



*Ελευθέριος Π. Αλεξάκης*

*Η συγκριτική εθνολογική μέθοδος στη Λαογραφία  
ή ο Νικόλαος Πολίτης μεταξύ εθνισμού και ανθρωπισμού*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



Σε μια παλαιότερη μελέτη μου είχα υποστηρίξει ότι η Λαογραφία στερείται δικής της μεθόδου και θεωρίας και δανείζεται κάθε φορά τις υπάρχουσες θεωρίες και μεθόδους της Εθνολογίας και της Ανθρωπολογίας. Και αυτό γιατί παρά την ιδιαιτερότητα της Λαογραφίας ως επιστήμης ή επιστημονικού κλάδου, που ασχολείται με την κοινωνία και τον πολιτισμό του ίδιου του ερευνητή, δεν παύει να είναι μια μορφή εθνογραφίας ή αυτοεθνογραφίας.

Τα παραπάνω επιβεβαιώνονται από μια ανάδρομή στην ιστορία της Ελληνικής Λαογραφίας και ιδιαίτερα στο έργο του θεμελιωτή της Νικόλαου Πολίτη, ο οποίος ουσιαστικά στις εργασίες του εφάρμοσε μεθοδολογίες και θεωρίες τρέχουσες της Ανθρωπολογίας/Εθνολογίας στη Δυτική Ευρώπη και την Αμερική και ειδικότερα τη σύγκριση.

Τι εννοούμε όμως λέγοντας συγκριτική εθνολογική μέθοδο; Είχε διαπιστωθεί από την αρχή ότι η εξέλιξη της επιστημονικής γνώσης στηρίζεται στη σύγκριση, ότι δηλαδή για να συναγάγουμε και να διατυπώσουμε επιστημονικούς κανόνες και νόμους, πρέπει να συγκρίνουμε τα δεδομένα είτε αυτά είναι φυσικά φαινόμενα είτε είναι κοινωνικά. Και για μεν τις φυσικές επιστήμες μπορούμε να πολλαπλασιάσουμε τα δεδομένα με το πείραμα, για τις κοινωνικές επιστήμες αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί με τον πολλαπλασιασμό των παραδειγμάτων, θα έλεγα με αναφορά σε περισσότερες περιπτώσεις (cases) σε μια ορισμένη κοινωνία ή με αναφορά σε περισσότερες κοινωνίες και πολιτισμούς, όταν η έρευνα είναι διαπολιτισμική<sup>1</sup>.



1. A. Kardiner et E. Preble, *Introduction à l'Ethnologie*, Idées, Gallimard, Παρίσι 1966, σ. 82, πρβ. και E. E. Evans-Pritchard, "The Comparative Method in Social Anthropology", στο *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, Faber and Faber; Λονδίνο 1965, σ. 33, A. R. Radcliffe-Brown, "The Comparative Method in Social Anthropology", στο *Method in Social Anthropology*, Midway Reprint, The University of Chicago, Σικάγο και Λονδίνο 1976, σ. 108.



Η ανάπτυξη της Εθνολογίας και της Ανθρωπολογίας από τα μέσα του 19ου αιώνα είχε ως αφετηρία την αντίστοιχη ανάπτυξη των φυσικών επιστημών, ιδιαίτερα της Βιολογίας και της Χημείας. Η θεωρία της εξέλιξης του Δαρβίνου επηρέασε, παρά τα αντίθετα λεγόμενα, και τις κοινωνικές επιστήμες ή τις επιστήμες του ανθρώπου. Αν οι φυσικοί και βιολογικοί οργανισμοί εξελίσσονται, το ίδιο πρέπει να ισχύει και για την κοινωνία και τον πολιτισμό. Επομένως οι κοινωνίες του ανθρώπου, άλλες είναι σε αρχαϊκό στάδιο «πρωτόγονο» κατά την έκφραση των πρώτων εθνολόγων και άλλες πιο εξελιγμένες, π.χ. οι ευρωπαϊκές και γενικά οι δυτικές κοινωνίες<sup>2</sup>.

Πρώτος κοινωνικός επιστήμονας, που θεωρείται ότι εγκαινίασε τη συγκριτική μέθοδο, υπήρξε ο Βρετανός κοινωνιολόγος και εθνολόγος Herbert Spencer<sup>3</sup>. Η μέθοδος αυτή συνίστατο στη συσσώρευση εθίμων και αντιλήψεων συγκεκριμένων από πολλές περιοχές και περιόδους, με σκοπό να στηρίξει σχήματα ή μοντέλα, στα οποία κατέληγε με εικασίες<sup>4</sup>. Στην αρχή της η σύγκριση αυτής της μορφής είχε θεωρηθεί ιστορική μέθοδος, εφόσον αποσκοπούσε να επιστημάνει τα στάδια ανάπτυξης της κοινωνίας. Η αλήθεια πάντως ήταν ότι επρόκειτο για υποθετική ιστορία<sup>5</sup>.

Στην πραγματικότητα ο Edward Tylor και ο James Frazer ήταν οι εθνολογοί/ανθρωπολόγοι, που εφάρμοσαν συστηματικά και με μεγαλύτερη έμφαση τη συγκριτική μέθοδο<sup>6</sup>. Ο Tylor μάλιστα, που χρησιμοποίησε στη σύγκριση και

2. Η επίδραση της βιολογίας υπήρξε σημαντική και στη μελέτη της κοινωνίας ως οργανισμού. Ο οργανικός λειτουργισμός θα πάρει πιο δυναμική μορφή στις αρχές του 20ού αιώνα, ξεκινώντας από τους πρώτους κοινωνιολόγους και εθνολόγους του 19ου αιώνα August Comte (βλ. το βιβλίο του *Cours de philosophie positive*, Παρίσι 1842) και Herbert Spencer (βλ. το βιβλίο του *The Principles of Sociology*, Λονδίνο 1874).

3. H. Spencer, *ό.π.*

4. Lucy Mair, *An Introduction to Social Anthropology*, Oxford University Press 1975, σ. 47.

5. Πρβ. E. E. Evans-Pritchard 1965, *passim*.

6. Στη Γαλλία παρόμοια μέθοδο αλλά με διαφορετικό στόχο εφάρμοσε και ο λαογράφος/εθνολόγος Van Gennep, ο οποίος ουσιαστικά προέβαλε από πολύ ενωρίς μια μορφή «Ανθρωπολογικής Λαογραφίας». Ο μελετητής αυτός θεωρούσε τη συγκριτική μέθοδο, που χρησιμοποιούσε, κάτι διαφορετικό από την εργασία των λογίων που στόχευαν να εξακριβώσουν τα στάδια ανάπτυξης της κοινωνίας, την οποία ονόμαζε ιστορική μέθοδο και την οποία αντιπαρέθετε στην έρευνά του για κανονικότητες ανεξάρτητα από χρόνο και τόπο. Ο Van Gennep εξέφρασε μάλιστα άσχημα την αντίθεσή του σε ό,τι ονόμαζε «ιστοριομανία» του 19ου αιώνα, λέγοντας πως οι οπαδοί της ενδιαφέρονται να ζουν μόνο για το φως που θα μπορούσαν να ρίξουν στους νεκρούς!, βλ. L. Mair, *ό.π.*, σ. 49. Πρέπει να αναφερθεί ότι ο Van Gennep παρά το σημαντικό και πρωτότυπο έργο του, ίσως και γι' αυτό, έπεσε θύμα πανεπιστημιακού εξοστρακισμού, βλ. Michel Panoff - Michel Perrin, *Dictionnaire de l'Ethnologie*, Petite Payot, Παρίσι 1973, σ. 263, οικείο λήμμα.



τη στατιστική, για την οποία του άσκησε σκληρή κριτική ο Evans-Pritchard<sup>7</sup>, χαρακτηρίζεται για τη επιμέλεια του, για «τον απεριόριστο σεβασμό του στα δεδομένα», «τη μεγάλη υπομονή με την οποία περνούσε από ένα πλήθος ειδικών δεδομένων σε ένα γενικό νόμο», αφήνοντας τα δεδομένα να αποκρυσταλλώνονται από μόνα τους σε γενικεύσεις. Ο Tylor εκτιμούσε ότι η απόδειξη ενός επιχειρήματος ή μιας πρότασης στηρίζεται στην απαρίθμηση των δεδομένων, τα οποία δεν είναι περιττά ακόμα και όταν ένας γενικός νόμος έχει αποδειχθεί στις λεπτομέρειες, γιατί και τα καινούργια δεδομένα έρχονται να τον ενισχύσουν περαιτέρω<sup>8</sup>.

