

Η πολιτική δυναμική των πολιτισμικών αξιών*

Μία διαφορετική θεώρηση του λαού της Λαογραφίας

Στα Τετράδια της φυλακής, εκτός από τις διάσπαρτες σκέψεις γύρω από τους όρους της πολιτισμικής ηγεμονίας και το ρόλο των εξαρτημένων κοινωνικών τάξεων στην εμπέδωση και διατήρηση αυτής της ηγεμονίας, ο Αντόνιο Γκράμσι διατυπώνει και ορισμένες θέσεις για τη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού. Στον τόμο των *Τετραδίων* που φέρει τον τίτλο «Λογοτεχνία και Εθνική ζωή»¹ περιλαμβάνεται ως παράρτημα και το σύντομο κείμενό του που επιγράφεται: *Παρατηρήσεις για το λαϊκό πολιτισμό* (*osservazioni sul folklore*).

Πρόκειται για ένα κείμενο στο οποίο ο Ιταλός διανοούμενος διατυπώνει μια σειρά από υποθέσεις εργασίας για τη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού. Οι γραμμασιανές απόψεις, αναγνωρίζοντας κατ' αρχήν την κοινωνική ταυτότητα του λαού ως φορέα και δημιουργού του λαϊκού πολιτισμού, άσκησαν σοβαρή επίδραση όχι μόνο στις λαογραφικές σπουδές, αλλά επέδρασαν εξίσου σοβαρά στην ιστορική έρευνα ανοίγοντας το πεδίο της *Ιστορίας εκ των κάτω* (*History from below*) ή των *εξαρτημένων κοινωνικών στρωμάτων* (*Subaltern Studies*)² όπως ονομάστηκαν προς τιμήν του Ιταλού διανοούμενου. Από το άλλο μέρος η Ιστορική Ανθρωπολογία και η Μικροϊστορία ως ιδιαίτεροι κλάδοι της σύγχρονης ιστορικής έρευνας δεν αρνούνται τις οφειλές τους στη σκέψη του Αντόνιο Γκράμσι. Ενώ με την ανάδειξη της έννοιας *αντιφατική συνείδηση*, όπως σημειώνει ο ιστορικός T. J. Leary: «άνοιξε δυνατότητες για μία περισσότερο σύνθετη προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού»³.

Τα Τετράδια της Φυλακής γράφονται ανάμεσα στο 1929 και στο 1935. Το κείμενο των Μπογκατυριώφ και Γιάκομπσον είχε ήδη κυκλοφορήσει, το 1929, χωρίς ωστόσο να γίνει αντιληπτό από την ακαδημαϊκή Λαογραφία της εποχής. Την ίδια εποχή στις ευρωπαϊκές λαογραφικές σπουδές κυριαρχούν οι θεωρητικές και μεθοδολογικές επιλογές της γερμανικής Λαογραφίας (*Volkskunde*). Το Τρίτο Ράιχ, που κηδεμόνευε την πνευματική και επιστημονική ζωή της Γερμανίας, προώθησε έως τα άκρα την ιδεολογική χρήση της έννοιας Λαός. Και επειδή οι όροι Πνεύμα ή Ψυχή, ως ορισμοί συμβολικής κατηγορίας, δεν αρκούσαν πια για να προσδιορίσουν το Λαό ως ενιαία οντότητα και ταυτόχρονα να τον προετοιμάσουν ιδεολογικά για το σχεδιαζόμενο Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, οι λαογράφοι του Τρίτου Ράιχ επικαλέστηκαν και προέβαλαν με απόλυτη έμφαση τη *βιολογική και φυλετική* έννοια του

Η Ευαγγελή Ντάτση είναι επίκουρη καθηγήτρια στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

* Το κείμενο που δημοσιεύεται εδώ είναι κεφάλαιο από (υπό δημοσίευση) μελέτη που τιτλοφορείται: *Ο λαϊκός πολιτισμός ως εργαλείο κατανόησης του ανώτερου πολιτισμού*.

Λαού⁴. Τα ιδιαίτερα βιολογικά γνωρίσματα όπως αποτυπώνονται στα φυλετικά χαρακτηριστικά (ξανθά μαλλιά, λευκό δέρμα, κ.λπ.) εκπροσωπούν γι' αυτούς με τον πλέον αναντίρρηση και προσλήψιμο τρόπο την ενιαία αντίληψη του Λαού-Εθνους, προσφέροντας παράλληλα στους υποστηρικτές της υπερβατικής αντίληψης του Λαού μιαν άλλη, εναλλακτική του Πνεύματος και της Λαϊκής Ψυχής, πρόταση. Αξίζει ωστόσο να τονιστεί το γεγονός ότι την εποχή αυτή: «ήταν πια φανερή στους θεωρητικούς η αναπτυσσόμενη σύγκρουση ανάμεσα στην κληρονομημένη αναγκαιότητα να δούνε έναν ολόκληρο λαό μέσα από ένα Volksgeist (Πνεύμα του Λαού) και την επιτακτική ενασχόληση με τις ευρύτερες μάζες του λαού»⁵.

Το άλλο, εξίσου σοβαρό θέμα που απασχόλησε τη γερμανική Wolkskunde την ίδια εποχή ήταν το πρόβλημα των *δημιουργικών δυνάμεων* και πρωτοβουλιών των λαϊκών στρωμάτων. Και συγκεκριμένα οι Eduard Hoffmann-Krayer και Hans Naumann, κύριοι εκφραστές αυτών των προβληματισμών, προσπάθησαν να επανακαθορίσουν και να επαναξιολογήσουν την έννοια του λαού τόσο καθεαυτή όσο και στη σχέση της με τη δημιουργία των μορφών του λαϊκού πολιτισμού. Κατ' αρχήν και οι δύο αμφισβήτησαν τη *συλλογική δημιουργία* όπως την αντιλαμβάνονταν οι ρομαντικοί. Ο Hoffmann-Krayer διατύπωσε τη θεωρία ότι «η λαϊκή ψυχή δεν παράγει αλλά αναπαράγει», εξηγώντας αφενός τον τρόπο με τον οποίο πραγματοποιείται αυτή η *πολιτισμική αναπαράγωγή* και αφετέρου τονίζοντας το ρόλο των *εξατομικευμένων περιπτώσεων* διαμέσου των οποίων οι αντιλήψεις διαδίδονται στις μάζες. Πρόκειται για απόψεις που έχουν (με εξασθενημένη μορφή) ως βάση την ατομική πρωτοβουλία όπως λειτουργεί στα πλαίσια του ανώτερου πολιτισμού. Ο δεύτερος Γερμανός λαογράφος, ο Hans Naumann, προώθησε ακόμη πιο πέρα τις απόψεις του Hoffmann-Krayer⁶ υποστηρίζοντας ότι «το λαογραφικό υλικό παράγεται στις ανώτερες τάξεις» (και από εκεί, εννοείται, *πέφτει* στα κατώτερα στρώματα) και προσανατολίζοντας το ενδιαφέρον της επιστημονικής του έρευνας στις *διαδικασίες πρόσληψης και μετασχηματισμού* των πολιτισμικών φαινομένων [Rezeptions Theorie]⁷ κατά τη μεταβίβασή τους από τα ανώτερα στα κατώτερα στρώματα.

Από τα παραπάνω προκύπτει, ότι η αμφισβήτηση της *συλλογικής δημιουργίας* των ρομαντικών, αμφισβήτηση που καθιστούσε επιτακτική η νέα οικονομική και κοινωνική πραγματικότητα, η οποία με επιταχυνόμενους ρυθμούς μετέτρεπε τους αγροτικούς πληθυσμούς της Ευρώπης σε εργατικό δυναμικό των βιομηχανικών κέντρων, είχε ήδη ανοίξει τον επιστημονικό διάλογο γύρω από την ταυτότητα των λαϊκών στρωμάτων ως φορέων του λαϊκού πολιτισμού και ως προς τις δημιουργικές δυνατότητες αυτών των στρωμάτων. Από το άλλο μέρος η δομική γλωσσολογία, η οποία αυτή την εποχή ξεδίπλωνε τη δυναμική της προοπτική κι επηρέαζε άλλους τομείς της πνευματικής ζωής για μια συνολικότερη αντιμετώπιση των πολιτισμικών φαινομένων, με τη χρήση των νέων εννοιολογικών εργαλείων (δομή, σύστημα, λειτουργία κ.λπ.), δεν είχε σπουδαία ανταπόκριση στους επιστημονικούς κύκλους της Γερμανίας. Ωστόσο οι απόψεις της γερμανικής Λαογραφίας αυτή την εποχή ασκούν μεγάλη επιρροή στα περιφερειακά Folklore και διαμορφώνουν με τις αναγκαίες πάντοτε αποκλίσεις και διαφοροποιήσεις τα εθνικά Folklore.

