

ΑΙΓΑΙΟΠΕΛΑΓΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ
ΠΡΙΝ ΚΑΙ ΜΕΤΑ ΤΗ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΗ ΚΑΙ
ΤΗΝ ΑΝΤΑΛΛΑΓΗ ΠΛΗΘΥΣΜΩΝ
(1920-1924)

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Στο άρθρο αυτό εξετάζονται οι πολιτισμικές επιδράσεις από τον χώρο της Μικράς Ασίας στα νησιά του Αιγαίου, κυρίως στο επίπεδο του λαϊκού πολιτισμού. Για τις επιδράσεις αυτές εξετάζονται οι ιστορικές και οι κοινωνικές συνθήκες που τις προκάλεσαν, και οι επιπτώσεις που είχαν στον παραδοσιακό πολιτισμό οι κινητήριοι μοχλοί τους, δηλαδή η Μικρασιατική Καταστροφή του 1922 και η ανταλλαγή πληθυσμών με βάση τη συνθήκη της Λωζάννης το 1923. Επίσης, εξετάζονται ορισμένες περιπτώσεις δημοτικών τραγουδιών και η κίνηση για συλλογή λαογραφικών πληροφοριών από τους πρόσφυγες, που ξεκίνησε στην Ελλάδα μετά το 1922.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Λαϊκός πολιτισμός, δημοτικά τραγούδια, Μικρά Ασία, πληθυσμιακές αλλαγές, νησιά του Αιγαίου, ελληνική λαογραφία.

RESUMEN: En este artículo se analizan las influencias culturales del territorio de Asia Menor en las islas del Egeo, fundamentalmente en el campo de la cultura popular. Se analizan las condiciones históricas y sociales que provocaron estas influencias y las repercusiones que tuvieron en la cultura tradicional los factores que las impulsaron, a saber, la Catástrofe Minorsasiática de 1922 y el intercambio de poblaciones por el tratado de Lausana de 1923. Igualmente se analizan determinados ejemplos de canciones populares y el impulso de compilación de informaciones folclóricas de boca de los exiliados que comenzó en Grecia después de 1922.

PALABRAS CLAVE: Cultura popular, canciones populares, Asia Menor, intercambios de población, islas del Egeo, folclor griego.

Το Αιγαίο υπήρξε ανέκαθεν θάλασσα που έωνε και θάλασσα που χώριζε. Στα παράλιά του αναπτύχθηκαν πολιτισμοί και συγκρούστηκαν κόσμοι, ήρθαν σε επαφή διαφορετικές ιδεολογίες και κοσμοθεωρίες, γεννήθηκαν τέχνες και επιστήμες, καλλιεργήθηκαν ανθρώπινα όνειρα και πόθοι, αλλά και έσβησαν πολιτισμοί και αυτοκρατορίες. Στις εξελίξεις αυτές ο Ελληνισμός είχε ανέκαθεν κυριαρχική θέση, έδωσε κυρίως αλλά και πήρε, δημιούργησε και πόνεσε, απλώθηκε και συρρικνώθηκε, μεγαλούργησε και απογοητεύτηκε. Πρόκειται για μια υπόθεση που κρατάει πολλούς αιώνες τώρα, και που έχει προσφέρει στην ανθρωπότητα μερικές από τις πλέον εξεχούσες μορφές του πνεύματος και του πολιτισμού της.

Από τους αιώνες αυτών των αλλαγών και των αλληλεπιδράσεων θα επικεντρωθούμε εδώ στη νεότερη περίοδο και στις σχέσεις του Ελληνισμού ένθεν και ένθεν του Αιγαίου από τον 19ο αιώνα ως και λίγο μετά το 1922, οπότε η ιστορική συγκυρία μετέβαλε –φοβούμαι οριστικά– την πορεία, την ποιότητα και το περιεχόμενο αυτών των σχέσεων. Πρόκειται για μια διαδικασία ανατροφοδότησης και αμοιβαίων σχέσεων, την οποία ο μικρασιατικός Ελληνισμός υποστήριξε ως και την ύστατη στιγμή του, με την καταστροφή του 1922 και τον ξεριζωμό που ακολούθησε: οι προσφυγοποιημένοι πληθυσμοί, με την εγκατάστασή τους στον ελληνικό χώρο έφεραν και διέδωσαν ήθη και έθιμα, γεύσεις, ιδέες, νοοτροπίες, αντιλήψεις και συμπεριφορές που ανανέωσαν και αναζωογόνησαν τον μητροπολιτικό Ελληνισμό, πλουτίζοντας και εμβολιάζοντας γόνιμα τον εθνικό κορμό¹.

Πριν τα γεγονότα του 1922 είχε παγιωθεί μια κατάσταση επαφών και αλληλεπιδράσεων ανάμεσα στο νησιωτικό και τον μικρασιατικό Ελληνισμό, στηριγμένη και στην πραγματικότητα των στενών και πυκνών εμπορικών σχέσεων που υπήρχαν, ιδίως ανάμεσα στα νησιά του ανατολικού Αιγαίου και τα απέναντι μικρασιατικά παράλια. Είναι απολύτως χαρακτηριστική η περίπτωση των Σαμίων, που ήδη από τον 19ο αιώνα αντιμετώπιζαν τα έναντι της Σάμου μικρασιατικά εδάφη ως ενδοχώρα του νησιού τους, όπου εργάζονταν ως εποχιακοί εργάτες, έχοντας μάλιστα εγκαταστήσει και σαμιακές επιστασίες εκεί². Στο πλαίσιο αυτό είχαν συνάψει στενές φιλικές σχέσεις αλλά και γάμους, ακόμη δε και τεχνητές συγγένειες (κουμπαριές κ.λπ.) με τους κατοίκους των οικισμών της Μικράς Ασίας, οι οποίες ενισχύονταν από

¹ Βλ. σχετικά Ν. ΣΒΟΡΩΝΟΣ, «Μια αναδρομή στην ιστορία του Αιγαίου χώρου», στον τόμο *Το Αιγαίο. Επίκεντρο ελληνικού πολιτισμού*, Αθήνα χ.χρ., σ. 34-72, με την επισήμανση των τάσεων αυτών ανά τους αιώνες.

² Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, «Η μικρασιατική καταστροφή (1922) και οι συνέπειές της στην παραδοσιακή ζωή του ελληνικού έθνους», *Μικρά Λαογραφικά*, Αθήνα 2000, σ. 146-160, με πολλές ανάλογες επισημάνσεις.

την συμμετοχή σε κοινά έθιμα και κοινές μορφές της λαϊκής λατρείας του νησιού, όπως τα πανηγύρια, με κυριότερο το πανηγύρι της μονής Τιμίου Σταυρού, στις 14 Σεπτεμβρίου³. Υπήρχε λοιπόν κοινότητα μορφών και εκδηλώσεων της παραδοσιακής καθημερινότητας, έκδηλη και φανερή σε κάθε μελετητή.

Έτσι, η προσφυγοποίηση των μικρασιατικών πληθυσμών και η καταφυγή τους στο νησί ουσιαστικά οδήγησε τους πρόσφυγες κοντά σε συγγενείς και φίλους τους, με τους οποίους σύντομα άρχισαν να ζουν αρμονικά, καθώς μοιράζονταν τις ίδιες αξίες, τις ίδιες νοοτροπίες και παρόμοιες παραδοσιακές συμπεριφορές. Δεν συνέβη βεβαίως το ίδιο σε όλα τα νησιά, αφού σε αρκετά οι πρόσφυγες προέρχονταν από την ηπειρωτική ενδοχώρα της Μικράς Ασίας, ώστε να παρατηρούνται ευδιάκριτες διαφορές προς τους νησιώτες, κοντά στους οποίους πήγαν να διαμείνουν, και τον παραδοσιακό πολιτισμό τους. Στις περιπτώσεις αυτές παρατηρήθηκαν συχνά συγκρούσεις και ομαδοποιήσεις, καθώς συχνά τα διαφορετικά έθιμα απέκτησαν τον χαρακτήρα συμβόλου και κυρίως έκφρασης της διαφορετικής τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας. Άλλωστε, παρόμοιες συγκρούσεις ανάμεσα σε πρόσφυγες και εντόπιους είναι γνωστές από την βιβλιογραφία που αναφέρεται σε διάφορες ελληνικές περιοχές.

Η κατάσταση αυτή ενισχύθηκε και παγιώθηκε από την ανταλλαγή πληθυσμών που προέβλεπε η συνθήκη της Λωζάννης, ανάμεσα στην Ελλάδα και στην Τουρκία, και η οποία ολοκληρώθηκε το χρονικό διάστημα 1923-1924. Πολλοί μικρασιατικοί πληθυσμοί, ιδίως από το εσωτερικό της ηπείρου, ήλθαν τότε στον ελληνικό χώρο ειρηνικά αλλά και αναγκαστικά, μεταφέροντας μαζί τους όχι μόνο τις εικόνες και τα εκκλησιαστικά τους κειμήλια, αλλά και τις μνήμες, τα έθιμα και τον πολιτισμό τους, τον οποίο εν μέρει μεταφύτευσαν στους τόπους της νέας εγκατάστασής τους⁴. Ήταν τόσο σημαντική για την λαογραφία μας όλη αυτή η διεργασία, ώστε το 1922-1924 να θεωρείται συχνά ορόσημο για την μελέτη βασικών εκδηλώσεων του παραδοσιακού μας πολιτισμού, αφού από τότε δρομολογήθηκαν διαδικασίες αλληλεπιδράσεων, ωσμώσεων και μετασχηματισμών, που κυρίως διαμόρφωσαν το πρόσωπο του νεότερου και σύγχρονου λαϊκού μας πολιτισμού.

