεταλλεύεται την ικανότητα του σώματος να λαμβάνει σοβαρά υπ' όψη του την επιτελεστική (performative) μαγεία του κοινωνικού.....⁷⁶.

Δεδομένου του πλήθους των στερεότυπων χαρακτηριστικών των παραδειγμάτων του τοπωνύμιου *Αγιαλένη* όπως αναδεικνύονται από την επιτόπια έρευνα μέσα στους σιταρότοπους ή/και στα ιερά της Δήμητρας, τη σύγχρονη ευλάβεια και πίστη προς την «παραβατική» *Αγιαλένη*, το συμβολικό και μυθικό περιεχόμενο των τραγουδιών της *Ελένης* και λαμβάνοντας επιπλέον υπόψη τη σημασία της τελετουργίας ως φορέα μνήμης, μου φαινόταν –και υποστηρίζω– πως η συλλογική τελετουργική αφήγηση στο πανηγύρι της Λυκόσουρας είχε αναδείξει συγχρονικά, στο συγκεκριμένο ιστορικό ιερό χώρο και στη συγκεκριμένη μαγιάτικη γιορτή, την διαχρονική, ιερή *Ελένη*. Αφουγκραζόμενη το τραγούδι της *Ελένης* στο πλαίσιο της συγκεκριμένης τοπικά και τελετουργικά επιτέλεσης, ήταν σαν να φαντασιωνόμουν και τις τρεις ιερές μορφές που ταυτοποιούν την *Ελένη* να συν-διαλέγονται σήμερα-ομού, συγχρονικά, μέσα από τον μακράν χρόνο, στο διαχρονικά ιερό αυτό τοπίο: την (με το άρρητο όνομα *Ελένη*;) Δέσποινα του περίφημου γλυπτού συμπλεγματος του Δαμοφώντα με τα λιοντάρια που κοσμούν το βωμό της, με τα σκυλιά της συνοδείας της και με τα εκστασιασμένα, μαγεμένα κορίτσια του πέπλου της· την Αγία Ελένη που στέκει στο πλάι του ιστορικού αυτοκράτορα γιου της Μεγάλου Κωνσταντίνου στην εικόνα μέσα στο ξωκλήσι της *Αγιαλένης*· την πλανώμενη, ατρόμητη, υδροχαρή μάγισσα *Ελένη* του τραγουδιού της κυρά-Ελένης με τα σκυλιά, τα λιοντάρια, τα ψωμιά, το κρέας και τα μαγεμένα κορίτσια της. «Έβλεπα» τις τρεις συμβολικές *Ελένες* ως μεταλλασσόμενη μεν συμβολικά, μεταμορφούμενη, μετασχηματιζόμενη θρησκευτικά, πλην ως μία, ενιαία ιερή μορφή που ήταν παρούσα, συνδαιτυμόνας στο τραπέζι και στο γλέντι μας, σε ιστορικό, συμβολικό και κοινωνικό διάλογο με τον αρχαιολογικό χώρο της ιερής Λυκόσουρας, την εορτάζουσα γερόντισσα μητέρα και γιαγιά Ελένη, τις εγγόνες της Ελένης, εμένα την παρατηρούσα και γράφουσα ερευνήτρια Ελένη, όσο και με όλους τους υπόλοιπους συγγενείς, χωριανούς και ξένους, στο μικρό, κρυμμένο μέσα στα σκιερά πουρνάρια και σχεδόν μυστικό, αυτό πανηγύρι μας.

76. Bourdieu (2006, σ. 95-96), τα πλάγια του συγγραφέα. Βλ. και Δαράκη (1997, σ. 182). Πρβλ. Παπαχριστοφόρου (2013, σ. 248-254).

Η επιτόπια, συμμετοχική παρατήρηση που συν-πραγμάτωσα επιτελεστικά μαζί με τους ντόπιους πανηγυριώτες στο πανηγύρι της *Αγιαλένης* στη Λυκόσουρα, υπήρξε, κατά την αντίληψή μου, πολλαπλά πολύτιμη. Αφενός, στο γενικότερο πλαίσιο, γιατί αποδεικνύει πιστεύω για μια ακόμα φορά πως λαογραφία και ανθρωπολογία χωρίς συνεχή, ακατάπαυστη εθνογραφική επιτόπια έρευνα πεδίου είναι αδιανόητη. Αφετέρου, γιατί όχι μόνον εκτιμώ ότι τεκμηριώνει την ερευνητική μου υπόθεση για την *Ελένη/Αγιαλένη* και τη διαχρονική συμβολική παρουσία της στο λαϊκό φαντασιακό στην ανατολική Μεσόγειο αλλά και γιατί βοήθησε στη διαλογική σύνδεση και στην κατανόηση παραδοσιακών τραγουδιών από διαφορετικούς τόπους, τα οποία θεωρούνται αυτόνομα και άσχετα μεταξύ τους, ώστε να τα αναγνωρίσω σαν κομμάτια μιας και της αυτής ιερής αφήγησης που αφορά το σύγχρονο –και ταυτόχρονα παμπάλαιο– μύθο της *Ελένης*. Τέλος, και όχι έσχατα, γιατί η έρευνα πεδίου μου έδωσε τη δυνατότητα μέσα από ένα και το αυτό εθνογραφικό παράδειγμα να επιχειρήσω εδώ ένα πολυσύνθετο ταξίδι στο ιερό τοπίο, στην προφορική αφήγηση, στο λαϊκό φαντασιακό, εντάσσοντάς το στη «μακρά διάρκεια».

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ - ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΡΑΓΟΥΔΙΩΝ

1. Το τραγούδι της ιερής «επιφάνειας» της *Ελένης* από τη *Λυκόσουρα*

- 1 Πού πας Ελένη πού πας Ελένη από βραδύς
πού πας Ελένη πού πας Ελένη από βραδύς
–αμάν αμάν Ελένη–
τώρα το βράδυ βράδυ
– αμάν αμάν Λενιώ μου–
τώρα το βράδυ βράδυ;
- 2 Πάγω καλέ παγώ στη βρύση για νερό
παγώ καλέ παγώ στη βρύση για νερό
–αμάν αμάν Λενιώ μου–
να πιω και να γεμίσω
–αμάν αμάν Ελένη–
να πιω και να γεμίσω.
- 3 Στη βρύση καλέ στη βρύση Τούρκοι κάθονται
στη βρύση καλέ στη βρύση Τούρκοι κάθονται
–αμάν αμάν Ελένη–
Ρωμαίοι τη φυλάνε.
- 4 Τούρκους καλέ Τούρκους εγώ δε σκιάζομαι
Τούρκους καλέ Τούρκους εγώ δε σκιάζομαι
– αμάν αμάν Λενιώ μου–
Ρωμαίους δε φοβούμαι
- 5 σύρνω καλέ συρνώ ψωμί για τα σκυλιά
σύρνω καλέ συρνώ ψωμί για τα σκυλιά
–αμάν αμάν Ελένη–
κρέας για τα λιοντάρια
- 6 σέρνω καλέ συρνώ το μαγιοχόρταρο
–αμάν αμάν Ελένη–
μαγεύω τα κορίτσα...⁷⁷



ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

77. Απομαγνητοφωνημένη καταγραφή του ποιητικού κειμένου της ζωντανής μουσικής επιτέλεσης στη Λυκόσουρα (πρώην Αστάλα) Αρκαδίας, στις 21/5/2000. Ανάμεσα σε παύλες δηλώνονται τα «γυρίσματα» του τραγουδιού.

Ανάλυση ποιητικού κειμένου – πραγματολογικά στοιχεία

Στίχος 1:

πού; = δηλώνει απορία ως προς τον τόπο

πας = (πηγαίνω) το β' ενικό πρόσωπο δηλώνει άμεση, καταπρόσωπο ερώτηση που απευθύνεται σε κάποιον που κινείται.

Ελένη (η) = κύριο θηλυκό αρχαίο όνομα ([F]Ελένη) κοινότατο στους νεότερους χρόνους, με το οποίο προσφωνείται εδώ κάποια γυναίκα, αγνώστων προς το παρόν λοιπών στοιχείων⁷⁸. Η *Ελένη* εμφανίζεται εδώ ευρισκόμενη ήδη εν κινήσει, με άγνωστο –στους ερωτώντες– προορισμό. Δεν δηλώνεται άμεσα η ηλικία, η μορφή, ή το κοινωνικό status της. Ωστόσο το όνομα αποδίδει ίσως από μόνο του στη φέρουσα κάποια χαρακτηριστικά (φορτισμένο σημασιολογικά στη λογοτεχνία αλλά και την προφορική παράδοση ήδη από την αρχαιότητα με την έννοια της «επικίνδυνης» ομορφιάς), προσδιορίζοντας έμμεσα ότι είναι ίσως «όμορφη» (φυσιογνωμικά ή μεταφορικά) και νέας ηλικίας, όχι όμως απαραίτητα.

που πας = με την επανάληψη τονίζεται ότι πρόκειται για κίνηση σε εξέλιξη, ένα είδος πορείας, περιπλάνησης και ότι η *Ελένη* εξακολουθεί να κινείται ανεπηρέαστη από την ονομαστική επίκλησή της από τον/ους ερωτώντα/ες, ερήμην τους θα λέγαμε, πράγμα που προσδίδει κάποια ένταση και ανακριτική χροιά στο στίχο.

από βραδύς = από το βράδυ, δηλώνεται χρόνος νυχτερινός, «στο σύνορο της νύχτας»⁷⁹. Η πρόθεση *από* εμπρός από το χρόνο δηλώνει εδώ διάρκεια, ότι δηλ. αφορά το χρόνο από νωρίς το σούρουπο μέχρι αργά τη νύχτα, πράγμα που καθιστά την παραπάνω ένταση κάπως αγωνιώδη, εφόσον γίνεται φανερό ότι πρόκειται για νυχτερινή, δηλαδή παράωρη περιπλάνηση της *Ελένης*⁸⁰. Δηλαδή ότι μια «όμορφη», «νέα» γυναίκα πλανάται μόνη έξω τη νύχτα, πράγμα παραβατικό για τα κοινωνικά συμφραζόμενα αλλά και επίφοβο σχετικά με πραγματικούς ή/και μεταφυσικούς κινδύνους. Έτσι με την ερώτηση εκτός από απλή περιέργεια εκφράζεται ανησυχία για επικείμενο κίνδυνο και κάποια έμμεση επίκριση για παραβατική συμπεριφορά⁸¹.

78. Οι περισσότεροι ετυμολογούν (ή θεωρούν ότι έχει την ίδια ρίζα) από το Σελήνη= Φωτεινή, Λάμπουσα ή το Venus (Αφροδίτη, κατά το λεξικό Μπαμπινιώτη (1998, λήμμα *Ελένη*) βλ. και Skutsch (1987).

79. Δαράκη (1997, σ.167).

80. Blum και Blum (2005). Πρβλ. και το μοιρολόι: ...Ο Χάρος είναι πάρωρος και πάρωρα γνωρίζει...

81. Τσενόγλου (1993).

αμάν αμάν = επίκληση/επιφώνημα συχνό στα γυρίσματα των τραγουδιών, δηλωτική/σημαντική καημού, απειλής, έκπληξης, φόβου, πάθους, θαυμασμού, εδώ έντονου, λόγω της επανάληψης. Επιτείνει τη συναισθηματική ένταση του στίχου, αφορώντας την ίδια την *Ελένη*, τόσο για τη μορφή όσο και για τις πράξεις της αλλά και τα συναισθήματα αυτού (ή αυτών) που το εκφράζουν ως επιφώνημα καθώς βεβαίως και των επιτελεστών του τραγουδιού (όσον αφορά τα πρόσωπα και τις δράσεις εντός ή εκτός επιτέλεσης). Η επίμονη επανάληψη του ονόματος της *Ελένης* σε γύρισμα σε κάθε στίχο του τραγουδιού (και μάλιστα στους δύο πρώτους στίχους από δύο φορές) υποδηλώνει ότι πρόκειται για εξαιρετικά σημαντική μορφή, που προκαλεί έντονο συναίσθημα (θαυμασμό, πάθος, έρωτα, φόβο) σε αυτούς που την προσφωνούν.

Λενιώ, η = υποκοριστικό του Ελένη από το [Ε]λενιώ. Συνδυαζόμενο εδώ με την κτητική αντωνυμία «μου» (Λενιώ μου) και το *αμάν αμάν* συνδηλώνει ιδιαίτερη οικειότητα, σεβασμό, συν-πάθεια, συμπαράσταση, πάθος, τρυφερότητα ή διάθεση θαυμασμού και κολακευτικού εξευμενισμού. Μπορεί επίσης να υποδηλώνει και νεαρή ηλικία, ως χαϊδευτικό όνομα⁸².

τώρα: δηλώνει τη χρονική αμεσότητα, το παρόν και ίσως συγχρονία του εσωτερικού χρόνου της δράσης μέσα στο τραγούδι με τον εξωτερικό χρόνο της επιτέλεσης⁸³. Ταυτόχρονα επιτείνει την έννοια του παρόντος, της παραβολικότητας ως προς τον νυχτερινό χρόνο.

βράδυ βράδυ = η διπλή επανάληψη του χρονικού επιρρήματος τονίζει τη σκοτεινή, νυχτερινή ώρα και τη διάρκεια της περιπλάνησης της *Ελένης/Λενιώ*, επιτείνοντας ταυτόχρονα τη συναισθηματική φόρτιση.

στίχος 2:

πάγω: [υ]πάγω(πηγαίνω). Το ρήμα δηλώνει εδώ μετακίνηση και μάλιστα με την επανάληψή του στο στίχο πορεία διαρκείας, περιπλάνηση (που ορίστηκε ήδη ως νυχτερινή), ενώ διαφαίνεται και κάποια αποφασιστικότητα ή αποδοχή κάποιου καθήκοντος που πρέπει να επιτελεστεί.

βρύση: δηλώνεται ως ο τόπος προορισμού της από την Ελένη. Τόπος εντός ή και εκτός ορίων οικισμού, η δομημένη βρύση αποτελεί χώρο όπου επιτρέπεται να συχνάζουν δημόσια και συχνά συλλογικά οι γυναίκες συναναστρεφόμενες

82. Τα υποκοριστικά θηλυκών ονομάτων σε -ώ υποδηλώνουν αρχαιότητα, δεδομένου ότι είναι συχνά και σε αρχαία ονόματα: *Ειδώ*, *Τιτώ*, *Υψώ*, *Αφρώ*, κλπ. άρα πιθανόν και το *Λενώ*· βλ. Παττίχης (1978, σ. 183).

83. Ότι δηλαδή είναι βράδυ για τον εσωτερικό και τον εξωτερικό χρόνο της επιτέλεσης· βλ. Ricoeur (1990). Βλ. και Τσενόγλου (1993).

μεταξύ τους, στο πλαίσιο των καθημερινών καθηκόντων τους για προμήθεια και χρήση του νερού. Εδώ επίσης συγχάζουν, αν και λιγότερο, οι άνδρες, κυρίως για ξεδιψασμα ή το πότισμα των παραγωγικών ζώων. Στο τραγούδι δηλώνεται δομημένη, χτισμένη ροή νερού, όχι απλά φυσική πηγή. Υποδηλώνεται από τα συμφραζόμενα ότι βρίσκεται σε απομονωμένο, εκτός οικισμού χώρο (εφόσον η πορεία της Ελένης, είναι διαρκείας και η βρύση ίσως εκτός του οπτικού πεδίου των ερωτώντων) αλλά γνωστή στην *Ελένη* και στους άδηλους παρατηρητές της⁸⁴.

νερό: φυσική, άγρια, ακατέργαστη μορφή βασικής τροφής, προϋπόθεση ζωής, γονιμικό στοιχείο και μέσο καθαρισμού με έντονο γονιμικό συμβολισμό⁸⁵. Η *Ελένη* σκοπεύει να το προσεγγίσει/ πιεί/χρησιμοποιήσει το βράδυ. Η σχέση της Ελένης με τη βρύση είναι χρηστική, προσεγγίζει δηλαδή το νερό προκειμένου να το χρησιμοποιήσει είτε πίνοντάς το η ίδια επιτόπου, είτε μεταφέροντάς το με κάποιο δοχείο προς χρήση.

πιώ: (από το ρήμα πίνω) δηλώνει πλήρωση φυσικής, σωματικής ανάγκης, δίψας που ωστόσο θα πληρωθεί στο ύπαιθρο και παράωρα.

γемίσιω: (γемίζω) δηλώνεται σταδιακή πλήρωση, γέμισμα από συνεχή, άμεσα προσβάσιμη ροή νερού κάποιου δοχείου, το οποίο συμπεραίνεται έτσι ότι πιθανόν να κρατά στα χέρια της η *Ελένη*⁸⁶. Η μεταφορά νερού από τη βρύση αποτελεί κατά κανόνα γυναικείο καθήκον που δικαιολογεί εδώ μεν την περιουσία της *Ελένης* αλλά όχι και την προχωρημένη ώρα που πραγματοποιείται. Έτσι το ρήμα δηλώνει μεν ενέργεια καθημερινή, που ωστόσο εδώ υποδηλώνεται ως παράωρη και επίφοβη, λόγω της νυχτερινής της πραγματοποίησης από νέα γυναίκα στο ύπαιθρο, εκτός κατοικημένου χώρου.

στίχος 3

Τούρκοι: εθνικό όνομα που στα τραγούδια δηλώνει κατά κανόνα αφενός εθνοτική/θρησκευτική/πολιτισμική ετερότητα (με αρνητική, απειλητική ή και υποτιμητική/περιφρονητική συχνά σημασία στο ελληνικό πλαίσιο) και αφετέρου συμβολική ετερότητα, που αφορά σε αλλότρια άτομα του μεταφυσικού. Εδώ

84. Για έθιμα επιτελούμενα στην ιεροτοπία της βρύσης βλ. Αικατερινίδης (1999)· Καμηλάκη- Πολυμέρου (1999). Κοντά στον τόπο επιτέλεσης του τραγουδιού, δηλαδή κοντά στην *Αγιαλένη*, μέσα στον αρχαιολογικό χώρο της Λυκόσουρας, κάτω από την αρχαία Ακρόπολη, βρίσκεται η αρχαία μαρμαρόχτιστη κρήνη που είναι σε λειτουργία σήμερα και που οι ντόπιοι αποκαλούν «Καμάρι», η οποία και τροφοδότησε με νερό το πανηγύρι· βλ. και Παπαχατζής (1999, σ. 341, σχήμα αρ. 343).

85. Ψυχogiού (1999).

86. Για τα παραδοσιακά δοχεία νερού βλ. ενδεικτικά Γιαννοπούλου – Πέτρακα (1999).

οι *Τούρκοι* υποδηλώνονται και με έμφυλη ετερότητα, ήτοι ως φορείς αρσενικής πολεμικής βίας (καθώς μάλιστα υπονοείται πλήθος ατόμων, ίσως οργανωμένη στρατιωτικά ή επαγγελματικά ομάδα) και επιθετικής/γονιμικής δύναμης (ως αρσενικοί κατακτητές) που, σε συνδυασμό με την παρωχημένη ώρα απειλεί ή προκαλεί επίσης την *Ελένη*. Η λέξη θα μπορούσε ίσως να δίνει ταυτόχρονα και ένα έμμεσο ιστορικό/χρονικό/πολιτισμικό στίγμα στη συγκεκριμένη δράση, τοποθετώντας την πιθανόν στους χρόνους της Τουρκοκρατίας.

κάθονται: δηλώνει παρατεταμένη παραμονή στο χώρο της βρύσης των αλλοθών /αλλότριων «Τούρκων» με την έννοια της απειλητικής –για την *Ελένη*– αναμονής/παραφυλάγματος ή και εγκατάσταση, ίσως «κατοχή» της βρύσης από τους ίδιους, ως ενδιαίτημά τους με την ιδιότητα των δαιμονικών όντων/αρσενικών στοιχείων που κατά κάποιο τρόπο ταυτίζονται με το νερό. Ταυτόχρονα η λέξη δίνει στοιχεία και για την αρχιτεκτονική της βρύσης, ότι δηλαδή έχει ίσως κάποιο χτιστό πεζούλι όπου «κάθονται» οι επισκέπτες της, όπως εξάλλου και συνηθίζεται στις βρύσες της περιοχής.

Ρωμαίοι: εννοούνται ίσως οι Ρωμαίοι, οι Χριστιανοί ή ίσως εδώ οι Ρωμαίοι με την έννοια γενικά των στρατιωτών, ή και πιο συγκεκριμένα οι μισθοφόροι «stratioti» που χρησιμοποιούσαν οι Ένετοι όταν κατείχαν την Πελοπόννησο⁸⁷. Ιδιότητες που υποδηλώνουν εν γένει βία, επιθετικότητα σε σχέση πάντα με την *Ελένη*. Η λέξη δίνει επίσης ιστορικό-χρονικό-πολιτισμικό στίγμα στη δράση.

φυλάνε: φρουρούν ή караδοкоύν, παραφυλάνε. Και εδώ δηλώνεται η άμεση, πρωτογενής σχέση των αρσενικών φυλάκων της βρύσης με το νερό, ωσάν αυτά να την κατοικούν, ταυτιζόμενα με το υγρό στοιχείο. Συν-δηλώνεται εδώ και η σπουδαιότητα ή/και η εκτός οικισμού, συνοριακή/στρατηγική/ιερή θέση και σημασία της εν λόγω βρύσης ενώ ταυτόχρονα γίνεται περισσότερο σαφής και η στρατιωτική ιδιότητα των «Ρωμαίων». Έτσι προειδοποιείται η ανύποπτη (;) *Ελένη* (από τους «ανακριτές»-χορό που έχουν ήδη γνώση της εχθρικής/απειλητικής παρουσίας) για τον λανθάνοντα κίνδυνο που την απειλεί, ως προερχόμενο από ομάδες «αλλότριων»/ξένων αντρικών προσώπων/αρσενικών δυνάμεων (με έμφυλη, θρησκευτική, εθνοτική ετερότητα ως προς την ίδια) που (παρα)φυλάνε στην εν λόγω (συν)οριακή χτιστή (πολεοδομημένη/σημαντική) βρύση (απ' όπου η ίδια πάει «να πει και να γεμίσει») ως απειλή: α) βιασμού (λόγω αρσενικού φύλου των διωκτών και της γονιμικής σημασίας τόσο των νερών όσο και της ίδιας της βρύσης) β) αρπαγής/αιχμαλωσίας/φόνου (λόγω πλήθους/εχθρικής ετερότητας/στρατιωτικής ιδιότητας της αλλότριας ομάδας).

87. Μαλτέζου (1999).

Στίχος 4

καλέ: προσφώνηση που δηλώνει οικειότητα, σεβασμό, ερωτική διάθεση, σε χρήση και με θρησκευτική-λατρευτική έννοια. Την εκστομίζουν και οι ερωτώντες άγνωστοι/[χορός] αλλά και η ερωτώμενη *Ελένη*.