Ο Tylor, στηριζόμενος στη συγκριτική μέθοδο και στον πολλαπλασιασμό των παραδειγμάτων από διάφορους λαούς, συνήγαγε γενικότερα συμπεράσματα ανθρωπολογικής φύσης και στο πρωτοποριακό έργο του *Primitive Culture*, 1871, διατύπωσε τη θεωρία της εξέλιξης του πολιτισμού και των «επιβιωμάτων» (survivals), η οποία θα ασκήσει σημαντική επίδραση τις επόμενες δεκαετίες μέχρι το 1900 περίπου, οπότε βαθμικώς θα επικρατήσουν άλλες αντιλήψεις, όπως η θεωρία της διάδοσης του πολιτισμού.

Η συγκριτική μέθοδος εξάλλου αυτής της μορφής επεκράτησε στην Ανθρωπολογία/Εθνολογία ως την περίοδο, κατά την οποία ο λειτουργισμός και αργότερα ο δομολειτουργισμός την έθεσαν σε δεύτερη μοίρα<sup>9</sup>. Ο τελευταίος από τους Βρετανούς, που συνδύαζε την πίστη του στη συγκριτική μέθοδο αλλά και στην εντατική μελέτη συγκεκριμένων κοινωνιών, ήταν ο δομολειτουργιστής και θα έλεγα ο «πατέρας του δομολειτουργισμού» στην Κοινωνική Ανθρωπολογία Radcliffe-Brown, ο οποίος διατύπωσε την άποψη ότι «χωρίς συστηματική συγκριτική μελέτη η Ανθρωπολογία θα μετατραπεί ή θα παραμείνει μόνο ιστοριογραφία και εθνογραφία»<sup>10</sup>. Η συγκριτική μέθοδος όμως είχε μεγαλύτερη αντοχή και σε πιο οργανωμένη βάση στις Ηνωμέ-

7. E. E. Evans-Pritchard, *όπ.*, σ. 23.

8. A. Kardiner - E. Preble, *όπ.*, σ. 82, L. Mair, *όπ.*, σ. 47.

9. Π.χ. Ο Βρετανός δομολειτουργιστής ανθρωπολόγος Evans-Pritchard είχε εκφράσει την άποψη ότι η λογική μέθοδος της επαγωγής, που στηρίζεται στη σύγκριση, την ταξινόμηση και τη γενίκευση, δεν μπορεί να εφαρμοσθεί στα ανθρώπινα φαινόμενα και στην κοινωνική ζωή. Ακόμα ότι η συγκριτική μέθοδος είχε χρησιμοποιηθεί για πολύ φιλόδοξους στόχους, για τους οποίους ήταν και παραμένει ανεπαρκής. Παρ' όλα αυτά ο Evans-Pritchard θεωρούσε πιο εποικοδομητική τη σύγκριση σε μικρή κλίμακα, δηλαδή ομάδων με κάποια συγγένεια μέσα σε μικρότερες περιοχές. Τη μέθοδο αυτή άλλωστε είχαν εφαρμόσει και άλλοι δομολειτουργιστές κοινωνικοί επιστήμονες και ανθρωπολόγοι, όπως ο Durkheim, ο Egan, ο Schapera, βλ. E. E. Evans-Pritchard, *όπ.*, σ. 28, 33.

10. A. R. Radcliffe-Brown, *όπ.* Πρβ. και E. E. Evans-Pritchard, *όπ.*, σ. 30.



νες Πολιτείες της Αμερικής, με κυριότερο εκπρόσωπο τον G. Murdock, του οποίου το γνωστό έργο *The Social Structure* (πρώτη έκδοση 1949) δέχθηκε και αυτό την κριτική του Evans-Pritchard<sup>11</sup>. Σήμερα η συγκριτική μέθοδος συνεχίζει να είναι αποδεκτή κυρίως από τους δομιστές ανθρωπολόγους, οι οποίοι τη χρησιμοποιούν για να μελετήσουν τους μετασχηματισμούς των κοινωνιών και με βάση αυτούς να συναγάγουν γενικότερα συμπεράσματα<sup>12</sup>.

Στην πορεία της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας/Εθνολογίας διαπιστώθηκε ότι η συγκριτική μέθοδος έχει κυρίως δύο εντελώς διαφορετικές πλευρές. Η σύγκριση μπορεί να αποβλέπει στη συναγωγή γενικότερων συμπερασμάτων για την ανθρώπινη φύση, νόηση και συμπεριφορά. Είναι, θα έλεγα, η ανθρωπολογική προσέγγιση του θέματος<sup>13</sup>. Η σύγκριση όμως μπορεί να αποσκοπεί στο να συναχθούν ιστορικά συμπεράσματα για την ανάπτυξη και διάδοση του πολιτισμού<sup>14</sup>. Είναι εμφανές ότι η πρώτη προσέγγιση, που ήταν και η παλαιότερη, ήταν εκείνη, η οποία είχε στόχο τη συναγωγή γενικότερων ανθρωπολογικών συμπερασμάτων. Η δεύτερη άρχισε να αναπτύσσεται, όταν άρχισε να επικρατεί η ανθρωπογεωγραφική και ιστορικογεωγραφική προσέγγιση του πολιτισμού με τους Ratzel και Graebner. Την πρώτη μέθοδο εφάρμοσαν καταρχάς οι ανθρωπολόγοι/εθνολόγοι της εξέλιξης, όπως ο Lewis Morgan, ο Tylor, ο Frazer, ενώ τη δεύτερη οι ανθρωπολόγοι/εθνολόγοι της διάδοσης του πολιτισμού, όπως ο Frobenius, ο Boas κ.ά.<sup>15</sup> Το ενδιαφέρον είναι πως στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για Αγγλοσάξονες και στη δεύτερη για Γερμανούς ή για επιστήμονες γερμανικής καταγωγής<sup>16</sup>.

11. E. E. Evans-Pritchard, *όπ.*, σ. 25-27

12. Π.χ. κατά τον Lévi-Strauss η Εθνολογία πρέπει να στηρίζεται στη συγκριτική και συστηματική μελέτη ενός μεγάλου αριθμού κοινωνιών, χωρίς αυτή πάντως να ταυτίζεται με τη στατιστική, βλ. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Παρίσι 1958, σ. 315-317.

13. Η αλήθεια είναι πάντως ότι οι περισσότεροι στην πράξη εφάρμοζαν μια μεικτή μέθοδο, επιδιώκοντας μέσω της σύγκρισης των θεσμών γειτονικών λαών να επισημάνουν τους λόγους εξέλιξης, προσαρμογής ή αλλαγής.

14. A. R. Radcliffe-Brown, *όπ.*, σ. 108.

15. Βλ. F. Boas, "The Limitations of the Comparative Method in Anthropology" [1896], in *Race, Language and Culture*, Νέα Υόρκη 1940, σ. 276-277, πρβ. και Cl. Lévi-Strauss, *όπ.*, σ. 10.

16. Την πρώτη μέθοδο ακολούθησε και ο Νικόλαος Πολίτης και αυτό παρά τις τετραετείς σπουδές του στη Γερμανία (Μόναχο) τα έτη 1876-1880. Άλλωστε ήταν ακόμα ενωρίς για να γίνει λόγος για την Ιστορικογεωγραφική Σχολή. Αυτό εξηγεί και το γεγονός ότι, ενώ το περιεχόμενο της Ελληνικής Λαογραφίας ταυτίζεται με της Γερμανικής Volkskunde, ο Νικόλαος Πολίτης θεωρούσε, και το είχε διατυπώσει αυτό, ότι η ελληνική Λαογραφία συγγενεύει περισσότερο με την αγγλική Folklore, πρβ. και τις επισημάνσεις του Lévi-Strauss, *όπ.*, σ. 14.





Θα ήθελα να παραμείνω περισσότερο στο σημείο αυτό και να εξετάσω λεπτομερέστερα αυτές τις δύο προσεγγίσεις. Η συγκριτική εθνολογική/ανθρωπολογική μέθοδος, που εφάρμοσαν αρχικά ο Tylor και κατόπιν στα μνημειώδη έργα του ο Frazer, θεωρήθηκε όχι άδικα από τους νεότερους ανθρωπολόγους αδύναμη σε πολλά σημεία, γιατί η σύγκριση γινόταν με κοινωνίες, οι οποίες είχαν πολύ μεγάλες διαφορές, ενώ και τα στοιχεία που χρησιμοποιούνταν προέρχονταν από δεύτερο χέρι, δηλαδή από ταξιδιώτες, ιεραποστόλους, υπηρεσιακούς παράγοντες κλπ. (παραεθνογραφία, παραεθνολογία). Επομένως αμφίβολης αξίας και εγκυρότητας. Γενικά ο όγκος του υλικού και η προέλευσή του καθιστούσε δύσκολο τον έλεγχο του<sup>17</sup>. Ιδιαίτερα όμως οι ανθρωπολόγοι που στράφηκαν στην εντατική μελέτη επιμέρους κοινωνιών έκαναν πολύ έντονη κριτική, θεωρώντας ότι αυτό το είδος της εργασίας αποκόπτει τα έθιμα από το κοινωνικό πλαίσιο τους και επιπλέον γιατί η συγκεκριμένη μέθοδος ενδιαφέρεται μόνο για τις ομοιότητες και καθόλου για τις διαφορές ή τον λόγο ύπαρξής τους, ενώ θα έπρεπε, και αυτό είναι σημαντικό, να δοθεί η έμφαση στη πλευρά της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας/Εθνολογίας ως μιας συγκριτικής επιστήμης της διαφοράς<sup>18</sup>.