³ Γ. ΜΟΥΤΑΦΗΣ, «Σάμιοι υπήκοοι και επιστασίες στη Μικρά Ασία κατά την ηγεμονική περίοδο», *Σαμιακές Μελέτες* 1 (1993-94), σ. 143-178.

⁴ Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, «Όψεις των σχέσεων Σάμου και Μικράς Ασίας (19ος-20ός αι.)», *Σαμιακά λαογραφικά και εκκλησιαστικά σύμμεικτα* 2, Αθήνα 2002, σ. 511.

Ας μου επιτραπεί να δώσω ένα παράδειγμα από την προσωπική μου έρευνα: τα τελευταία χρόνια έχω συστηματικά ασχοληθεί με την μελέτη των νεοελληνικών εθιμικών εκκλησιαστικών πλειστηριασμών, δηλαδή με την απόκτηση του τελετουργικού δικαιώματος συμμετοχής κάποιου πιστού σε συγκεκριμένη εκκλησιαστική τελετή (κράτημα εικόνων σε λιτανεία ή του επιταφίου ή του σταυρού κατά τις πομπές και τα έθιμα των Θεοφανίων κ.λπ.) μετά από δημοπρασία, της οποίας τα έσοδα εντάσσονταν στο εκκλησιαστικό ταμείο, για τις ανάγκες του ναού, του σχολείου, της ενορίας και της κοινότητας⁵. Πρόκειται για μια εθιμική μορφή γεννημένη στους χρόνους της τουρκοκρατίας, που είναι στενά δεμένη με το σύστημα του κοινοτισμού, όπως αυτό παγιώθηκε και εφαρμόστηκε στον υπό οθωμανική κυριαρχία Ελληνισμό. Όπως ήταν αναμενόμενο, η αλλαγή των κοινωνικών και ιστορικών συνθηκών επέδρασε άμεσα πάνω στο έθιμο, ώστε η βαθμιαία απελευθέρωση διαφόρων ελληνικών περιοχών και η ένταξή τους στο ελεύθερο ελληνικό κράτος, με την κεντρική διοίκησή του, έφερε όχι μόνο την κατάργηση του συστήματος των κοινοτήτων, αλλά και του εθίμου των πλειστηριασμών⁶. Αν τοποθετήσουμε τις διαθέσιμες μαρτυρίες πάνω σε ένα σχετικό λαογραφικό άτλαντα, βλέπουμε την φθίνουσα αυτή πορεία ευκρινέστατα.

Τη κατάσταση αυτή ήρθε να ανατρέψει η μικρασιατική καταστροφή και η ανταλλαγή των πληθυσμών, αφού οι μικρασιάτες Έλληνες έφεραν μαζί τους το έθιμο ζωντανό, καθώς μέχρι τον ξεριζωμό τους ζούσαν σε κοινωνίες οργανωμένες με το κοινοτικό σύστημα, άρα οι εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί αποτελούσαν κομμάτι της παραδοσιακής κοινοτικής ζωής τους. Στις νέες τους πατρίδες διατήρησαν το έθιμο όχι ως οργανικό κομμάτι της κοινωνίας τους αλλά ως εθιμικό στοιχείο που καλλιεργούσε την ανάμνηση, και ψυχολογικά τους ενίσχυε, καθώς τους θύμιζε ένα κομμάτι από την ζωή τους στις «πατρίδες». Διατηρήθηκαν λοιπόν από τους μικρασιάτες οι πλειστηριασμοί, που τελούνται μέχρι και σήμερα, ανανεώνοντας ουσιαστικά την εθιμική ζωή των περιοχών όπου εγκαταστάθηκαν⁷. Σήμερα μάλιστα, στα πλαίσια του φολκκλωρισμού⁸, έχουμε πολλές αναβιώσεις του

⁵ Για τη διαφορά των οικισμών των προσφύγων βλ. Αθ. ΚΑΡΑΜΟΥΛΗ, «Καταγραφή και χαρτογράφηση των προσφυγικών οικισμών στον ελληνικό χώρο από το 1821 έως σήμερα», *Επιστημονικό Συμπόσιο «Ο ξεριζωμός και η άλλη πατρίδα. Οι προσφυγοπόλεις στην Ελλάδα»*, Αθήνα 1999, σ. 15-57, όπου και η προγενέστερη σχετική βιβλιογραφία.

⁶ Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, *Νεοελληνικοί εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί*, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 73-81.

⁷ Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, ό.π., σ. 321-325.

εθίμου, το οποίο τείνει να αποκτήσει συμβολικές διαστάσεις, ως χαρακτηριστική εκδήλωση μιας προσφυγικής τοπικής ταυτότητας και συνείδησης.

Το παράδειγμα των πλειστηριασμών μας δείχνει ότι οι προσφυγικοί πληθυσμοί, που ανέρχονταν στους 1.500.000 ανθρώπους, πολλά νέα στοιχεία προσέφεραν στον παραδοσιακό πολιτισμό των περιοχών όπου εγκαταστάθηκαν. Συνέβη όμως και το αντίστροφο. Η έρευνα, όπου έχει γίνει με προσοχή και περίσκεψη, έχει φέρει στο φως και περιπτώσεις παραδοσιακών πολιτισμικών στοιχείων που εισήλθαν στη προσφυγική λαογραφία από τους αυτόχθονες ελλαδικούς πληθυσμούς, με τους οποίους οι μικρασιάτες ήρθαν σε επαφή μετά την άφιξή τους στο ελεύθερο ελληνικό κράτος. Αυτό είναι βεβαίως φυσικό και αυτονόητο, αφού δύο πληθυσμοί που ζουν μαζί δεν μπορεί παρά να δίνουν ο ένας στον άλλο, ιδίως αν ανήκουν στο ίδιο έθνος και πιστεύουν στην ίδια θρησκεία, άρα έχουν κοινές θρησκευτικές τελετές και κοινή λατρεία. Το δύσκολο είναι να διαπιστωθούν αυτά στην επιτόπια έρευνα, αφού είναι γνωστό ότι ο λαϊκός άνθρωπος υιοθετεί εύκολα πολιτισμικά στοιχεία, τα οποία και μετά από λίγο τα θεωρεί δικά του, ως δικά του τα υπερασπίζεται και τα προβάλλει ως πατρογονική του κληρονομιά. Απομένει στον λαογράφο να διακριβώσει την αλήθεια με συγκρίσεις, ώστε να μπορεί να καταλήξει σε αξιόπιστα συμπεράσματα.

Σε ορισμένες περιπτώσεις αυτό έγινε εφικτό. Είναι χαρακτηριστική η περίπτωση του Waldemar Liungmann, ο οποίος μελετώντας τις ευρωπαϊκές περιοδικές πυρές του τέλους και της αρχής του έτους, της πρώτης Μαρτίου και της αποκριάς σε σχέση με τις αντίστοιχες ασιατικές, διαφοροποιήθηκε από τη γνώμη προγενέστερων μελετητών –όπως ο Mannhardt– για την αυτοτέλειά τους, και υποστήριξε ότι τα πυρολατρικά έθιμα της Ασίας είναι παλαιότερα από εκείνα της Ευρώπης, και ότι μετανάστευσαν μέχρι τις Άλπεις και την Αγγλία δια του μικρασιατικού χώρου, που εν προκειμένω λειτούργησε ως γέφυρα⁹. Αναγνώρισε έτσι το σπουδαίο ρόλο του μικρασιατικού χώρου για την επαφή Ασίας και Ευρώπης, Ανατολής και Δύσης, τον οποίο αναδεικνύει λεπτομερέστερα και η ελληνική λαογραφία, με τις μελέτες της. Σε μια άλλη, ανάλογη, περίπτωση ο πρόεδρος του Εθνολογικού Άτλαντος της Ευρώπης καθηγητής Bratanić αναγνώρισε ότι στην Μικρά Ασία είχαν διατηρηθεί στοιχεία παραδοσιακού πολιτισμού –εν προκειμένω ένας αρχαιότατος τύπος ζυγού– που μέχρι τότε αποδίδονταν σε σλαβική

⁸ Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, ό.π., σ. 60-62.

⁹ Για τον φολκλορισμό βλ. Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΗΣ, «Τι είναι ο folklorismus», *Λαογραφία* 28 (1972), σ. 27-38 (= Ο ΙΔΙΟΣ, *Λαογραφικά ζητήματα*, Αθήνα 1989, σ. 109 κ.εξ.). Για τον φολκλορισμό στους εθμικούς εκκλησιαστικούς πλειστηριασμούς βλ. Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, ό.π., σ. 111.