δεν σκιάζομαι: (από τη διφορούμενη λ. *ήσκιος* = σκιά, που στο λαϊκό φαντασιακό προσωποποιείται δαιμονικά⁸⁸) δηλώνεται εδώ ανυπαρξία του σχετικού μεταφυσικού φόβου, που είναι αναμενόμενος να προκληθεί (λόγω του γυναικείου φύλου της *Ελένης*, της μοναξιάς και του ερημικού τόπου) από την παρουσία των αλλόθρησκων και απειλητικών «Τούρκων». Το ρήμα, δεδομένης της μεταφυσικής σημασίας του, εκφερόμενο εδώ αρνητικά ενισχύει την εντύπωση ως προς τον ατρόμητο χαρακτήρα και την παραβατική συμπεριφορά της *Ελένης* αλλά ταυτόχρονα υποδηλώνει και την υπερβατικότητα των «Τούρκων» (ως αλλότριων/στοιχειών της βρύσης).

δεν φοβούμαι: δηλώνει επίσης ανυπαρξία συναισθήματος φόβου που αναμένεται να προκληθεί από τους «Ρωμαίους»/στρατιώτες σε μια νέα γυναίκα που πλανάται μόνη τη νύχτα. Η σαφής διαφοροποίηση του *φοβούμαι* από το *σκιάζομαι* θέλει ίσως να τονίσει ότι η αιτία του φόβου που προέρχεται από τους Ρωμαίους είναι ρεαλιστική, σε αντιδιαστολή με τη μεταφυσική που αφορά τους Τούρκους. Ταυτόχρονα όμως δηλώνεται ετερότητα αλλά και ίση αποστασιοποίηση της *Ελένης* και από τους δύο (Τούρκους και Ρωμαίους) απειλητικούς «κατόχους»-φρουρούς της βρύσης, πράγμα που μας κάνει ν' αναρωτιόμαστε ποια η δική της ετερότητα (πέραν αυτής του φύλου) που την διαφοροποιεί και από τις δύο αυτές ομάδες. Δεν είναι απίθανο αυτή η ετερότητα να είναι θρησκευτική, αν σκεφθούμε παραδείγματος χάρι ότι ο όρος *ελληνικός* (–ή, –ό) που σήμερα δηλώνει εθνική ταυτότητα, στην ύστερη αρχαιότητα και μετά δήλωνε θρήσκευμα, τους «ειδωλολάτρες». Δεδομένης και της μακράς διάρκειας της επιτέλεσης των τραγουδιών, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι αν Τούρκοι = Οθωμανοί και Ρωμαίοι (Ρωμιοί) = Χριστιανοί, η *Ελένη* θα μπορούσε να ανήκει στην «ελληνική» θρησκευτική ομάδα, άρα να της αποδίδεται εδώ προ- (ή μη) χριστιανικό θρησκευτικό στίγμα, ταυτότητα που συνάδει και με τα μεταφυσικά συμβολικά χαρακτηριστικά της. Πρέπει επίσης να σημειωθεί σχετικά ότι εδώ δηλώνεται επίσης ένα είδος ηγεμονικής σχέσης της *Ελένης* με τη βρύση, μέσω

88. Πρβλ. και τους στίχους από το γαμήλιο τραγούδι της *Διαμαντούλας*: ...*Διαμαντούλα* τι –ν– είσαι τέτοια, τέτοια κίτρινη –*Διαμαντούλα* μ'– τι 'σαι κι– βρε κίτρινη; / *Μην* ο *ήσκιος* σου σε πατάει μήνε φάντασμα –*Διαμαντούλα* μ'– μήνε φα– βρε φάντασμα; ...» (βλ. Κ.Λ χφο 3889, σ. 183, Σιμόπουλο Ηλείας, συλλ Ελένη Ψυχογιού 1976. αρ. εισ. μουσ. 21679, ταινία αρ. 1475^{Α7}). Για τον «ήσκιο» βλ. Πολίτης (1980-1985).

και της αφοβίας της, ωσάν να είναι ο δικός της χώρος, όπως προκύπτει εξάλλου και από την έμφυλη κοινωνική πρακτική της χρήσης της βρύσης.

Στίχος 5

σέρνω: σέρνω, τραβώ, παίρνω μαζί μου. Το ρήμα εδώ χρησιμοποιείται αντί του κρατώ/κατέχω σχετικά με τα διατροφικά αντικείμενα που αφορά, το ψωμί και το κρέας, επιδιώκοντας να δηλώσει συνεκδοχικά ότι αφορά μια ενέργεια σε πορεία, και μάλιστα διαρκείας, με πομπική χροιά, που συν-παρασύρει, συν-σέρνει και τα ζώα για τα οποία προορίζεται η τροφή, δηλαδή τα σκυλιά και τα λιοντάρια. Το ρήμα *σέρνω* σε αυτό το πλαίσιο αναδεικνύει την *Ελένη* να ηγείται μιας ακολουθίας –λιγότερο ή περισσότερο– άγριων ζώων, κρατώντας την τροφή μέσω και της οποίας τα ελέγχει, ωσάν να είναι ένα είδος τροφού-«πότνια θηρών».

ψωμί: δηλαδή μαγειρεμένη, οπτή, εκπολιτισμένη τροφή που δηλώνεται ότι φέρει (κρατάει) η *Ελένη* και που –λόγω φύλου– συνδηλώνεται ίσως ότι παρασκεύασε η ίδια. Η αναφορά του ψωμιού μέσα στο συγκεκριμένο εορταστικό πλαίσιο του Μάη, μήνα κρίσιμου για την ωρίμανση των σιταριών, μπορεί να υποδηλώνει και κάποια τελετουργική-συμβολική σχέση της *Ελένης* με το ψωμί και τα δημητριακά γενικότερα.

σκυλιά: ομάδα εξημερωμένων –πλην εν δυνάμει άγριων– ζώων, τα οποία αφορά εδώ η εκπολιτισμένη τροφή, το ψωμί. Τα σκυλιά υπονοούνται εδώ απειλητικά αλλά φαίνεται ότι η *Ελένη* τα ελέγχει μέσω των ψωμιών που *σούρνει* μαζί της, αναγκάζοντάς τα να την ακολουθούν, μάλλον ως συντεταγμένη ομάδα.

λιοντάρια: ομάδα άγριων ζώων που είναι απειλητικά, ωστόσο εδώ ελεγχόμενα επίσης μέσω της παροχής άγριας, ωμής τροφής. Τα λιοντάρια «σέρνονται» επίσης από την *Ελένη*, ακολουθώντας την φαίνεται και αυτά ως συντεταγμένη ομάδα. Η τελευταία δηλώνεται έτσι να διαθέτει εξαιρετικές ιδιότητες, ως θαυμάσιο θηλυκό πρόσωπο που δύναται να ελέγχει γοητεύοντας άγρια και επικίνδυνα θηρία –και μάλιστα τον θεωρούμενο ως «βασιλιά» των ζώων λέοντα και δη σε ομάδα– πράγμα που από μόνο του, πόσο μάλλον σε συνδυασμό με τα τελετουργικά συμφραζόμενα της επιτέλεσης, ανάγει την *Ελένη* στη σφαίρα του μεταφυσικού. Τα λιοντάρια εξάλλου συνδέονται με θεϊκά πρόσωπα και μάλιστα με την Μεγάλη Μητέρα κατεξοχήν.

Στίχος 6

μαιοχόρταρο: χόρτο με μαγικές, βλαστικές, γονιμικές και ευετηρικές ιδιότητες. Εδώ ειδικότερα δηλώνεται μάλλον και ως χόρτο του μήνα Μάη (δηλ. ότι ευδοκιμεί, ανθίζει/συλλέγεται ή αφορά το Μάη) και όχι απλά ως χορτάρι

με μαγικές ιδιότητες, δεδομένης και της σημασίας του μήνα Μάη για τα μάγια, αλλά και της γιορταστικής συγκυρίας της επιτέλεσης του τραγουδιού (21 Μάη, αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης). Το εν λόγω *μαγιοχόρταρο* αφορά λοιπόν κάποιο συγκεκριμένο φυτό ή κάποιο φυτικό συμβολικό αντικείμενο, ένα πράσινο κλαδί ίσως (ή ένα ξύλο ή άλλο τελετουργικό εξάρτημα στολισμένο με φυτά,/ χορτάρια του Μάη) που φέρει η *Ελένη*, το οποίο συνδέεται μαγικοθρησκευτικά με τη συγκεκριμένη εποχή/μήνα του χρόνου⁸⁹. Τέτοιο συμβολικό αντικείμενο είναι και το γνωστό *μαγιόξυλο* που αποτελεί μαγικό και συμβολικό σκηνικό εξάρτημα σε δρώμενα της Πρωτομαγιάς. Το *μαγιοχόρταρο* που κρατάει η *Ελένη* στο τραγούδι κατά την περιπλάνησή της, την συνδέει τελετουργικά και συμβολικά με το παγανιστικό θρησκευτικό περιεχόμενο της γιορτής της Πρωτομαγιάς και της αποδίδει μαγικές –βλαστικές, ευετηρικές και γονιμικές– ιδιότητες. Σε ένα άλλο επίπεδο μπορεί επίσης να υποδηλώνεται πως η *Ελένη*-μάγισσα φέρει το *μαγιοχόρταρο* μαζί με τη σχετική γνώση ή αρμοδιότητα, που αφορά στον εντοπισμό, τη συλλογή / καλλιέργεια/επεξεργασία –ή και την προστασία– καθώς και τη μαγική/τελετουργική χρήση του. Σε αυτό το πλαίσιο, το κρέας και το ψωμί, που επίσης «σέρνουν», μπορεί να την αναδεικνύουν συμβολικά και ως ένα είδος μητέρας-τροφού, κάτοχο κατά κάποιο τρόπο των φυτικών και των ζωικών (ή των πολιτισμένων και μη) τροφών. Τα συμβολικά αυτά αντικείμενα, ο χρόνος, ο τρόπος και ο σκοπός που δηλώνεται πως χρησιμοποιούνται, προσδίδουν επίσης στη σκηνή εκστατική-πομπική τελετουργικότητα, ωσάν η όλη εικόνα να αφορά –σε επίπεδο αναπαράστασης– μυθικό επεισόδιο κάποιου σχετικού με το Μάη θρησκευτικού δρώμενου⁹⁰.

μαγεύω: (ασκώ μαγική επίδραση, κάνω μάγια, γοητεύω) δηλώνει γνώση και άσκηση επαναλαμβανόμενων, μαγανευτικών πρακτικών διαρκείας επί κακώ ή/και επ' αγαθώ. Ταυτόχρονα αναδεικνύουν την *Ελένη* ως μάγισσα, ήτοι χαρισματική, αμφίσημη (θετική ή/και αρνητική) προσωπικότητα, με υπερφυσικές/γοητευτικές/θεραπευτικές ιδιότητες που ενισχύουν –πέραν των άλλων έμμεσα και άμεσα συναγόμενων ενδείξεων– ακόμα περισσότερο την υπερβατική, ιερή φύση της *Ελένης* τοποθετώντας την σαφώς εντός των ορίων του μεταφυσικού.

τα κορίτσια: δηλώνεται ομάδα νεαρών, θηλυκών ατόμων σε εφηβική ή προεφηβική ηλικία, μη ύπανδρων. Θεωρώντας εκ πρώτης όψεως ότι από το στίχο

89. Μπάουμαν (1999).

90. Βλ. και Ψυχογιού (2004, 2008^Α, 2011^Α). Επισημαίνω απλώς εδώ ότι ακριβώς τη γιορτή των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης αφορούν και τα πολυσυζητημένα θρακιώτικα Αναστενάρια (βλ. και στην ιστοσελίδα μου fiestaperpetua.blogspot.com, την ανάρτησή: «Στα ίχνη της Ελένης/Αγιαλένης: τα Αναστενάρια στη Μαυρολεύκη Δράμας»).

αρ. 4 κ.ε. η ερωτώμενη *Ελένη* απαντά και εξηγεί συγκεκριμένα γιατί ανηφά τον υποδεικνυόμενο κίνδυνο από τις ανδρικές παρουσίες στη βρύση, θα περιρίμενε νομίζω κανείς το αντικείμενο του ρήματος *μαγεύω* να είναι αρσενικού γένους (συγκεκριμένα *Τούρκους* και *Ρωμαίους* ή κάτι ανάλογο)⁹¹. Δηλαδή ότι δεν φοβάται τη νυχτερινή περιπλάνηση αφενός λόγω του ότι συνοδεύεται από ελεγχόμενα από την ίδια άγρια (λιοντάρια) και εξημερωμένα (σκυλιά) θηρία-φύλακες και αφετέρου γιατί μπορεί μέσω του «μαγιοχόρταρου» να μαγέψει ή να εκμαυλίσει –όπως και τα ζώα– τους προκαλεί έκπληξη, καθώς περιέχει μια ανατροπή, νομίζω, αφού απροσδόκητα το αντικείμενο του ρήματος δείχνει να είναι «άσχετο», με τον κίνδυνο που την απειλεί. Δηλαδή η *Ελένη* δεν ενδιαφέρεται να «μαγέψει» εξουδετερώνοντας τους αρσενικούς αντιπάλους ή κυνηγούς της –τους οποίους εξάλλου δήλωσε ήδη πως δεν φοβάται– αλλά κάποια, νεαρά μάλιστα, κορίτσια. Με το ρήμα *σούρνω* και σε συνδυασμό με τη χρήση του *μαγιοχόρταρου* υποδεικνύεται ότι τα κορίτσια την ακολουθούν (προφανώς κατά το μήνα Μάη) κατά ένα τρόπο εκστατικό, μαγεμένα, εκμαυλιζόμενα από το μαγιοχόρταρο που κρατάει στα χέρια της η *Ελένη*-μάγισσα ως είδος συμβολικού/μαγικού αντικείμενου-σκήπτρου, όσο και από τη μαγική δύναμή της. Πολύ περισσότερο μάλιστα που η σκηνή φανερώνει πως η *Ελένη* δεν είναι παιδί ή έφηβη αλλά ότι είναι μάλλον ενήλικη γυναίκα, αν κρίνουμε απ' το ότι κατέχει ήδη και ασκεί τη μαγική τέχνη ενώ διαφοροποιείται ηλικιακά και ως προς το status από τα μαγευόμενα από αυτήν κορίτσια. Δίνεται λοιπόν η εντύπωση ότι τα κορίτσια ακολουθούν την *Ελένη* ομαδικά και σχεδόν ασυνείδητα, παρά τη θέλησή τους, «σερνόμενα» πίσω από το *μαγιοχόρταρο* όπως σέρνονται και τα σκυλιά και τα λιοντάρια πίσω από το ψωμί και το κρέας, αντίστοιχα. Στο όλο συμφραζόμενο της τελετουργικής δράσης η σκηνή μπορεί λοιπόν ν' αναδεικνύει τα κορίτσια ως λατρευτική, εκστατική θιασική ομάδα, κάτι ανάλογο με τους εκστασιαζόμενους γυναικείους θιάσους, που σχετίζονται επίσης με τη λατρεία της Μητέρας όσο και του Διονύσου, στην Αρχαιότητα.

2. Το τραγούδι του βιασμού της *Ελένης*

Η πρώτη παραλλαγή προέρχεται από τον Πύργο, περιοχή γειτονική με την Ολυμπία. Τονίζω τον τόπο καταγραφής γιατί η τοπικότητα των παραλλαγών του τραγουδιού είναι σημαντική, στο όλο συμβολικό, λατρευτικό και ιστορικό περιεχόμενο, καθώς δηλώνει την έντονη και εγγενή παρουσία του σύγχρονου μύθου της *Ελένης* σε μια ευρύτερη περιοχή από όπου όλες οι εδώ εξεταζόμενες

91. Ψυχογιού (2004^Α).

παραλλαγές, περιοχή με τεκμηριωμένα μεγάλο ιστορικό βάθος, πολιτικό και θρησκευτικό. Στη συγκεκριμένη παραλλαγή η ηρωίδα δεν ονοματίζεται σαφώς ως *Ελένη*, όμως η χρήση του ονόματός *Ελένη* σε άλλες παραλλαγές του ίδιου τραγουδιού, τις οποίες και θα εξετάσουμε παρακάτω, μας επιτρέπουν να θεωρήσουμε ότι την αφορά και σε αυτή την παραλλαγή:

- 1 Το μάθατε τι γίνηκε Πύργο κι Αγουλινίτσα
που πλάγιασε –μωρή μωρή μώρ’ τι μας κάνεις το βαρύ–
μια λυγερή ν όζω στο περιβόλι
και την αυγή –γιε γιε γιε μπω μπω μπω τον κρουσταλλένιο σου λαιμό–
που σ’ κώθηκε τον ύπνο χορτασμένη
βρίσκει το κόρπον ανοιχτό την τραχηλιά σχισμένη
- 5 την κεντισμένη της ποδιά ψηλά ανασκουμπωμένη
βρ’ άει θέμ’ και ποιος –να σε χαρώ μα της αγάπης τον καημό–
μου το ’φτιαξε τούτο το μασκαρλίκι
Κι ευτὺς τελάλη έβαλε Πύργο κι Αγουλινίτσα.
Τ’ ακούτε σεις οι γιέμορφες και σεις οι μαυρομάτες:
το Μάη κρασί μην πίνετε κι όζω μην κοιμηθείτε
10 τ’ εμάθανε τρία ποδοστικά και περπατούν τη νύχτα
σούρνουν ψωμί για τα σκυλιά κριάς για τα ζαγάρια
σούρνουν τ’ αγαποχόρταρο, γελάν τις μαυρομάτες...⁹²

92. Το χειρόγραφο όπου είναι καταγραμμένο το τραγούδι αναφέρει Καρυά Κορινθίας 1888 (ΚΕΕΛ, Ύλη Πολίτου, χ/φο αρ. 402). Ωστόσο ο καταγραφέας Β. Οικονομόπουλος, γράφει ότι υπηρετούσε ως σχολάρχης στην Καρυά Κορινθίας και απέστειλε τη συλλογή με ημερομηνία: εν Κιάτω τη 15^η Δεκεμβρίου 1887, ενώ δηλώνει ότι το γνωρίζει από την πατρίδα του, τον Πύργο. Ένας ακόμα Ηλείος σχολάρχης δηλαδή που συμβάλλει στην ολοκλήρωση της «τελετουργίας του Μαγιού» μέσω της Εγκυκλίου του Ν. Γ. Πολίτη (βλ. Ψυχογιού 2013). Το τραγούδι, αν και έχει αποσταλεί δι’ αλληλογραφίας στον Ν.Γ. Πολίτη από τον καταγραφέα, διασώζει και κάποια γυρίσματα, πράγμα πολύτιμο, γιατί μας συνδέει με τον τρόπο της ζωντανής επιτέλεσης, σπάνιο σ’ αυτού του είδους τις συλλογές. Αυτό σημαίνει ή ότι ο καταγραφέας το είχε αποτυπώσει κατά τη διάρκεια ζωντανής επιτέλεσης (πράγμα πολύ πιθανό, δεδομένου του χρόνου της καταγραφής, αλλά δυστυχώς δεν δίνει οποιαδήποτε σχετική πληροφορία), οπότε είχε και ο ίδιος τραγουδήσει ή ακούσει τα γυρίσματα, ή ότι αυτά είχαν κατά κάποιο τρόπο αποκρυσταλλωθεί, ενσωματούμενα στον κορμό του τραγουδιού. Η ζωντανή σχέση που είχε ο καταγραφέας με τα τραγούδια φαίνεται και από την ολιγόλογη, προτασόμενη στη συλλογή, πλην «λαλίστατη» επιστολή που απευθύνει στο Νικόλαο Πολίτη. Την παραθέτω εδώ (χωρίς περαιτέρω σχολιασμό) γιατί θεωρώ ότι απηχεί μια ολόκληρη εποχή σχετική με την ιστορία της τόσο πολύ συζητούμενης και προβληματίζουσας σήμερα λαογραφικής επιστήμης και όχι μόνο: *Αγαπητέ μου κ. Πολίτη, Αν και ολίγην υπόληψιν έχω εις αυτά που σας στέλλω, ως*

Ανάλυση ποιητικού κειμένου-πραγματολογικά στοιχεία

(παραλείπονται οι λέξεις των τελευταίων στίχων, που εξετάστηκαν ήδη στην παραλλαγή της Λυκόσουρας):

το: άρθρο που επέχει θέση ουσιαστικού, υποδηλώνει το συμβάν, το γεγονός.

μάθατε: δηλώνει ενημέρωση, γνώση, μέσω επίσημης ανακοίνωσης γεγονότων, ή διάδοσης φήμης σε κάποιους ανενημέρωτους για κάποιο εξαιρετικό συμβάν που δηλώνεται ότι αφορά το ευρύτερο κοινό πληροφοριακά ή παιδαγωγικά/μυητικά, γι αυτό και κοινοποιείται εδώ (δημόσια) από κάποια –ανώνυμη (κοινή γνώμη, “χορός”)– πηγή.

τι γίνηκε: τι συνέβη, ποια γεγονότα έλαβαν χώρα.

Πύργο: η σημερινή πρωτεύουσα του νομού Ηλείας, όπως προσδιορίζεται σαφώς και από το συνδυασμό της λέξης με την Αγουλινίτσα.

Αγουλινίτσα: η ευρύτερη παραθαλάσσια πεδινή περιοχή και το ομώνυμο χωριό (σημερινό Επιτάλιο) νότια του Πύργου, στις εκβολές του Αλφειού ποταμού. Την εποχή κατά την οποία καταγράφηκε το τραγούδι, *Αγουλινίτσα*⁹³ ονομαζόταν στην ίδια περιοχή και η λιμνοθάλασσα νότια του Αλφειού που εκτεινόταν σχεδόν ως τη λίμνη του Καϊάφα προς νότον· κατά μήκος των ακτών του Ιονίου πελάγους, σήμερα αποξηραμένη⁹⁴. Αρα εδώ η τοπικότητα αφορά σε εκτεταμένο υδροβιότοπο που περιλαμβάνει πέλαγος, ποτάμι, λιμνοθάλασσα και τις παραθαλάσσιες, παραλίμνιες και παραποτάμιες εκτάσεις και χωριά, γειτονικά με την ευρύτερη περιοχή της Αρχαίας Ολυμπίας. Στους λόφους νότια του ρου του Αλφειού και ανατολικά της λίμνης, «Αγιοργίτικα» σήμερα (λόγω της παρουσίας ξωκλησιού του άη-Γιώργη), ήταν χτισμένο το μυκηναϊκό πόλισμα *Θρύον* ή *Θρυόεσσα* (= περιοχή που είναι γεμάτη θρύα, βούρλα, κάτι που δικαιολογεί και το γειτονικό δέλτα του ποταμού Αλφειού) ή *Αλφειού Πόρος* (λόγω της περατότητας του ποταμού σε εκείνο το σημείο), γνωστού από τα Έπη (Ιλιάδα, Ύμνος στον Απόλλωνα⁹⁵) αλλά και από μεταγενέστερες γραπτές πηγές και σύγχρονα αρχαιολογικά ευρήματα. Το Θρύο ανήκε στην επικράτεια της Πύλου του Νέ-

συνήθη και κοινά, δεν χάνω όμως και τίποτε. Τις οίδε μεταξύ τόσων χαλίκων μήπως ευρεθεί και κανέν μισοφραγκάκι. Ο υμέτερος Β. Οικονομόπουλος (η στίξη του επιστολογράφου). Πού να φανταζόταν ο σχολάρχης του Κιάτου τί θησαυρό από «χρυσές λίρες» μας παράδωσε έστω και γραπτά, καθώς ο ίδιος, ως «συνήθη» και «κοινή» βίωνε τότε την προφορική μουσική παράδοση· βλ. και Ψυχογιού (2012).

