

Εμμανουήλ Βαρβούνης (Κομοτηνή)

**Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΪΚΗ ΛΑΤΡΕΙΑ ΜΕΤΑΞΥ ΑΝΑΤΟΛΗΣ
ΚΑΙ ΔΥΣΗΣ: ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΣΤΗ
ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ**

Στην ανακοίνωση αυτή εξετάζονται οι επιδράσεις που δέχθηκαν οι επιμέρους μορφές της ελληνικής λαϊκής λατρείας, τόσο από την Ανατολή, όσο και από τη Δύση. Η εξέταση γίνεται σε δύο επίπεδα: στα σχετικά με τα έθιμα που περιβάλλουν και προσδιορίζουν την εκκλησιαστική λατρεία, όπως μορφές τελετουργικών στοιχείων που έχουν συμπεριληφθεί στις λατρευτικές τελετουργίες, αλλά και στα σχετιζόμενα με λαϊκά δρώμενα, τα οποία απαντούν σε διάφορους λαούς, με ποικίλες συγγενικές μεταξύ τους μορφές, όπως για παράδειγμα τα λαϊκά δρώμενα που περιλαμβάνουν μιμικές παραστάσεις του αρχετυπικού ζεύγους θάνατος - ανάσταση. Με βάση συγκεκριμένα παραδείγματα, που προέρχονται τόσο από επιτόπια όσο και από βιβλιογραφική έρευνα, προκύπτει ότι ορισμένα από τα κοινά αυτά στοιχεία προέρχονται από αρχαίες, προχριστιανικές λατρείες της Ανατολής (1), άλλα οφείλονται σε δυτικές επιδράσεις, λόγω της λατινοκρατίας πολλών περιοχών του ελληνικού χώρου και κάποια αποτελούν αρχετυπικά στοιχεία του λαϊκού πολιτισμού, που αν και εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι οφείλονται σε πολιτισμικές επιβιώσεις, ουσιαστικά προέρχονται από μορφές που επιχωριάζουν διαχρονικά σε τοπικά πολιτισμικά συστήματα, χωρίς να συνιστούν περιπτώσεις ευθείας προέλευσης ή καταγωγής από το παρελθόν (2). Πρόκειται για τη διερεύνηση διαδικασιών πολιτισμικού διαλόγου στο πεδίο της θρησκευτικής λαογραφίας, που ουσιαστικά διαμορφώνουν την ουσία και τις εκδηλώσεις των λαϊκών πολιτισμών στην ευρύτερη περιοχή της Νοτιοανατολικής Ευρώπης.

Όσον αφορά το πρώτο από τα επίπεδα διερεύνησης του θέματος που διακρίθηκαν παραπάνω, είναι γνωστό ότι ο χριστιανισμός και η ορθοδοξία ενσωμάτωσαν μια σειρά από προχριστιανικά στοιχεία, τα οποία με το πέρασμα των αιώνων εντάχθηκαν ομαλά στις αντίστοιχες μορφές της λατρείας, εκκλησιαστικής και λαϊκής. Τα στοιχεία αυτά, που κατά καιρούς Οικουμενικές και Τοπικές Σύνοδοι, αλλά και Πατέρες της Εκκλησίας προσπάθησαν να εξοβελίσουν και να αντικαταστήσουν με άλλα, τελικά, στη συντριπτική πλειονοψηφία τους, ενσωματώθηκαν στην χριστιανική λαϊκή λατρεία και μεταστοιχειώθηκαν, πήραν δηλαδή προσωρινό χριστιανικό περιεχόμενο (3). Η ενσωμάτωση των μορφών, των ιδεών, των αντιλήψεων και των τελετουργικών πρακτικών που τις συναποτελούν στο σώμα της χριστιανικής λαϊκής λατρείας, συνιστά μια εξόχως ενδιαφέρουσα περίπτωση πολιτισμικού διαλόγου: για παράδειγμα, οι πανάρχαιες αντιλήψεις για τον θνήσκοντα και αναστημένο νέο θεό, αποτέλεσα της φυσικής παρατήρησης της πορείας των δημητριακών από τη σπορά = θάνατο στην βλάστηση = ανάσταση (4), στον χριστιανισμό απέκτησαν ένα νέο σωτηριώδες περιεχόμενο, που πραγματικά άλλαξε την πορεία της ανθρώπινης ιστορίας.

Γύρω από τις ιδέες αυτές περιστρέφεται ένα μεγάλο μέρος των λαϊκών θρησκευτικών τελετουργιών όλων των ορθόδοξων λαών της Νοτιοανατολικής Ευρώπης, που πραγματικά προσδιορίζουν την λαϊκή λατρεία τους. Από τον ίδιο μάλιστα κύκλο της αγροτικής λατρείας, οι ρίζες του οποίου μπορούν να εντοπιστούν στις απαρχές της ενασχόλησης του ανθρώπου με την τροφοπαραγωγική διαδικασία, άρα και στην αυγή του ανθρώπινου πολιτισμού, υπάρχουν πολλές μορφές που και σήμερα βρίσκονται εν χρήσει, όπως για παράδειγμα πολλά λαϊκά δρώμενα, οι απαρχές (5), οι αποδιδόμενοι θρησκευτικοί συμβολισμοί σε βασικά είδη διατροφής (6), ακόμη και οι άνθινοι στολισμοί (7), με τη μαγικοθρησκευτική σημασία τους. Σε όλες τις περιπτώσεις λαϊκών δρωμένων που εντάσσονται στο σώμα της λαϊκής λατρείας, που εγγράφονται δηλαδή στον ετήσιο εορτολογικό κύκλο και συνδέονται με την εορτή κάποιου αγίου ή με τον εορτασμό σημαντικών θρησκευτικών γεγονότων, ενυπάρχουν οι ίδιες ρίζες και παρόμοιες καταβολές. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, εν προκειμένω, αποτελούν οι πασχαλινές λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες, οι περιφορές των αναστάσεων, οι αγιασμοί και οι τελετουργικοί χοροί, δια των οποίων επιδιώκεται ο καθαγιασμός της φύσης (8). Σε όλες αυτές τις τελετουργικές μορφές ενυπάρχουν φυτολατρικά και φυσιολατρικά στοιχεία με πανάρχαια καταγωγή, που ενσωματώθηκαν γόνιμα στις εκφράσεις της λαϊκής θρησκευτικότητας,

αποτελώντας χαρακτηριστικό δείγμα πολιτισμικού διαλόγου, στο επίπεδο της παραδοσιακής θρησκευτικής συμπεριφοράς του λαού.

Το ίδιο μπορεί να παρατηρηθεί και για τις περιπτώσεις κατά τις οποίες συναντούμε ψήγματα στοιχειολατρίας, δεδνδρολατρίας ή πυρολατρίας στα λαϊκά θρησκευτικά έθιμα. Οι εθιμικές πυρές, για παράδειγμα, και το τελετουργικό άναμμά τους σε εορτές αγίων (π. χ. στις 23-24 Ιουνίου κατά την εορτή του Γενεσίου του Τιμίου Προδρόμου, στις 20 Ιουλίου κατά την εορτή του προφήτη Ηλία κ. λπ.) ή σε μεγάλους εορτολογικούς σταθμούς (Χριστούγεννα, Θεοφάνεια, Πάσχα κ. λπ.) (9), αποτελούν εξ Ανατολών προερχόμενα αρχαία λατρευτικά δεδομένα, που ήρθαν σε γόνιμο πολιτισμικό διάλογο με την επίσημη χριστιανική θρησκεία – διάλογο που δεν αποκλείει και την ύπαρξη βιαιοτήτων, όπως φαίνεται από την σφοδρότητα των τιμωριών για τους παραβάτες των σχετικών εκκλησιαστικών απαγορεύσεων, που προκύπτουν από τις ανάλογες συνοδικές αποφάσεις – και τελικά ενσωματώθηκαν στο σκέλος της λαϊκής ορθόδοξης λατρίας, με την ανοχή της ποιμαίνουσας Εκκλησίας και παρά τις επίσημες αντιθέσεις και αντιδράσεις της (10).

Αν αυτά τα προχριστιανικά επιβιώματα της λαϊκής λατρίας ήρθαν κυρίως από την Ανατολή, μια σειρά από άλλα τελετουργικά στοιχεία προέρχονται από την χριστιανική Δύση, από τους Λατίνους της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, που λόγω των ιστορικών συγκυριών, από τον 13^ο αι. και μετά, κυριάρχησαν σε πολλές περιοχές με σχεδόν αμιγώς ορθόδοξο ελληνικό πληθυσμό. Όπως ήταν φυσικό, οι θρησκευτικές τελετές των Λατίνων, που ήταν επίσης χριστιανοί και μάλιστα ακολουθούσαν λειτουργικό τυπικό με πολλές εξωτερικές και τυπικές ομοιότητες προς το αντίστοιχο ορθόδοξο, επηρέασαν και τους Ορθοδόξους, με αποτέλεσμα σταδιακά ορισμένα τελετουργικά στοιχεία να ενσωματωθούν και στο ορθόδοξο τελετουργικό, εκκλησιαστικό και λαϊκό. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν η βαθμιαία επικράτηση της περιφοράς και της προσκύνησης ολόκληρου του Σταυρού με την παράσταση του Εσταυρωμένου Ιησού κατά την Ακολουθία των Παθών, το βράδυ της Μεγάλης Πέμπτης, αντί της εικόνας της Σταυρώσεως, κατά την αρχαία ορθόδοξη συνήθεια (11), αλλά και η πρόθεση της χρυσοκέντητης παράστασης του Επιταφίου Θρήνου όχι σε τραπέζι, στο κέντρο του ναού, κατά την παλαιότερη παράδοση που κατά κανόνα τηρείται σήμερα στα παραδοσιακότερα ορθόδοξα μοναστήρια, αλλά σε ανθοστόλιστο κουβούκλιο στο κέντρο του ναού (12). Μάλιστα, βαθμιαία και κατά λατινική επίδραση, επικράτησε η συνήθεια το βράδυ της Μεγάλης Παρασκευής να λιτανεύεται έξω από το ναό όχι ο χρυσοκέντητος επιτάφιος, αλλά το κουβούκλιο ολόκληρο, ο γνωστός μας «Επιτάφιος»

κάτω μάλιστα από τον οποίο συνήθως περνούν οι πιστοί εισερχόμενοι στο ναό μετά το τέλος της λιτανείας, για να πάρουν τελετουργικά την ευλογία του (13).

