

Μανόλης Γ. Σέργης

ΟΤΑΝ ΤΑ ΣΟΔΟΜΑ ΚΑΙ ΤΑ ΓΟΜΟΡΑ «ΜΕΤΑΚΟΜΙΖΟΥΝ»
ΣΤΑ ΛΟΥΤΡΑ ΑΙΔΗΨΟΥ ΕΥΒΟΙΑΣ:
ΤΑ ΘΕΡΜΑ ΙΑΜΑΤΙΚΑ ΛΟΥΤΡΑ ΩΣ ΤΟΠΟΙ ΜΙΑΡΟΤΗΤΑΣ.
Η «ΜΑΡΤΥΡΙΑ» ΔΥΟ ΛΑΪΚΩΝ ΠΑΡΑΔΟΣΕΩΝ
(ΚΑΙ ΤΩΝ ΠΑΡΑΛΛΑΓΩΝ ΤΟΥΣ)

Εισαγωγικά

Στην εργασία αυτή αναλύεται από λαογραφική έποψη το περιεχόμενο δύο λαϊκών παραδόσεων και των παραλλαγών τους, σύμφωνα με τις οποίες η (γνωστή σήμερα πανελληνίως και στο εξωτερικό) λουτρόπολη των Λουτρών Αιδηψού συνταυτίστηκε στην τοπική λαϊκή μνήμη με το (συνεκφερόμενο συνήθως) χώρο των Σοδόμων και των Γομόρων, αλλά και της Βαβέλ της Παλαιάς Διαθήκης. Αναπαραστάθηκε, δηλαδή, ως χώρος της μιαιρότητας, της ακολασίας, της ανηθικότητας, γι' αυτό και δέχθηκε τις επιπτώσεις της θεοδικίας, την καταστροφή της

«διά τας αμαρτίας των ενοικούντων αυτήν».

Από τους κατοίκους της διεσώθη προσωρινά, κατά το μυθικό αρχέτυπο, μόνο μία γυναίκα, ως άλλη του Λωτ, αλλά είχε και αυτή το οικτρό τέλος εκείνης.

Αναλύονται επίσης ή επανεπισημαίνονται (και εντάσσονται οργανικά στην προηγούμενη θεώρηση ως γενικά ζητήματα θεωρίας) η έννοια του ανθρωπίνου σώματος ως πηγής ρυπαρότητας και εστίας μόλυνσεως (θεωρία της M. Douglas), η αμφισημία του ύδατος (κανονικού και θερμού, από τα έγκατα της γης πηγάζοντος) και ο ηγεμονικός λόγος κορυφαίων πνευματικών ηγετών της εκκλησίας και επιγόνων τους «εκκλησιαστικών κύκλων» περί λουτρών και ιαματικών υδάτων. Επίσης, παρατίθεται συντομότητα ιστορία της κωμοπόλεως των Λουτρών Αιδηψού, στην οποία επισημαίνονται οι μαρτυρίες περί αποδεδειγμένων καταστροφών ή ερημώσεών της, γεγονός που παρέχει αφορμή για κάποιες σκέψεις περί των ιστορικών λαϊκών παραδόσεων, αλλά και περί της υπάρξεως ή όχι *ιστορικού πυρήνα* στις (κατά πάσαν πιθανότητα) από εκκλησιαστικούς κύκλους εκπορευόμενες (και αναλυόμενες εδώ) παραδόσεις.

Παράδοση 1

«Εδώ παιδί μου (...), όπως λεν τα καταθέσια, στα πολύ παλιακά χρόνια, έγινε μεγάλος χαλασμός. Πριν το χαλασμό ήταν εδώ έν' άλλο χωριό, το λέγαν Αιληψό. Οι άνθρωποι όμως του χωριού αυτού ήταν όλοι τους αμαρτωλοί και κακοί. Γι' αυτό κι ο μεγαλόδυναμος φαίνεται βάλθηκε να το καταστρέψει. Μια γυναίκα μόνον που τη λέγαν Αγαθοσύνη θέλησε να σώση απ' τον χαλασμό

ο μεγαλοδύναμος και της έστειλε στον ύπνο της έναν άγγελο και της είπε να σηκωθεί το πρωί-πρωί να πάρει ό,τι έχει δικό της και να φύγει μακριά απ' το χωριό κι ό,τι ακούσει να μη γυρίσει πίσω της να δει. Κείνη σηκώθηκε το χάραμα, κατά πως της είπε ο άγγελος, πήρε μια γουρούνα με τα γουρουνόπουλα που είχε μοναδική της περιουσία, βγήκε απ' το χωριό και πήρε το απέναντι βουναλάκι. Σαν έφτασε σχεδόν στην κορφή, άκουσε πίσω της το μεγάλο χαλασμό! Δεν κρατήθηκε όμως να μην κοιτάξει, τράβηξε τα φουστάνια της ψηλά κι έσκυψε να δει μέσ' από τα πόδια της! Άραγε πρόλαβε να δει το χωριό που γύρισε ανάποδα; Πρόλαβε να δει πως στο μέρος εκείνο αμέσως ξεπήδησε άφθονο ζεματιστό νερό; Δεν ξέρουμε, γιατί η γυναίκα μαρμάρωσε, κατά πως λένε, μαζί με τα γουρουνόπουλα στη σειρά. Νάτη, εκεί βρίσκεται μαρμαρωμένη αιώνια, και μούδειξε στο απέναντι βουνό κάτι μαύρους βράχους στη σειρά».¹

Της παραπάνω λαϊκής παραδόσεως γνωρίζουμε τέσσερις παραλλαγές:

Στην πρώτη διαφέρει η ονομασία του χωριού (η *Αιληψός* γίνεται *Ληψώ*). Παραθέτω όμως κάποια επιπλέον ενδιαφέροντα δεδομένα που μας παρέχει στο τέλος της αφηγήσεως:

«(...) Το Ληψό λοιπόν γύρισε ανάποδα και στον τόπο του ξεπήδησαν σε πολλές μεριές τα ζεματιστά νερά της Αιδηψού. Αργότερα, κάτι ξένοι με μεγάλα καράβια του καιρού εκείνου, ξεμπάρκαραν εκεί καταπατώντας κείνον τον τόπο και τυχαίως ανακάλυψαν την αξίαν των καυτών εκείνων νερών. Είχαν τον βασιλιά τους μαζί άρρωστο, με κάτι αγιάτρευτες πληγές στο κορμί του (Σύλλα τον έλεγαν τον βασιλιά) και σαν πλύθηκε σε κείνα τα νερά γιατρεύτηκε. Έτσι οι κατακτητές εκείνοι ξανάχτισαν το Ληψό που έγινε με τον καιρό η σημερινή Αιδηψός».

Τονίζω το μοτίβο της *ανατροπής* της πόλης, το οποίο εντοπίζω στη δεύτερη και την τρίτη παραλλαγή, ενώ στην τελευταία, στην τέταρτη, η πόλη βουλιάζει. Επισημαίνω επίσης τον υφιστάμενο σε αυτήν ιστορικό πυρήνα, με την αναφορά στο Σύλλα, το Ρωμαίο στρατηγό, ασχέτως αν αυτός αναφέρεται με λανθασμένη ιδιότητα («Σύλλα τον έλεγαν

¹ Χαράλαμπος Δ. Φαράντος, «Η Αιδηψός και αι περί αυτήν λαϊκαί παραδόσεις», *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών* 18 (1972): 132.

τον “βασιλιά”)). Το λαϊκό δημιουργό-αφηγητή ελάχιστα τον ενδιαφέρουν τέτοια ζητήματα (ιστορικής ακρίβειας και αντικειμενικότητας).

Από τη δεύτερη παραλλαγή παραθέτω την πολύ σημαντική για την εργασία μου εναρκτήρια πρότασή της:

«Στ’ν Ιδηψό ήτανι τα Σόδομα κι τα Γόμορα».

(τα περιώνυμα Σόδομα και Γόμορα² δηλαδή τοποθετούνται στην Αιδηψό) και την αντικατάσταση του ονόματος της γραίας («Αγαθοσύνη») με τα «Ζαχάρω» και «Ζαχαρίνα». Ο ίδιος ο Χριστός μεταφέρει το μήνυμα να εγκαταλείψει την πόλη προς τη γερόντισσα.

Στην τρίτη της παραλλαγή η γραία ονομάζεται «Ζαχαρούλα» και κατάγεται από το γειτονικό προς την Αιδηψό χωριό «Γουργουβίτσα», νυν Πολύλοφο.

Στην τέταρτη *persona dramatis* είναι η «Ζαχάραϊνα», δηλαδή η Ζαχαρούλα/Ζαχάρω/Ζαχαρίνα των δύο προηγούμενων. Ας σημειωθεί ότι σε όλες τις παραδόσεις, πλην της δεύτερης παραλλαγής, αγγελιοφόρος της θεϊκής βουλήσεως προς τη γραία γυναίκα είναι ένας άγγελος.

Ανάλυση της παραδόσεως 1

Υπενθυμίζω εν τάχει ελάχιστα θεωρητικά ζητήματα και τα συνδέω με τις εδώ παραδόσεις: Η *λαϊκή παράδοση* (γενικότερα) δεν είναι παραμύθι, είναι ιστορικότερη εν σχέσει προς αυτό, διεκδικεί το «δικαίωμά» της να γίνει πιστευτή.³ Στις ιστορικές/ιστορικοπολιτισμικές κυρίως παραδόσεις ενυπάρχει ο ιστορικός πυρήνας, προέρχονται δηλαδή από τις ιστορικές αναμνήσεις του λαού, αντικατοπτρίζουν σε κάποιο βαθμό την ιστορική πραγματικότητα,

«όσο βέβαια έχει την δυνατότητα να την συγκρατήσει και να την προσφέρει η λαϊκή μνήμη».⁴

² «Καὶ Κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα θεῖον, καὶ πῦρ παρὰ Κυρίου ἐξ οὐρανοῦ καὶ κατέστρεψε τὰς πόλεις ταύτας καὶ πᾶσαν τὴν περίχωρον καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας ἐν ταῖς πόλεσι καὶ τὰ ἀνατέλλοντα ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπέβλεψεν ἡ γυνὴ αὐτοῦ εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἐγένετο στήλη ἁλός», Γένεσις 19: 24-26.