Ο Αντόνιο Γκράμσι, την ίδια εποχή, βρίσκεται στον αντίποδα αυτού του πολιτικού και ιδεολογικού κλίματος που δεσπόζει και στη χώρα του και, μέσα στις αντίξοες συνθήκες της φυλακής, καταθέτει τη δική του προβληματική για τη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού. Πρό-

κειται για μία προβληματική που εντάσσεται στη γενική θεώρηση της γραμμισιακής οργάνωσης του πολιτισμού. Και ο λαϊκός πολιτισμός δεν προσεγγίζεται ως μεμονωμένο και αυθαίρετο φαινόμενο, αλλά αντιμετωπίζεται σε συνάρτηση με τα άλλα πολιτισμικά φαινόμενα, δηλαδή μέσα από μία σφαιρική αντιμετώπιση του πολιτισμού, ως σύστημα με συνθετους όρους λειτουργίας. Για μια τέτοια, δομική θεώρηση, είναι απαραίτητο κατ' αρχήν να εντοπιστούν και να ερμηνευθούν οι αναφορές τόσο οι προφανείς, όσο και οι λανθάνουσες και αφανείς που συνδέουν με πολλούς τρόπους τα ποικίλα προβλήματα του πολιτισμού. Και τα προβλήματα του πολιτισμού αφορούν αφενός στην οικονομικο-κοινωνική οργάνωση, στην κοσμοθεωρία, στους ανταγωνισμούς των κοινωνικών ομάδων και αφετέρου στις επιστημονικές ανακαλύψεις και στις αισθητικές και καλλιτεχνικές επινοήσεις⁸. Αυτά τα ζητούμενα αποτελούν το σημείο εκκίνησης των υπόθεσεων εργασίας που κατέθεσε ο Αντόνιο Γκράμσι για μια νέα θεώρηση του λαϊκού πολιτισμού. Ας δούμε αναλυτικότερα τις σημαντικότερες από αυτές.

Η κοσμοαντίληψη ως σημείο αναφοράς του λαϊκού πολιτισμού

Η κοσμοαντίληψη, ως ένα δομημένο σύνολο συμβολικών αξιών που απαρτίζεται από ιδέες, αντιλήψεις, νοοτροπίες, πεποιθήσεις και δοξασίες, σύμφωνα με τις οποίες όλες οι κοινωνικές κατηγορίες αντιλαμβάνονται, αξιολογούν και βιώνουν την πραγματικότητα, αποτελεί το σημείο εκκίνησης και το βασικό εργαλείο, με το οποίο ο Ιταλός διανοούμενος προσπαθεί να αποκρυπτογραφήσει το λαϊκό πολιτισμό ως πολιτισμικό εποικοδόμημα προσδιορισμένων ιστορικά και κοινωνικά ομάδων.

Για το χαρακτήρα αυτού του συμβολικού εποικοδομήματος, όπως συμπεκνώνεται στην έννοια της κοσμοαντίληψης, διατυπώνει μια σειρά από σκέψεις με τις οποίες προσπαθεί να αποσαφηνίσει τόσο την κοσμοαντίληψη των διανοουμένων της διευθυντικής τάξης όσο και των απλών ανθρώπων του λαού. Κατ' αρχήν υποστηρίζει ότι «όλοι οι άνθρωποι είναι φιλόσοφοι», στο βαθμό που διαθέτουν «μιαν αυθόρμητη φιλοσοφία», μια φιλοσοφία που ενυπάρχει στις παρακάτω νοητικές λειτουργίες: 1. Στην ίδια τη γλώσσα των ανθρώπων, που είναι σύνολο καθορισμένων ιδεών και εννοιών και όχι μόνο σύνολο λέξεων γραμματολογικά κενών από περιεχόμενο. 2. Στον «κοινό νου» και στην «ευθυκρισία». 3. «Στη θρησκεία του λαού και ακόμη σε ολόκληρο το σύστημα πίστεων, δεισιδαιμονιών, γνώμων, τρόπων αντίληψης των πραγμάτων και τρόπων δράσης που συναντάμε σ' εκείνο που γενικά ονομάζεται "λαϊκός πολιτισμός"»⁹.

Αναγνωρίζει δηλαδή και στα λαϊκά στρώματα ένα συγκροτημένο τρόπο διάνοησης με τον οποίο οργανώνουν την εμπειρική γνώση και εναισθησία τους. Ο τρόπος που αντιλαμβάνονται την πραγματικότητα και ο τρόπος με τον οποίο ενεργούν στην καθημερινότητά τους, παρά το δεισιδαιμονικό και προληπτικό χαρακτήρα του, συνιστά ένα σύστημα οργανωμένης σκέψης, μια φιλοσοφία ζωής, παρά τον ανορθόλογο χαρακτήρα της. Πολύ αργότερα το ίδιο περίπου θα επαναλάβει ο ανθρωπολόγος Κλωντ Λέβι-Στρώς για τον τρόπο που διανοούνται οι πρωτόγονοι πληθυσμοί. Στο βιβλίο του «Άγρια Σκέψη» αναδεικνύει ακριβώς τη σκέψη των αμιγώς προφορικών κοινωνιών.

Η κοσμοαντίληψη των ηγετικών κοινωνικών ομάδων ανιχνεύεται κατ' αρχήν στη γραπτή, λόγια παράδοση και στη χρήση της εκ μέρους του ανώτερου πολιτισμού. Η κοσμοαντίληψη των αναλφάβητων και ημιαλφάβητων κοινωνικών στρωμάτων ανιχνεύεται στην προφορική λαϊκή παράδοση, στο λαϊκό πολιτισμό. Έτσι η αξιολόγηση και η αποτίμηση του λαϊκού πολιτισμού από έναν κατεξοχήν πολιτικό και διανοούμενο, όπως υπήρξε ο Αντόνιο Γκράμσι, μοιάζει αυτονόητη, στο βαθμό που στο κέντρο των πολιτικών ζυμώσεων της εποχής του βρίσκονται, με νέα μορφή και δυναμική, τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα και η *Subalterna cultura* τους —στην υπηρεσία πάντοτε των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων.

Ο Ιταλός διανοούμενος προβαίνει σε μια κρίσιμη διάκριση στην ίδια την έννοια της κοσμοαντίληψης (*concezione della vita e del mondo*). Διαπιστώνει δηλαδή ότι σε κάθε εποχή και σε κάθε κοινωνία δεν υπάρχει μία φιλοσοφία και μία κοσμοαντίληψη, αλλά υπάρχουν διαφορετικές κοσμοαντιλήψεις και φιλοσοφίες και οι άνθρωποι επιλέγουν μία από αυτές. Συνήθως συμβαίνει και το εξής αντιφατικό: στον ίδιο άνθρωπο μπορεί να συνυπάρχουν δύο κοσμοαντιλήψεις, η μία από αυτές επιβεβαιώνεται στα λόγια και η άλλη εκφράζεται με τις πράξεις του. Πρόκειται δηλαδή για μια αντιφατική κοσμοαντίληψη η οποία εκφράζεται ως *αντίθεση* ανάμεσα στη σκέψη και στη δράση: «Η αντίθεση αυτή διαπιστώνεται στη ζωή των πλατιών μαζών και αποτελεί έκφραση βαθύτερων αντιθέσεων ιστορικοκοινωνικής τάξης»¹⁰.

Ο Γκράμσι αναζητά τα αίτια αυτής της *αντιφατικής κοσμοαντίληψης* και φτάνει στο συμπέρασμα ότι η αντιφατικότητα της λαϊκής κοσμοαντίληψης οφείλεται στο γεγονός ότι τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα, βιώνοντας το καθεστώς της οικονομικής και διανοητικής υποταγής και εξάρτησης, πειθαναγκάζονται να υιοθετήσουν την κοσμοαντίληψη των ηγετικών κοινωνικών ομάδων, των ομάδων δηλαδή που δεν ασκούν μόνο οικονομική και πολιτική ηγεμονία αλλά και πολιτισμική.

Αντίθετα, η κοσμοαντίληψη της ηγετικής διάνοησης, στην πιο προωθημένη μορφή της (όπως είναι τα θρησκευτικά και ιδεολογικά δόγματα), χαρακτηρίζεται από κριτική ενότητα και συνοχή. Τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, που διαθέτουν αυτού του είδους συγκροτημένη και κριτικά επεξεργασμένη ιδεολογία, τη χρησιμοποιούν ως μηχανισμό με τον οποίο προσπαθούν και κατά κανόνα κατορθώνουν να ενοποιούν και να διατηρούν ενωμένο με ενιαία κοινωνική συνείδηση ένα κοινωνικό σύνολο το οποίο δεν είναι ομοιογενές αλλά χαρακτηρίζεται από βαθύτατες κοινωνικές αντιθέσεις¹¹.

Αναδεικνύεται έτσι ο καθοριστικός και ηγεμονικός ρόλος των πολιτισμικών αξιών στη διαμόρφωση της κοσμοαντίληψης των λαϊκών στρωμάτων. Και όπως επισημαίνει ο ιστορικός T. J. Jackson Lears: «Με την αποσαφήνιση της πολιτικής λειτουργίας των πολιτισμικών συμβόλων, η έννοια της πολιτισμικής ηγεμονίας μπορεί να βοηθήσει τους ιστορικούς της διάνοησης στην προσπάθειά τους να κατανοήσουν πώς οι ιδέες ενισχύουν ή υπονομεύουν τις υπάρχουσες κοινωνικές δομές και τους κοινωνικούς ιστορικούς στην επιδίωξή τους να συμφιλιώσουν την εμφανή αντίφαση ανάμεσα στην εξουσία που ασκούν οι κυρίαρχες ομάδες και στη σχετική *πολιτισμική αυτονομία* των εξαρτημένων ομάδων τις οποίες παγιδεύουν»¹².

Ο πολιτισμός στην πλέον συμβολική και δραστική μορφή του, δηλαδή ως συγκροτημένη ιδεολογία, παρεμβαίνει και δια φωτίζει την πολύπλοκη δυναμική της σχέσης βάση-εποικοδόμημα, ερμηνεύοντας τους ετεροχρονισμούς και τις παλινδρομήσεις, τα προωθότερα και τις αντιφάσεις της λαϊκής κοσμοαντίληψης.

