



# ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ ΤΜΗΜΑ ΜΕΣΟΓΕΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ ΜΕΣΟΓΕΙΟΥ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΟΪΣΤΟΡΙΚΗ ΕΠΟΧΗ ΕΩΣ ΤΗΝ ΥΣΤΕΡΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ:  
ΕΛΛΑΔΑ, ΑΙΓΥΠΤΟΣ, ΕΓΓΥΣ ΑΝΑΤΟΛΗ»

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

«Ο ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΟΣ ΕΡΜΗΣ: ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΕΣ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΟΥ ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΥ»

ΔΙΑΜΑΝΤΗ ΓΕΩΡΓΙΑ

4352021006

**ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: ΚΟΥΣΟΥΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ**

**ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ: ΣΥΡΟΠΟΥΛΟΣ ΣΠΥΡΟΣ, ΠΑΧΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ**

ΡΟΔΟΣ, «ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ» «2023»



*Η γέννηση δεν είναι η αρχή της ζωής,  
αλλά μιας ατομικής επίγνωσης.  
Η αλλαγή σε μια άλλη κατάσταση δεν είναι θάνατος,  
παρά μόνο το τέλος αυτής της επίγνωσης.....*



*Στον μπαμπά μου, το γατίσκι σου...*

## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Αυτή η εργασία...ίσως το πιο δύσκολο έργο που αποπεράτωσα από την αρχή των σπουδών μου πάνω στην αρχαιολογία. Πάρα πολλές ώρες μελέτης και έρευνας για ένα αρκετά απαιτητικό θέμα, όμως, δεν μπορώ να πω πως μετανιώνω για τίποτα. Μέσα από το θέμα της διπλωματικής μου άνοιξαν αρκετοί ορίζοντες για εμένα και είδα κάποια πράγματα από μια διαφορετική οπτική. Το μόνο σίγουρο είναι πως αγάπησα λίγο περισσότερο την αρχαία Αίγυπτο, αν αυτό ήταν δυνατό να πραγματοποιηθεί, να την αγαπήσω δηλαδή περισσότερο!

Ευχαριστίες... αλλά ποιόν να ευχαριστήσω πρώτο; Ένας κύκλος σπουδών έκλεισε και σίγουρα ένας νέος θα ανοίξει, μακριά βέβαια από την αγαπημένη Ρόδο και το Πανεπιστήμιό μας. Σίγουρα θα ήθελα να ευχαριστήσω όλους τους καθηγητές του μεταπτυχιακού προγράμματος, γιατί μέσα από τις διδαχές τους μπόρεσα να αντιμετωπίσω πολλά πράγματα διαφορετικά εν γένει στον τομέα της αρχαιολογίας και να αποκτήσω μια τελειώς διαφορετική άποψη από εκείνη που είχα πριν για κάποια άλλα. Προσωπικά θα ήθελα να ευχαριστήσω τον κύριο Κουσουλή για τις γνώσεις του που μας μετέδωσε απλόχερα μέσα από τα μαθήματα των ιερογλυφικών και της αιγυπτιακής θρησκείας, αλλά και για το θέμα της διπλωματικής μου, που μου διεύρυνε τους πνευματικούς ορίζοντες. Παρά την κούραση των ταξιδιών και των πολύωρων μαθημάτων, αν μπορούσα να τα ζήσω όλα από την αρχή με το πάτημα ενός κουμπιού, θα το έκανα. Ας είμαστε, όμως ρεαλιστές, βρισκόμαστε στο τέλος. Κανένα τέλος βέβαια δεν είναι οριστικό, όπως υποστήριζαν και η αρχαίοι Αιγύπτιοι, αλλά μια ανανέωση, όπως υποστήριζαν οι Ερμητικοί.

Τέλος, αλλά και πιο σημαντικό όλων, θα ήθελα να ευχαριστήσω την οικογένειά μου και κυρίως τον μπαμπά μου, χωρίς την στήριξη και την αγάπη του οποίου δεν θα μπορούσα να έχω πολλά από όσα τώρα απολαμβάνω. Θα ήθελα επίσης να του αφιερώσω αυτή την προσπάθεια γιατί του αξίζει, καθώς ήταν από την πρώτη στιγμή στο πλευρό μου, δείχνοντας ενδιαφέρον ακόμα και για την κάθε λέξη που ενσωμάτωνα στην δουλειά μου. Τον ευχαριστώ και για πάντα θα τον ευχαριστώ και θα τον αγαπώ με όλη μου την ψυχή!

ΕΥΧΑΡΙΣΤΩ!

Πίνακας Συντομεύσεων.....	9
Περίληψη.....	10
Abstract.....	11
Πρόλογος.....	12
Εισαγωγή.....	14
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄</b>	
1 Αιγυπτιακή Θρησκευτικότητα.....	17
1.1 Το γενικό Πλαίσιο της Αιγυπτιακής Θρησκείας.....	19
1.2 Θρησκευτικές Πεποιθήσεις.....	23
1.3 Μύθοι.....	28
1.3.1 Η Αιγυπτιακή Κοσμοθεωρία.....	30
1.4 Η Αιγυπτιακή Κοσμογονική Παράδοση.....	36
1.4.1 Η Κοσμογονία της Ηλιούπολης και ο Οσιριακός Κύκλος.....	38
1.4.2 Η Μεμφιτική Κοσμογονία.....	51
1.4.3 Η Οκτάς της Ερμούπολης.....	53
1.5 Ιστορικό Πλαίσιο.....	56
1.5.1 Απαρχές Ελληνοαιγυπτιακών Σχέσεων.....	57
1.5.2 Η Περσική Κυριαρχία.....	59
1.5.3 Η Ελληνιστική Κυριαρχία.....	62
1.5.4 Η Ρωμαϊκή Κατάκτηση.....	70
1.6 Μια Νέα Εποχή.....	
1.6.1 Πολιτισμικό Πλαίσιο.....	74
1.6.2 Αιγύπτιοι, Έλληνες, Ρωμαίοι σε ένα περιβάλλον ωσμώσεων.....	79
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄</b>	
2 Γενικό Πλαίσιο.....	83
2.1 Θωθ και Ερμής, Ερμής και Θωθ	
2.1.1 Θωθ ο Σοφός.....	85
2.1.2 Ερμής-Θωθ.....	88
2.1.3 Ερμής ο Τρισμέγιστος.....	90

2.1.4 Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος μέσα από τα μάτια των λογίων.....	91
2.2 Η Ερμητική Παράδοση.....	95
2.2.1 Ο Συγγραφέας των Κειμένων.....	97
2.2.2 Τα Ερμητικά Κείμενα.....	99
2.3 Φιλοσοφικός/Θεωρητικός Ερμητισμός.....	101
Α) Το Βιβλίο του Θωθ.....	102
Β) Τα Ερμητικά Θραύσματα του Κώδικα του Nag Hammadi.....	103
Γ) Αποσπάσματα διατηρημένα από διάφορους Συγγραφείς της Αρχαιότητας και του Μεσαίωνα/Πατέρες της Εκκλησίας/Αραβες Λόγιοι.....	105
Δ) Οι Αρμενικοί Ορισμοί του Ερμή του Τρισμέγιστου στον Ασκληπιό.....	105
Ε) Τα Ερμητικά Αποσπάσματα της Βιβλιοθήκης του Στοβαίου.....	106
ΣΤ) Ad Asclepius.....	106
Ζ) .....	107
Η) Corpus Hermeticum.....	107
2.3.1 “Οι Χαρακτήρες της Ιστορίας”.....	115
Α) Ποιμάνδρης.....	116
Β) Ερμής Τρισμέγιστος.....	117
Γ) Ασκληπιός.....	118
Δ) Αγαθός Δαίμων.....	119
Ε) Τατ.....	120
ΣΤ) Βασιλιάς Άμμων.....	120
2.4 Τεχνικός Ερμητισμός.....	121
2.4.1 Η Ερμητική Μαγεία.....	123
Α) Οι Ελληνικοί Μαγικοί Πάπυροι.....	124
Β) Κυρανίδες.....	125
2.4.2 Ερμητική Βοτανολογία και Ιατρική.....	126
2.4.3 Ερμητική Αστρολογία/Αστρονομία.....	127
Α) Liber Hermetis.....	130
Β) Λοιπές Αστρολογικές Πραγματείες.....	131
2.4.4 Η Ερμητική Αλχημεία.....	133
2.4.4.1 Tabula Smaragdina/Ο Σμαραγδένιος Πίνακας.....	134

2.4.5 Οι Αραβικές Μεταφράσεις.....	136
2.5 Θωθ ο Θεουργός.....	138
2.6 Μελέτη Ερμητικών Κειμένων/Ιστορικό Πλαίσιο.....	140
Α) Χριστιανική Περίοδος/Κλασικός Ερμητισμός.....	141
Β) Μεσαίονας.....	143
Γ) Ροδοσταυρισμός/Ελευθεροτεκτονισμός.....	145
Δ) Αναγεννησιακή Αμφισβήτηση.....	145
Ε) Ανανέωση του Ερμητικού Ενδιαφέροντος.....	147
ΣΤ) Σύγχρονος Ερμητισμός/20 <sup>ος</sup> Αιώνας.....	149
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄</b>	
3.1 Λόγος Γ΄:§9.....	154
3.1.1 «ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὢν».....	154
3.1.2 «ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων».....	156
3.2 Λόγος XII΄: §14.....	157
3.3 Η Θεία Υπόσταση του Βασιλιά.....	160
Α) Διατήρηση της Μάατ.....	160
Β) Ο Βασιλιάς ως Εικόνα του Θεού.....	161
Γ) Ο Βασιλιάς ως Θεός.....	162
3.4 Ο Παντοδύναμος Θωθ.....	164
Α) Θωθ ο Παντογνώστης.....	164
Β) Ο Θωθ και Αυτό που είναι Κρυμμένο.....	165
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄</b>	
4. Ερμητισμός και Γνωστικισμός.....	167
4.1 Πλωτίνος εναντίον Γνωστικών.....	167
4.2 Παγανιστικός Γνωστικισμός.....	168
4.2.1 Ερμητισμός –Γνωστικισμός μέσα από τα κείμενα.....	169
4.3 Ο «γνωστικός» πυρήνας του Ερμητισμού.....	175
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄</b>	
5. Ερμητισμός-Ιουδαϊσμός-Χριστιανισμός.....	177
5.1 Ερμητισμός και Εβραϊκή Παράδοση.....	177

<b>5.2 Ερμητισμός και Χριστιανική Παράδοση.....</b>	<b>179</b>
<b>Επίλογος.....</b>	<b>184</b>
<b>Επίμετρο/Ο Ποιμάνδρης, το Ευαγγέλιο του Ιωάννη και ο Απόστολος Παύλος.....</b>	<b>187</b>
<b>Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο.....</b>	<b>187</b>
<b>Η συμβολή του Αποστόλου Παύλου στην ερμητική παράδοση.....</b>	<b>189</b>
<b>Βιβλιογραφία.....</b>	<b>191</b>



## ΠΙΝΑΚΑΣ ΣΥΝΤΟΜΕΥΣΕΩΝ

- 1) **CH.** - Corpus Hermeticum
- 2) **Diod.** - Διόδωρος ο Σικελιώτης
- 3) **NHH.** - Κώδικας Nag Hammadi
- 4) **PGM** - Papyri Graecae Magicae
- 5) **ΚΚ**- Κόρη Κόσμου

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το ερμητικό φαινόμενο θα μπορούσαμε να πούμε με βεβαιότητα πως εδώ και δύο χιλιετίες “ταλαιπωρεί” κατ’ εξακολούθηση λόγιους και ακαδημαϊκούς, στην προσπάθειά τους να μελετήσουν και να μεταφράσουν τα Ερμητικά κείμενα. Αν και έχει συγγραφεί μια πληθώρα έργων πάνω στα κείμενα, η εικόνα εξακολουθεί να μην είναι ξεκάθαρη και προσωπικά πιστεύω πως δεν πρόκειται και να ξεκαθαριστεί άμεσα, καθώς το πολυσύνθετο περιβάλλον συγκρητισμού στο οποίο αναπτύχθηκαν, έχει προσδώσει έναν χαρακτήρα σύγχυσης στις ερμητικές ανθολογίες. Η φιλοσοφική πτυχή του Ερμητισμού, κυρίως, αποκαλύπτει στοιχεία και επιρροές πολλαπλών φιλοσοφικών και θρησκευτικών μορφημάτων που αναπτύχθηκαν παράλληλα με την συγγραφή των ανθολογιών, σε ένα χρονικό φάσμα που εκτείνεται από τον πρώτο αιώνα μ.Χ. μέχρι τον τέταρτο αιώνα μ.Χ., αν όχι και παλαιότερα. Στην τεχνική πτυχή τα πράγματα είναι περισσότερο ξεκάθαρα, με τις αιγυπτιακές επιρροές να είναι ιδιαίτερα έντονες, άλλωστε και η περίοδος συγγραφής τους, κατά τα ελληνιστικά χρόνια, καθιστά κατανοητό το γιατί.

Στην παρούσα διπλωματική έρευνα θα πραγματοποιηθεί μια προσπάθεια ανίχνευσης των αιγυπτιακών στοιχείων των Ερμητικών κειμένων και του μορφήματος μέσα από μια χρονική αναδρομή που ξεκινά από τα πρώτα χρόνια της φαραωνικής κοινωνικής συγκρότησης, στο Παλαιό Βασίλειο της Αιγύπτου, μέχρι και την σύγχρονη περίοδο και τον αντίκτυπο του ερμητικού μορφώματος μέσα από τα μάτια και τις πένες πολυάριθμων μελετητών και λόγιων, υπό το πρίσμα της δικής τους εποχής και των δικών τους πεποιθήσεων. Θα πραγματοποιηθεί εξίσου και μια περισσότερο ενδελεχής εξέταση του φαινομένου σχολιάζοντας και συγκρίνοντας τα Ερμητικά κείμενα με άλλες γραμματείες, όπως η αιγυπτιακή και η χριστιανική, αλλά και μια προσπάθεια ανίχνευσης και των γνωστικών δεδομένων.