Πρόκειται για στοιχεία δυτικής προέλευσης, που ήρθαν στην πράξη σε διάλογο με την ορθόδοξη λαϊκή λατρεία, και ενσωματώθηκαν σε αυτήν, προσαρμοζόμενα στο ορθόδοξο λειτουργικό τυπικό, και αποτελώντας μερικά από τα πλέον κοσμαγάπητα έθιμα της παραδοσιακής θρησκευτικότητας του λαού μας. Ακόμη και κατά τις εορτές κατά τις οποίες η Εκκλησία προβάλλει προς προσκύνηση τον Τιμιο Σταυρό, δηλαδή κατά την εορτή της Υψώσεως του Τιμίου Σταυρού (14 Σεπτεμβρίου) και κατά την Κυριακή της Σταυροπροσκυνήσεως (Γ' Κυριακή των Νηστειών), η έκθεση προς προσκύνηση όχι μόνο του σταυρού αγιασμού σε δίσκο με λουλούδια, όπως ορίζει το σχετικό ορθόδοξο τυπικό (14), αλλά και του μεγάλου ξύλινου σταυρού της αγίας τράπεζας, χωρίς την παράσταση του Εσταυρωμένου, όπως γίνεται σε όλο και περισσότερους ορθόδοξους ναούς, δυτική προέλευση έχει, και υπάγεται στη γενικότερη αρχή της προσπάθειας δημιουργίας προσκυνημάτων, που παρατηρείται στη σύγχρονη και νεωτερική λαϊκή θρησκευτικότητά μας. Στην ίδια κατηγορία μπορούν επίσης να ενταχθούν η διατήρηση του κουβουκλίου του Επιταφίου μέσα στο ναό, στολισμένου με τα λουλούδια του που ξεραίνονται σιγά-σιγά και με μια εικόνα της Αναστάσεως του Χριστού στο εσωτερικό του, αλλά και του στολισμένου με άνθη μεγάλου ξύλινου σταυρού, και πάλι χωρίς την παράσταση του Εσταυρωμένου, μέσα στον κυρίως ναό προς προσκύνηση από τους πιστούς ως και την εορτή της Αναλήψεως, σαράντα μέρες μετά το Πάσχα (15), οπότε και εορτάζεται εκκλησιαστικώς η απόδοση της εορτής του Πάσχα, που και πάλι συνηθίζεται σε ολοένα και περισσότερες ενορίες.

Στις περιπτώσεις που προαναφέρθηκαν, ο πολιτισμικός διάλογος συνίσταται στην αποδοχή και πρόσληψη των τελετουργικών αυτών στοιχείων, και οι επιδράσεις έμειναν μόνο στο επίπεδο της τελετουργίας, χωρίς να προχωρήσουν σε ζητήματα πίστης ή δογμάτων. Άλλωστε, το ίδιο συνέβη και με τους Ρωμαιοκαθολικούς της Ελλάδας, κυρίως στις Κυκλάδες και στην Κέρκυρα, οι οποίοι επίσης υιοθέτησαν ορθόδοξες τελετουργικές μορφές – ας μην ξεχνούμε ότι εορτάζουν το Πάσχα μαζί με τους ορθόδοξους, κατά παρέκκλιση και με ειδική παπική απόφαση – τις οποίες και ενσωμάτωσαν στην λαϊκή λατρεία τους, όπως η χρήση χρυσοκέντητων λαβάρων, οι πασχαλινές λιτανείες κ. λπ., χωρίς αυτό να σημαίνει και επιδράσεις στην ουσία και στον δογματικό πυρήνα της πίστης.

Τέλος, υπάρχει και μία ακόμη μορφή αξιοπρόσεκτων πολιτισμικών διαλόγων στο επίπεδο της λαϊκής λατρείας και της παραδοσιακής

θρησκευτικής συμπεριφοράς, που αφορά όχι ομοθρήσκους αλλά ετεροθρήσκους. Αναφέρομαι στο γνωστό, και εν μέρει μελετημένο από την σχετική εθνολογική, λαογραφική και θρησκευολογική βιβλιογραφία, φαινόμενο των επιδράσεων ορθόδοξων χριστιανικών τελετουργικών μορφών στη λαϊκή λατρεία των συνοίκων μουσουλμάνων, στα Βαλκάνια, τη Μικρά Ασία και την ευρύτερη περιοχή της Νοτιοανατολικής Ευρώπης (16). Σε μια σειρά καταγραφών και πρωτογενών μαρτυριών που διαθέτουμε, κυρίως από τον 19^ο και τις αρχές του 20^{ου} αι., στις οποίες όμως αποτυπώνονται σαφώς παλαιότερα λατρευτικά μορφώματα, διαπιστώνουμε ότι αποτελούσε κοινή πρακτική, σε περιοχές όπου το ορθόδοξο χριστιανικό και το μουσουλμανικό στοιχείο συνυπήρχαν, οι μουσουλμάνοι να συμμετέχουν μερικώς σε μορφές της ορθόδοξης λαϊκής λατρείας, να παίρνουν μέρος σε πανηγύρια και λιτανείες, να μεταλαμβάνουν από τα αγιάσματα και να κάνουν τάματα και αφιερώματα σε θαυματουργούς αγίους, λείψανα και εικονίσματα των Ορθοδόξων (17).

Ακόμη και κοινούς τόπους λατρείας αλλά και κοινούς αγίους είχαν και τιμούσαν. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του ναού του αγίου Γεωργίου του νέου στη Δρυμιά της Ξάνθης (18), που ταυτοχρόνως είχε και τη χρήση τεκέ από τους μπεκτασήδες μουσουλμάνους της περιοχής. Χαρακτηριστική είναι επίσης η ανάλογη περίπτωση του ναού του αγίου Μάμα, στη Μαμασό της Καππαδοκίας, που ήταν ταυτοχρόνως και εκ περιτροπής ορθόδοξος ναός και μουσουλμανικό τέμενος, αλλά και του οποίου τα λείψανα οι μουσουλμάνοι δεν επέτρεψαν να εκπατριστούν ως ανταλλάξιμα θρησκευτικά αντικείμενα κατά την ανταλλαγή πληθυσμών του 1923-1924, με την δικαιολογία ότι ήταν και δικός τους άγιος (19).

Στις περιπτώσεις αυτές, που εκ πρώτης όψεως φαίνονται παράλογες, αλλά που έχουν καταγραφεί ήδη από τις αρχές της ισλαμικής επέκτασης και κυριαρχίας στη Μικρά Ασία, κατά τα βυζαντινά χρόνια, συνέβαλε βεβαίως η ύπαρξη κρυπτοχριστιανών, που ακόμη υπάρχουν στην Τουρκία, αλλά και ο θρησκευτικός συγκρητισμός μεταξύ ορθοδοξίας και ισλάμ που προωθήθηκε και από τη σουλτανική εξουσία, αιχμή του δόρατος του οποίου υπήρξε ο μπεκτασισμός και η δράση του τάγματος των μπεκτασιδών στη Μικρά Ασία και στα Βαλκάνια (20). Μέσω των συγκρητικών αυτών θρησκευτικών μορφών, όπως ακριβώς έγινε και από τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία με την οργάνωση και υποστήριξη των Λατινών Ουνιτών, των αυτοαποκαλουμένων «Ελληνορθόμων», επιχειρήθηκε ο προσηλυτισμός στα άλλα δόγματα και ξένες θρησκείες των Ρωμιών, των Ελληνορθόδοξων δηλαδή πληθυσμών της περιοχής, με αποτελέσματα ωστόσο πενιχρά, ώστε η Ορθοδοξία όχι μόνο να διατηρηθεί, αλλά και να αποτελέσει βασικό συστατικό της πολιτισμικής

και εθνικής ταυτότητας των αντιστοιχών πληθυσμών της περιοχής, μέχρι και την εποχή της επίδρασης των εθνικισμών, των επαναστάσεων και της δημιουργίας των εθνικών κρατών, κατά τον 19^ο και το α' μισό του 20^{ου} αι., αλλά και εν μέρει μέχρι και τις μέρες μας (21).

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι στην περίπτωση των εθίμων της λαϊκής λατρείας, ο πολιτισμικός διάλογος υπήρξε το όχημα, δια του οποίου εξυπηρετήθηκαν και πραγματοποιήθηκαν πολιτικοί, θρησκευτικοί και άλλοι σχεδιασμοί, αλλά και δια του οποίου συνεχίστηκε ο αέναος διάλογος μεταξύ παλαιού και νέου, αρχαίων και νεώτερων θρησκειών, στον ευρύτερο χώρο της ανατολικής λεκάνης της Μεσογείου. Ένας διάλογος που έλαβε πρακτικό περιεχόμενο και αναλύθηκε σε πλήθος τελετουργικών μορφών, η εξέταση των οποίων μας δείχνει σήμερα το υπόστρωμα των δεδομένων που συναποτελούν την ελληνική λαϊκή θρησκευτική παράδοση, κυρίως στο τελεστικό και τελετουργικό σκέλος της.