Συνοψίζοντας, βλέπουμε ότι ο Αντόνιο Γκράμσι, ξεκινώντας από διαφορετικές θεωρητικές αρχές από εκείνες της ακαδημαϊκής Λαογραφίας, διατύπωσε πολύ πρώιμα μερικές σημαντικές θέσεις για το λαό και το λαϊκό πολιτισμό. Σε αυτές συγκαταλέγονται οι παρακάτω:

Για πρώτη φορά, από την *ανακάλυψη* του λαϊκού πολιτισμού, ο Λαός δημιουργός αυτού του πολιτισμού δε νοείται ως μια διαταξική *υπερβατική ή βιολογική* οντότητα, αλλά ως μια πληθυσμιακή κατηγορία προσδιορισμένη ιστορικά και κοινωνικά¹³. Δηλαδή ο λαϊκός πολιτισμός είναι ο πολιτισμός: «προσδιορισμένων στρωμάτων της κοινωνίας (προσδιορισμένων στο χρόνο και στο χώρο), σε αντίθεση με τον πολιτισμό των καλλιεργημένων στρωμάτων της κοινωνίας (και αυτών προσδιορισμένων ιστορικά)». Ο λαϊκός πολιτισμός δεν είναι ομοιογενής, αλλά «παρουσιάζει ατελείωτες πολιτισμικές διαστρωματώσεις, ποικιλοτρόπως συνδυασμένες». Η λαϊκή παράδοση είναι ένα «μωσαϊκό» και τίποτε δεν είναι πιο «αντιφατικό και αποσπασματικό από το λαϊκό πολιτισμό»¹⁴. Τα ειδοποιά γνωρίσματα αυτού του πολιτισμού ανιχνεύονται στον τρόπο με τον οποίο τα συγκεκριμένα κοινωνικά στρώματα αντιλαμβάνονται τη ζωή και τον κόσμο, δηλαδή στη *λαϊκή κοσμοαντίληψη*.

Μια άλλη παρατήρηση του Γκράμσι, που εντυπωσιάζει για την ευστοχία της, αναφέρεται στα δημοτικά τραγούδια ως λογοτεχνικό είδος¹⁵. Εκείνο που τον απασχολεί δεν είναι η λογοτεχνικότητα καθαυτή αλλά η ταυτότητα των τραγουδιών ως κοινωνικό γεγονός, δηλαδή η λαϊκότητά τους. Με αυτό το ζητούμενο η διαδικασία της *πρόσληψης και της αφομοίωσης* θεωρείται το βασικό κριτήριο αναγνώρισης των δημοτικών τραγουδιών και όχι το καλλιτεχνικό γεγονός καθαυτό ή η ιστορική καταγωγή. Και ακριβώς στην *πρόσληψη* πρέπει να αναζητείται και η συλλογικότητα της λαϊκής λογοτεχνίας και του λαού-δημιουργού του λαϊκού πολιτισμού.

Εδώ η σκέψη του Γκράμσι συναντιέται με τη θεωρία της *πρόσληψης* των Hoffmann-Krayer και Naumann, δίνει όμως εκ διαμέτρου αντίθετη ερμηνεία και περιεχόμενο στη διαδικασία της πρόσληψης από εκείνη των Γερμανών λαογράφων. Η διαδικασία της πρόσληψης υπαγορεύεται από πολυσύνθετους μηχανισμούς και προσδιορίζεται από τη λαϊκή βιοκοσμοθεωρία και από τη δυναμική του δομικού σχήματος βάση-εποικοδόμημα. Επίσης την ίδια περίπου εποχή και στο ίδιο σημείο, δηλαδή στη διαδικασία της πρόσληψης, η σκέψη του συναντιέται με τα συμπεράσματα των Μπογκατουριώφ και Γιάκομπσον. Αν και τα κίνητρά τους και οι θεωρητικές αφετηρίες τους είναι διαφορετικές, στην ουσία τα συμπεράσματά τους συγκλίνουν χωρίς να αλληλοαποκλείονται και να αλληλοαναιρούνται. Το κριτήριο της προφορικότητας, ενταγμένο στην *γκραμσσιανή σφαιρική* προσέγγιση των πολιτισμικών φαινομένων, συνιστά μια άλλη δυναμική που αποκτά νόημα μέσα σε αυτή τη δομική θεώρηση και ανάλυση του λαϊκού πολιτισμού. Σε αυτή τη δυναμική λανθάνει εμφανέστερα η έννοια της *λειτουργικότητας*¹⁶. Γιατί κι εδώ πρόκειται για *πρόσληψη και αφομοίωση*, δηλαδή για διαδικασίες που καθιστούν ζωντανό και λειτουργικό οποιοδήποτε πολιτισμικό γεγονός. Η συλλογικότητα κυριαρχεί εις βάρος της ατομικής πρωτοβουλίας, όπως συμβαίνει και στη σκέψη των Μπογκατουριώφ και Γιάκομπσον, χωρίς να υποτιμάται η δυναμική της ατομικής πρωτοβουλίας.

Από το άλλο μέρος, ο Αντόνιο Γκράμσι πιστεύει στις δημιουργικές δυνάμεις του λαού και σε αυτές τις δυνάμεις που *αντιστέκονται* αποδίδει τον αντιφατικό χαρακτήρα της λαϊ-

κής κοσμοαντίληψης. Και ακριβώς αυτές οι αντιλήψεις του τον φέρνουν πολύ κοντά στη σκέψη του Μιχαήλ Μπαχτίν. Πράγματι, την ίδια επίσης εποχή, ο Μιχαήλ Μπαχτίν, στο βιβλίο του *Το έργο του Ραμπελαί και ο λαϊκός πολιτισμός*, αναδεικνύοντας την *καρναβαλική αντίληψη της ζωής και του κόσμου*, επιβεβαιώνει την κοινωνική αυτογνωσία και τις συνειδητές αντιστάσεις των λαϊκών στρωμάτων απέναντι στην πολιτισμική και πολιτική ηγεμονία της διευθυντικής τάξης.

Γενικά μπορούμε να πούμε ότι οι απόψεις του Αντόνιο Γκράμσι δηλώνουν ότι εκείνος έθεσε στο λαογραφικό υλικό ερωτήματα, τα οποία η ακαδημαϊκή Λαογραφία ή αποσιωπούσε ή δεν την ενδιέφεραν για πολλούς και διάφορους λόγους. Θα πρέπει να τονίσουμε επίσης ότι τις παραπάνω θέσεις τις διαπερνά και τις συνδέει η έννοια *ηγεμονία*. Πρόκειται για την έννοια-κλειδί που ενορχηστρώνει σε μια συγκροτημένη θεωρητική πρόταση τις απόψεις του Αντόνιο Γκράμσι για τη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού. Η έννοια *ηγεμονία* εκφράζει τη δυναμική σχέση που συνδέει το λαό, αφενός με τη διευθυντική τάξη και αφετέρου με την έννοια *κοσμοαντίληψη*, ως συμβολικό εποικοδόμημα, που προκύπτει από αυτή τη δυναμική και προσδιορισμένη ιστορικά σχέση, μέσα από τις πολυσύνθετες διαδικασίες των συνομολογήσεων. Ας δούμε αναλυτικότερα τις έννοιες-κλειδιά: την κοσμοαντίληψη και την πολιτισμική ηγεμονία.

Η έννοια κοσμοαντίληψη από την οπτική της ακαδημαϊκής Λαογραφίας

Τίθεται το ερώτημα: Η *αντίληψη του κόσμου και της ζωής*, ως κριτήριο του λαϊκού πολιτισμού και ως εργαλείο ανάλυσης των λαογραφικών γεγονότων, απασχολεί για πρώτη φορά την *καθιερωμένη* Λαογραφία της εποχής; Φυσικά όχι. Κατ' αρχήν η γερμανική Λαογραφία, έχοντας, πάνω από έναν αιώνα, πρωταγωνιστικό ρόλο στο πεδίο των λαογραφικών ερευνών, δεν αδιαφόρησε για τη *λαϊκή κοσμοαντίληψη*. Η *θεώρησις του κόσμου*, δηλαδή «η θέσις και σχέσις του ανθρώπου του λαού προς τον Θεόν και τας υπερφυσικάς δυνάμεις, προς την ζωήν και τον θάνατον, προς την εκκλησίαν και το Κράτος, προς το έθνος και τας κοινότητας της ιδιαιτέρας πατρίδος, προς την οικογένειαν και τους ξένους, προς την φύσιν, προς τας περί δικαίου και ηθικής εννοίας, προς τας πνευματικές και ψυχικές του ανάγκας»¹⁷, οριοθετήθηκε με σαφήνεια από το Γερμανό λαογράφο Spramer.

Πράγματι η λαογραφική επιστήμη ενέταξε στα άμεσα ενδιαφέροντά της, εκτός από τα «κατά παράδοσιν λεγόμενα ή γινόμενα», και τη *βιο-κοσμοθεωρία* των φορέων του λαϊκού πολιτισμού: «Τώρα ελάβομεν εκ νέου συνείδησιν, ότι η εργασία της λαογραφικής ερευνής δεν αποβλέπει εις τας εξωτερικάς μορφάς της εκφράσεως του λαϊκού βίου αυτάς καθ' εαυτάς αλλ' εις τας πνευματικές και ψυχικές δυνάμεις, εξ ων αύται πηγάζουν. Άσμα, έθιμον, δοξασία και έργον των χειρών είναι απλώς αι θυρίδες, διά των οποίων θα εισδύσωμεν εις το βάθος της ψυχής»¹⁸. Η ανάδειξη των *πνευματικών και ψυχικών* δυνάμεων του λαού υπήρξαν αξίες στις οποίες δόθηκε προτεραιότητα από τη λαογραφική έρευνα και ήταν ο ευγενής στόχος του λαογραφικού έργου.