93. Το όνομα συσχετίζεται με τα χέλια ή με τη γλίνα, τη λάσπη· βλ. Κοβάνη (2002, σ. 169)· Μακροδημήτρης (2005, σ. 52-60). Βλ. και υποσημείωση αρ. 101.

94. Κοβάνη (2002, σ. 159-173).

95. *Εις Απόλλωνα*, στίχος 423· βλ. Παπαδίτσας – Λαδιά (2005, σ. 60-61)· Ομήρου *Ιλιάς*, Λ, στίχ. 711-712.

στορα, προπύργιο στο βορειότατο άκρο της χώρας του, που την χώριζε από τους Επειούς της Ηλείας ο Αλφειός ποταμός⁹⁶. Στους ιστορικούς χρόνους ο οικισμός μεταφέρθηκε δυτικότερα και χαμηλά, προς την παραλία, όπως δηλώνει και το μετέπειτα όνομά του, *Επιτάλιο* (επί-της-αλός), κοντά στις εκβολές του Αλφειού, θέση που επιβεβαιώνεται και από ανασκαφικά αρχαιολογικά ευρήματα επίσης⁹⁷. Το Επιτάλιο εντάσσεται και στην ευρύτερη περιοχή του ιερού της Ολυμπίας, από την οποία απέχει 12 χλμ (80 αρχαία στάδια) της οποίας υπήρξε και επίνειο, ενώ ο Αλφειός στην Αρχαιότητα ήταν και πλωτός από το Επιτάλιο μέχρι την Ολυμπία. Κυρίαρχη θέση στη μυθολογία όσο και στη λατρεία των προϊστορικών κατοίκων αλλά και στην ιστορική εποχή κατείχε η Άρτεμις με την επωνυμία *Αλφειωνία*, με περίφημο άλσος και ναό αφιερωμένα σε αυτήν όσο και ο θεοποιημένος Αλφειός ποταμός. Το όλο τοπίο, στο πλαίσιο και της θρησκευτικής σημασίας του τραγουδιού της *Ελένης* που υποστηρίζω εδώ, παραπέμπει και σήμερα στην περιγραφή του Στράβωνα για την ιερότητα και την ομορφιά το τοπίου κοντά στις εκβολές του Αλφειού: «...Όλη η περιοχή είναι γεμάτη από ιερά της Αρτέμιδος, της Αφροδίτης και των Νυμφών, σε τεμένη γεμάτα λουλούδια [...] υπάρχουν ακόμα πολλά ιερά του Ερμή στους δρόμους και του Ποσειδώνα στην ακτή της θάλασσας...»⁹⁸.

Ο νεότερος ημιαστικός οικισμός, η *Αγουλινίτσα* που μετονομάστηκε σε *Επιτάλιο*, βρίσκεται ανατολικά της πρώην λίμνης, πάνω στην πλαγιά του λόφου όπου και η θέση του μηκηναϊκού Θρύου, κατοικούμενος κυρίως από αγροκτηνοτρόφους και επίσης –μέχρι τη δεκαετία του 1970, οπότε αποξηράνθηκε η λιμνοθάλασσα της Αγουλινίτσας– από ιχθυοτρόφους και ψαράδες⁹⁹.

πλάγιασε: (πλαγιαζώ) ξάπλωσε, έγυρε στο πλάι, κατακλίθηκε και κάτ' επέκταση, κοιμήθηκε. Το ρήμα παραπέμπει έμμεσα και σε σεξουαλική δράση

λυγερή: επίθετο θηλυκού γένους που ενέχει θέση ουσιαστικού, υποκείμενο του ρήματος *πλάγιασε*. Εμπεριέχει πολλαπλές συνδηλώσεις: ηλικίας (κόρη, έφηβη, νέα κοπέλα)· κοινωνικού status (ανύπαντρη, σε ηλικία γάμου)¹⁰⁰· μορφής (ευειδής, λεπτή, ευκίνητη), λέξη που προσδιορίζει συλλογικά χαρακτηριστιολογικά στοιχεία. Το υποκείμενο αποκτά έτσι χαρακτήρα γενικό, ιδεατό, προβαλλόμενο ως πρότυπο-ρόλος και όχι ως πρόσωπο με συγκεκριμένη ταυτότητα· επειδή,

96. Κοβάνη (2002, σ. 135)· Θέμελης – Κόντη (2002)· Μακρυδημήτρης (2005, σ. 19-39).

97. Θέμελης – Κόντη (2002)· Μακρυδημήτρης (2005, σ. 41-42).

98. Nilsson (1998, σ. 18)· Κοβάνη (2002, σ. 167)· Μακρυδημήτρης (2005, σ. 34-36).

99. Κοβάνη (2002, σ. 199-203).

100. Πρβλ. και στην Αρχαιότητα την ήβη ως κατάλληλη ώρα για γάμο: ... *ήβης τυχών / γάμων τε* ... (Ευριπίδου, *Τρωάδες*, στίχ. 1168-9)· βλ. Παττίξης (1978, σ. 184).

όπως προανέφερα, σε άλλες παραλλαγές ονοματίζεται ως *Ελένη* (*Ελενιώ*, *Λενιώ*, *Λένη*), μπορούμε βάσιμα να υποθέσουμε το άρρητο εδώ (ίσως για θρησκευτικούς ή δεισιδαιμονικούς λόγους) όνομα της Λυγερής ως *Ελένη*.

όζω: προσδιορίζει ασκεπή, υπαίθριο χώρο, συχνά εκτός του οικισμού· η λέξη, ανάλογα με τα συμφραζόμενα, ενέχει και μεταφυσική σημασία (παραδείγματος χάρι, οι *απόζω* = οι νεράιδες ή εν γένει δαιμονικά πλάσματα του λαϊκού φαντασιακού).

περιβόλι: προσδιορίζει σαφέστερα την έννοια της παραπάνω λέξης *όζω*· δηλαδή δηλώνεται ένας υπαίθριος, καλλιεργημένος δενδρότοπος καρποφόρων, οριζόμενος από φυσικά ή τεχνητά δομημένο φράχτη. Το περιβόλι είναι χώρος μεθοριακός ανάμεσα στο υπαίθριο/κλειστό, δομημένο/αδόμητο, φυσικό/ανθρώπινο, πραγματικό/υπερβατικό¹⁰¹. Τόπος γενικά τροφοδότης και χυμώδης, προϋποθέτει την ύπαρξη ελεγχόμενα τρεχούμενου ή αντλούμενου νερού (απαραίτητου για το πότισμα). Εδώ μέσω της αναφοράς του *μπαζέ* δηλώνεται και παρουσία πλούσιας ανθηρής βλάστησης. Συν-δηλώνονται ήχοι (τρεχούμενο νερό, αέρας, κελαδήματα πουλιών), μυρωδιές φυτών και λουλουδιών, ανάλογα με την εποχή και την ώρα, ενώ ο παραπάνω τοπικός προσδιορισμός *όζω* μπορεί και να δηλώνει ότι το περιβόλι βρίσκεται στην εξοχή, μακριά από κατοικημένο χώρο. Όλα αυτά συνδυαστικά παραπέμπουν σε ένα είδος παραδείσιου τόπου και κατ'επέκταση, λόγω της φυσικής ομορφιάς, του μόχθου που απαιτεί η καλλιέργειά του και της παραγωγικότητάς του, ιερού τοπίου¹⁰². Άρα η *Λυγερή* [=Ελένη] κοιμήθηκε *έζω*, πάνω στο έδαφος, στο χώμα και μέσα στο συγκεκριμένο παραδείσιο ή/και ιερό περιβάλλον του περιβολιού.

αυγή: δηλώνει χρονικό προσδιορισμό στο μεταίχμιο μέρας/νύχτας που αφορά το εσωτερικό της διήγησης, τόσο ως προς τη δράση που προηγήθηκε (που έτσι προσδιορίζεται σαφώς ως νυχτερινή), όσο και ως προς αυτήν που ακολουθεί. Ο χρόνος ανάμεσα στη δύση του ήλιου και τις πρώτες πρωινές ώρες θεωρείται κατά την παραδοσιακή (και όχι μόνο) αντίληψη ότι ανήκει στο μεταφυσικό και τα υπερφυσικά όντα, η επιζήμια, δαιμονική δράση των οποίων διακόπτεται (εκούσια ή κυρίως ακούσια) λόγω της έλευσης του φωτός του ήλιου¹⁰³. Συν-δηλώνεται επομένως ότι η προηγηθείσα δράση μπορεί να ήταν υπερβατική. Δεδομένου του χώρου, συνδηλώνονται και κελαδήματα πουλιών που ξυπνούν.

σ'κόθηκε: δηλώνει ξύπνημα και ταυτόχρονα κίνηση εγερτική, αναστητική, από κάτω προς τα πάνω και μάλιστα εδώ με αφετηρία το χλοϊσμένο χώμα.

101. Αυτός ο ορισμός για το περιβόλι νομίζω ότι γίνεται κατανοητός –τηρουμένων των αναλογιών– από μια σχετική ανάλυση της Μ. Δαράκη (1997, σ. 94-96).

102. Για τη θρησκευτική σημασία «του κήπου της οπώρας» βλ. Δαράκη (1997, σ. 90-96).

103. Blum και Blum (2005).

ύπνο: καθιστά σαφή την έννοια του *πλάγιασε*, διευκρινίζοντας ότι η λυγερή κοιμήθηκε έξω, στο ύπαιθρο, νύχτα.

χορτασμένη: δηλώνει την ολοκληρωτική πλήρωση σωματικής ανάγκης για ύπνο, ο οποίος, λόγω της χρήσης αυτού του ρήματος, ταυτίζεται μεταφορικά με τροφή¹⁰⁴. Συν-δηλώνεται έτσι ότι ο ύπνος-(τροφή) της λυγερής ήταν βαθύς, βαρύς και μεγάλης διάρκειας, τέτοιος που συνεπάγεται την απώλεια της συνείδησης και της αίσθησης της πραγματικότητας, ένα είδος θανάτου, οπότε το ρήμα *σηκώθηκε* μπορεί εδώ να προσλαμβάνει και τη σημασία της ανάστασης, της αναγέννησης, αν το τραγούδι επιτελείται στο πλαίσιο ετήσιας εποχικής τελετουργίας, ευετηρίας.

βρίσκει: δηλώνει ανακάλυψη αναπάντεχης, μη προσδοκώμενης, άγνωστης, κυρίως ασυνάισθητης έως εκείνη τη στιγμή, κατάστασης.

κόρφο: η κοιλότητα, ο απόκρυφος τόπος. Εδώ δηλώνεται μεταφορικά η περιοχή του γυναικείου σώματος που περιλαμβάνει το στήθος με τους μαστούς, που σχετίζονται με τη σεξουαλικότητα και τη γονιμότητα.

ανοιχτό: δηλώνει παρατεταμένη έκθεση/φαινόμενο του εσωτερικού/μυστικού χώρου του *κόρφου* μετά από παραβίαση.

τραχηλιά: μέρος της γυναικείας φορεσιάς ή τμήμα του εσωτερικού-πουκάμισου που καλύπτει το στήθος, και μεταφορικά το ίδιο το στήθος. Συνήθως στολίζεται με ιδιαίτερη, κεντητή ή υφαντή, συμβολική διακόσμηση από μοτίβα με μαγική/γονιμική σημασία, πράγμα που εδώ μπορεί να συν-δηλώνεται.

σχισμένη: δηλώνει παραβίαση, καταστροφή της *τραχηλιάς* με βίαιο τρόπο. Η βιαιότητα επιτείνεται από το γεγονός της αποκάλυψης του και ερωτικά-γονιμικά σημαντικού –και κοινωνικά απόκρυφου– μέρους του γυναικείου σώματος, του στήθους αλλά και της πιθανόν υπονοούμενης καταστροφής του επεξεργασμένου με κόπο χειροτεχνήματος της *τραχηλιάς* καθώς και τη συνακόλουθη προσβολή (ύβρι) των ξομπλιασμένων μαγικών συμβόλων.

κεντισμένη: προσδιορίζει την λέξη *ποδιά* και δηλώνει χειροτέχνημα δουλεμένο με τέχνη, που αφορά συμβολική διακόσμηση (όπως και παραπάνω, στην *τραχηλιά*).

ποδιά: κινητό αλλά αναπόσπαστο τμήμα της παραδοσιακής (και όχι μόνο) γυναικείας φορεσιάς (καθημερινής και γιορτινής) με χρηστική, συμβολική και μαγική σημασία. Δένεται στη μέση και καλύπτει προστατευτικά το εμπρόσθιο τμήμα του σώματος, κυρίως την περιοχή της κοιλιάς (μήτρας) και του αιδοίου, τα οποία η *ποδιά* και συνδηλώνει ή υποκαθιστά μεταφορικά. Περιγράφεται εδώ ως

104. Πρβλ. και τον ύπνο ως -τροφή του βρέφους στα νανουρίσματα Ψυχογιού (2000).

κεντισμένη, δηλαδή διακοσμημένη με κεντήματα που, όταν υπάρχουν, συνήθως αφορούν μαγικά/γονιμικά σύμβολα (σπείρα, φίδι, γλάστρα, δέντρο κ.ά.)¹⁰⁵. Η ύπαρξη της ποδιάς και η περιγραφή της ως κεντισμένης δηλώνει περαιτέρω ότι πρόκειται για επίσημη, γιορτινή ή νυφική παραδοσιακή φορεσιά με την οποία ντυμένη η λυγερή πλάγιασε παραδόξως πάνω στο χώμα για νυχτερινό ύπνο.

ψηλά: προσδιορισμός τόπου και τρόπου ταυτόχρονα. Καταδεικνύει εδώ σαφώς την πλήρη αποκάλυψη του καλυπτόμενου από την ποδιά συγκεκριμένου μέρους του σώματος (κοιλιάς, αιδοίου) και ταυτόχρονα περιγράφει τη βίαιη, ανυψωτική κίνηση που την προκάλεσε.

ανασκουμπωμένη: (ανασκουμπώνω: σηκώνω ψηλά, εγείρω, κυρίως την άκρη υφάσματος). Στην καθημερινότητα δηλώνει συνήθως εσπευσμένο ανασήκωμα ενδυμάτων (κυρίως των μανικιών, του ποδόγυρου) ως προκαταρκτική κίνηση επακολουθούσας, αποφασιστικής, κοπιώδους ή/και βίαιης δράσης¹⁰⁶. Η έννοια της εσπευσμένης ανυψωτικής κίνησης επιτείνει λοιπόν στο στίχο την προηγούμενη λέξη *ψηλά*. Εδώ φαίνεται να επιζητείται η δήλωση της βίαιης αποκάλυψης/έκθεσης της κατεξοχήν γονιμικής ζώνης του σώματος της «λυγερής» δηλαδή της κοιλιάς και του αιδοίου, και κυρίως (μέσω και του φαλλικού υπαινιγμού της ανυψωτικής κίνησης) η συνεκδοχική, πλην σαφής, ανακοίνωση του άρρητου βιασμού της, που υπονοείται ότι επακολούθησε του ανασκουμπώματος της ποδιάς (σε χιώτικη παραλλαγή του ίδιου τραγουδιού γίνεται σαφής η δήλωση του βιασμού: *...βλέπει το στήθος ανοιχτό στα χείλη δαγκαμένη / τσαι την χρυσήν της την ποδιά στο αίμα βουτημένη...*)¹⁰⁷.

φτιαξε: έφτιαξε (κατασκεύασε, πραγματοποιήσε). Η χρήση του συγκεκριμένου ρήματος δηλώνει ακούσια, ανεπιθύμητη για την παθούσα, πράξη ή/και «κατασκευή», έννοια που θα μπορούσε να παραπέμπει ίσως σε αναπαραστατική, «φτιαχτή», τελετουργική-θεατρική ή υποχρεωτική δράση.

μασκαρ'λίκι: (μασκαραλίκι από το μάσκα/μασκαράς) επονείδιστη, ατιμωτική ή και γελοία, κωμική, με την έννοια του φτιαχτού, του ψεύτικου, κατάσταση. Εδώ υποδηλώνει τον ατιμωτικό (ή «ψεύτικο», θεατρικό), βιασμό τον οποίο υπέστη η λυγερή ασυνείδητα, σε κατάσταση βαθέος «ύπνου». Η λέξη είναι μάλλον ελαφριά για να χαρακτηριστεί και μάλιστα από την ίδια την παθούσα, έστω και μεταφορικά, ο βιασμός της –και κατ' επέκταση η κοινωνική της ατίμωση– αν αυτός αφορά μια ανύπαντρη νέα γυναίκα, δεδομένων των έμφυλων κανόνων

105. Για την ποδιά βλ. Καρασταμάτη (1980).

106. Βλ. π.χ. τη φράση «ανασκουμπώθηκε για να πλύνει», να ζυμώσει κλπ..

107. Χίος. Βλ. Κανελλάκης (1890, σ. 43). Βλ. επίσης την επόμενη παραλλαγή από το Ζυγοβίστι. Πρβλ. για μια ιστορία του βιασμού στο Vigarello (2001).

περί της «τιμής» των κοριτσιών στο πλαίσιο της παραδοσιακής κοινωνίας. Η ετυμολογία λοιπόν της λέξης σε συνδυασμό και με το ρήμα *έφτιαξε* μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι ίσως παραπέμπει εδώ έμμεσα σε τελετουργική/θεατρική ή/και ιερή δράση και όχι σε πραγματικό γεγονός.

ευθύς: δηλώνει άμεση χρονικά και αποφασιστική τροπικά, δηλαδή χωρίς χρονοτριβή ή δεύτερη σκέψη, ενέργεια (και μάλιστα εδώ μετά από προηγηθέντα ψυχικό και σωματικό κλονισμό). Με βάση και το συν-δηλούμενο χωροχρονικό πλαίσιο (αυγή, περιβόλι) και την επακολουθούσα δράση (*τελάλη έβαλε*), το επίρρημα δεν φαίνεται να αφορά την πραγματικότητα. Φαίνεται λοιπόν ν' αφορά δράση σ' ένα μεταφορικό, ίσως τελετουργικό, επίπεδο.

τελάλη: δηλώνεται ο φορέας επικοινωνιακού επαγγέλματος και κοινωνικού/θεσμικού ρόλου. Ο τελάλης στις προβιομηχανικές κοινωνίες περιφερόμενος δημοσιοποιεί προφορικά –με στεντόρια φωνή, εις επήκοον όλων, όπως στην παρακάτω Βυζικιώτικη παραλλαγή η ίδια η Αυγερή, επωνομαζόμενη *Ελενιώ*– στην κοινότητα γεγονότα ή θέματα που την αφορούν συνολικά, κατ' εντολήν της θρησκευτικής, κοινοτικής ή κρατικής εξουσίας, επί πληρωμή.

έβαλε: διόρισε, προσέλαβε επί πληρωμή (τον *τελάλη*). Δηλώνεται εδώ αντιφατική δράση: παραβατικά σε σχέση με τα κοινωνικά συμφραζόμενα, μια ανύπαντρη –άρα και κατά τα κοινωνικά δέοντα παρθένα– κόρη έχει την τολμή, την αποκοτιά και την οικονομική δυνατότητα (χρησιμοποιώντας ως μέσο ειδικό δημόσιο λειτουργό) να διαλαλήσει στην περιοχή του Πύργου και της Αγουλινίτσας τον ακούσιο, πλην ατιμωτικό βιασμό της, τον οποίο, με βάση την κοινωνική επιταγή (και μάλιστα στο πλαίσιο της συγκεκριμένης τοπικότητας) που συνεπάγεται περιθωριοποίηση και άσκηση εναντίον του θύματος κοινωνικής αλλά και σωματικής βίας, θα έπρεπε να τον έχει κρατήσει μυστικό. Αντ' αυτού, το *μασκαρ' λίκι* διαλαλείται σε όλη την ευρύτερη περιοχή του Πύργου και της Αγουλινίτσας με τρόπο που υποδεικνύει ότι δεν αφορά την παθούσα μόνο αλλά γενικά τον τόπο και όλη την τοπική κοινότητα συλλογικά, ωσάν η ίδια η παθούσα να έχει χρησιμοποιηθεί ως «θύμα» προκειμένου να επιτευχθεί σ' ένα άλλο επίπεδο κάτι που την ξεπερνάει προσωπικά και αφορά το κοινωνικό σύνολο.

ακούτε: δηλώνει προφορικότητα, ότι δηλαδή η δημοσιοποίηση γίνεται με τη φωνή και όχι εγγράφως ή με άλλο επικοινωνιακό μέσο, πράγμα που προσδιορίζει και την αμεσότητα, τη δημοσιότητα, τη συλλογικότητα αλλά και την ευρεία απήχηση της συγκεκριμένης πληροφόρησης, στοιχεία που συνεπικουρούν και για το προβιομηχανικό ιστορικό πλαίσιο που αφορά το τραγούδι· ταυτόχρονα η λέξη στην προστακτική προσλαμβάνει και σωφρονιστικό, διδακτικό περιεχόμενο.

γιέμορφες: (= οι έμορφες) δηλώνει έμφυλα την εξειδικευμένη μερίδα του όλου πληθυσμού και του κοινωνικού φύλου προς την οποία κυρίως απευθύνε-

ται (προφανώς έμφυλα κανονιστικά/μνητικά/παραδειγματικά) το δημόσιο αυτό μήνυμα: τις όμορφες νέες γυναίκες, έφηβες ή σε ηλικία γάμου¹⁰⁸.

μαυρομάτες: αυτές που έχουν μαύρα, σκούρα ή σκοτεινά γενικά, μάτια. Πέρα από ομορφιάς σημαντικό, το επίθετο σ' ένα μεταφορικό επίπεδο μπορεί να δηλώνει και τις ερωτικές και ερωτεύσιμες νέες γυναίκες, σε γόνιμη ηλικία. Αυτή τη σημασία εξάλλου υποδεικνύει και η κωδικοποιημένη φράση *φιλώ τα μαύρα μάτια*, που στα τραγούδια υπονοεί πάντοτε την ερωτική-σεξουαλική συνένωση¹⁰⁹. Άρα συγκεκριμένα η μερίδα του θηλυκού πληθυσμού που είναι παραλήπτης του παιδευτικού/μνητικού μηνύματος που εκπέμπει η *Λυγερή* είναι όχι μόνο οι όμορφες γενικά, αλλά ειδικότερα οι νεαρές, σε ηλικία γάμου, ή νιόνυφες, στην ακμή της γονιμικής τους δυναμικότητας, ερωτεύσιμες γυναίκες¹¹⁰.