Σχετικά με το δεύτερο επίπεδο διερεύνησης του ζητήματος, το οποίο αφορά τα θρησκευτικά λαϊκά δρώμενα και τις αντίστοιχες τελετουργίες, ενδεικτικό είναι το παράδειγμα των αποκριάτικων εθίμων που τελούνται στον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό: Ανοιξιάτικη, ως προς τον χρονικό προσδιορισμό της, είναι πάντοτε και η Αποκριά, η πολυσήμαντη αυτή περίοδος, που μεσολαβεί ανάμεσα στο Δωδεκάημερο και στην Μεγάλη Τεσσαρακοστή. Παρά τις σχετικές αυστηρές εκκλησιαστικές απαγορεύσεις, ο λαός δεν εκλαμβάνει την Αποκριά ως περίοδο πνευματικής προετοιμασίας για τη νηστεία που ακολουθεί, αλλά την θεωρεί χρόνο γλεντιού και ξενοιασιάς, αλλά και διαβατήρια περίοδο, κατά την οποία μπορεί συμβολικά να επηρεάσει την ερχόμενη και προσδοκόμενη εαρινή βλάστηση και καρποφορία (22). Για τον λόγο αυτό, τα έθιμα και τα δρώμενα αυτής της αποκριάτικης περιόδου έχουν έναν σαφή ερωτικό χαρακτήρα, καθώς ο λαϊκός άνθρωπος πίστευε ότι αναπαριστώντας συμβολικά, με λόγια ή πράξεις, τη γενετήσια διαδικασία μπορούσε να επιδράσει θετικά πάνω στη γονιμότητα της φύσης στο σύνολό της.

Φυσικά, με την πάροδο των χρόνων οι αντιλήψεις αυτές άλλαξαν, με συνέπεια τα ερωτικά αποκριάτικα δρώμενα να προσλάβουν τον χαρακτήρα μωητικών τελετουργιών για τα νεότερα μέλη της κοινότητας, και κατόπιν να εκπέσουν σε απλές σατιρικές παραστάσεις, στο βάθος ωστόσο των οποίων διακρίνονται οι παλαιοί ισχυροί συμβολισμοί. Για τους λόγους αυτούς, τα λαϊκά δρώμενα της Αποκριάς έχουν ιδιαίτερο χαρακτήρα, συχνά δε προβάλλουν το ιδεολόγημα ενός «ανάποδου» ή «ανεστραμμένου» κόσμου, στον οποίο οι αξίες και οι κανόνες έχουν αντιστραφεί, δίνοντας στον άνθρωπο την δυνατότητα να βγει, για συγκεκριμένο χρονικό διάστημα (23), έξω από τους κανόνες της

καθημερινής ζωής. Η διαδικασία αυτή λειτουργεί ως μηχανισμός εκτόνωσης, και στο πλαίσιο αυτό πρέπει να θεωρηθούν και τα αποκριάτικα δρώμενα της Θράκης, για τα οποία θα γίνει λόγος στη συνέχεια.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποκριάτικης πομπής έχουμε από πληροφορίες και καταγραφές για τον λαϊκό πολιτισμό στο Σαμοκόβι της Ανατολικής Θράκης (24). Με βάση τα παραπάνω, στο Σαμοκόβι της Ανατολικής Θράκης απαντούν τόσο οι ζωόμορφες και οι θηριόμορφες μεταμφιέσεις, όσο και το άσεμνο και βωμολοχικό στοιχείο (25), συνδυασμένο με την γονιμική παράσταση του γάμου, στον οποίο τελικά ένας από τους νεονύμφους πεθαίνει, για να αναστηθεί από τον γιατρό. Και είναι ακριβώς στην ανάσταση αυτή, που βρίσκεται το αρχέτυπο της ποθούμενης «ανάστασης» του σταριού από τον χωμάτινο «τάφο» του, όπου το εγκλώβισε η φθινοπωρινή σπορά, για να αποδώσει τη σπορά που θα θρέψει την κοινότητα για έναν ακόμη χρόνο (26).

Στο σημείο αυτό, πρέπει να αναφερθούμε ιδιαίτέρως στο ζήτημα της μεταφοράς τελετουργικών μορφών από μια περιοχή σε άλλη, σύμφωνα με την πάγια και ισχυρή αγάπη που ο λαός τρέφει για κάθε μορφή τελετουργίας, και με βάση την οποία υιοθετεί πάντοτε τις τελετουργίες που τον εντυπωσιάζουν, εμπλουτίζοντας το τελετουργικό ρεπερτόριο κάθε περιοχής. Ο Ευστρ. Ζήσης, για παράδειγμα, παραδίδει μια τέτοια περίπτωση μεταφύτευσης μορφών από το καρναβάλι της Κεφαλλονιάς στην περιοχή της Ραιδεστού, από έναν Κεφαλλονίτη δάσκαλο, στις αρχές του 20ού αιώνα (27). Η περίπτωση αυτή μας δείχνει πόσο σημαντική είναι η συγκριτική μελέτη και η διασταύρωση των πληροφοριών για τις λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες, αφού αυτές με όχημα την αγάπη του λαϊκού ανθρώπου για τις τελεστικές και τελετουργικές παραστατικές μορφές, όπως προαναφέρθηκε, συχνά ταξιδεύουν από τόπο σε τόπο, εμφανιζόμενες σε περιοχές, στην παράδοση των οποίων δεν προϋπήρχαν (28).

Και δεν περιορίζονται οι τελετουργίες μόνον στα υπερφύη και συμβολικά στοιχεία. Σε ορισμένες περιπτώσεις αγκαλιάζουν και άλλους τομείς της λαϊκής καθημερινότητας, όπως για παράδειγμα η τροφή. Μέσα από το τελετουργικό παιχνίδι με τις συμβολικές τροφές (*χαλβίς/Σαρακοστή vs αβγό/αρτίσιμη περίοδος*) καθαγιάζεται η τροφή, και δίνεται μια παιγνιώδης ευκαιρία στα μέλη της οικογένειας να επικοινωνήσουν, εγκαινιάζοντας τελετουργικά, γι' αυτό και συμβολικά, αλλά και ευετηρικά, υπό την έννοια της ποθούμενης επάρκειας τροφών, την νεοεισερχόμενη Σαρακοστή (29). Πρόκειται για μια οριακή και για τον ερχομό της άνοιξης, άρα και για τις σοδειές, περίοδο, κατά την οποία η καλοχρονιά και η υγεία θα αποτελέσουν πρόκριμα για την επιτυχία της ανοιξιάτικης

άνθοφορίας και της καλοκαιρινής καρποφορίας. Άρα πρόκειται, σε τελική ανάλυση, για μια ακόμη διαβατήρια τελετουργία.

Τα αποκριάτικα δρώμενα της Θράκης κορυφώνονται ωστόσο κατά την Τυρινή Δευτέρα, μια μέρα που κινείται εθιμικά στην περιοχή της μεθοριακότητας μεταξύ Αποκριάς και Σαρακοστής, μεταξύ οργιαστικού και κατανυκτικού, χαρμόσунου και πένθιμου, προχριστιανικών επιβιωμάτων και ορθόδοξης χριστιανικής θρησκευτικότητας. Στην Ανατολική Θράκη κυριαρχούσε το λαϊκό δρώμενο του «Καλόγερου», κατά το οποίο δυο άνδρες συγκρούονται για μια γυναίκα, σκοτώνονται και κατόπιν ανασταίνονται θαυματουργικά, προσιωνίζοντας την ανοισιάτικη ανάσταση της φύσης, η οποία και αποτελεί το κέντρο του ετήσιου εορτολογικού και παραγωγικού κύκλου στις καθαρά γεωργικές περιοχές, όπως η Ανατολική Θράκη και η Ανατολική Ρωμυλία (30).

Ήδη ο Γεώργιος Βιζυηνός, το 1888, είχε προσέξει ότι η Τρίτη και τελευταία φάση του δρωμένου παρουσίαζε χαρακτηριστικά μιας τελετουργικής αρχαιότητας, η οποία διέφερε κατά πολύ από τον ευτράπελο και σατιρικό χαρακτήρα του υπολοίπου δρωμένου, ακριβώς επειδή συνδέεται με παλαιότερες αντιλήψεις και τελεουργίες, που στόχο είχαν την εξασφάλιση και την συμβολική ενίσχυση της γονιμότητας της γης, σε μια θρησκευτική βάση (31). Στην Αδριανούπολη, και μάλιστα στο προάστειο Κιζίκ, το τελετουργικό δρώμενο του Μπέη, όπως το έχει περιγράψει ο Πολ. Παπαχριστοδούλου, παρουσίαζε ορισμένα «διονυσιακά» στοιχεία, σχετιζόμενα κυρίως με την παρουσία φαλλικών συμβόλων και συμβολισμών, και συνδυαζόταν με το δρώμενο της εικονικής δίκης, που παρουσιάζει μεγάλη εξάπλωση όχι μόνο στον ελληνικό χώρο, αλλά και ευρύτερα στην περιοχή της Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Στην περιγραφή του τελετουργικού αυτού δρωμένου επικρατούν λοιπόν τα κωμικά (32), τα σκωπτικά και τα βωμολοχικά στοιχεία, η όλη μάλιστα δομή δείχνει καθαρά ότι πρόκειται για μια δευτερογενή χρήση του βωμολοχικού στοιχείου, που έχει χάσει πλέον τον αρχικό τελετουργικό χαρακτήρα του και έχει περπύσει στο στάδιο της αστειότητας, αποσκοπεί όχι τόσο στην συμβολική και τελετουργική πρόκληση της γονιμότητας, όσο στην πρόσκληση του εύκολου γέλιου, και στην προβολή της ιδέας για τον «ανάποδο κόσμο» της Αποκριάς.