επίδραση, ενώ ουσιαστικά ήταν αμιγώς ελληνικός και από τους Έλληνες είχε διαδοθεί στους υπόλοιπους βαλκανικούς λαούς, όπως αποδεικνυόταν από την ύπαρξή του στον μικρασιατικό ελληνικό πολιτισμό, ο οποίος δεν είχε έρθει σε επαφή με τους Σλάβους των Βαλκανίων¹⁰. Τα δύο αυτά παραδείγματα είναι απολύτως ενδεικτικά για την αρχαιότητα και τον πλούτο των μορφών που ήρθαν μαζί με τους πρόσφυγες στον ελλαδικό χώρο.

Είναι λοιπόν σαφές ότι από πολιτισμική άποψη τα νησιά του Αιγαίου, όπως και όλος ο ελλαδικός χώρος ευρύτερα, εμπλουτίστηκαν πολιτισμικά από την έλευση των προσφύγων και των ανταλλαξίμων, στην χρονική περίοδο 1922-1924. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο καθηγητής Στ. Ήμελλος, «η νέα πραγματικότητα με την λαογραφική και εθνογραφική της αυτή διάσταση, η οποία επηρεάζει σε μεγάλο βαθμό τα ελληνικά πολιτιστικά πράγματα, δεν θεωρείται αξιομνημόνευτο γεγονός και βέβαια πολύ ενδιαφέρον λόγω της απηχίσεως και επιδράσεώς του μόνον από τους Έλληνες επιστήμονες, ιδίως τους ενδιαφερομένους για την γλώσσα και τον πολιτισμό του λαού στον οποίον ανήκουν, αλλά ως τέτοιο φαινόμενο το παρατηρούν και το εννοούν και το εκτιμούν και οι ξένοι»¹¹. Είναι απολύτως χαρακτηριστική η περίπτωση της Renee Hirschon, η οποία εκτενώς ασχολήθηκε με την μνήμη, την ταυτότητα και το πολιτισμικό και κοινωνικό παρόν των Μικρασιατών προσφύγων στον Πειραιά και στην Κοκκινιά¹², προσπαθώντας να κατανοήσει τι έδωσαν και τι πήραν οι πρόσφυγες μετά την έλευσή τους στην Ελλάδα. Θα είχε μεγάλο ενδιαφέρον η σύνταξη μιας παρόμοιας συνθετικής εργασίας για κάθε ένα από τα νησιά που δέχτηκαν προσφυγικούς πληθυσμούς, ώστε να φανεί όχι μόνο ο βαθμός ενσωμάτωσης των Μικρασιατών στην τοπική κοινωνία, αλλά και το κατά πόσον ο προβαλλόμενος ως τοπικός παραδοσιακός πολιτισμός κάθε νησιού είναι τελικά αυτόχθων ή αποτελεί σύνθεση των τοπικών νησιωτικών και των προσφυγικών μικρασιατικών στοιχείων. Δυστυχώς, σήμερα είναι μάλλον αργά για να πραγματοποιηθεί μια τέτοια έρευνα, επειδή όσοι επιζούν δεν μπορούν να προσφέρουν αυθεντικό

¹⁰ Βλ. σχετικά Στ. ΗΜΕΛΛΟΣ, «Ο Άτλας της ελληνικής λαογραφίας και οι χειμερινές περιοδικές πυρές στον βορειοελλαδικό χώρο», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 25 (1977-1980), σ. 9 κ.εξ., 17 κ.εξ. Ο Liungmann υποστήριξε τις απόψεις του αυτές στο κλασικό έργο του *Traditios Wanderungen Euphrat-Rhein*.

¹¹ Για την υπόθεση αυτή βλ. αναλυτικότερα Στ. ΙΜΕΛΛΟΣ, «Die Erntegeräte in Griechenland», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 23 (1973-74), σ. 10 κ.εξ. (= Ο ΙΔΙΟΣ, *Λαογραφικά* 2. *Ποικίλα*, Αθήνα 1992, σ. 297 κ.εξ.). Πρβλ. ο ΙΔΙΟΣ, *Λαογραφία* 29 (1974), σ. 371-373.

¹² Στ. ΗΜΕΛΛΟΣ, «Μικρασιατικός Ελληνισμός και νεώτερος λαϊκός πολιτισμός των Ελλήνων (μερικές ενδείξεις)», *Λαογραφικά* 4. *Ποικίλα*, Αθήνα 2003, σ. 226.

και έγκυρο υλικό, καθώς αποτελούν την τρίτη πια γενιά μετά τον ξεριζωμό, άρα έχουν σε μεγάλο βαθμό ενσωματωθεί και ομογενοποιηθεί¹³.

Αυτό ισχύει κατεξοχήν για ζητήματα όπως η κοινωνική συγκρότηση, η λαϊκή λατρεία και η παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά, ενώ σε άλλους χώρους, όπως οι τροφές ή ο έντεχνος λαϊκός λόγος μπορούν ακόμη να διατυπωθούν ορισμένες απόψεις. Πρόσφατη μελέτη, για παράδειγμα, της Μαρ. Καπλάνογλου για Μικρασιάτες παραμυθιάδες σε ορισμένα νησιά του Αιγαίου έδειξε ότι υπάρχουν παραμυθιακοί τύποι και οικότυποι χαρακτηριστικά μικρασιατικοί, που συνεχίζουν κάποτε να αφηγούνται, ενώ σε κάθε περίπτωση οι Μικρασιάτες παραμυθιάδες πλούτισαν την αφηγηματική τέχνη και το διηγηματικό ρεπερτόριο των περιοχών όπου εγκαταστάθηκαν, δημιουργώντας μια νέα, δική τους και σχετικά ανάμεικτη παράδοση¹⁴. Δεν πρέπει άλλωστε να λησμονούμε και την απολύτως συγκρίσιμη περίπτωση της ελληνικής Θράκης, ιδιαίτερα δε του νομού Ροδόπης, όπου εγκαταστάθηκαν πολλοί μικρασιατικής προελεύσεως πληθυσμοί, και όπου σήμερα συνεχίζουν να υπάρχουν, προσπαθώντας να διατηρήσουν ορισμένα χαρακτηριστικά στοιχεία της παράδοσής τους¹⁵. Αυτό που αποκαλούμε σύγχρονο παραδοσιακό πολιτισμό της Ροδόπης στην ουσία είναι η συνισταμένη των επιμέρους πολιτισμικών παραδόσεων των διαφόρων τοπικών ομάδων που ζυμώθηκαν μεταξύ τους κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα. Τηρουμένων των αναλογιών, το ίδιο συνέβη και στο νησιωτικό χώρο, όπου εγκαταστάθηκαν προσφυγικοί ή ανταλλάξιμοι πληθυσμοί.

Οι πολιτισμικές λοιπόν συνάψεις εξαρτώνται από τις μετακινήσεις των φορέων του παραδοσιακού πολιτισμού, των πληθυσμών που μετακινήθηκαν από και προς τη Μικρά Ασία κατά την ύστερη βυζαντινή, την οθωμανική και τη νεότερη περίοδο της ιστορίας μας. Γι' αυτό και ο λαογράφος θα πρέπει να γνωρίζει και να παρακολουθεί τις μετακινήσεις αυτές, ώστε να γνωρίζει το πλαίσιο και να προβεί σε ταυτίσεις και ερμηνείες των λαογραφικών φαινομένων που αντιμετωπίζει. Είναι άλλωστε γνωστό, από τη σχετική βιβλιογραφία, ότι ο παραδοσιακός πολιτισμός συνδέεται

¹³ R. HIRSCHON, *Heirs of the Greek Catastrophe. The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Oxford 1989, σ. 232-235. Η ΙΔΙΑ, «Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς», στο: Ευθ. ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ-Θ. ΠΑΠΑΔΕΛΛΗΣ (ΕΠΙΜ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα 1993, σ. 327-356.

¹⁴ Πρβλ. D. PENTZΟΡΟULOS, *The Balkan Exchange of Minorities and its Impact upon Greece*, Paris 1962, σ. 23-26.

¹⁵ Μαρ. ΚΑΠΛΑΝΟΓΛΟΥ, *Παραμύθι και αφήγηση στην Ελλάδα: μια παλιά τέχνη σε μια νέα εποχή. Το παράδειγμα των αφηγητών από τα νησιά του Αιγαίου και από τις προσφυγικές κοινότητες των Μικρασιατών Ελλήνων*, Αθήνα 2002, σ. 97-108.

άμεσα με τις πληθυσμιακές αλλαγές και μετατοπίσεις των φορέων του. Ανάμεσα στα νησιά του Αιγαίου και στην μικρασιατική ακτή οι μετακινήσεις αυτές ήταν συνεχείς και ασταμάτητες, ώστε στοιχεία παραδοσιακού πολιτισμού να ταξιδεύουν από στεριά σε στεριά μέσα από το Αιγαίο, όπως συνέβαινε ήδη από τα αρχαία χρόνια.