Σκοπός της έρευνάς μου, όμως, είναι να καταδείξει περισσότερο τις αιγυπτιακές ιδέες και τις επιρροές που ανιχνεύονται μέσα στα κείμενα και να φανερώσει, κυρίως, τον αιγυπτιακό χαρακτήρα του Ερμή του Τρισμέγιστου, του “εμπνευστή” του Ερμητισμού, να φανερώσει έναν περισσότερο Αιγύπτιο Θωθ, μέσα από έναν Ολύμπιο Ερμή.

## ABSTRACT

We could say with certainty that for two millennia the Hermetic phenomenon has “troubled” scholars and academics in their efforts to study and translate the Hermetic texts. Although a multitude of works has been written on the texts, the picture is still not clear and I personally believe it will not be clarified any time soon, as the complex environment of syncretism in which they developed, has given a character of confusion to the hermetic anthologies. The philosophical aspect of Hermeticism, mainly reveals elements and influences of multiple philosophical and religious formations that developed alongside the writing of the anthologies, in a time spectrum that extends from the first century A.D., until the fourth century A.D., if not earlier. In the technical aspect, things are clearer, with the Egyptian influences being particularly strong, moreover, the period of their writing, during the Hellenistic years, makes it understandable why.

In this research there will be an attempt to detect the Egyptian elements of the Hermetic texts and the phenomenon of Hermeticism through a time retrospective that starts from the first years of pharaonic social formation, in the Old Kingdom of Egypt, up to the modern period and the impact of the Hermetic format through the eyes and the quills of numerous scholars, in the light of their own time and their own beliefs. There will also be a more thorough examination of the phenomenon through the commentary and comparisons of the Hermetic texts with other scripts, such as the Egyptian and the Christian, but also an attempt to detect the gnostic data.

The purpose of my research, however, is to demonstrate more the Egyptian ideas and influences detected in the texts and to reveal, above all, the Egyptian character of Hermes of Trismegistus, the “initiator” of Hermeticism, to reveal a more Egyptian Thoth, through an Olympian Mercury.

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το φαινόμενο «Ερμής ο Τρισμέγιστος» και η ερμητική παράδοση αποτέλεσε για εμένα κάτι άγνωστο και γνώριμο ταυτόχρονα. Το όνομα και οι λόγοι του Ελληνοαιγυπτίου προφήτη/διδασκάλου ήταν γνώριμα σε εμένα ως φευγαλέα εγκυκλοπαιδική γνώση, η ενασχόλησή μου με το ζήτημα, όμως, δεν προέκυψε απλά και μάλλον ξεκίνησε ήδη από την εφηβική μου ηλικία, όταν αποφάσισα να σπουδάσω αρχαιολογία. Πολύ μεγάλο ρόλο για αυτή μου την απόφαση έπαιξε η Αίγυπτος. Το μυστηριώδες και απόκρυφο στοιχείο που χαρακτηρίζει τον αρχαίο αιγυπτιακό πολιτισμό στο σύνολό του, με τους σκοτεινούς ναούς, την κωδικοποιημένη γραφή των ιερογλυφικών, τα μυστήρια των πυραμίδων, όλα μαζί αποτέλεσαν έναν ολόκληρο «κόσμο» προς εξερεύνηση. Και έτσι φτάσαμε στις μεταπτυχιακές σπουδές και την διπλωματική εργασία... Φυσικά δεν θα μπορούσα να ασχοληθώ με κάποιο άλλο θέμα για τόσο εντατική μελέτη, πέρα από κάτι που θα αφορούσε την μυστηριακή πτυχή της αρχαίας Αιγύπτου. Το θέμα αυτό, οι αιγυπτιακές καταβολές του Ερμητισμού!

Οι Αιγύπτιοι, οι «ευσεβέστεροι όλων των λαών»,<sup>1</sup> όπως τους αποκαλούσε ο Ηρόδοτος ανέπτυξαν έναν ολόκληρο πολιτισμό βασισμένο πάνω στον αποκρυφισμό της παράδοσής τους. Με τον Φαραώ, τον «Μέγα Αρχιερέα του Ηλίου» και το ιερατείο να αποτελούν τους επίγειους φύλακες αυτής της παράδοσης. Το ιερατείο κατείχε μια ιδιαίτερη δύναμη στα χέρια του, με αποτέλεσμα να έχει τον πρώτο λόγο σε πολυάριθμα ζητήματα, όχι μόνο θρησκευτικής, αλλά και κοινωνικής φύσης. Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός πως κατάφερε να διατηρήσει την ισχύ του, σε σημαντικό βαθμό, με την ελληνιστική κατάκτηση, καθώς βρισκόταν σε άμεση συνεργασία με τους Πτολεμαίους Φαραά, ενώ έχαιρε μεγάλης εκτίμησης από εκείνους. Το μυστικιστικό στοιχείο, που εσκεμμένα το ιερατείο προσπάθησε να διατηρήσει ζωντανό στο νέο περιβάλλον ωσμώσεων, σε βάθος χρόνου “γέννησε” το ερμητικό φαινόμενο.

Μέσα από τους αποκαλυπτικούς λόγους του *Corpus Hermeticum*, του *ad Asclepius*, της *Κόρης Κόσμου* και τις μαγικές, αλχημικές, αστρολογικές πρακτικές του συνόλου, προκύπτει ένα νέο κοσμοείδωλο που σε μεγάλο βαθμό αποτελεί την εξελληνισμένη συνέχεια του υπάρχοντος αιγυπτιακού. Παρά τον παγανιστικό χαρακτήρα του ερμητικού συνόλου, δεν ξεθώριασε μέσα στο χρονοντούλαπο της ιστορίας, κυρίως

---

<sup>1</sup> Histories II, 37.

εξαιτίας της ανόδου του συντηρητικού Χριστιανισμού, αλλά κατάφερε να επιβιώσει υπό πολλαπλές υποστάσεις, κρατώντας ζωντανό μέσα του ένα μεγάλο μέρος του αρχαίου αιγυπτιακού και του ελληνικού στοιχείου, οι πρακτικές των οποίων έχουν κοπάσει εδώ και αιώνες.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Πως θα μπορούσε κάποιος να χωρέσει τον πολυδιάστατο χαρακτήρα της αιγυπτιακής θρησκευτικότητας σε λίγες μόνο σειρές, σε λίγες μόνο σελίδες. Κάτι τέτοιο φαντάζει αδύνατο άλλωστε εάν αναλογιστούμε πως η θρησκεία αποτελούσε το Α και το Ω για την Χώρα του Νείλου. Η πολιτισμική ταυτότητα της Αιγύπτου διατυπώθηκε μέσα σε ένα θεοκρατικό σύστημα, όπου Φαραώ και ιερατείο αποτελούσαν τους άμεσους διαμεσολαβητές με το θεϊκό στοιχείο. Ο Φαραώ (pr-<sup>c</sup> 3 ), ως επίγειος θεός και pontifex maximum, θεωρούνταν ο ύψιστος αντιπρόσωπος των θεών επί γης και ως ενσάρκωση του Ωρου, είχε επωμιστεί το καθήκον διατήρησης της ευταξίας και της ισορροπίας, της Μάατ (m3<sup>c</sup> t), στο βασίλειό του, ενώ το ιερατείο (hmw-ntr), μέσα από λειτουργικές πρακτικές, διασφάλιζε πως, τόσο η γη, όσο και οι ουρανοί, θα διατηρούσαν την θεϊκή τους υπόσταση, όπως ακριβώς την είχαν ορίσει οι θεοί. Η Αίγυπτος, η ιερή χώρα των θεών, αποτέλεσε για όλους τους λαούς που την γνώρισαν και την ασπάστηκαν, τον «*mundi tertius templum*», τον «*Ναό όλου του Κόσμου*», σύμφωνα με τους λόγους του Ερμή του Τρισμέγιστου,<sup>2</sup> η μορφή του οποίου αποτελεί και το θέμα της συγκεκριμένης διπλωματικής έρευνας.<sup>3</sup> Όπως τα κείμενα αυτής της μαγικής μορφής που ονομάζεται Ερμής Τρισμέγιστος, διαχέονται από έναν άκρατο δυϊσμό, έτσι και η Χώρα της Νείλου στο σύνολό της συνιστούσε ένα δίπολο, όπου οι αντίρροπες έννοιες της «θεϊκής» και της «ανθρώπινης» υπόστασης, εξισορροπούνταν για να επιτευχθεί η ευημερία που τόσο πολύ αγαπούσαν οι Αιγύπτιοι, τόσο στην επίγεια ζωή τους, όσο και στο αιώνιο ταξίδι τους στο Επέκεινα.

Ήδη από την τέταρτη χιλιετία π.Χ., όπου εντοπίζεται χρονικά το “κύκνειον ἄσμα” του αιγυπτιακού πολιτισμού, και αργότερα, την περίοδο του Αρχαίου Βασιλείου, η Αίγυπτος είχε διαμορφώσει ένα θρησκευτικό σύστημα αρκετά σύνθετο, σε σύγκριση με τους πολιτισμούς που αναπτύχθηκαν παράλληλα με εκείνη. Η θρησκευτική ταυτότητα των Αιγυπτίων δέχθηκε μια σειρά επιρροών και ανακατατάξεων κατά την ύστερη αρχαιότητα, με την έλευση του ξένου στοιχείου. Όσες προσθήκες και αν προέκυψαν, όμως, στο θρησκευτικό περιβάλλον της Κοιλιάδας του Νείλου ανά τους αιώνες, είναι χαρακτηριστική η συντηρητική προσκόλληση στις αρχέγονες παραδόσεις, στην προγονική προέλευση της, υπό τον φόβο μιας ριζικής

---

<sup>2</sup> Asclepius 1945, 326, 24.

<sup>3</sup> Copenhaver 1992, 81.

ανακατάταξης στο λατρευτικό σύστημα, η οποία θα απειλούσε να διαταράξει την παγκόσμια αρμονία και ισορροπία, την θεοποιημένη έννοια της Μάατ,<sup>4</sup> με αποτέλεσμα την άνοδο του Ισφét (isf.t).<sup>5</sup> Η κρατική και θρησκευτική εξουσία της Αιγύπτου είχε επωμιστεί το ιερό καθήκον να φροντίζει για την διατήρηση αυτής της γήινης ευνομίας, καθώς αποτελούσε τον αντικατοπτρισμό της αντίστοιχης συμπαντικής.

Στον βαθύτερο φόβο των Αιγυπτίων, να μην διαταράξουν την ιερή αρμονία και ισορροπία της Μάατ, εντοπίζονται οι μεταφυσικές ανησυχίες τους. Οτιδήποτε απειλούσε την κοσμική τάξη, απειλούσε και την ίδια την Αίγυπτο, απειλούσε τον Φαραώ και σε ατομικό επίπεδο, απειλούσε την αθανασία, το μη αναστρέψιμο του αιώνιου, δεύτερου θανάτου.<sup>6</sup> Είναι αδιανόητη η σύλληψη του δέους που προκαλούσε, σε θνητούς και θάνατους, η ισχύς της Μάατ για το παγκόσμιο κοσμοείδωλο. Είχε την ικανότητα να ενώνει με τους πιο ισχυρούς δεσμούς όλα τα στοιχεία της φύσης, από το πιο μηδαμινό, τον άνθρωπο, στο ανώτερο, το σύμπαν.

Το βαθύ θρησκευτικό συναίσθημα των Αιγυπτίων, που επηρέαζε άρρηκτα τον τρόπο σκέψης και ζωής τους, συνέθεσε ένα κοινωνικό οικοδόμημα «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση» της θεϊκής αρχής. Το συναίσθημα αυτό γίνεται αντιληπτό μέσα από τις πολλές και πολυδιάστατες θεότητες, οι οποίες αυξάνονταν ανά τους αιώνες, καθώς και τον σύνθετο χαρακτήρα του θεολογικού συστήματος.<sup>7</sup> Ενώ σε ανθρώπινο επίπεδο, το ιερατείο είχε τον πρώτο και τον τελευταίο λόγο σε ότι αφορούσε την κοινωνική εξουσία του κράτους.<sup>8</sup> Οι ιερείς είχαν την δυνατότητα να διορίζουν άτομα

---

<sup>4</sup> Ουσιαστικά αποτέλεσε την βάση πάνω στην οποία στηρίχθηκε το αιγυπτιακό θρησκευτικό σύστημα. Πρόκειται για μια έννοια συνυφασμένη με την κοσμική δικαιοσύνη και αλήθεια, την ηθική και την νομιμότητα. Η θεότητα αυτή, κόρη του Ρα, αντιπροσώπευε τον κώδικα δεοντολογίας που όφειλαν να ακολουθούν οι Αιγύπτιοι στην καθημερινότητά τους, σε όλα τα επίπεδα, όπως την οικογένεια, το έθνος, το θεϊκό στοιχείο και κατ' επέκταση ότι συνεπάγεται σε αυτό. Από το 1450 π.Χ. και ύστερα οι απεικονίσεις του Φαραώ συνοδεύονταν από μια μικρότερη απεικόνιση της Μάατ ως γυναικεία μορφή (Teeter 1997).

<sup>5</sup> Το Ισφét νοούνταν ως το άκρο αντίθετο της Μάατ, δύο στοιχεία που παρουσίαζαν την εικόνα ενός ιδιαίτερου δυϊσμού, καθώς υπήρχαν και επιβίωναν το ένα μέσα από το άλλο. Καθήκον του Φαραώ ήταν να διαφυλάσσει την επικράτηση του καλού επί του κακού, έτσι ώστε να προστατευτεί η δημιουργία από την παρακμή. Ετυμολογικά η λέξη ερμηνεύεται ως «χάος», «αναρχία», «βία», ενώ ως ρήμα αντιστοιχεί στην φράση «προκαλώ κακό».

<sup>6</sup> Μαραβέλια 2003, 54.

<sup>7</sup> Quirke 1997.