Αντιθέτως στο Ορτάκιοϊ της Αδριανούπολης, το δρώμενο έχει περιγραφεί διαφορετικά από τον Ν. Ροδοσίνο. Στην περίπτωση αυτή είναι τα αρχέγονα τελετουργικά στοιχεία που δίνουν τον βασικό τόνο, και που δίνουν στον συλλογέα την αφορμή να παραλληλίσει το δρώμενο με την «μυστικοπαθή μεγαλοπρέπεια» αρχαίων τελετών και εορτών, τουλάχιστον όπως ο ίδιος τις αντιλαμβάνονταν και τις φανταζόταν. Κατά την

περιγραφή αυτή, το στοιχείο που κυριαρχεί και δίνει τον τόνο είναι η σπορά και η καλλιέργεια των δημητριακών, αλλά και η προσπάθεια τελετουργικού ευνοϊκού επηρεασμού της, γι' αυτό και ο Ν. Ροδοσίνοσ, σε μια έκρηξη αρχαιολατρίας, ονόμασε το δρώμενο «Δημήτρια», διακρίνοντας μάλιστα σε αυτό τριμερή τελετουργική δομή, αποτελούμενη από προπαρασκευαστικό, πομπικό και τελετουργικό στάδιο (33).

Από τη σύγκριση των περιγραφών αυτών, προκύπτουν ενδιαφέροντα συμπεράσματα για τον ρόλο της τελετουργίας σε κάθε περίπτωση. Στην περίπτωση των τελετουργικών δρωμένων, σημειώνονται ευδιάκριτες εξελίξεις, που προέρχονται από τα στάδια ένταξης του δρωμένου στο κοινωνικό και εθιμικό περιβάλλον του. Διαφορετικές ανάγκες εξυπηρετούσε το τελετουργικό δρώμενο σε μια αγροτική κοινωνία, που ο κύριος στόχος ήταν η γονιμική και ευετηρική ενίσχυση της σοδειάς, και διαφορετικούς σκοπούς υπηρετούσε σε ένα λιγότερο ή περισσότερο αστικοποιημένο περιβάλλον, όπου η καλλιέργεια των δημητριακών ήταν συλλογική ανάμνηση, και κυριαρχούσε η αστικής κατασκευής ανάγκη για «ξεφάντωμα». Οι φάσεις μάλιστα αυτές δεν είναι απαραίτητο να είναι χρονικά διάδοχες, μπορεί και να συνυπάρχουν (34), υπό την έννοια της ασκήσεώς τους σε διαφορετικά - αλλά σύμβια - κοινωνικά, επαγγελματικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα.

Το ίδιο δρώμενο υπήρχε πρωταρχικά στο Κωστί της Ανατολικής Ρωμυλίας, όπου όμως κυριαρχούσε ο οργιαστικός και ευτράπελος χαρακτήρας, καθώς της σκηνης της τελετουργικής αροτρίωσης προηγούνταν διαγωνισμός μεταξύ των γέρων και των νέων του χωριού, σχετικά με το «αμάξι του βασιλιά». Εδώ ο βασικός ήρωας ήταν ο «Κούκερος» ή «Χούχουτος», ο οποίος πριν γευτεί τα φαγητά του τραπεζιού ρίχνονταν τελετουργικά στο ποτάμι, που γονιμοποιούνταν επίσης με την δαιμονική παρουσία του. Παρόμοια αγωνίσματα είχαν συμβολικό γονιμικό χαρακτήρα ήδη από τα αρχαία χρόνια, αλλά και σε άλλους λαούς (35).

Η τελετουργική αροτρίωση εδώ συνδυάζεται με την επίσης τελετουργική χρήση και σηματοδότηση πολλών άλλων γονιμικών και αποτροπαϊκών συμβόλων: στάχτη, πιπεριές, σκόρδα, στεφάνια, τελετουργικές πράξεις και ευχές ευετηρικές, μέσα σε ένα πλαίσιο μεταμφιέσεων και αστειώσων, μας δείχνουν ότι οι ίδιες κατά βάσιν τελετουργίες είχαν διαφορετικές όψεις σε διαφορετικούς, ακόμη και γειτονικούς ή πλησιόχωρους οικισμούς (36). Ηι τελετουργική αυτή ποικιλία, που αποτελεί και γενικότερο γνώρισμα του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού, αλλά και του λαϊκού πολιτισμού της Θράκης, ειδικότερα, συντελεί ώστε η μελέτη των λαϊκών θρησκευτικών τελετουργιών να αναδεικνύεται σε εργαλείο για την γενικότερη και ουσιαστικότερη μελέτη των πολιτισμικών παραμέτρων,

αλλά και των κατά τόπων παραγόντων της παρατηρούμενης μερικής πολιτισμικής διαφοροποίησης, στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη.

Όπως και να έχει το πράγμα, στο δρώμενο του Καλόγερου υπάρχουν οπωσδήποτε πολλαπλά πολιτισμικά στρώματα, τα οποία αντικατοπτρίζουν και την πολυσύνθετη φύση του γενικότερου λαϊκού πολιτισμού στην Ανατολική Θράκη και στην Ανατολική Ρωμυλία, όπως κυρίως διαφαίνεται από την μελέτη των τελετουργιών που υπάρχουν στην εθιμική ζωή των Ελλήνων Θρακών στις δύο αυτές περιοχές (37). Ο κύκλος των εορτών της Αποκριάς, πέρα από τα τελετουργικά λαϊκά δρώμενα για τα οποία γίνεται λόγος σε ειδικό κεφάλαιο της παρούσας μελέτης, περιλαμβάνει και άλλες λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες, που έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Στις τελετουργίες αυτές, που εντάσσονται στον ετήσιο εορτολογικό κύκλο, κυριαρχούν τα νεκροδαιμονικά και νεκρολατρικά στοιχεία, αφού η συγκεκριμένη χρονική περίοδος από τον λαό συσχετίζεται με τους νεκρούς, στα πλαίσια μιας δοξασίας για την «απόλυση» των ψυχών, που κατά τον Γ. Α. Μέγα έχει μάλλον ινδογερμανική προέλευση (38).

Την Κυριακή της Τυρινής, στην Αγχιάλο της Βόρειας Θράκης συνήθιζαν να πηγαίνουν στην παραλία, όπου διοργάνωναν τελετουργικούς ιππικούς αγώνες, ο νικητής των οποίων έπαιρνε ως έπαθλο μαντήλια (39). Η ανταγωνιστική τελετουργία των αγώνων σχετίζεται με την έννοια της ενδυνάμωσης των πνευμάτων της φύσης και της βλάστησης, που ο λαός πιστεύει ότι ξυπνούν αυτή την περίοδο. Στο ίδιο πλαίσιο, επιστρατεύονται ηλιολατρικές τελετουργίες, όπως το άναμμα φωτιάς που την υπερπηδούν όλοι - εξορκίζοντας μάλιστα τα βλαπτικά έντομα με την επωδή «ψύλλ' κόρφες στον καλόγερο» - στα πλαίσια μιας καθαρτήριας τελετουργίας, που κατά τον Γ. Α. Μέγα αποσκοπεί στον εξορκισμό και των δαιμονικών, άρα επικίνδυνων για τον άνθρωπο πνευμάτων, αλλά και των δαιμονοποιημένων από τον λαό ασθενειών (40). Αυτές τις εθιμικές πυρές, στα χωριά της Ανατολικής Θράκης τις ονομάζουν «μπομπούνες» (41).

Στο Σιναιλί και στο Καβακλί της Βόρειας Θράκης συνήθιζαν τους τελετουργικούς πυροβολισμούς στη διάρκεια των αποκριάτικων γλεντιών. Είναι βέβαια γνωστό ότι οι τελετουργικά δημιουργημένοι θόρυβοι έχουν - κατά τη λαϊκή πίστη - την ιδιότητα να αποδιώκουν τα κακοποιά πνεύματα, και αυτή ακριβώς είναι η λειτουργικότητά τους, στα πλαίσια των τελετουργιών που μας απασχολούν εδώ (42). Σε ένα δεύτερο ωστόσο επίπεδο, τα ίδια τελετουργικά στοιχεία λειτουργούν και επικοινωνιακά, υπό την έννοια της δια του πανηγυρικού θορύβου γνωστοποίησης, κάποτε δε και επισημοποίησης, ενός σημαντικού για τη ζωή των ανθρώπων

γεγονότος: χωρίς πυροβολισμούς, σε πολλές ελληνικές περιοχές, ο αρραβώνας ή ο γάμος δεν μπορούσε να θεωρηθεί τελειωμένος και ολοκληρωμένος (43).

Μια τελευταία παρατήρηση, αφορά τα συνήθη, σε παρόμοιες οριακές στιγμές και διαβάσεις, τελετουργικά μαντεύματα. Την τελευταία Κυριακή της Αποκριάς οι κοπέλες, στην Βόρεια Θράκη, αλάτιζαν την τελευταία μπουκιά του δείπνου, και την κρατούσαν κάτω από το μαξιλάρι τους, περιμένοντας ότι θα έβλεπαν τον άντρα που θα παντρεύονταν (44). Την επόμενη πάλι μέρα, την Καθαρή Δευτέρα, στην Ανατολική Θράκη, η κοπέλα που ήθελε να προκαλέσει μαντικό περι γάμου όνειρο, στα πλαίσια μιας τελετουργικής ονειρομαντείας, τυλιγόταν με «χρυσομάντηλο», το οποίο έδενε πίσω της με τρεις κόμπους ή έβαζε μια τελετουργική πίδα κάτω από το μαξιλάρι της, που ονομαζόταν «αρμυροκουλούρα» ή «σαρακοστοκουλούρα» (45).