Ενοποιητικοί παράγοντες ανάμεσα στους πληθυσμούς αυτούς, ανάμεσα στα νησιά και τη μικρασιατική ενδοχώρα, ήταν η κοινή θρησκεία, η γλώσσα, το ίδιο το υπόστρωμα των ηθών και των εθίμων, η μουσική και, φυσικά, η κοινή ελληνική εθνική συνείδηση των πληθυσμών αυτών. Για τα έθιμα και τη θρησκεία έγινε κάποιος λόγος παραπάνω. Η έλευση των Μικρασιατών δεν άλλαξε τη βάση της παραδοσιακής θρησκευτικής συμπεριφοράς των Ελλήνων, εμπλούτισε όμως τις εκδηλώσεις και τα φαινόμενά της. Εισήχθησαν έτσι νέες λατρείες μικρασιατών αγίων στους τόπους εγκατάστασης των προσφύγων (άγιος Παρθένιος από τη Λάμψακο, άγιος Αντίπας από την Πέργαμο κ.λπ.), νέα έθιμα και νέες αντιλήψεις, εμπλουτίστηκε η εθιμική ζωή και έφτασαν στον ελληνικό χώρο μια σειρά από θαυματουργές εικόνες, με τη δική της λατρεία κάθε μια, αλλά και πολλά θαυματουργά λείψανα. Είναι απολύτως χαρακτηριστική η περίπτωση του λειψάνου του αγίου Ιωάννη του Ρώσου, που προερχόμενο από το Προκόπι της Καππαδοκίας μεταφέρθηκε στην Εύβοια¹⁶, όπου αναγέρθηκε ειδικός προσκυνηματικός ναός, και ξεκίνησε μια νέα περίοδος της λατρείας του, καθώς δημιουργήθηκε μια νέα θαυματουργική παράδοση, που με τη σειρά της οδήγησε στον εμπλουτισμό της παραδοσιακής θρησκευτικής ζωής, γενικότερα.

Το πλούσιο μικρασιατικό λαογραφικό υλικό ανέλαβαν κατά τόπους να καταγράψουν και να μελετήσουν διάφοροι τοπικοί επιστημονικοί φορείς, εκδίδοντας μάλιστα και σχετικά περιοδικά. Ανάμεσά τους ξεχωρίζει το Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, που ιδρύθηκε από την Μέλω και τον Octave Merlier στην Αθήνα, και με αποστολές ειδικών συνεργατών του κατάφερε να σώσει και να αποθησαυρίσει μεγάλο μέρος του σχετικού λαογραφικού πλούτου. Η ίδια η Μέλω Λογοθέτη-Μερλιέ περιέγραψε με γλαφυρότητα τις ιδιαίτερες συνθήκες και τις ξεχωριστές δυσκολίες αυτού του εγχειρήματος: «Πολλές ήταν στην αρχή οι δυσκολίες. Αρκετοί από τους προσφυγικούς συνοικισμούς στην Αθήνα και στον Πειραιά είναι σήμερα [ενν. το 1935] πόλεις με 15.000 και 20.000 κατοίκους. Οι Πόντιοι και οι Καππαδόκες δεν είχαν συμπαγείς συνοικισμούς, ούτε είχε συνοικιστεί

¹⁶ Αντ. Κ. ΛΙΑΠΗΣ, *Η Κομοτηνή και η περιφέρειά της*, Κομοτηνή 1993, σ. 57-62, όπου αναγραφή των αντίστοιχων προσφυγικών και εθνοτοπικών συλλόγων της Κομοτηνής.

ξεχωριστά –εκτός από εξαιρέσεις– το κάθε χωριό και η κάθε περιφέρεια. Στους απέραντους αυτούς συνοικισμούς έπρεπε να προσανατολιστούμε, κι ύστερα από διάφορες αναγνωρίσεις να βρούμε τα κατάλληλα πρόσωπα, να τους εξηγήσουμε το σκοπό της εργασίας, και να τους πείσουμε να μας βοηθήσουν»¹⁷. Στο έργο αυτό η Μ. Μερλιέ και οι συνεργάτες της ανέπτυξαν στην πράξη μια εξαιρετική ανθρωπολογική θεωρία και πρακτική, η οποία –όπως παρατηρεί ο καθηγητής Μ. Γ. Μερακλής– δεν είχε καλά καλά αναπτυχθεί ακόμη ούτε στους ξένους, που εύκολα βέβαια και πρόχειρα κατηγορούν την ελληνική λαογραφία για δήθεν μεθοδολογικές αδυναμίες¹⁸.

Είναι αυτή η πρακτική, που δίνει στο υλικό του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών μια ξεχωριστή αξία. Αν και η βασική έρευνα ξεκίνησε από την καταγραφή της μουσικής παράδοσης, στο πλαίσιο και του Συλλόγου Δημοτικών Τραγουδιών που είχε γι' αυτό ιδρύσει από το 1930 ο Hubert Pernot, η επαφή με τους πληροφορητές οδήγησε τελικά στη συγκέντρωση και άλλων, πολυτίμων για την λαογραφική έρευνα, στοιχείων. Ας δώσουμε και πάλι το λόγο στην Μέλπω Μερλιέ: «η προετοιμασία των τραγουδιών περιλάμβανε: α. τη βιογραφία του τραγουδιστή και τη φωτογράφησή του β. πληροφορίες για το χωριό και την εκεί ζωή: τοπογραφία, κάτοικοι, μέσα συγκοινωνίας, όροι ζωής, εγκατάλειψη της Μικρασίας γ. η λαογραφία. Το δεύτερο μέρος θα κάνει ίσως την εντύπωση πως βγαίνει από το θέμα. Αλλά, χωρίς να υπενθυμίσουμε εδώ πόσο η λαογραφία έχει σχέση με την κοινωνική σύνθεση, θα προσθέσουμε ότι για τον Πόντο, και κυρίως για την Καππαδοκία, μ' όλες τις σημαντικές μελέτες που γράφτηκαν γι' αυτήν, η Καππαδοκία ήταν άγνωστη για τους περισσότερους Έλληνες»¹⁹. Και αμέσως παρακάτω συνεχίζει: «Ο λαογράφος είχε πρώτα ν' ατενίσει έναν κόσμο διαφορετικό και να τον κάνει δικό του πριν μπορέσει να εργαστεί αποτελεσματικά. Οι πληροφορίες που μας έδιναν οι πρόσφυγες, που είδαν και έζησαν, τελευταίοι αυτοί, μια περίοδο ιστορική, συμπλήρωναν, εξακρίβωναν ή αντίκρουαν τις πληροφορίες των βιβλίων, δίνοντας ευκαιρία για καινούργιες έρευνες»²⁰. Οι επιστημάνσεις αυτές δείχνουν όχι μόνο την ακριβή μέθοδο, αλλά και τον πλούτο του υλικού που έχει θησαυριστεί στο Κέντρο

¹⁷ Πρβλ. Λάζ. ΕΥΠΡΑΣΙΔΗΣ, *Το Προκόπι, η πατρίδα μου (ιστορία και λαογραφία)*, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 221.

¹⁸ Μ. ΜΕΡΛΙΕ, *Η μουσική λαογραφία στην Ελλάδα*, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων-Εκδόσεις Μουσικού Λαογραφικού Αρχείου, Αθήνα 1935, σ. 7.

¹⁹ Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΗΣ, «Η Μέλπω Μερλιέ, το Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών και η λαογραφία», *Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών. Εξηνταπέντε χρόνια επιστημονικής προσφοράς. Αποτίμηση και προοπτική*, Αθήνα 1996, σ. 53.

²⁰ Μ. ΜΕΡΛΙΕ, ό.π., σ. 7.

Μικρασιατικών Σπουδών, το οποίο αποτελεί βάση ασφαλή για την έρευνα των στοιχείων που πέρασαν από τα νησιά στα μικρασιατικά παράλια και αντιστρόφως, πριν και μετά τις κατακλυσμαίες αλλαγές που επιφύλαξε στη περιοχή η δεύτερη δεκαετία του 20ού αιώνα.