<sup>8</sup> Παρά την μεταφυσικότητα της θεολογικής φιλοσοφίας των Αιγυπτίων, το ιερατείο κατείχε έναν περισσότερο τετριμμένο ρόλο. Οι ιερείς θα χαρακτηρίζονταν καλύτερα ως γραφειοκράτες, που έπρεπε να τελούν μια σειρά συγκεκριμένων θρησκευτικών καθηκόντων

στο φαραωνικό αξίωμα, ενώ δεν ήταν λίγες οι φορές που διορίστηκε ως Φαραώ κάποιος ιερέας.<sup>9</sup> Η άμεση προσκόλληση του λαού στις θεολογικές πτυχές του πολιτισμού και της κοινωνίας του ήταν και ο λόγος ανάπτυξης του φαινομένου της «αιγυπτιομανίας» που εμφανίστηκε την πρώτη χιλιετία. Ένα θρησκευτικό σύστημα που για αιώνες επιβίωσε διατηρώντας την πρωταρχική, προγονική του μορφή, με βαθιές ρίζες σε μια σταθερά, είναι λογικό να αποτελέσει το κατ' εξοχήν στοιχείο θαυμασμού και το σημείο αναφοράς για την “υστεροφημία” του αιγυπτιακού πολιτισμού .

---

ενώπιον του Φαραώ και των θεών, παρά ως προφήτες με ιερές αποστολές, όπως εμφανίζονταν στην εβραϊκή παράδοση και αργότερα στον Χριστιανισμό.

<sup>9</sup> Grimal 1992, 311-315.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

### Η αιγυπτιακή παράδοση μέσα από ένα ευρύ χρονικό και πολιτισμικό φάσμα

#### 1. ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ

Εάν θα έπρεπε να απαντήσουμε στο ερώτημα “τι είναι αυτό που χαρακτηρίζει την Χώρα του Νείλου;”, σίγουρα το πρώτο πράγμα που μας έρχεται στο μυαλό είναι η αντιφατικότητα της σε διάφορα επίπεδα. Πρόκειται για την χώρα που εκτεινόταν από την έφορη Κοιλιάδα του Νείλου και το Δέλτα, το Kemet (km.t), μέχρι την άγονη έρημο της Σαχάρα, το Deshret (dšrt). Το αμφίρροπο περιβάλλον που συναντάμε στην Αίγυπτο είναι πηγή πλούσιων πρώτων υλών, ένας παράδεισος χλωρίδας και πανίδας. Όπως είναι φυσικό, η πλειοψηφία του πληθυσμού συγκεντρώθηκε γύρω από την Κοιλιάδα του Νείλου, καθώς η μεγαλύτερη έκταση της χώρας μαστιζόταν από σφοδρή ξηρασία, γεγονός που καθιστούσε την διαβίωση δύσκολη, αν και στην έρημο διαβίωναν νομαδικές φυλές. Η άκρατη εφορία της Κοιλιάδας του Νείλου οφειλόταν στις πλυμμήρες του ποταμού, οι οποίες προέκυπταν από τις πολυάριθμες νεροποντές της καλοκαιρινής περιόδου, ενώ μέχρι τον Νοέμβρη, τα νερά των βροχοπτώσεων είχαν ξεχυθεί και ενωθεί με τα νερά της Μεσογείου, με αποτέλεσμα να μένει πίσω ένα παχύ στρώμα λάσπης. Μια πολύ υψηλή πλημμυρίδα συνεπαγόταν μεγάλο κύμα, με καταστροφικές επιπτώσεις για το περιβάλλον, αλλά και για την ίδια την ζωή. Εν αντιθέσει, μια χαμηλή πλυμμηρίδα είχε ως συνακόλουθο χαμηλή ποσότητα νερού και άρα λάσπη, με αποτέλεσμα ο λαός να δοκιμάζεται από περίοδο λιμού. Το φθινόπωρο, με την υποχώρηση των υδάτων, προέκυπταν και οι ευκαιρίες για την γεωργική και κτηνοτροφική παραγωγή, με σκοπό να πραγματοποιηθούν οι απαραίτητες διαδικασίες ώστε ο λαός να είναι έτοιμος για την επακόλουθη συγκομιδή. Βέβαια, όσο “δώρο” κι αν θεωρούνταν αυτή η ετήσια πλημμυρίδα για τους ανθρώπους της αρχαιότητας, τόσο “κατάρα” θεωρείται για τους σύγχρονους αρχαιολόγους και τους μελετητές, καθώς ένα μεγάλο μέρος του αρχαιολογικού παρελθόντος βρίσκεται θαμμένο κάτω από πυκνά στρώματα λάσπης, ή χειρότερα, σβήστηκε δια παντός.

Οι κοσμογονικές αντιλήψεις του αιγυπτιακού λαού βρίσκονταν σε άμεση συνάρτηση με τον περιβάλλοντα χώρο και τα φυσικά φαινόμενα. Η παρατήρηση των φυσικών φαινομένων, το μυστηριώδες, το άγνωστο, το απρόσιτο, προσέλκυε πάντοτε τον άνθρωπο, ακόμα και αν τις περισσότερες φορές αδυνατούσε να προσδώσει κατανοητή ερμηνεία σε ότι έβλεπε. Για να μπορέσει να ανταπεξέλθει και να επιβιώσει απέναντι στην φύση και την ζωή με την ποταπή του ύπαρξη, ξεκίνησε να θεοποιεί, με θετικό ή αρνητικό πρόσημο, οτιδήποτε τον περιστοίχιζε. Η άμεση επαφή του γήινου στοιχείου με το θεϊκό, δημιουργεί το φαινόμενο της θρησκευτικότητας. Ως θρησκεία ορίζεται το σύνολο των ανθρώπινων δοξασιών και πεποιθήσεων με μεταφυσική υπόσταση, μέσα από τις τελετουργικές πρακτικές, με σκοπό την λατρεία μιας ή περισσότερων θεοτήτων και υπερφυσικών οντοτήτων, ώστε να επιτευχθεί ο εξευμενισμός τους. Ενώ, πιο συγκεκριμένα, ως κρατική αιγυπτιακή θρησκεία, νοείται το σύνολο των λατρευτικών πρακτικών και των τελετουργικών προσφορών σε ολόκληρο το εύρος της Αιγύπτου, αλλά κάποιες φορές και στις γειτονικές χώρες, από το ιερατικό σώμα, σε καθαγιασμένους χώρους, τα ναϊκά οικοδομήματα (*hwt-ntr*), όπου μέσα από της απόδοση λατρευτικών προσφορών, οι άνθρωποι αποζητούν την εύνοια και την ευλογία των θεών και ύστερα την επαφή μαζί τους και την διεκδίκηση της προστασίας τους απέναντι στους κινδύνους που τους απειλούσαν, τόσο στον επίγειο κόσμο, όσο και στο Επέκεινα.<sup>10</sup>

Οι ιερές λατρευτικές τελετές και εορτές των Αιγυπτίων βασίστηκαν, εξίσου, πάνω στην καθημερινή παρατήρηση και τον τρόπο ζωής. Αναλυτικότερα, η καθημερινή κίνηση του ηλίου, των άστρων και της σελήνης, το πέρας των εποχών, οι ετήσιες πλημμύρες του Νείλου, σε συνδυασμό με τον τρόπο που επηρεάζουν τον περιβάλλοντα χώρο, αποτέλεσαν έμπνευση για την οικοδόμηση ενός ιερού “προγράμματος”. Το κοινό στοιχείο που παρουσιάζουν οι ιερές εορτές των Αιγυπτίων είναι η προσκόλληση τους σε οτιδήποτε σχετίζεται με τον αέναο κύκλο της ζωής, την γονιμότητα, την γέννηση, τον θάνατο. Άλλο ένα γεγονός που ο λαός αγαπούσε ιδιαίτερα να λατρεύει ήταν η παγκόσμια εξουσία του Φαραώ και η επιβολή της δυνάμει του με την πανηγυρική του νίκη επί των δυνάμεων του κακού. Η νίκη του επίγειου θεού πάνω στο μοχθηρό στοιχείο που απειλεί την δημιουργία και κατ’ επέκταση το βασίλειό του, παραλληλιζόταν με την καθημερινή νίκη του Ρα (*rꜥ*) απέναντι στις δυνάμεις του χάους, συμβολισμός της καθημερινής αναγέννησης. Το

---

<sup>10</sup> Sadek 1987, 1.

γεγονός εορταζόταν με τελετουργικά δρώμενα που σκοπό είχαν να συμβολίσουν την επανένωση με το φως και την έξοδο από το σκοτάδι, καθώς το λατρευτικό άγαλμα μεταφερόταν από το σκοτάδι του ιερού ναού ή της κρύπτης, αντικατοπτρισμός του Κάτω Κόσμου (jmj-dw3 t) ή του τάφου, στο φως και την ανανέωση.<sup>11</sup> Στην πραγματοποίηση της ιερής πομπής συνέβαλε τα μέγιστα και η αρχιτεκτονική κατανομή των ναών, καθώς κατά την πορεία προς την είσοδο του οικοδομήματος, όλο και περισσότερο φως ξεχυνόταν. Αυτού του είδους οι ιερές πρακτικές μπορούσαν να λάβουν χώρα και στο εσωτερικό των ναών,<sup>12</sup> όπου τα αγάλματα μεταφέρονταν σε άλλα δωμάτια ή ακόμα και στην οροφή. Στις περιπτώσεις που τα ιερά αγάλματα εξέρχονταν του περιβάλλοντος των ναών, οι πιστοί είχαν την δυνατότητα να παραβρεθούν στις τελετές και να προσκυνήσουν απευθείας τις θεότητες τους.<sup>13</sup> Εκτός από τις εορτές που πραγματοποιούνταν κατά μήκος όλων των αιγυπτιακών ναϊκών συγκροτημάτων, υπήρχαν και οι τοπικές εορτές, όπου λατρεύονταν τοπικές θεότητες, σε έναν κλειστό κύκλο.<sup>14</sup> Για τους ναούς των περιοχών της Έσνα, της Έντφου<sup>15</sup> και των Δενδέρων, οι γραπτές μαρτυρίες φανερώνουν αρκετές λεπτομέρειες για αυτές τις περιορισμένες, γεωγραφικά, λατρείες.

## 1.1 ΤΟ ΓΕΝΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ

Κατά την Προδυναστική Περίοδο (πριν το 3200 π.Χ.), στην Αίγυπτο κυριαρχούσε ο ανιμισμός και ο τοτεμισμός. Εξαιτίας των ελάχιστων αρχαιολογικών ευρημάτων δεν μπορούμε να γνωρίζουμε με βεβαιότητα τις μεταφυσικές αντιλήψεις της περιόδου.<sup>16</sup> Σε μερικά προδυναστικά μνημεία ανασκάφηκαν γυναικεία αγάλματα θεϊκής μορφής

<sup>11</sup> Finnestad 1998, 216, Waitkus 1997, 254-256, 258, 262-272.

<sup>12</sup> Κυρίως στα ελληνιστικά και μετέπειτα ρωμαϊκά χρόνια, οι τελετές είχαν διαμορφωθεί με τέτοιο τρόπο ώστε να πραγματοποιούνται κυρίως στο εσωτερικό των ναών. Η αρχιτεκτονική των ναών της περιόδου αυτής δημιουργούσε σειρές από διαδρόμους που χρησιμοποιούνταν στις πομπές με αποτέλεσμα οι εορταστικές πομπές να μην πραγματοποιούνται σε υπαίθριο χώρο, αλλά στα πλαίσια του εσωτερικού του ναού.

<sup>13</sup> Πρέπει να διευκρινιστεί πως η κρατική θρησκεία ασκούνταν σε ένα πλαίσιο μυστηριακό, όπου μόνο ο Φαραώ και το ιερατείο μπορούσαν να συμμετέχουν, η φυσική παρουσία του λαού ήταν ξεκάθαρα απαγορευμένη, αν και η λατρεία αφορούσε και συμπεριέλαβε τον λαό. Το ευρύ κοινό μπορούσε να παρευρίσκεται και να συμμετέχει στα δρώμενα φυσικά στον εξωτερικό χώρο του ναού, κυρίως σε μεγάλες θρησκευτικές εορτές και πομπές. Με την σύμπραξη της μαγείας το ιερατείο μπορούσε να ενσωματώσει το κοινό συμβολικά στα λατρευτικά δρώμενα.

<sup>14</sup> Coppens 2007, 5.

<sup>15</sup> Η ελληνική ονομασία της οποίας ήταν Απολλινόπολις η Μεγάλη, «Η μεγάλη πόλη του Απόλλωνα».

<sup>16</sup> Spencer 1993.

με τονισμένα τα θηλυκά τους χαρακτηριστικά, ίσως κοντά στο πρότυπο της θεάς-μητέρας, αντίστοιχα των στεατοπυγικών μορφών, όπως η Μινωική “Πότνια Θηρών” και οι ευρωπαϊκές “Αφροδίτες”.<sup>17</sup> Αν και ούτε η ταφική παράδοση της περιόδου θυμίζει σε τίποτα τις μεταγενέστερες εικόνες καλλιτεχνικής και επιγραφικής αίγλης, θα μπορούσαμε όμως να πούμε, με μια σχετική βεβαιότητα, πως οι μεταγενέστερες φιλοσοφικές θεωρήσεις βρίσκουν τις απαρχές τους σε αυτήν την περίοδο. Ήδη από την προϊστορική Αίγυπτο υπήρχε μέριμνα για τα σώματα των νεκρών, σίγουρα όμως δεν πρόκειται για την παραδοσιακή τέχνη της ταρίχευσης. Το μοναδικό κοινό στοιχείο στις ταφικές πρακτικές της περιόδου με τις μεταγενέστερες ήταν η στάση του σώματος. Με κατεύθυνση προς Ανατολάς, σε εμβρυακή στάση, μια συμβολική εικόνα της καθημερινής αναγέννησης των νεκρών, σύμφωνα με την καθημερινή κίνηση του ηλίου.<sup>18</sup>

Με την ένωση της Άνω και Κάτω Αιγύπτου, κατά παράδοση, από τον πρώτο Αιγύπτιο βασιλιά Μήνη ή Νάρμερ (n'r mhr), ουσιαστικά ξεκίνησε και η ιστορική περίοδος της Χώρας του Νείλου. Ο ανιμιστικός/φυσικός χαρακτήρας της θρησκείας της Προδυναστικής Περιόδου,<sup>19</sup> με την άκρατη ζωολατρία, σταδιακά αντικαταστάθηκε από την “κλασική” θεολογική σκέψη, όπως εκείνη έμεινε γνωστή ανά τους αιώνες. Όπως παρατηρεί και ο Hornung,<sup>20</sup> οι Αιγύπτιοι έπλασαν το Πάνθεό τους προσδίδοντάς του στοιχεία της ανθρώπινης φύσης, περνώντας από όλα τα στάδια της ανθρώπινης εξέλιξης (γέννηση, ανάπτυξη, θάνατος), ενώ μετά τον θάνατο ακολουθούσε και για εκείνους η κυκλική ανανέωση.<sup>21</sup>

Οι τοπικές θεότητες βίωσαν ένα είδος “εκκαθάρισης,” καθώς όσες κατάφεραν να επιβιώσουν, αναδείχθηκαν σταδιακά σε θεούς-πολιούχους. Ο Ώρος, ο θεός-σύμβολο της φαραωνικής μοναρχίας, ο οποίος ήταν θεός της Άνω Αιγύπτου, έγινε, μαζί με τον αιώνιο αντίπαλό του Σηθ, οι προσωποποιήσεις του Βόρειου και του Νότιου Βασιλείου. Στον μύθο προστέθηκαν αργότερα και οι γνωστότερες αιγυπτιακές θεότητες που συσχετίστηκαν με τον οσιριακό κύκλο, ο Οσίρις, η Ίσις, η Νέφθυς, ο

---

<sup>17</sup> Gadon 1989.