Η στιγμή θεωρείται από τον λαό κατάλληλη για την άσκηση τελετουργικής μαντείας, και μάλιστα για το κρίσιμο ζήτημα του γάμου, που σχετίζεται με την έννοια της γονιμότητας, αφού τις ίδιες μέρες τα μαγικά, παντοδύναμα και μαντικά πνεύματα των νεκρών προγόνων βρίσκονται στον «πάνω κόσμο» και πλησιάζουν τους ζωντανούς. Στην πίστη άλλωστε αυτή στηρίζεται και η νεκρολατρική πρακτική των Ψυχοσάββατων, που έχει υιοθετηθεί - υπό χριστιανικό βέβαια επικάλυμμα και με τους δικούς της όρους - και από την Ορθόδοξη Εκκλησία (46). Είναι πράγματι εορτολογική περίπτωση τελετουργικά φορτισμένη, γι' αυτό και ιδιαίτερως ενδιαφέρουσα για την ατομική, οικογενειακή και συλλογική-κοινωνική ζωή του λαϊκού ανθρώπου.

Από το παράδειγμα των αποκριάτικων λαϊκών εθίμων και τελετουργιών της Θράκης, που παραπάνω αναλύθηκε, προκύπτει ότι στον τομέα των λαϊκών δρωμένων και των παραστατικών λαϊκών θρησκευτικών εθίμων ο πολιτισμικός διάλογος έλαβε κυρίως τη μορφή της ανταλλαγής τελεστικών μορφών (47), καθώς εδώ δεν διαπιστώνονται οι πολιτικές ή άλλες σκοπιμότητες που διακρίθηκαν στο πρώτο μέρος της διερεύνησής μας. Στα ζητήματα αυτά, ο πολιτισμικός διάλογος που προηγήθηκε της σύνθεσης που σήμερα διαπιστώνουμε, υπήρξε χωρίς ουσιαστική καθοδήγηση, άρα πιο αυθόρμητος, ίσως και πιο γνήσιος, γι' αυτό και πιο κοντά στις αυθεντικές διεργασίες δημιουργίας και διαχείρισης των πολιτισμικών φαινομένων στον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό.

Συμπερασματικά, και με βάση όσα προηγουμένως διαπιστώθηκαν στην διαπραγμάτευση των δύο βασικών πτυχών του ζητήματος σχετικά με την λειτουργία της διαδικασίας των πολιτισμικών διαλόγων στο πεδίο της θρησκευτικής λαογραφίας (48), θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε τα

ακόλουθα: η ελληνική λαϊκή θρησκευτικότητα, στις πιο τελετουργικές εκδηλώσεις της, που αποτελούν τα λαϊκά θρησκευτικά έθιμα και οι περιεχόμενες σε αυτά λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες, υπήρξε αποτέλεσμα γόνιμου διαλόγου, παραγωγικής ώσμωσης και αλληλοπεριχώρησης μορφών από την Ανατολή και τη Δύση (49). Μορφών όχι μόνο ορθοδόξων, αλλά και αρχαίων, προχριστιανικών, ετεροδόξων, ακόμη και αλλοθρήσκων, και με τη σειρά της επέδρασε πάνω στη διαμόρφωση αναλόγων τελετουργικών στοιχείων άλλων συνοίκων μονοθεϊστικών θρησκειών, όπως το ισλάμ (50).

Στις διαδικασίες αυτές, που υπήρξαν μακροχρόνιες και όχι πάντοτε ειρηνικές, αυτόματες και αυτονόητες, τον πρώτο λόγο είχε ο λαός, που διαχειριζόμενος την παράδοσή του και τα νέα στοιχεία που προσλάμβανε σύμφωνα με το αισθητήριο και το θρησκευτικό του αίσθημα, δεν δίστασε να υιοθετήσει και να προσεταιριστεί νέα στοιχεία, με κύριο κριτήριο την τελετουργική τους υπόσταση, ακόμη και ενάντια στη γνώμη της επίσημης ποιμάνουσας Εκκλησίας ή στη δογματική υπόσταση της πίστης του (51). Αυτήν ακριβώς τη διαδικασία περιέλαβαν εν προκειμένω οι πολιτισμικοί διάλογοι, στην λειτουργία των οποίων οφείλεται μεγάλο μέρος της τελετουργικής ελληνικής λαϊκής παράδοσης, όπως την γνωρίζουμε και την μελετούμε σήμερα. Ας σημειωθεί μάλιστα εδώ ότι η κίνηση αυτή μεταξύ Ανατολής και Δύσεως, που χαρακτηρίζει γενικότερα τις εκφάνσεις του ελληνικού – και όχι μόνον του λαϊκού – πολιτισμού και οφείλεται στη γεωγραφική και γεωπολιτική θέση του ελληνικού χώρου, που αποτελεί ουσιαστικά γέφυρα μεταξύ Ανατολής και Δύσης, συνεχίζεται και σήμερα, που η ελληνική κοινωνία έχει πάψει να είναι εθνικά, πολιτισμικά και θρησκευτικά ομοιογενής (52). Η διαλογική αλληλεπίδραση των διαφόρων, από θρησκευτική άποψη, πληθυσμών που ζουν σήμερα στην Ελλάδα με την Ορθοδοξία και την παράδοσή της, σε τελετουργικό και εθιμικό πάντοτε επίπεδο, θα φανεί, πιστεύω, τα επόμενα χρόνια, ως μια συνέχιση του ατέρμονος πολιτισμικού διαλόγου στο θρησκευτικό και τελετουργικό πεδίο (53), που διαπιστώνεται στο χώρο μας από τα πρώτα κιόλας βήματα του ανθρώπινου πολιτισμού.

NOTES:

1. Μερακλής Μ. Γ., *Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 2004, 253-255; Σέργης Μ. Γ., *Εκκλησιαστικός λόγος και λαϊκός πολιτισμός τον 16^ο αιώνα: η περίπτωση του Παχωμίου Ρουσάνου*, Θεσσαλονίκη 2008, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

2. Για το σπουδαίο αυτό ζήτημα βλ. Πούχγερ Β., *Θεωρητική Λαογραφία. Εννοιες-Μέθοδοι-Θεματικές*, Αθήνα 2009, 191-192. Περιπτώσεις ανάλογων διαπολιτισμικών διαλόγων με αιχμή του δόρατος τη λαϊκή θρησκευτικότητα εξετάζει πρόσφατα η

Karamihova Marg., Διαπερατά εθνοτικά και θρησκευτικά όρια: Η περίπτωση της Ζλατάριτσας, στον τόμο Εθ. Αυδίκος (επιμ.), Λαϊκοί πολιτισμοί και σύνορα στα Βαλκάνια, Αθήνα 2010, 55-92, με σχετική, ξένη κυρίως, βιβλιογραφία, 93-95.

3. Βλ. Βαρβούνης Μ. Γ., Λαϊκός πολιτισμός και εκκλησιαστική παράδοση. Μια λαογραφική ανάγνωση του «Πηδαλιού» των Αγασίου ιερομονάχου και Νικοδήμου Αγιορείτου, Αθήνα 2006 με πολλά σχετικά παραδείγματα. Ο ίδιος, Survival of Ancient Elements in the Traditional Culture of the Greek People, Mesogeios 1, 1998, 161-169, με την παλαιότερη βιβλιογραφία.

4. Ρωμαιοσ Κ. Α., Λαϊκές λατρείες της Θράκης, Αρχείον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού 11, 1944-1945, 99-100.

5. Πρβλ. Λουκάτος Δ. Σ., «Απαρχή (Λαογραφία)», Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια 2, 1963, 1043-1046; Frazer J. G., The Golden Bough V: 2. London 1933-1937, 109 κ. εξ. Βαρβούνης Μ. Γ., Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη, Αθήνα 2010, 341-344; Αικατερινίδης Γ. Ν., «Απαρχές (λατρευτικές και ερευτηρίας) στη νεοελληνική εθιμολογία», Λαογραφία 37, 1993-1994, 63-67; Βαρβούνης Μ. Γ., Αναίμακτες προσφορές στην παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Θάσου, Θεσσακικά 9, 1994-1995; Πρακτικά Β' Συμποσίου Θεσσακών Μελετών «Η Θάσος δια μέσου των αιώνων: Ιστορία-τέχνη-πολιτισμός», 79-84; Σέργης Μ. Γ., Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα-1922): Γέννηση-γάμος-θάνατος, Αθήνα 2007, 43-48.

6. Βλ. σχετικά Βαρβούνης Μ. Γ., Νεοελληνικοί εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί, Θεσσαλονίκη 2002, 267-268; Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλ., Λαογραφικά Θράκης 1, Αθήνα 1979, 75-76. Σταμούλη-Σαράντη Ελπ., Από την Ανατολική Θράκη 1. Η Σηλήβρια με τα γύρω της χωριά, Αθήνα 1956, 190-192; Λουκάτος Δ. Σ., Πασχαλινά και της άνοιξης, Αθήνα 1980, 134-138, όπου και ανάλογα παραδείγματα.