Η Κοινωνική Ανθρωπολογία σ' αυτό το σημείο προχώρησε κατά το πρώτο μισό του 20ού αιώνα σε μια πιο σύγχρονη προσέγγιση του θέματος. Κυρίως με τη σύγκριση θεσμών με βάση στοιχεία που προέρχονταν από επιτόπιες έρευνες, που είχαν πραγματοποιηθεί από ειδικά εκπαιδευμένους επιστήμονες, εθνογράφους, εθνολόγους ή κοινωνικούς ανθρωπολόγους. Είναι η λεγόμενη ελεγχόμενη σύγκριση, η οποία είναι αποδεκτή ως ένα βαθμό από τη σύγχρονη Κοινωνική Ανθρωπολογία<sup>19</sup>.

Την ίδια περίοδο στην Ελλάδα όσον αφορά στη Λαογραφία, η οποία έτσι

17. E. E. Evans-Pritchard, "The comparative method...", *όπ.*, σ. 16. Πρβ. και Th. H. Gaster, "Editor's Forward", στο J. Frazer, *The New Golden Bough*, Mentor Book - New American Library, Νέα Υόρκη 1964, σ. xix.

18. L. Mair, *An Introduction...*, *όπ.*, σ. 49, πρβ. και E. E. Evans-Pritchard, *όπ.*, σ. 25. Δέχονται όμως πως δεν υπήρξε άκαρπη αυτή η μέθοδος. Ο Frazer επισήμανε το παγκόσμιο ενδιαφέρον της πρωτόγονης θρησκείας για την ευφορία. Ο Van Gennep την παγκόσμια τάση να πλαισιώνονται με τελετουργίες οι περιπτώσεις, όπου το κοινωνικό status ενός προσώπου αλλάζει. Και οι δύο προκάλεσαν το ενδιαφέρον στην ευρύτατα διαδεδομένη παρουσία ορισμένων μορφών συμβολισμού και αυτό είναι ένα θέμα, για το οποίο οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι ενδιαφέρονται όλο και περισσότερο, L. Mair, *όπ.*, σ. 49.

19. Fr. Eggan, "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison", *American Anthropologist* 56 (1954), σ. 743-763. A. R. Raddcliffe-Brown, "The comparative method...", *όπ.* Πρβ. και E. E. Evans-Pritchard, *όπ.*, σ. 31.



κι αλλιώς δεν είχε αυτή την ονομασία, που επικράτησε με πρόταση του Νικόλαου Πολίτη μετά το 1909, υπήρχαν δύο τάσεις<sup>20</sup>. Η μια περισσότερο εθνογραφική με τη συγκέντρωση περιγραφικών στοιχείων για τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό ή άλλη συγκριτική αλλά με κύριο στόχο να μελετηθούν ελληνικά έθιμα του παρόντος συγκριτικά με εκείνα της αρχαιότητας. Η δεύτερη τάση, η οποία ξεκίνησε κυρίως από την προσπάθεια να υποστηριχθεί η συνέχεια του ελληνικού έθνους και του ελληνικού πολιτισμού, ήταν απάντηση στις θεωρίες του Falmerayer για τον αφελληνισμό των Ελλήνων. Ένα από τα παλαιότερα βιβλία που εξέταζε αυτό το θέμα είναι του Εμμ. Βυβιλάκη, δημοσιευμένο στα Γερμανικά το 1840 στο Βερολίνο και κατόπιν τα βιβλία των Γερμανών Wachsmuth το 1864 και Schmidt λίγο αργότερα, το 1871. Η έκδοση αυτών των βιβλίων στη Γερμανία δείχνει ότι η συγκεκριμένη προβληματική για τον ελληνικό πολιτισμό απασχολούσε τότε τους Ευρωπαίους και ιδιαίτερα τους Γερμανούς μελετητές.

Αυτό ήταν και το θέμα της συνεχούς απασχόλησης τότε και των Ελλήνων διανοητών και λογίων, που συχνά προκήρυσσαν διαγωνισμούς με χρηματικά έπαθλα μελέτης αυτού του αντικειμένου. Από ένα τέτοιο διαγωνισμό, τον Ροδοκανάκειο, ξεκίνησε και η συγγραφή του παλαιότερου σημαντικού έργου του Νικολάου Γ. Πολίτη, της *Νεοελληνικής μυθολογίας*. Σε ποια όμως επιστημονική λογική στηρίζεται η συγγραφή αυτής της συγκριτικής μελέτης των πολιτισμικών στοιχείων αρχαίων και σύγχρονων Ελλήνων; Σύμφωνα με τη θεωρία των επιβιωμάτων, που είχε διατυπωθεί από τον Tylor και είχε γίνει αποδεκτή και από τον Νικόλαο Πολίτη, παλαιότερα πολιτισμικά στοιχεία μπορούν να διατηρηθούν, χωρίς να έχουν καμιά λειτουργικότητα ως τη σημερινή εποχή. Αυτό εξηγεί την ύπαρξη τέτοιων στοιχείων στους εξελιγμένους ευρωπαϊκούς λαούς και στους Έλληνες.

Μας λέει ο Πολίτης: *Παρατηρήθη πολλάκις ότι παρά λαοίς προηγμένοις εις τον πολιτισμόν διατηρούνται έθιμα και επικρατούσι δοξασεία δυσαρμοστούσαι προς την κοινωνικήν κατάστασιν και την διανοητικήν ανάπτυξιν των λαών εκείνων, φαινόμεναι δ' έκτροποι και παράδοξοι, διότι και ο σκοπός αυτών ελπσμονήθη κα η έννοια τους είναι δυσδιάγνωστος. Τούτο δε, διότι ουδένα άλλον λόγον έχουσιν υπάρξεως εν τω παρόντι ειμή ότι προϋπήρξαν*



20. Πρώτη φορά γίνεται χρήση του όρου από τον Πολίτη το 1884 σε δημοσίευσμά του στον 1ο τόμο του *Δελτίου της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας Ελλάδος*. Η επίσημη πρόταση όμως για τον όρο «Λαογραφία» γίνεται στον 1ο τόμο του περιοδικού *Λαογραφία* το 1909, στο άρθρο του «Λαογραφία», όπου καθορίζει και το οργανόγραμμα της επιστήμης.





εν τω παρελθόντι, απορρέουσαι εκ κοινωνικής καταστάσεως διαφόρου της ενεστώσης και εξ ιδεών εκλιπουσών, διατηρούμεναι δε διότι βαθέως ερριζωμέναι δεν απεσπίασθησαν υπό του ρεύματος των μεταβολών. Οι εθνολόγοι εξηγούσι το φαινόμενον διά του λεγομένου νόμου της επιβιώσεως, θεωρούντες τα τοιαύτα έθιμα και δοξασίας ως περιλείμματα (survivals) παρωχημένων χρόνων. Τοιαύτα περιλείμματα ευνόητον είναι ότι πολυπληθέστερα παρατηρούνται κατά τα γενόμενα εις τας σπουδαιοτάτας περιστάσεις του ανθρωπίνου βίου, την γέννησιν, τον γάμον, τας ασθeneίας και κατά τα πένθη. Διότι δυσκόλως απεφάσιζον οι άνθρωποι εν τοιαύταις στιγμαίς να παραλείπωσι τι των έκπταλαι συνηθιζομένων νομίμων εκ φόβου, μη προκαλέσωσιν απροσδόκητα κακά, ουδ' απέβαλλον πατροπαραδότους ιδέας συναπτομένας προς τας περιστάσεις εκείνας... Ούτω δε ως ο γεωλόγος αναγνωρίζει εκ των διαφορών στρωμάτων του φλοιού της γης τας περιόδους της διαμορφώσεως αυτού, δυνάμεθα και ημείς διά της εξετάσεως κλπ.<sup>21</sup>

Επομένως λογικά η σύγκριση στην Ελλάδα δεν έπρεπε να είναι γενικευμένη και με άλλους λαούς, ούτε μπορούσε να συσχετισθεί με τη θεωρία της εξέλιξης. Αντίθετα, έπρεπε να είναι περισσότερο σύγκριση που απέβλεπε να αποδείξει «συνέχειες»<sup>22</sup>. Η συνέχεια όμως ως διαχρονία δεν ταυτίζεται υποχρεωτικά με την ιστορία.