³ Μιχάλης Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2011), 326.

⁴ Στέφανος Δ. Ήμελλος, *Λαογραφικά. Δημώδεις παραδόσεις*, τόμ. 1 (Αθήνα: χ.ε., 1988), 45-46.

Οι ιστορικές έχουν χρονική εμβέλεια μεγαλύτερη, αφού ενίοτε αναφέρονται σε ιστορικά πρόσωπα ή γεγονότα αρχαιοτάτων χρόνων (π.χ., για τους Περσικούς Πολέμους,⁵ τον Πλάτωνα,⁶ το Μ. Αλέξανδρο⁷).

Το λαϊκό άνθρωπο ενδιαφέρουν κυρίως όσες ιστορικές παραδόσεις αναφέρονται σε δυσμενείς επιπτώσεις στην ίδια τη ζωή του και των προγόνων του· επιπτώσεις από πολέμους, επιδρομές, λιμούς, θεομηνίες, ασθένειες, που άφησαν ανεξίτηλη την επίδρασή τους στην καθημερινότητα όσων επέζησαν. Είναι συναισθηματικά φορτισμένες και αφ' ετέρου κατάφορτες από επείσακτα στοιχεία, τα οποία επιχειρούν να αποδώσουν παραστατικότερα το μέγεθος των αφάνταστων δεινών ή ταλαιπωριών που υπέστη.⁸ Μια ιστορική παράδοση έχει συνήθως ως ισχυροποιητικό της στοιχείο την αναφορά της σε συγκεκριμένο γεωγραφικό σημείο.⁹ Ο «μικροϊστορικός» χαρακτήρας τους αποτελεί, ως εκ τούτου, βασικό τους χαρακτηριστικό.¹⁰ Οι *χρονολογικές ενδείξεις*, τέλος, μιας ιστορικής παράδοσης είναι συνήθως γενικές, όχι όμως ασαφείς, όπως συμβαίνει στο παραμύθι: Άλλο το «μια φορά κι έναν καιρό» και άλλο «στην εποχή της Τουρκοκρατίας», «στης Τουρκίας τον

⁵ Νικόλαος Γ. Πολίτης, *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παραδόσεις*, τόμ. 1 (Αθήναι: Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, 1904), τις υπ' αριθμ. 5, 6, 7.

⁶ Νικόλαος Γ. Πολίτης, «Παραδόσεις περί Πλάτωνος. Κωνσταντινάτα», στο: *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. 2 (Εν Αθήναις: Ακαδημία Αθηνών, 1975), 78-83.

⁷ Βλ. ενδεικτικά Richard Stoneman, *Alexander the Great: A life in legend* (Connecticut and London: Yale University Press, 2008)· Δημήτριος Οικονομίδης, «Ρομαντικά παραδόσεις περί του Μεγάλου Αλεξάνδρου», στο: *Εθνολογικά-Λαογραφικά*, τόμ. 1 (Αθήναι: Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων, 1997), 136-49· Νικόλαος Γ. Πολίτης, «Μύθοι περί Αλεξάνδρου» και «Αλέξανδρος ο Μέγας κατά τας δημώδεις παραδόσεις», στο: *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμ. 4 (Εν Αθήναις: Ακαδημία Αθηνών, 1980-1985), 367-70.

⁸ Ημέλλος, *Δημώδεις παραδόσεις*, 47.

⁹ Κάτι ανάλογο συμβαίνει στη λογοτεχνία: Ο συγγραφέας δημιουργεί διάφορα «τεχνάσματα αληθοφάνειας», «ρεαλιστικές ψευδαισθήσεις», με απώτερο σκοπό να κάνει πιο αυθεντική τη λογοτεχνική αναπαράσταση του υπαρκτού. Π.χ. ένας τρόπος είναι το «ονομαστικό τέχνασμα» [Λίζυ Τσιριμώκου, *Γραμματολογία της πόλης. Λογοτεχνία της πόλης. Πόλεις της Λογοτεχνίας* (Αθήνα: Λωτός, 1988, 102 κ.ε.), το οποίο είτε αναφέρεται σ' ένα πραγματικό τοπωνύμιο, είτε σ' ένα παραπλήσιο του πραγματικού, επιμελώς παραποιημένο, παραπέμπει στο πραγματικό. «Το ονομαστικό πλαίσιο αναφοράς ενδυναμώνει την αξιοπιστία της αφήγησης». Κάτι ανάλογο κρίνω πως συμβαίνει και με το δημιουργό μιας παράδοσης.

¹⁰ Dennis M. Warren, «The use and misuses of ethnohistorical data in the reconstruction of Techiman Bono (Ghana) history», *Ethnohistory* 23 (1976): 370· Ελευθέριος Αλεξάκης, «Σχέση Λαογραφίας και Ιστορίας» στο: *Ανακοινώσεις Επιστημονικού Προσωπικού Ακαδημίας Αθηνών (22-23 Νοεμβρίου 1979)* (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 1984), 87.

καιρό», «επί Τουρκίας» ή «επί πειρατών»,¹¹ σε ιστορικές δηλαδή περιόδους μακράς διάρκειας, ή ακόμη και «στα πολύ παλιακά χρόνια», όπως αναφέρεται στην εδώ παράδοση.¹²

Θυμίζω εν τάχει, ότι η πίστη περί καταποντισμένων πόλεων διά τα ανομήματα των πολιτών τους είναι παγκόσμια, στην Ελλάδα την ανιχνεύουμε ήδη από τα αρχαία χρόνια, αλλά τη συναντούμε και στα μετέπειτα «βυζαντινά». Ας προσθέσουμε σ' αυτήν τους πάμπολλους χρησμούς που εφέροντο κατά τα μεσαιωνικά ιδίως έτη περί καταποντισμού ονομαστών πόλεων (Κωνσταντινούπολης, Ιερουσαλήμ, Σμύρνης, κ.ά.).¹³ Οι κάτοικοι της Αιδηψού φέρονται ως αμαρτωλοί χριστιανοί, κατοικούσαν τα Σόδομα και τα Γόμορα της Γραφής, λέει ο αφηγητής («Στ'ν Ιδηψό ήτανι τα Σόδομα κι τα Γόμορα»), μεταθέτει το μυθικό χώρο της χαναανικής πόλης στην εν λόγω κωμόπολη, δε μιλά μεταφορικά («γίνονταν τα Σόδομα κι τα Γόμορα»). Ο αρχετυπικός τόπος, ο συνταυτισμένος με την ηθική διαφθορά, την πλήρη κατάπτωση, τη γενικευμένη ακολασία και την εξ αυτής τιμωρία, έχει μεταφερθεί στην ευβοϊκή κωμόπολη.

Το Λωτ και τη γυναίκα του αντικαθιστά εδώ η ευσεβής «Αγαθοσύνη» ή «Ζαχαρούλα» με τις τοπικές παραλλαγές του ονόματός της. Ουδέν όνομα είναι ουδέτερο, μας λέει η λαογραφία. Ο λαϊκός άνθρωπος εκφράζει με την επιλογή των συγκεκριμένων βαπτιστικών τη βαθιά πίστη του στη μαγική δύναμη του ονόματος, το οποίο θεωρεί αναπόσπαστα συνδεδεμένο με το ονομαζόμενο από τον ίδιο πρόσωπο, και ότι αποτελεί οιονεί μέρος ουσιώδες της υπάρξεώς του.¹⁴ Το άτομο φέρει ή οφείλει να φέρει τα χαρακτηριστικά του ιερού προσώπου ή τις ιδιότητες, τις σωματικές και πνευματικές αρετές που υποβάλλονται με την επιλογή ενός ονόματος, εδώ με την επιλογή μιας ευχάριστης στη γεύση ουσίας, της ζάχαρης. Η λευκότητα της ζάχαρης επιπλέον παραπέμπει στο

¹¹ Βλ. τις υπ' αριθμ. 500 και 624 παραδόσεις στον Πολίτη, *Παραδόσεις*.

¹² Μερικές φορές «ο χρόνος και τα ιστορικά συγκείμενα συγχέονται», επειδή ίσως ο λαϊκός δημιουργός της παράδοσης δεν ενδιαφέρεται τόσο να αποδώσει επακριβώς και αντικειμενικά ένα ιστορικό γεγονός, όσο ενδιαφέρεται να συνθέσει το μήνυμά του. Η ιστορική παράδοση για τη μάχη του Μαραθώνα, στην οποία η παρουσία των Περσών αντικαθίσταται από την τουρκική, αποτελεί ένα ενδεικτικό παράδειγμα. Πρβλ. στην υπ' αριθμ. 5 παράδοση του Πολίτη, *ό.π.*, 4.

¹³ Πρβλ. Πολίτης, *ό.π.*, 702-703· Μανόλης Γ. Σέργης, *Εκκλησιαστικός λόγος και λαϊκός πολιτισμός τον 16^ο αιώνα: Η περίπτωση του Παχωμίου Ρουσάνου* (Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη, 2008), 54, όπου η σχετική προηγούμενη πλήθουσα βιβλιογραφία.

¹⁴ Στύλων Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία, μέρος Α'· Μνημεία του λόγου* (Αθήναι: Ακαδημία Αθηνών, 1965), 353.

«άμωμο και αμόλυντο της ψυχής της αγαθής γραιάς, της Αγαθοσύνης, η οποία φέρει τα χαρακτηριστικά που δηλώνονται»

διά του συγκεκριμένου ονόματος.