Μεγάλο μέρος των κοινών αυτών στοιχείων, των κάθε είδους δηλαδή πολιτισμικών αλληλεπιδράσεων, εκτός της παραδοσιακής θρησκευτικής συμπεριφοράς και του έντεχνου λαϊκού λόγου, για τα οποία έγινε υπαινικτικός λόγος παραπάνω, εντοπίζεται στο χώρο της κοινής μουσικής παράδοσης, τόσο της εκκλησιαστικής, όσο και της κοσμικής. Όχι μόνο στίχοι τραγουδιών και μελωδίες, αλλά και μουσικά όργανα και μελωδικοί δρόμοι, αλλά και το ύφος της εκτέλεσης της μουσικής αυτής, παρουσιάζουν ομοιότητες ανάμεσα στα νησιωτικά και τα μικρασιατικά παραδείγματα, κάτι που προϋποθέτει εκτεταμένες επαφές και σχέσεις. Αυτό είναι βεβαίως απολύτως φυσιολογικό, αν υποθέσει κανείς ότι οι παραδοσιακοί μουσικοί, αλλά και οι καλλίφωνοι ψάλτες και εκκλησιαστικοί μελωδοί, συχνά πήγαιναν από πανηγύρι σε πανηγύρι και από ναό σε ναό, ανάλογα με τις προσκλήσεις που είχαν, ώστε συχνά να μετακινούνται από τα μικρασιατικά παράλια στα αιγαιοπελαγίτικα νησιά, και αντιστρόφως. Δημιουργήθηκαν έτσι παραδείγματα για τους ντόπιους μουσικούς και ψάλτες, οι οποίοι αναπαράγοντας όσα κάθε φορά άκουγαν δημιούργησαν ένα κοινό ύφος, μια κοινή νησιωτικο-μικρασιατική παράδοση. Βεβαίως, πρέπει εδώ να τονιστεί ότι αυτό αφορά κυρίως τα μικρασιατικά παράλια, με προεξάρχοντα τα κέντρα της Σμύρνης και της Εφέσου, αφού στην μικρασιατική ενδοχώρα τα πράγματα ήταν διαφορετικά, λόγω και των σπανιότερων επαφών με τον Ελληνισμό των νησιών, που επέβαλαν οι ίδιες γεωμορφολογικές συνθήκες, με τις ευκολίες ή τις δυσκολίες των επικοινωνιών που αυτές συνεπάγονταν. Η Μερλιέ είχε προσφύως προσέξει τις σχέσεις ανάμεσα στην δημοτική και την εκκλησιαστική μουσική παράδοση, και αποτύπωσε και τη δεύτερη, δημιουργώντας ένα πολύτιμο αρχείο για τους σύγχρονους μελετητές. Γράφει χαρακτηριστικά: «Είναι γνωστή η σημασία που είχε η προφορική παράδοση στη μουσική της ελληνικής εκκλησίας. Και σήμερα ακόμα [ενν. το 1935] που θα μπορούσαν όλοι να ψάλλουν “από διφθέρας”, όπως και θα έπρεπε, όλοι σχεδόν οι Έλληνες ψάλτες ψάλλουν απ’ έξω. Έτσι κυριαρχεί και σήμερα, κοντά στη τυπωμένη μουσική της Εκκλησίας, η προφορική παράδοση. Καλή ή κακή, η παράδοση είναι ένα γεγονός που δεν μπορούμε να το παραβλέψουμε και που, μια μέρα, θα μελετηθεί»²¹. Τα λόγια αυτά ήταν προφητικά, και ταυτοχρόνως

²¹ Μ. ΜΕΡΛΙΕ, ό.π., σ. 8. Ας σημειωθεί εδώ ότι στην ίδια κατεύθυνση είχαν εργαστεί και άλλοι ερευνητές, με κυριότερο τον Richard M. Dawkins, για το έργο του οποίου βλ. Μηνάς

περιέγραφαν μια πραγματικότητα που επιβεβαιώνεται συχνά από την έρευνα. Για παράδειγμα, συχνά σε σαμιακά μουσικά χειρόγραφα βρίσκουμε μικρασιάτικα μέλη από μουσικούς του εκεί Ελληνισμού, όπως του περίφημου Νικολάου πρωτοψάλτου Σμύρνης, ορισμένα από τα οποία, όπως οι πολυχρονισμοί των Ηγεμόνων του νησιού²², συνετέθησαν ad hoc, μαρτυρώντας για τις πολιτισμικές επαφές που προαναφέραμε.

Η μελέτη των στοιχείων αυτών δεν είναι πάντοτε μια εύκολη περίπτωση. Μετά την μικρασιατική καταστροφή πολλοί μουσικοί πέρασαν από τα νησιά στην ηπειρωτική Ελλάδα, όπου καλλιέργησαν είδη όπως το ρεμπέτικο τραγούδι. Είναι χαρακτηριστική η περίπτωση του Σαμιώτη Κώστα Ρούκουνα (1904-1984), που είχε τα πρώτα ακούσματα στη Σάμο και από μικρασιάτες πρόσφυγες, και ο οποίος κατόπιν συνέθεσε και ηχογράφησε πολλά σχετικά τραγούδια. Σε δημιουργούς αυτής της κατηγορίας είναι συχνή η χρήση και μετάπλαση δημοτικών μελωδιών και στίχων, αλλά και το δικό τους, προσωπικό έργο συχνά περνούσε στο λαό ενσωματωμένο στη λαϊκή ποιητική και μουσική παράδοση. Μελετώντας το έργο του πρόσφατα ο Ντίνος Θ. Κόγιας ασχολήθηκε με τα τραγούδια των Γιαγιάδων²³, με τα οποία είχα και εγώ καταπιαστεί σε παλαιότερη μελέτη μου. Πρόκειται για τραγούδια που αναφέρονται στα κινήματα των αδελφών Γιαγά, τα οποία συντάραζαν τη Σάμο από το 1914 ως το 1927. Ο Ρούκουνας, συγκινημένος από τα γεγονότα, έγραψε τραγούδια για τους Γιαγάδες, τα οποία ηχογράφησε σε δίσκους αργότερα, το 1934-1936. Ο ίδιος, αυτοβιογραφούμενος, χρησιμοποιεί το ρήμα «έγραψα»²⁴, χωρίς να διευκρινίζει αν αναφέρεται στους στίχους, στη μουσική ή και στα δύο μαζί, και παραβάλλει την ενέργειά του αυτή με την παλαιότερη σύνθεση τραγουδιών για ήρωες του 1821. Όπως και ο Κόγιας παραδέχεται «η δομή και οι στίχοι των τραγουδιών των Γιαγιάδων ακολουθούν τα χνάρια των ηρωικών τραγουδιών του '21 και των μεταγενέστερων ληστρικών τραγουδιών»²⁵. Τα ίδια μάλιστα τα τραγούδια έχουν

Αλ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ, «Το έργο του R. M. Dawkins: βιβλιογραφική συμβολή», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 5 (1984-1985), σ. 361-391, και Paschalis M. KITROMILIDES, «The Intellectual Foundations of Asia Minor Studies. The R. M. Dawkins-Melpo Merlier Correspondance», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 6 (1986-1987), σ. 9-30.

²² Μ. ΜΕΡΛΙΕ, *ό.π.*, σ. 16.

²³ Βλ. για παράδειγμα Γ. ΜΑΤΘΙΟΠΟΥΛΟΥ, «Ανέκδοτο πολυχρόνισμα για τον Ηγεμόνα της Σάμου Μιλτιάδη Αριστάρχη», *Αντιπελάργηση. Τιμητικός τόμος για τον Νικόλαο Δημητρίου*, Αθήνα 1992, σ. 367-374.

²⁴ Ντίνος Θ. ΚΟΓΙΑΣ, «Κώστας Ρούκουνας ή Σαμιωτάκι (1904-1984). Το ξεχασμένο αηδόνι της Σάμου», *Απόλλους* 29-30 (2003), σ. 107-115.

²⁵ Τ. ΣΧΟΡΕΛΗΣ-Μ. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, *Ένας ρεμπέτης-Κώστας Ρούκουνας*, Αθήνα 1974, σ. 28-29.

καταγραφεί σε επιτόπιες έρευνες ως δημοτικά, τόσο στη Σάμο, όσο και στη Θεσσαλία²⁶. Ωστόσο, ο Κόγιας απορρίπτει τον χαρακτηρισμό τους ως δημοτικών, στηριζόμενος στο ότι είναι προσωπικές δημιουργίες του Ρούκουνα και στο ότι τα δημοτικά τραγούδια προϋποθέτουν προφορική σύνθεση και διάδοση, στα πλαίσια προβιομηχανικών κοινωνικών δομών, αν και αισθάνεται κάπως αμήχανα μπροστά στην ύπαρξη μεταγενέστερων κλέφτικων και ληστρικών τραγουδιών, τα οποία γνωρίζει χωρίς να μπορεί να τα εντάξει πλήρως στο ερμηνευτικό σχήμα που υιοθετεί. Έτσι, καταφεύγει στη παρατήρηση του Δ. Χαλατσά, ότι «η σύνθεση των τραγουδιών γινόταν κι από ξακουσμένους τραγουδιστές και από οργανοπαίχτες και άλλους προικισμένους λαϊκούς ποιητές»²⁷.