το *Μάη* κρασί μην πίνετε κι *όζω* μην κοιμηθείτε: δηλώνεται εδώ έμμεσα, ότι ο βαρύς (*χορτασμένη*) ύπνος (και κατ' επέκταση ο βιασμός της λυγερής μέσα στο μαγιάτικο περιβόλι) οφείλεται σε προηγηθείσα μέθη, άρα και απώλεια συνείδησης, ένα είδος έκστασης, ως και αποτέλεσμα υπερβολικής κατανάλωσης κρασιού, κατά το μήνα Μάιο. Εποχικά ο Μάης παραπέμπει στην καρδιά της άνοιξης με την καιρική ευδία και τις μεγάλης διάρκειας ημέρες (και τις σύντομες νύχτες). Βλαστικά δηλώνει τη φύση στην πιο θαλερή, ολάνθιστη, πρόσφορη για γονιμοποίηση των καρπών (και γι' αυτό κρίσιμα ευαίσθητη, επικίνδυνη) ώρα της. Κατά τη λαϊκή πίστη ο Μάης είναι ο μήνας οπότε ευνοούνται αναλογικά με

108. Πρβλ. και το *γάμου ωραία* και: ...*παρθέναι* [...] *γάμων ωραίαι*...· βλ. Παττίχης (1978, σ. 184). Όπου το *ωραία* χρησιμοποιείται ως χαρακτηρισμός των ώριμων για γάμο έφηβων κοριτσιών στην αρχαιότητα που μπορεί να μας υπονιάσει για την τελετουργική/μνητική/θρησκευτική σημασία και του πολυσυζητημένου από τους ερευνητές επιθέτου *ωραία* που είναι άρρηκτα και ταυτιστικά δεμένο με το όνομα *Ελένη* στη σχετική γραπτή και προφορική μυθική παράδοση διαχρονικά. Δηλ. να μην είναι μόνο ευμορφίας σημαντικό (πράγμα εν πολλοίς αυτονόητο, συνώνυμο με τις έφηβες κοπέλες) αλλά και χρόνου/ηλικίας/κοινωνικού status σημαντικό, δηλαδή ως επίθετο που δηλώνει συνεκδοχικά στο θεϊκό πρόσωπο της Ελένης (ως τελετουργικού ρόλου και ιερής μορφής/προτύπου) την παρθένο σε *ώρα* γάμου, την θεονύφη (= δηλ. γονιμικά *ωραία*, «στην ώρα της» για γονιμοποίηση ή *λουλούδω*, όπως ονομάζεται σε άλλα τραγούδια, με δεδομένη πλέον την ιερή-θεϊκή υπόσταση της Ελένης στον αρχαίο λαϊκό μύθο· βλ. και Ψυχογιού (2008, σ. 69). Πρβλ. και τις διονυσιακές θεές *Ωρες*, επιφορτισμένες με την επαγρύπνηση για την ωρίμανση των καρπών και αρμώδιες για τη δεινδροκομία γενικότερα· βλ. και Δαράκη (1997, σ. 68-71, 174, 306-307)· Κοβάνη (2002, σ. 39-40).

109. Πρβλ. το στίχο: *ο γιος μου κόβει τα κουμπιά φιλεί τα μαύρα μάτια*...· βλ. Ψυχογιού (2004^Α, 2008, σ. 48).

110. *Μαυρομάτα* είναι εξάλλου μια από τις πιο συχνές προσωνυμίες οικειότητας και της Παναγίας, αφενός λόγω απεικόνισής της με αυτά τα χαρακτηριστικά, αφετέρου ως η λατρευτικά κατεξοχήν «ερωτεύσιμη», αγαπημένη των πιστών· βλ. Ψυχογιού (2008, σ. 38-41).

τη φύση και επιβάλλονται δεισιδαιμονικά –και κατά συνέπεια επιτελούνται με σίγουρη αποτελεσματικότητα, «πιάνουν»– οι μαγγανείες ευετηρίας και κυρίως οι ερωτικές/ευγονικές μαγικές πρακτικές, στο πλαίσιο λιγότερο ή περισσότερο σύνθετων διαβατήριων τελετουργιών. Η λέξη επομένως εδώ, σε συνδυασμό και με τα παραπάνω, δεν προσδιορίζει μόνο το χρόνο στον οποίο τοποθετείται η σχετική δράση αλλά ταυτόχρονα δίνει το φυσικό πλαίσιο και το τελετουργικό της στίγμα: πρόκειται για μια εαρινή λατρευτική ιερουργία που τελείται το Μάιο, άρα να υποθέσουμε και ότι η μέθη είναι τελετουργική¹¹¹. Οι παραλλαγές του τραγουδιού από τη Δυτική Μακεδονία εξάλλου, το τοποθετούν σαφώς στην τελετουργία του Μάη, καταλήγοντας μ' ένα γύρισμα-επωδή προς αυτόν: "... Μάη μ' Μάη μ' χρυσομάη μ' / τι μας άργησες / να μας φέρεις τα λουλούδια και την άνοιξη / λούσου κι άλλαξε Μπηίνα μ' λούσου κι άλλαξε / κοντά μου πλάγιασε..." με σαφή τη γονιμική/ερωτική πρόσκληση στη Μπεϊνα, την Κυρά (προσφώνηση που της αποδίδει τελετουργικό ρόλο)-λυγερή¹¹².

κρασί: εδώ, χωρίς άρθρο και σε σχέση με τα συμφραζόμενα στο στίχο και το αρνητικό νόημα που αυτά αποπνέουν, υποδηλώνεται κατάχρησή του σε μεγάλες ποσότητες, επιβλαβείς για την σωματική και ψυχική υγεία (λόγω της πρόκλησης μέθης και της επακόλουθης απώλειας της συνείδησης).

μην πίνετε: η αρνητική προσταγή απευθύνεται αποτρεπτικά και παιδευτικά στις *μαυρομάτες* και μάλιστα για τη συγκεκριμένη εποχή (τον Μάη¹¹³) επιδιώκοντας την αποφυγή καταχρηστικής συμπεριφοράς, προφανώς παραβατικής, δεδομένου ότι τα κοινωνικά συμφραζόμενα στην καθημερινότητα της παραδοσιακής κοινωνίας δεν συνάδουν με χρήση, και μάλιστα κατάχρηση, κρασιού από νεαρά κορίτσια. Η παραίνεση γίνεται προφανώς αντίθετα και αποτρεπτικά με ό,τι έκανε η λυγερή-[Ελένιω] και περιήλθε σε κατάσταση βαθύτατου ύπνου. Για να διαλαλείται δε η απαγόρευση, σημαίνει ότι υπήρχε περίπτωση να υποπέσουν σε τέτοια παραβατική συμπεριφορά μέθης και οι *όμορφες* και οι *μαυρομάτες*.

όζω μην κοιμηθείτε: η αρνητική προσταγή απευθύνεται επίσης στις *μαυρομάτες* και αφορά τη συγκεκριμένη –φορτισμένη με μεταφυσική βαρύτητα– εποχή, αποτρέποντάς τις να κοιμηθούν *όζω*, μέσα στην κρίσιμη και επικίνδυνη οργιάζουσα μαγιάτικη φύση. Μας είναι γνωστό ήδη το γεγονός ότι η εκπέμπουσα το μήνυμα *Λυγερή* [-Ελένη], *αποκοιμήθηκε όζω*. Στον εν λόγω στίχο το *μην κοιμηθείτε* παρατίθεται σαν ίσης πληροφοριακής και παιδευτικής αξίας με

111. Πρβλ. το τραγούδι και την αγεργμική τελετουργία «του Μάη»· βλ. Ψυχογιού (2011^Α).

112. Κ.Α. χρο 1688, σελ 39, Σιάτιστα, συλλ. Γ. Α. Μέγας, 1962

113. Είναι εξάλλου γνωστή η παροιμία: «το μήνα που δεν έχει ρο, το κρασί θέλει νερό», όπου υπονοούνται οι θερμοί μήνες Μάιος, Ιούνιος, Ιούλιος και Αύγουστος.

το *μην πίνετε* –καθώς συνδέονται με το παραθετικό *και*– όμως σε μια άδηλη, υπολανθάνουσα, πλην εύλογη σχέση αιτίου/αποτελέσματος ανάμεσα στις δύο ισοδύναμα απαγορευτικές προτάσεις. Δηλαδή δηλώνεται εδώ έμμεσα, φωτίζοντας και το νόημα των πρώτων στίχων (σκοτεινό για τον τωρινό αναγνώστη αλλά αυτονόητα φανερό στους συμμετέχοντες κατά τη ζωντανή επιτέλεση του τραγουδιού, μέσα στο δραματικό τελετουργικό πλαίσιο), ότι ο προαναφερθείς βαρύς (*χορτασμένη*), ύπνος οφείλεται σε προηγηθείσα μέθη, με συνακόλουθη απώλεια συνείδησης, ως αποτέλεσμα υπερβολικής κατανάλωσης κρασιού. Και εδώ όμως ισχύει ό, τι και με την κατανάλωση κρασιού, δηλαδή ότι για να διαλαλείται η απαγόρευση, σημαίνει ότι υπήρχε περίπτωση και να υποπέσουν –περιέργως– σε τέτοια παραβατική κατά τα κοινωνικά πρότυπα πλην ευνόητη ως τελετουργική/λατρευτική συμπεριφορά ύπνωσης στο ύπαιθρο –και μάλιστα συλλογικά– οι *όμορφες* και οι *μαυρομάτες*.

τ': η συγκοπή δηλώνει ότι εδώ δεν πρόκειται για το άρθρο ουδέτερου γένους (το, αφού δεν γίνεται να υποστεί έκθλιψη το *όμορφον*), άρθρο που θα όριζε συνεκδοχικά τα προηγουμένως εκτεθέντα, δηλ. την αποτροπή του να κοιμούνται οι *όμορφες* και *μαυρομάτες* μεθυσμένες στο ύπαιθρο το Μάη. Πρόκειται λοιπόν για την αιτιολογική πρόθεση *διότι/γιατί/τι*, που σημαίνει ότι ακολουθεί επεξηγηματική (και μυστική) πρόταση στην οποία διευκρινίζεται, αιτιολογείται ο λόγος της προηγηθείσας απαγορευτικής προτροπής.

εμάθανε: δεδομένης της παραπάνω αιτιολογικής πρόθεσης, το ρήμα εδώ δεν σημαίνει πληροφόρηση αλλά μαθητεία, εκπαίδευση, μύηση. Δηλώνει δηλαδή ότι τα ρηματικά υποκείμενα είναι κάτοχοι μιας συγκεκριμένης γνώσης και φορείς μιας ειδικής συμπεριφοράς, κατόπιν προηγηθείσας μαθητείας ή μύησης.

τρία: δηλώνει πλήθος, ειδικότερα ομάδα με το συγκεκριμένο αριθμό μελών. Ο αριθμός τρία έχει ως γνωστόν μαγική/τελετουργική σημασία και χρήση, οι δε τριαδικές ομάδες αφορούν συμβολικά ιερά πρόσωπα με ομοούσια οντότητα σε πολλές θρησκείες (ακόμα και στη χριστιανική). Άρα ο αριθμός είναι ενισχυτικός εδώ των ενδείξεων για την ιερότητα και τελετουργικότητα των δράσεων αλλά και για τη συμβολική ουσία των δρώντων προσώπων και των ρόλων τους.

πούστικα: το ουσιαστικοποιημένο εδώ αυτό επίθετο μαζί με το *τρία* προσδιορίζει τα (ανώνυμα) υποκείμενα του ρήματος *εμάθανε*. Πρόκειται δηλαδή για την τριμελή ομάδα των μυημένων φορέων της συγκεκριμένης γνώσης και δράσης. Η λέξη *πούστικα* ουδέτερου (ερμαφρόδιτου) γένους είναι διφορούμενη, δηλώνει αμφισημία ως προς την ταυτότητα, το φύλο και τη συμπεριφορά των υποκειμένων. Δηλαδή ο όρος αφενός δεν προσδιορίζει αν πρόκειται για πλάσματα ανθρώπινα ή μεταφυσικά, αρσενικά ή θηλυκά κ.λπ., αφετέρου δηλώνει στο παραδοσιακό πλαίσιο του τραγουδιού ανέντιμη, ανήθικη, ξετσίπωτη,

δόλια, ψεύτικη, επίπλαστη, θεατρική συμπεριφορά και πάντως όχι ξεκάθαρα αρρενωπή, ούτε και ξεκάθαρα θηλυκή, που να συνάδει αντίστοιχα με τα παραδοσιακά έμφυλα κοινωνικά πρότυπα¹¹⁴. Ο όρος μέσα στα συμφραζόμενα, δεδομένης και της ανωνυμίας όσο και της υποκοριστικής (ή εξευμενιστικής) διατύπωσης, μπορεί έτσι να αφορά πρόσωπα που τοποθετούνται στη σφαίρα του ιερού, δαιμονικά, ή/και να παραπέμπει σε τελετουργικούς ρόλους και κατ' επέκταση να δηλώνει ιερή θιασική ομάδα, αμφίβολου γένους, με μάλλον θηλυπρεπή συμπεριφορά¹¹⁵. Τα πρόσωπα αυτά δηλώνονται εκμαυλιστικά επικίνδυνα σε σχέση με τις κοιμώμενες *μαυρομάτες* στις οποίες απευθύνεται το μήνυμα, όπως γίνεται φανερό και παρακάτω, στον τελευταίο στίχο. Επίσης συνδέονται άμεσα ή έμμεσα και με την *Λυγερή* [–Ελένη] αφού η ίδια απευθύνεται προειδοποιητικά-μνητικά προς αυτές, προειδοποιώντας τις –και ταυτόχρονα μυνώντας τις– για την ύπαρξή των τριών *πούστικων*. Αυτή η προειδοποίηση για τα τρία *πούστικα* προς τις κοιμώμενες *όμορφες* και *μαυρομάτες* φέρνει στο νου μαιναδικές σκηνές ύπωσης κατόπιν τελετουργικής οινόποσις στην αρχαία εκστατική λατρεία της Γης: ...*την περιβάλλει [την θεά-Γη, ο εραστής της Διόνυσος] με μια διάφανη εσθήτα, σαν εκείνη των μεγάλων αποκοιμισμένων μαινάδων, τις οποίες, στις παραστάσεις των αγγείων, παραμονεύουν οι Σάτυροι· αυτών των μαινάδων των τόσο παράξενων, των τόσο μεγαλόπρεπων τη στιγμή του βίαιου τας, που ανακαλούν έντονα τις απεικονίσεις της ίδιας της θεάς Γης...* (εικ. αρ. 18)¹¹⁶.

συργιανάν: τριγυρνούν, πλανώνται.

τις νύχτες: δηλώνει συνεχή, επαναλαμβανόμενη και όχι εφάπαξ νυχτερινή δράση κατά το μήνα Μάιο, που μπορεί να υποδηλώνει πολυήμερη τελετουργική δραστηριότητα

ζαγάρια: κυνηγόσκυλα¹¹⁷. Με τη λέξη υποδηλώνεται εδώ ότι τα *τρία πούστικα*

114. Βλ. λήμμα στο Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής, έκδ. Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, Θεσσαλονίκη 1999.

115. Μπορεί π.χ. να δηλώνεται αντρική ομάδα όπως οι μεταμφιεσμένοι καλαντιστές του Μάη, οπότε τα ψωμιά και το κρέας ν' αφορούν έμμεσα και τα πραγματικά προφυλακτικά μέτρα που παίρνουν οι καλαντιστές (δηλ. το να μεταφέρουν ψωμί ή και κρέας) για ν' αποτρέπουν τις επιθέσεις των σκυλιών κατά τον αγερμό· βλ. και Ψυχογιού (2003, 2008, σ. 250, 2011Α, 2012). Πρβλ. και τους θηλυπρεπείς «μητραγύρτες», ακολούθους της Μεγάλης Μητέρας Borgeaud (2001, σ. 76-81)..

116. Βλ. Δαράκη (1994, σ. 307) και σχετική εικόνα, σ. 309· βλ. επίσης αυτόθι, σ. 297-310.

117. Από το τουρκικό *zagarı* (arab. *sakar*)? βλ. λήμμα στο Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής, έκδ. Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, Θεσ/νίκη 1999.

είναι και κυνηγοί, κυριολεκτικά ή μεταφορικά. Σημειώνω ότι η λέξη *ζαγάρια* έχει υποτιμητική σημασία όταν αφορά μεταφορικά τους ανθρώπους, σημασία που μπορεί ν' αντανακλά και στα τρία *πούστικα* που τα χειρίζονται¹¹⁸.

γελάν': (ρ. γελάνε = ξεγελάνε, εξαπατούν, κοροϊδεύουν, φέρονται με δόλιο τρόπο). Το *γελάν'*, εδώ αντί του *μαγεύουν* στις προηγούμενες παραλλαγές, εναρμονίζεται σημειωτικά περισσότερο με τα *τρία πούστικα* που είναι το υποκείμενό του. Δηλαδή η διαφορούμενη, ψευδής τους ταυτότητα συνάδει με τις δόλιές τους ενέργειες, που υποδηλώνει το *γελάν'* και που επιδιώκουν με τη βοήθεια του *μαγιοχόρταρου*. Λόγω της σημασίας της λ. *ζαγάρια* και του ρήματος *περπατούν* (περιπλανιούνται) το ρήμα *γελάν'* ενέχει και την έννοια του κυνηγιού, ότι δηλαδή η ενέργεια γίνεται στο πλαίσιο ενός είδους παγίδας, παγανιάς.

συργιανάν: τριγυρνούν, πλανώνται.

τις νύχτες: δηλώνει συνεχή, επαναλαμβανόμενη και όχι εφάπαξ νυχτερινή δράση κατά το μήνα Μάιο, που μπορεί να υποδηλώνει πολυήμερη τελετουργική δραστηριότητα.

Οι επόμενοι, καταληκτικοί στίχοι (αρ. 9-10) είναι ίδιοι (εκτός από μία, πλην σημαίνουσα, λέξη) με τους επίσης καταληκτικούς στίχους του παραπάνω τραγουδιού από τη Λυκόσουρα με την «επιφάνεια» της *Ελένης*. Ο «συμφορμός» αυτός των στίχων δηλώνει –επιπλέον των κοινών λέξεων/κλειδίων που έχουν τα δύο τραγούδια– ότι σχετίζονται άμεσα ως παραλλαγές ή επεισόδια του ίδιου μύθου. Θα σχολιασθεί παρακάτω μόνον η λέξη *αγαποχόρταρο* των καταληκτικών στίχων της παραλλαγής από τον Πύργο, που παραλλάσσει από αυτές των αντίστοιχων στίχων του τραγουδιού «της *Ελένης*» από τη Λυκόσουρα:

αγαποχόρταρο: βότανο στο οποίο αποδίδονται μαγικές ιδιότητες για πρόκληση ή/και ενίσχυση ερωτικής επιθυμίας. Στον αντίστοιχο στίχο του τραγουδιού με την «επιφάνεια» της *Ελένης* η λέξη είναι *μαγιοχόρταρο* και το *σούρνει* ή *ίδια* η *Ελένη*. Δηλώνεται δηλαδή στην παραλλαγή από τον Πύργο μια εξειδίκευση, σχετική με ερωτική, γονιμική μαγγανεία, όσον αφορά τα *πούστικα*, σε σχέση με τις γενικές, ευρύτερες μαγικές ιδιότητες του *μαγιοχόρταρου* της *Ελένης*. Η παραλλαγή αυτή λοιπόν σχετικά με το μαγικό βοτάνι, αφενός συνάδει με την ερωτική δράση του παρόντος τραγουδιού και αφετέρου με την ταυτότητα και τις ιδιότητες των *τριών πούστικων* που το φέρουν.

118. Βλ. την έκφραση: «α, ρε ζαγάρη», «παλιοζάγαρο», κ.ά. Πρβλ. και όσα αναφέρει ο Π. Λεκατσάς (2008, σ. 28-29) για τον «κυνηγό» της θεονύφης.

γυρίσματα: ¹¹⁹

*μωρή μωρή μώρ'τι μας κάνεις το βαρύ
γιε γιε γιε μπω μπω μπω τον κρουσταλλένιο σου λαιμό
άει θε' μ' να σε χαρώ μα της αγάπης τον καημό*

μωρή: (μωρός, -ή, -ό = ανόητος, τρελλός, ριψοκίνδυνος). Διφορούμενη προσφώνηση. Παρούσα στην πλειονότητα των δημοτικών τραγουδιών η λέξη ως γύρισμα-αποστροφή που δηλώνει συμπάθεια, οικειότητα, θαυμασμό αλλά ενίοτε και ότι ο δέκτης είναι φορέας κάποιας τρελλής, ανόητης ή απερίσκεπτης/τολμηρής, παραβατικής συμπεριφοράς, πράγμα που εδώ συνάδει με τα συμφραζόμενα. Με αυτό τον τρόπο μας αποκαλύπτονται –από την αρχή μάλιστα του τραγουδιού, πριν καν ακούσουμε ποιον αφορά– κάποια στοιχεία της ταυτότητας του αποδέκτη της προσφώνησης ενώ ταυτόχρονα δημιουργείται ένα κλίμα οικειότητας. Το γύρισμα παρεμβάλλοντας στην τριτοπρόσωπη, αφηγηματική εκφορά του περιεχόμενου του τραγουδιού τον διαπροσωπικό, άμεσο λόγο σε δεύτερο πρόσωπο, συνδέει τον τελετουργικό χρόνο και τη δράση με τον πραγματικό χρόνο και την εξωτερική δράση της επιτέλεσης, τόσο σε επίπεδο μεταφοράς, όσο και πραγματικότητας. Δηλώνει δηλαδή την κατά κάποιο τρόπο «επιφάνεια» του προσώπου στο οποίο απευθύνεται. Έτσι εδώ ο (/οι) επιτελεστής/ές προσφωνεί –υποκαθιστώντας το άρρητο όνομά της– τη “λυγερή” με το *μωρή*, φερωντάς την ωσει παρούσα, αποδίδοντας στην προσωπικότητά της τις διφορούμενες σημασίες που προαναφέρθηκαν και ταυτόχρονα δηλώνοντας τη δική του σχέση οικειότητας/συμπάθειας με ή προς αυτήν. Ταυτόχρονα όμως η προσφώνηση μπορεί και ν’ απευθύνεται προσωπικά –πλήν έμμεσα– (αλλά σε σχέση πάντα με το τραγούδι, σε ταυτιστική αναφορικότητα με το πρόσωπο της “λυγερής”) σε κάποια από τις παριστάμενες/συμμετέχουσες στη ζωντανή επιτέλεση του τραγουδιού κοπέλες ή σε κάποια που έχει ο τραγουδιστής κατά νου.

μας κάνεις το βαρύ: δεν μας καταδέχεσαι, δε μας μιλάς, κρατάς αποστάσεις, είσαι (ή/και παριστάνεις ότι είσαι) σε βαρύθυμη ψυχική διάθεση. Η φράση εδώ δηλώνει αποστασιοποίηση του προσώπου που δέχεται την προσφώνηση *μωρή*, σε αντίθεση με την οικειότητα/συμπάθεια/θαυμασμό που αυτή εκφράζει αλλά και σε σχέση με αυτούς που την απευθύνουν (δηλώνονται σε πληθυντικό, αν και μπορεί να είναι πληθυντικός μεγαλοπρεπείας). Νοηματικά η φράση συνάδει με την ψυχική διάθεση της αγουροξυπνημένης, ταραγμένης “λυγερής” (αλλά ίσως και την “ιερή” της αποστασιοποίηση/ετερότητα) άρα πιθανόν να την αφορά. Το ρήμα *κάνεις* υποδηλώνει (όπως παραπάνω και το *έφτιαξε*) προσποίηση, ψεύτικη

119. Για τα «γυρίσματα» στα τραγούδια βλ. Ψυχογιού (2008, σ. 125-126).

κατάσταση, πράγμα που μπορεί να περιγράφει επίσης και τη θεατρικότητα των δράσεων. Ταυτόχρονα όμως η φράση συνολικά μπορεί ν' αφορά έμμεσα και σχετική συμπεριφορά του παριστάμενου, πραγματικού προσώπου στο οποίο απευθύνεται ο (/οι) επιτελεστής/ές.