Αξιοσημείωτη κρίνω επίσης την παρουσία του *χοίρου* στην αναλυόμενη παράδοση. Ο αρχαϊκός αυτός δαίμων κρίνω πως δεν έχει εδώ σχέση με την ιδιότητά του ως ενσαρκωτή του βλαστικού και γονιμικού δαίμονα, ως θεοποιημένου όντος προστάτη της βλάστησης και της γονιμότητας. Αντιθέτως, σχετίζεται με την οικονομική του διάσταση, με τη σημασία του ως πολύτιμου, ζωτικής σημασίας για την οικιακή και την κοινοτική ευρύτερα οικονομία οικονομικού πόρου, ως ο *ecopomicus* χοίρος.¹⁵ Δεν είναι τυχαίο ότι ο λαός «θέλει» την ευσεβή γερόντισσα να κατέχει ως μοναδικό περιουσιακό της στοιχείο μια γουρούνα με τα (πολλά συνήθως τον αριθμό) παιδιά της. Το τελευταίο αυτό σύνολο, στη λαογραφία έχει συνδυασθεί:

α) με θησαυρούς. Όποιος ανακάλυπτε το κειμήλιο με τη γουρούνα και τα 12 γουρουνάκια θα μπορούσε να ανακαλύπτει εύκολα τους θαμμένους θησαυρούς,¹⁶

β) με στοιχειά, όπως φαίνεται από σχετικές λαϊκές παραδόσεις¹⁷

γ) με τη ρωμαϊκή παράδοση. Στην αρχή του 8^{ου} βιβλίου της *Αινειάδος* (στ. 36 κ.ε.), ο καταπονημένος, λόγω συνεχών περιπλανήσεων, Αινείας βλέπει σε όραμα τον ποτάμιο θεό Τιβερίνο, ο οποίος του υποδεικνύει τον τόπο της οριστικής του εγκατάστασης, μέσω της αδιάψευστης ένδειξης του οιωνού της γουρούνας με τα 30 νεογέννητα μικρά της.¹⁸

Παράδοση 2 και ανάλυσή της

«Κοντά 'ς την Αιδηψό είναι μία λίμνη. Εκεί τον παλαιό καιρό ήταν μία πολιτεία, που την έλεγαν Βαβέλ, και για τοις αμαρτίαις και τοις αισχραίς πράξαις των ανθρώπων που βρισκόνταν εις

¹⁵ Πρβλ. Μιχάλης Γ. Μερακλής, «Δαιμονοποιήσεις του χοίρου», στο: *Λαογραφικά ζητήματα* (Αθήνα: Μπούρας, 1989), 267-71.

¹⁶ Πολίτης, *Παραδόσεις*, τόμ. 2, 1013-1018. Πρβλ. Μανόλης Γ. Σέργης, *Αστική Λαογραφία. Αναπαραστάσεις της Αθήνας (1880-1896) στο συγγραφικό έργο του Μιχαήλ Μητσάκη: Χώρος, κοινωνία, πολιτισμοί, ταυτότητες* (Αθήνα: Ηρόδοτος, 2016), 1014.

¹⁷ Πολίτης, *Παραδόσεις*, τόμ. 1, 298.

¹⁸ Βλ. ενδεικτικά Μιχαήλ Γ. Μερακλής, *Βιργιλίου Αινειάς. Μια ανάγνωση* (Αθήνα: Γαβριηλίδης, 2005).

αυτή, τους ωργίστη ο θεός και την εβούλιαξε την πολιτεία και την έκαμε λίμνη».¹⁹

Ο Γερμανός περιηγητής Bartholdy (1779-1825) που τη διέσωσε αναφέρει ότι την άκουσε από κάποιους ναύτες, όταν παρέπλεε την Αιδηψό, τη θεωρεί δε δημιούργημα των καλογήρων. Γίνεται λόγος για μια παλαιά, κοντά στην Αιδηψό κείμενη, βουλιαγμένη πολιτεία, εξ αιτίας των ανομιών και των αμαρτιών των κατοίκων της.

Φρονώ πως η παράδοση 2 είναι μια ακόμη παραλλαγή της πρώτης, συντομευμένης όμως κατά πολύ και παραφθαρμένης. Ο πληροφορητής του ξένου περιηγητή είχε ακούσει (εικάζω) και αυτός περί Αιδηψού και Σοδόμων και Γομόρων, απλώς τη συνέδεσε εκ παραδρομής με μια άλλη, και αυτή βεβαίως οδυνηρή για τους ανόμους, κατάσταση που περιγράφεται στην Παλαιά Διαθήκη, εννοώ την υπόθεση της Βαβέλ.

Εκτός αν όντως τα Σόδομα και τα Γόμορα αντικαθίστανται με τη Βαβέλ, όρο που σημαίνει στα εβραϊκά τη *σύγχυση* που επήλθε στον κόσμο εξαιτίας της ανθρώπινης ματαιοδοξίας και αλαζονείας, εξαιτίας της προς το Θεό «ύβρεως».²⁰ Ο Ν. Γ. Πολίτης επισημαίνει πάντως ότι ουδείς Ευβοιώτης από όσους ερώτησε

«εγίγνωσκε την παράδοσιν».²¹

Οι λαϊκές παραδόσεις και η Ιστορία. Σύντομα θεωρητικά

Σαφώς οι ιστορικές/πολιτιστικές παραδόσεις δε διεκδικούν να αντικαταστήσουν την Ιστορία. Όμως κάποιες από αυτές ενδέχεται να χρησιμοποιηθούν για τη συναγωγή ιστορικών πληροφοριών και συμπερασμάτων για ένα λαό ή για τα συμβάντα μιας τοπικής «μικροϊστορίας», αν υπάρχουν έστω και ελάχιστες γραπτές πληροφορίες οι οποίες θα διασταυρωθούν και θα ελεγχθούν. Η λαογραφία

«διαφέρει από την κλασσική Ιστορία ως προς το ότι καθορίζει τον πρωταγωνιστή, την κοινωνική ομάδα ή το λαό από τον οποίο δίνεται η ιστορική αλήθεια όχι όπως η επιστήμη της Ιστορίας την

¹⁹ Jakob Ludwig Salomon Bartholdy, *Voyage en Grèce fait dans les années 1803 et 1804* (Paris: Dentou, 1807), τόμ. 2, 163· Πολίτης, *Παραδόσεις*, τόμ. 1, 39, παράδοση αριθμ. 63. Πρβλ. Φαράντος, «Η Αιδηψός», 131-132.

²⁰ Γένεσις, 11, 1-9.

²¹ Πολίτης, *Παραδόσεις*, τόμ. 2, 707. Ούτε κάποιος σύγχρονος πληροφορητής/-τρια μου.

αντιλαμβάνεται, αλλά την κοινωνιολογική αλήθεια, όπως ο ίδιος ο λαός πιστεύει ότι είναι».²²

την ενδιαφέρει τι λέει ο λαός για τα (ιστορικά) πράγματα. Πάμπολλες είναι τα τελευταία έτη οι εργασίες των Ελλήνων λαογράφων με θέματα *προφορικής ιστορίας* ή *μικροϊστορίας*.

Οι λαϊκές παραδόσεις συνιστούν μια ιδιαίτερη αντίληψη για την Ιστορία, ένα πρόσθετο υλικό για ιστορική έρευνα. Πρόκληση για τον ερευνητή είναι να ανακαλύψει τα διάφορα επίπεδα των γεγονότων που υποκρύπτονται στο μύθο. Έτσι κι αλλιώς η Ιστορία θεωρείται ένα αφήγημα, το οποίο μάλιστα αμφισβητήθηκε έντονα από το 1990 κ.ε. Νεότεροι ιστορικοί καινοτομούντες εγκατέλειψαν την κοινωνική θεωρία και στράφηκαν προς τη γλωσσολογική, τα ιστορικά κείμενα γι' αυτούς ήταν «αυθαίρετες συναρμολογήσεις λέξεων», δημιουργημένες μέσω μιας αυθαίρετης ανθρώπινης επινόησης. Διακήρυξαν, με άλλα λόγια, το αδύνατον της ιστορικής γνώσης, τον ίδιο το θάνατο της Ιστορίας. Επομένως, κατά τη θεωρία τους, το νόημα στο εκάστοτε μελετώμενο το εισάγουμε εμείς, ό,τι είχε γραφεί από τους ιστορικούς δεν αποτελεί αντικειμενική αναπαράσταση της πραγματικότητας του παρελθόντος.²³ Η Ιστορία, δηλαδή, αποδομείται, αντιμετωπίζεται ως *λογοτεχνικό τεχνούργημα*, αφού στη θετικιστική αντίληψη του ιστορικού γεγονότος η σύγχρονη επιστημολογία (αντιπαρα)θέτει τη «φαντασιακή ανακατασκευή» του έργου του ιστορικού.²⁴ το όριο ανάμεσα στη μυθοπλασία και στο γεγονός έχει διαβρωθεί στη μεταμοντέρνα εποχή μας. Ο Hayden White μίλησε προδρομικά για *μεταϊστορία*, όταν ασχολήθηκε με τους μεγάλους ιστορικούς του 19^{ου} αι., οι οποίοι υπήρξαν ταυτοχρόνως και μεγάλοι συγγραφείς ή με τους σύγχρονους επιφανείς μυθιστοριογράφους του ίδιου αιώνα.²⁵

Επί του προκειμένου, η Ιστορία και οι λαϊκές μας παραδόσεις ταυτίζονται στα εξής σημεία: Ο Πλούταρχος γράφει τα εξής αποκαλυπτικά: Ο Αιδηψός,

²² Γρηγόρης Γκιζέλης, «Οι παραδόσεις ως πηγή Εθνοϊστορίας των Θρακών», στο: *Πρακτικά Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου* (Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, 1976), 47.