Τα παραπάνω οριοθετούν μια περίπτωση θεωρητικού ελλείματος, που οφείλεται στην απουσία παρακολούθησης και γνώσης όσων η λαογραφία είχε ερευνήσει και συμπεράνει τα τελευταία χρόνια, γύρω από το θέμα της ουσίας, της μορφής και της υπόστασης της παράδοσης. Σήμερα πια γνωρίζουμε ότι παραδοσιακό δεν είναι μόνο το προφορικό, αφού πολλοί λαογράφοι, με κυριότερους τον Fr. De Caro²⁸ στο εξωτερικό και τον Μηνά Αλ. Αλεξιάδη²⁹ στην Ελλάδα, έχουν αποδείξει ότι υπάρχει και γραπτή και ηχογραφημένη παράδοση. Επίσης γνωρίζουμε ότι το φαινόμενο της παράδοσης δεν ανήκει μόνο στο παρελθόν αλλά θα υπάρχει, με διάφορες μορφές, όσο υφίσταται ανθρώπινος πολιτισμός, όπως τόσο παραστατικά έχει δείξει ο Allan Dundes³⁰. Αλλά και στην περίπτωση των δημοτικών τραγουδιών, ιδίως μάλιστα των κλέφτικων και των ηρωϊκών, όπως πρώτος ο

²⁶ Ντίνος Θ. ΚΟΓΙΑΣ, *ό.π.*, σ. 113.

²⁷ Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, «Τα δημοτικά τραγούδια της Σάμου για το κίνημα των Γιαγιάδων», *Απόπλους* 9 (1992), σ. 104-114. Φυσικά, η έρευνα για ένα τόσο δύσκολο ζήτημα, όπως τα Γιαγιάδικα, πάντοτε θα αποκαλύπτει νέα στοιχεία και θα συμπληρώνεται. Από την άποψη αυτή, το άρθρο του Κόγια συμβάλλει στην πρόοδο της έρευνας, παρά την υπερβολική του αυστηρότητα σχετικά με τις κρίσεις που διατυπώνει. Είναι αναμενόμενο να μην γνώριζε τις ηχογραφήσεις του Ρούκουνα, αφού και ο ίδιος σημειώνει πως είναι σπάνιο και συλλεκτικό υλικό (σ. 91), ενώ το 1992 δεν θα μπορούσα βεβαίως να γνωρίζω τις αναφορές στο *Αιγαίον* του 1927, αφού οι τόμοι των ετών 1926-1930 περιήλθαν στο «Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου "Νικόλαος Δημητρίου"» το 1995, με την δωρεά της συλλογής του Αντώνη Γιοκαρίνη, ενώ προηγουμένως ήταν ανεύρετοι, άρα και απρόσιτοι για τον ερευνητή. Είναι πλέον ή σίγουρο ότι η μελλοντική έρευνα πολλά θα συμπληρώσει, ακόμη και στα άρθρα όσων θεωρούν τον εαυτό τους αλάθητο κριτή των υπολοίπων.

²⁸ Δ. ΧΑΛΑΤΣΑΣ, *Ληστρικά τραγούδια*, Αθήνα 2000, σ. 104.

²⁹ FR. DE CARO, «Studying American Folklore in Printed Sources», στο: R. DORSON (ΕΠΙΜ.), *Handbook of American Folklore*, Bloomington 1983, σ. 414.

³⁰ Μηνάς Αλ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ, «Δημοσιογραφικός λόγος και παροιμία», *Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 284-296.

Ν. Γ. Πολίτης επισήμανε, υπάρχει συχνά προσωπικός δημιουργός, του οποίου κάποτε γνωρίζουμε και το όνομα, που συνέθεσε για πρώτη φορά το τραγούδι, ώστε αυτό αργότερα να γίνει κτήμα όλης της παραδοσιακής κοινότητας³¹.

Αν αυτά τα μεταφέρουμε στην περίπτωση που μας απασχολεί, θα δούμε ότι το ύφος, ο στίχος, το μέτρο και το λεκτικό των τραγουδιών των Γιαγάδων βρίσκονται μέσα στη μεγάλη παράδοση των δημοτικών τραγουδιών, αφού άλλωστε και ο ίδιος ο Ρούκουνας, στις ετικέτες των δίσκων του τα χαρακτήριζε “κλέφτικα”³², και ο χαρακτηρισμός αυτός ήταν αποδεκτός στην εποχή του, όπως ίσχυε και για άλλα παρόμοια τραγούδια της τότε δυσκογραφικής παραγωγής. Είναι βέβαια γνωστή και εξαντλημένη η άμεση και ζωντανή σχέση ρεμπέτικου και δημοτικού τραγουδιού, στο βαθμό που το ένα να μπορεί να θεωρηθεί φυσική συνέχεια του άλλου. Η μεγάλη απήχηση των τραγουδιών στο λαό, η απομνημόνευσή τους και η προβολή τους ως δημοτικών –τα ίδια αυτά τραγούδια ο Κώστας Καλατζής έχει επιτυχέστατα χαρακτηρίσει ως “νεο-δημοτικά”³³– αποτελούν διαδικασία παράλληλη με την πρόσκτηση του δημοτικού τραγουδιού από την παραδοσιακή κοινότητα μετά την πρώτη σύνθεσή του, όπως γνωρίζουμε ότι συνέβη με όλα τα γνωστά δημοτικά μας τραγούδια. Άλλωστε, δεν γνωρίζουμε σε ποιο βαθμό οι στίχοι ήταν του Ρούκουνα ή εκείνος είχε υιοθετήσει, παραλάβει και επεξεργαστεί ανάλογους στίχους σχετικών με τους Γιαγάδες δημοτικών τραγουδιών που κυκλοφορούσαν στην εποχή του. Με βάση τις παρατηρήσεις αυτές νομίζω ότι τα συμπεράσματα του Κόγια για τον χαρακτήρα των τραγουδιών των Γιαγάδων επιδέχονται αλλαγές, αφού μάλιστα διαθέτουμε και πιο πρόσφατα παραδείγματα ελληνικών δημοτικών τραγουδιών που αναφέρονται στον πόλεμο του ’40 και στην εθνική αντίσταση³⁴. Έτσι, ο χαρακτηρισμός “δημοτικά τραγούδια” για τα τραγούδια των Γιαγάδων, παρά τη δημιουργία τους από τον Κ. Ρούκουνα, μπορεί να ισχύει, υπό τις προϋποθέσεις που αναφέρθηκαν σχετικά με το ύφος, το περιεχόμενο και τον τρόπο διάδοσής τους.

³¹ Α. DUNDES, *Analytic Essays in Folklore*, Mouton-The Hague 1979, σ. 80.

³² Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΗΣ, «Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων», *Λαογραφικά Σύμμεικτα* 1, εν Αθήναις 1920, σ. 211-236, όπου και τα σχετικά παραδείγματα.

³³ Ντίνος Θ. ΚΟΓΙΑΣ, *ό.π.*, σ. 110: δίσκος Columbia DG 2107 του 1934, σ. 112: δίσκος Odeon GA 1811 του 1934. Η δισκογραφία των δημοτικών και νεοδημοτικών ή δημοτικοφανών τραγουδιών σε σχέση με τα αντίστοιχα ρεμπέτικα πρέπει φυσικά να μελετηθεί πληρέστερα και από την ελληνική λαογραφία. Το υπαινίσσεται άλλωστε και ο Ντίνος Θ. Κόγιας, *ό.π.*, σ. 117 σημ. 33.

³⁴ Κ. Ι. ΚΑΛΑΤΖΗΣ, *Το ταμπάκι. Οχτώ διηγήματα*, Αθήνα 1990, σ. 40 σημ. 2.

Οι παρατηρήσεις αυτές, αν και αναφέρονται σε συγκεκριμένο παράδειγμα, ισχύουν για όλα τα τραγούδια που από τη Μικρά Ασία ή τα νησιά διαδόθηκαν στην υπόλοιπη Ελλάδα. Ουσιαστικά ήταν σε χρήση ένας δρόμος διάδοσης τραγουδιών και παραδοσιακών πολιτισμικών στοιχείων ανάμεσα στα νησιά του Αιγαίου και τα μικρασιατικά παράλια, στον οποίο οφείλουμε πολλά από τα φαινόμενα που μελετούμε εδώ. Πρόκειται για ένα διάυλο πολιτισμικής επικοινωνίας που έκλεισε με τα γεγονότα του 1922-1924, οπότε και άλλαξε καθοριστικά ο πολιτισμικός χάρτης της ευρύτερης περιοχής, και καταστράφηκαν πολιτισμικές ισορροπίες και παράμετροι παγιωμένες μέσα στους αιώνες. Το κενό που δημιουργήθηκε κάλυψαν βεβαίως άλλες παραδοσιακές μορφές έκφρασης και δημιουργίας, βασισμένες στην κληρονομιά του παρελθόντος, αλλά και με μια νέα δυναμική, αυτή που οδήγησε βαθμιαία στον σύγχρονο μας λαϊκό πολιτισμό, ο οποίος σε μεγάλο βαθμό έχει οικοδομηθεί με δομικά συστατικά στοιχεία φερμένα από την Μικρά Ασία, μετά την καταστροφή του 1922 και την ανταλλαγή πληθυσμών που ακολούθησε.