Αυτές όμως οι *πνευματικές και ψυχικές δυνάμεις*, καθώς θεωρούνται διάχυτες σε όλο το κοινωνικό σώμα και σταθερά συναρτημένες με την αντίληψη του λαού ως Πνεύμα και

Ψυχή, δεν επέτρεψαν στη Λαογραφία να αναγνωρίσει και να λάβει σοβαρά υπόψη της την κοινωνική ταυτότητα των φορέων του λαϊκού πολιτισμού. Στόχος της ήταν να αποδείξει ότι κάθε λαός εμφορείται από μία ενιαία κοσμοαντίληψη, η οποία οφείλεται σε έναν ενιαίο τρόπο σκέψης, τη *λαϊκή διάνοηση*. «Η θεωρία περί δύο χωριστών στρωμάτων της κοινωνίας, ενός ανωτέρου και ενός κατωτέρου, διά την Λαογραφίαν δεν ισχύει. Δεν υπάρχει ίδιος βίος ενός ωρισμένου λαϊκού στρώματος, αλλά μία διηνεκής αλληλεπίδραση μεταξύ των δύο στρωμάτων. Όθεν η Λαογραφία ασχολείται εν τω πλαισίω ενός έθνους με την *λαϊκήν διάνοησιν των ανηκόντων σε αυτό*»¹⁹.

Η Λαογραφία δηλαδή, μη αναγνωρίζοντας «τα δύο κοινωνικά στρώματα», δίνει την εντύπωση ότι αρνείται να αποδεχθεί και να λάβει σοβαρά υπόψη της την κοινωνική πραγματικότητα όπως αυτή υπάρχει. Δε θέλει να αναγνωρίσει τις κοινωνικές ανισότητες, τους οικονομικούς καταναγκασμούς, τους βίαιους εκπολιτισμούς, την υποτέλεια και την εκμετάλλευση που υφίστανται οι φορείς του πολιτισμού που εκείνη μελετά. Και από τη στιγμή που δεν υπάρχουν, κατά την άποψή της, αντίπαλες κοινωνικές ομάδες, παρά ένας λαός *διαστρωματωμένος σε τάξεις*, πολύ περισσότερο δεν υπάρχουν δύο κοσμοαντίληψεις και μάλιστα διαφορετικές και συγκρουσιακές. Η *διηνεκής αλληλεπίδρασις*²⁰ συνιστά το ειδυλλιακό και ειρηνικό κοινωνικό πλαίσιο μέσα στο οποίο οι αναλφάβητοι γεωργοί, κτηνοτρόφοι, τεχνίτες και εργάτες, συνυπάρχουν σε μια αγαστή συνεργασία με τους κάθε λογής *άρχοντες* που διαχειρίζονται τον πλούτο και ασκούν την εκκλησιαστική και κοσμική εξουσία.

Η *λαϊκή διάνοησις* λοιπόν, ως προϋπόθεση και ως κριτήριο της *ενιαίας κοσμοαντίληψης*, σύμφωνα και με την ακαδημαϊκή ελληνική Λαογραφία (η οποία για έναν περίπου αιώνα —τουλάχιστον έως τη μεταπολίτευση του '74— βρίσκεται σε πλήρη ανταπόκριση με την γερμανική *Wolkskunde*), είναι η αναγκαία θεωρητική και ιδεολογική αφετηρία της λαογραφικής επιστήμης:

«Όθεν προϋποθέσις πάσης λαογραφικής εργασίας», όπως σημειώνει ο Γ. Μέγας, «είναι η πίστις τόσον εις μίαν θεμελιώδη, γενικώς ανθρωπίνην διάνοησιν... με άλλας λέξεις η πίστις εις εν πνεῦμα πρωτογόνου κοινωνίας τοπικώς, κοινωνικώς και ομαδικώς διαφοροποιημένον». Πρόκειται δηλαδή και για την ελληνική Λαογραφία, για μια εγγενή ιδιότητα του ανθρώπινου είδους, η οποία υπάρχει και λειτουργεί σε όλα τα κοινωνικά στρώματα και η οποία παράγει εκδηλώσεις: «των οποίων η παρατήρησις κάμνει τας διαφόρους λαϊκὰς ομάδας, φυλάς, λαούς και τέλος τους ανθρώπους εν γένει να φαίνονται εις ημὰς πηρομένοι και εις σαφείς πνευματικὰς ενότητας καθὼς εἶναι και εις πολιτικὰς και οικονομικὰς ενότητας συνδεδεμένοι»²¹.

Με άλλα λόγια, η *λαϊκή διάνοησις* θεωρείται, από τους ακαδημαϊκούς λαογράφους, ως ο ενιαίος τρόπος νοητικής επεξεργασίας της πραγματικότητας, ένας τρόπος σκέψης που λειτουργεί ανεξάρτητα από τα οικονομικά, κοινωνικά και ιστορικά συμφραζόμενα, ένα *διαταξικό γνώρισμα* που διαμορφώνει μια ενιαία κοινωνική και πολιτισμική συνείδηση, μια ενιαία εθνική αυτογνωσία και τελικά μια ενιαία κοσμοθεωρία, χωρίς εσωτερικές αντιφάσεις και συγκρούσεις. Σε μια τέτοια προσέγγιση είναι παντελώς αλλότρια η πραγματικότητα της πολιτισμικής ηγεμονίας και οι μηχανισμοί με τους οποίους κατορθώνεται η αυθόρμητη ή, όταν χρειάζεται, η βίαιη συναίνεση των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων.

Η πολιτισμική ηγεμονία και οι τρόποι συνομολόγησης των λαϊκών στρωμάτων

Στη σκέψη του Αντόνιο Γκράμσι η πολιτικής καταγωγής έννοια πολιτισμική ηγεμονία μοιράζεται και ασκείται σε δύο πεδία κοινωνικής δράσης²², από τα οποία το κάθε ένα είναι επιφορτισμένο με διαφορετικές αρμοδιότητες, οι οποίες ωστόσο, αν και στην επιφάνεια φαίνεται να αποκλίνουν μεταξύ τους, στο βάθος στοχεύουν στη σύγκλιση και στην αλληλοστήριξη. Στο πρώτο από αυτά τα πεδία δράσης, στη *societa civile*, ανήκουν οι θεσμοποιημένοι οργανισμοί όπως η Εκκλησία, οι κάθε είδους επιχειρήσεις και εταιρείες (βιομηχανικές, κατασκευαστικές, εμπορικές, μέσων ενημέρωσης, ασφαλιστικές κ.λπ.), οι Τράπεζες, οι διάφοροι σύλλογοι (πολιτιστικοί, αθλητικοί, διάφορες λέσχες κ.λπ.), δηλαδή *μη κρατικοί* φορείς οι οποίοι όμως ασκούν σε όλο το κοινωνικό εύρος τη λειτουργία της «ηγεμονίας» για λογαριασμό των κυρίαρχων ομάδων.

Στο δεύτερο, στη *societa politica*, ανήκουν η διοίκηση, το εκπαιδευτικό σύστημα, ο στρατιωτικός θεσμός κ.λπ., δηλαδή οργανισμοί που ασκούν «άμεση κυριαρχία» όπως αυτή υλοποιείται με την κρατική εξουσία και το νομικό καθεστώς. Το πρώτο πεδίο δράσης λειτουργεί έξω από τα πλαίσια του κρατικού μηχανισμού, χωρίς τον άμεσα αναγκαστικό χαρακτήρα των κρατικών θεσμών. Επιδίωξη και στόχος της *societa civile* είναι: «η “αυθόρμητη” συγκατάθεση μεγάλων μαζών πληθυσμού στην καθοδήγηση της κοινωνικής ζωής απ’ τη βασική κυρίαρχη ομάδα. Αυτή η συγκατάθεση προκύπτει “ιστορικά” από το κύρος (και τη συνακόλουθη εμπιστοσύνη) που απολαμβάνει η κυρίαρχη ομάδα εξαιτίας της θέσης της και της λειτουργίας της στον κόσμο της παραγωγής»²³. Εδώ ο όρος *αυθόρμητη συναίνεση ή συνομολόγηση* (consensus) αποτελεί το κλειδί της πολιτισμικής ηγεμονίας, όπως την εννοεί ο Ιταλός διανοούμενος. Οι κατώτερες τάξεις συνομολογούν, δηλαδή πείθονται και αποδέχονται ένα μεγάλο μέρος των πολιτισμικών αξιών που τους απευθύνουν τα διευθυντικά στρώματα, αυθόρμητα, χωρίς να τις υποβάλλουν σε κριτική επεξεργασία. Και όπως αναλύει την γραμμισανή σκέψη ο ιστορικός T. J. Jackson Lears: «Στα *Τετράδια της φυλακής* αποσαφήνισε [ο Γκράμσι] τις αμφισβησίες της συναίνεσης, αναλύοντας τη σύγκρουση που εκδηλώνεται μερικές φορές ανάμεσα στις συνειδητές σκέψεις ενός ατόμου και στις ανέκφραστες αξίες που ενσωματώνονται στις πράξεις του... Για τον Γκράμσι, η *συναίνεση* συνεπάγεται μια σύνθετη νοητική κατάσταση, μια “αντιφατική συνείδηση”, ένα μείγμα επιδοκιμασίας και απάθειας, αντίστασης και υποταγής. Το μείγμα ποικίλλει από άτομο σε άτομο: μερικά είναι περισσότερο κοινωνικοποιημένα από άλλα. Εν πάση περιπτώσει, οι κυρίαρχες ομάδες ποτέ δεν εξασφαλίζουν τη *συναίνεση με πλήρη επιτυχία*. Η κοσμοθεώρηση των εξαρτημένων τάξεων είναι πάντοτε διχασμένη και αμφίσημη... Για τον Γκράμσι, ο κόσμος της νόησης είναι κάτι περισσότερο από μια απλή αντανάκλαση των βασικών επιτευγμάτων της υλικής πραγματικότητας. Η σχέση ανάμεσα στους δύο κόσμους (βάση-εποικοδόμημα) δε συνιστά μία γραμμική αιτιότητα αλλά μια ανακυκλούμενη αλληλεπίδραση στα πλαίσια ενός οργανικού όλου»²⁴. Ο Γκράμσι (πλαταίνοντας και βαθαίνοντας τη μαρξική έννοια της ιδεολογίας) διεύρυνε το πεδίο του ιδεολογικού εποικοδομήματος, εντάσσοντας σε αυτό και την «αυθόρμητη φιλοσοφία»²⁵, δηλαδή το *συμβολικό εποικοδόμημα* του λαϊκού πολιτισμού: τη λαϊκή θρησκεία, τις δοξασίες, τις δεισιδαιμονίες, τις τελετουργικές πρακτικές κ.λπ.