²³ Richard Evans, «Πρόλογος: Τι είναι Ιστορία; - Σήμερα», στο: *Τι είναι Ιστορία σήμερα;*, David Cannadine (επιμ.) (Αθήνα: Νήσος, 2007), 32-33.

²⁴ Paul Ricoeur, *Η αφηγηματική λειτουργία* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2000), 59.

²⁵ Hayden White, «The historical text as literary artifact», *Clio* 3 (1974): 277-303.

«ου τα Θερμά χωρίον ἐστίν αυτοφυή πολλά προς ηδονάς ἔχον ελευθερίους και κατασκευασμένον οικήσεσι και διαίταις, κοινόν οικητήριον αποδέδεκται της Ελλάδος».²⁶

Και

«...ὥσπερ Ελλήνων οι καθ' ημάς δυνατώτατοι περί σπουδᾶς ορχηστών εἴτα κιθαρωδῶν διαναστάντες, εκ τούτου τας εν Αἰδηψῷ κολυμβήθρας και παστάδας και ανδρώνας αντιπαραβάλλοντες αεί και τοπομαχούντες και αποκόπτοντες οχετούς και αποστρέφοντες, ούτως εξηγριώθησαν και διεφθάρησαν, ὥστε πάντων αφαιρεθέντες υπό του τυράννου, και φυγάδες και πένητες και (ολίγου δέω λέγειν) ἑτεροι των πρότερον γενόμενοι, μόνω διέμειναν οι αυτοί τω μισείν αλλήλους».²⁷

Κατά τον Gustav Hertzberg, μεταξύ

«...των επί τρυφή και πολυτελεία διακρινομένων Θερμών η Αἰδηψός μέχρι των υστάτων χρόνων ἐτύγγανε της επισκέψεως των Ρωμαίων».²⁸

Παραβάλλει μάλιστα την εκεί «κοσμίαν» διαβίωση και διασκέδαση με την «ακοσμίαν» των Βαϊών στην Ιταλία:

«...το κοινωνικό ήθος εν Αἰδηψῷ δεν ἔφερεν ουδαμῶς τον χαρακτήρα της εξεζητημένης εκείνης ακολάστου τρυφηλότητος και της κουφόνου ακοσμίας εν ταις σχέσεσι των δύο φύλων...»,

τον οποίο παρατηρούσε στην ιταλική κοσμόπολη. Αντιθέτως,

«...ο ευ ηγμένος Έλλην προετίμα εν τη Αἰδηψῷ τας κοσμίας διασκεδάσεις...».²⁹

Παραπάνω επεσήμανα τον υφιστάμενο στην Παράδοση 1 ιστορικό πυρήνα, με την αναφορά της στο Ρωμαίο στρατηγό Σύλλα.

²⁶ Πλουτάρχου, *Συμποσιακά*, βιβλίον 4, Πρόβλημα 4, κεφ. 1.

²⁷ Πλουτάρχου, *Περί φιλαδελφείας* (έκδοση Λειψίας), κεφ. 17, 265.

²⁸ Gustav-Friedrich Hertzberg, *Ιστορία της Ελλάδος επί της ρωμαϊκής κυριαρχίας εκτιθέμενη κατά τας πηγάς*, τόμ. 3 (Αθήναι: 1902), 80.

²⁹ Hertzberg, *Ιστορία της Ελλάδος*, 265.

Λουτρά και «επίσημος» εκκλησιαστικός λόγος. Η δαιμονοποίησή τους

Οι πατέρες της εκκλησίας όταν ομιλούσαν περί παρθενίας ή περί πολυτελείας, χλιδής και ακολασίας, συνέδεαν (πολλάκις) τις έννοιες αυτές με τα λουτρά και τα εντός αυτών διαδραματιζόμενα.³⁰ Η ανάγκη της καθαριότητας του σώματος γνωρίζουμε ότι αυτονοήτως συναρτάται με τις επικρατούσες θρησκευτικές, κοινωνικές, πολιτισμικές και άλλες αντιλήψεις μιας εποχής για την καθαριότητα και τη σωματική υγιεινή. Το σώμα, κατά τη γνωστή θεώρηση της Mary Douglas, νοείται ως ένα «κείμενο», στο οποίο εγγράφεται με συγκεκριμένους τρόπους ένας ορισμένος πολιτισμός (εδώ, στα επόμενα, αυτός του ορθοδόξου μοναχισμού): γίνεται, τελικά, το σώμα «τόπος», επί του οποίου οι πρακτικές της κοινωνίας αποκτούν σημασία. Στην ιστορία της ανθρωπότητας οι αξιολογήσεις των σωμάτων γίνονται με βάση τα εκάστοτε ισχύοντα κοινωνικά κριτήρια ως προς το θεωρούμενο *αποδεκτόν/φυσιολογικόν* σώμα: αυτό προσδίδει υλική υπόσταση στα ήθη και στις αξίες ενός πολιτισμού. Κάθε κοινωνία απαντά στην «αταξία» με συγκεκριμένα συστήματα ταξινόμησης, τα οποία χαρακτηρίζουν κάποια φαινόμενα «εκτός τόπου», εξοβελιστέα. Η βρωμία (του σώματος, εδώ), συνιστά (για μεγάλο μέρος της κοσμικής κοινωνίας) παράβαση της τάξης, αποτελεί ύλη «εκτός τόπου».³¹ για τη μοναχική πολιτεία και το ορθόδοξο εκκλησιαστικό σύστημα συνιστά «επιβαλλόμενη, αναγκαία τάξη». Ιδού μερικά παραδείγματα:

- Τα τυπικά κάποιων μονών, αν δεν επιβάλλουν «αλουσίαν» στους μοναχούς, τουλάχιστον προτείνουν την «άπαξ του μηνός λούσιν» ή και

³⁰ Θυμίζω ότι ο «δυτικός» κόσμος άργησε να περιλάβει στην καθημερινή του καθαριότητα τις πλύσεις του σώματος εν συνόλω. Επικεντρωνόταν αποκλειστικά στα ορατά σημεία του. Η μεταβολή συντελέστηκε κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 19^{ου} αι., ως αποτέλεσμα της πίεσης της επιστήμης, η οποία την επέβαλε ως μέσον άμυνας του οργανισμού κατά των μικροβίων. Την ιστορία της σωματικής καθαριότητας στο δυτικό κόσμο βλ. ενδεικτικά στο G. Vigarello, *Το καθαρό και το βρώμικο. Η σωματική υγιεινή από τον Μεσαίωνα ως σήμερα* (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000). Εξ άλλου, οι θέρμες και τα λουτρά κατά το Μεσαίωνα στη συνείδηση του «δυτικού» λαϊκού ανθρώπου ταυτίζονταν με τις ταβέρνες, τα καπηλειά, τα πορνεία, και άλλες ετεροτοπίες. Οι λοιμοί που ενέσκηψαν κατέστησαν αιτία να παύσει η λειτουργία των λουτρών, το δε νερό κατέστη επίφοβο και επικίνδυνο στοιχείο για το σώμα. Βλ. *ό.π.*, 57-117. Άρα, η ιστορία της καθαριότητας είναι συνάμα ιστορία του εξορθολογισμού, κατά το Vigarello, *ό.π.*, 275. Η θεσμοθέτηση της δημόσιας υγιεινής συνδέεται με το Διαφωτισμό, τη γένεση του σύγχρονου κράτους, την αστικοποίηση, το τραγικό βίωμα των μεγάλων ασθενειών, την εξέλιξη της επιστήμης.

³¹ Βλ. Mary Douglas, *Καθαρότητα και κίνδυνος. Μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και των ταμπού* (Αθήνα: Πολύτροπον, 2006), 75-94· Mary Douglas, *Φυσικά σύμβολα. Εξερευνήσεις στην κοσμολογία* (Αθήνα: Πολύτροπον, 2007).

δής.³² Ο φόβος του νερού που εισχωρεί στο σώμα και το διαβρώνει είναι έντονος. Ο ιερός Χρυσόστομος φρονούσε πως

«τα βαλανεία μαλακωτέρους εποίουν τους γεωργούς»,

η δε λουομένη γυναίκα πως

«πολεμεί την άσπilon και καθαράν εκκλησίαν».

Κατά τις διαταγές των αγίων Αποστόλων η σεμνή

«βυζαντινή γυναίκα έπρεπε να λούεται περί την 10^η ώρα»

(3^η μ.μ.), ώστε,

«εκ παντός και πάντοτε την πολυόφθαλμον περιεργείαν φεύγειν»,

η αντίστοιχη νεαρά κατά την «εωθινήν ώραν», για να αποφύγουν έτσι τα βλέμματα των ενοχλητικών νεαρών.³³ Η συχνή, δηλαδή, γυναικεία καθαριότητα, όταν υπερβαίνει τη νενομισμένη συχνότητα, κατακρίνεται, διότι παραπέμπει στην ηθική και σεξουαλική μιαιρότητα. «Παστρικιές» χαρακτηρίζονταν στην ελλαδική κοινωνία οι πρόσφυγες γυναίκες από τη Μικρά Ασία και δη από την «ευρωπαϊά καθ' όλα» Σμύρνη.

- Ο Θ. Στουδίτης πρότεινε στους πιστούς ως εργαλεία εύκολης εισόδου στον παράδεισο την εγκράτεια και την αποχή από κρεοφαγία, οινοποσία και λουτρίσματα.

- Η πολυτέλεια των ρωμαϊκών λουτρών και των περισσότερων αντιστοίχων «βυζαντινών» ήταν γνωστή.³⁴ Με ενδιαφέρουν εδώ ως κατ' εξοχήν χώροι κοινωνικοί και ως χώροι επίδειξης, των γυναικών κυρίως.³⁵ Οι τελευταίες, ιδίως οι ανήκουσες στην ανώτερη οικονομική

³² Φ. Κουκουλές, «Τα λουτρά», στο: *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, τόμ. 4 (Αθήναι: Institut Français d' Athènes και Παπαζήσης, 1951), 424· Φ. Κουκουλές, «Τα λουτρά κατά τους βυζαντινούς χρόνους», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 11 (1935): 197.