Η θεωρία της συνέχειας του πολιτισμού την περίοδο εκείνη καθώς και η διαχρονική μελέτη του ήταν, θα έλεγα, προοιωνίση της μετέπειτα θεωρίας περί «μακράς διάρκειας» της Γαλλικής Ιστορικής Σχολής των Annales, καθώς και της θεωρίας περί «βαθέων δομών» της δομικής Ανθρωπολογίας. Ήταν όμως και προοιωνίση της σύγχρονης διαμάχης μεταξύ ουσιοκρατών και κονστρουκτιβιστών, η οποία την περασμένη δεκαετία είχε απασχολήσει σε



21. Νικόλαος Πολίτης, «Γαμήλια σύμβολα», Λαογραφικά Σύμμεικτα, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921 [1905-1906], σ. 218-219.

22. Παραθέτω σχετικό απόσπασμα: Είναι βεβαίως αναντίρρητον ότι διά της μελέτης των μύθων και των παραδόσεων του καθ'ημάς ελληνικού λαού εναργώς καταδεικνύεται το αδιάσπαστον της εθνικής παραδόσεως, διότι ο ελληνικός λαός ου μόνον διетήρησε ελάχιστα παρεφθαρμένα τα κυριώτερα των αποτελούντων την βάσιν της παλαιάς δημώδους θρησκείας στοιχείων, αλλά και η μυθοπλαστική δύναμις αυτού τους αυτούς, ως το πάλοι, ακολουθεί κανόνας εν τη εκδηλώσει αυτής. Είναι δε όντως θαυμαστή η του λαού εμμονή εις τα πάτρια. Μύθοι πανάρχαιοι, ων τα ίχνη θα υπελαμβάνομεν ως παντελώς εξαφανισθέντα, αν κρίνωμεν εκ της σιωπής των αρχαίων συγγραφέων, από στόματος εις στόμα φερόμενοι επί χιλιετηρίδας διетηρήθησαν μέχρι τούδε σχεδόν αμετάλλακτοι, Νικόλαος Πολίτης, «Ελληνικοί μεσαιωνικοί μύθοι περί Φειδίου, Πραξιτέλους και Ιπποκράτους», Λαογραφικά Σύμμεικτα, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921 [1883], σ. 1.



μεγάλο βαθμό την Ανθρωπολογία και την Εθνολογία<sup>23</sup>.

Η Λαογραφία έχει κατηγορηθεί από τους κοινωνικούς επιστήμονες και ιδιαίτερα τους ανθρωπολόγους ότι είναι μια εθνικιστική επιστήμη<sup>24</sup>, καθόσον ο τρόπος προσέγγισης και ερμηνείας του αντικειμένου της παρουσιάζει πολλαπλές λειτουργίες είτε για να επιβάλει μια ενιαία εθνική συνείδηση, όπως π.χ. στη Γερμανία του 19ου αιώνα, είτε για να προβάλει ένα συγκεκριμένο πολιτισμό ως ανώτερο, ο οποίος υπερέχει από τους άλλους. Δηλαδή παράλληλα με τη μελέτη λειτούργησε και ένας ακραίος εθνοκεντρισμός, που ορισμένες φορές μπορούσε να φθάσει και στον σωβινισμό. Στη Γερμανία πράγματι αυτό θα πάρει μεγάλες διαστάσεις, καθώς χρησιμοποιήθηκε από τους εθνικοσοσιαλιστές για εθνική προπαγάνδα και επιβολή του γερμανικού πολιτισμού στους άλλους λαούς. Στην Ελλάδα η Λαογραφία είχε χαρακτηριστεί από την αρχή ως εθνική επιστήμη, παίρνοντας το εθνικό ως την επιστήμη που ασχολείται με τον εθνικό πολιτισμό αλλά σε ευρύτερη ερμηνεία ως την επιστήμη που υποστηρίζει τον εθνικό πολιτισμό. Επομένως μια θεωρία της συνέχειας, δηλαδή υποστασιοποίησης του πολιτισμού, για πολλούς κοινωνικούς επιστήμονες θα μπορούσε να θεωρηθεί και μια εθνικιστική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού ενός συγκεκριμένου λαού.

Το έργο του Νικόλαου Πολίτη, μεγάλο στην πρωτοτυπία του και σύγχρονο από κάθε πλευρά, θεωρητική, βιβλιογραφική τεκμηρίωση κλπ., για την εποχή του, μας βάζει σε πολλούς προβληματισμούς. Σημειώνω ότι, όταν οι κριτές του διαγωνισμού για τη *Νεοελληνική μυθολογία* τού επεσήμαναν ότι δεν μπορούσαν να βρουν τα βιβλία που χρησιμοποιεί για να ελέγξουν την ακρίβεια των αναφορών ούτε στην Εθνική Βιβλιοθήκη ούτε στην Πανεπιστημιακή Βιβλιοθήκη, τούς απάντησε ότι αγοράζει με έξοδά του τα βιβλία από το εξωτερικό ή τα συμβουλευεται σε ιδιωτικές βιβλιοθήκες. Η απάντηση αυτή πράγματι αντικατοπτρίζει την πραγματικότητα και δείχνει τον ζήλο και τη φροντίδα του Νικόλαου Πολίτη, ώστε το έργο του να είναι τεκμηριωμένο με τις πιο σύγχρονες

23. Βλ. Ε. Π. Αλεξάκης, «“Ανθρωπολογία οίκοι ή Λαογραφία;” Μια επιστημολογική προσέγγιση», *Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου: Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία (19-21 Απριλίου 2002)*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα 2003, σ. 39-63.

24. Για την ελληνική περίπτωση βλ. πρόσφατα και τη μάλλον άδικη κριτική του Allan Dundes για τις εθνικιστικές τάσεις της σύγχρονης ελληνικής Λαογραφίας, ακόμα και λόγω της χρήσης και της επιλογής ενός ιδιαίτερου εθνικού όρου για τον συγκεκριμένο επιστημονικό κλάδο, όπως είναι ο όρος «Λαογραφία», βλ. Allan Dundes «Modern Greek Folkloristics: An Outsider's View», *Λαογραφία* 39 (1998-2003), σ. 59.



εκδόσεις διεθνώς. Μια σύγκριση των χρονολογιών των ξένων εκδόσεων Ανθρωπολογίας/Εθνολογίας με τις αναφορές του Πολίτη δείχνει ότι το μεσοδιάστημα κυμαίνεται στις περισσότερες περιπτώσεις από δύο ως τρία χρόνια. Είναι ερώτημα λοιπόν πως μπορούσε να ενημερώνεται για την τρέχουσα εκδοτική δραστηριότητα στο εξωτερικό και για τη ξένη βιβλιογραφία τότε, όταν ακόμα και σήμερα με τα πιο σύγχρονα μέσα επικοινωνίας επιστημονικά βιβλία που έχουν εκδοθεί στο εξωτερικό φθάνουν στη χώρα μας με μεγάλη καθυστέρηση και μετά από αρκετά χρόνια<sup>25</sup>. Ήταν γενικά ενήμερος για την πνευματική και επιστημονική κίνηση στην Ευρώπη, όπως δείχνουν και οι αναφορές του μόλις το 1874 στη «Μυθολογική Σχολή του Duruis»<sup>26</sup>. Ασφαλώς μέρος αυτών των γνώσεων του θα απέκτησε κατά τις σπουδές του στη Γερμανία το 1876-1880<sup>27</sup>.

Ο εθνισμός του Νικόλαου Πολίτη, όπως φαίνεται να διαμορφώθηκε από τη χρονολογική σειρά τη δημοσίευσης του έργου του, περνάει από πολλά στάδια. Αρχικά, όπως και οι δημοσιεύσεις των Βυβιλάκη και Wachsmuth και άλλων μελετητών, έχει στόχο την απόδειξη της συνέχειας του ελληνισμού<sup>28</sup>. Ο Νικόλαος Πολίτης όμως δεν έμεινε εκεί. Φαίνεται ότι επιστημονικά δεν τον ικανοποιούσε αυτός ο περιορισμός. Στην αρχή λοιπόν προχώρησε σε σύγκριση με άλλους βαλκανικούς και αρχαίους ή σύγχρονους ευρωπαϊκούς λαούς. Αυτό παρουσιάζεται ήδη από τη συγγραφή του Α' τόμου της *Νεοελληνικής μυθο-*

25. Παραθέτω ένα σχετικό απόσπασμα από τη μελέτη του «Το σκουφίν του Βαρυπνά»: *Και εγώ αυτός μέγα πλήθος τοιούτων ιστοριών εύρον εν συλλογαίς παραδόσεων διαφόρων λαών απ' της απωτάτης Ασίας μέχρι της Αμερικής. Αρκεί να σας αναφέρω ότι εν συλλογή παραδόσεων των ιθαγενών Ινδών της βορειοδυτικής Αμερικής, ας προ ολίγων ετών εδημοσίευσεν ο Franz Boas, ανέγνω τέσσερας ή πέντε τοιαύτας», Νικόλαος Πολίτης, «Το σκουφίν του Βαρυπνά», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1901], σ. 65.*

26. Νικόλαος Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τόμ. Β', Αθήναι 1874, σ. 470, υποσ. 4. Ο ίδιος, «Οι περί άστρων και αστερισμών μύθοι», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921 [1882α], σ. 178.