γιε γιε μπω, μπω, μπω: επιφωνηματικές συλλαβές συναισθηματικά επιτακτικές των συμφραζόμενων.

τον κρυσταλένιο σου λαιμό: μπορεί ν' αναφέρεται άμεσα στο λαιμό της «λυγερής», αλλά έμμεσα ίσως και στο λαιμό κάποιας από τις παριστάμενες/συμμετέχουσες στη ζωντανή επιτέλεση του τραγουδιού ή κάποιας που ο επιτελεστής έχει κατά νου, όπως ακριβώς και το «μωρή». Η λέξη *κρυσταλλένιος* δηλώνει ότι ο λαιμός (κατ' επέκταση και η ίδια η «λυγερή») είναι λευκός, διαυγής, ότι εκπέμπει φως, φωτεινός (ταυτόχρονα η λέξη εμπεριέχει και την έννοια του ψυχρού, παγωμένου, κατ' επέκταση και του θανάτου)¹²⁰. Το επίθετο αυτό αναδεικνύει έτσι κοινά στοιχεία και ως προς τη μορφή ανάμεσα στη «λυγερή» και τη σεληνιακή/φωτεινή *Ελένη* του τραγουδιού με τον Λιμάζη¹²¹.

άι[ντε]: επιφώνημα που δηλώνει επίκληση, κάλεσμα, παρακίνηση προσώπου ή προώθηση/επίταση της κατάστασης που εξελίσσεται και την οποία αφορά.

θε[έ] μ[ου]: επίκληση στο θείο. Δηλώνεται άρα εδώ επιτακτική επίκληση της θεϊκής παρουσίας (επιφάνειας), άρα και η ιερότητα των δράσεων, και μάλιστα αυτής που προσδιορίζει ο στίχος (αρ. 5) στον οποίο παρεμβάλλεται, δηλαδή το «μασκαρ'λίκι» (ο βιασμός).

να σε χαρώ: δηλώνει προσδοκία, ευαρεσκεία, ευχή ή και όρκο. Έπεται εδώ του ερωτηματικού *ποιός* (στιχ. αρ. 5) που αφορά τον δράστη του βιασμού, πράγμα αντιφατικό, αν η δράση δεν τεθεί σε τελετουργικό, ιερό πλαίσιο (σε αναφορά με τη χαρά/χάρη που προσκομίζει η θεία επιφάνεια). Μπορεί βεβαίως και ν' απευθύνεται έμμεσα σε κάποιον/α από τους παριστάμενους/συμμετέχοντες στη ζωντανή επιτέλεση του τραγουδιού ή σε κάποιον/α που έχει ο τραγουδιστής κατά νου.

μα της αγάπης τον καημό: όρκος που προσδιορίζει έμμεσα το ποιητικό αίτιο της παραβατικής δράσης που δηλώνεται εδώ επιβεβαιωτικά: το ερω-

120. Σε γαμήλιο τραγούδι από τη Γορτυνία ο γαμπρός αποκαλείται *κρυσταλλοβραχιονάτος* (δελτία Κέντρου Ερεύνες των Νεοελληνικών Διαλέκτων και Ιδιωμάτων-ΙΛΝΕ, της Ακαδημίας Αθηνών, λ. κρουσταν[λ]ένιος). Πρβλ. και το στίχο: ...*κυρά μαρμαροτράχηλη και φεγγαρομαγούλα και κρουστανένια του νερού και πάχν' από τα χιόνια...*, από ευχετικά κάλαντα (δελτία ΚΣΙΛ, λ. κρουσταν[λ]ένιος, Σταμ. Ε':335). Ή επίσης: ... *κερά μ' τη δυνατέρα σου τη γρουσταλλοβρατάτη για δος μαν τη...* (δελτία ΚΣΙΛ, λ. κρουσταν[λ]ένιος, Ίος, Χ. 779: 129). Βλ. και Ψυχογιού (1999).

121. Ψυχογιού (2004^Α).

τικό πάθος. Φέρνει εξ ορισμού (ως όρκος), επικλητικά, και πάλι τη θεϊκή επιφάνεια στο προσκήνιο.

3. Τραγούδι από το Βυζίκι Τρόπαιων Αρκαδίας

Στην επόμενη παραλλαγή του ίδιου τραγουδιού από το χωριό Βυζίκι των Τρόπαιων Γορτυνίας, στην Αρκαδία (περιοχή επίσης γειτονική με την Λυκόσουρα και την Ολυμπία), η *λυγερή* της προηγούμενης παραλλαγής ονοματίζεται σαφώς ως Ελένη-Ελενιώ, ενώ εδώ παραλείπεται η άμεση αναφορά στο βιασμό της:

- 1 Το μά- καλέ το μά- το μάθατε τι γίνηκε
 ωχ το μάθατε τι γίνηκε Πύργο κι Αγουλινίτσα
 π' από- καλέ π' από- π' αποκοιμήθ' η Ελενιώ
 π' αποκοιμήθ' η Ελενιώ του Χατζηγιάννη η κόρη
 π' από- καλέ π' από- π' αποκοιμήθη στο μπαζέ
 π' αποκοιμήθη στο μπαζέ κι όζω στο περιβόλι
 και το καλέ και το- και το πρωί που ξύπνησε
 και το πρωί που ξύπνησε τον ύπνο χορτασμένη
 5 υψηλή καλέ υψηλή- υψηλή φωνίτσα έβαλε
 υψηλή φωνίτσα έβαλε και ο Πύργος εταράχτη.
 Τ' ακούτ' εσείς οι έμορφες ξανθές και μαυρομάτες:
 το Μάη καλέ το Μάη- το Μάη κρασί μην πίνετε
 το Μάη κρασί μην πίνετε κι έξω μην κοιμηθείτε
 τι εμά- καλέ τι εμά- τι εμάθανε τρία πουτίστικα
 τι εμάθανε τρία πουτίστικα και συριανάν τις νύχτες
- 10 σουρνούν καλέ σουρνούν- σουρνούν ψωμί για τα σκυλιά
 σουρνούν ψωμί για τα σκυλιά κρέας για τα λιοντάρια
 σουρνούν καλέ σουρνούν- σουρνούν και μαγιοχόρταρο
 σουρνούν και μαγιοχόρταρο μαγεύουν τα κορίτσια...¹²²

Ανάλυση ποιητικού κειμένου-πραγματολογικά στοιχεία

(για όσες λέξεις που διαφοροποιούνται ή δεν περιέχονται στις παραλλαγές από τον Πύργο και από την Λυκόσουρα)

αποκοιμήθη: την πήρε ο ύπνος, με τον παθητικό αόριστο και την πρόθεση *από*- να δηλώνεται ο ύπνος ως διαρκής διαδικασία. Συνδηλώνεται χρόνος, χωρίς να προσδιορίζεται ακριβώς, ωστόσο νυχτερινός ή μεσημεριανός, δηλαδή ώρες που κανονικά κοιμούνται οι άνθρωποι στη Μεσόγειο.

122. Βλ. Φλούδας (1963, τ. Γ', σ. 115).

Ελενιώ: υποκοριστικό του *Ελένη*, όνομα με όλες τις συμβολικές και θρησκευτικές συνδηλώσεις που έχουν υποστηριχθεί παραπάνω, σχετικά με το τραγούδι από τη Λυκόσουρα.

του Χατζηγιάννη η κόρη: επιπλέον προσδιορισμός του ονόματος *Ελένη*, που την ταυτίζει ίσως τοπικά και με υπαρκτό πρόσωπο, όπως συμβαίνει και με την *Ελένη* του Μορογιάνη, στο τραγούδι του Λιμάζη¹²³. Ωστόσο παρατηρώ ότι το *Χατζηγιάννης* αποδίδει έμμεσα στην *Ελένη* θρησκευτικά όσο και αναβαθμισμένα κοινωνικά χαρακτηριστικά: *Χατζής* είναι αυτός που έχει προσκυνήσει στους Αγίους Τόπους, άρα ο φέρων την προσωνυμία έχει κάποιο θρησκευτικό κύρος ή και ρόλο. Από την άλλη το όνομα μπορεί να δηλώνει και μια κάποια οικονομική ευμάρεια του φέροντος που να του παρέχει τη δυνατότητα ενός τέτοιου προσκυνηματικού ταξιδιού.

μπαζέ: (τούρκικη λ.) δηλώνει τόπο γεμάτο λουλούδια, προστατευόμενο ή οριθετούμενο από κάποιου είδους περίφραξη, μέσα σε αυλή ή σε κήπο, περιβόλι.

πρωί: χρονικός προσδιορισμός που προσδιορίζει την παρούσα δράση ενώ διευκρινίζει τον ύπνο της *Ελενιώς* και το ρήμα *αποκοιμήθη* ως νυχτερινή κατάσταση.

ξύπνησε: εκτός από την κυριολεκτική σημασία του, το ρήμα μπορεί μεταφορικά να δηλώνει και ανάσταση/αναγέννηση, αν προκύπτει από τα συμφραζόμενα¹²⁴.

τον ύπνο: η λέξη μπορεί να παραπέμπει μεταφορικά και σε θάνατο, αν προκύπτει από τα συμφραζόμενα¹²⁵.

ψηλή φωνίτσα: από τα συμφραζόμενα συνάγεται ότι ο προσδιορισμός *ψηλή* δίνει στο *φωνίτσα* τη σημασία της έντασης και όχι της ποιότητας. Δηλώνεται λοιπόν ως δυνατή, ουρανομήκης φωνή, σε αντίφαση με το υποκοριστικό *φωνίτσα* που θέλει μάλλον να δηλώσει το φύλο, το νεαρό της ηλικίας της *Ελενιώς*, και την ταραχή της.

ο Πύργος εταράχτη: η *ψηλή φωνίτσα* της *Ελενιώς* ακούστηκε μέχρι όλο τον Πύργο, ο οποίος ταραχτήκε από τα γεγονότα που αφηγήθηκε αυτή η φωνή, που προφανώς είχαν σχέση με τον προηγηθέντα βαθύ ύπνο της *Ελενιώς*.

Η θρησκευτική σημασία του παραπάνω τραγουδιού από το Βυζίκι, όπως εκτιμώ ότι προκύπτει από την παραπάνω ανάλυση των παραλλαγών, φαίνεται να ενισχύεται αλλά και να τεκμηριώνεται και από άλλα τοπικά ευρήματα στην ευρύτερη περιοχή των Τρόπαιων. Καθώς η αφηγηματικότητα ενός τοπίου βρί-

123. Ψυχογιού (2004^Α).

124. Βλ. Ψυχογιού (2008, σ. 76-78)

125. Ό.π.

σκεται σε συνεχή σχέση αλληλλόδρασης με την τοπική ιστορία όσο και με την όλη προφορική παράδοση ενός τόπου, δεν πρέπει να είναι άσχετο το γεγονός ότι στην ίδια αυτή περιοχή των Τρόπαιων όπου καταγράφεται το εν λόγω τραγούδι της βιασθείσας *Ελένης* εντόπισα (όπως και στη Λυκόσουρα εξάλλου) δύο τοπωνύμια *Αγιαλένη*¹²⁶. Το πρώτο (καθ' υπόδειξη του γέροντα ιερέα, εφημέριο του ναού του αγίου Νικολάου στο Βυζίκι) νότια του ποταμού Λάδωνα, στη θέση *Μάγουση* (τοπωνύμιο που ετυμολογικά τουλάχιστον σχετίζεται με τους μάγους και τα μάγια) και κοντά σε αλώνι μέσα στον κατεζοχήν σιταρότοπο του χωριού, χωρίς ωστόσο να υπάρχει αντίστοιχος ναός ή εικονοστάσι. Το δεύτερο, γειτονικό στο πρώτο, τοπωνύμιο *Αγιαλένη* (καθ' υπόδειξη του ντόπιου, συνάδελφου ερευνητή στην Ακαδημία Αθηνών γλωσσολόγου Νικ. Μουτζούρη) εντοπίζεται βόρεια του ποταμού Λάδωνα, στο χωριό Βούτση, ταυτισμένο με ένα αλώνι στο κέντρο του οποίου βρίσκεται ένα εικονοστάσι με την εικόνα των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης. Την περιοχή, σύμφωνα με το θρύλο, διαφεντεύει η περίφημη «Κυρά» από το φράγκικο κάστρο της Ακοβας, η οποία θρυλείται και χτισμένη στο ξακουστό, ομώνυμο γεφύρι στον ποταμό Λάδωνα. Πέρα από τα αρχαιολογικά ευρήματα μέσα στην περιοχή του ίδιου του χωριού Βούτσης (Ασκληπιείο), δεν πρέπει να είναι τυχαίο το ότι στη συγκεκριμένη ευρύτερη περιοχή (όπου τα χωριά Βυζίκι και Βούτση), όμορη της αρχαίας Ολυμπίας, εντοπίζεται και η αρχαία αρκαδική πόλη Θέλπουσα όπου μαρτυρείται ναός και έντονη, μυστηριακή λατρεία της Δήμητρας¹²⁷. Την αυτόνομη, παγανιστική σημασία του τοπωνύμιου *Αγιαλένη* εδώ, όπως και στις άλλες περιπτώσεις, όσο και συνδυαστικά, την έντονη παρουσία της μνήμης και του σεβασμού προς το ιερό αυτό όνομα, ενισχύει κατά την κρίση μου το γεγονός ότι στην ίδια περιοχή, εκτός από τα τοπωνύμια *Αγιαλένη* υπάρχουν και δύο τουλάχιστον χριστιανικά ξωκλήσια των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης (ως *Αγιοκωνσταντίνος*), που εντόπισα σε σημαίνουσες θέσεις: το ένα στο Βυζίκι, αντίκρυ στο κάστρο της «Κυράς» της Ακοβας και το άλλο στα όρια του γειτονικού χωριού Δόξα, όχι μακριά από την περιοχή *Μάγουση*. Με βάση αυτά τα τοπικά ευρήματα, συνδυαστικά και με το μύθο της βιαζόμενης *Ελένης* στην Αγουλινίτσα στο εν λόγω τραγούδι, εκτιμώ με κάθε επιφύλαξη, ότι ίσως ακόμα και η δυσερμήνευτη ονομασία *Αγουλινίτσα* ν' αποτελεί παραφθορά του τοπωνύμιου *Αγιαλένη*: *Αγιαλενίτσα* > *Αγουλινίτσα*, καθώς μάλιστα παραδίδεται και η ονομασία *Γκιλενίτσα*, στην ενετική απογραφή Ατζαγιόλι¹²⁸.

126. Ψυχογιού (2001, 2011^Α) και Psychogiou (2012). Πρβλ. και Παπαχριστοφόρου (2008, σ. 301).

127. Burkert (1997, σ. 197-221).

128. Μακρυδημήτρης (2005, σ. 57).

4. Τραγούδι από το Ζυγοβίστι Αρκαδίας (Γορτυνία):

- 1 Το μάθατε τι γίνηκε τούτη την εβδομάδα;
Κοιμάται η Λένη μοναχή απάνω στο κρεβάτι
και το πρωί σηκώνεται πολύ βαλαντωμένη
βλέπει τους κόρφους ανοιχτούς και τα βυζιά πιασμένα.
- 5 Ποιος ήταν που μου το 'φτιασε τούτο το ρεζιλίκι
που μάθανε τρία πούστικα και περπατούν τις νύχτες
σέρνουν ψωμί για τα σκυλιά κριάς για τα λιοντάρια
σέρνουν και μαγιοχόρταρο μαγεύουν τα κορίτσια...¹²⁹

Ανάλυση ποιητικού κειμένου-πραγματολογικά στοιχεία

(μόνον για τις λέξεις που δεν περιέχονται ή διαφοροποιούνται στις παραπάνω παραλλαγές από τη Λυκόσουρα, τον Πύργο και το Βυζίκι):

εβδομάδα: χρονικός προσδιορισμός, που δηλώνει συγκεκριμένο χρονικό σύνολο/υποδιαίρεση του μήνα/χρόνου, χωρίς να προσδιορίζεται ποιού (ίσως του Μάη, αν λάβουμε υπόψη τις προηγούμενες παραλλαγές). Η δεικτική αντωνυμία *τούτη* (και όχι π.χ. αυτή) που προηγείται της λέξης, καταδεικνύει αφενός συγχρόνως (με την επιτέλεση του τραγουδιού) και αφετέρου προσδιορίζει κάποια συγκεκριμένη, ξεχωριστή, με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, εβδομάδα. Σε συσχέτισμό με το *τι γίνηκε*, φαίνεται να εγνοείται ότι πρόκειται για μια εβδομάδα με γεγονότα που αφορούν συγκεκριμένες τελετουργικές δράσεις, πράγμα που ενισχύει και το αναφερόμενο πλήθος των νυχτών στους τελευταίους στίχους όσο και στις προηγούμενες παραλλαγές που είδαμε εδώ. Όλος ο πρώτος στίχος υποδηλώνει ίσως την επιτέλεση του τραγουδιού και στο πλαίσιο ενός είδους *αγερμού* (όπως π.χ. της Πρωτομαγιάς) που επιτελείται από θιασική ομάδα καλαντιστών, τους *γέρους* η οποία ανακοινώνει-διαλαλεί την έναρξη της γιορτής και της τελετουργίας που την αφορά, στην κοινότητα¹³⁰.

Λένη: υποκοριστικό-χαϊδευτικό του Ελένη.

μοναχή: κατηγορηματικός προσδιορισμός που αφορά την *Λένη*. Μπορεί να συνδηλώνει δύο μοναξίες: ότι η *Λένη* κοιμάται μόνη της στο κρεβάτι και ταυτόχρονα ότι είναι μόνη γενικότερα στον απροσδιόριστο εδώ χώρο όπου βρίσκεται αυτό.

απάνω: τοπικός προσδιορισμός, που συνάδει με το *ψηλά* της Βυζικιώτικης παραλλαγής. Εδώ, εκτός από τη θέση της Λένης επάνω σε αυτό, μπορεί ίσως

129. Κέντρον Ερεύνης των Νεοελληνικών Ιδιωμάτων - ΙΑΝΕ, χ/φο 221, σ. 348, Ζυγοβίστι Αρκαδίας, συλλ. Χαρ. Σακελλαριάδης, 1919.

130. Ψυχογιού (2003, 2011Α, 2012).

να συνδηλώνει επιτατικά και ότι το προσδιοριζόμενο παρακάτω *κρεβάτι* είναι το ίδιο υπερυψωμένο ή τοποθετημένο κάπου ψηλά.

κρεβάτι: η κλίνη. Δεδομένης της περιοχής από την οποία προέρχεται το τραγούδι και του χρόνου κατά τον οποίο έχει καταγραφεί, δεν είναι αυτονόητο ότι η λέξη *κρεβάτι* έχει τη σημασία που της δίνουμε σήμερα (ή όσον αφορά τις αστικές περιοχές και παλιότερα). Σύμφωνα με τα λαογραφικά δεδομένα, όσο και με την εμπειρία μου από την επιτόπια έρευνα, στην ορεινή Αρκαδία (όπου είναι ο τόπος καταγραφής του τραγουδιού αλλά και σε όλες σχεδόν τις αγροτοκτηνοτροφικές περιοχές) μέχρι τις αρχές του 20ού αι. τουλάχιστον, ελάχιστοι διέθεταν κρεβάτια και το σύνηθες ήταν τα μέλη των πολυμελών κατά κανόνα οικογενειών να κοιμούνται ομαδικά, ιδιαίτερα τους χειμερινούς μήνες, «στρωματσάδα», πάνω σε στρωσίδια, στο δάπεδο. Υπήρχε ενίοτε και κρεβάτι (ξύλινο, με σανίδες πάνω σε τρίποδες, ένα είδος συναρμολογούμενης εξέδρας ή κρεβατίνας ή –κυρίως από τα τέλη του 19^{ου}-αρχές 20ού αι.– σιδερένια κουκέτα) στη σάλα (ή «καλοκαιρινό») του σπιτιού, αν αυτό δεν ήταν μονόχωρο, που ήταν «επίσημο» και προοριζόταν κυρίως για τη φιλοξενία κάποιου ξένου ή και για τις κόρες σε ηλικία γάμου, ώστε να μη συγχρωτίζονται με τα αρσενικά της οικογένειας. Οι εθνογραφικές αυτές πληροφορίες μας βοηθούν να προσδιορίσουμε την ηλικία και το κοινωνικό status της *Λένης*: για να έχει την πολυτέλεια ή το προνόμιο να κοιμάται «μοναχή» απάνω σε κρεβάτι, σημαίνει α) κάποια οικονομική ή κοινωνική επιφάνεια της οικογένειας και β) ότι πρόκειται για νεαρή κόρη σε ηλικία γάμου (μέλος της οικογένειας ή «ξένη»), στοιχείο που επίσης την ταυτίζει με τη «λυγερή» της παραλλαγής του τραγουδιού από τον Πύργο. Η απουσία προσδιορισμού του τόπου όπου βρίσκεται το κρεβάτι (εκτός και αν το επίρρημα *απάνω* να μη σημαίνει απάνω στο ίδιο το κρεβάτι αλλά να δηλώνει ότι το κρεβάτι βρίσκεται ίσως κάπου ψηλά) και η έμμεση αίσθηση ότι είναι εκτεθειμένο κατά κάποιο τρόπο σε κοινή θέα (όπως υποδηλώνεται και από τη χρήση της λέξης *ρεζίλίκι*, βλ. παρακάτω), είναι πιστεύω σημαίνουσα: συνδυάζοντας τα εθνογραφικά, χρονικά, τοπικά και τελετουργικά συμφραζόμενα, το φύλο και την ηλικία της *Λένης*, μπορούμε να υποθέσουμε, εκτιμώ χωρίς να αυθαιρετούμε, ότι εδώ το *κρεβάτι* όπου έλαβε χώρα η αμφιλεγόμενη, παραβατική σεξουαλική δράση μπορεί να είναι σκηνικό εξάρτημα ψηλό, ή εκτεθειμένο ψηλά, σε κοινή θέα, ένα είδος σκηνικού, η *Λένη* θεατρικός ρόλος ή μυθικό ιερό πρόσωπο και ο *ύπνος* συμβολικός, τελετουργικός, ένα είδος θανάτου¹³¹.

πρωί: συνώνυμο με τη λέξη *αυγή* στην παραλλαγή από το Βυζίκι.

131. Βλ. Ψυχogiού (2011) για το κρεβάτι του ιερού «νεκρού» από τον μυκηναϊκό κρατήρα της Αγίας Τριάδας.

σηκώνεται: (βλέπε την παραλλαγή από το Βυζίκι). Εδώ σε ενεστώτα, υποδηλώνει και δράση σε εξέλιξη, με διάρκεια, πράγμα που μπορεί να υπονοεί και κάποια επιτελούμενη θεατρική τελετουργική δράση.