³³ Κουκουλές, «Τα λουτρά», 442-43.

³⁴ Ό.π., 436. Η βιβλιογραφία είναι τεράστια. Βλ. εντελώς ενδεικτικά Michal Zytka, «Bath and bathing in late antiquity», (PhD diss., Cardiff University).

³⁵ Οι χώροι και οι τρόποι καθαριότητας σε μια συγκεκριμένη κοινωνία (η λαογραφία μελετά τα φαινόμενα ιστορικά, εν τόπω και χρόνω συγκεκριμένω) αναπαριστούν πρωτίστως τις εκεί υφιστάμενες κοινωνική δομή και κοινωνικές σχέσεις, διαμορφωμένες φυσικά στη «μακρά διάρκεια» της ιστορικής τους πορείας. Τα «βυζαντινά» λουτρά περιορίζουν σε μεγάλο βαθμό τις λειτουργίες τους κατά τον Cyril Mango,

τάξη, επιδείκνυν τα κοσμήματά τους, τα λουτρικά σκεύη τους, άλλες δε, κατωτέρου κοινωνικού επιπέδου, μετέφεραν εκεί

«τας εσχαρίδας των ανθρώπων»

για να μαγειρέψουν, συνέτρωγαν αργότερα, χόρευαν, συνηθιζόταν μάλιστα

«ένια των επί σκηνής άδεσθαι»,³⁶

να τραγουδούν δηλαδή άσματα που τραγουδούσαν στις θεατρικές σκηνές και ήταν δημοφιλή. Πρόκειται για την «πάνδημον» νέα ποίηση που προήλθε από τον παντόμιμο (της ελληνιστικής περιόδου) και η οποία ενθουσίαζε τα πλήθη.³⁷

Ενδιαφέρον προξενεί στο λαογράφο η παρατήρηση του Φ. Κουκουλέ ότι

«εις διάφορα σημεία των Βυζαντινών λουτρών ηδύνατο να ίδη τις εγγεγραμμένους σταυρούς ή και εξωγραφημένας αγίας εικόνας».³⁸

Κρίνω πως με την παρουσία τους «αγιοποιούσαν» και εκχριστιάνιζαν έναν «ελληνικό»/παγανιστικό/ειδωλολατρικό χώρο.³⁹ Η έννοια της καθαριότητας σχετίζεται με τη θρησκεία, με το κοινωνικό σύστημα, την ηθική και την κοσμική τάξη. Προφανώς, οι έννοιες καθαριότητα και ακαθαρσία είναι *σχετικές*, προσαρμόζονται στα διαφορετικά γεωγραφικά, πολιτισμικά και ιστορικά περιβάλλοντα.

“Daily life in Byzantium,” στο: *Akten XVI Internationaler Byzantinistenkongress*, τόμ. 2 (Wien: 1981), 338-341.

³⁶ Κουκουλές, ό.π., 456.

³⁷ Για περισσότερα βλ. Στίλπον Π. Κυριακίδης, *Το δημοτικό τραγούδι. Συναγωγή μελετών* (Αθήνα: Ερμής, 1978), 186.

³⁸ Κουκουλές, ό.π., 436.

³⁹ Για την αρχαιοελληνική παράδοση των λουτρών βλ. ενδεικτικά την πολύ ενδιαφέρουσα διδακτορική διατριβή της Ιωάννας Κατσαργύρη-Μαρκεζίνη, «Λουτρά και χαμάμ στη Μυτιλήνη: Κοινωνικές και πολιτισμικές πρακτικές (τέλη 19^{ου} αιώνα-τέλη 20^{ου} αιώνα). Συμβολή στη μελέτη της χρήσης του νερού και της σωματικής καθαριότητας» (διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, 2014), 143. Στο ίδιο ο ενδιαφερόμενος θα βρει εκτενή άλλη βιβλιογραφία για τη ρωμαϊκή και τη «βυζαντινή» περίοδο, για τα οθωμανικά χαμάμ, κ.λπ.

• Γνωρίζουμε ότι στο «μονό» ρωμαϊκό/«βυζαντινό» λουτρό λούζονταν άνδρες και γυναίκες, γι' αυτό, για να αποφεύγονται τα αναπόφευκτα σκάνδαλα, έπρεπε να είναι ορισμένες και γνωστές οι ημέρες και οι ώρες κατά τις οποίες θα λούζονταν χωριστά οι εκπρόσωποι των δύο φύλων. Γνωρίζουμε επίσης ότι από το τέλος της δημοκρατίας στη Ρώμη –και στις ρωμαϊκές επαρχίες– τα διαμερίσματα των λουτρών ήταν διπλά (mixta, communia), χωρισμένα, γυναικεία και ανδρικά, και ότι την επαναστατική αυτήν αλλαγή οικειοποιήθηκαν και οι «Βυζαντινοί», με το να οικοδομούν τα λεγόμενα «δίδυμα» λουτρά, οριοθετούμενα μεταξύ τους με ένα διάμεσο κάθετο τοίχο.⁴⁰

Ο Φ. Κουκουλές παραθέτει πλείστες μαρτυρίες περί χρήσεως ανδρογύνων λουτρών. Ο 30^{ος} κανών της Συνόδου της Λαοδικείας (4^{ος} αι.) όριζε ότι

«ου δει ιερατικούς ή κληρικούς ή ασκητάς εν βαλανείω μετά γυναικών απολούεσθαι...»,

ο Ιουστινιανός στις Νεαρές του επέτρεπε να λάβει ο άνδρας διαζύγιο από τη συλλουόμενη με άνδρες γυναίκα του. Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς ψέγει τα κοινά βαλανεία, αφού εξ αιτίας τους τα δύο φύλα

«εντεύθεν επί την ακρασίαν αποδύονται»,

ο Παλλάδιος αναφέρεται στους

«απρεπή ανδρογύνων λουτρά εν αποκρύφοις καταναλίσκοντας».

Ο άγιος Νείλος (†430) υπενθυμίζει ότι οι μαθητές του Χριστού

«...απέτρεψαν και εβδελύξαντο και απηγορεύκασιν ως ανάρμοστον και ασύμφορον υπάρχον Χριστιανοίς [το λούεσθαι άνδρας μετά γυναικών] και αποβεβλήκασιν κι απέπτυσαν».

Όμως το έθος αυτό φαίνεται ότι επιβιώνει κατά τον 7^ο αιώνα, αφού η εν Τρούλλω αντίστοιχη, με τον 77^ο κανόνα της, επαναλαμβάνει ρητώς όσα αποφασίστηκαν στην προαναφερθείσα. Μετά τον παραπάνω αιώνα φαίνεται πως δεν ήταν σε χρήση πλέον.⁴¹

⁴⁰ Κουκουλές, «Τα λουτρά», 437, 443.

⁴¹ Κουκουλές, «Τα λουτρά κατά τους βυζαντινούς χρόνους», 233.

Το όλο θέμα συμπεριέλαβε και κοινωνικού χαρακτήρα διακρίσεις και αποκλεισμούς. Θυμίζω πως εκτός από τους αλλοθρήσκους που αποκλείονταν από το «συλλούεσθαι» μετά των χριστιανών (ο αποκλειόμενος θρησκευτικός «Άλλος»), αποκλείονταν (φυσικά) και οι δούλοι, ενώπιον των οποίων όμως κάποιες «τολμηρές» κυρίες γυμνούμενες δέχονταν τα ευεργετικά τους θωπεύματα.⁴² Ας σημειωθεί επίσης ότι δίπλα στα αξιοπρεπή ιδιωτικά και δημόσια λουτρά λειτουργούσαν και άλλες λουτρικές εγκαταστάσεις, ιδιωτικές, αποκλειστικά για άτομα του περιθωρίου.⁴³

Τέλος, δεν είναι τυχαίος ο συσχετισμός των λουτρών με τον κόσμο των φαντασμάτων και των πονηρών πνευμάτων, ήδη από τα μεσαιωνικά χρόνια. Είναι θαρρώ ξεκάθαρη η λειτουργία αυτών των σκόπιμων αποτροπαϊκών αφηγήσεων: Ο δημιουργούμενος ισχυρός φόβος θα απέτρεπε τη φοίτηση σε αυτά χριστιανών κάθε ηλικίας, θα μετέπειθε κάποιους θαμώνες τους. Ο Γρηγόριος Νύσσης ομιλεί για λουτρό στο οποίο εμφανίζονταν φαντάσματα «εν καιρώ νυκτός»· στο συναξάριο του αγίου Ιωάννου του Θεολόγου αναφέρεται ότι στο δημόσιο λουτρό της Εφέσσου κατοικούσε άγριος δαίμων, ο οποίος τρεις φορές καθ' όλο έτος έπνιγε εκεί νέον ή νεάνιδα, διότι, ως άλλο Γεφύρι της Άρτας, στοιχειώθηκε με τον ενταφιασμό στα θεμέλιά του δύο νέων παιδιών.⁴⁴ στην επιτίμηση που αποδίδεται στον Ιωάννη το Χρυσόστομο επιτιμάται κάθε ένυδρο ή χερσαίο

«...εν αυλαίς και βαλανείοις περιτρέχον και βλάπτον».⁴⁵

Ανάλογοι, εννοείται, ήταν οι εξορκισμοί αυτών των πονηρών πνευμάτων,⁴⁶ πολύ δε ενδιαφέρουσες είναι οι πληροφορίες για την παρουσία στον «ονειροκριτικό λόγο» των λουτρών, με αρνητικές κατά το πλείστον συνδηλώσεις, του τύπου

«το λουτρόν εις θλίψιν και αγανάκτησιν κρίνεται»,⁴⁷

⁴² Κουκουλές, «Τα λουτρά», 461, 462.