<sup>18</sup> Spencer 1986, 29-31.

<sup>19</sup> Την περίοδο αυτή εντοπίζονται χρονικά οι πρώτες απόπειρες για τελετουργική προσέγγιση της μεταθανάτιας ζωής.

<sup>20</sup> Hornung 1996, 128-135, 151-165.

<sup>21</sup> Αυτός ήταν και ο λόγος που ο θάνατος δεν φόβιζε τους αρχαίους Αιγύπτιους. Ήταν για εκείνους μια δεύτερη ζωή, μια επανάληψη της πρώτης. Οι νεκροί ακόμα αποκαλούνταν «οί την ζωήν επαναλαμβάνοντες» (βλ. Hannig 2009, 225).

Θωθ και ο Άνουβις. Μετά το 2900 π.Χ. στην Κάτω Αίγυπτο ανήλθαν δύο ακόμα πολύ σημαντικές θεότητες, κυρίως για πολιτικούς λόγους. Πρόκειται για τον Φθα και τον Ρα. Ο Φθα, συν τοις άλλοις, συνδέθηκε και με το νεκρικό πλαίσιο, κυρίως σε υβριδική μορφή, σε σύμπτυξη με τον Όσιρι και τον γερακόμορφο τοπικό θεό Σόκαρι.<sup>22</sup> Αποτελούσε την κεφαλή της Μεγάλης Τριάδος της Μέμφιδος, η οποία συμπληρωνόταν από την σύζυγό του Σεχμέτ<sup>23</sup> και τον υιό του Νέφερ-τεμ. Εξαιτίας του κοσμικού του ρόλου στην μεμφιτική κοσμογονία, ως ο ύψιστος θεός της δημιουργίας, έφερε τις ονομασίες «Μέγας Αρχιτέκτων του Σύμπαντος» και «Κύριος της Μάατ». Ο Φθα παρουσιαζόταν μουμιοποιημένος, με το σώμα του όρθιο, ενώ τα χέρια του, που κρατούσαν τα regalia, και το πρόσωπό του, αποτελούσαν τα μοναδικά ορατά μέρη του σώματός του.<sup>24</sup>

Ο ηλιακός θεός Ρα, ο Άρχων της Ηλιούπολης, θεωρούνταν ο προστάτης θεός των Φαραώ, ιδιαίτερα την περίοδο του Αρχαίου Βασιλείου. Η ηλιακή λατρεία την περίοδο εκείνη, την περίοδο ανέγερσης των μεγάλων πυραμίδων, βρισκόταν στο απόγειό της (Δυναστείες 4-8). Τα *Κείμενα των Πυραμίδων*, με τον πλούτο πληροφοριών που προσέφεραν σχετικά με τις αιγυπτιακές απόψεις για την μεταθανάτια ζωή, προήλθαν από την ίδια περίοδο και συνδέθηκαν άρρηκτα με την ηλιακή λατρεία. Οι πυραμίδες<sup>25</sup> αποτέλεσαν τα κατ' εξοχήν σύμβολα της ανοδικής πορείας του θεοποιημένου Φαραώ, μετά τον θάνατό του, προς τον ουρανό και την ένωσή του με τον δημιουργό του Ρα, μαρτυρία της αριστοκρατικοκεντρικής θρησκευτικότητας της περιόδου.<sup>26</sup> Αυτό σημαίνει πως Φαραώ και αιγυπτιακός λαός δεν απολάμβαναν την ίδια μοίρα στο Επέκεινα. Μόνο ο Φαραώ, ως υιός του θεού-ηλίου, μπορούσε να διεκδικήσει την αθανασία του, να συνοδεύσει τον πατέρα του στα ταξίδια του πάνω στην ηλιακή λέμβο, μεταξύ των αθανάτων. Αυτή η αριστοκρατικοκεντρική εικόνα άλλαξε με την οσιριακή λατρεία του Μέσου και Νέου Βασιλείου, αφού η αιγυπτιακή θρησκεία έγινε

---

<sup>22</sup> Σε μεταγενέστερη περίοδο οι τρεις αυτοί θεοί συγχωνεύτηκαν σε έναν (BMD, 1996, 273, 274).

<sup>23</sup> Λεοντοκέφαλη θεότητα (shmt) του πολέμου και των επιδημιών, αλλά ταυτόχρονα και η προστάτιδα θεά των γυναικών. Ήταν η σύζυγος του Φθα και η μητέρα του Νέφερ-τεμ (nfr-tm), της θεότητας του άνθους του λωτού και των αρωμάτων.

<sup>24</sup> Hart 1987, 180, 181.

<sup>25</sup> Η πυραμίδα αποτελούσε το κέντρο της νεκρόπολης και πλαισιωνόταν από τους τάφους των συζύγων και των αξιωματικών των Φαραώ, όπως ακριβώς συνέβαινε και κατά την διάρκεια της επίγειας ζωής τους, μια εικόνα που παραπέμπει στην θέση των πλανητών γύρω από τον ήλιο.

<sup>26</sup> Hart 1987, 180, 181.

περισσότερο δημοκρατική, παρέχοντας σε όλους την δυνατότητα διεκδίκησης της αθανασίας τους.<sup>27</sup>

Για τον αιγυπτιακό λαό το ζωοδόχο φως του ηλίου ήταν ικανό να προσφέρει την ζωή και να δώσει στους ανθρώπους την δυνατότητα να επιβιώνουν και να δημιουργούν μέσα από αυτό. Ακόμα και ο χρόνος και οι εναλλαγές των εποχών θεωρούνταν δημιουργία του ηλιακού θεού. Ο ίδιος ο ήλιος φαίνεται μέσα από την γραπτή παράδοση να αυτό-προσδιορίζεται ως ο εξουσιαστής της αέναης κίνησης του χρόνου: «*Εγώ είμαι αυτός που διαχωρίζει τα χρόνια και δημιουργεί τις εποχές*».<sup>28</sup> Με τον όρο «*kheperu*» (ἡprw) δηλώνεται στα αιγυπτιακά κείμενα η ενέργεια της δημιουργίας μέσα από την ηλιακή ακτινοβολία, ενώ ταυτόχρονα, δηλώνεται και η πράξη της αυτοδημιουργίας του ηλίου σε κοσμικό επίπεδο. Στους Φαραώ, κυρίως της 18<sup>ης</sup> Δυναστείας, στο όνομα του θρόνου ή όνομα αναρρίχησης<sup>29</sup> εντοπίζονται οι όροι «*kheper*» (ἡpr), ή «*kheperu*».<sup>30</sup> Πρόκειται για μια δυναστεία στην οποία η πίστη για την απόλυτη δημιουργία του φυσικού κόσμου από τον θεό-ήλιο, η επονομαζόμενη «*φυσική θρησκεία*»,<sup>31</sup> βρισκόταν στο απόγειό της, ένα φαινόμενο το οποίο εξακολουθούσε να βρίσκεται σε έξαρση ακόμα και την περίοδο διακυβέρνησης του «*αιρετικού*» Φαραώ Ακενατόν, με μια περισσότερο ριζοσπαστική μορφή, παρά τα αρνητικά χρώματα με τα οποία έχει χρωματιστεί ιστορικά η βασιλεία του τελευταίου.

Η πολύτιμη θέση που κατείχε ο θεός Ρα για το αιγυπτιακό θρησκευτικό σύστημα διαφαίνεται και μέσα από την ενοποίησή του με τον Άμμωνα, όταν το ιερατείο του τελευταίου απέκτησε ισχύ. Ο Άμμων αποτελούσε, ήδη από την περίοδο του Μέσου Βασιλείου, τον σημαντικότερο φαραωνικό και εθνικό θεό.<sup>32</sup> Κατά την περίοδο του Νέου Βασιλείου ο θεός διατήρησε την δημοτικότητά του και το ιερατείο του βρέθηκε στο απόγειο της δύναμής του. Η εδραίωση της δύναμής του οφείλεται στο γεγονός ότι αποτελούσε τον θεό-προστάτη των Φαραώ της 12<sup>ης</sup> και κυρίως της 18<sup>ης</sup> Δυναστείας. Πιο συγκεκριμένα, όταν ο στρατός του ιδρυτή της 18<sup>ης</sup> Δυναστείας κατατρόπωσε τους Υξώς, η Θήβα, η πατρίδα των νικητών, μετετράπη στην νέα πρωτεύουσα του βασιλείου, ενώ ο Άμμων, ως ο πολιούχος θεός, απέκτησε εθνική εμβέλεια. Ο Άμμων,

---

<sup>27</sup> Allen 2001, 97.

<sup>28</sup> Μέσο Βασίλειο, περί το 1800 π.Χ. (Pleyte και Rossi 1876, Papyrus de Turin, vol. 2).

<sup>29</sup> Κουσουλής 2015, 110.

<sup>30</sup> Barta 1982, 81-86.

<sup>31</sup> Η θρησκεία της φύσης, ορίζεται οποιαδήποτε θρησκεία θεωρεί τα υπερφυσικά στοιχεία ως μέρος της φύσης, από την οποία και δεν διαχωρίζονται.

<sup>32</sup> Hart 1987, 4-17.

από τοπική θεότητα, μεταμορφώθηκε στον «Βασιλέα των Βασιλέων» (nsw-ntrw). Η μυστηριώδης φύση της ύπαρξής του γίνεται αντιληπτή ακόμα και από την ετυμολογική ανάλυση του ονόματός του, το οποίο φανερώνει την φύση του ως «κεκρυμμένος», αόρατος,<sup>33</sup> «αυτός που αποκρύπτει τον εαυτό του», ενώ ταυτόχρονα υπογραμμίζει την παντοδυναμία του και την διαμεσολαβητική του ισχύ, μεταξύ θεϊκού και ανθρώπινου στοιχείου.<sup>34</sup> Ο Άμμων, ίσως περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον θεό της αρχαίας Αιγύπτου, προσαρμόστηκε στην εικόνα του βιβλικού θεού-πατέρα, παρά την αόρατη φύση του. Ήταν πανταχού παρών και πάντα άκουγε τις προσευχές των πιστών του, υπερασπιζόμενος τους αδύναμους.<sup>35</sup>

## 1.2 ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΠΕΠΟΙΘΗΣΕΙΣ

Μεταξύ του αιγυπτιακού λαού και των θεοτήτων υπήρχε μια πολύ στενή επαφή. Πριν την έλευση των κατακτητών και την εντατική επιρροή από νέες θρησκείες και φιλοσοφικά ρεύματα, διατηρούνταν η πεποίθηση πως οι Αιγύπτιοι ζούσαν στην δεύτερη φάση της θεϊκής εξουσίας, εκεί όπου ο θεός δημιουργός Ρα είχε αποσυρθεί μαζί με τις υπόλοιπες θεότητες στο ουράνιο βασίλειό τους, ενώ μέχρι τότε, θεοί και θνητοί ζούσαν και συμβίωναν μαζί στον επίγειο κόσμο. Σε αυτήν την δεύτερη φάση, οι θνητοί κυβερνούνταν πλέον έμμεσα από έναν διαμεσολαβητή του θεού-εξουσιαστή επί γης, τον Φαραώ. Οι θρησκευτικές τους πρακτικές φανέρωναν την πεποίθηση πως, εάν έχαναν την πίστη και την ευσέβειά τους, θα τιμωρούνταν με την παντοτινή απομάκρυνση των θεών στον ουράνιο θόλο, αφαιρώντας κάθε γέφυρα επικοινωνίας με το παροδικό επίγειο βασίλειο. Πάνω σε αυτόν τον φόβο στηρίχτηκε και η απόλυτη ευσέβεια και πειθαρχία στον τρόπο ζωής και συμπεριφοράς των Αιγυπτίων, όπως παρατήρησε και ο ίδιος ο Ηρόδοτος.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Το όνομα του θεού έχει διφορούμενη έννοια. Εφόσον ήταν αόρατος, η θέασή του από τους πιστούς ήταν αδύνατη, ως αποτέλεσμα δεν μπορούσαν να του προσδώσουν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά κατά την επίκλησή του. Η μυστικότητα της ταυτότητάς του ήταν τέτοια, ώστε ούτε οι υπόλοιποι θεοί ή θεαίνοι γνώριζαν το όνομά του. Ένας στίχος από τον Πάπυρο Leiden αποδίδει με τον καλύτερο τρόπο το φαινόμενο που περιγράφεται, «ο Άμμων είναι πολύ μεγάλος για να τον ερευνήσεις και πολύ ισχυρός για να τον γνωρίσεις». Δεν είναι τυχαίο άλλωστε πως, η ποινή για όποιον επιθυμούσε να λάβει απόρρητες πληροφορίες σχετικά με την υπόστασή του, ήταν ο ακαριαίος θάνατος.

<sup>34</sup> BMD 1996, 31-32.

<sup>35</sup> Υπήρξε ο επικεφαλής της Τριάδος των Θεβών, ως σύζυγος της Μουτ (mwt) και πατέρας του σεληνιακού θεού Χονσού (hnsu) (Hart 1987, 112-115).