βαλαντωμένη: (ρ. βαλαντώνω = καταπονούμαι, αποκάμνω, αισθάνομαι πλήρη εξάντληση των δυνάμεών μου, σωματικών ή ψυχικών). Η υπερθετικά εξαντλητική αυτή έννοια της λέξης τονίζεται εδώ ακόμα περισσότερο από το ποσοτικό επίρρημα *πολύ*. Δηλώνεται λοιπόν προηγηθείσα νυχτερινή έντονη δράση που εξάντλησε πλήρως τόσο τις σωματικές όσο και τις ψυχικές δυνάμεις της *Λένης*, πράγμα που υποβάλλει την εικόνα της μορφής της τη στιγμή του ξυπνήματος ως αποκαμωμένης, γλωμής (λευκής), ταραγμένης.

βυζιά: δηλώνονται κυριολεκτικά οι μεταφορικά/ποιητικά εκφρασμένες λέξεις *κόρφος* και *τραχηλιά* των άλλων παραλλαγών του τραγουδιού.

πιασμένα: εδώ δηλώνεται όχι μόνο απογύμνωση, έκθεση σε θέα των μαστών αλλά και έντονη, βίαιη χειροπρακτική ή ερωτική δράση επάνω τους που έλαβε χώρα κατά τη διάρκεια της νύχτας, *ασυναίσθητα*, παρά τη θέληση της *Λένης*, καθώς βρισκόταν στην κατάσταση βαριάς ύπνωσης.

ρεζίλίκι: (λέξη τούρκικης προέλευσης, δηλώνει πράξη ή πάθημα που προκαλεί τη χλεύη, καταισχύνει, γελοιοποίηση, κάνει τον παθόντα καταγέλαστο). Υποδηλώνεται και εδώ, σε σχέση με τα συμφοραζόμενα, η ακούσια ερωτική συνεύρεση της κόρης, ο βιασμός. Με τη χρήση και εδώ του ρήματος *έφτιαξε*, ενισχύεται η υπόθεση της θεατρικής και μάλιστα τελετουργικά γελοίας, κωμικής δράσης (όπως συμβαίνει π.χ. στα αποκριατικά γαμήλια ή νεκρικά δρώμενα).

5. Άλλη παραλλαγή του τραγουδιού από την Αρκαδία:

- 1 Αυτή την ακροποταμιά 'θελα την βοτανίσω
και το κορίτσι του παπά 'θελα να το φιλήσω
νύχτα ήταν που τη φίλησα ποιος ήταν, ποιος μας είδε
μας είδε τ' άστρι κ' η αυγή και το λαμπρό φεγγάρι
- 5 μας είδε 'να Ρωμιόπουλο ενού πασά κοπέλι
κι αυτό τελάλι μ' έβαλε κι αυτό τελάλι βάλνει:
Τ' ακούτε 'σείς οι έμορφες και 'σείς οι μαυρομάτες:
το Μάη κρασί μην πίνετε κι όξω μην κοιμηθείτε
τι εμάθανε τριά πούϊστικά και γκεζεράν τη νύχτα
- 10 σούρνουν ψωμί για τα σκυλιά και κριάς για τα λιοντάρια
σούρνουν και μαγοχόρταρο μαγεύουν τα κορίτσα...
(ή μαγεύουνε τις τσιούπες)¹³²

132. Κ.Α. χρο 2255, σελ. 378 Αρκαδία, συλλ. Γρ. Δημητρώπουλος, 1956. Ο καταγραφέας

Ανάλυση ποιητικού κειμένου-πραγματολογικά στοιχεία

(μόνον για τις λέξεις που δεν περιέχονται ή διαφοροποιούνται στις παραπάνω παραλλαγές από τη Λυκόσουρα, τον Πύργο, το Βυζίκι και το Ζυγοβίστι):

ακροποταμιά: η δράση παραμένει όπως στην Αγουλινίτσα σε υδάτινο, παραποτάμιο πεδίο, που μπορεί να παραπέμπει και σε χθονιότητα, σχέση με είσοδο στον κάτω κόσμο ενώ τίθεται σαφέστερα σε τοπίο εκτός κατοικημένης περιοχής.¹³³

βοτανίσω: να αφαιρέσω, να ξεριζώσω την άγρια βλάστηση, τα χορτάρια. Η λέξη προσδιορίζει ότι ο υδρότοπος έχει πυκνή, υδροχαρή βλάστηση, που ο αφηγητής θέλει να καθαρίσει, προκειμένου να κάνει χώρο για την δράση που θα επακολουθήσει.

το κορίτσι του παπά: (παπαδοπούλα) δηλώνεται μια εξέχουσα στο κοινωνικό σύνολο θέση του κοριτσιού, η οποία προέρχεται από το θρησκευτικό αξίωμα του πατέρα της, αξίωμα που φέρνει και την ίδια σε σχέση με το ιερό (πβ. και την *Ελένη* στο τραγούδι του Λιμάζη όσο και την *Ελενιά* στην παραπάνω παραλλαγή από το Βυζίκι), παράγοντες που καθιστούν το «φίλημα» της κόρης, σε περίπτωση που γίνεται σε ρεαλιστικό πλαίσιο, ακόμα πιο παραβατικό.

φιλήσω: όπως είδαμε, το ρήμα δεν φέρει μόνον την κυριολεκτική σημασία του αλλά στο πλαίσιο των συμφραζόμενων στα τραγούδια υπονοεί και την ερωτική συνουσία ή τον βιασμό.

νύχτά ηταν που τη φίλησα ποιος ήταν, ποιος μας είδε/ μας είδε τ' άστρι κ' η αυγή και το λαμπρό φεγγάρι: οι στίχοι τοποθετούν και πάλι την ερωτική συνουσία σε χρόνο νυχτερινό, στο σύνορο της ημέρας, ενώ υποδηλώνεται και η παρουσία πανσελήνου, η οποία μπορεί να φέγγει και ως το χάραμα. Σημειώνω ότι η *Ελένη* συνδέεται και σε άλλα τραγούδια του κύκλου της με ακροποταμιές (καθώς και νερόμυλους) και βιασμό, σύνδεση επίμονη, που εκτιμώ πως δηλώνει ότι το μοτίβο αποτελεί μυθική δομή¹³⁴: *Σαν παίρνεις τον κατήφορο Ελένη, Ελένη την άκρη το ποτάμι –Ελένη φιλημένη / με το πλατύ πουκάμισο Ελένη, Ελένη με τ' άσπρο το ποδάρι –Ελένη τσιμπημένη / χαμήλωσε το φέσι σου Ελένη μου Ελένη και σκέπασε τα φρύδια –Ελένη δαγκωμένη / να μη φανεί το φίλημα Ελένη μου Ελένη*

το επιγράφει «συρτός χορός». Αυτή η αναφορά επιβεβαιώνει την τελετουργική χρήση του τραγουδιού.

133. Μπορεί επίσης η *ακροποταμιά* να δηλώνει και τη θέση κάποιου ιερού (ή ιεροτοπίας) αφιερωμένου στην *Αγιαλένη*, όπως συμβαίνει π.χ. στην *Αγιαλένη* στον Αριστομένη Μεσσηνίας, όπου η ιεροτοπία *Αγιαλένη* με το ομώνυμο, νεότερο ξωκκλήσι, στην τοποθεσία *Καραμίτσα*, βρίσκεται δίπλα στο ποτάμι με τις πυκνά βλαστημένες από καλαμιές όχθες του (από επιτόπια έρευνα στις 4/9/2013)- βλ. και Ψυχργιού (2011Α).

134. Βλ. και παραπάνω, την υποσημ. αρ. 114.

που σ' έχω φιλημένη –Ελένη αγκαλιασμένη...¹³⁵, όπου και η επίταση στο όνομα *Ελένη* (κατά την κρίση μου και σε συγκεκριμένο πλαίσιο επιτέλεσης), μπορεί να είναι και δηλωτική του μαγικο-λατρευτικού χαρακτήρα του τραγουδιού.

μας είδε 'να Ρωμιόπουλο ενού πασά κοπέλι: εδώ δηλώνεται μάλλον η ταυτότητα του ίδιου του εραστή/βιαστή και όχι κάποιου άλλου παρατηρητή, δεδομένης της ερημίας του τοπίου και του νυχτερινού χρόνου. Η παραλλαγή αυτή λοιπόν φέρνει στο προσκήνιο όχι μόνον αυτή τούτη τη σκηνή του βιασμού, που στις άλλες παραλλαγές δηλώνεται έμμεσα, μεταφορικά, αλλά και το πρόσωπο του βιαστή, που από το υποκοριστικό φαίνεται μάλλον νεαρής ηλικίας. Δηλώνεται επίσης η κοινωνικά διακριτή και κατά ένα τρόπο αμφίσημη, διαφορούμενη εθνοτικά και θρησκευτικά θέση αυτού του εραστή/βιαστή, αφού όντας *Ρωμιόπουλο* (κατά τεκμήριο χριστιανός), είναι *κοπέλι* (υπηρέτης) κάποιου (κατά τεκμήριο μουσουλμάνου) πασά, αμφισημίες που αντανακλούν και στο διαφορούμενο, δόλιο χαρακτήρα του, που ταιριάζει και με την παραβατική ερωτική του συμπεριφορά¹³⁶. Η ιδιαίτερη, διαφορούμενη –έως και κοινωνικά υποβαθμισμένη– ταυτότητα του εραστή/βιαστή έρχεται σε δραματική αντίθεση με την υπερέχουσα κοινωνική και θρησκευτική ταυτότητα της βιαζόμενης *κόρης του παπά*.

τελάλι μ' έβαλε: εδώ η συγκεκριμένη αντωνυμία *μ'* (με, αν δεν είναι κάποια αλλοίωση από τον καταγραφέα του ευφωνικού – ν – που μπαίνει συχνά στα τραγούδια ανάμεσα σε δύο φωνήεντα) καθιστά τη λέξη *τελάλι* ουδέτερου γένους (που δηλώνει όχι το πρόσωπο του *τελάλη* αλλά την πράξη του διαλλαλήματος), ως κατηγορούμενο που αφορά *το κορίτσι του παπά* που υπέστη τον βιασμό. Η φράση δηλώνει ότι ο εραστής γίνεται αίτιος ή και δράστης ενός είδους έκθεσης, διαπόμπευσης της κόρης, αφού κατά τους κοινωνικούς κώδικες της ντροπής και της τιμής στο πολιτισμικό πλαίσιο του τραγουδιού, η ηθική ζημιά αντανακλά στη βιασθείσα κόρη και όχι στο βιαστή. Το ότι και εδώ ο βιασμός βγαίνει στο *τελάλι* ενισχύει πιστεύω την εκτίμησή μου ότι αφορά επαναλαμβανόμενη τελετουργική ιεροπραξία και όχι παραβατική κοινωνικά πράξη της καθημερινότητας.

Πέραν των παραπάνω ενδεικτικών για το μύθο της βιαζόμενης *Ελένης* τοπικών παραλλαγών, οι καταληκτικοί στίχοι του τραγουδιού, με περισσότερα ή λιγότερα μοτίβα του μύθου, είναι καταγραμμένοι στην Πελοπόννησο και αλλού και ως, κατά ένα τρόπο «αυτόνομο», κανονιστικό/διδασκτικό τραγούδι, που επιτελείται

135. Ηπείρου. Βλ. *Ζωγράφειος Αγών, ήτοι μνημεία της Ελληνικής Αρχαιότητος*, τ. Α' (1896, σ. 160).

136. Χαρακτηριστικά ανάλογα και με την ταυτότητα του *Λιμάζαγα*: βλ. Ψυχογιού (2004Α).

τοπικά εν είδει μιας γενικότερης κοινωνικής διδαχής/προτροπής για τα κορίτσια, ενίοτε αποκομμένης από την –πάντοτε λανθάνουσα– μυθική/τελετουργική του ουσία¹³⁷.

Ωστόσο όλες οι παραλλαγές του τραγουδιού δεν παύουν να μας αποκαλύπτουν την τοπική επιτελεστική διαφοροποίηση των τραγουδιών αλλά και τη διαφορετική διαπλοκή των μοτίβων του μύθου σε κάθε επιτέλεση, όπως δηλώνει και η παρακάτω, αρκαδική επίσης, παραλλαγή από το Ζυγοβίστι και πάλι:

6. Τραγούδι από το Ζυγοβίστι Αρκαδίας (Γορτυνία)

1 Τ' ακού- μωρέ τ' ακού- τ' ακούτε σεις οι έμορφες
τ' ακού- μωρέ τ' ακού- τ' ακούτε σεις οι έμορφες
και σεις οι μαυρομάτες:
το Μά- μωρέ το Μά- το Μάη κρασί μη πίνετε
το Μά- μωρέ το Μά- το Μάη κρασί μη πίνετε
κι έξω μη κοιμηθείτε
το μά- μωρέ το μά- το μάθανε τρία πούστικα
το μά- μωρέ το μά- το μάθανε τρία πούστικα
και περπατούν τις νύχτες
σούνουν μωρέ σούνουν- σούνουν ψωμί για τα σκυλιά
σούνουν μωρέ σούνουν- σούνουν ψωμί για τα σκυλιά
και κριάς για τα λιοντάρια

137. Πρβλ. και: *Τ' ακούτε σεις οι έμορφες και σεις οι μαυρομάτες / το Μάη κασί μην πίνετε κι έξω μην κοιμηθείτε / το μάθανε τρία πούστικα και περπατούν τις νύχτες / έχουν ψωμί για τα σκυλιά κρέας για τα λιοντάρια / έχουν και μαγιοβότανο, μαγεύουν τα κορίτσια...* (ΚΛ., χρο 1159B, σ. 82. Βασιλίτσι Πυλίας συλλ. Γεωργία Ταρσούλη, 1938. μαρτυρ. Βγενική Μάραντου, 80 χρ) ή: *Τ' ακούτε μωρέ σεις οι όμορφες και σεις οι μαυρομάτες / τον Μάη μωρέ κρασί μην πίνετε κι όξω μη γκοιμηθείτε / τ' ε- μωρέ μάθανε τρία πούστικα και γκεξεράντες νύχτες / σούνουν μωρέ ψωμί για τα σκυλιά, κρέας για τα λιοντάρια / σούνουν μωρέ και μαγιοβότανο μαγεύουν τα κορίτσια / και μάγεψαν και μένανε κι όλο κοντά πηγαίνω...* (συρτό, Κ.Λ., 2333, σ. 163 Νεστάνη Αρκαδίας ΕΜΣ αρ.εισ. μουσ. 4054, ταιν. 252B6. Τραγ. Κων/νος Θ. Γιαννακόπουλος εκ Σάγκα Νεστάνης. συλλ. Σωτ. Τσιάνης, 1959.) ή: *Τ' ακού- μωρέ τ' ακούτε Αραχωβίτισσες / τ' ακούτε Αραχωβίτισσες κι Αραχωβιτοπούλες / το Μάη κρασί μην πίνετε κι όξω μην κοιμηθείτε / το μάθανε τρεις βλάμηδες και περπατούν τη νύχτα / φέρνουν ψωμί για τα σκυλιά και κριάς για τα λιοντάρια / φέρνουν τα μαγιοχόρταρα μαγεύουν τα κορίτσια...* (εννοείται η Αράχοβα Λακωνίας, σημ. Καρυές, Κ.Λ., 2784, σ. 55, Άστρος Θυρέας Κυνουρίας,, συλλ. Σταύρος Κουτίβας 1954-1958) ή: *Τ' ακούτε Βερβενιώτισσες και Βερβενιοτοπούλες / το Μάη κρασί μην πίνετε κι όξω μην κοιμηθείτε / τ' έμαθαν δύο ζουρλά παιδιά και περπατούν τις νύχτες / σούνουν ψωμί για τα σκυλιά, κριάς για τα ζαγάρια / σούνουν και μαϊχόρταρα, μα' εύουν τα κορίτσια...* (Αρκαδία)· βλ. Τρανός (1915),

- 5 σούρνουν μωρέ σούρνουν- σούρνουν και μαγιοχόρταρο
 σούρνουν μωρέ σούρνουν- σούρνουν και μαγιοχόρταρο
 μαγεύουν τα κορίτσια
 μαγέ- μωρέ μαγέ- μαγέψαν μια μαυριδερή
 μαγέ- μωρέ μαγέ-μαγέψαν μια μαυριδερή
 στον ύπνο που κοιμόταν...¹³⁸

Ανάλυση ποιητικού κειμένου-πραγματολογικά στοιχεία

(μόνον για τις λέξεις που δεν περιέχονται ή διαφοροποιούνται στις παραπάνω παραλλαγές από τη Λυκόσουρα, τον Πύργο, το Βυζίκι, το Ζυγοβίστι και την Αρκαδία):

μαυριδερή: η μαύρη. Η κόρη που «μαγεύεται» (με βάση τις άλλες παραλλαγές, υπονοείται για να βιασθεί) στον ύπνο της, δηλώνεται εδώ σαφώς ως «μαύρη», εκτιμών συνδέοντας την *μαυριδερή* [-Ελένη] με τη χθόνια, «μαύρη» *Ελένη-Μαυρηγή*¹³⁹.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

138. Κ.Α., χρο. 3808 Β' σ. 264., Ζυγοβίστι Αρκαδίας συλλ. Παναγιώτα Ευστ. Γιαννοπούλου 1975.

139. Ψυχογιού (2008).

Βιβλιογραφία

- Αβραμέα Άννα, 2000, «Η παλαιοχριστιανική και πρωτοβυζαντινή Πελοπόννησος», στο Βούλα Κόντη (επιμ.) *Οι μεταμορφώσεις της Πελοποννήσου, 4ος-15ος αι.* Επιστήμης Κοινωνία. Ειδικές μορφωτικές εκδηλώσεις, Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, σ. 9-34.
- , 2012, *Η Πελοπόννησος από τον 4^ο ως τον 8^ο αιώνα. Αλλαγές και συνέχεια*, μτφρ. Μαργαρίτα Κρεμμυδά, [πρόλογος Ελένη Αρβελέρ, εισαγωγή Ελεωνόρα Κουντουρά], Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Αικατερινίδης Γεώργιος Ν., 1999, «Το νερό σε έθιμα λατρευτικού, μαγικού και μαντικού περιεχομένου», στο *Το Νερό πηγή Ζωής Κίνησης Καθαριού, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης* (Αθήνα 12-14 Δεκ. 1997), Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού – Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, σ. 42-46.
- Αλεξάκης Ελευθέριος Π., 2004, «Αναζητώντας τις οικογενειακές δομές στη νεότερη Ελλάδα. Η περίπτωση της πολυπυρηνικής οικογένειας», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών* 29-30, σ. 35-60.
- , 2004B, «Ανθρωπολογία οίκοι ή λαογραφία; Μια επιστημολογική προσέγγιση», στο *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία (Επιστημονικό Συμπόσιο 19-21 Απριλίου 2002)*, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), σ. 39-63.
- , 2007, *Ήπειρος. Εθνογραφικό ημερολόγιο (1981-1983)*, Αθήνα: Δωδώνη.
- , 2010, *Ορεινή Στερεά Ελλάδα. Εθνογραφικό ημερολόγιο (1984-1991)*, Αθήνα: Δωδώνη.
- , 2011, *Κέα Κυκλάδων. Εθνογραφικό ημερολόγιο (1986-1988)*, τόμος Α', Αθήνα: Δωδώνη.
- , 2012, *Κέα Κυκλάδων. Εθνογραφικό ημερολόγιο (1989-1991)*, τόμος Β', Αθήνα: Δωδώνη.
- Αλεξάκης Ε. – Κατσιλιέρη Μ. – Οικονόμου Α., (επιμ.), 2004, *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας.
- Ανδρουλάκη Μαρία, 2011, *Μουσικός πολιτισμός Ρόδου: όψεις, διαδικασίες, συμπεριφορές. Μια μελέτη της χρήσης και λειτουργίας της μουσικής στην κοινωνία του νησιού. Η περίπτωση του Ασκληπιείου (από τις αρχές του 20ού μέχρι τις αρχές του 21^{ου} αιώνα)*, Βόλος: Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Σχολή Επιστημών του Ανθρώπου, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή).
- Αυδίκος Ευάγγελος, 2001, «Λαογραφία και προφορική ιστορία: ιστορικό βάθος και νέα δεδομένα», στο Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου, (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία*, Πρακτικά Συνεδρίου στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος, (Θεσσαλονίκη 6-8 Νοεμβρίου 1998), Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, σ. 152-158.
- , 2007, «Μετατρέποντας κρυμμένους κόσμους σε αφηγήσεις. Ο ερευνητής μεταξύ της σιωπής και της αφήγησης στα ελληνο-βουλγαρικά σύνορα», στο Αυδίκος Ευάγ. *Η Θράκη και οι άλλοι. Ιχνηλατώντας τα πολιτισμικά όρια και την ιστορική μνήμη*, Αθήνα: Οδυσσεάς, σ. 128-142.
- Alcock Suzan E. και Robin Osborne (επιμ.), 1996, *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Alcock Suzan E., 2011, *Αρχαιολογίες του ελληνικού παρελθόντος. Τοπία, μνημεία και αναμνήσεις*, μτφρ. Αντουανέττα Καλλεγία, επιμέλεια Τάσος Νικολόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Bloch Maurice, 2004, "Ritual and Deference", in Harvey Whitehouse and James Laidlaw (επιμ.), *Rituals and Memory. Toward a Comparative Anthropology of Religion*, Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Altamira Press, Walnut Creek, Lanham.
- Blum Richard και Blum Eva, 2005, *Η κακιά ώρα. Μαγεία, Τελετουργίες και Προλήψεις της Ελληνικής Υπαιθρου*, μτφρ. Αργυρώ Πατσού-Βελούδου, Αθήνα: Αρχέτυπο.
- Bon Antoine, 1951, *Le Péloponnèse byzantin iusqu'à 1204*, Παρίσι, Presses Universitaires de France.
- Borgeaud Philippe, 2001, *Η Μητέρα των Θεών. Από την Κυβέλη στην Παρθένο Μαρία*, μτφρ. Αναστασία Καραστάθη, Μίνα Καρδαμίτσα, επιμ. Μίνα Καρδαμίτσα, Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.
- Bourdieu Pierre, 1999, *Γλώσσα και συμβολική εξουσία*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, εισαγωγή Νίκος Παναγιωτόπουλος, Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα.
- , 2000, *Πρακτικοί Λόγοι για τη θεωρία της δράσης*, μτφρ. Ράνια Τουτουντζή, Αθήνα: Πλέθρον.
- , 2006, *Η αίσθηση της πρακτικής*, μετάφραση – επιστημονική θεώρηση Θεόδωρος Παραδέλλης, επίμετρο Κανάκης Λελεδάκης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Braudel Fernand, 1991, *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β' της Ισπανίας*, τόμος Α', *Ο ρόλος του περιήρου*, μτφρ. Κλαίρη Μητσotάκη, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης της Ελλάδος.
- Burckhardt Jacob [χ.χ.], *Οι Έλληνες και οι θεοί τους*, μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Burkert Walter, 1993, *Αρχαία ελληνική θρησκεία. Αρχαϊκή και κλασσική εποχή*, μτφρ. Νικ. Π. Μπεζαντάκος – Αφροδίτη Αβαγιανού, φιλολογική επιμέλεια Νικ. Π. Μπεζαντάκος, Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- , 1997, *Ελληνική Μυθολογία και Τελετουργία. Δομή και Ιστορία*, μτφρ. Ηλέκτρα Ανδρεάδη, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Chrysanthopoulou V., 2011, "Folklore Theory and Practice in Greece, 1945-1991: The Contribution of the Hellenic Folklore Research Centre of the Academy of Athens", στο Aleksandar Bošković και Chris Hann (επιμ.), *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, Germany, 9-10.03.2011, στη σειρά Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, vol. 29, Berlin, LIT Verlag, σ. 97-128.
- Clader Linda Lee, 1976, *Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Λέιντεν: Lugduni Batatorium E. J. Brill.
- Collard A., 1993, «Διερευνώντας την "κοινωνική" μνήμη στον ελλαδικό χώρο», στο Ε. Παπαταξιάρχης – Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. 357-389.
- Connerton Paul, 1989, *How societies remember*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Γιαννοπούλου Μιμίκια και Πέτρακα Ελένη, «Τα αγγεία του νερού και η χρήση τους κατά τους δύο τελευταίους αιώνες», στο *Το Νερό πηγή Ζωής Κίνησης Καθαρισμού, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης* (Αθήνα 12-14 Δεκεμβρίου 1997), Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού – Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, σ. 189-200.
- Γιόστ Μαντλίν, 2007, «Μυστηριακές λατρείες στην Αρκαδία», στο Μ. Β. Κοσμόπουλος