Το ίδιο ισχύει για όλα τα ρεμπέτικα τραγούδια που από την Μικρά Ασία, και ειδικά από τα αστικά της κέντρα όπως η Σμύρνη, μεταφυτεύθηκαν στον ελλαδικό χώρο μετά τα γεγονότα του 1922, ακολουθώντας τις κινήσεις των αντίστοιχων πληθυσμών. Έχει πολύ συζητηθεί, στην σχετική βιβλιογραφία, η σχέση του δημοτικού με το ρεμπέτικο τραγούδι. Πιστεύω ότι, τηρουμένων των αναλογιών, πρόκειται για την ίδια σχέση που υφίσταται ανάμεσα στην λαϊκή και την λαϊκότροπη ποίηση, αφού τα ρεμπέτικα τραγούδια παρουσιάζουν πολλές αναλογίες με τα λαϊκότροπα ποιητικά έργα. Η προέλευση των ρεμπέτικων από τα δημοτικά, και η προσαρμογή των πρώτων στις νέες κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες των πόλεων, με τους ουσιαστικά περιθωριοποιημένους εργατικούς πληθυσμούς τους, εξηγεί νομίζω επαρκώς τα χαρακτηριστικά των ρεμπέτικων, που τα κάνει να φαίνονται και να εκλαμβάνονται ως συνέχεια της δημοτικής παράδοσης. Στο πλαίσιο αυτό, οι παρατηρήσεις του Κόγια για τον χαρακτήρα των τραγουδιών των Γιαγάδων, όπως τα «έγραφα» και τα μαγνητοφώνησε ο Κ. Ρούκουνας, πρέπει ίσως να αναθεωρηθούν.

Άλλο σπουδαίο ζήτημα ουσίας για τον μικρασιατικό λαϊκό πολιτισμό, όπως αυτός μεταφυτεύθηκε στον ελλαδικό χώρο μετά την μικρασιατική καταστροφή του 1922 και την ανταλλαγή πληθυσμών του 1923-1924, είναι αυτό των επαφών και των αλληλεπιδράσεων με το σύνολο μουσουλμανικό και τουρκικό στοιχείο. Γράφει χαρακτηριστικά και πάλι η Μέλπω Μερλιέ: «στην Καππαδοκία δύο ήταν οι μητρικές γλώσσες, η ελληνική και η τουρκική, γιατί έχουμε Έλληνες τουρκόφωνους κι ελληνόφωνους. Και στις

ελληνόφωνες ακόμη κωμοπόλεις και χωριά της Καππαδοκίας τα τούρκικα ήταν σαν δεύτερη μητρική γλώσσα [...] Αν η φωνογράφιση είχε περιοριστεί στα ελληνικά τραγούδια, θα ήταν ελλιπής. Δεν θα είχαν διασωθεί τραγούδια τούρκικα, παρμένα από Έλληνες στη συνείδηση, απαραίτητα για τις κατόπιν κριτικές μελέτες, όταν θα μελετηθούν συγκριτικά η ελληνική και η τούρκικη λαογραφία και η αλληλεπίδρασή τους³⁵.

Οι παρατηρήσεις αυτές βρίσκονται ακριβώς στην καρδιά του προβλήματος: είναι γνωστό ότι συχνά οι Μικρασιάτες, ιδίως εκείνοι της πρώτης γενιάς, βρέθηκαν σε αντίθεση με το περιβάλλον τους, επειδή εκείνο τους αντιμετώπιζε ως “Τούρκους”, αδυνατώντας να κατανοήσει τις ιδιαιτερότητες του λαϊκού τους πολιτισμού, εν οίς και το γλωσσικό τους ιδίωμα. Ακόμη και ιδιαίτερα επιθεωρησιακά νούμερα διαμορφώθηκαν για να σατιρίσουν την “Σμυρνιά” ή την “Κωνσταντινοπολίτισσα”, ενώ η ίδια αντιμετώπιση επιφυλάχθηκε ακόμη και στη σύγχρονη μας περίπτωση των Ρωμιών που απελάθηκαν από την Πόλη κατά τη δεκαετία του ’60³⁶. Αν μάλιστα ανατρέξουμε και στην παραδοσιακή λαογραφία της Θράκης, που υποδέχθηκε πολλούς προσφυγικούς πληθυσμούς και τους εγκατέστησε σε ειδικά διαμορφωμένα νέα χωριά, θα δούμε ότι ακόμη και ανάμεσά τους οι πρόσφυγες αυτοί, Έλληνες, ορθόδοξοι και ξεριζωμένοι όλοι από τις εστίες τους, δεν μπορούσαν να συνυπάρξουν, αλληλοχαρακτηρίζοντας ως “Τούρκους” ή “Βούλγαρους” τους προερχόμενους από την ανατολική Θράκη ή την ανατολική Ρουμελία αντιστοίχως. Πρόκειται για μια πάγια τάση των Ελλήνων, που δύσκολα μπορούν να δεχτούν το “άλλο”, το διαφορετικό, ιδίως αν έχουν να το χειριστούν στα πλαίσια της δικής τους κοινωνίας, της μικρής και παραδοσιακής τους κοινότητας. Άλλωστε, είναι γνωστό ότι παρόμοιες τάσεις υπάρχουν γενικά στους παραδοσιακούς πληθυσμούς, ανεξαρτήτως εθνικότητας, σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της γης, όπως έχει δείξει και η σχετική πλούσια διεθνής βιβλιογραφία γύρω από την αποδοχή του άλλου,

³⁵ Βλ., για παράδειγμα, Ν. Α. ΚΕΦΑΛΛΗΝΙΑΔΗΣ, *Η λαϊκή μούσα στους εθνικούς πολέμους μας*, Αθήνα 1992, σ. 143. Ν. Βλ. ΣΦΥΡΟΕΡΑΣ, *Απεραθίτικα πολεμικά τραγούδια (1940-1944)*, Αθήνα 1946. Ακαδημία Αθηνών, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια (Εκλογή)* 1, εν Αθήναις 1962, σ. 179. Θαν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, «Δημοτικά τραγούδια της Ρούμελης», *Λαογραφία* 20 (1962), σ. 255 αρ. 144. Παν. ΚΟΝΤΟΜΙΧΗΣ, *Δημοτικά τραγούδια της Λευκάδας*, Αθήνα 1985, σ. 116. Κ. Σ. ΚΩΝΣΤΑΣ, «Λαογραφικά της Αιτωλίας και Ακαρνανίας», *Λαογραφία* 24 (1966), σ. 323, 324. Τ. ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, «Ένα δημοτικό τραγούδι του Αλβανικού μετώπου», *Ελληνική Δημιουργία* 9 (1952), σ. 733-734. Θεοχ. ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ, *Ανέκδοτα δημοτικά τραγούδια της Κρήτης*, Ηράκλειον 1976, σ. 42-44.

³⁶ Μ. ΜΕΡΑΙΕ, ό.π., σ. 8.

του διαφορετικού και του ξένου, στα όρια μιας παραδοσιακής κλειστής κοινωνίας³⁷.

Είναι αυτή η στάση που προσδιόρισε για πολλά χρόνια τη θέση των προσφύγων και του πολιτισμού τους στην ελληνική κοινωνία, την οποία πριν ξεριζωθούν από τις εστίες τους θεωρούσαν πρότυπο, και στην οποία με εξαιρετική δυσκολία μπόρεσαν να προσαρμοστούν. Ωστόσο, οι μελετητές –ιδιαιτέρως μάλιστα οι λαογράφοι– έσκυψαν με προσοχή και στοργή πάνω στον λαϊκό πολιτισμό των προσφύγων. Μόνο στο Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, για το οποίο έγινε λόγος και παραπάνω, έχουν συγκεντρωθεί 145.000 σελίδες λαογραφικού υλικού, ενώ ο όγκος του σώματος αυτού υπερδιπλασιάζεται αν προστεθούν και τα λαογραφικά σημαντικά “δελτία μετάβασης” των συνεργατών του Κέντρου που συνέλεξαν το υλικό, τα βιογραφικά δελτία των προσφύγων, η βιβλιογραφία και τα οδοιπορικά σημειώματα από τις ερευνητικές αποστολές στην επαρχία, την Καπαδοκία και τον Πόντο. Από τη ερευνητική και συλλεκτική αυτή εργασία εντοπίστηκαν 2.163 οικισμοί με ελληνικούς πληθυσμούς, από τους οποίους ερευνήθηκαν οι 1.375, με βάση τις μαρτυρίες 5.051 πληροφορητών. Το πλούσιο αυτό υλικό έχει ταξινομηθεί κατά οικισμό προέλευσης, ενώ οι οικισμοί έχουν καταταχθεί σε 119 περιφέρειες και 17 επαρχίες. Το πλούσιο αυτό Αρχείο Προφορικής Παράδοσης συμπληρώνεται από 5.000 περίπου φωτογραφίες της καθημερινής και κοινωνικής ζωής των ελληνικών κοινοτήτων από το τέλος του 19ου αιώνα ως το 1922, αλλά και από χειρόγραφα των ίδιων των προσφύγων, όσων μπόρεσαν να καταγράψουν οι ίδιοι τις αναμνήσεις τους. Πρόκειται για 503 χειρόγραφα, από τα οποία 44 έχουν γραφεί πριν την μικρασιατική καταστροφή του 1922. Επίσης, το πολύτιμο υλικό του Κέντρου ολοκληρώνεται με τους 40 κώδικες και τα 2.000 έγγραφα από κοινότητες, ναούς μητροπόλεις και ενορίες του μικρασιατικού Ελληνισμού, αλλά και με τους 12.000 τόμους της εξειδικευμένης βιβλιοθήκης γύρω από ποικίλα ζητήματα ιστορίας, λαογραφίας και πολιτισμού των Ελλήνων της Μικράς Ασίας³⁸.