<sup>36</sup> Histories vol. II:37.

Ο Assmann χαρακτήρισε την «θεϊκή παρουσία» ως ένα ειδικά διαμορφωμένο πολιτιστικό πλαίσιο, όπου με βάση την δράση και την εμπειρία, αποδίδονταν ρόλοι τόσο στις θεϊκές οντότητες, όσο και στους ανθρώπους, με σκοπό να επιτευχθεί η αρμονική συμβίωση μεταξύ τους στις δύο κοσμικές σφαίρες, την υπερβατή και την φυσική.<sup>37</sup> Αυτή η «θεϊκή παρουσία» διαφαινόταν σε τρεις κυρίαρχους τομείς: α) στον λατρευτικό, όπου η ύπαρξη των θεών γινόταν αισθητή μέσω των λατρευτικών τους αγαλμάτων, σε τοπικό ή πολιτειακό χαρακτήρα, β) στον κοσμικό, όπου το κοσμικό υπόβαθρο λειτουργούσε ως ο χώρος δράσης και αλληλεπίδρασης θεών και ανθρώπων και γ) στον μυθικό, όπου μέσω της παράδοσης (μυθολογία, ονοματοδοσία) οριζόταν η κοσμογονική απόδοση και η θεϊκή φύση και δραστηριότητα μέσα σε αυτήν.<sup>38</sup> Πάνω σε αυτήν την αιώνια διαδικασία στηρίχθηκε τόσο η δομή, όσο και η δραστηριότητα της αιγυπτιακής θρησκείας.

Μετά την αποχώρηση των θεών γεννήθηκε το αιγυπτιακό κράτος. Με την δημιουργία του κράτους, η δραστηριότητα υπάχθηκε πλέον αποκλειστικά στα χέρια των ανθρώπων, ενώ σταδιακά διαμορφώθηκαν και οι λατρευτικές πρακτικές, οι οποίες αποτελούσαν τον άμεσο διαμεσολαβητή με τον κόσμο των θεών. Το ίδιο το κράτος είχε θεϊκή υπόσταση, εάν αναλογιστεί κανείς πως κάλυπτε την θεϊκή απουσία, ενώ ταυτόχρονα, η πληθώρα των ναών συμβόλιζε την θεϊκή παρουσία. Η σωρεία των ναϊκών συγκροτημάτων που χτίζονταν, κυρίως συγκριτικά με την ναοδομία άλλων πολιτισμών, φανέρωνε, συν τοις άλλοις, την ενδόμυχη αίσθηση του θεϊκού στοιχείου σε περισσότερο προσωπικό επίπεδο και λιγότερο σε συμβολικό. Αυτό το προσωπικό επίπεδο ενισχύει και η άποψη του Assmann περί «τοπικού» χαρακτήρα της αιγυπτιακής θρησκευτικότητας,<sup>39</sup> καθώς οι θεότητες δρούσαν ως οικοδεσπότες των οίκων που ήταν αφιερωμένοι στο όνομά τους, οι κύριοι της κατοικίας τους.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Assmann 1975, 31-37, no.20, 11.

<sup>38</sup> Assmann 2001, 8.

<sup>39</sup> Ibid, 18.

<sup>40</sup> Η κρατική και η ναϊκή εξουσία δρούσαν ως μια οντότητα. Άλλωστε οι ναοί (*pr*, το αντίστοιχο της ελληνικής λέξης οίκος) και οι θεότητες που ζούσαν σε αυτούς αποτελούσαν την ενσάρκωση της κρατικής οντότητας. Σε έναν ναό υπάγονταν, όχι μόνο οι εκτάσεις γης, αλλά και οτιδήποτε άλλο σχετίστηκε με αυτόν, π.χ. εργαστήρια, πρώτες ύλες, ακόμα το ανθρώπινο δυναμικό που εργαζόταν σε αυτόν, από τους ιερείς μέχρι τους απλούς αγρότες που φρόντιζαν και συντηρούσαν τις εκτάσεις γης του ναϊκού συγκροτήματος. Οι ναοί, ακόμα, απολάμβαναν πολύ σημαντικά προνόμια, όπως η απαλλαγή από τους φόρους, ενώ έχαιραν της φαραωνικής εύνοιας.



Με τον ίδιο τρόπο που το σύνολο των θεών που εξουσίαζε την γη αποτελούσε την πολιτική οντότητα ολόκληρης της Χώρας του Νείλου, σε τοπικό επίπεδο, οι προστάτες θεοί μιας πόλης, που έδρευαν μέσα στους ναούς της, αποτελούσαν την πολιτική οντότητα της, το μέρος δηλαδή μέσα στο όλο. Όλες οι πόλεις εξουσιάζονταν και προστατεύονταν από μια θεότητα,<sup>41</sup> καθώς έφεραν και το όνομα της πολιούχου θεότητάς τους, όπως παρατηρείται και στην περίπτωση των τριών σημαντικότερων κέντρων της Αιγύπτου. Η Μέμφις ήταν η πόλη του θεού-εξουσιαστή του ιερού λόγου, του Φθα (pḥ), η Ηλιούπολη, εκείνη του σοφού Θωθ (ḥwtj), ενώ η Θήβα εξουσιάζονταν από τον Άμμωνα (jmn). Στις τρεις κοσμογονικές παραδόσεις που αναπτύχθηκαν σε αυτά τα σπουδαιότατα θρησκευτικά κέντρα, οι πολιούχοι θεοί τους υιοθέτησαν τον ρόλο του θεού-δημιουργού του κόσμου. Μετά την ελληνιστική κατάκτηση, οι Έλληνες αντικατέστησαν τα αιγυπτιακά ονόματα των πόλεων αυτών με ελληνικά, ανάλογα με την μορφή του ζώου-συμβόλου, με το οποίο απεικονιζόταν κάθε θεότητα (π.χ. η «πόλη του Σόμπεκ» μετονομάστηκε σε Κροκοδειλόπολις εξαιτίας της κεφαλής κροκοδείλου με την οποία εμφανίζεται στην εικονιστική τέχνη ο θεός του Νείλου), ενσαρκώνοντας, απόλυτα θα λέγαμε, την ουσία του πολιούχου θεού.

Η μέριμνα των θεών ήταν τόσο μεγάλη ώστε να μην χρειαστεί οι ναοί να οχυρωθούν. Οχυρωμένοι ήταν μόνο οι ναϊκοί περίβολοι, με τα περίτεχνα τείχη να ανυψώνονται επιβλητικά μέσα στην έρημο, κάνοντας με αυτόν τον τρόπο αισθητή την παντοδύναμη παρουσία και υπόσταση των θεών. Άλλωστε οι αιγυπτιακές πόλεις δεν φημίζονταν για τα λαμπρά δημόσια οικοδομήματά τους, καθώς δεν υπήρχαν από ότι φαίνεται. Ένας περίτεχνος ναός, θεόρατος, με τα επιβλητικά του τείχη και τους προμαχώνες του, να ακτινοβολεί από μακριά στο επίπεδο, αμμώδες έδαφος της ερήμου, αποτελούσε το σήμα κατατεθέν ενός μεγάλου αστικού κέντρου. Ως κατ' επέκταση, οι πολίτες που διέμεναν σε μια πόλη, αισθάνονταν συνδεδεμένοι και με την συγκεκριμένη θεότητα, την οποία αντιλαμβάνονταν ως προστάτη. Με την πάροδο των αιώνων, ο δεσμός του ανθρώπου, ως πολιτικό όν, με την πόλη και τον θεό του έγινε όλο και περισσότερο στενός. Στην *Βίβλο των Νεκρών* του Νέου Βασιλείου διαβάζουμε τους εξής στοίχους:

*«Ἦρθα σήμερα από την πόλη του θεού μου, την Μέμφιδα.*

---

<sup>41</sup> Franke 1994, 29-51.

*Πραγματικά ο πιο όμορφος νομός αυτής της χώρας.*

*Ο θεός της είναι ο εξουσιαστής της Μάατ,*

*Ο άρχων της τροφής, πλούσιος σε ακριβά αγαθά»<sup>42</sup>*

Ο ρόλος των πόλεων, ως επίγεια κατοικία των θεών, δημιουργούσε στις καρδιές των ανθρώπων την αίσθηση ασφάλειας πως “συγκατοικούσαν” μαζί με τους προστάτες τους. Θα χαρακτηριζόταν ως μια προετοιμασία για το Επέκεινα, την δεύτερη ζωή τους, καθώς με την πίστη και την λατρεία τους προς το υπερβατό, προετοιμάζονταν για την αθανασία, για την άμεση ένωση με το θείο μετά θάνατον. Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί το γεγονός πως η πόλη αποτελούσε και το πρώτο έργο της δημιουργίας. Ανάλογα με την κοσμογονία, γνωρίζουμε πως η τάδε ή η δείνα πόλη συγκροτήθηκε αρχικά και πάνω σε αυτήν στηρίχτηκε και η υπόλοιπη δημιουργία. Αυτός ήταν και ο λόγος που για τον αιγυπτιακό λαό ως ναός ερμηνευόταν μια ολόκληρη πόλη, όχι μόνο το ναϊκό οικοδόμημα και έχαιρε εκτίμησης ολόκληρη ως ιερός χώρος δράσης και εξουσίας του θεού. Σε ένα κείμενο των Πτολεμαϊκών χρόνων διαβάζουμε:

*«Όταν η γη βρισκόταν ακόμα στα βάθη των αρχέγονων υδάτων,*

*εκείνος (ο Άμμων), βάδιζε πάνω της (στην Θήβα).*

*Διαλύθηκε εντελώς η αδυναμία του*

*όταν στηρίχτηκε σε αυτήν.*

*Ήταν «ο τόπος της ζωής» που έγινε ο αρχέγονος τύμβος, που*

*ανυψώθηκε στην αρχή».<sup>43</sup>*

Μέσα σε αυτό το κοινωνικό πλαίσιο, οι άνθρωποι δεν ζούσαν απλά, αλλά και δρούσαν, φρόντιζαν για την υστεροφημία τους, εφόσον η διαμονή τους στην πόλη τους θα ήταν αιώνια, με την ταφή τους σε αυτήν. Εν αντιθέσει, σε περίπτωση φυγής από την πόλη τους, η τιμωρία ήταν αυστηρότατη, καθώς αντιμετωπίζονταν ως εχθροί

---

<sup>42</sup> BD, spell 183.

<sup>43</sup> Posener 1976, 115, 116.

της πόλης και λιποτάχτες, δρώντας εις βάρος της. Ένα από τα γνωστότερα αιγυπτιακά λογοτεχνικά έργα, η *Ιστορία του Σινούχε*,<sup>44</sup> περιγράφει ακριβώς μια τέτοια περίπτωση.

«Ο θεός σε μια πόλη είναι αυτός από τον οποίο εξαρτώνται ο θάνατος και η ζωή των κατοίκων της»<sup>45</sup> αναφέρει ένα κείμενο Δημόδου Σοφίας από την Πτολεμαϊκή περίοδο. Μέσα από αυτήν την φράση διαφαίνεται το ζήτημα της υπόστασης του πολιούχου θεού. Ο «θεός που ανήκει στην πόλη» (nḫr nwt) αποτέλεσε ένα από τα πιο αρχέγονα ζητήματα αιγυπτιακής θρησκευτικότητας, βαθιά ριζωμένο στις ψυχές του λαού κατάφερε να παραμείνει αναλλοίωτο για αιώνες, επανερχόμενο στο προσκήνιο με μεγάλη ένταση στα υστερότερα αιγυπτιακά χρόνια, όταν η κοινωνία, αναγκασμένη, βίωσε σημαντικότερες αλλαγές και επεμβάσεις σε διάφορους τομείς, μέσα σε μια διαπολιτισμική έκφανση.

Η παρουσία του θεού μέσα σε έναν ναό ανιχνεύεται σε δύο επίπεδα, μέσα από το λατρευτικό άγαλμα, το οποίο παρέμενε στατικό, διατηρώντας την παρουσία του θεού αδιάκοπη στον οίκο του και το πομπικό βάραθρο, το οποίο ως φορητό, έφερνε τους πιστούς σε επαφή με τον θεό στις δημόσιες τελετές. Από τα παραπάνω δύο επίπεδα διαφαίνεται και η διπλή υπόσταση των ναϊκών θεοτήτων, στην πρώτη περίπτωση μέσα από την εσωτερικότητα, καθώς το λατρευτικό άγαλμα παρέμενε στα ενδότερα και ιερότερα τμήματα του ναού, ενώ στην δεύτερη περίπτωση, με την πομπή, την μεταφορά του βάραθρου προς τα εξώτερα, την φανέρωση στο θνητό στοιχείο, στους πιστούς. Στους αιγυπτιακούς ύμνους αυτή η διπλή υπόσταση ερμηνεύεται ως επαφή «ουρανού και γης». Ο αρχιτεκτονικός παράγοντας ενισχύει την συμβολική κίνηση «προς τα έξω», καθώς με την μεταφορά του αγάλματος από τα μύχια μέρη του ναού στα εξώτερα, ο χώρος σταδιακά διευρύνεται για να φωτιστεί το λατρευτικό βάραθρο.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Πιθανώς χρονολογείται στις αρχές της 12<sup>ης</sup> Δυναστείας. Εξιστορείται η ζωή του Σινούχε, ο οποίος εγκαταλείπει την πόλη του για άγνωστα εδάφη, ενώ επιστρέφει σε αυτήν λίγο πριν τον θάνατό του. Η ιστορία πραγματεύεται καίρια θέματα που απασχολούσαν τον αιγυπτιακό λαό, ζητήματα ηθικής, θεία παρουσία, οι έννοιες του «καλού» και του «κακού», η τάξη και το χάος, ενώ τονίζονται οι έντονοι δεσμοί των πολιτών με την πόλη τους, καθώς ο Σινούχε βρήκε την γαλήνη μετά από την ταφή του στο σπίτι του. Η ιστορία ήταν τόσο αγαπητή στον λαό, ώστε εντοπίστηκαν αντίγραφα γραμμένα εκατονταετίες μετά την συγγραφή του αυθεντικού.