27. Στίλπ. Κυριακίδης, «Ν. Γ. Πολίτης», *Λαογραφία* 7 (1923), σ. ιε'.

28. Βλέπε σχετικά: *Η τοιαύτη σύνδεσις και συνταύτισις παλαιότερων ελληνικών δοξασιών και συνηθειών προς συγχρόνους δεν πρέπει να εκπλήξη τινά. Ο ελληνικός λαός παρουσιάζει και άλλα πολλά θαυμασιώτερα και παραδοξότερα παραδείγματα επιμόνου διατηρήσεως αρχαίων ιδεών και παραστάσεων. Η βακχική έκστασις και τα όργια των Αναστεναρίων θρακικών τινών χωρίων, εξ ων λαμβάνομεν σαφή έννοιαν της πρωτογόνου λατρείας του Διονύσου κ.λπ., και άλλα πολλά όμοια παραδείγματα αποδεικνύουσιν ότι ούτε ο φωτεινός ελληνικός πολιτισμός, ουδέ αυτή η χριστιανική θρησκεία ίσχυσαν να διαλύσωσι καθ' ολοκληρίαν αξέστους συνηθείας και αρχηγόνους δοξασίας*, Νικόλαος Πολίτης, «Τελέσματα», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1908], σ. 56-57.



λογίας, όπου γίνονται και ελάχιστες αναφορές σε εξωτικούς λαούς<sup>29</sup>. Την προσέγγισή του με συγκρίσεις εθίμων άλλων, ξένων λαών τού επισήμαναν και οι κριτές του, εκφράζοντας την άποψη ότι οι αναφορές του στα αρχαία έθιμα και η σύγκριση με τα νεότερα είναι περιορισμένες, ενώ προχωράει και σε ανώφελες και περιττές ή πλεονάζουσες συγκρίσεις, παρά το ότι ο στόχος και η αθλοθέτηση είναι η σύγκριση των αρχαίων και σύγχρονων ελληνικών εθίμων. Πράγματι, ο Νικόλαος Πολίτης παρεκκλίνει ήδη από το 1871-1874 και το έργο του παίρνει περισσότερο εθνολογική-ανθρωπολογική χροιά.

Ο Νικόλαος Πολίτης με το ανήσυχο πνεύμα που τον χαρακτήριζε είχε συλλάβει ήδη από τότε τη συνοχή του βαλκανικού και παραπέρα του ευρωπαϊκού πολιτισμού, καθώς όλοι αυτοί οι λαοί είναι στην πλειονότητά τους ινδοευρωπαϊκής καταγωγής. Δημοσιεύονται άλλωστε τότε πολλά βιβλία για τους Ινδοευρωπαίους, τα οποία ο Πολίτης χρησιμοποιεί, όπως φαίνεται από τις βιβλιογραφικές αναφορές του. Δεν μένει όμως εκεί. Ήδη στην έκδοση του Β' τόμου της *Νεοελληνικής μυθολογίας* το 1874 προχωράει πλέον και σε περισσότερες συγκρίσεις με άλλους πολιτισμούς της Ασίας και της Αφρικής. Μετά μάλιστα από το 1876, στις επόμενες εργασίες του, οι συγκρίσεις γενικεύονται και αφορούν πλέον και σε λαούς ή φυλές της Ωκεανίας, Μελανησίας (Νέας Γουινέας, Φίτζι), Πολυνησίας (Ταϊτής) κλπ. και της Αμερικής (Ινδιάνους)<sup>30</sup>. Το επιστημολογικό λοιπόν ερώτημα που προκύπτει εδώ είναι: αν ο



29. Διστακτικά και χωρίς λεπτομέρειες κάνει αναφορά σε υποσημείωση στους αγρίους, όπως τους αποκαλεί, που περιγράφει ο captain Fitz Roy στα ταξίδια του (ήταν μαζί και ο Δαρβίνος) με τα πλοία Beagle και Adventure, βλ. Νικόλαος Πολίτης, *Νεοελληνική μυθολογία*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1871, σ. 83. Μια μοναδική αναφορά πάλι για τους Ινδιάνους της Αμερικής είναι πολύ γενική και χωρίς λεπτομέρειες, όπ., σ. 170.

30. Οι συγκριτικές μελέτες του για την «Πενθερά παρά τοις διαφόροις λαοίς», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1879], σ. 105-110 (συνθετική με βάση ξένη δημοσίευση) και για τους «Δημώδεις κοσμογονικούς μύθους», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921 [1894], σ. 77-109, αν και η δεύτερη κάπως καλυμμένα εθνοκεντρική, πρέπει να θεωρηθούν, από τον τρόπο σύγκρισης/ανάλυσης και παρουσίασης τους καθώς και την πληθώρα των πληροφοριών για τους εξωτικούς λαούς και των εθνογραφικών παραλλήλων, ουσιαστικά εθνολογικές μελέτες. Στην πρώτη μάλιστα για την «Πενθερά», που στηρίζεται σε βιβλιογραφία διεθνών εθνολογικών περιοδικών, ερμηνεύονται λειτουργικά τα διαφορά tabou, που περικλείουν αυτό το πρόσωπο. Στις δύο αυτές μελέτες του επισημαίνεται ο ανθρωπολογικός χαρακτήρας αυτών των απαγορεύσεων και αντιλήψεων. Στην επαναδημοσιευμένη μάλιστα μελέτη του για τον «Ήλιο κατά τους δημώδεις μύθους» έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με τον Γερμανό μελετητή Elard Hugo Meyer για μια κριτική του τελευταίου σε εκείνη την πρώτη μελέτη του και ειδικότερα σχετικά με τη μυθολογική απεικόνιση του νεοζηλανδικού θεού Μάνι και του θεού Μανιβώ των Αλγκόνων, Νικόλαος Πολίτης, «Ο Ήλιος εις τους δημώδεις μύθους», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921 [1882β], σ. 121.





στόχος είναι να μελετηθούν οι συνέχειες, τα σύγχρονα δηλαδή ελληνικά έθιμα σε σύγκριση με τα αρχαία, τι θα μπορούσε να προσφέρει η απόδειξη ότι παρόμοια έθιμα και παρόμοιες αντιλήψεις υπάρχουν σε κοντινούς και απομακρυσμένους λαούς; Είναι γεγονός ότι ο Πολίτης δεν απάντησε τότε καθόλου στην επισήμανση αυτή των κριτών του. Αρκέσθηκε μόνο να απαντήσει ότι η σύγκριση αρχαίων και νεοελληνικών εθίμων γίνεται στη μελέτη του.

Ο Νικόλαος Πολίτης διατύπωσε τις θεωρητικές απόψεις του για τη σύγκριση πιο συστηματικά πολύ αργότερα, στην ωριμότητά του, στον πρώτο τόμο του περιοδικού Λαογραφία το 1909. Ειδικότερα μας λέει:

*Αν δέ τις επιθυμή να εγκύψη βαθύτερον εις την σπουδὴν των ὑπ' αὐτοῦ συλλεχθέντων, ἔχει τότε να εξετάσῃ: Α') Τίνα ὅμοια ἢ συγγενή μνημεῖα ἢ φαινόμενα παρατηροῦνται παρὰ τῷ λαῷ καὶ Β') ἀν καὶ παρ' ἄλλοις λαοῖς παρατηροῦνται ταυτὰ ἢ παραπλήσια. Μετὰ δε τὴν εξέτασιν ταύτην δύναται δι' ἱστορικῆς ἐρεῦνης καὶ ψυχολογικῆς ἀναλύσεως νὰ προσπαθήσῃ νὰ καθορίσῃ τὰς διαφόρους μεταβολάς, τὰς ὁποίας εἰς διαφόρους χρόνους καὶ τόπους υπέστη το ἐξεταζόμενον καὶ ν' ἀνεύρῃ τὴν προέλευσιν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ. Τῆς ἐργασίας δ' ὅμως ταύτης τὰ πορίσματα δὲν εἶναι δυνατόν νὰ θεωρηθῶσιν ἀσφαλῆ, ἀν δὲν προηγήθῃ ἡ συγκριτικὴ εξέτασις ἢ ἂν ἐγένετο αὐτὴ ἀτελὴς. Τὰ ὅμοια μνημεῖα συμπληροῦσιν ἀλλήλα καὶ πολλάκις λεπτομέρειά τις εἰς ἐν μόνον παρατηρηθεῖσα παρέχει τὸν μίτον, τὸν ἀδηγούντα εἰς τὴν ὀρθὴν ἐρμηνείαν πάντων τῶν εἰς τὴν αὐτὴν κατηγορίαν ἀνηκόντων. Καὶ ἡ ἀτελής δὲ σύγκρισις ἐπίσης δύναται νὰ παραπλανήσῃ, διότι ἐνδέχεται νὰ θεωρηθῇ ὡς ἀρχὴ καὶ ἀφετηρία ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον ἀπλῶς εἶναι σταθμὸς διάμεσος<sup>31</sup>.*

Το ενδιαφέρον είναι ότι στο βασικό αυτό προγραμματικό κείμενο δεν αναφέρεται καθόλου η θεωρία της συνέχειας, η οποία ως βασικός στόχος είχε ήδη εγκαταλειφθεί πολύ ενωρίς<sup>32</sup>.