7. Πρβλ. Μαρία Μηλιγκου-Μαρκαντώνη, Δένδρα, φυτά, άνθη στον λαϊκό πολιτισμό των νεωτέρων Ελλήνων, Αθήνα 2006; Βαρβούνης Μ. Γ., Δένδρα, φυτά και άνθη στη λαϊκή λατρευτική μας παράδοση, Πεμπτοσσία 25, 2007, 16-18. Ανάλογες πληροφορίες βλ. και στους Λουκάτος Δ. Σ., Τα φθινοπωρινά, Αθήνα 1982; Σταμούλη-Σαράντη Ελπ., Από την Ανατολική Θράκη. Η Συληβρία με τα γύρω της χωριά 1, Αθήνα 1956; Ακογλούς Ξεν., Λαογραφικά Κοτυώρων (Πόντου), Αθήνα 1939; Μιχαηλίδης-Νουάρος Μ., Λαογραφικά Σύμμεκτα Καρπάθου, Αθήνα 1932; Καρποδίνη-Δημητριάδη Ευφρ., Η θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Κέας. Συμβολή στη μελέτη του κυκλαδικού χώρου, Αθήνα 1988; Κυπριανού Θεοδ., Από τη χλωρίδα της Κύπρου. Μύθος-παράδοση-χρήσεις και θεραπευτικές ιδιότητες, Λευκωσία 2002.

8. Για σχετικά παραδείγματα από τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό βλ. Αικατερινίδης Γ. Ν., Πασχαλινό δρώμενο ερευτηρίας στην Καλή Βρύση Δράμας, Επετηρίς Κέντρου Ερευνης Ελληνικής Λαογραφίας 28, 1987-1998, 29-41; Λουκάτος Δ. Σ., Πασχαλινά και της άνοιξης. Αθήνα 1988 (β' έκδ.); Πούχγερ Β., Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη, Αθήνα 1989, 81-85; Λεκατοός Π., Η καταγωγή των θεσμών, των εθιμών και των δοξασιών, Αθήνα 1951, 205-214; Κυριακίδου-Νέστορος Α., Λαογραφικά Μελετήματα 1, Αθήνα 1975, 15-40; Πολίτης Ν. Γ., Λαογραφικά Σύμμεκτα 1. Εν Αθήναις 1920, 89-92; Αικατερινίδης Γ. Ν., Εαρινά έθιμα λαϊκής λατρείας από την περιοχή Σερρών, Πρακτικά Α' Συμποσίου Λαογραφίας Βορειοελλαδικού Χώρου, Θεσσαλονίκη 1975, 11-

20. Αικατερινίδης Γ. Ν., Γιορτές και δρώμενα στο νομό Δράμας, Δράμα 1997, 106-109; Nikolakakis G., *La litanie dans le Lassithi Crete, Etudes et Documents Balkaniques et Mediterraneens* 16, 1979, 156-158.

9. Πρβλ. Πετρόπουλος Δ. Α., Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας (Αν. Θράκης), Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού 8, 1941-1942, 160. Παρόμοια παραδείγματα βλ. και Πούχγερ Β., Θεατρικά στοιχεία στα δρώμενα του βορειοελλαδικού χώρου, Πρακτικά Δ' Συμποσίου Λαογραφία του Βορειοελλαδικού χώρου, Θεσσαλονίκη 1983, 252; Χρηστίδης Χρ., Ηθη και έθιμα του Λαγού, Θρακικά 42, 1968, 242; Γραμματικόγλου Ελ., Λαϊκή λατρεία εις Πύθιον Διδυμοτείχου, Θρακικά 43, 1969, 197; Πετρόπουλος Δ., Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας Ανατολικής Θράκης, Αρχαίον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού, 1941-1942, 144-145; Βραχιόλογου Δ., Μορφές λαϊκού πολιτισμού στη Θράκη και στον Έβρο, Αλεξανδρούπολη 2000, 52; Γενικότερα για τις εθιμικές περιοδικές πυρές βλ. Ήμελλος Στ. Δ., Ζητήματα παραδοσιακού υλικού βίου (ενδεικτικές επισημάνσεις), Αθήνα 1993, 109-111. Ο ίδιος, *Kurzer Kommentar zu den Jahresfeuern und dem hölzernen Pflug des Atlases der Griechischen Volkskunde (AHL)*, Επετηρίς Κέντρου Ερευνών της Ελληνικής Λαογραφίας 22, 1969-1972, 22-25, με εκτενείς περιγραφές και σχήματα.

10. Για σχετικά παραδείγματα πρβλ. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλ., Λαϊκή Μεταφυσική, Αθήνα 1981, 180 κ. εξ. Βαφειδής Θ., Δημόδεις δοξασίες και δεισιδαιμονες συνήθειες από την Αδριανούπολη, Θρακικά 1, 1928, 23 κ. εξ. Βογιασλής Δ., Ηθη, έθιμα και προλήψεις των Βορειοθρακικών, Αρχαίον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού 21, 1956, 234 κ. εξ.; Επίσης, Μέγας Γ. Α., Οι Δώντιδος κήποι των Σερρών, Πρακτικά Α' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου, Θεσσαλονίκη 1975, 183-184; Κυριακίδης Στ., Το δυσσοίων του αριθμού 13, Γέρας Αντωνίου Κεραμοπούλλου, Αθήνα 1953, 551-566; Πολίτης Ν. Γ., Λαογραφικά Σύμμεκτα 1,3, Αθήνα 1920, 1931; Κουκουλής Φ., Βυζαντινών βίος και πολιτισμός 1, Εν Αθήναις 1948, 150-155; Παπαδόπουλος Ι., Πέρι αποφράδων ημερών, Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών 10, 1948, 228-244; Μπουγάτσος Ν., Προλήψεις. Η σύγχρονος ειδωλολατρεία, Αναμόρφωσις 1955, 23-24; Βαρβούνης Μ. Γ., Συνέχειες και ασυνέχειες στον παραδοσιακό ελληνικό πολιτισμό. Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις και επιστημονικά δεδομένα, Απόψεις 7, 1995, 499-509.

11. Πρβλ. Βαρβούνης Μ. Γ., Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου, Αθήνα 1992, 195-196; Βαρβούνης Μ. Γ., Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη, Αθήνα 2010; Μέγας Γ. Α., Ελληνικές εορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας, Αθήνα 1956, 32-33; Λουκάτος Δ. Σ., Συμπληρωματικά του χειμώνα και της άνοιξης, Αθήνα 1985, 18-27; Πετρόπουλος Δ., Ανδρεάδης Ερμ., Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ακσεράι-Γκέλβερι, Αθήνα 1970, 124.

12. Βλ. σχετικά Λουκάτος Δ. Σ., Πασχαλινά και της άνοιξης, Αθήνα 1980, 52-53; Βαρβούνης Μ. Γ., Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου, Αθήνα 1992, 212; Βαρβούνης Μ. Γ., Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη, Αθήνα 2010; Μέγας Γ. Α., Ελληνικές εορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας, Αθήνα 1956, 143-149; Πολίτης Ν. Γ., Λαογραφικά Σύμμεκτα 2. Εν Αθήναις 1975 (β' έκδ.), 366-374; Menon P., Lecotte R., *Au village de France, Marseille* 1978 (β' έκδ.), 55-57; Στεφάνου Μ., Συριανές σελίδες 1. Αθήνα 1971, 102-105; Χατζημιχάλη Αγγ., Σαρακατσάνοι Α1. Αθήνα 1957, ρζα-ρζβ., Πετρόπουλος Δ.,

Ανδρεάδης Ερμ., Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ακοεράι-Γκέλβερι, Αθήνα 1970., Μαμμόπουλος Α. Χ., *Ηπειρος* 1, Αθήνα 1961, 138-142, όπου ανάλογες περιγραφές.

13. Πρβλ. Πετρόπουλος Δ., Λαογραφικά σύμμεκτα εξ Αιτωλίας, *Λαογραφία* 12, 1938-1948, 15; Κουκουλές Φ., Οινουντιακά, εν Χανίοις 1908, 131; Πρβλ. Κυριακίδης Στ., Τα κόκκινα αβγά του Πάσχα, *Πεπραγμένα Θ' Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου* 3, Θεσσαλονίκη 1957, 5-13; Επίσης, Αικατερινίδης Γ. Ν., Εαρινά έθιμα λαϊκής λατρείας από την περιοχή Σερρών, *Πρακτικά Α' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Θεσσαλονίκη 1975, 14-19. Επίσης, Πούχνερ Β., *Λαογραφία* 4. Ιστορική Λαογραφία, Αθήνα 2010. Αικατερινίδης Γ. Ν., *Γιορτές και δρώμενα στο νομό Δράμας*. Έκδοση Τοπική Ένωση Δήμων και Κοινοτήτων Νομού Δράμας 1997. Κατ. Κακούρη, *Διονυσιακά*. Εκ της σημερινής λατρείας των Θρακών, Αθήναι 1963. Άλλη Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα*, Αθήνα 1975.

14. Βλ. σχετικά Σταμούλη-Σαραντή Ελπ., Από τα φυτά της Θράκης, *Θρακικά* 20, 1944, 62; Βαρβούνης Μ. Γ., Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη, Αθήνα 2010, 371.

15. Βαρβούνης Μ. Γ., Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη, Αθήνα 2010, 217-218; Μέγας Γ. Α., *Ελληνικές εορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήναι 1956, 204-206.

16. Πρβλ. σχετικά Varvounis M. G., *A contribution to the Study of Influences of Christian upon Moslem Customs in Popular Worship*», *Journal of Oriental and African Studies* 5, 1993, 75-89; Varvounis M. G., *Christian orthodox and Moslem popular religious customs: a study of influences and practices*, *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 78, 1995, 805-814, με σχετικά παραδείγματα.

17. Πρβλ. ανάλογες μαρτυρίες και περιγραφές στους Walter Puchner, *Sudosteuropaische Versionen des Liedes von Lazarus redivivus*», *Jahrbuch für Volksliedforschung* 24, 1979, 81-126; Walter Puchner, *Lazarusbrauche in Sudosteuropa. Probbn und Ueberblick*, *Osterreichische Zeitschrift für Volkskunde* 32: 81, 1978, 17-40. Walter Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 125-168; Βάλτερ Πούχνερ, *Συγκριτική Λαογραφία* 1. Έθιμα και τραγούδια της Μεσογείου και της Βαλκανικής, Αθήνα 2009, 65-166. Walter Puchner, *Brauchtumserscheinung im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehung zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zur sudbalkan-mediterranen Volkskultur*. Wien 1977.