Εύκολα κανείς αντιλαμβάνεται ότι το υλικό αυτό καλύπτει πολλές πτυχές της παραδοσιακής ζωής κάθε κοινότητας. Υπάρχουν δηλαδή πληροφορίες για τους κατοίκους, τη γλώσσα, τη γεωγραφία, την οικονομία, την

³⁷ Η πρόσφατη κινηματογραφική ταινία «Πολίτικη Κουζίνα» δείχνει παραστατικά τις αντίξοες αυτές συνθήκες υποδοχής και τις εγγενείς δυσκολίες ενσωμάτωσης των ανθρώπων αυτών στην ελλαδική κοινωνία.

³⁸ Σχετικές μελέτες και βιβλιογραφία βλ. στον ενδιαφέροντα τόμο Χρ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΟΠΟΥΛΟΥ-Λ. ΜΑΡΑΤΟΥ-ΑΛΙΠΡΑΝΤΗ-Δ. ΓΕΡΜΑΝΟΣ-Θ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ (ΕΠΙΜ.), «Εμείς» και «οι άλλοι». Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα, Αθήνα 1999.

κοινωνική και θρησκευτική ζωή, την εκπαίδευση και την τοπική κοινωνία. Το Κέντρο ασχολήθηκε επιτυχώς με τη διάσωση της μικρασιατικής λαογραφίας, σε περιόδους ταραγμένες και αντίξοες, δίνοντας ιδιαίτερη σημασία στην καταγραφή και ταξινόμηση των πληροφοριών. Όπως επιγραμματικά η ίδια η Μέλπω Μερλιέ είχε γράψει: «Το πρώτιστον καθήκον του Κέντρου δεν είναι η συγγραφή βιβλίων. Πρώτα απ' όλα πρέπει να μαζεύει υλικό και ακόμα υλικό και πάντα υλικό, από ζωντανούς ανθρώπους. Τα βιβλία θα γίνουν όταν θα παύσομεν να έχομε πληροφορητές»³⁹. Σήμερα, που ήρθε ο καιρός για τη συγγραφή βιβλίων, αισθανόμαστε απεριόριστη ευγνωμοσύνη στο ζεύγος των Μερλιέ, επειδή χωρίς τη δική τους καθοριστική συμβολή δεν θα είχαμε τις μαρτυρίες για να συνθέσουμε τις μελέτες μας.

Αν επέμεινα ιδιαίτερας στο έργο του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών είναι επειδή αποτελεί την πιο χαρακτηριστική και πλήρη περίπτωση τέτοιας συλλεκτικής και ερευνητικής δραστηριότητας. Πρέπει ωστόσο εδώ να σημειώσουμε ότι παράλληλα, μια ολόκληρη σειρά σωματείων με πολιτιστικούς στόχους ιδρύθηκε και δραστηριοποιήθηκε την ίδια περίπου περίοδο: η Επιτροπή Ποντιακών Μελετών, που εκδίδει το *Αρχαίον Πόντου* (1928 κ.εξ.), η Εταιρεία Θρακικών Μελετών, που εκδίδει τα *Θρακικά* (1928 κ.εξ.), συγχωνευμένα με το επίσης πολύτιμο *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* του Πολύδωρου Παπαχριστοδούλου, αλλά και η Ένωση Συμυρναίων, που εκδίδει τα *Μικρασιατικά Χρονικά*, ενώ σημαντικό επίσης πρωτογενές λαογραφικό υλικό από τον μικρασιατικό χώρο υπάρχει θησαυρισμένο στο Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας και στο Κέντρο Συντάξεως του Ιστορικού Λεξικού της Ελληνικής Γλώσσας, της Ακαδημίας Αθηνών⁴⁰.

Η αναγραφή όλων αυτών των ερευνητικών προσπαθειών δείχνει ότι μετά την καταστροφή του 1922 και την ανταλλαγή πληθυσμών του 1923-1924 η ελληνική λαογραφία στάθηκε και πάλι στο ύψος των περιστάσεων, φροντίζοντας να καταγράψει και να διασώσει άφθονο υλικό, το οποίο χρησιμοποιούν σήμερα όχι μόνο οι λαογράφοι και οι φίλοι της λαογραφίας, αλλά και οι αρνητές, ακόμη και οι επικριτές της. Είναι απολύτως χαρακτηριστική η περίπτωση του Πέτρου Πιζάνια, ο οποίος σε πρόσφατο βιβλιοκριτικό σημείωμά του βρίσκει την ευκαιρία να επιτεθεί στη λαογραφία

³⁹ Βλ. το κείμενο «Η βιβλιοθήκη και το αρχείο», στον τόμο *Εξηνηταπέντε χρόνια...*, ό.π., σ. 110-112.

⁴⁰ *Ο τελευταίος Ελληνισμός της Μικράς Ασίας. Έκθεση του έργου του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών (1930-1973). Κατάλογος*, Αθήνα 1974, σ. 37, και Άρτεμις ΞΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΥΡΙΑΚΟΥ, «Η συμβολή του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών στην ιστοριογραφία του Μικρασιατικού Ελληνισμού», στον τόμο *Εξηνηταπέντε χρόνια...*, ό.π., σ. 65.

«όπως παγιώθηκε στη Φιλοσοφική Σχολή της Αθήνας», λοιδωρόντας την για περιπτωσιολογία και εμπειρισμό, αλλά και για λαϊκιστική αντιστροφή όσων πολιτισμικών μορφών και φαινομένων, κατά τη γνώμη του, αποτελούσαν ενδείξεις κοινωνικής καθυστέρησης, και τα οποία η λαογραφία «αντέστρεψε... σε ορισμένα από τα καταστατικά σύμβολα της τρισχιλιετούς εθνικής συνέχειας»⁴¹, ερμηνεύοντας δήθεν την καθυστέρηση ως εθνική περηφάνεια.

Ο Πιζάνιας εδώ παραβλέπει το ότι η λαογραφία καταγράφει και μελετά κοινωνικά και πολιτισμικά φαινόμενα ιστορικά, συγκριτικά και λειτουργικά, δεν τα διαμορφώνει όμως, ούτε και παίρνει αξιολογική θέση απέναντί τους. Η αντιστροφή της καθυστέρησης είναι έργο άλλων, όχι αυτών που μελετούν τον παραδοσιακό πολιτισμό και ανιχνεύουν ιστορικά τις ρίζες του. Με την ίδια λογική, θα έπρεπε να κατηγορούμε για δημιουργία κλίματος ηττοπάθειας τους ιστορικούς που ασχολήθηκαν με τη άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1453 ή με την μικρασιατική καταστροφή. Παρόμοιες απόψεις δείχνουν άγνοια της ουσίας, του ρόλου, του σκοπού αλλά και των συγχρόνων θεωρητικών και μεθοδολογικών κατακτήσεων και εξελίξεων της λαογραφίας⁴², και καλό θα είναι να διατυπώνονται μετά από γνώση και μελέτη της υπάρχουσας βιβλιογραφίας, όχι ερήμην της, με σκοπό τη δημιουργία ρητορικών εντυπώσεων.

Μετά το 1924 ήταν η λαογραφία που κατέγραψε το υλικό των προσφύγων, δείχνοντάς μας τις επιδράσεις ανάμεσα στα νησιά του Αιγαίου και την μικρασιατική ενδοχώρα. Και στην περίπτωση αυτή, το Αιγαίο αποδεικνύεται θάλασσα επικοινωνίας, γέφυρα πολιτισμού και μέσο πολιτισμικής ανάπτυξης και προόδου, διατηρεί δηλαδή τον ρόλο που ανά τους αιώνες είχε, καθώς στα παράλια του ο Ελληνισμός δημιούργησε τον παραδοσιακό του πολιτισμό.

Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

*Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας
Π. Τσαλδάρη 1
69100 Κομοτηνή (ΕΛΛΑΣ)*

⁴¹ Στ. ΗΜΕΛΛΟΣ, «Μικρασιατικός Ελληνισμός...», ό.π., σ. 228.

⁴² Π. ΠΙΖΑΝΙΑΣ, «Από τη λαογραφία στην ανθρωπολογία», *Η Καθημερινή* (25 Ιανουαρίου 2004), ένθετο «Τέχνες και Γράμματα», σ. 6.

⁴³ Για τα ζητήματα αυτά βλ. Δ. Σ. ΛΟΥΚΑΤΟΣ, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Αθήνα 1977, σ. 65-72. Μηνάς Αλ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ, *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας*, Αθήνα 1988, σ. 15-16 και 41-42. Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, «Για την ελληνική λαογραφία», *Δωδώνη* 21: 1 (1992-1995), σ. 15-16.