Και ακριβώς αυτή η ανακυκλούμενη αλληλεπίδραση, δηλαδή η μη γραμμική σύνδεση

της παραγωγικής βάσης με το κοινωνικό εποικοδομήμα, είναι που καλλιεργεί το έδαφος και νομιμοποιεί την άσκηση όχι μόνο της πολιτισμικής ηγεμονίας, αλλά και της πολιτικής, που ενδιαφέρει κατά κύριο λόγο τον Ιταλό διανοούμενο.

Στο πολιτικό επίπεδο οι κυρίαρχες ομάδες επιδιώκουν και κατορθώνουν να ασκούν, πλάι στην οικονομική, και πολιτική ηγεμονία. Αυτό επιτυγχάνεται με τη μεσολάβηση των πολιτισμικών αξιών. Για να επιτευχθεί η πολιτισμική ηγεμονία, οι ηγέτες ενός ιστορικού συνασπισμού πρέπει να αναπτύξουν μια κοσμοθεωρία η οποία να προσελκύει και να βρῖσκει ανταπόκριση σε ένα ευρύ φάσμα των άλλων ομάδων του κοινωνικού συνόλου και πρέπει επίσης να είναι ικανοί να προβάλλουν με μια κάποια αληθοφάνεια και να πείθουν τα κατώτερα λαϊκά στρώματα ότι τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους ταυτίζονται με εκείνα του ευρύτερου κοινωνικού συνόλου. Αυτή η επιδίωξη μπορεί να χρειάζεται επιλεκτικές προσαρμογές προς τους πόθους των εξαρτημένων ομάδων. Η αναδυόμενη πολιτισμική ηγεμονία δεν είναι απλώς μια ιδεολογική σύγχυση και εξαπάτηση, αλλά εξυπηρετεί τα συμφέροντα των κυρίαρχων ομάδων εις βάρος των εξαρτημένων τάξεων²⁶.

Ο βασικός μηχανισμός λειτουργίας της ηγεμονίας είναι η *συνομολόγηση*. Τα λαϊκά στρώματα πρέπει να συναινέσουν, να αποδεχτούν με τη βούλησή τους ένα άλλο, διαφορετικό από εκείνο με το οποίο τους εφοδίασε ο δικός τους πολιτισμός, συμβολικό εποικοδόμημα. Με αυτό τον τρόπο κατορθώνεται το οξύμωρο: «Τα εξαρτημένα στρώματα μπορούν να συμπράττουν στη διατήρηση του συμβολικού εποικοδομήματος, ακόμη και όταν αυτό εξυπηρετεί τη νομιμοποίηση της δικής τους εξάρτησης. Με άλλα λόγια, μπορούν να μοιράζονται ένα είδος *ασίнейδης* *συνενοχής* για την ίδια την εξαπάτησή τους»²⁷.

Ένα μεγάλο μέρος της συνομολόγησης των λαϊκών στρωμάτων προς το συμβολικό εποικοδόμημα και τα πρότυπα ζωής της ηγεμονικής τάξης, όπως ειπώθηκε παραπάνω, γίνεται αυθόρμητα και σιωπηρά, με την *αυτεπάγγελτη* πειθώ του κυρίαρχου πολιτισμού. Όμως ένα εξίσου μεγάλο μέρος της συνομολόγησης δε γίνεται αυθόρμητα, αλλά χειραγωγείται από τη *societa politica* και όταν χρειάζεται επιβάλλεται εκ των άνω με τη χρήση βίας. Πρόκειται δηλαδή, όπως ορίζει ο Γκράμσι αυτές τις διαδικασίες, για το «μηχανισμό της κρατικής βίας, που εξασφαλίζει με “νόμιμο” τρόπο την πειθαρχία των ομάδων που δε συγκατατίθενται ούτε ενεργητικά ούτε παθητικά, μηχανισμός που δημιουργήθηκε για όλη την κοινωνία με πρόβλεψη για την περίοδο των κρίσεων στη διοίκηση και στην καθοδήγηση, όταν δηλαδή λιγοστεύει η αυθόρμητη συγκατάθεση». Ο ίδιος ο λαϊκός πολιτισμός²⁸ μαρτυρεί για τους τρόπους χρήσης της *πολιτισμικής βίας* εκ μέρους των καλλιεργημένων, όχι μόνο κοινωνικών στρωμάτων, αλλά και εθνικών συνόλων. Η χειραγωγή των λαϊκών στρωμάτων και του πολιτισμού τους με εργασιακούς καταναγκασμούς, βίαιους εκπολιτισμούς, καταστολές κάθε μορφής (πραγματικές και φαντασιακές) είναι γνωστή, μακραιώνη και οδυνηρή. Οι συναινέσεις και οι συνομολογήσεις των αναλφάβητων και ημιαλφάβητων κοινωνικών στρωμάτων προς τις αξίες του κυρίαρχου πολιτισμού, σιωπηρές και ανομολόγητες στην πλειονότητά τους, είναι δεδομένες, όπως ακριβώς είναι δεδομένες και οι εσωτερικές αντιφάσεις που παρουσιάζει ο λαϊκός πολιτισμός ως συγκροτημένο πολιτισμικό σύστημα, καθώς και η *αντιφατική κοσμοαντίληψη* που χαρακτηρίζει μερικούς από τους πιο κρίσιμους τομείς του.

Όμως, ο Γκράμσι πιστεύει στο «δημιουργικό πνεύμα του λαού». Πιστεύει δηλαδή στην «πραγματικότητα που η κυρίαρχη κουλτούρα δεν καταφέρνει να την αφομοιώσει ολοκληρωτι-

κά ούτε καν να κυριαρχήσει πάνω της»²⁹. Ακριβώς σε αυτή την πραγματικότητα οφείλεται ο λαϊκός πολιτισμός ως αυτόνομο πολιτισμικό σύστημα, με αναγνωρίσιμα χαρακτηριστικά που τον αντιπαράθετον στον ανώτερο λόγιο πολιτισμό, και σε αυτήν την πραγματικότητα των αντιστάσεων, συνειδητών ή ασυνειδών, οφείλονται οι αντιφάσεις της λαϊκής κοσμοαντίληψης.

Η αντιφατική κοσμοαντίληψη των λαϊκών στρωμάτων: ένα παράδειγμα

Για την καλύτερη κατανόηση του αντιφατικού χαρακτήρα της λαϊκής κοσμοαντίληψης θα αναφερθώ (με την αναγκαία συντομία) σε ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον κεφάλαιο του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού, δηλαδή στην αντίληψη του θανάτου και της μεταθανάτιας ζωής όπως αποτυπώνεται στα Μοιρολόγια και στα τραγούδια του Χάρου. Κατ' αρχήν η αντιφατικότητα ως δομικό γνώρισμα της λαϊκής κοσμοαντίληψης για το συγκεκριμένο θέμα έχει ήδη επισημανθεί από τη λαογραφική έρευνα επανειλημμένα. Αναφέρω ένα παράδειγμα: «Το φαινόμενο της αντιφάσεως ταύτης, και μάλιστα εις τους αυτούς ανθρώπους, εις το διηνεκές ή και κατά περιόδους, η οποία θα ήδυνάτο εν τίνι μέτρω να χαρακτηρισθή ως είδος σχιζοφρένειας, είναι βέβαια κάτι το παράδοξον, δεν παύει όμως διά τούτο να υπάρχει»³⁰.