Θα ήθελα να επισημάνω ότι αυτή ήταν και η ανθρωπολογική/εθνολογική μέθοδος, που είχε χρησιμοποιήσει αρχικά ο Tylor και ο Frazer αλλά και πολλοί άλλοι μελετητές και συγγραφείς. Ο Πολίτης ακολουθούσε σχεδόν κατά γράμμα τη μέθοδο και τη θεωρία του Tylor, όπως δείχνουν τα θεωρητικά



31. Νικόλαος Πολίτης, «Λαογραφία», Λαογραφία 1 (1909), σ. 14-15.

32. Μια ενδιαφέρουσα ιστορική παρατήρηση κατά τη διάρκεια του Συνεδρίου έκανε η τότε διευθύντρια του Κέντρου Ερευνας της Ιστορίας του Νεωτέρου Ελληνισμού της Ακαδημίας Αθηνών Ελένη Μπελιά. Ότι από την περίοδο εκείνη είχε επικρατήσει στην Ελλάδα η ιδεολογία του γενικότερου εκσυγχρονισμού, που είχε παρασύρει όλες τις παλαιότερες παρωχημένες και ανάδρομες αντιλήψεις.



αποσπάσματα αυτού του ανθρωπολόγου στο έργο του. Φαίνεται εξάλλου ότι αυτός είχε ακόμα στενότερη σχέση με τον Tylor, καθώς ο Άγγλος ανθρωπολόγος του ζήτησε να συγγράψει μελέτη, η οποία παρουσιάστηκε σε συνεδρία του Βρετανικού Ανθρωπολογικού Ινστιτούτου. Πρόκειται για το άρθρο του Πολίτη που δημοσιεύθηκε αρχικά στα αγγλικά στο περιοδικό του Ινστιτούτου και κατόπιν στα ελληνικά με τίτλο «Το έθιμο της θραύσεως αγγείων κατά την κηδείαν»<sup>33</sup>.

Είναι επόμενο ότι ο Πολίτης, προχωρώντας σε μια τέτοια σύγκριση, ήδη ξεφεύγει από την παλαιότερη μέθοδο σύγκρισης αρχαίων-σύγχρονων εθίμων αλλά ταυτόχρονα αντιμετωπίζει ένα μεγάλο επιστημονικό θεωρητικό πρόβλημα. Αν τα σύγχρονα ελληνικά έθιμα ως επιβιώματα, «περιλείμματα» όπως τα ονόμαζε, είναι συνέχεια των αρχαίων και ο ελληνικός πολιτισμός είχε εξελιχθεί σε μια ανώτερη βαθμίδα, πώς συμβαίνει αυτά να είναι παρόμοια με εκείνα πρωτόγονων λαών, ζώντων κατά φύση ή αγρίων, απολίτιστων και βάρβαρων, όπως ήταν οι συνήθεις χαρακτηρισμοί από τους ανθρωπολόγους, που χρησιμοποιούσε άλλωστε συχνά στις εργασίες του και ο ίδιος ο Πολίτης;

Θα ήθελα να προχωρήσω πιο πέρα τη σκέψη μου. Η συγκριτική μέθοδος στην εξελιγμένη της μορφή του δομισμού, επισημαίνοντας τις μεταβολές και τους μετασχηματισμούς, αποβλέπει στο να φέρει στο συνειδητό πολιτισμικά στοιχεία, που λειτουργούν στο υποσυνείδητο. Για να φτάσει κανείς λοιπόν στις μη συνειδητές δομές, πρέπει να εφαρμόσει και την εθνολογική και την ιστορική μέθοδο. Ουσιαστικά είναι μια διαδικασία μετάβασης από τον λαϊκό πολιτισμό προς τη συνείδηση και την ιστορία<sup>34</sup>. Αυτός ήταν και ο ανομολόγητος αλλά και υποσυνείδητος στόχος της παραδοσιακής μορφής σύγκρισης γενικά στην Εθνολογία και ειδικά στη Λαογραφία του Νικόλαου Πολίτη. Επρόκειτο επομένως και στη μια περίπτωση και στην άλλη για έναν «πρωτοδομισμό»<sup>35</sup>.

Η απάντηση μέσα από το έργο του είναι πολλαπλή. Τον βλέπουμε να



33. Νικόλαος Πολίτης «Το έθιμον της θραύσεως αγγείων κατά την κηδείαν», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921 [1893], σ. 268-283 και σε αγγλική μετάφραση στο *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 23/1 (1893), σ. 28-44.

34. Cl. Lévi-Strauss, *ό.π.*, σ. 28.

35. Αυτός είναι και ο λόγος που νεότεροι δομιστές επανεξετάζουν το έργο των παλαιότερων συγκριτικών ανθρωπολόγων και ιδιαίτερα του Frazer, πρβ. Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Gallimard, Παρίσι 1971, σ. 124, 170, 178. Του ιδίου, *Le sacrifice dans les religions africains*, Gallimard, Παρίσι 1986, σ. 33, 158.





υποστηρίζει ότι τα ελληνικά έθιμα είναι πιο εξελιγμένα και πιο εξευγενισμένα<sup>36</sup>. Επομένως οι ομοιότητες είναι επιφανειακές. Αλλά και πάλι εξηγεί, όντας οπαδός της πολυγένεσης, ότι οι άνθρωποι στις ίδιες κοινωνικές συνθήκες δημιουργούν παρόμοια πολιτισμικά στοιχεία, αναγνωρίζοντας έτσι τον πανανθρώπινο και χωρίς διακρίσεις πολιτισμό<sup>37</sup>.

Όλα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω μπορούμε να τα παρακολουθήσουμε στο έργο του Πολίτη από το 1865 ως το 1921, χρονολογία του θανάτου του.

36. Παραθέτω ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα: «Γερμανός περιηγητής έλεγε ότι οι Έλληνες είναι ο δεισιδαιμονέστερος των λαών της γης. Αλλ' αν συγκριθί ο ελληνικός λαός προς οιονδήποτε των άλλων λαών, αδικαιολόγητος καταφαίνεται η μομφή. Διότι πάντες ανεξαρτήτως οι λαοί της γης είναι δεισιδαιμονέστατοι. Της δεισιδαιμονίας το κράτος είναι ευρύτατα απέραντον. Από των αιωνίων πάγων της Γροιλανδίας και της Λαπωνίας μέχρι των διακεκαυμένων πεδιάδων της Αφρικής, από της Ιαπωνίας και των άλλων χωρών της απωτάτης Ανατολής μέχρι των Ηρακλείων Στηλών. Της Ωκεανίας οι άγριοι και της Αμερικής οι αυτόχθονες Ινδοί και οι Ευρωπαίοι άποικοι, χιλιάδες λαών υπείκουν εις τα κελεύσματα της κοσμοκράτορος δεσποίνης, αποπνύοντες την ελευθερίαν της θελήσεως. Κατά ποσόν ουδεμία διαφορά παρ' εκάστοις των λαών τούτων. Η διαφορά έγκειται μόνον εν τω πρώτῳ· εν τη εντάσει δος ειπείν της δεισιδαιμονίας. Περὰ τοις αγρίοις λαοίς η δεισιδαιμονία διατηρεί την στυγνὴν αὐτῆς δύσιν, εἴηαι ὡς ἐπὶ το πλείστον εἰδεχθῆς· βδελυρά, ἀποτρόπαιος. Παρὰ τοις πεπολιτισμένοις προσλαμβάνει χαρακτήρα ηπιώτερον, καθίσταται ἡλαρώτερα, συνήθως εἶναι παιγνιώδης, ὡς ἐπὶ το πλείστον ἀκίνδυνος. Οφείλεται τούτο εις την εξημέρωσιν των ηθών και εν μέρει και εις την αὐστηρότητα του νόμου. Τα παραδείγματα ταύτα δεικνύουσιν εις ημάς πῶς μεταβάλλονται κατά μικρὸν παλαιαὶ δοξασταὶ, ἀποβάλλουσαι τον ἄγριον και βάρβαρον τύπον αὐτῶν», Νικόλαος Πολίτης, «Ιστορία και εξήγησις των δεισιδαιμονιών», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1896], σ. 29-31.