⁴³ Αναστάσιος Ορλάνδος, *Μοναστηριακή αρχιτεκτονική* (Αθήναι: Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 1999), 97.

⁴⁴ Κουκουλές, «Τα λουτρά», 461, 465.

⁴⁵ Κουκουλές, «Τα λουτρά κατά τους βυζαντινούς χρόνους», 236.

⁴⁶ Κουκουλές, «Τα λουτρά», 461, 465· Κουκουλές, «Τα λουτρά κατά τους βυζαντινούς χρόνους», 236· Περισσότερα παραδείγματα στο Zytka, "Bath and bathing," 114 κ.ε.

⁴⁷ Κουκουλές, «Τα λουτρά», 467.

δηλαδή αν ονειρευθείς λουτρό, σε αναμένει στεναχώρια και αγανάκτηση.

Σε πολλά πάντως μεσαιωνικά κείμενα γίνεται λόγος,⁴⁸ αντιθέτως, για υπερβολική χρήση των λουτρών, για μια λουτροφιλία δηλαδή, ακόμη και από κληρικούς, και δη των ανωτέρων βαθμίδων της ιεραρχίας. Ο επίσκοπος Λέων, π.χ., περί το 1143, προτρέπει τους μοναχούς να λούζονται «κατά Σάββατον» πλην αυτών της Μ. Τεσσαρακοστής, ειδικά μάλιστα κατ' αυτό του Λαζάρου, ως προετοιμασία για την επερχόμενη Μ. Εβδομάδα.⁴⁹ Ο Χριστόφορος Μυτιληναίος, ένας από τους σημαντικότερους ποιητές του «Βυζαντίου», υψηλής μορφώσεως, εκφραστής ενός άλλου (από τον παραπάνω) κόσμου, τα εξυμνεί τον 11^ο αι. ως ευεργέτες του σώματος και του πνεύματος:

*Πόσο ευχάριστο πράγμα είναι το λουτρό.
Δίνει παρηγοριά στο σώμα, καθαρίζει τους ρύπους,
ελαφρύνει όλα τα μέρη του σώματος
και είναι σαν να κάνει καινούργιο το κάθε μέλος του.
5 Επίσης, δίνει φτερά στον νου διώχνοντας κάθε βάρος μακριά του
και διαλύει κάθε ομίχλη από την σκέψη μας.
Αν το προσέξεις, θα διαπιστώσεις ότι και την χαρά προσφέρει,
διότι πραγματικά η φύση η ίδια χαίρεται με τους ανθρώπους
που έχουν λουστεί.⁵⁰*

Η ευμενής αντιμετώπιση της χρήσης των λουτρών από το Χριστόφορο με αναγκάζει να αναφερθώ δι' ολίγων σε κάτι που πιθανώς αγνοείται: Κάθε μετάβαση στο λουτρό είναι μια διαβατήρια τελετουργία, μια μετάβαση από ένα χώρο σε κάποιον άλλον, από μια κατάσταση (μιαρότητα) σε μια άλλη (καθαρότητα), όπως προ πολλού προσδιορίστηκε η έννοια από τον Arnorld van Gennep και συμπληρώθηκε από το Victor Turner.⁵¹ Η κατάδυση στα ύδατα ερμηνεύεται ως επιστροφή στην αρχική κατάσταση, ως μια δεύτερη γέννηση, ό,τι συμβαίνει δηλαδή διά του μυστηρίου του Βαπτίσματος. Σε όλα αυτά, σε κάθε τελετουργική νύξη, ενυπάρχει η έννοια του καθαρτήριου νερού.

⁴⁸ Κουκουλές, «Τα λουτρά κατά τους βυζαντινούς χρόνους», 194.

⁴⁹ Ορλάνδος, *Μοναστηριακή αρχιτεκτονική*, 97, υποσ. 5 και 6.

⁵⁰ Δήμητρα Μονιού (εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις), *Χριστοφόρου Μυτιληναίου, Στίχοι διάφοροι* (Αθήνα: Παπαζήσης, 2017), 153.

⁵¹ Μανόλης Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες από τον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα-1922): Γέννηση, γάμος, θάνατος* (Αθήνα: Ηρόδοτος, 2007), ο ενδιαφερόμενος θα βρει όλη τη σχετική βιβλιογραφία.

Παρέθεσα εν συντομία τα παραπάνω για να καταδείξω το σύστημα των ιδεολογημάτων περί τα λουτρά που έχει οικοδομήσει ο χριστιανισμός ήδη από τα μεσαιωνικά χρόνια, και το οποίο, λόγω της ισχυρής επίδρασης επί του λαού του φορέα που το επινόησε, «κατέπεσεν» στα λαϊκά στρώματα και επέδρασε με καταλυτικό τρόπο την ιδεολογία του («καταπεπτωκός» στοιχείο από τη Μεγάλη Παράδοση/Εκκλησία στη Μικρή/λαό). Θεωρώ πλέον βέβαιο (από την προσωπική μου μελέτη) ότι

α) οι θρησκευτικές και οι ιστορικοπολιτισμικές παραδόσεις ειδικότερα (στην πλειονότητά τους) είναι λόγια δημιουργήματα και
β) ότι έχουν διδακτικό χαρακτήρα, με την έννοια ότι ο δημιουργός τους εξέφρασε ενσυνειδήτως τέτοια πρόθεση. Εξέφρασε το χριστιανικό και ιδεολογικό εαυτόν του, ενίσχυσε ενδεχομένως τους ομονοούντες ακροατές του, έδωσε ένα αφηγηματικό σχήμα στις πίστεις τους. Με την πάροδο του χρόνου *ιδεολογικοποιήθηκαν*, αφού προσελήφθησαν από την κοινότητα, έγιναν εργαλεία κοινωνικοποίησης, ενίσχυαν το αίσθημα της κοινής θρησκευτικής χριστιανικής ομάδας, καθιέρωσαν (επιπλέον κατά μία έννοια) το υπερφυσικό-παγανιστικό, εντάσσοντάς το μέσα στο χριστιανικό σύστημα: Χριστός, καλοποιές δυνάμεις, το καλό γενικώς, φαίνεται πως υπερνικούν πάντα το κακό, αποκαθιστούν το δίκαιο και την προαιώνια ηθική· υπέβαλλαν, τελικά, συμπεριφορές, στάσεις και δράσεις στο χριστεπώνυμο πλήθος.

Το νερό, και ειδικότερα, αυτό των θερμών πηγών

Το προαναφερθέν «χριστιανικό σύστημα» δεν είναι φυσικά πρωτότυπο, βασίζεται σε προαιώνιες κοινές πίστεις της ανθρωπότητας. Το νερό⁵² είναι η αιτία της ύπαρξης του κόσμου, ζείδωρο, πηγή της ζωής.

⁵² Martin Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung* (Leipzig: 1921)· Βασίλης Νιτσιάκος, «Το νερό στην ελληνική λαϊκή παράδοση», στο: *Λαογραφικά Ετερόκλητα* (Αθήνα: Οδυσσέας, 1997), 53 κ.ε.· Μιχαήλ Γ. Μερακλής, «“Νερό φρέσκο που ξεπήδαγε από τους αιώνες”· Η χθόνια φύση του νερού», στο: *Θέματα Λαογραφίας* (Αθήνα: Καστανιώτης, 1999), 183-89· Πόπη Ζώρα, «Συμβολική και σημειωτική προσέγγιση της ελληνικής λαϊκής τέχνης», *Λαογραφία* 36 (1993): 4 κ.ε.· Υπουργείο Πολιτισμού και Μουσείο Ελλ. Λαϊκής Τέχνης (εκδ.), *Το νερό πηγή ζωής, κίνησης, καθαρισμού*, Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης 12-14 Δεκεμβρίου 1997 (Αθήνα: 1999)· Μεταξούλα Μανικάρου, «Το ζείδωρο υγρό στοιχείο: Γλωσσολογική περιήγηση και λεκτικές σημάνσεις», *Τα Αιτωλικά* 15 (Ιούλ.-Δεκ. 2010): 185-198· Βάλτερ Πούχγερ, *Θέματα Συγκριτικής Λαογραφίας. Ελλάδα, Βαλκάνια, Ανατολική Μεσόγειος και Εύξεινος Πόντος* (Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Κ. & Μ. Αντώνη Σταμούλη, 2018), 87-101· Marianna Apresyan και

Όμως η ιερότητά του το καθιστά «αμφίσημο»,⁵³ έχουμε κι εδώ άλλη μια παρουσία της «αμφισημίας του ιερού»: Είναι η πηγή και ο τάφος ταυτοχρόνως όλων των όντων του σύμπαντος, η δύναμη της ζωής και του θανάτου· χωρίζει ταυτοχρόνως και ενώνει, μετέχει και των δύο κόσμων καθώς εισέρχεται στα έγκατα της γης και αναδύεται από εκεί, στον αιώνιο αυτό δρόμο του. Σύμβολα της ιδιότητάς του είναι κυρίως τα σύνθετα πλάσματα, τα τέρατα, οι δράκοντες, τα φίδια, κ.ά.⁵⁴ «Μαζί με τον πηλό» συμβολίζει τη δημιουργία, αντιπροσωπεύει τον αγγειοπλάστη, ως δημιουργό του σύμπαντος.⁵⁵ Η παρακάτω μαρτυρία μπορεί να εκληφθεί ως ένα ενδεικτικό παράδειγμα «αμφισημίας» των ιαματικών λουτρών, αλλά ταυτοχρόνως και ως μια περίπτωση σύγχρονης πηλοθεραπείας:

«... αι τροφοί (...) και [αι] θεραπαινίδες, ίνα προστατεύσωσι τα παιδάρια από της επηρείας του πονηρού οφθαλμού, ελάμβανον διά του δακτύλου βόρβορον εκ του λουτρού και δι' αυτού έχριον τα μέτωπα αυτών».⁵⁶

Η θεραπεία με ζεστές πηγές συμπεριλαμβάνει την εφαρμογή ζέστης και υγρασίας (heat and wetness). Ο Γαληνός (εκφραστής πιθανώς ενός

Rafik Nahapetyan, «Στοιχεία της λατρείας του νερού στα γαμήλια έθιμα των Ελλήνων της Αρμενίας», στο: *Θέματα ρωσικής και αρμενικής Λαογραφίας από τη Ρωσία, την Αρμενία, την Ελλάδα και τον ευρύτερο Παρευξείνιο Χώρο (19^{ος}-21^{ος} αιώνες)*, L. Abrahamian, Y. Anchabazde κ.ά (επιμ.) (Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Κ. & Μ. Αντώνη Σταμούλη, 2018), 375-80.