Ο Έλληνας λαογράφος, εξετάζοντας την αντίληψη του ελληνικού λαού για το θάνατο και τη μεταθανάτια ζωή, διαπιστώνει ότι δεν είναι κριτικά ενοποιημένη αλλά διχασμένη και αντιφατική, και με προφανή ερμηνευτική αμηχανία αποδίδει αυτή την αντιφατικότητα σε *σχιζοφρένεια* και *παραδοξότητα*³¹. Αυτή η διαπίστωση δεν είναι καινούργια. Ήδη ο Νικόλαος Πολίτης, στη *Νεοελληνική Μυθολογία* του, είχε επισημάνει αυτή την αντιφατικότητα και σε άλλες πλευρές της λαϊκής αντίληψης για τη σχέση της ζωής με το θάνατο. Επεσήμανε δηλαδή ότι «ο λαός διά των δημοτικών ασμάτων αυτού συμβουλεύει να *χαιρώμεθα την ζωήν αυτήν εις τον επάνω κόσμον, χορεύοντες και ευθυμούντες*». Και ότι: «Αι εύθυμοι μεν, αλλ' αντιχριστιανικάι, ιδέαι αύται διετηρήθησαν μέχρις ημών, ως εκ του ανωτέρω άσματος εξάγεται». Ακόμη για το ίδιο θέμα: «Ο θάνατος θεωρείται συνήθως παρά του λαού ως στέρησις των αγαθών της ζωής, και ουχι ως απόλαυσις καλλιτέρου μέλλοντος, όπως ο χριστιανισμός διδάσκει»³².

Ανάλογες διαπιστώσεις κάνει και ο Γ. Μέγας: «Ίδια, ο άνθρωπος του λαού δεν εννοεί τίποτε από την πνευματικήν εκείνην σχέσιν, εις την οποία πρέπει κατά το πνεύμα της χριστιανικής πίστεως να διετελή ο αληθής χριστιανός προς τον Θεόν και τους Αγίους. Διά τον άνθρωπον του λαού την σχέσιν αυτήν διέπει απλώς η αρχή του *do ut des* που είναι η βάσις κάθε φυσικής λατρείας»³³, καθώς επίσης: «Μέσα εις τον Άδην, το σκοτεινόν και αραχνιασμένο αυτό κατοικητήριον, όλοι, καλοί και κακοί, γέροντες και νέοι, συνωθούνται αδιακρίτως, χωρίς έλεος και παρηγορίαν. Άγριος και αδυσώπητος κυρίαρχος του Άδου, ο Χάρωντας, δυναστεύει μεταξύ των νεκρών με τη Χαρόντισσά του»³⁴. Και ο G. Saunier δεν απομακρύνεται από ανάλογες επισημάνσεις: «Σε αυτή την αντίληψη έγκειται ασφαλώς μια από τις μεγαλύτερες πρωτοτυπίες της νεοελληνικής σκέψης. Φαίνεται πρώτον πόσο ξένη προς τη νεοελληνική σκέψη παρέμεινε η διδασκαλία του χριστιανισμού: ο δημοτικός ποιητής αγνοεί τελείως το προπατορικό αμάρτημα και δε γνωρίζει καμιά μεταθανάτια ελπίδα»³⁵. Από το άλλο μέρος, η Μ. Alexiou στο κλασικό βιβλίο³⁶ της για τον «τελετουργικό θρήνο»

στην ελληνική παράδοση θεμελίωσε με «ακρίβεια την ιστορία του θρήνου του νεκρού από τον Όμηρο μέχρι σήμερα», όπως σημειώνει ο Saunier. Ο τελευταίος μάλιστα παρατηρεί ότι: «Παρ' όλα αυτά, πολλά στοιχεία των μοιρολογιών —μύθοι, θέματα, μοτίβα— περιέχουν μια αντίληψη του θανάτου και μια περιγραφή του κάτω κόσμου πολύ πιο σκληρές και άγριες από τις αντίστοιχες της αρχαιότητας»³⁷, παρατήρηση μάλλον αυτονόητη, στο βαθμό που οι μαρτυρίες είναι έμμεσες και λείπει παντελώς η προφορική λαϊκή παράδοση της αρχαίας και της βυζαντινής εποχής.

Οι παραπάνω διαπιστώσεις των έγκυρων μελετητών του ελληνικού πολιτισμού βεβαιώνουν κατ' αρχήν ότι πράγματι, το χριστιανικό δόγμα ως μακραίωνη επίσημη κοσμοθεωρία δεν κατόρθωσε να κυριαρχήσει στη λαϊκή σκέψη. Και όπως επισημαίνει ο Μέγας: «Ακόμη και οι αυστηρότερες τιμωρίες Εκκλησίας και Πολιτείας δεν κατόρθωσαν να μεταβάλουν τον τρόπο σκέψης του λαϊκού ανθρώπου, να εξαλείψουν τις ειδωλολατρικές του συνήθειες»³⁸, με άλλα λόγια η κυρίαρχη κοσμοθεωρία δεν αρκέστηκε στην *αυθόρμητη* *συνομολόγηση* των λαϊκών στρωμάτων αλλά, έχοντας τη συνεργία της κοσμικής εξουσίας, όταν χρειάστηκε, χρησιμοποίησε και βίαια μέσα επιβολής, όπως μαρτυρεί ο χρονογράφος Ιωάννης Μαλάας: «Εν αυτώ δε τω χρόνω διωγμός γέγονεν Ελλήνων μέγας, και πολλοί εδημεύθησαν εν οίς ετελείυθησαν Μακεδόνης, Ασκληπιόδοτος, Φωκάς ο Κρατερού και Θωμάς ο Κοιαιίστωρ και εκ τούτου πολὺς φόβος γέγονεν. Εθέσπισε δε ο αὐτός βασιλεὺς ὥστε μη πολιτεύεσθαι τοὺς ἐλληνίζοντας, προθεσμίαν τριῶν μηνῶν λαβόντας εἰς τὸ γενέσθαι αὐτοὺς κοινωνοὺς τῆς ορθοδόξου πίστεως»³⁹. Βλέπουμε δηλαδή ότι η επιβολή των αρχών της χριστιανικής θρησκείας δε συνάντησε μόνο την *αυθόρμητη συναίνεση* αλλά και αντιστάσεις, που την ανάγκασαν να προβεί σε βιαιότητες προκειμένου να επιβάλει την κοσμοθεωρία της.

Η λαϊκή αντίληψη για τη μεταθανάτια ζωή αποτυπώνεται κατεξοχήν στα Μοιρολόγια, στα τραγούδια του Χάρου και στα έθιμα της Τελευταίας⁴⁰. Όλες αυτές οι εκδηλώσεις όμως δε διαμορφώνονται ερήμην του επίσημου τελετουργικού της επικήδειας ακολουθίας, αλλά κάτω από την κηδεμονία της επίσημης λατρείας. Η Κόλαση, ως απειλητικός λόγος και ως εικαστική απεικόνιση, ο Παράδεισος ως τόπος αιώνιας ζωής, η επαγγελία της ανάστασης των νεκρών είναι κοινά τόποι της επίσημης λατρείας και του καθηπτικου λόγου. Η *Αμαρτωλῶν σωτηρία*, η *Αποκάλυψις της Παναγίας* κ.λπ. κείμενα ευρείας κυκλοφορίας με πλατιά διάδοση ως λαϊκά αναγνώσματα, προειδοποιούν για τις αμείλικτες τιμωρίες που περιμένουν τους αμαρτωλούς και για την αιώνια ζωή που θα απολαύσουν οι αναμάρτητοι. Εκείνο όμως που κυριαρχεί στα Μοιρολόγια και στα τραγούδια του Χάρου δεν είναι η επαγγελία της αιώνιας ζωής στον Παράδεισο, αλλά ο ατέλειωτος θρήνος για τη ζωή που κόβεται χωρίς ελπίδα επιστροφής. Ο *αραχνιασμένος Άδης* και τα *παγωμένα Τάρταρα* περιγράφονται με αποτροπιασμό ακόμη και από τον άνθρωπο που αξιώθηκε την ανάσταση, δηλαδή από τον Λάζαρο. Ο λαός δε βάζει στο στόμα του αναστημένου Λαζάρου, όπως θα ήταν εύλογο, τη χαρμόσυνη περιγραφή του Παραδείσου, αλλά την αποτρόπαια περιγραφή του Άδη.

Πες μας Λάζαρε τι είδες
Κει στον Άδη που επήγες
Είδα φόβους είδα τρόμους
Είδα βάσανα και τρόμους

Τα Μοιρολόγια δεν παρηγορούν προσφέροντας την εναλλακτική λύση της αιώνιας ζωής, αλλά ως αισθητικό γεγονός αποφορτίζουν τον αβάσταχτο πόνο του τελεσιδικου χωρισμού. Η αναφορά στο γεγονός του θανάτου και στη μεταθανάτια περιπέτεια των ανθρώπων με λόγο αισθητικής κατηγορίας (Μοιρολόγια, τραγούδια του Χάρου), έτσι όπως μας τον παρέδωσε ο ελληνικός λαϊκός πολιτισμός, αναδεικνύει την επίγεια ζωή ως το υπέρτατο αγαθό που μπορεί να απολαμβάνει ο άνθρωπος⁴¹.