18. Βλ. σχετικά Βαρβούνης Μ. Γ., Λαϊκή παράδοση και λατρεία για τον Άγιο Γεώργιο το νέο στη Δρυμά της Ξάνθης, *Περί Θράκης* 4, 2004, 219-236. Ο ίδιος, *Trakya'da Ortak Müsülman ve Hristiyan İbabet Gelenekleri: Xantı'den (İskece) Örneği Bir Olay, Yöre. Aylik Kültür Dergisi* 8:85, 2007, 20-25.

19. Μαραβά-Χατζηνικολάου Μ. Γ., Ο άγιος Μάμας, Αθήνα 1953, 59; Carnoy H., Nicolaides J., *Tradition populaires de l'Asie Mineure*, Paris 1889, 192-193; Μαυροχαλβιδής Γ. Π., Η Αξό Καππαδοκίας 1, Αθήνα 1990, 297-298; Βαρβούνης Μ. Γ., Ζητήματα λαογραφίας και μορφές λαϊκής θρησκευτικής συμπεριφοράς των Ελλήνων της Καππαδοκίας, *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 93: 837, 2010, 657-704.

20. Βλ. σχετικά Varvounis M. G., *Christian and Islamic Parallel Traditions in the Popular Culture of the Balkan People*, *Journal of Oriental and African Studies* 9, 1997-1998, 53-74;

Παλαιότερα βλ. Hasluck F. N., *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, 105, 106-108, 362-366 καὶ Βατιδίου Ο., *Η χριστιανικότητα τῶν Τούρκων καὶ οἱ Ἕλληνες τῆς Μικρασίας*, Αθήναι 1956, 39-40, 45-46.

21. Ανάλογες παρατηρήσεις βλ. καὶ Μερακλῆς Μ. Γ., Ἔθιμα τοῦ Πάσχα, *Επιστημονικὴ Σκέψη* 6, 1982, 46-51; Μερακλῆς Μ. Γ., *Λαογραφικὰ Ζητήματα*, Αθήναι 1989, 247-261; Βαρβούνης Μ. Γ., *Πάσχα τῶν Ἑλλήνων. Ἑλληνικὰ λαϊκὰ ἔθιμα γιὰ τὸν εορτασμό τοῦ Πάσχα*, Αθήναι 1996; Σέρρης Μαν. Γ., Ἔθιμα τοῦ Πάσχα ἀπὸ τῆς Θράκης, *Κομοτηνὴ* 2009; Ρωμῆος Κ., *Κοντὰ στὶς ρίζες. Ἐρευνα στὸν ψυχικὸ κόσμον τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ*, Αθήναι 1980; Αικατερινίδης Γ. Ν., *Εαρινὰ ἔθιμα λαϊκῆς λατρείας ἀπὸ τὴν περιοχὴ Σερρών*, *Πρακτικὰ Α' Συμποσίου Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χώρου*, Θεσσαλονικὴ 1975, 14-19.

22. Πρβλ. Αικατερινίδης Γ. Ν., *Γιορτές καὶ δρώμενα στὸ νομὸ Δράμας*. Ἐκδοσὴ Τοπικῆ Ἐνώση Δήμων καὶ Κοινοτήτων Νομοῦ Δράμας 1997; Κατ. Κακούρη, *Διονυσιακὰ*. Ἐκ τῆς σημερινῆς λατρείας τῶν Θρακῶν, Αθήναι 1963; Κυριακίδου-Νέστορος Α., *Λαογραφικὰ Μελετήματα*, Αθήναι 1975; Λουκάτος Δ. Σ., *Πασχαλινὰ καὶ τῆς ἀνοιξῆς*, Αθήναι 1980; Μέγας Γ. Α., *Ἑλληνικὲς εορτές καὶ ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας*, Αθήναι 1956; Nilsson M., *Greek Popular Religion*, New York 1940 (ἐλληνικὴ μετάφραση Ι. Θ. Κακριδῆ). Αθήναι 1953; Πολίτης Ν. Γ., *Λαογραφικὰ Σύμμεκτα* 1, Αθήναι 1920; Καλλ. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, *Λαογραφικὰ Θράκης* 1. Αθήναι 1979; Puchner W., *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977; Ρωμῆος Κ. Α., *Μικρὰ Μελετήματα*, Θεσσαλονικὴ 1955; Κων. Ρωμῆος, *Κοντὰ στὶς ρίζες*. Αθήναι 1980 (β' ἐκδ.). Γ. Σιέττος, *Ἔθιμα στὶς γιορτές*. Πειραιῶς 1975.

23. Βαρβούνης Μ. Γ., *Λαϊκὲς θρησκευτικὲς τελετουργίες στὴν Ανατολικὴ καὶ τὴ Βόρεια Θράκη*, Αθήναι 2010, 80-98. Ὁ ἴδιος, *Τελετουργίες καὶ δρώμενα στὴ θρακικὴ Ἀποκρία*, στὸ Βιβλιοθήκη 645: *Διον. Μουσοπούτης (ἐπιμ.)*, *Ἀπὸ τὴν Ἀποκρία στὴν Καθαρὰ Δευτέρα – Ἐλευθεροτυπία* 10688 (5 Μαρτίου 2011), σ. 12-13. Ἐπίσης, Πούχνερ Β., *Λαϊκὸ θέατρο στὴν Ελλάδα καὶ στὰ Βαλκάνια*. Συγκριτικὴ μελέτη, Αθήναι 1989, 50, 52, 78.

24. Κιακίδης Θ., *Ἱστορία Σαμμοκοβίου καὶ τῶν πέριξ ἐλληνικῶν κοινοτήτων*, *Θρακικά* 33, 1960, 52-53; Πούχνερ Β., *Λαϊκὸ θέατρο στὴν Ελλάδα καὶ στὰ Βαλκάνια*. Συγκριτικὴ μελέτ., Αθήναι 1989, 99-100.

25. *Γιὰ τὸ ζήτημα αὐτὸ βλ. Βαρβούνης Μ. Γ., Ἄσμενα καὶ βωμολοχικὰ λαογραφικὰ*, Αθήναι 2007, ὅπου καὶ ἡ σχετικὴ παλαιότερη βιβλιογραφία.

26. Βουτσόπουλος Κ. Γ., *Ἡ Μασκαροδευτέρα ἢ Πιτεροδευτέρα στὸ Σαμμοκοβί καὶ οἱ Πιτεράδες*, *Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Λαογραφικοῦ καὶ Γλωσσικοῦ Ἡσαυροῦ* 20, 1955, 337-338; Ἐπίσης βλ. Πετρόπουλος Δ. Α., *Λαογραφικὰ Σαμμοκοβίου Ανατολικῆς Θράκης*, *Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Λαογραφικοῦ καὶ Γλωσσικοῦ Ἡσαυροῦ* 7, 1940-1941, 163-164.

27. Λουκάτος Δ. Σ., *Συμπληρωματικὰ ... ὀ. π.*, 146-147. Σπ. Εὐαγγελάτος, *Ἱστορία τοῦ θεάτρου ἐν Κεφαλληνία 1600-1900*, Αθήναι 1970, 40-47, 217-222.

28. Βαρβούνης Μ. Γ., *Λαϊκὲς θρησκευτικὲς τελετουργίες ... ὀ. π.*, 86.

29. Πετρόπουλος Δ. Α., *Λαογραφικὰ Σκοποῦ Ανατ. Θράκης*, *Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Λαογραφικοῦ καὶ Γλωσσικοῦ Ἡσαυροῦ* 5, 1938-1939, 157.