- (επιμ.), *Ελληνικά Μυστήρια. Αρχαιολογία και τελετουργικό των αρχαίων ελληνικών μυστηριακών λατρειών*, μτφρ. Ιφιγένεια Σταυροπούλου, επιμέλεια Μαίρη Κεκροπούλου, Αθήνα: Ενάλιος, σ. 263-303.
- Γκιζέλης Γρηγόρης, 2004, «Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα», στο Αλεξάκης Ε. –Κατσιλιέρη Μ.– Οικονόμου Α. (επιμ.), *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας.
- Δαράκη Μαρία, 1997, *Ο Διόνυσος και η Θεά Γη*, Αθήνα: Δαίδαλος – Ι. Ζαχαρόπουλος.
- Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος. Κανονάριον – Επετηρίς, Έκδοσις της Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2001.
- Δουκέλλης Παναγιώτης Δ., 2005 (επιμ.), *Το ελληνικό τοπίο. Μελέτες ιστορικής γεωγραφίας και πρόσληψης του τόπου*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι.Δ. Κολλάρου & Σιας Α.Ε.
- Dubisch Jill, 2000, *Το θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα: Μια εθνογραφική προσέγγιση*, μτφρ. Δίονα Μούστρον, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- , 2004, «Σε διαφορετικό τόπο: ο ανθρωπολόγος ως προσκυνητής», στο Αλεξάκης Ε.– Κατσιλιέρη Μ. – Οικονόμου, Α. (επιμ.), *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, σ. 221-244.
- Economou Andromachi, 2014, «The narrative of place, the place of narrative. Toponymic narratives and the making of place names in Continental Greece» στο *Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations. Proceedings of the 15th Congress of the International Society for folk narrative research*. Αθήνα, 21-27 Ιουνίου 2009, οργάνωση ISFNR –Κέντρον Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Publications of the Hellenic Folklore Research Centre - 31, σ. 273-285.
- Fallmerayer Jac. Phil., 1984, *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων*, μτφρ. – παρουσίαση Π. Ρωμανός, Αθήνα: Νεφέλη.
- , 2002, *Ιστορία της χερσονήσου του Μωριά κατά τα Μεσαίωνα. Πρώτο μέρος, εισαγωγή – μετάφραση – πραγματολογικά* Παντελής Σοφτζόγλου, Αθήνα: Μεγάλη Πορεία.
- Gasparo Giulia Sfameni, 1985, *Sociology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*, Λέυντεν, E. J. Brill.
- Herzfeld Michael, 1998, *Η Ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, μτφρ. Ράνια Ασρινάκη, εισαγωγή Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- , 2002, *Πάλι Δικά Μας. Λαογραφία, Ιδεολογία και η Διαμόρφωση της Σύγχρονης Ελλάδας*, μτφρ. Μαρίνος Σαρηγιάννης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Hodder Ian, 2002, *Διαβάζοντας το παρελθόν. Τρέχουσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις στην αρχαιολογία*, εισαγωγή Κώστας Κωτσάκης, μτφρ. Π. Μοντζουρίδης – Κ. Νικολέντζος – Μ. Τσούλη, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Hughes Bethany, 2005, *Helen of Troy. Goddess, Princess, Whore*, Νέα Υόρκη: Alfred A. Knopf.
- Ζακυθηνός Διον. Α., 1945, *Οι Σλάβοι εν Ελλάδι. Συμβολαί εις την ιστορίαν του μεσαιωνικού Ελληνισμού*, Αθήνα: Αετός.
- Η Πελοπόννησος. Χαρτογραφία και ιστορία, 16^{ος}-18^{ος} αιώνας, Κατάλογος της έκθεσης Αθήνα 2006, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αρχείο Χαρτογραφίας του Ελληνικού Χώρου

- Ήμελλος Στέφανος, 2007, «Οι περιπέτειες της Δήμητρας, λατρευτικού αγάλματος του ιερού της Ελευσίνας», *Ο Μέντωρ* 85, σ. 311- 353.
- Ήμελλος Στέφανος – Αικατ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, 1983, *Παραδοσιακός υλικός βίος του ελληνικού λαού (ερωτηματολόγιο)*, Αθήνα, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών, αρ. 17.
- Θέμελης Πέτρος – Βούλα Κόντη, 2002 (επιμ.), *Πρωτοβυζαντινή Μεσσήνη και Ολυμπία. Αστικός και αγροτικός χώρος στη Δυτική Πελοπόννησο*, έκδ. Εταιρεία Μεσσηνιακών Αρχαιολογικών Σπουδών-Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών/Ε.Ι.Ε., Αθήνα.
- Κάβουρας Παύλος, 2002, «Το παρελθόν του παρόντος. Από την εθνογραφία και την επιτέλεση της μουσικής στην επιτέλεση της μουσικής εθνογραφίας», στο *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία* (επιστημονικό Συμπόσιο 19-21 Απριλίου 2002), Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), σ. 307-349.
- , 2010, «Φολκλόρ και παράδοση. Όψεις και μετασχηματισμοί ενός νεωτερικού ιδεολογικού μορφώματος», στο Π. Κάβουρας (επιμ.), *Φολκλόρ και παράδοση. Ζητήματα ανα-παράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού*, Αθήνα: Νήσος, σ. 29-85.
- Κανελλάκης Κωνσταντίνος Ν., 1890, *Χιακά ανάλεκτα, ήτοι συλλογή ηθών, εθίμων, παροιμιών, δημοδών ασμάτων, αινημάτων, λεξιλογίου, ιστορικών και άλλων χειρογράφων, χρυσοβούλλων, σιγιλίων κλπ.*, εν Αθήναις.
- Καρασταμάτη-Ρωμαιοῦ Ελένη, 1980, *Η ποδιά της Καραγκούνας*, Ναύπλιο: Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα.
- Κοράνη Ελένη, 2002, *Αιγινών Αποξηράνσεις: μελέτη αιεφαρίας και πολιτιστικής ιστορίας*, Αθήνα: Εθνικό Κέντρο κοινωνικών Ερευνών.
- Κόντη Βούλα, 2000, «Η βυζαντινή Πελοπόννησος», στο Βούλα Κόντη, (επιμ.), *Οι μεταμορφώσεις της Πελοποννήσου. 4ος-15ος αι.*, Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Επιστήμης Κοινωνία. Ειδικές μορφωτικές εκδηλώσεις, σ. 35-58.
- , (επιμ.) 2004, *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο. 4^{ος}-15^{ος} αι.*, (επιμ.), Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών.
- Κουμπουρλής Γιάννης, 2005, «Η ιδέα της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους στους εκπροσώπους του ελληνικού Διαφωτισμού: η διαμάχη για το όνομα του έθνους και οι απόψεις για τους αρχαίους Μακεδόνες και τους Βυζαντινούς», *Δοκίμες* 13-14, Άνοιξη 2005, σ. 137-191.
- Κουρουνιώτης Κ., 1911, *Κατάλογος του Μουσείου Λυκόσουρας*, Βιβλιοθήκη Αρχαιολογικής Εταιρείας, εν Αθήναις: τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου.
- Κρεμμυδάς Βασίλης Ν., 1972, *Το εμπόριο της Πελοποννήσου στο 18^ο αιώνα (1715-1792) με βάση τα γαλλικά αρχεία*, Αθήνα.
- , 1980, *Συγκυρία και εμπόριο στην προεπαναστατική Πελοπόννησο (1731-1821)*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- , 2004, *Το καριοφίλι και το γρόσι. Στεριανές οικονομικές πραγματικότητες στη Νότια Πελοπόννησο (1750-1850)*, Αθήνα: Εμπορική Τράπεζα της Ελλάδος – Ιστορικό Αρχείο.
- Κυριακίδου-Νέστορος Άλκη, 1978, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας. Κριτική Ανάλυση*, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας/Σχολή Μωραΐτη.

- Κυρτάτας Δημήτρης Ι., 2002, *Κατακτώντας την Αρχαιότητα. Ιστοριογραφικές Διαδρομές*, Αθήνα: Πόλις.
- Λαμπροπούλου Άννα – Πανοπούλου Αγγελική, 2000, «Η Φραγκοκρατία και το Δεσποτάτο του Μορέως», στο Κόντη Βούλα (επιμ.) *Οι μεταμορφώσεις της Πελοποννήσου. 4ος-15ος αι.*, Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Επιστήμης Κοινωνία, Ειδικές μορφωτικές εκδηλώσεις, σ. 59-87.
- Λεκατσάς Παναγής, 2008, *Το κάλεσμα της θεονόφης. Το ψυχολογικό και μυητικό πλέγμα του ιερού γάμου*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Λιντερμάγερ Ορέστης, 2000, «Η Ελλάδα και οι “άλλοι”: Δύση, Σλάβοι, Τούρκοι, με αφορμή το ανθρωπολογικό έργο του Michael Herzfeld», *Εθνολογία* 6/7 (1998-1999), σ. 359-439.
- , 2013, «Συγκρητιστικές θρησκείες στη Μεσόγειο: Η αρχήνη ταραντούλα και ο χριστιανός άγιος Απόστολος Παύλος από την Ύστερη Αρχαιότητα μέχρι σήμερα», *Εθνολογία* 15 (2011-2012), σ. 243-290.
- Λουκάτος Δημήτριος Σ., 1981, *Τα καλοκαιρινά*, Αθήνα: Φιλιππότης.
- Λουτζάκη Ρένα, 1999: «Ο Σύλλογος ως χώρος χορευτικής δραστηριότητας», στο συλλογικό τόμο *Μουσικές της Θράκης. Μια διεπιστημονική προσέγγιση: Έβρος*, Αθήνα: Σύλλογος Οι Φίλοι της Μουσικής – Ερευνητικό Πρόγραμμα «Θράκη» (με ένα δίσκο πυκνής εγγραφής), σ. 209-268.
- Μαδιανού-Γέφου Δήμητρα, 1998, (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Μακρυδημήτρης Αθανάσιος Αντωνίου, 2005, *Από το Θρύλο στο σημερινό Επιτάλιο. Η ιδιαιτερά μας στα πλαίσια της εθνικής μας ιστορίας*. Επιτάλιο: Πολιτιστικό Κέντρο Δήμου Βόλακος.
- Μαλτέζου Χρύσα Α., 1999, (γενική εποπτεία), *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο, Πρακτικά Ημερίδας* (9 Μαΐου 1992), Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή-Χόρν (β' έκδοση).
- Μέγας Γεώργιος Α., 1939, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας, Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου*, (Ανάτυπον), σ. 102-144.
- Μερακλής Μιχάλης, 2002, «Συνηγορία της λαογραφίας», στο *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία* (επιστημονικό Συμπόσιο 19-21 Απριλίου 2002), Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), σ. 113-128.
- Μηλιαράκης Δ., 1892, «“Μεσσαριά”». Ιστορικά έρευναι περί του ονόματος τούτου ως γεωγραφικού», *Δελτίον Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας* 4, σ. 423-74.
- Μπάουμαν Έλμουτ, 1999, *Η ελληνική χλωρίδα στο μύθο, στην τέχνη, στη λογοτεχνία*, απόδοση στα ελληνικά Πέτρος Μπρούσαλης, Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Προστασίας της Φύσεως (β' έκδ.).
- Μπαμπινιώτης Γεώργιος Δ., 1998, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων: ερμηνευτικό, ετυμολογικό, ορθογραφικό, συνωνύμων - αντιθέτων, κυρίων ονομάτων, επιστημονικών όρων, ακρωνυμίων*, Αθήνα: Κέντρο Λεξικογραφίας.
- Μπενβένιστε Ρ. – Παραδέλλης Θ., 1999, (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις* (Πρακτικά επιστημονικής Συνάντησης στο τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου, Φεβρουάριος 1995), Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Meagher Robert Emmet, 1995, *Helen. Myth, Legend, and the Culture of Misogyny*, Νέα Υόρκη: Continuum.
- Νακρατζάς Γεώργιος, 1992, *Η στενή εθνολογική συγγένεια των σημερινών Ελλήνων, Βουλγάρων και Τούρκων. Ήπειρος-Νότια Ελλάδα*, Θεσσαλονίκη.
- Νιτσιάκος Βασίλης, 2004, «Για τη λαογραφία και την κοινωνική ανθρωπολογία, ξανά», στο Αλεξάκης Ε. – Κατσιλιέρη Μ. – Οικονόμου Α. (επιμ.), *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας.
- Ντούρου-Ηλιοπούλου Μαρία, 2005, *Το φράγκικο πριγκηπάτο της Αχαΐας. Ιστορία, Οργάνωση, Κοινωνία*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας.
- Nilsson Martin P., 1998, *Η πίστη των Ελλήνων*, μτφρ. Ι. Κ. Μαζαράκης-Αινιάν, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη.
- Nixon Lucia, 2006, *Making a Landscape Sacred. Outlying Churches and Icon Stands in Sphakia, Southwestern Crete*, Οξφόρδη: Oxbow Books.
- Οικονόμου Ανδρομάχη, 2013, «Τόπος, τοπίο, τοπωνύμιο. Θεωρητικά σχόλια με αφορμή εθνογραφικά παραδείγματα», *Εθνολογία* 15 (2011-2012), σ. 91-107.
- Ολάνια Πέδρο, 2005, *Ευδαίμων Αρκαδία. Η σαγήνη ενός μύθου στον πολιτισμό της Δύσης*, φιλολογική και επιτόπια έρευνα Rozario Carrillo, εν Αθήναις: Εκδόσεις Road.
- Ορλάνδος Αναστάσιος Κ., 1967-1968, *Η αρκαδική Αίγιονα και τα μνημεία της*, εν Αθήναις: Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας, αρ. 58.
- Ong Walter J., 1997, *Προφορικότητα και Εγγράμματοςνη*, μτφρ. Κώστας Χατζηκυριάκου, επιμ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Otto Walter F., 1991, *Διονυσος. Μύθος και λατρεία*, εισαγωγή – μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Παναγιωτόπουλος Βασίλης, 1985, *Πληθυσμός και οικισμοί της Πελοποννήσου. 13^{ος}-18^{ος} αι-ώνας*, Αθήνα: Εμπορική Τράπεζα της Ελλάδος, Ιστορικό Αρχείο.
- Παπαδίστας Δ. Π. – Λαδιά Ελένη, 2005, *Ομηρικοί Ύμνοι (κείμενο, μετάφραση, σχόλια)*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».
- Παπαταξιάρχης Ε., 1998, «Εισαγωγή. Εθνογραφία και Αυτογνωσία», στο Michael Herzfeld, *Η Ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, μτφρ. Ράνια Αστρινάκη, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. xxvi-xxvii.
- , 2002, «Το παρελθόν ενώνει όσο και χωρίζει. Η ανθρωπολογία ανάμεσα στην Ιστορία και τη Λαογραφία», στο *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία* (επιστημονικό Συμπόσιο 19-21 Απριλίου 2002), Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), σ. 65-75.
- Παπαχατζής Νικ. Δ., 1999, *Πανσανίου Ελλάδος Περιήγησις. Αχαϊκά και Αρκαδικά (εισαγωγή – αποκατάσταση κειμένου – μετάφραση – σημειώσεις)*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών Α.Ε.
- Παπαχριστοφόρου Μαριλένα, 2008, «Αφηγηματικότητα, χώρος, σύμβολα: συνομιλώντας μ' ένα νησιωτικό τοπίο», στο Αλεξάκης Ε., Βραχιονίδου Μ., Οικονόμου Α. (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Συμβολισμός στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, σ. 283-307.
- , 2013, *Μύθος, λατρεία, ταυτότητες «στο νησί της Καλυψώς»*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Παραδέλλης Θεόδωρος, 1999, «Ανθρωπολογία της μνήμης», στο Ρ. Μπενβένιστε – Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγ-*

- γίσεις (Πρακτικά επιστημονικής Συνάντησης στο τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου, Φεβρουάριος 1995), Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. 27-58.
- Παρασκευόπουλος Γερμανός, 1989, «Τα ναϊκά της Ιεράς Μητροπόλεως Ηλείας και Ωλένης», στο *Πρακτικά Β' Τοπικού Συνεδρίου Ηλειακών Σπουδών (Αμαλιάς 13-15 Νοεμβρίου 1987)*, Αθήνα: Εταιρεία Πελοποννησιακών Σπουδών, σ. 33-48.
- Παττίχης Λ., 1978, *Ευριπίδου Ελένη. Εισαγωγή – κείμενον – μετάφρασις – κριτικόν υπόμνημα – σχόλια*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Πολίτης Νικόλαος Γ., 1980-1985, «Ησκιος», *Λαογραφικά Σύμμεκτα Δ'*, εν Αθήναις: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 15, σ. 506-508.
- Πολυμέρου-Καμηλάκη Αικατερίνη, 1999, «Πηγές, υδραγωγεία, οικισμοί. Βίοι παράλληλοι στην ιστορία και στις παραδόσεις», στο *Το Νερό πηγή Ζωής Κίνησης Καθαρισμού, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης (Αθήνα 12-14 Δεκ. 1997)*, Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού – Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, σ. 171-188.
- Πολυμέρου-Καμηλάκη Αικατερίνη – Ποτηρόπουλος Παρασκευάς – Καμηλάκης Παναγιώτης, (επιμ.), 2012, *Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας αρ. 23, τόμ. Α', Β'.
- Πίκουλας Γ. Α., 2001, *Λεξικό των οικισμών της Πελοποννήσου. Παλιά και νέα τοπωνύμια*, Αθήνα: Horos.
- Psychogiou Eleni, 2012, «From the temple of Athena to the threshing floor of Agialeini: a diachronic narration written in the sacred landscape of Alifeira», ανακοίνωση στο 3ο CSPS International Conference: *Sacred Landscapes in the Peloponnese from Prehistory to Post-Byzantine Times*, Σπάρτη, 30 Μαρτ. - 1 Απριλ. 2012 (υπό έκδοση).
- Ricoeur Paul, 1990, *Η αφηγηματική λειτουργία*, μτφρ. Βαγγέλης Αθανασόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Σακελλαρίου Μιχαήλ Β., 1978, *Η Πελοπόννησος κατά την δευτέραν Τουρκοκρατίαν (1715-1821)*, (ανατύπωση), Αθήνα: Ερμής.
- Σβορώνος Νίκος Γ., 2004, *Το ελληνικό έθνος. Γένεση και διαμόρφωση του νέου Ελληνισμού*, Προλεγόμενα Σπ. Ασδραχάς, φιλολογική επιμέλεια Νάσος Βαγενάς, Αθήνα: Πόλις.
- Σηφάκης Γρηγόρης Μ., 2002, «Λαογραφία, ανθρωπολογία και ιστορία ή τα ετερόνυμα που δεν έλκονται», στο *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία* (επιστημονικό Συμπόσιο 19-21 Απριλίου 2002), Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), σ. 13-35.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου Ελεωνόρα, 2012, «Η πίστη του ονόματος στο έργο. Η λαογραφία του Ν. Γ. Πολίτη ως δεδομένο και ως ζητούμενο», στο Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη – Παρασκευάς Ποτηρόπουλος – Παναγιώτης Καμηλάκης, (επιμ.), *Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας αρ. 23, τ. Β', σ. 867-912.
- Sinn Ulrich, 2002, «Ειδωολάτρες προσκυνητές, αθλητές και χριστιανοί. Η εξέλιξη της Ολυμπίας στην ύστερη αρχαιότητα», στο Θέμελης Πέτρος Γ. – Κόντη Βούλα (επιμ.), *Πρωτοβυζαντινή Μεσσήνη και Ολυμπία. Αστικός και αγροτικός χώρος στη Δυτική Πε-*