37. Θα ήθελα να επισημάνω ότι ο Πολίτης δεν αγνοούσε τον λειτουργισμό των πρώτων κοινωνιολόγων (Spencer και Comte) και μερικές φορές τον χρησιμοποιούσε, όταν ήθελε να δώσει κάποιες απαντήσεις. Π.χ. για το έθιμο της δωρεάς των κόκκινων αβγών του Πάσχα υποστηρίζει ότι αυτό γίνεται, γιατί τότε συγκεντρώνονται πολλά αβγά λόγω της νηστείας (οικονομική λειτουργία του εθίμου), Νικόλαος Πολίτης, «Τα αβγά του Πάσχα», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1876α], σ. 75, ενώ σχετική είναι η άποψή του με ευκαιρία τη μελέτη του για τον Γουλιέλμο Τέλλο ότι «ο ήρωας είναι η προσωποποίησης του λαού», Νικόλαος Πολίτης, «Ο Γουλιέλμος Τέλλος πρόσωπον μυθικόν», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1877], σ. 69. Δεν αγνοεί επίσης τη διάδοση του πολιτισμού. Π.χ. έχει αποδεχθεί και αυτός τη θεωρία της διάδοσης των παραμυθιών από τις Ινδίες ή την Αίγυπτο, ενώ σε άλλες περιπτώσεις δέχεται να συζητήσει ή υποστηρίζει τον δανεισμό ενός εθίμου από ένα λαό σε άλλο, π.χ. το δέντρο των Χριστουγέννων, Νικόλαος Πολίτης, «Το δένδρον των Χριστουγέννων», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1879β], σ. 100-101. Υπάρχουν πάντως περιπτώσεις, όπου αφήνει το ερώτημα αναπάντητο, π.χ. στην περίπτωση της ωμοπλατοσκοπίας: «Η ύπαρξις της αὐτῆς δοξασίας παρὰ λαοίς ανομοίοις ὅλως την καταγωγὴν, τας παραδόσεις και τον εν γένει βίον, εἶναι ὁμολογουμένως ἀρκούντως παράδοξος και ἀνεξήγητος, όταν δεν παραδεχθῶμεν ότι οφείλεται εις απλήν σύμπτωσιν», Νικόλαος Πολίτης, «Ωμοπλατοσκοπία», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1876β], σ. 79.



Ο Πολίτης, ξεκινώντας με μίαν υποσυνείδητη αντίληψη περί καθαρότητας του ελληνικού πολιτισμού, γιατί αυτό δεν αναφέρεται ρητά, σε πολλά σημεία αρνείται τα δάνεια από άλλους γειτονικούς λαούς αρχαίους και νεότερους, υποστηρίζοντας ότι κατά κανόνα έχει συμβεί το αντίθετο. Η άποψή του βέβαια αυτή έρχεται σε σύγκρουση με τη θεωρία περί εξελίξεως του πολιτισμού και της ανεξάρτητης δημιουργίας που υποστήριζε. Η θεωρία άλλωστε της διάδοσης, όπως ανέφερα, επικράτησε πολύ αργότερα και ήταν μια περίοδος μεγάλης διαμάχης μεταξύ των ανθρωπολόγων-εθνολόγων.

Οι απόψεις του εξάλλου ακολουθούν συχνά την πολιτική κατάσταση που επικρατεί κατά περιόδους. Π.χ. μέσα στις πρώτες του μελέτες κάνει σαφή διάκριση των ελληνοφώνων Ελλήνων από τις άλλες δίγλωσσες ομάδες στην Ελλάδα, Βλάχους και Αλβανούς. Αυτό όμως αρχίζει να ατονεί μετά τη δημιουργία του ρουμανικού κράτους και την προπαγάνδα των Ρουμάνων με στόχο του Βλάχους της Ελλάδας. Ονομάζει πλέον τους Βλάχους Βλαχόφωνους, επισημαίνοντας ότι αυτοί καθ' όλα έχουν τον ελληνικό πολιτισμό. Παραθέτω ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα: *Εκ των ευρωπαϊκών λαών πλην των Βλαχοφώνων της Θεσσαλίας και της Μακεδονίας, οτινές έχουσι τα αυτά και οι Έλληνες έθνος, η ωμοπλατοσκοπία...*<sup>38</sup> Ένδεχεται όμως αυτό να προέκυψε μετά τη διαπίστωσή του ότι πράγματι δεν υπάρχουν πολιτισμικές διαφορές ελληνοφώνων και βλαχοφώνων. Σε ένα επόμενο στάδιο ονομάζει τους Βλάχους Ελληνόβλαχους.

Για τους Αλβανούς κρατάει αρχικά την επιφύλαξή του, αρχίζοντας να την αποσύρει με τις μελέτες του Hahn και Ελλήνων μελετητών, οι οποίοι επισήμαναν την πολιτισμική σχέση Ελλήνων και Αλβανών. Άλλωστε και ο ίδιος ο Πολίτης σε ένα επόμενο στάδιο επισήμανε αυτές τις ομοιότητες, π.χ. στη μελέτη του για «Το τραγούδι του νεκρού αδελφού».<sup>39</sup> Στους πρώτους μάλιστα τόμους του περιοδικού *Λαογραφία* δημοσιεύει λαογραφικό υλικό προερχόμενο από τους Αρβανίτες της Αττικής. Παρ' όλα αυτά, πολύ σωστά δεν συμφώνησε περί της κοινής πελασγικής καταγωγής Ελλήνων και Αλβανών, αποδεχόμενος πάντως τις σχέσεις συγγένειας των δύο λαών<sup>40</sup>.



38. Νικόλαος Πολίτης, «Ωμοπλατοσκοπία», *ό.π.*, σ. 79.

39. Νικόλαος Πολίτης, «Το δημοτικόν άσμα περί του νεκρού αδελφού», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 2/6 (1885), σ. 207-208.

40. Νικόλαος Πολίτης, Βιβλιοκρισία στο βιβλίο του G. Meyer, *Albanische Märchen*, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 1/1 (1883), σ. 168. Ο ίδιος, Βιβλιοκρισία στο βιβλίο του G. Meyer, *Albanische Studien*, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 1/4 (1884), σ. 728.



Παρόμοια και με τους Βούλγαρους. Η δημιουργία της Μεγάλης Βουλγαρίας και η πραξικοπηματική προσάρτηση της Ανατολικής Ρωμυλίας το 1885 τον ωθούν σε συμπεράσματα, τα οποία είναι αμφίβολης επιστημονικής εγκυρότητας. Πχ. στο έπος των Βουλγάρων και στην παράδοση των Χαϊντούτων παρατηρεί ότι αυτό είναι κατώτερο του ελληνικού, ακόμα και του σερβικού<sup>41</sup>. Πράγματι επισημαίνει σε πολλά σημεία τις κατά την άποψη του αδυναμίες, χωρίς όμως να επιχειρήσει να τις ερμηνεύσει ή να τις εξηγήσει, με μια νηφαλιότητα, που θα χαρακτήριζε έναν ξένο ανθρωπολόγο ή επιστήμονα, αφήνοντας, όπως λέει χαρακτηριστικά, το καθήκον αυτό στον «εθνογράφο»<sup>42</sup>.

Σημειώνω ακόμα ότι ο Πολίτης σε ξενόγλωσσα σημειώματά του ή κείμενά του αποφεύγει συχνά τη χρήση του επιβαρυνμένου ονόματος Greek, Grieche και χρησιμοποιεί το όνομα Hellenen. Επισημαίνω ότι αυτές οι τάσεις επανήλθαν πολύ πρόσφατα και έχουν σχεδόν επικρατήσει (πρβ. τους όρους Hellas, Hellenic κλπ.).

Κλείνοντας, παρατηρούμε γενικά μέσα στο έργο του Νικόλαου Πολίτη αυτή τη διελκυστίνδα μεταξύ ενός ήπιου ή ακραίου εθνισμού και μιας τάσης συνολικής μελέτης του ανθρώπινου πολιτισμού, μιας Ανθρωπολογίας των λαών, κοντινών και μακρινών, ή ένα ανθρωπισμό, που άλλοτε αιώρεται και άλλοτε προβάλλεται κυριαρχικά.



41. Αυτό συνεχίζεται και σε άλλες εργασίες του, πχ. στη συγκριτική μελέτη του που ανέφερα για το τραγούδι «του νεκρού αδελφού», έρχεται μάλιστα σε αντίθεση με τον Γερμανό μελετητή Wollten, που είχε διαφορετική άποψη επί του θέματος, Νικόλαος Πολίτης, «Το δημοτικόν άσμα περί του νεκρού αδελφού», ό.π., σ. 195-218.