Η αποστροφή των μοιρολογιών προς τη ζωή του Κάτω Κόσμου και ο σταθερός προσανατολισμός τους προς την επίγεια ζωή προκύπτει και από την αναγνωρισμένη συγγενεία τους με τα τραγούδια του γάμου και της ξενιτιάς. Η υπέρβαση του θανάτου δεν πραγματοποιείται με την άυλη εκδοχή του χριστιανικού δόγματος: «Τη μη σωματική, άυλη ύπαρξη αδυνατεί να την εννοήσει ο άνθρωπος του λαού και φαντάζεται το νεκρό να πηγαίνει στο λιβάδι της αλησμονιάς (τον “ασφοδελόν λειμών” των Αρχαίων) ολόσωμος, στη σωματική κατάσταση που τον βρήκε ο θάνατος»⁴², αλλά με την υλική αντίληψη της ζωής και των βιολογικών λειτουργιών της. Το ίδιο το γεγονός του γάμου ως βιολογική και κοινωνική λειτουργία ενσωματώνει αφενός το συμβολικό θάνατο που εικονίζει η διαβατήρια τελετή και αφετέρου το θρίαμβο της ίδιας της ζωής με την εγγύση της συνέχειάς της⁴³. Πράγματι στη λαϊκή βιο-κοσμοθεωρία μπορούν να συνυπάρχουν με διαφορετικό status όλων των ειδών οι κοσμοαντίληψεις. Μπορεί να συνυπάρχουν είτε ως απολιθώματα χωρίς οργανική σχέση με τη σύγχρονη πραγματικότητα, είτε ως αντιφατικά αθροίσματα πεποιθήσεων χωρίς οργανική σύνδεση μεταξύ τους, είτε ως συγκρουσιακές πραγματικότητες που υπαγορεύουν στο φορέα τους αντιφατικές πρακτικές και συμπεριφορές. Και αυτό συμβαίνει επειδή τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα, τα πολλαπλώς εξαρτημένα κατά τον ορισμό του Αντόνιο Γκράμσι, εξωθήθηκαν στην ιστορική πορεία τους με συναινετικούς ή βίαιους εκπολιτισμούς να υιοθετήσουν μία κοσμοθεωρία η οποία δεν ήταν δική τους, αλλά της κυρίαρχης τάξης, μια κοσμοθεωρία η οποία κατά κανόνα ήταν αντίθετη με τα ιδιαίτερα συμφέροντα της τάξης τους. Έτσι η ερμηνεία που θα δώσουμε στα αντιφατικά χαρακτηριστικά που παρουσιάζει η στάση του ελληνικού λαού απέναντι στο θάνατο και τη μεταθανάτια ζωή θα πρέπει να λάβει σοβαρά υπόψη της και αυτή τη θεωρητική παράμετρο. Διαφορετικά θα αποδίδει τις αντιφάσεις της ελληνικής λαϊκής κοσμοαντίληψης είτε σε *σχιζοφρένεια* και *παραδοξότητα*, είτε θα τις αγνοεί, είτε θα προσπαθεί να τις κατανοήσει αποκλειστικά ως *πολιτισμικό επιβίωμα* και *ετερογενές κράμα*.

Στα Μοιρολόγια, στα τραγούδια του Χάρου και στα έθιμα του θανάτου, που λέγονται και τελούνται κάτω από την προστατευτική κηδεμονία του επίσημου πολιτισμού, ο ελληνικός λαός διατήρησε τη δική του αντίληψη για τη ζωή και το θάνατο με μια καθαρότητα που εντυπωσιάζει. Οι ίδιοι άνθρωποι που θρηνούν τους νεκρούς τους και διατυπώνουν στους θρήνους τους τη δική τους φιλοσοφία για τη ζωή και το θάνατο, ακολουθούν με σεβασμό το λατρευτικό τυπικό της επίσημης Εκκλησίας όπως καθιερώθηκε από τους Πατέρες της Εκκλησίας. Το ένα δεν αποκλείει το άλλο· χωρίς να συνδέονται κριτικά μεταξύ τους, τα δύο διαφορετικά συστήματα σκέψης αποδεικνύουν τη λειτουργία της πολιτισμικής ηγεμονίας, η οποία βέβαια δεν έχει ως τελικό στόχο να εξομοιώσει πολιτισμικά⁴⁴ τα υπό χειραγώγηση κοινωνικά στρώματα, αλλά εκμαιεύοντας τη συναίνεσή τους να εδραιώσει το δικό της κυριαρχικό ρόλο.

Εδώ ακριβώς έγκειται η συμβολή του Αντόνιο Γκράμσι στη μελέτη και κατανόηση του λαϊκού πολιτισμού. Η αναγνώριση της κοινωνικής ταυτότητας των φορέων του, η αναγνώριση των μηχανισμών με τους οποίους η κυρίαρχη τάξη μεθοδεύει και κατοχυρώνει, με διάμεσο την πολιτισμική ηγεμονία, τις άλλες μορφές ηγεμονίας της, δηλαδή την οικονομική και πολιτική, και η αντιφατική συνείδηση που προκύπτει ως επακόλουθο των αντιστάσεων του λαϊκού πολιτισμού, δεν ανήκουν σε άλλες περιοχές επιστημονικής έρευνας αλλά είναι στενά συναρτημένες με την κοινωνική και ιστορική πραγματικότητα των λαϊκών στρωμάτων όλων των ιστορικών λαών του κόσμου.

Σημειώσεις

1. Αντόνιο Γκράμσι, *Λογοτεχνία και εθνική ζωή*, Στοχαστής, Αθήνα 1981, σ. 223-232.
2. Μια σύντομη αναφορά βλ. Peter Burke, «Ο λαϊκός πολιτισμός υπό αναθεώρηση» (μετ. Ε. Ντάτση), *Ο Πολίτης* 78-79 (2000), σ. 28-35.
3. T. J. Jackson Lears: «The Concept of Cultural Hegemony. Problems and possibilities», *The American Historical Review* 90 (1987), σ. 574.
4. James R. Dow and Hannjost Lixfeld στο *German Volkskunde, A decade of theoretical confrontation, debate and reorientation* (1967-1977), 1986, I.U.P., σ. 10.
5. James R. Dow and Hannjost Lixfeld, *German Volkskunde*, ό.π., σ. 8.
6. Παρουσίαση των απόψεων των δύο λαογράφων βλ. στο Γ.Α. Μέγας, *Εισαγωγή εις την Λαογραφία*, Αθήνα 1975, σ. 47-56.
7. Και όπως παρατηρούν οι J. Dow και H. Lixfeld: «Και οι δύο θεωρητικοί, κυριαρχημένοι από την αλαζονεία της αστικής τους παιδείας, εξακολούθουν να κρίνουν τον απλό λαό από την πλεονεκτική θέση τους. Όμως με την επιβολή του φασισμού, η δυνατότητα για μια περισσότερο λεπτομερή συζήτηση, επανεξέταση, αλλαγή ή διεύρυνση των θέσεών τους εξαφανίστηκε. Και από τους δύο μελετητές, ο πρώτος πέθανε τρία χρόνια μετά την άνοδο του Χίτλερ, ο δεύτερος, γερμανιστής και υπερασπιστής της "περιούσιας φυλής", και έχοντας αμερώσει πριν το 1933 μια πραγματεία στην εθνικο-σοσιαλιστική ιδεολογία, δεν αρνήθηκε το διάλογο με τους ναζί, επιλογή που πλήρωσε με το τίμημα της απομάκρυνσής του από τα πανεπιστημιακά του καθήκοντα μετά τον πόλεμο (1945)» *German Volkskunde*, ό.π., σ. 9.
8. Βλ. και Giovanni Battista Bronzini, *Cultura Popolare, Dialettica e contestualita*, Dedalo, 1980, σ. 124.
9. A. Gramsci, *Ιστορικός Υλισμός*, [Τετράδια της Φυλακής], Αθήνα 1973 (Οδυσσέας), σ. 19.
10. A. Gramsci, *Ιστορικός Υλισμός*, ό.π., σ. 24.
11. Γκρούπι Λουτσιάνο. *Η έννοια της Ηγεμονίας στον Γκράμσι*, Θεμέλιο, Αθήνα 1977, σ. 84.
12. T. J. Jackson Lears: «The Concept of Cultural Hegemony: Problems and possibilities», *The American Historical Review* 90 (1987), σ. 568.
13. Η αναγνώριση στο επιστημονικό πεδίο της κοινωνικής ταυτότητας των κατώτερων στρωμάτων αποτελεί ταυτόχρονα και πολιτική πράξη, με ό,τι αυτό συνεπάγεται. Και η συγκεκριμένη πρόταση του Αντόνιο Γκράμσι υπήρξε το μέτωπο που δέχτηκε τις οξύτερες επιθέσεις, γιατί η αναγνώριση της κοινωνικής ταυτότητας αφενός διαφορηγνεί το ενιαίο κοινωνικό μέτωπο, προκαλώντας αναταράξεις στο καθεστώς της κυριαρχίας των διευθυντικών στρωμάτων, και αφετέρου, αμφισβητώντας την ενιαία κοινωνική συνείδηση, κλονίζει την ιδέα της εθνικής συνείδησης, τόσο αναγκαίας για τη λειτουργία των εθνικών κρατών. Βλ. τα επιχειρήματα της κριτικής των θέσεων του Γκράμσι όπως τα αναπτύσσει ο P. Burke, στο: *Ο λαϊκός πολιτισμός υπό αναθεώρηση*, ό.π., και κριτική των θέσεων του Άγγλου ιστορικού από τον Carlo Cinzurburg στην Εισαγωγή της ιταλικής έκδοσης του βιβλίου του Peter Burke, *Cultura Popolare nell Europa moderna*, Mondadori, 1979.
14. Α. Γκράμσι, *Λογοτεχνία και εθνική ζωή*, ό.π., σ. 324.
15. Κριτική παρουσίαση: Vittorio Santoli, «Tre osservazioni sul Gramsci e il folklore», *Società* 5 (1951), σ. 299-397. Επίσης G.B. Bronzini, «Gramsci e la letteratura popolare», στο *Cultura Popolare*, ό.π., σ. 119-132.