<sup>45</sup> Βλ. Lichtheim 1980, 207, idem 1983, 162, 163.

<sup>46</sup> Η τελετουργική πομπή ακολουθούσε μια ιερή διαδρομή προς τον Νείλο, ενώ από την μελέτη του πολεοδομικού συστήματος συμπεραίνουμε την ύπαρξη και άλλων ιερών δρόμων, οι οποίοι συνέδεαν την πομπή του βάραθρου από τον μεγάλο ιερό ναό με ναϊσκους και ιερά σημεία μέσα στην πόλη.

Οι Αιγύπτιοι εκλάμβαναν τον ναό τους ως μια μικρογραφία ολόκληρου του σύμπαντος που εξουσιάζεται ατέρμονα από τον έναν θεό, του οποίου η παρουσία και η δύναμη γίνονταν αισθητά μέσα από το λατρευτικό άγαλμα. Ολόκληρη η ιερή υπόσταση ενός αιγυπτιακού ναού διαχέεται μέσα από έναν ατέρμονο δυϊσμό μικρόκοσμου και μακρόκοσμου, εσωτερικού και εξωτερικού, τοπικής και παντοδύναμης θεϊκής παρουσίας, θεϊκού και ανθρώπινου στοιχείου, ουρανού και γης. Άλλωστε, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ο ναός αποτελούσε «*imago*» των ουρανών. Ήταν ο επίγειος ουρανός, αλλά ταυτόχρονα ουρανός και γη μαζί. Ακριβώς μέσα στα όρια του μικρόκοσμου και του μακρόκοσμου, ο ναός αποτελούσε μια μικρογραφία του σύμπαντος στην ολότητά του και ο εξουσιαστής θεός αυτού αποτελούσε τον εξουσιαστή ολόκληρου του σύμπαντος. Με τον ίδιο τρόπο, όταν οι Αιγύπτιοι μιλούσαν για «ολόκληρη την χώρα» ή τις «Δύο Χώρες» (Ανω και Κάτω Αίγυπτος) εννοούσαν ολόκληρη την γη, ολόκληρο τον επίγειο κόσμο.

### 1.3 ΜΥΘΟΙ

Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε την ακριβή υπόσταση των Αιγύπτιων θεών, μπορούμε όμως να τους αποδώσουμε κάποια τυπικά χαρακτηριστικά. Περιβάλλονταν από έναν μυστηριακό, αποκρυφιστικό αέρα, ενώ ήταν ταυτόχρονα αόρατοι και εμφανείς, κυρίως μέσα από τα ορατά αποτελέσματα της ενέργειας, της δράσης τους. Οι Αιγύπτιοι αντιλαμβάνονταν τους θεούς τους μέσα από τις έννοιες της «μονάδας» και της «πολλαπλότητας», καθώς η μια έννοια αποτελούσε τμήμα της άλλης και δεν μπορούσαν να αποδοθούν ξεχωριστά. Από την ύστερη αρχαιότητα και έπειτα, ο αιγυπτιακός λαός έγινε περισσότερο καταδεκτικός στην “επαφή” των θεοτήτων του με αλλοδαπές θεότητες, ενώ σταδιακά εμφανίστηκε το φαινόμενο του θρησκευτικού συγκρητισμού, καθώς βλέπουμε πως η αιγυπτιακή παράδοση υιοθέτησε θεότητες από ξένες παραδόσεις, ταύτισε στα πρόσωπα ξένων θεοτήτων τις δικές της, ακόμα και μετέφρασε τα ονόματα ξένων θεοτήτων στα αιγυπτιακά.

Στα αρχικά στάδια της θρησκευτικής συνείδησης, οι πρωτόγονοι άνθρωποι αντιλαμβάνονταν τους θεούς τους ως πνεύματα του υπερβατικού κόσμου και προσπαθούσαν, μέσω των αισθήσεων, να συλλάβουν την ύπαρξή τους, εφόσον ήταν αδύνατο να τους αγγίξουν. Για να μπορέσουν να “πλησιάσουν” την θεϊκή σφαίρα, έδωσαν στους θεούς τους ανθρώπινα χαρακτηριστικά, προσεγγίζονταν τους με

τρόπους που, σε κάποιον βαθμό, παραπέμπουν στον τρόπο που προσεγγίζει κανείς έναν άλλον άνθρωπο, με ικεσίες, παρακλήσεις, επικλήσεις, προσευχές, με προσφορές δώρων, αλλά και κάποιες φορές ακόμα και με την εξαπάτηση.<sup>47</sup> Ο υπερβατικός κόσμος, τον οποίο οραματίστηκε ο άνθρωπος πριν χιλιάδες χρόνια, θα λέγαμε πως αποτέλεσε την βάση κάθε σύγχρονης θρησκείας. Αποτέλεσε το μέσο με το οποίο οι θνητοί μπόρεσαν να εξηγήσουν τον δικό τους, φυσικό κόσμο, αλλά και την προέλευσή τους.

Σε αυτό το σημείο κάνουν την εμφάνισή τους οι μύθοι. Θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε τον μύθο ως μια αφηγηματική απόδοση, μέσω της οποίας ο κάθε λαός προσπαθεί να ερμηνεύσει και να επεξηγήσει την κοσμογονική του προέλευση.<sup>48</sup> Οι μύθοι που σχετίστηκαν με την γένεση του σύμπαντος, την διαδοχή στον κοσμικό θρόνο, καθώς και την καθημερινή, αναγεννησιακή πάλη του Ρα απέναντι στις δυνάμεις του χάους, αποτέλεσαν αντικατοπτρισμό των έντονων συναισθημάτων που κατέκλυζαν τις ψυχές των αρχαίων Αιγυπτίων, σε άμεση συνάρτηση με την θέση του ανθρώπου στο αχαλίνωτο του κόσμου και την πληθώρα των δοκιμασιών που καλούνταν να αντιμετωπίσει κατά την διάρκεια της ζωής του.<sup>49</sup> Στην Αίγυπτο οι μύθοι που σχετίζονταν με την δημιουργία του σύμπαντος παρουσίαζαν διάφορες παραλλαγές, από πόλη σε πόλη, όπου κάποιες θεότητες λατρεύονταν σε πλεονεκτική θέση σε σύγκριση με κάποιες άλλες.<sup>50</sup> Για την Χώρα του Νείλου οι κυριότερες κοσμογονίες ήταν τρεις και συνδέθηκαν με τα τρία μεγαλύτερα θρησκευτικά κέντρα της χώρας όπου η τοπική λατρεία υπερερούσε. Αυτές οι κοσμογονίες θα αναλυθούν στην συνέχεια.

Όπως και στις περισσότερες περιπτώσεις, έτσι και στην περίπτωση των μύθων, για να μπορέσουν να γνωστοποιηθούν στον λαό, ήταν απαραίτητη η προφορική διδασκαλία τους.<sup>51</sup> Ο Πλάτων και ο ακόλουθός του Πλωτίνος αναφέρουν τις εικόνες, τα «σχήματα», ως το μέσο με το οποίο οι Αιγύπτιοι ήρθαν σε ενδότερη επαφή με τον κόσμο τους.<sup>52</sup> Για τους αρχαίους Αιγυπτίους ο πολιτισμός τους ξεκινούσε με την

---

<sup>47</sup> Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση των εχθρικά διακειμένων πνευμάτων-θεοτήτων που προκαλούσαν συμφορές στους ανθρώπους, κυρίως ασθένειες. Στην περίπτωση αυτή οι άνθρωποι αναλάμβαναν να τα αντιμετωπίσουν με επιθετικό τρόπο, να τα εξορκίσουν.

<sup>48</sup> Μαραβέλια 2001, 535.

<sup>49</sup> Hart, 7.

<sup>50</sup> Eliade 1956, 194-204.

<sup>51</sup> Willems 1996, 8-14.

<sup>52</sup> Assmann 1992.

άνοδο της βασιλείας. Αυτό ακριβώς το φαινόμενο παρατηρείται και στην γραπτή παράδοση, μια τάση δηλαδή να σβηστεί, να αμαυρωθεί οτιδήποτε περιλαμβάνεται έξω από τα πλαίσια της εξουσίας του Φαραώ. Αυτός είναι και ο λόγος που η αρχαιολογική έρευνα εστίαζε για χρόνια στην μελέτη της εικονιστική αναπαράστασης του μυθολογικού κόσμου, εις βάρος της γραπτής απόδοσης. Βέβαια η συγκεκριμένη προσέγγιση δεν είναι απόλυτη, εάν αναλογιστούμε την πιθανότητα αποσιώπησης συμβόλων που θεωρούνται είτε σε μεγάλο βαθμό ιερά, είτε στον αντίποδα, επικίνδυνα και απαγορεύτηκαν ως “καταραμένα”. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού αποτελεί, δίχως άλλο, η περίπτωση εξουσίας του Φαραώ Ακενατόν, με την επιβολή του απόλυτου μονοθεϊσμού και την κατάρριψη των θρησκευτικών πρακτικών που εφαρμόζονταν για αιώνες. Η αποτίναξη όλων των ιερών συμβόλων, εκτός του ηλιακού δίσκου του Ατέν, του δημιουργού θεού, η επιβολή στους βασιλικούς γλύπτες να μην αποτυπώνουν τις μορφές άλλων θεών, η απόκρυψη του ονόματος και των συμβόλων του Άμμωνος ως δημιουργού θεού, αλλά και η απαγόρευση χρήσης του όρου *ptḥw* (θεοί) στον πληθυντικό, ήταν τα αποτελέσματα της επιβολής της πρώτης καθαρά, σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, μονοθεϊστικής θρησκείας.<sup>53</sup> Στην περίπτωση της αρχαίας Αιγύπτου ειδικά, η παραγκώνιση της γραπτής παράδοσης για χάρη της εικονιστικής απόδοσης θα ήταν “εγκληματική”, καθώς εικόνα και λόγος βρίσκονταν σε απόλυτη συνάρτηση στον κατ’ εξοχήν χώρο θρησκευτικής λατρείας, τους ναούς, όπου τα ιερογλυφικά διέτρεχαν τις ιερές εικόνες και τα σύμβολα.<sup>54</sup> Η επάρκεια αιγυπτιακών πηγών<sup>55</sup> σε ζητήματα που αφορούν την μυθολογική προσέγγιση των πολυάριθμων θεοτήτων, δεν είναι ικανοποιητική, με αποτέλεσμα οι σύγχρονοι μελετητές πολλές φορές να παρερμηνεύουν πολλά μυθικά στοιχεία, όπως είναι κατανοητό, εξαιτίας της διαφορετικής εθνικής προσέγγισης, μακριά από τον δικό τους χωροχρόνο και την δική τους αντίληψη.

### 1.3.1 Η ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΗ ΚΟΣΜΟΘΕΩΡΙΑ

---

<sup>53</sup> Βέβαια η παρουσία κάποιων θεοτήτων σε μικρότερους, επαρχιακούς ναούς και φυλαχτά ακόμα και στην νέα πρωτεύουσα που επέβαλε ο Ακενατόν, ίσως υπάγονταν χρονικά σε μια δεκαετία μετά την βασιλεία του τελευταίου, όταν πραγματοποιήθηκαν οι πρώτες προσπάθειες να αποκατασταθεί η θρησκευτικότητα με την προηγούμενη της μορφή.

<sup>54</sup> Fischer 1986.

<sup>55</sup> Πριν από το 1350 π.Χ. δεν εντοπίζονται καθόλου πηγές.

Πολυθεϊσμός ή μονοθεϊσμός; Το ερώτημα αυτό εξακολουθεί να προβληματίζει την έρευνα που ασχολείται με το θέμα. Πως θα χαρακτηριζόταν, όμως, το αιγυπτιακό θρησκευτικό σύστημα από την στιγμή που στους ναούς καμία θεότητα δεν παρουσιαζόταν αποκλειστικά μόνη της, αλλά παρατηρείται μια ιεραρχία, η οποία διαφαίνεται μέσα ακόμα και από τις καθημερινές λειτουργικές πρακτικές. Αντίθετα, εάν δεχτούμε τον μονοθεϊσμό, γιατί καταπολεμήθηκε με τόσο μεγάλο μένος το θρησκευτικό σύστημα που επέβαλε ο Ακενατόν;<sup>56</sup> Ενώ ταυτόχρονα, σε αυτό συνεπάγεται η άποψη πως οι θεοί ενός πολυθεϊστικού συστήματος ήταν υπόλογοι στην παντοδύναμη κυριαρχία ενός και μόνο θεού. Λύση στο πρόβλημα θα μπορούσε να δοθεί μέσα από την απόδοση στον θεό-δημιουργό της ταυτότητας του «deus otiosus», του θεού που δεν συμμετέχει ενεργά στα γεγονότα, αλλά έχει αποσυρθεί σε μια άλλη διάσταση, παραχωρώντας στις κατώτερες από αυτόν θεότητες τα ηνία. Το αιγυπτιακό θρησκευτικό σύστημα μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο ως μια πολύπλοκη διαμόρφωση, ένα σύνολο αντιφάσεων. Όπως και στον μικρόκοσμο ενός πολιτισμικού συνόλου αποδίδονται ρόλοι στα άτομα που το απαρτίζουν, έτσι ώστε μέσα από την ενέργεια και την δράση να μπορέσει να λειτουργήσει αρμονικά το σύστημα, έτσι και στον μακρόκοσμο του σύμπαντος έπρεπε να αποδοθούν ρόλοι στις υπερφυσικές οντότητες που ο άνθρωπος ενός μικρόκοσμου πίστευε πως τον εξουσίαζαν, στις θεότητες. Η ποικιλομορφία του σύμπαντος μπορούσε να διατηρηθεί σε απόλυτη αρμονία μέσα από πολυπληθείς εξουσιαστικές δυνάμεις.