⁵³ Για τον όρο βλ. ενδεικτικά Mircea Eliade, *Το ιερό και το βέβηλο* (Αθήνα: Αρσενίδης, 2002). Πρβλ. Mircea Eliade, *Πραγματεία πάνω στην ιστορία των θρησκειών* (Αθήνα: Χατζηνικολής, 1981), 33-34· Roger Caillois, *L'home et le sacré* (Paris: 1950). Βέβαια η αρχή βρίσκεται στο R. Otto, *Das Heilige* (München: 1917), όταν δηλ. «είδε» τη θρησκεία ως mysterium tremendum και mysterium fascinans, και στον Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Paris: Presses Universitaires de France, coll. Quadrige Grands textes, 2008).

⁵⁴ Τζέιν Κούπερ, *Λεξικό συμβόλων* (Αθήνα: Πύρινος Κόσμος, 1992), 344 κ.ε.

⁵⁵ Οι αρχαίες ιουδαϊκές π.χ. πηγές παρέχουν ποικίλες εξηγήσεις για την ύπαρξη των ιαματικών θερμών πηγών ή αποδίδουν τη δημιουργία τους στο σοφό Σολομώντα. Αναλυτικά βλ. Andrey C. Shalinsky, "Thermal springs as folk curing mechanisms," *Folklore Forum* 18 (1985): 38 κ.ε.

⁵⁶ Κουκουλές, «Τα λουτρά», 461, 465-66· Zytka, "Bath and bathing," 119 κ.ε.

κοινού ινδοευρωπαϊκού συστήματος ιδεών περί ζωής και υγείας) μίλησε για τέτοιου είδους αντιθέσεις: Υγρό/ξηρό, ζεστό/κρύο.⁵⁷ Η θερμότητα εξ άλλου των υδάτων τους (απόρροια του γεγονότος ότι πήγαν από την «καρδιά του σύμπαντος», το εσώτατο κέντρο της γης), συνδυάστηκε με το αίμα των ζώντων οργανισμών, δηλαδή με τη ζωή τους, άρα η θερμότητα των υδάτων τους μεταφέρει ζωή,⁵⁸ είναι μια προσφορά, ένα θαυμαστό δώρο του υπερφυσικού προς την ανθρωπότητα. Οι πηγές με την αέναη (και μυστηριώδη) κίνησή τους απέκτησαν αυτήν την υπερφυσική δύναμη, ειδικότερα επειδή τα ύδατά τους είχαν κάποια (μη συναντώμενα στα επίγεια) ιδιαίτερα χαρακτηριστικά: Ήταν πολύχρωμα, είχαν ειδική οσμή και γεύση, και φυσικά διαφορετική θερμοκρασία.⁵⁹ Γι' αυτό συνδυάστηκαν με τη γονιμότητα. Μέχρι και σήμερα ακούω επισκέπτες των θερμών πηγών της Αιδηψού να αφηγούνται ότι κάποιες γνωστές τους γυναίκες (που αδυνατούσαν να «συλλάβουν») τις επισκέφθηκαν (κατά προτροπή γραιών γυναικών). Η *στειρότητα* είναι ένα είδος ξηρασίας, άρα το ιερό νερό μπορεί να βελτιώσει τη γονιμότητα· αλλά αν αυτή ταξινομηθεί και ως μια «κρύα» ασθένεια, τα θερμά ύδατα είναι κατάλληλα προς θεραπεία της.⁶⁰ Τα ταξίδια, εξ άλλου, προς τις «ιερές» πηγές θεωρούνταν και προσκυνήματα.⁶¹ Η ιαματική υδροθεραπεία και ο ιαματικός τουρισμός σήμερα αποφέρουν τεράστια κέρδη στις τοπικές οικονομίες των πόλεων που διαθέτουν ιαματικά λουτρά.

⁵⁷ Σύμφωνα με την ερμηνεία του Γαληνού, η ποικιλία που παρουσιάζεται στη σύγκραση των χυμών εντός του ανθρώπινου σώματος συντελεί στη δημιουργία ποικίλων χαρακτήρων και διαφορετικών ποιοτήτων στα όντα («θερμόν, ψυχρόν, ξηρόν, υγρόν»), οι οποίες καθορίζονται αναλόγως προς το χυμό του οποίου η ποσότητα πλεονεκτεί. Οι ποιότητες που εμφανίζονται από την κράση των χυμών αποτελούν αντιθετικά ζεύγη (θερμό-ψυχρό, ξηρό-υγρό), γεγονός που καθιστά το ανθρώπινο σώμα αποτέλεσμα της αρμονικής συνυπάρξεως εναντιοτήτων. Η καλή υγεία ήταν λοιπόν αποτέλεσμα της ισορροπίας των τεσσάρων χυμών του σώματος: Του αίματος, της χολής, της μαύρης χολής και του φλέγματος. Κάθε διαταραχή τους ή η λανθασμένη ανάμειξη των χυμών οδηγεί στη νόσο. Πρβλ. Γαληνός, *Περί κρίσεων, βιβλίον πρότον* (Leipzig: Teubner, 1904), 510, 8-12.

⁵⁸ Shalinsky, "Thermal springs," 42· Περισσότερα βλ. Zytka, "Bath and bathing," 124 κ.ε.

⁵⁹ Shalinsky, ό.π., 37.

⁶⁰ Danuta Penkala, "Hot and cold in the traditional medicine of Afghanistan," *Ethno-medizin* 6 (1980): 218.

⁶¹ Victor Turner, *Dramas, fields and metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), 203.

Η Ιστορία και οι υπό μελέτη παραδόσεις

Άραγε, απηχείται κάποιο ιστορικό γεγονός στις αναλυόμενες εδώ παραδόσεις; Απηχείται, δηλαδή, κάποια ιστορική μαρτυρία περί καταστροφής της Αιδηψού ή πρόκειται για μια (εκ του μηδενός) κατασκευή, από τους λόγιους εκκλησιαστικούς κύκλους επινοημένη; Το ερώτημα βεβαίως είναι δύσκολο να απαντηθεί. Αξίζει, επιπλέον, να αναφερθεί η τρομακτική αναπαράσταση (η πρόσληψη γενικά) των ιαματικών πηγών της συγκεκριμένης πόλης, με τα καίοντα (ωσάν τη λάβα) και αναβλύζοντα από τα έγκατα της γης ύδατα, με τους αναδυόμενους καπνούς και τις αναθυμιάσεις που παρέπεμπαν σε κόλαση, σε συνδυασμό με τα «θαυμάσια» που συνέβαιναν εκεί και τα άλλα «διαβολικά». Ο λογοτέχνης Αλέξανδρος Μωραϊτίδης θυμάται το 1910 τα «σημεία και τα τέρατα» που του εδιηγείτο η «μαννού» του, η γρια-Παπαλεξανδρίνα,

«... για τα νερά οπού βράζουν εκεί, για τα ποτάμια οπού καίουν και καπνίζουν και για τα καλαθάκια τα βουρλέινα οπού μαρμαρόνουν μέσα 'ς τα νερά εκεί τα βραστά» και την εικόνα που του είχαν δημιουργήσει αυτές οι περιγραφές για τα “φοβερά Θέρμα”». ⁶²

Αν όμως αποδεχθούμε την πρώτη υπόθεση, είμαστε υποχρεωμένοι να εικάσουμε, βασισμένοι στην ιστορία της πόλης, ποια ήταν αυτή η συγκυρία. Γι' αυτό και όσα εν συντομία έπονται:

Αγνωστο παραμένει πότε επακριβώς ιδρύθηκε η Αιδηψός. Μαρτυρία για την ύπαρξη συνοικισμού της Νεολιθικής Περιόδου αποτελούν αρχαιολογικά ευρήματα που ανακαλύφθηκαν στη θέση Κουμπί, ανάμεσα στη σημερινή πόλη των Λουτρών Αιδηψού και του ομώνυμου μικρού χωριού. ⁶³

Πρώτη ιστορική μαρτυρία του τοπωνυμίου μάς παραδίδει ο Αριστοτέλης, το 350 π.Χ., με τον τύπο ο «Αίδηψος». ⁶⁴ Κατά το πρώτο ήμισυ του 3^{ου} προχριστιανικού αιώνα η πόλη έχει περιέλθει υπό την κατοχή των Μακεδόνων. Έκτοτε φαίνεται πως απέκτησε τη φήμη που κορυ-

⁶² Αλέξανδρος Μωραϊτίδης, «Εις την Αιδηψόν», στο: *Με του βορρά τα κόματα (ταξείδια, περιγραφαί, εντυπώσεις)* (Αθήναι: Ιωάννης Σιδέρης, 1922), 141.

⁶³ Φαράντος, «Η Αιδηψός», 135.

⁶⁴ «...Δοκεί γαρ διαυλωνίζειν υπό την γην η θάλασσα, διό και τα θερμά τα περί Αίδηψον υπό τοιαύτης αιτίας γέγονεν», στον Αριστοτέλη, *Μετεωρολογικά*, βιβλίο 2, κεφ. 8, §9.