16. Ο Λειτουργισμός της Σχολής της Πράγας έχει ως σημείο αναφοράς τα συμβολικά συστήματα, όπως εκείνο της γλώσσας. Αντίθετα, ο Λειτουργισμός της αγγλικής Ανθρωπολογίας έχει ως σημείο αναφοράς τα βιολογικά συστήματα και αναπτύσσεται στον άξονα των βιολογικών αναγκών των ανθρώπων. Ο λειτουργισμός που προτείνει η γκραμσιανή ηγεμονία συνεπάγεται μια εκδοχή συναίνεσης πολύ πιο ευέλικτη και αξιόπιστη όπως την αναλύει ο ιστορικός Jackson Lears: «Αντίθετα με τη λειτουργική θεωρία, η γκραμσιανή προσέγγιση δεν προσπαθεί να συνταιριώσει όλες τις πολιτισμικές εκδηλώσεις με τα ζητούμενα του "κοινωνικού συστήματος". Επιτρέπει σε οποιονδήποτε να αναλύσει τα συστημικά χαρακτηριστικά μιας κοινωνίας με τις ανισότητες της εξουσίας, χωρίς να αναγάγει αυτή την κοινωνία σε ένα σύστημα» (Τ. J. Jackson Lears, *ό.π.*, σ. 572).

17. Βλ. Γεωργίου Α. Μέγα, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, (έκδ. 3η) Αθήναι, 1975, σ. 60.

18. Ο Γερμανός λαογράφος υφεί τις αντιλήψεις του στα ακραία όριά τους καθώς υποστηρίζει ότι τελικός στόχος της λαογραφικής επιστήμης είναι: «η γνώσις του τυπικού χαρακτήρος του λαϊκού ανθρώπου ενός χωρισμένου λαού». Βλ. κριτική των θέσεων του Spramer στο: Στίλ. Π. Κυριακίδου, *Ελληνική Λαογραφία*, Εν Αθήναις 1965 (2η έκδ.).

19. Γ. Α. Μέγα, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, *ό.π.*, σ. 58.

20. Ευρύτερη παρουσίαση, βλ. Γ. Α. Μέγα, *ό.π.*, σ. 51, όπου και με το πρίσμα του ενιαίου λαού επισημαίνονται τα εξής: «Ωστε δύο είναι αι δημιουργικαί τάσεις παρά τω λαώ: α) η εκ των κάτω προς τα άνω και β) η εκ των άνω προς τα κάτω. Μεταξύ δηλ. της ανωτέρας και της κατωτέρας τάξεως υπάρχει μία διαρκής κίνησης και ανταλλαγής πνευματικών προϊόντων, ηθών, εθίμων κ.λπ., εν διηνεκές δύναι και λαβείν».

21. Γ. Α. Μέγα, *Εισαγωγή κ.λπ.*, *ό.π.*, σ. 59.

22. Α. Γκράμσι, *Οι διανοούμενοι*, *ό.π.*, σ. 62. Βλ. και Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture Subalterne*, Palumbo, Palermo 1980.

23. Αντόνιο Γκράμσι, *Οι διανοούμενοι*, (μετ. Θ. Χ. Παπαδόπουλος), Στοχαστής, Αθήνα 1972, σ. 62.

24. Τ. J. Jackson Lears, *ό.π.*, σ. 570.

25. Alberto M. Cirese, «Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folklore», στο *Cramsci e la cultura contemporanea*, Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 Aprile 1967, σ. 299-328.

26. Βλ. και Raymond Williams, «Base and Superstructure in Marxian Cultural theory», *New Left Review*, 82 (1973), 3-16.

27. Τ. J. Jackson Lears, *ό.π.*, σ. 573.

28. Η συγκεκριμένη πτυχή του θέματος με απασχόλησε στο βιβλίο μου: *Πολιτισμική Ηγεμονία και λαϊκός πολιτισμός. Ο «ετεροχρονισμένος» διάλογος του Ιερομόναχου Κοσμά και του αγωνιστή Μακρυγιάννη*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999. Εξάλλου το άλλοθι του εκπολιτισμού στήριξε για αιώνες τις πιο βίαιες μορφές ατομικοκρατικής, και όχι μόνο, εκμετάλλευσης.

29. Λουτσιάνο Γκρούπι, «Εισαγωγή», στο Αντόνιο Γκράμσι, *Οι διανοούμενοι*, *ό.π.*, σ. 40.

30. Στίλ. Π. Κυριακίδου, *Ελληνική Λαογραφία*, Εν Αθήναις 1965 (2η έκδ.), σ. 92. Ο τρόπος με τον οποίο η ελληνική λαογραφία αντιμετώπισε τη βαθύτατη εσωτερική αντίφαση που χαρακτηρίζει τη λαϊκή κοσμοαντίληψη για τη μετά θάνατο ζωή δεν είναι ενιαίος και ως εκ τούτου η μελέτη του παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον. Βλ. σχετικά G. Saunier, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια, Τα Μοιρολόγια*, Νεφέλη, Αθήνα, 1999.

31. Εκείνο που προβληματίζει τον Κυριακίδη είναι η αναφορά στα μοιρολόγια «διά τον Άδην των αρχαίων και τα Τάρταρα, τα σκοτεινά και κριωπατωμένα, όπου αι ψυχαί δικαίων και αδίκων συναγελάζονται και ζουν τον άλλον και ελεεινόν βίον των ομηρικών ψυχών», δηλαδή διαπιστώνει ότι ο κατά τεκμήριο «χριστιανικός λαός» δεν έχει εσωτερικεύσει τη χριστιανική αντίληψη για τη μεταθανάτια ζωή, δηλαδή την Κόλαση και τον Παράδεισο (Στίλ. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία*, *ό.π.*, σ. 21).

32. Ν. Γ. Πολίτου, *Νεοελληνική Μυθολογία* (μέρος β), εν Αθήναις 1874, σ. 242, 244, 245.

33. Γ. Α. Μέγα, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν* (έκδ. 3η), Αθήναι 1975, σ. 146.

34. Γ. Α. Μέγα, *Εισαγωγή κ.λπ.*, *ό.π.*, σ. 147.

35. G. Saunier, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια, Τα Μοιρολόγια*, Νεφέλη, Αθήνα 1999, σ. 23.

36. M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974.

37. G. Saunier, *ό.π.*, σ. 14.

38. Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές Γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, *ό.π.*, σ. 18.

39. Ιωάννης Μαλάλας, *Χρονογραφία*, xviii, 449, 3-11.

40. Μαρτυρία-κατάθεση για το συνολικό γεγονός της επιθανάτιας παράστασης βλ. την «εθνογραφία»: Κ. Νάντια Σερεμετάκη, *Η τελευταία λέξη, στην Ευρώπη τα Άκρα*, Νέα Σύνορα, Αθήνα 1994.

41. Αξίζει να αναφέρω εδώ τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο φιλόλογος-θεολόγος Ιωάννης Σπ. Ανα-

γνωστόπουλος στη διατριβή του που τιτλοφορείται «Ο θάνατος και ο Κάτω Κόσμος στη δημοτική ποίηση - εσχολογία της δημοτικής ποίησης», Αθήνα 1984. Ο συγγραφέας, εμφορούμενος από την Ομολογία της χριστιανικής Πίστης, οφείλει να καταλήξει και καταλήγει στις παρακάτω διαπιστώσεις: «Ο λαός νοσταλγεί τον Παράδεισο, τη χαμένη πατρίδα και πιστεύει στη μέλλουσα κρίση και στην αιώνια ζωή, ακολουθώντας σταθερά τη δογματική διδασκαλία της ορθόδοξης Εκκλησίας. Δεν αναφέρονται πούθενά αντίθετες περιπτώσεις». Δεν μπορεί ωστόσο να αγνοήσει ότι η λαϊκή παράδοση: «παρέσχυε και συγκράτησε ορισμένα κλασσικά, σταθερά και δοκιμασμένα εσχολογικά στοιχεία της αρχαίας ελληνικής παράδοσης... τα οποία συζούν ήσυχα και πειθαρχημένα κάτω από το πρίσμα του χριστιανικού πνεύματος... η παρουσία τους δεν πρέπει να μας ξενίζει, γιατί μαρτυρεί την ενότητα και ταυτότητα της ελληνικής φυλής» (ό.π., σ. 351).

42. Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές* κ.λπ., ό.π., σ. 12.

43. Εδώ η σκέψη του Μιχαήλ Μπαχτίν θα οδηγούσε σε μια διεξοδικότερη μελέτη του θέματος. Στόχος που ξεφεύγει από τα όρια αυτής της εργασίας. Έξω από τα όρια της παραμένει επίσης και η διεξοδικότερη ενασχόληση με την αντιφατικότητα της λαϊκής κοσμοαντίληψης γύρω από το γεγονός του θανάτου και της μεταθανάτιας ζωής.

44. Στο κριτικό κείμενο της Amalia Signorelli, «Λαϊκός πολιτισμός και πολιτισμός των μαζών. Σκέψεις για συζήτηση», (μ. Ε. Ντάτση), *Ο Πολίτης*, 8 (1995), σ. 30-35, μπορεί κανείς να αναζητήσει εξαιρετικά έγκυρες απαντήσεις για εύλογα ερωτήματα ως προς το τι και πώς μεταφέρεται με τους μηχανισμούς της πολιτισμικής ηγεμονίας από το ένα κοινωνικό στρώμα στο άλλο, για τους στόχους της ηγεμονίας καθεαυτής κ.λπ.