Ο κόσμος των θεών,<sup>57</sup> όπως τον αντιλαμβανόμαστε μέσα από τις πομπές, αποτελούσε εξίσου μια οργανωμένη κοινωνία. Αυτή η οργάνωση διαφαίνεται μέσα

---

<sup>56</sup> Εάν εξετάσουμε την έντονη αντίδραση του αιγυπτιακού λαού απέναντι στον άκρτο μονοθεϊσμό που επέβαλε ο Ακενατόν, μια αντίδραση που οδήγησε ακόμα και στην διαγραφή της ύπαρξής του από όλους τους δημόσιους τομείς, αλλά και την σταδιακή επαναφορά των παραδοσιακών θρησκευτικών πρακτικών, θα μπορούσε να γίνει περισσότερο κατανοητή η πολύπλοκη και πολυδιάστατη εικόνα θρησκευτικού συστήματος στο οποίο συνυπάρχουν πολλαπλές θεότητες (Assmann 2001, 12). Η έννοια «θεός» και «θεοί» και η μεταξύ τους διασύνδεση και κοσμική αλληλεπίδραση φαίνεται πως αποκτά μια νέα διάσταση από την 19<sup>η</sup> και 20<sup>η</sup> Δυναστεία και μετά, όταν στις τρεις διαστάσεις της «θεϊκής παρουσίας» έρχεται να προστεθεί μια τέταρτη με την μορφή του υπερβατικού θεού, σε ένα ταξίδι μέσα στον χρόνο που φτάνει στα ελληνιστικά χρόνια και στους *Μαγικούς Παπύρους*. Σταδιακά κάνουν την εμφάνισή τους τα μαγικά κείμενα, με τα *Ερμητικά* να αποτελούν το κατ' εξοχήν σημείο αναφοράς για την διάδοση του θεϊκού λόγου.

<sup>57</sup> Ο κάθε θεός ήταν μοναδικός. Αυτός ήταν άλλωστε και ο λόγος που οι θεοί έφεραν διαφορετικά χαρακτηριστικά και συνδέθηκαν με ξεχωριστά ζώα στην εικονιστική παράδοση και ως αποτέλεσμα τα λατρευτικά αγάλματα έφεραν εξίσου μοναδικά χαρακτηριστικά. Το σύνολο των ξεχωριστών αυτών θεοτήτων συνθέτει ένα μοναδικό Πάνθεο.

από το εικονογραφικό πρόγραμμα των μεγαλύτερων αιγυπτιακών ναών, όπου κυριαρχεί το μοτίβο της κοσμικής γένεσης. Οι παλαιότεροι ναοί συμβόλιζαν τον αρχέγονο τύμβο που αναδύθηκε από τα ζωοδόχα νερά, πάνω στον οποίο στηρίχθηκε η δημιουργία που ακολούθησε και ως αποτέλεσμα, κουβαλούσαν την υπόσταση και τον σεβασμό του αρχέγονου, της αυτοχθονίας. Και έτσι, όπως από τον θεό-δημιουργό γεννούνται οι υπόλοιπες θεότητες, το ίδιο παρατηρείται και στην αρχιτεκτονική απόδοση των ναών, καθώς το κεντρικό ναϊκό οικοδόμημα συγκεντρώνει γύρω του τα μικρότερα ιερά των θεοτήτων. Η αιγυπτιακή αρχιτεκτονική ανά τους αιώνες παρουσιάζει ένα ξεκάθαρο παράδειγμα της κοσμογονικής εξέλιξης, η οποία τυπικά, διαγράφεται μέχρι τα Πτολεμαϊκά χρόνια, από όπου παρατηρείται η ακολουθία μιας διαφορετικής, εξελληνισμένης, πορείας στην ναοδομία. Η επίσκεψη ενός αιγυπτιακού ναού αποτελεί σήμερα ένα ταξίδι στον χωροχρόνο, εκεί όπου ο διαχωρισμός του μύθου από την ιστορία είναι μια πολύ λεπτή γραμμή, κάποιες φορές μη διακριτή με το “γυμνό”, ανθρώπινο μάτι.

Όπως παρατηρεί ο Junker,<sup>58</sup> η μόνιμη κατοικία των θεών δεν βρισκόταν σε επίγειο επίπεδο, εγκαθίσταντο όμως σε αυτό μέσα από το λατρευτικό άγαλμα. Το ba ενός θεού, το αντίστοιχο της ψυχής του, κατέβαινε από τους ουρανούς, την μόνιμη κατοικία του, και ενωνόταν με το άγαλμα, προσδίδοντάς του ψυχή. Στα Ερμητικά κείμενα αυτή η ενέργεια των θεών αναφερόταν ως «*descensio*», ως «κάθοδος» με την αιώνια μορφή τους ως ba. Πρόκειται για μια παράδοση που γεννάται κατά τα ελληνορωμαϊκά χρόνια ή είχε προγενέστερη πρακτική; Η απάντηση στην ερώτηση αυτή είναι πως ναι, υπήρχε ήδη το συγκεκριμένο φαινόμενο, αιώνες πριν την ελληνοιστική κατάκτηση και αργότερα την συγγραφή των Ερμητικών κειμένων. Πιο συγκεκριμένα, η ένωση του ba με το άγαλμα ήταν κάτι που πραγματοποιούσαν οι νεκροί με το σώμα τους. Ήδη από την δεύτερη χιλιετία διαβάζουμε σε κείμενα πως το ba του νεκρού επιδιδόταν στην «κάθοδο» και ενωνόταν με το μουμιοποιημένο σώμα του. Σε όψιμο νεκροταφείο διαβάζουμε την εξής επιγραφή:

*Το ba σου ανεβαίνει στους ουρανούς στην συντροφιά των θεών  
και κατεβαίνει ξανά στην μούμια σου στο νεκροταφείο.<sup>59</sup>*

---

<sup>58</sup> Ύστερα από μελέτη του εικονογραφικού προγράμματος των ναών που φέρουν παραστάσεις με λατρευτικές πομπές.

<sup>59</sup> Derchain 1961.



Σε μυθικό επίπεδο, η καθημερινή πορεία που διαγράφει ο ήλιος σχετίζεται απόλυτα με την μοίρα των νεκρών. Πιο συγκεκριμένα, κατά τις νυχτερινές ώρες ο θεός-ήλιος, ως *ba*, κατεβαίνει στον Κάτω Κόσμο έτσι ώστε να ενωθεί με το νεκρό του σώμα. Θεολογικές υποθέσεις συσχετίζουν την μούμια που συνδέεται με το *ba* του θεού-ηλίου ως το νεκρό σώμα του Όσιρι, συμβολισμός της εξουσίας τόσο στους ουρανούς, όσο και στον Κάτω Κόσμο. Σε μεταγενέστερες περιόδους, όλες οι θεότητες απέκτησαν τριπλή υπόσταση, διέθεταν δηλαδή ένα *ba*, μια απεικόνιση και ένα νεκρό σώμα, κατακλύζοντας την κοσμική οντότητα με τις τρεις μορφές τους. Ως κατ' επέκταση, οι διπλές έννοιες του «ανεβαίνω-κατεβαίνω», «ουρανός-γη», «βα-λατρευτικό άγαλμα», μπορούν να γίνουν κατανοητές μέσα σε θρησκευτικό, τελετουργικό πλαίσιο με την τελετή της «Επανένωσης με τον Ήλιο». Στην συγκεκριμένη τελετή, η οποία πραγματοποιούνταν αρκετές φορές τον χρόνο στις μεγαλύτερες θρησκευτικές εορτές, οι ιερείς μετέφεραν τα πομπικά βάραθρα στην οροφή του ναού, έτσι ώστε να φωτιστούν με το φως του ζωοδόχου ηλίου και να πλημμυρίσουν εκ νέου με θεϊκή ουσία. Ταυτόχρονα, ήταν ο άμεσος τρόπος να έρθει σε επαφή το θεϊκό άγαλμα με το επουράνιο *ba* της συγκεκριμένης θεότητας και ύστερα, με την επιστροφή του πομπικού βάραθρου στο εσωτερικό του ναού, το *ba* να διαμείνει εκεί. Μια ακόμα αρχαιότατη τελετουργική πρακτική με ρίζες στην νεκρική παράδοση, ήταν η τελετή «Ανοίγματος του Στόματος», όπου σκοπός ήταν να προσδοθεί στο άγαλμα ψυχή ώστε να «ζωντανέψει». Η τοπική ερμηνεία της θείας παρουσίας γίνεται μέσα από το τρίπτυχο πόλη-ναός-θεϊκή απεικόνιση. Αυτό που πρέπει να γίνει κατανοητό είναι πως το άγαλμα δεν αποτελούσε απλά απόδοση της θεότητας, αλλά την ίδια την θεότητα, προσδίδοντας μορφή στην ανώτερη θεϊκή ουσία.<sup>60</sup>

Η επαφή του λαού των Αιγυπτίων με την θεϊκή σφαίρα, μέσα σε τελετουργικό πλαίσιο, δεν είχε συμβολική υπόσταση, αλλά αποτελούσε για αυτούς μια κυριολεκτική συνάντηση με το θεϊκό στοιχείο, μια συνάντηση που ξυπνούσε στις ψυχές τους συναισθήματα δέους, αλλά και κατάνυξης, λύτρωσης. Οι καθημερινές τελετουργικές πρακτικές που πραγματοποιούσαν για το λατρευτικό άγαλμα οι ιερείς είχαν ένα πολύ πιο προσωπικό χαρακτήρα και μια αμεσότερη επαφή μεταξύ θεών και ανθρώπων σε σύγκριση με τις μεγάλες πομπικές τελετές και εορτές. Μέσα από το

---

<sup>60</sup> Αυτός είναι και ο λόγος που οι γλύπτες δεν δημιουργούσαν απλά ένα αντικείμενο τέχνης, αλλά έδιναν ζωή και μορφή μέσα από αυτό.

καθημερινό πρόγραμμα που ακολουθούσαν οι ιερείς προς τέρψη των αγαλμάτων των θεών, λάμβαναν επικύρωση για τις πράξεις τους με την θεϊκή έλευση. Χωρίς αυτές τις τελετές ή την σωστή διαδικασία πραγματοποίησης τους, ενείχε ο φόβος εγκατάλειψης των ανθρώπων από τους θεούς.

Εκτός από τον ουράνιο κόσμο, το αιγυπτιακό κοσμοείδωλο συνέθετε και ο κόσμος των νεκρών,<sup>61</sup> ένας κόσμος σκοτεινός, απρόσιτος, αν και οι αχτίδες του ηλίου κατάφερναν να τον προσεγγίσουν υπό ένα μάλλον διαφορετικό πρίσμα.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το *Βιβλίο της Νουτ*,<sup>62</sup> που διαφωτίζει αρκετά τον τρόπο με τον οποίο η ζωοδόχα ακτινοβολία του ηλίου μπορούσε να διαπεράσει το απόλυτο και ζοφερό σκοτάδι του Κάτω Κόσμου. Στο συγκεκριμένο βιβλίο εμφανίζεται η θεωρία των αποδημητικών πουλιών. Σύμφωνα με τις αιγυπτιακές πεποιθήσεις, τα πτηνά αυτά δεν ανήκαν στην δική τους πανίδα, ενώ υπέθεταν πως προέρχονταν από τον Βορρά. Η ερμηνεία που έδιναν στον Βορρά σχετίζεται με κάποια ουράνια διάσταση, δηλαδή μια διάσταση διαφορετική από την επίγεια. Ο ορίζοντας για τα δικά τους μάτια ήταν τα περιθώρια του ορατού, φυσικού κόσμου και η πύλη για τον Κάτω Κόσμο. Τα πτηνά αυτά κατείχαν μια συμβολική ύπαρξη, όχι ως μέλη του ζωικού βασιλείου, αλλά ως μεταμόρφωση κάποιας άλλης υπόστασης. Μιλάμε προφανώς για την μεταμόρφωση από μια μορφή σε ba. Το ίδιο φαινόμενο εντοπίζεται και στα υπόλοιπα σημεία του ορίζοντα. Συσχετισμός υπάρχει ακόμα και με τις εκβολές του Νείλου, οι οποίες πίστευαν ότι βρίσκονταν στον Κάτω Κόσμο και αποτελούσαν συνέχεια των αρχέγονων υδάτων, του Νουν.

Αν και το ερώτημα ύπαρξης της αιγυπτιακής αστρονομίας θα μας απασχολήσει στην συνέχεια, στην ανάλυση των τεχνικών Ερμητικών κειμένων, μια μικρή εισαγωγή θα πραγματοποιηθεί σε αυτό το σημείο. Ψήγματα αστρονομίας εντοπίζονται στην ηλιακή λατρεία, καθώς συνέβαλε στην παρατήρηση και την καταμέτρηση του χρόνου και των ωρών, πάντα με γνώμονα την πορεία του ηλίου. Αυτή η πορεία αποτελούσε το Α και το Ω της αιγυπτιακής θρησκευτικότητας. Μόνο εντυπωσιακή θα μπορούσε να χαρακτηρίσει κανείς την πληθώρα των αποδόσεων της πορείας αυτής, σε γραπτό και εικονιστικό πλαίσιο. Πρόκειται για το ταξίδι που

---

<sup>61</sup> Στους βασιλικούς τάφους του Νέου Βασιλείου ο κόσμος των νεκρών πρωταγωνίστησε όσο ποτέ άλλοτε.

<sup>62</sup> Το *Βιβλίο της Νουτ* αποτελεί συλλογή αστρολογικών κειμένων, όπου παρουσιάζονται οι κύκλοι των άστρων των δεκανών και μια σειρά φυσικών φαινομένων, καθώς ακόμα αναφέρονται και διάφορα μυθολογικά θέματα.