30. Βλ. σχετικά Dawkins R. M., *The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos*, *Journal of Hellenic Studies* 26, 1906, 191-206; Wace A. J. B., *North Greek Festivals and the Worship of Dionysos*, *The Annual of the British School in Athens* 16, 1909-1910, 232 κ. εξ. και Wace A. J. B., Thompson M. S., *The Nomads of the Balkans*, London 1914, 123 κ. εξ. Μέγας Γ. Α., *Αναστενάρια και έθιμα της Τυρινής Δευτέρας εις το Κωστή και τα περίξ αυτού χωρία της Ανατολικής Θράκης*, *Λαογραφία* 19, 1960-1961, 472-534; Αικατερινίδης Γ., *‘Καλόγερος’ ένα εετηρικό έθιμο της Θράκης*, *Σερραϊκά Χρονικά* 8, 1979, 195-206, όπου και η υπόλοιπη πλούσια βιβλιογραφία.
31. Βιζυηνός Γ., *Οι Καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη*, *Εβδομάς* 5: 33, 1888, 2-5. 34 (1888), 5-8. 35, 1888, 6-9 [= *Θρακική Επετηρίς* 1, 1897, 102-107; Πούχνερ Β., *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μελ εποκ*, Αθήνα 2002, 81 κ. εξ., όπου και η παλαιότερη σχετική βιβλιογραφία.
32. Παπαχριστοδούλου Π., *Σύμμικτα λαογραφικά Αδριανουπόλεως*, *Θρακικά* 2, 1929, 429-430; Πούχνερ Β., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια ... ό. π.*, 125-127. Ο ίδιος, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977, 252 κ. εξ.
33. Ροδοσίνος Ν., *Από τα έθιμα της πατρίδος μου Ορτάκιοι Αδριανουπόλεως: Τα Δημήτρια - Μπέης*, *Θρακικά* 13, 1940, 311-312. Καλλ. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, *Λαογραφικά Θράκης* 1, Αθήνα 1979, 133-135.
34. Πρβλ. Turner V., *The Anthropology of Performance*, New York 1972, 72-73; Σέρρης Μ. Γ., *Διαβατήριες τελετουργίες ... ό. π.*, 21; Επίσης βλ. Douglas M., *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966, 27-32.
35. Πούχνερ Β., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια ... ό. π.*, 112; Πετρόπουλος Δ. Α., *Λαογραφικά Κωστή Ανατολικής Θράκης*, *Αρχειον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 5, 1939-1940, 282-283; Κακούρη Κ., *Έθιμα αγροτικής μαγείας σε ελληνικά Θρακοχώρια (ιεροί άροτου)*, *Πρακτικά Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού χώρου*, *Θεσσαλονίκη* 1979, 291-299; Η ίδια, *«Θρακομακεδονικά δρώμενα (στη λαογραφική, εθνολογική και θεατρολογική έρευνα)»*, *Πρακτικά Α' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού χώρου*, *Θεσσαλονίκη* 1975, 71-77.
36. Puchner W., *Studien zur Volkskunde Sudosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien-Koln-Weimar 2009, 14, 17, 184, 186, 193, 287, 596.
37. Puchner W., *Studien zur Volkskunde Sudosteuropas ... ό. π.*, 108-109, 180-189. Πρβλ. Δρανδάκης Α., *Το έθιμο του Καλόγερου στο χωριό Μελίκη του Ν. Ημαθίας*, *Πρακτικά Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού χώρου*, *Θεσσαλονίκη* 1979, 233-253.
38. Μέγας Γ. Α., *Ελληνικές εορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήναι 1956, 95. Καλλ. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, *Λαογραφικά Θράκης* 1, Αθήνα 1979, 137; Βαρβούνης Μ. Γ., *Λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες ... ό. π.*, 183-188, με βιβλιογραφία και παραδείγματα.
39. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλ., *Λαογραφικά Θράκης* 1, Αθήνα 1979, 137.
40. Μέγας Γ. Α., *Ελληνικές εορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήναι 1956, 110-111.
41. Σταμούλη-Σαραντή Ελπ., *Από την Ανατολική Θράκη. Η Σηλυβρία με τα γύρω της χωριά* 1, Αθήναι 1956, 148.

41. Βαφειάδου Βαλ., *Ήθη και έθιμα Σωζοπόλεως*, Λαογραφία 29, 1974, 123 κ. εξ.
43. Για το σπουδαίο ζήτημα των τελετουργικών θορύβων και της λειτουργικότητάς τους στο λαϊκό πολιτισμό βλ. την διδακτορική διατριβή της Μακρή Χρ., *Ήχοι, κρότοι, θόρυβοι στον κύκλο της ανθρώπινης ζωής. Μέσα αποτροπής και σύμβολα επικοινωνίας*, Αθήνα 2000, με παραδείγματα και σχετική βιβλιογραφία.
44. Πολίτης Ν. Γ., *Μαγικά τελεταί προς πρόκληση μαντικών ονείρων περί γάμου*, Λαογραφία 3, 1911, 3-50.
45. Πρβλ. Δευτεραίος Άγγ., *Το ψωμί στα έθιμα των Ελλήνων. Η συμβολική και μαγική χρήση του από τους Νεοέλληνες*, Αθήνα 2000, 88, 92, 98.
46. Λουκάτος Άγγ., *Συμπληρωματικά ... ό. π.*, 152-155. Πρβλ. Βαρβούνης Μ. Γ., *Ταυτότητες και ετερότητες στον λαϊκό πολιτισμό και στην παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά των βαλκανικών λαών*, *Εκκλησιαστικός Φάρος* 79, 2008, 17-47, με τη σχετική βιβλιογραφία.
47. Παραδείγματα βλ. στις περί των αποκριάτικων εθίμων περιγραφές των Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα*, Αθήνα 1975; Λουκάτος Δ. Σ., *Πασχαλινά και της άνοιξης*, Αθήνα 1980; Μέγας Γ. Α., *Ελληνικές εορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήνα 1956; Nilsson M., *Greek Popular Religion*, New York 1940 (ελληνική μετάφραση Ι. Θ. Κακριδή, Αθήνα 1953); Πολίτης Ν. Γ., *Λαογραφικά Σύμμεικτα* 1, Αθήνα 1920. Καλλ. Παπαθανάση-Μουσοπούλου, *Λαογραφικά Θράκης* 1, Αθήνα 1979; Puchner W., *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977; Ρωμαιοί Κ. Α., *Μικρά Μελετήματα*, *Θεσσαλονίκη* 1955, Ρωμαιοί Κ., *Κοντά στις ρίζες*, Αθήνα 1980 (β' έκδ.).
48. Βλ. σχετικά Friedman J., *Cultural Identity and Global Process*, London 1995, 102-103; Επίσης, Sahlins M., *Cosmologies of Capitalism: the Trans-Pasific Sector of "The World"*», στον τόμο N. Dirks (επιμ.), *Culture, Power, History*, Princeton University Press, 415; Degh L., *What is a Belief Legend?*, *Folklore* 107, 1996, 33; Βλ. Browne R. B., *Popular Culture: Notes toward a Definition*, στον τόμο R. B. Browne - R. J. Ambrosetti (επιμ.), *Popular Culture and Curricula*, Bowling Green University Popular Press 1972, 4-7 και Storey J., *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*, London 1993, 7-10.
49. Πρβλ. Rupke J., *Religion und Krieg. Zur Verhältnisbestimmung religiöser und politischer Systeme einer Gesellschaft*, *Politische Religion, religiöse Politik*, Würzburg 1997, 312-314. Για παρόμοια προβληματική και στην ελληνική λαογραφία βλ. επίσης Βαρβούνης Μ. Γ., *Η ελληνική λαογραφία στα πλαίσια της ευρωπαϊκής ένωσης*, *Παρνασσός* 39, 1997, 85-96, με τη σχετική βιβλιογραφία. Δημητρίου Σ., *Λαϊκός πολιτισμός και παγκοσμιοποίηση*, *Διαβάζω* 404, 2000, 110 και Βεργόπουλος Κ., *Παγκοσμιοποίηση, Η μεγάλη χίμαρα*, Αθήνα 1999, 5-7.
50. Βλ. και Wolf-Knuts Ul., *International Conference on Everyday Religion*, *Ethnologia Scandinavica* 24, 1994, 129; Novielli Ed., *La religiosite populaire*, στον τόμο Santi di Casa Nostra, *Monopoli* 1996, 50; Barkalaja A., *A Continuing Tradition*, στην έκδοση *Studies in Folklore and Popular Religion*, Tartu 1996, 129.
51. Freitag W., *Heiliger Bischof und moderne Zeiten*, Munster 1995, 111. Ανάλογη αντιμετώπιση βλ. Βαρβούνης Μ. Γ., *Μορφές της σύγχρονης θρησκευτικής λαϊκής τέχνης:*

Προσκυνηματικός τουρισμός και λαϊκή καλλιτεχνική δημιουργία, Ανακοίνωση στο συνέδριο «Λαϊκή τέχνη: Νέα ευρήματα - νέες ερμηνείες. Συνέδριο προς τιμήν της Πόπης Ζώρα» (Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, 2-5 Νοεμβρίου 2006 - υπό έκδοση, στα Πρακτικά). Επίσης βλ. Linse U., Geisterseher und Wunderwirker. Heilsuche im Industriezeitalter, Frankfurt am Main 1996, 23, 68.

52. Πρβλ. Davis W., Mythos und Volksglaube in anglo-irischer Prosa seit 1945, Frankfurt am Main 1996, 121-122; Kittsteiner D. H., Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt am Main 1995, 327; Kretzenbacher Leop., Steirisches in Wort und Bild ähnlich zu Legende und Kult um die Kreuzauffindung zu Polling (Oberbayern), Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, 145-156; Kristiansen R., Nature and Religious Identity, Tradisjon 26: 1, 1996, 21-30; Stark L., The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective, Studies in Folklore and Popular Religion, Tartu 1996, 143-157; Ülo Valk (εκδ.), Studies in Folklore and Popular Religion. Papers delivered at the symposium "Walter Anderson and Folklore Studies Today" 1, Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, 1996. Επίσης βλ. Henau E., «Volksreligiositet», Volkskunde 97: 4, 1996, 410-411, όπου βιβλιογραφία και παραδείγματα.

53. Για παρόμοια ζητήματα στο πεδίο της θρησκευτικής λαογραφίας, που απασχολούν τη σχετική διεθνή λαογραφική βιβλιογραφία, βλ. Zernack J., Germanische Restauration und Edda-Frommmigkeit, στον τόμο Politische Religion, religiöse Politik, Würzburg 1997, 145-146; Dopsch H., Zur Entstehung des Salzburger Perikopenbuches, στον τόμο Das Salzburger Perikopenbuch, Luzern 1997, 22-23; Wolf-Knuts Ul., International Conference on Everyday Religion, Ethnologia Scandinavica 24, 1994, 129; Novielli Ed., La religiosité populaire, στον τόμο Santi di Casa Nostra, Monopoli 1996, 150; Barkalaja A., A Continuing Tradition, στην έκδοση Studies in Folklore and Popular Religion, Tartu 1996, 129; Bravo A., La Madonna Pellegrina, στο I Luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita, Roma 1996, 533-534; Moffa S., La tavola di San Giuseppe a Riccia, L' Arcolaio 4, 1997, 42-43. Βλ. επίσης και Lehmann H., Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, Göttingen 1996, 46-47, με διαπραγμάτευση του θέματος αυτού, παραδείγματα και την σχετική βιβλιογραφία.