- λοπόννησο (Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου, Αθήνα 29-30 Μαΐου 1998), Αθήνα: Εταιρεία Μεσσηνιακών Αρχαιολογικών Σπουδών – Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, σ. 189-194.
- Σπυριδάκης Γεώργιος, 1962, *Οδηγία προς συλλογήν λαογραφικής ύλης*, Εν Αθήναις, Ακαδημία Αθηνών.
- Skutsch Otto, 1987, "Helen, her Name and Nature", *Journal of Hellenic Studies* 107, σ. 188-103.
- Stewart Charles, 1991, *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton University Press.
- Stewart Charles & Shaw Rosalid, 1994 (επιμ.), *Syncretism/Anti-syncretism. The politics of Religious Synthesis*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Τερζοπούλου Μιράντα – Ψυχογιού Ελένη, 1993, «Ρόλοι φύλων και σχέσεις συγγένειας μέσα απ' τα γαμήλια τραγούδια», *Revue des Etudes Neo-Helleniques* II/1-2, σ. 89-124.
- , 1993Α, «"Άσματα" και τραγούδια. Προβλήματα έκδοσης δημοτικών τραγουδιών», *Εθνολογία* 1 (1992), σ. 143-165.
- , 2002, «Ψηφιακή Βάση Δεδομένων για την Εθνική Μουσική Συλλογή του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών», στο *Εκδοτικά προβλήματα και απόψεις. Θεωρία και Πρακτική. Πρακτικά Συνεδρίου στη μνήμη του Γ. Π. Σαββίδη*, (Αθήνα, 15-17 Ιουνίου 2000), Αθήνα: Σπουδαστήριο Νέου Ελληνισμού, σ. 65-71.
- , 2004, «Ψηφιακή Βάση Δεδομένων για την Εθνική Μουσική Συλλογή του Κέντρου Λαογραφίας», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών* 29-30 (1999-2003), σ. 61-74.
- Τουνταςάκη Ειρήνη, 2003, «Ανθρωπολογία και λαογραφία: Από την εκατέρωθεν αδιαφορία στην υπό όρους αναγνώριση αμοιβαίων οφελειμάτων», *Δοκίμες* 11-12, σ. 7-63.
- Τσενόγλου Ελένη Στ., 1993, «Η "αθέατη" διάσταση του χώρου», *Εθνολογία* 2, σ. 59-90.
- Τσοτσορός Στάθης, 1986, *Οικονομικοί και κοινωνικοί μηχανισμοί στον ορεινό χώρο. Γορτυνία (1715-1828)*, Αθήνα: Εμπορική Τράπεζα Ελλάδος, Ιστορικό Αρχείο.
- Τρανός Μιχαήλ, 1915, «Αρκαδικά τραγούδια συλλεχθέντα υπό Μιχαήλ Τρανού», *Λαογραφία* Ε', σ. 154.
- Yalom Irvin, 2003, *Θρησκεία και Ψυχιατρική*, μτφρ. Ευαγγελία Ανδριτσάνου – Γιάννης Ζέρβας, Αθήνα: Άγρα.
- Φλούδας Νικόλαος Ι., 1963, *Βυζικώτικα. Ήτοι: γεωγραφία– τοπογραφία – χωρογραφία – λαογραφία – αρχαιολογία – ιστορία Βυζικίου Γορτυνίας*, τ. Α' -Ε', Αθήναι.
- Χαμηλάκης Γιάννης, 2007, *Το έθνος και τα ερείπιά του. Αρχαιότητα, αρχαιολογία και εθνικό φαντασιακό στην Ελλάδα*, μτφρ. Νεκτάριος Καλαϊτζής, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Χρήστου Χρύσανθος, 1960, *Αρχαία Σπάρτη. Σύντομος οδηγός για την ιστορία, τα μνημεία και το μουσείο της*, Σπάρτη.
- Vernier Bernard, 2001, *Η κοινωνική γένεση των αισθημάτων. Πρωτότοκοι και υστερότοκοι στην Κάρπαθο*, μτφρ. Ευγενία Τσελέντη, εισαγωγή Εύα Καλπουρτζή, επιστημονική θεώρηση Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Vigarello Georges, 2001, *Ιστορία του βιασμού. 16^{ος} – 20^{ός} αιώνας*, μτφρ. Λία Βουτσοπούλου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Ψυχογιός Δημήτρης Κ., 1986, «Συμβολή στη μελέτη των δημογραφικών φαινομένων του 19ου αιώνα», *Επιθώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 63, σ. 133-200.
- , 1987, *Προίκες, φόροι, σταφίδα και ψωμί. Οικονομία και οικογένεια στην αγροτική Ελλάδα του 19ου αιώνα*, Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών.
- , 1994, *Το ζήτημα των εθνικών γαιών*, Αθήνα: Αγροτική Τράπεζα της Ελλάδος.
- Ψυχογιού Ελένη (βλ. και στην ιστοσελίδα fiestaperpetuablogspot.com, και psychogioublogspot.com, τις αναρτήσεις: Περιηγητικά-ταξιδιωτικά: «Στα ίχνη της Ελένης/Αγιαλένης», «Νεοελληνική Μυθολογία»).
- , 1993, «Ο κύκλος που δεν έκλεισε ακόμη», εφημ. *Το Βήμα*, 20/6/93, σ. Β4.
- , 1998, «Εξεκινήσεις και πάεις για να φύγεις... Ο θάνατος ως διάβαση σ' ένα γορτυνιακό μοιρολόι», *Εθνογραφικά* 11, σ. 77-109.
- , 1999, «Κρατεί ν' ου δέντρους τη δρουσιά, κρατεί κι ου νιος την κόρη...: Η συμβολική και μαγική σημασία του νερού στην τελετουργία του γάμου μέσα από τα τραγούδια», στο *Το Νερό πηγή Ζωής Κίνησης Καθαρισμού, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης* (Αθήνα 12-14 Δεκ. 1997), Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού – Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, σ. 47-63.
- , 2000, «Νανουρίσματα-ταχταρίσματα: λειτουργίες του λόγου στην τελετουργία της γέννησης», *Εθνολογία* 6-7 (1998-1999), σ. 193-271.
- , 2001, «Το αλώνι της Αγιαλένης», εφημ. *Καθημερινή της Κυριακής*, 4/3/, ένθετο *Επτά Ημέρες*, σ. 32-34.
- , 2003, «Η πόλη θυμάται αγρυπνώντας. Εαρινά δρώμενα στη Βόνιτσα: λατρευτικές πρακτικές και συλλογική μνήμη», στο Μπαδα Κωνσταντίνα (επιμέλεια), *Η μνήμη του επαρχιακού αστικού τόπου και τοπίου: το Αγρίνιο μέχρι τη δεκαετία του '60*, (Πρακτικά Ημερίδας, 23 Σεπτεμβρίου 2000), Αγρίνιο: Παν/μιο Ιωαννίνων – Μεταίχμιο – Δήμος Αγρινίου, σ. 77-115.
- , 2004, «Για την “Ελένη” και το Μάη», εφημερίδα *Κυριακάτικη Αυγή* 20/5/2004, ένθετο *Αναγνώσεις*, σ. 28-29 (αναδημοσίευση από την εφημερίδα *Ελεύθερο Βήμα της Ηλείας*, 17/5/2004, σ. 20-21).
- , 2004A, «Η εθνοτική ετερότητα ως δήλωση μεταφυσικής παρουσίας στα τελετουργικά τραγούδια: Ελμάζαγας και Ελένη», στο *Αραβικός και Ισλαμικός Κόσμος. Ιστορία, Πολιτισμός, Σχέσεις με τον Ελληνισμό* (Πρακτικά 1ου Διεθνούς Συνεδρίου Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών: *Λάμπεια Ηλείας*, 19-21 Σεπτ. 2003), *Journal of Oriental and African Studies*, volume 13, σ. 233-276.
- , 2008, «Μαυρηγή» και Ελένη. *Τελετουργίες θανάτου και Αναγέννησης*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 24.
- , 2008A, «Συνομιλώντας με τον Δημήτρη Λουκάτο στο λαογραφικό χώρο και χρόνο: το πανηγύρι του “άγιου Κωνσταντίνου” [και Ελένης] στον Καραβάδο», στο *Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 27, σ. 197-244.
- , 2009, “Memory and narrative in carnival mimic representations in Nedussa, Messinia, Greece”, ανακοίνωση στο 15ο Συνέδριο της Διεθνούς Εταιρείας Λαϊκής Αφηγηματολογικής Έρευνας (ISFNR): *Οι αφηγήσεις στο χώρο και στον χρόνο: μετάδοση και προσαρμογές* (*Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations*), Αθήνα,

- 21-27 Ιουνίου 2009, οργάνωση ISFNR – Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, υπό έκδοση.
- , 2009Α, «Λατρευτική μνήμη και λαϊκή αφηγηματική παράδοση: εντοπίζοντας τα ίχνη της Ελένης/Αγιαλένης στην Άνω Μεσσηνία», ανακοίνωση στο Συνέδριο της Εταιρείας Μεσσηνιακών Σπουδών: «Άνω Μεσσηνία. Ιστορία και πολιτισμός» (19-21 Νοεμβρ. 2009), υπό έκδοση στην Επετηρίδα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 33.
- , 2010, «Το πανηγύρι της Παναγίας της Λάμιας στα Διλινάτα, στο πλαίσιο της “μεγάλης αφήγησης” για την Μητέρα-Γη (εθνογραφικό ημερολόγιο επιτόπιας έρευνας)», *Κυμοθόη* 20, σ. 163-199.
- , 2011, “Mycenaean and Modern Rituals of Death and Resurrection: Comparative Data based on a Krater from Hagia Triada, Elis”, στο Lena Cavanagh, William Cavanagh and James Roy (επιμέλεια), *Honouring the Dead in the Peloponnese. Proceedings of the conference held at Sparta 23-25 April 2009*, Nottingham University, Center of Spartan and Peloponnesian Studies, CSPA On Line Publications 2, prepared by Sam Farnham, σ. 613-642.
- , 2011Α, «“Γέροι” και “Γενίτσαροι”, θρησκευτικές θιασικές ομάδες στη ΒΔ Πελοπόννησο: συμβολή στην ερμηνεία των δρώμενων και στην ιστορία του λαϊκού φαντασιακού», ανακοίνωση στην Επιστημονική Ημερίδα: «Διαβατήρια και ευετηρίακά δρώμενα. Παλαιές μορφές – σύγχρονοι προβληματισμοί – νέες ερμηνείες», οργάνωση Δήμος Θηβαίων, ΚΕΕΛ Ακαδημίας Αθηνών, Παραδοσιακός Σύλλογος «Ο Βλάχικος Γάμος», Θήβα 23/9/2011, (υπό έκδοση).
- , 2012, «Οι συλλογές λαογραφικού υλικού. Παράλληλα κείμενα από την Ηλεία», στο Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη – Παρασκευάς Ποτηρόπουλος – Παναγιώτης Καμηλάκης, (επιμ.), *Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας αρ. 23, τ. Β΄, σ. 1045-1080.
- , 2013, «Από το “φάντασμα” της Ελένης του Ευριπίδη στη “Λάμια” και τ’ ανάπαλιν: ανιχνεύοντας τη χρήση λαϊκών μύθων στη δραματοουργία», στο *Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος (ποίηση – πεζογραφία – θέατρο)*, Πρακτικά διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου (Αθήνα 8-12 Δεκεμβρίου 2010), επιμέλεια ύλης – επιστημονική επιμέλεια Γιώργος Βοζίκας, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 30, τόμος Β΄, σ. 657-679.
- West M. L., 1975, *The Immortal Helen*, An Inaugural Lecture delivered on 30 April 1975, Λονδίνο: Bedford College, University of London.

SUMMARY

ELENI PSYCHOGIOU

The field work as a trip through space, time and speech: The case of a contemporary feast that took place on 21st of May, 2000, in the ancient city of Lykosura, in Arcadia, Greece

This issue constitutes part of a field research that I have carried out for many years on the symbolic presence of the name Eleni in the Eastern Mediterranean region, and more specifically in ancient Greek and contemporary Greek mythology, oral tradition, magic-religious rituals, wakes and lamentations, secular popular ceremonies and sacred landscapes, in the longue durée.

In this paper I undertake a religio-historical and folklore approach to the holding of a contemporary family feast in the grounds of the archaeological site of the ancient city of Lykosura, in Arcadia, in the chapel of Ayalent (St. Eleni), during the celebration of the name day of Christian saints Konstantinos and Eleni (May 21st)”.



Εικ. 1. Το σημερινό χωριό Λυκόσουρα (πρώην Αστάλα), στους πρόποδες του όρους Λύκαιο.



Εικ. 2. Λυκόσουρα. Η νότια είσοδος του ενοριακού ναού της Κοίμησης, πλαισιωμένη με μαρμάρινα γλυπτά από το ιερό της Δέσποινας (φωτ. Ε. Ψυχογιού, Αύγ. 1999).



Εικ. 3. Επίτοιχη επιγραφή στο σημερινό χωριό Λυκόσουρα που υποδεικνύει την κατεύθυνση και την χιλιομετρική απόσταση προς το ξωκλήσι της Αγιαλένης (φωτ. Ε. Ψυχογιού, Αύγ. 1999).



*Εικ. 4. Λυκόσουρα.
Ερείπια ναού Δέσποινας.
Στο βάθος, πίσω από το
λόφο, διακρίνονται οι
καπνίζουσες καμινάδες
το εργοστάσιου της ΔΕΗ.
Αριστερά κάτω, σπίτια
του χωριού
(φωτ. Ε. Ψυχογιού,
Αύγ. 1999).*

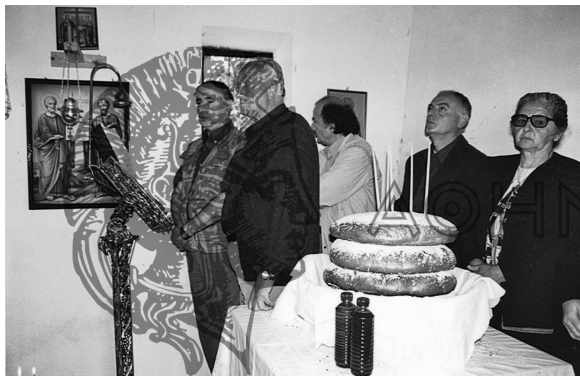
*Εικ. 5. Το εκκλησάκι
της Αγιαλένης στον
αρχαιολογικό χώρο της
Λυκόσουρας
(πάνω αριστερά,
ασπρίζει ανάμεσα
στα δέντρα). Δεξιά το
αρχαιολογικό μουσείο
του αρχαίου ιερού
(φωτ. Ε. Ψυχογιού,
20/5/2000).*



*Εικ. 6. Λυκόσουρα,
Παλιές σιταρο-πεζούλες
δυτικά του ναΐσκου
της Αγιαλένης
(φωτ. Ε. Ψυχογιού,
20/5/2000).*



*Εικ. 7. Λυκόσουρα,
21/5/2000. Πανηγυρική
λειτουργία στο εκκλησάκι
της Αγιαλένης
(φωτ. Ε. Ψυχογιού,
21/5/2000).*



*Εικ. 8. Λυκόσουρα,
πανηγύρι Αγιαλένης.
Ευλογία των άρτων
κατά την πανηγυρική
θεία λειτουργία. Δεξιά η
«χορηγός»
Ελένη Χ.
(φωτ. Ε. Ψυχογιού,
21/5/2000).*



*Εικ. 9. Λυκόσουρα, Αγιαλένη.
Η πανηγυρίζουσα προσκυνηματική
εικόνα των αγίων
Κωνσταντίνου και Ελένης
έξω από την είσοδο του ξωκλησιού
(φωτ. Ε. Ψυχογιού,
21/5/2000).*



Εικ. 10. Λυκόσουρα, πανηγύρι Αγιαλένης. Μαγείρεμα του σφαχτού για το συμπόσιο, από τα άρρενα μέλη της οικογένειας (φωτ. Ε. Ψυχογιού, 21/5/2000).



Εικ. 11. Λυκόσουρα, πανηγύρι Αγιαλένης. Το συμποσιακό γλέντι. Μπροστά (με τις πλάτες στο φακό) η μουσική κομπανία (φωτ. Ε. Ψυχογιού, 21/5/2000).



Εικ. 12. Λυκόσουρα, πανηγύρι Αγιαλένης. Επιτέλεση τραγουδιών στο συμποσιακό γλέντι με συμμετοχή του ιερέα (φωτ. Ε. Ψυχογιού, 21/5/2000).



Εικ. 13. Λυκόσουρα, πανηγύρι Αγιαλένης. Η εορτάζουσα κυρά – Ελένη Χ. χορεύει με τους δύο γιούς και τη μία από τις νύφες της (φωτ. Ε. Ψυχογιού, 21/5/2000).

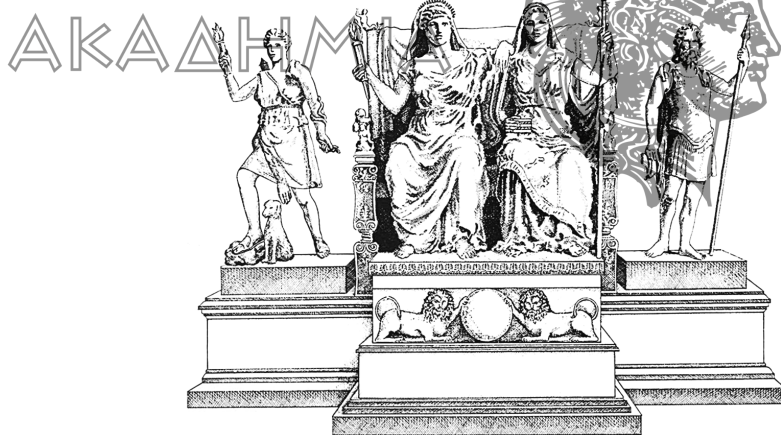


Εικ. 14. Λυκόσουρα, πανηγύρι Αγιαλένης. Το ζεύγος των χορηγών Γιάννης και Ελένη Χ. (δεύτερος και τρίτη από αριστερά) καθώς τραγουδούν το τραγούδι της Ελένης (φωτ. Ε. Ψυχογιού, 21/5/2000).



Εικ. 15. Τα διασωθέντα τεμάχια του γλυπτού «συμπλέγματος του Δαμοφώντος», όπως εκτίθενται στο Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο.

Εικ. 16. Τμήμα του γλυπτού
πέπλου της Δέσποινας με
παραστάσεις Νίκης
από το «συμπλέγμα
του Δαμοφώντος».

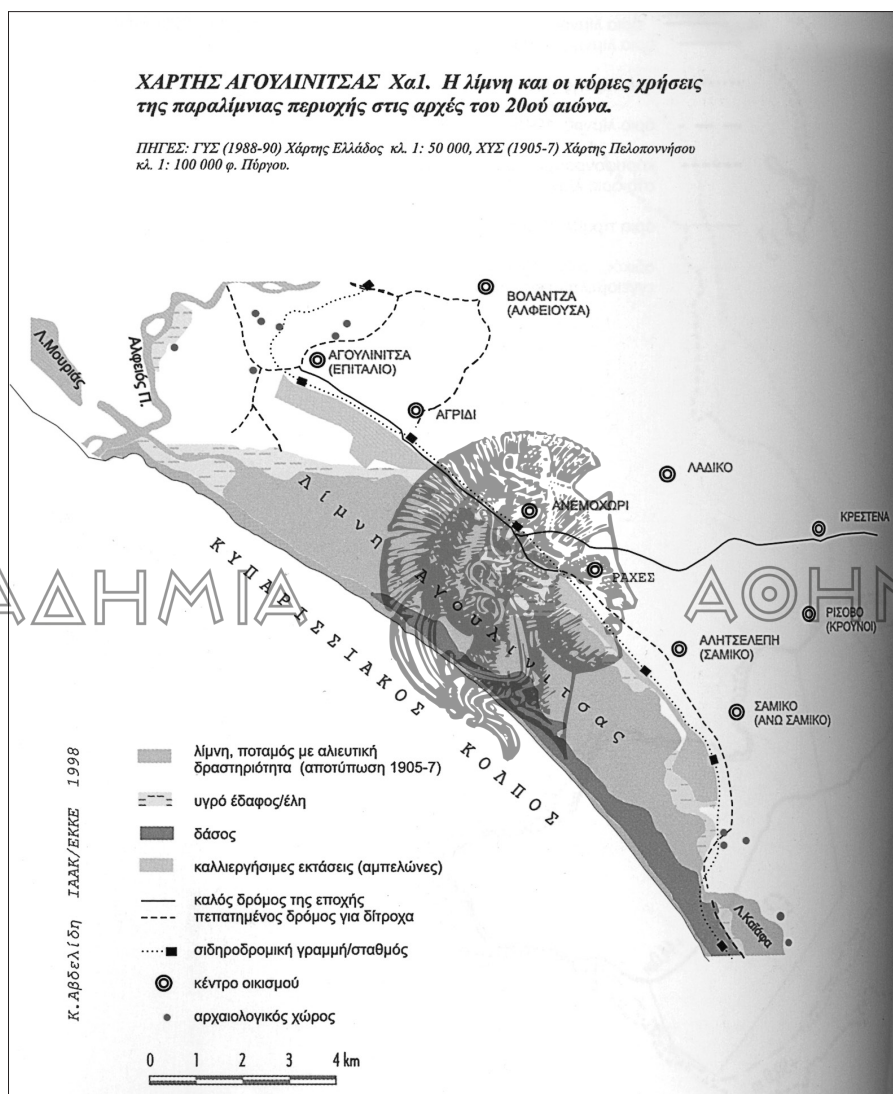


ΑΘΗΝΩΝ

Εικ. 17. Το γλυπτό
«Σύμπλεγμα
Δαμοφώντος», με την
Δέσποινα και την Κόρη
(και τα λιοντάρια, το
σκυλί, την Αρτέμιδα,
το ιερό τύμπανο)
που βρισκόταν στο
ναό της Λυκόσουρας.
(Αναπαράσταση, πηγή:
Παπαχατζής
(1999, σ. 337).



Εικ. 18. Μαινάδες κοιμώμενες (πηγή: Δαράκη (1994, σ. 309).



Εικ. 19. Χάρτης της λίμνης Αγουλινίτσας και της περιοχής της, με τους αρχαιολογικούς τόπους. Στο πάνω μέρος, άκρο αριστερά, ο ποταμός Αλφειός και οι εκβολές του στο Ιόνιο πέλαγος (πηγή: Κοβάνη 2001, Χα 2).

ΕΡΩΤΗΜΑΤΟΛΟΓΙΟ ΓΙΑ ΤΗ ΛΑΤΡΕΙΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΚΑΙ ΕΛΕΝΗΣ

ΥΠΟ

ΕΛΕΝΗΣ ΨΥΧΟΓΙΟΥ

Ερευνήτριας του Κέντρου Ερευνας της Ελληνικής Λαογραφίας
της Ακαδημίας Αθηνών

Ονοματεπώνυμο, ιδιότητα ή επάγγελμα, τόπος καταγωγής, τηλέφωνο και διεύθυνση αυτού που συμπληρώνει το ερωτηματολόγιο:

Ιερέως Περιουχ. Βασιλείου
Εφημέριος Ενοριακού Ι.Ν. Αγ. Αναστασίας Νεδαίας
Α/νθ: Νέδουσα - Καταμάσαι 24100 - Τηλ: (0621) 98105

Όνομα (παλιό και νεότερο) χωριού, συνοικισμού, δήμου, επαρχίας, νομού όπου συμπληρώνεται το ερωτηματολόγιο:

Συγκεκριμένο: Νέδουσα - Καταμάσαι - Μεσσηνίας

Πατριό: Μεγάλη Αναστασία Βα

1. Υπάρχει οποιοσδήποτε ναός (ενοριακός, νεκροταφείου, παρεκκλήσι, καθολικό ή παρεκκλήσι μονής, ξωκκλήσι, προσκυνητάρι, ιδιωτικός κλπ., ένας ή περισσότεροι) αφιερωμένος στους αγίους Κων/νος και Ελένη;

☒ ΝΑΙ

☐ ΟΧΙ

2. Αν δεν υπάρχει οποιοσδήποτε ναός των δύο αυτών Αγίων, μήπως υπάρχει στο τέμπλο οποιουδήποτε ενοριακού ή άλλου τοπικού ναού ή εικόνα των αγίων Κων/νου και Ελένης (ή κάποιου εκ των δύο χωριστά) ή τοιχογραφία ή περισσότερες της μίας κινητή εικόνα τους;

☒ ΝΑΙ

☐ ΟΧΙ

3. Υπάρχει οποιοσδήποτε ναός (ενοριακός, νεκροταφείου, παρεκκλήσι, καθολικό ή παρεκκλήσι μονής, ξωκκλήσι, προσκυνητάρι κλπ., ένας ή περισσότεροι) αφιερωμένος στην Αγία Ελένη (ή έστω να αποκαλείται μόνο ως Αγία Ελένη, Αγιαλένη, αντί Αγίας Κωνσταντίνος);

☐ ΝΑΙ

☒ ΟΧΙ

4. Υπάρχει οποιαδήποτε τοποθεσία (μία ή περισσότερες) μέσα ή έξω από την πόλη ή το χωριό (έστω και αν δεν υπάρχει εκεί ναός ή ξωκκλήσι, προσκυνητάρι κλπ) με το όνομα Αγίας Κωνσταντίνος;

☒ ΝΑΙ

☐ ΟΧΙ

5. Υπάρχει οποιαδήποτε τοποθεσία (μία ή περισσότερες) μέσα ή έξω από την πόλη ή το χωριό (έστω και αν δεν υπάρχει εκεί ναός ή ξωκκλήσι, προσκυνητάρι κλπ) με το όνομα Αγία Ελένη (ή Αγιαλένη, Γιαλένη, Ελένη, Λένι, Λενίτσα ή κάτι παρόμοιο);

☐ ΝΑΙ

☒ ΟΧΙ

Ημερομηνία: 1 - 7 - 2001