42. *Ο μεν αναζητών εν τοις δημοτικοίς άσμασι την αφελή και άδολον ποιητικόν έμπνευσιν του λαού περιφρονεί, ως εικός, τα χυδαία και αχάρिता εκείνα κατασκευάσματα βαρβάρου μούσης, αλλ' ο εθνογράφος* [δική μου η υπογράμμιση] *ανευρίσκει εν αυτοίς πολύτιμα των μελετών αυτού βοηθήματα: διότι αποκαλύπτονται εν ειδεχθεί γυμνότητι τα αισθήματα του βουλγαρικού λαού και αφηγούμενα μετά ακριβείας χρονογράφου τα κατορθώματα Βουλγάρων ηρώων παρέχουσι εικόνα αφενδή του καθόλου χαρακτήρος του έθνους, όπερ η φορά των περιστάσεων ανέδειξε πρωταγωνιστούν εν τη χερσονήσῳ του Αίμου, Νικόλαος Πολίτης, «Βούλγαροι κλέφταις κατά τα δημόδη βουλγαρικά άσματα», Λαογραφικά Σύμμεικτα, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1885], σ. 287. Ενδιαφέρουσα είναι στη συγκεκριμένη περίπτωση η χρήση του όρου «εθνογράφος» αντί «λαογράφος», που δείχνει αφενός ότι εντάσσει τους Βούλγαρους στους μη ευρωπαϊκούς λαούς, αφετέρου την μη επικράτηση ακόμα του όρου Λαογραφία.*



## Βιβλιογραφία

Αλεξάκης Ε. Π., «Ελληνική Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία. Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα», στο *Πρακτικά Συνεδρίου: Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα (Αθήνα, 11-13 Ιανουαρίου 1989)*, ΕΚΚΕ, Αθήνα 1993, σ. 23-47.

Αλεξάκης Ε. Π., «“Ανθρωπολογία οίκοι ή Λαογραφία;” Μια επιστημολογική προσέγγιση», *Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου: Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία (19-21 Απριλίου 2002)*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα 2003, σ. 39-63.

Alexakis E. P., “From Folklore and Ethnography to Ethnology, a Difficult Path in Balkan Countries”, *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens* 23(2001), σ. 5-9.

Benett J.N., “A Course in Comparative Civilizations”, στο συλλογικό Mandelbaum et al (eds), *The Teaching of Anthropology*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967.

Boas F., “The Limitations of the Comparative Method in Anthropology” [1896], in *Race, Language and Culture*, Νέα Υόρκη 1940.

Comte August, *Cours de philosophie positive*, 6 τόμοι, Παρίσι 1830-1842.

Dundes Allan, “Modern Greek Folkloristics: An Outsider’s View”, *Λαογραφία* 39 (1998-2003), σ. 55-74.

Eggan Fr., “Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison”, *American Anthropologist* 56(1954), σ. 743-763.

Evans-Pritchard E.E., “The Comparative Method in Social Anthropology”, στο *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, Faber and Faber, Λονδίνο 1965, σ. 13-36.

Frazer J., *The New Golden Bough*, Abridged, revised and edited in the light of recent scholarship by Th. H. Gaster, Mentor Book - New American Library, Νέα Υόρκη 1964.

Gaster Th. H., “Editor’s Forward”, στο Frazer J. 1964, *The New Golden Bough*, Mentor Book - New American Library, Νέα Υόρκη 1964, σ. xv-xx.

Haddon A. C., *History of Anthropology*, The Thinker’s Library, Watts & Co, Λονδίνο 1934.

Heusch de Luc, *Pourquoi l’épouser? Et autres essais*, Gallimard, Παρίσι 1971.



- Heusch de Luc, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Παρίσι 1986.
- Kardiner A et E. Preble, *Introduction à l'ethnologie*, Idées, Gallimard, Παρίσι 1966.
- Κυριακίδης Στίλπ., «Ν. Γ. Πολίτης», *Λαογραφία* 7(1923), σ. θ' - κζ'.
- Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie stucturale*, Plon, Παρίσι 1958.
- Mair Lucy, *An Introduction to Social Anthropology*, Oxford University Press, 1975.
- Πολίτης Νικόλαος, *Νεοελληνική μυθολογία*, 2 τόμοι, Αθήναι 1871, 1874.
- Πολίτης Νικόλαος, Βιβλιοκρισία στο βιβλίο του G. Meyer, *Albanische Märchen*, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 1/1(1883), σ. 167-168.
- Πολίτης Νικόλαος, Βιβλιοκρισία στο βιβλίο του G. Meyer, *Albanische Studien*, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 1/4(1884), σ. 728-731 (με συμπλήρωμα αλβανικής βιβλιογραφίας).
- Πολίτης Νικόλαος, «Το δημοτικόν άσμα περί του νεκρού αδελφού», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 2/6(1885), σ. 195-218.
- Πολίτης Νικόλαος, «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1(1909), σ. 3-18.
- Πολίτης Νικόλαος, «Τα αβγά του Πάσχα», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', Δημοσιεύματα Λαογραφικού Αρχείου, αρ. 1, εν Αθήναις 1920 [1876α], σ. 74-76.
- Πολίτης Νικόλαος, «Ωμοπλατοσκοπία», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1876β], σ. 77-79.
- Πολίτης Νικόλαος, «Ο Γουλιέλμος Τέλλος πρόσωπον μυθικόν», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1877], σ. 68-69.
- Πολίτης Νικόλαος, «Η πενθερά παρά τοις διαφόροις λαοίς», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1879α], σ. 105-110.
- Πολίτης Νικόλαος, «Το δένδρον των Χριστουγέννων», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1879β], σ. 100-101.
- Πολίτης Νικόλαος, «Βούλγαροι κλέφταις κατά τα δημώδη βουλγαρικά άσματα», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις 1920 [1885], σ. 287-296.
- Πολίτης Νικόλαος, «Ιστορία και εξήγησις των δεισιδαιμονιών», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις, 1920 [1896], σ. 29-40.
- Πολίτης Νικόλαος, «Το σκουφίν του Βαρυντνά», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις, 1920 [1901], σ. 58-67.
- Πολίτης Νικόλαος, «Τελέσματα», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Α', εν Αθήναις, 1920 [1908], σ. 48-57.





Πολίτης Νικόλαος, «Οι περί άστρον και αστερισμών μύθοι», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', Δημοσιεύματα Λαογραφικού Αρχείου, αρ. 2, εν Αθήναις 1921 [1882α], σ. 178-208.

Πολίτης Νικόλαος, «Ο ήλιος εις τους δημώδεις μύθους», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921 [1882β], σ. 110-153.

Πολίτης Νικόλαος, «Ελληνικοί μεσαιωνικοί μύθοι περί Φειδίου, Πραξιτέλους και Ιπποκράτους», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921 [1883], σ. 1-17.

Πολίτης Νικόλαος, «Το έθιμον της θραύσεως αγγείων κατά την κηδείαν», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις, 1921 [1893], σ. 268-283 και σε αγγλική μετάφραση στο *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 23/1(1893), σ. 28-44.

Πολίτης Νικόλαος, «Δημώδεις κοσμογονικοί μύθοι», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921 [1894], σ. 77-109.

Πολίτης Νικόλαος, «Γαμήλια σύμβολα», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. Β', εν Αθήναις 1921 [1905-1906], σ. 218-267.

Panoff Michel - Perrin Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Petite Payot, Παρίσι 1973.

Radcliffe-Brown A.R., "The Comparative Method in Social Anthropology", στο *Method in Social Anthropology*, Midway Reprint, The University of Chicago, Σικάγο και Λονδίνο 1976, σ. 108-127.

Schmidt Bernard, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenisches Altertum*, G.B. Teubner, Λειψία 1871.

Spencer Herbert, *The Principles of Sociology*, Λονδίνο 1874.

Tylor Edward, *Primitive Culture*, 2 τόμοι, Λονδίνο 1871.

Wachsmuth Kurt, *Das alte Griechenland im neuen*, Βόννη 1864.





## SUMMARY

*Eleftherios P. Alexakis*

### **The Comparative Ethnological Method in Greek Folklore Studies (*Laographia*) or Nicolaos Politis between ‘ethnism’ and ‘humanism’.**

The paper examines the application of the comparative ethnological method to Greek Folklore by Nicolaos Politis. In particular we examine the theories of ethnology and anthropology current in the 19c and trends evident in the method employed before Politis by Greek folklorists/ ethnographers to deal with modern Greek customs. This approach consisted of attempting to show the continuity of Greek culture. Nicolaos Politis, however, starting out from a comparison of ancient with modern Greek customs, proceeded to a comparison of these with the customs both of other Balkan and European peoples and with those of much more distant populations.

The manner in which he approached and presented his material, his thought and the tendency current up until then of attempting to trace the continuity and relationship of the people of modern Greece with the ancient Greeks, meant that Politis was caught in a dilemma. This involved a situation in which ‘nationalism’, whether restrained or extreme, clashed with his thought regarding common human behaviour and regarding the multifocal appearance of the same or similar customs amongst more than one peoples, who were either unrelated, or distant from each other.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