φώθηκε κατά τη ρωμαϊκή περίοδο, ο Στράβων μνημονεύει τα εκεί υφιστάμενα «θερμά Ηρακλέους». Είναι η φήμη που κατέστησε το εν λόγω θέρετρο

«κοινόν οικητήριον (...) της Ελλάδος»

(βλ. παραπάνω) και που οδήγησε εκεί, μεταξύ άλλων «επωνύμων» τότε κατακτητών, τον προαναφερθέντα Σύλλα (εξ αιτίας κάποιου αλγήματος, μάλλον ποδάγρας), όπου

«εχρήτο τοις θερμοῖς ὕδασι, ραθυμῶν ἅμα και συνδιημερεύων τοις περί τον Διόνυσον τεχνίταις»,

όπως μαρτυρεί ο Πλούταρχος.⁶⁵ Κατά τον Ιω. Λιανίδη, η ακμή της πόλης πρέπει να τοποθετηθεί στην περίοδο από 100 π.Χ. μέχρι 100 μ.Χ.⁶⁶

Οι πληροφορίες για την Αιδηψό των μεσαιωνικών («βυζαντινών») χρόνων είναι ελάχιστες. Γνωρίζουμε πάντως ότι κατά τον 8^ο αιώνα ήταν έδρα επισκόπου.⁶⁷ Οι μετέπειτα αιώνες είναι περισσότερο «σκοτεινοί», ουδεμία πληροφορία παρέχουν γι' αυτήν. Ίσως εγκαταλείφθηκε από τους κατοίκους της, οι οποίοι το 10^ο αιώνα φέρονται να κατοικούν τις Θέρμες, τοποθεσία που έκειτο πλησίον της πόλης. Για το εν λόγω τοπωνύμιο έχουμε μαρτυρίες που μας διασώζουν ο αρχιμ. Χρυσόστομος Θέμελης (του 10^{ου} αι.),⁶⁸ ένα σιγίλιο του πάπα Ιννοκεντίου Γ' του 13^{ου} αι., και ο Μωραϊτίδης ότι το σημερινό μικρό χωριό Ληψός/Αιδηψός απείχε «από τας Θέρμας», αυτόν τον οικισμό (:) εντός ή πλησίον της Αιδηψού, διαδρομή τριών τετάρτων της ώρας.⁶⁹

(Στο σημείο αυτό ας σημειωθεί παρενθετικά ότι κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους οι θερμές ιαματικές πηγές καλούνταν «θερμά, θερμα» και «θερμία»,⁷⁰ και ότι πολλά νεοελληνικά τοπωνύμια διασώζουν την παλαιά αυτήν ιδιότητά τους μέχρι σήμερα, π.χ. Θέρμες στη Θεσσαλονίκη, την Ξάνθη, τη Σάμο, τα Θερμιά = η Κύθος, κ.ά.).

Κατά τη Λατινοκρατία (1205-1470, όσον αφορά στην Εύβοια) το νησί (και η πόλη) περιήλθαν υπό την εξουσία των «Δυτικών». Στα τέλη

⁶⁵ Σύλλας, *Βίοι Παράλληλοι*, κεφ. 26, στ. 18 κ.ε.

⁶⁶ Ιωάννης Λιανίδης, «Τα λουτρά της Αιδηψού», στο: *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος* (1928), 169.

⁶⁷ Φαράντος, ό.π., 139-140.

⁶⁸ «Αι επισκοπαί Πορθμού, Αυλώνος, Αιδηψού, Ζάρκων και Καναλιών», *Θεολογία* 25, no. 1 (1954): 92.

⁶⁹ Μωραϊτίδης, «Αιδηψόν», 155.

⁷⁰ Κουκουλές, «Τα λουτρά», 429.

του 14^{ου} και στις αρχές του 15^{ου} αιώνων αναφέρεται ως κυρίαρχος/«Κυρά της Αιδηψού» («και των Λιχάδων») η Πετρονέλλα Τόκκο.⁷¹

Έκτοτε, εξ αιτίας των ληστρικών επιδρομών των Οθωμανών και των άλλων πειρατών, η Αιδηψός ερημώνεται. Παρά την υπόσχεση του σουλτάνου να μην ενοχλεί τις βενετικές κτήσεις, οι Οθωμανοί επέδραμαν διαρκώς κατά της Ευβοίας

«και κατά τινά τούτων των επιδρομών περί τους χιλίους πεντακοσίους των νησιωτών απήχθησαν αιχμάλωτοι», η δε «πόλις Λεψώ, η αρχαία και η νέα Αιδηψός, κατεστράφη».

Η καταστροφή συνετελέσθη πιθανότατα το 1414/1415,⁷² στις αρχές δηλαδή του 15^{ου} αι.

Πιθανόν να υπήγετο στο ναχιγιέ των Ωρεών (ο οποίος αναφέρεται σε κατάστιχο του 1506) και αργότερα (πρώτο ήμισυ του 16^{ου} αι.) στον καζά των Ωρεών.⁷³ Από το 1745 κ.ε. αποτελούσε (με τα χωριά Γιάλτρα και Λιχάδα) «ζευγολατειό»,⁷⁴ το οποίο παραχώρησε ο Αχμέτ μπέης στη θυγατέρα του Χαμπιμπέ Χανούμ.⁷⁵ Καταστράφηκε εκ νέου το 1814, απελευθερώθηκε, όπως και η υπόλοιπη Εύβοια, το 1830. Επισημαίνω τη δημιουργία νέων πηγών στην κωμόπολη μετά το σεισμό της 15^{ης} Απριλίου 1894,⁷⁶ και την πληροφορία ότι το 1852 είχε πληθυσμό 454 κατοίκους, οι οποίοι το 1920 φθάνουν τους 1.209.⁷⁷

⁷¹ Φαράντος, ό.π., 141.

⁷² Ουίλλιαμ Μίλλερ, *Ιστορία της Φραγκοκρατίας εν Ελλάδι (1204-1566)* (Αθήνα: Ελληνική Εκδοτική Εταιρεία, 1909-1910), 62.

⁷³ Ιωάννης Γιαννόπουλος, *Η διοικητική οργάνωσις της Στερεάς Ελλάδος κατά την Τουρκοκρατίαν (1393-1821)* (Εν Αθήναις: Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον, 1971), 115-16.

⁷⁴ Το ζευγολατειό, κατά τον Άγγελο Στέφο, *Ιστιαία: Ιστορικογεωγραφική μελέτη από το 1821 και εντεύθεν των υφισταμένων συνοικισμών εν τη επαρχία*, τόμ. 1 (Αθήναι: 1967), 110, περιελάμβανε 20 ζεύγη καλλιεργητών.

⁷⁵ Περισσότερα για το περίπλοκο αυτό θέμα βλ. Φαράντος, ό.π., 142 κ.ε.: Στέφος, *Ιστιαία*, 110 κ.ε.

⁷⁶ Α. Κ. Δαμβέργης, *Τα ιαματικά ύδατα της Αιδηψού και αι «Θέρμαι Σύλλα»* (Εν Αθήναις: 1899), 33.

⁷⁷ Στέφος, ό.π., 109, 110. Η εικόνα της κωμόπολης κατά το 19^ο αιώνα ήταν οικτρή, όσον κυρίως αφορά στα ενυπάρχοντα εκεί καταλύματα και στις παρεχόμενες προς τους λουόμενους ανέσεις. Οι τελευταίες περιορίζονται σε άθλιες καλύβες, «από ροδοδάφνες και καλαμιές, από μαστιχόδενδρα και μικρές βαλανιδιές», που τους προσέφεραν κάποια μορφή προστασίας από το λιοπύρι, όπως γράφει ο Anton von Linder-mayer το 1855. Την ίδια εικόνα αναπαρέστησε και ο Ευθύμιος Καστόργης, το 1870, όταν επισκέφθηκε τα λουτρά, Φαράντος, ό.π., 145. Εντελώς διαφορετική είναι η εικόνα της στις αρχές του 20^{ού} αι. Ο Αλέξανδρος Μωραϊτίδης, επισκέπτης της ο ίδιος,

Προαναφέρθηκαν οι καταστροφές και οι ερημώσεις της κατά τα έτη 1414/15 και 1814. Ίσως αυτές να αποτέλεσαν το ιστορικό υπόβαθρο για τη δημιουργία των παραδόσεων που εξετάζονται εδώ.

Να σημειωθεί, τέλος, ότι κατά την επιτόπια έρευνα που διενεργώ την τελευταία διετία στα Λουτρά Αιδηψού επί 15ήμερο κατά το Πάσχα και μερικές ημέρες του θέρους, κατέγραψα όλες της παραλλαγές της Παράδοσης 1 που ανέλυσσα. Τις γνώριζαν όλοι οι ενήλικες της πόλης (δέκα ερωτηθέντες, 50 ετών και άνω) στην πλήρη τους μορφή ή κάποια συστατικά τους στοιχεία, όπως, π.χ., αυτά για τη γερόντισσα Ζαχαρούλα. Κάποιοι μάλιστα μου έδειξαν και το «συγκεκριμένο τόπο» του θανάτου της, σε κάποιο σημείο του περιφερειακού δρόμου της πόλης που κατασκευάζεται (και έχει καταντήσει «Γεφύρι της Άρτας»). Από τους νεωτέρους που συμμετείχαν στην έρευνα, πέντε τον αριθμό, ουδείς εγνώριζε κάτι.

κάνει λόγο για «μίαν δροσερωτάτην και εύμορφον κωμόπολιν», με λαμπρά ήδη οικοδομήματα, τα οποία αντικατέστησαν τα πέτρινα και πλατανοσκεπή εκείνα πενιχρά καλύβια. Πρωτεργάτης όλου αυτού του ανακαινισμού, κατά τον ίδιο λογοτέχνη, ήταν ο ιατρός Ευστάθιος Παπανικολάου, ο οποίος εχρημάτισε δήμαρχος Αιδηψίων δύο φορές. Πρβλ. Μωραϊτίδης, ό.π., 146.