πραγματοποιούσε ο θεός-ήλιος καθημερινά, από τον ουρανό στο Ντουάτ. Στο παλαιότερο και συνάμα γνωστότερο *Βιβλίο του Κάτω Κόσμου* απαριθμούνται με λεπτομέρειες στοιχεία, όπως ο αριθμός των θεοτήτων (900) και διαφόρων όντων με τα οποία ερχόταν σε επαφή σε αυτό το ταξίδι της η βάρκα που μετέφερε τον θεό-ήλιο, το μήκος των αποστάσεων που διένυε η βάρκα ανά ώρα (745 μίλια), καθώς και τα ακριβή λόγια που ανταλλάσσονται κατά την διαμονή του Ρα στον Κάτω Κόσμο. Οι παραπάνω λεπτομέρειες σαφώς και είχαν πρακτική χρήση, καθώς οι ιερείς του ηλίου έπρεπε να γνωρίζουν τα ακριβή στοιχεία κατά την διάρκεια της τελετουργίας ώστε να μπορούν να επεμβαίνουν στην διαδικασία. Η κίνηση της βάρκας πραγματοποιούνταν με την σύμπραξη των ιερέων. Καθώς τα κείμενα<sup>63</sup> αυτά αποτελούν κατηγορία των νεκρικών κειμένων, θα μπορούσαμε να τα συσχετίσουμε με τις αντίστοιχες *Βίβλους των Νεκρών*, κείμενα τα οποία συνόδευαν τους απλούς θνητούς στο ύστατο ταξίδι τους, τοποθετημένα στις σαρκοφάγους. Και στις δύο περιπτώσεις λογοτεχνικών έργων παρέχονταν στον αποθανόντα οι απαραίτητες γνώσεις έτσι ώστε να μπορέσει να φέρει εις πέρας με επιτυχία το ταξίδι του στο Επέκεινα, αντιμετωπίζοντας και νικώντας, σαν άλλος θεός Ρα, τις δυνάμεις του κακού που караδοκούσαν να βλάψουν την αρμονική πραγματοποίηση του ταξιδιού του.

Η εικόνα που παρουσιάστηκε παραπάνω σχετικά με την ηλιακή λατρεία μπορεί να χαρακτηρίσει γενικά την αιγυπτιακή λατρεία της φύσης και κατ' επέκταση, της κοσμική ολότητας. Η κοσμική πραγματικότητα συμπεριλάμβανε για τον αιγυπτιακό λαό, τόσο τις θετικές, όσο και τις αρνητικές δυνάμεις, δημιουργώντας ένα πλέγμα μέσα στο οποίο οι θεότητες δρούσαν τόσο με την μορφή συνεργασίας, όσο και με την μορφή αντιπαλότητας. Η λατρευτική παρέμβαση αποτελούσε το μέσο των θνητών, του ιερατείου και του Φαραώ που την πραγματοποιούσαν, να επηρεάσουν την κοσμική δράση, αναζητώντας την ευεργεσία των θετικών συμπαντικών δυνάμεων. Ο φόβος για την κατάρρευση αυτής της εικόνας αποτέλεσε και τον λόγο που οι Αιγύπτιοι συνέλλεγαν και κωδικοποιούσαν τις κοσμικές γνώσεις τους. Σε περιπτώσεις στην Αιγυπτιακή ιστορία όπου το χάος και η αναρχία κατάφερναν να

---

<sup>63</sup> Τα κείμενα αυτά είχαν διπλή χρήση, καθώς απευθύνονταν τόσο στους ιερείς που πραγματοποιούσαν τις τελετουργίες, όσο και στους αποθανόντες βασιλείς, στον οποίων τους τάφους και τα βρίσκουμε, παρέχοντας στους νεκρούς βασιλείς τις απαραίτητες πληροφορίες ώστε, ως μέρη του νεκρικού συνόλου, να μπορέσουν να προσαρμοστούν και να συναναστραφούν με τους υπόλοιπους νεκρούς.

υπερισχύσουν επί της βασιλικής εξουσίας,<sup>64</sup> παρατηρούνταν το μοτίβο της εγκατάλειψης, καθώς η παρουσία και η δράση των θεών στην φύση εξέλειπαν. Για το πιο χαρακτηριστικό κείμενο αυτού του λογοτεχνικού είδους θα γίνει εκτενέστερος λόγος στα επόμενα κεφάλαια και αναφέρομαι στο δεύτερο γνωστότερο κείμενο των Ερμητικών ανθολογιών, τον *Ασκληπιό*, το οποίο αποτελεί έναν προφητικό λόγο αποκαλυπτικού περιεχομένου. Αυτή η λογοτεχνία της “απογοήτευσης” βρίσκεται σε ιδιαίτερη έξαρση τις περιόδους των πολιτικών αναταραχών και στην περίπτωση του Ερμητισμού, σε ένα ιστορικό πλαίσιο που μαστιζόταν από το γενικευμένο φαινόμενο της «χαμένης ταυτότητας». Από το Παλαιό Βασίλειο μέχρι την περίοδο στην οποία ο Χριστιανισμός άρχισε να επιβάλλεται σε άλλα θρησκευτικά μορφώματα, ο φόβος για την εγκατάλειψη από τους θεούς, τόσο σε τοπική διάσταση, όπως η αποχώρησή τους από τους ναούς, όσο και σε κοσμική, με την φύση να μαραζώνει χωρίς την ζωοδόχα ενέργεια του δημιουργού εξαιτίας της διατάραξης της Μάατ, κατέκλυζε τις ψυχές του αιγυπτιακού λαού.

#### 1.4 Η ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΗ ΚΟΣΜΟΓΟΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Σύμφωνα με την παραδοσιακή αιγυπτιακή κοσμοθεωρία, η χώρα του Νείλου αποτελούσε το κέντρο του σύμπαντος, καθώς ο αιγυπτιακός λαός αντιλαμβάνονταν την χώρα του ως τον φυσικό κόσμο στην ολότητά του και τον Φαραώ ως τον άρχοντα και εξουσιαστή του. Οι κοσμογονικές απόψεις των Αιγυπτίων ξεκίνησαν να αναπτύσσονται ήδη από το Αρχαίο Βασίλειο (περί 2613-2181 π.Χ.), το αρχαιότερο, παρ’ όλα αυτά, καταγεγραμμένο κοσμολογικό κείμενο,<sup>65</sup> ίσως σε μια περισσότερο ολοκληρωμένη μορφή, εντοπίστηκε στον τάφο του Φαραώ Σέτι Α’ στην Άβυδο (περί το 1300 π.Χ.). Αντίστοιχου περιεχομένου είναι και η θαυμαστή απεικόνιση στον τάφο του Φαραώ Ραμσή Δ’ (περί το 1160 π.Χ.) όπου παρουσιάζεται η θεά Νουτ, ως το ουράνιο στερέωμα που κάλυπτε στοργικά την δημιουργία, με την ατμόσφαιρα να χωρίζει τον ουρανό από την γη, τον σύζυγό της. Τα άστρα και ο ήλιος κάνουν αισθητή την παρουσία τους στην εικόνα, ως τα διάφορα στάδια της ημέρας. Τα έργα

---

<sup>64</sup> Ακριβώς όπως παρατηρήθηκε στην περίπτωση της Αιγύπτου μετά την κατάρρευση του Αρχαίου Βασιλείου και όπως διαβάζουμε μέσα από τα λογοτεχνικά κείμενα που εμφανίστηκαν με μεγάλη συχνότητα αυτήν την περίοδο.

<sup>65</sup> Allen 1988, 1-7.

αυτά αποτελούν ένα κοσμογονικό τεκμήριο μέσα σε ένα σύνολο καταστόλιστο από αλληγορίες και συμβολισμούς, με εμφανή επιρροή από τον φυσικό κόσμο.

Ο λαός του Νείλου φανταζόταν το σύμπαν ως ένα ορθογώνιο παραλληλεπίπεδο, με την κατώτερη βάση να υπάγεται στον φυσικό κόσμο. Ο Νείλος αποτελούσε και τον βασικό άξονα καθορισμού της κατεύθυνσης Βορρά-Νότου. Οι Αιγύπτιοι προσανατολιζόνταν<sup>66</sup> πάντα στρεφόμενοι πρώτα προς Νότο.<sup>67</sup> Τα νότια σύνορα της χώρας καθορίζονταν από τον πρώτο καταρράκτη του Νείλου, τα δυτικά ορίζονταν από τα όρη της Λιβυκής Ερήμου, τα βόρεια, από την Μεσόγειο και τα ανατολικά, από τα όρη της Αραβικής Ερήμου. Έξω από τα όρια αυτά κυριαρχούσε η αταξία και το χάος, με τους ξένους βασιλείς να ενσαρκώνουν τις αντίστοιχες έννοιες στην αιγυπτιακή συνείδηση. Η ανώτερη βάση του ορθογωνίου αντιστοιχούσε στον ουράνιο θόλο, στην Νουτ, το σώμα της οποίας στηριζόταν σε τέσσερις ουράνιους πυλώνες ή σε τέσσερα πανύψηλα όρη, συμβολισμός των τεσσάρων σημείων του ορίζοντα.<sup>68</sup> Το σώμα της θεάς διέτρεχαν οι αστέρες και οι πλανήτες πάνω σε ουράνιες λέμβους, βάριδες.<sup>69</sup> Κάθε βράδυ η Νουτ κατάπινε τον Ρα, ενώ το επόμενο πρωί εκείνος αναγεννιόταν από την θεία της μήτρα. Η Νουτ<sup>70</sup> αποτελούσε το κοσμικό πλαίσιο τα όρια του οποίου επιθυμούσαν να προσεγγίσουν οι Αιγύπτιοι μετά την λήξη της ζωής τους. Αυτό το έναστρο “σκηνικό” ήταν ακριβώς το σημείο που ήθελαν να φτάσουν με την αναγέννησή τους και να μετατραπούν και οι ίδιοι σε ένα άστρο, σε ένα τμήμα του κοσμικού στερεώματος, μακριά από την θνητή παροδικότητα.

Ο ορίζοντας<sup>71</sup> αποτελούσε τα Ηλύσια Πεδία του αιγυπτιακού κόσμου, καθώς καθόριζε την νοητή περιοχή η οποία αντιλαμβανόταν ως ο Κάτω Κόσμος, το Ντουάτ (dw3 t). Το Ντουάτ<sup>72</sup> ήταν ο κόσμος των νεκρών και ο τόπος ανάπαυσης των αστέρων κατά την δύση τους. Παρά την γλαφυρή ανάλυση της εικόνας του νεκρικού

---

<sup>66</sup> Lurker 1986, 100.

<sup>67</sup> Δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός πως ο Νείλος έρρεε αντίστροφα, από Νότο προς Βορρά, από την Άνω προς την Κάτω Αίγυπτο.

<sup>68</sup> Lichtheim 1976, 35-39.

<sup>69</sup> Burkard 2000, 446.

<sup>70</sup> Μια σύγχρονη άποψη συσχετίζει την Νουτ με την έννοια του Γαλαξία (Kozloff 1994, 169-176), καθώς η εξωκοσμική της εικόνα, να “αγκαλιάζει” τα άστρα, τους πλανήτες, τον ήλιο και την σελήνη, παραπέμπει σε μια αέναη ύπαρξη και κίνηση, συμβολισμός της αθανασίας στο Επέκεινα.

<sup>71</sup> Lurker 1986, 64, 65.

<sup>72</sup> Στην επικρατέστερη εκδοχή του μύθου, ο Άδης αποτελούσε μέρος του σώματος της Νουτ, σύμφωνα με την αιγυπτιακή αντίληψη που θέλει την θεά να καταπίνει τα ουράνια σώματα κατά την δύση τους (βλ. EAT, vol. I, 1960, πιν.45).

κόσμου και των ίδιων των νεκρών κατά την παραμονή τους εκεί, δεν είναι ιδιαίτερα ξεκάθαρη η υπόσταση του “Άδη” ως κοσμική περιοχή. Αλλά αν μπορούσαμε να τοποθετήσουμε, κατά προσέγγιση, την είσοδο στον Άδη, θα τοποθετούμασταν στα όρια που επιβάλλει ο ορίζοντας. Σύμφωνα με τον πολύ γνωστό μύθο, ο θεός-ήλιος Ρα-Ατούμ διέσχισε κάθε βράδυ πάνω στην ιερή λέμβο του τον ζοφερό και σκοτεινό κόσμο του Ντουάτ, όπου αποζητούσε, με την υποστήριξη του πληρώματός του, να κατατροπώσει τον θεό που συνδέθηκε άρρηκτα με την απόλυτη αταξία, τον οφιοειδή Άποφι [ḥꜣ ꜣ ꝓꝓ(y)], χαρίζοντας μια σύντομη, αλλά αναζωογονητική ακτίδα φωτός στο αιώνιο σκοτάδι του Κάτω Κόσμου. Τα αρχέγονα ύδατα του Νουν ισοδυναμούν με το σύνολο του υδάτινου στοιχείου στην Αίγυπτο, τροφοδοτώντας, ακόμα και με τις πλημμύρες του Νείλου, την συμπαντική αρμονία και ευταξία, πάντα σε ένα ελεγχόμενο μέτρο, για να αποφευχθεί η επιβολή του Ισφέτ επί της Μάατ. Η χρήση της μαγείας ήταν το όπλο των Αιγυπτίων απέναντι στην οργή του Χαπί (ḥꜣ ꝓꝓ), την προσωποποίηση της πλημμύρας του Νείλου, αλλά και της συνακόλουθης ευφορίας της γης.<sup>73</sup>

#### 1.4.1 Η ΚΟΣΜΟΓΟΝΙΑ ΤΗΣ ΗΛΙΟΥΠΟΛΗΣ ΚΑΙ Ο ΟΣΙΡΙΑΚΟΣ ΚΥΚΛΟΣ

*Έφτασες ψηλά σαν τον αρχέγονο τύμβο,  
ανυψώθηκες ως Μπενμπέν  
στον Οίκο του Φοίνικα, στην Ηλιούπολη.  
Απέπτυσες ως Σου,  
έβηξες ως Τεφνούτ,  
έβαλες τα χέρια σου γύρω τους  
σαν τα χέρια του ka,  
ώστε το ka σου να είναι μέσα τους<sup>74</sup>.*

<sup>73</sup> Lichtheim 1975, 204-210.

<sup>74</sup> PT spell 600. Το παραπάνω αποτελεί το αρχαιότερο και γνωστότερο κοσμογονικό κείμενο της αρχαίας Αιγύπτου. Το κοσμογονικό μοντέλο της Ηλιούπολης αποτέλεσε και το πιο ευρέως διαδεδομένο, με τεράστια επιρροή στον τομέα της αιγυπτιακής θρησκευτικότητας καθ’ όλη την διάρκεια της ιστορικής της ύπαρξης. Στο πρωτότυπο κείμενο χρησιμοποιείται το ρήμα «ḥꝓꝓ» που σημαίνει δημιουργούμαι, «αποκτώ μορφή». Ο Ατούμ αυτοδημιουργείται και δημιουργεί. Συγκεντρώνει την συμπαντική ολότητα, όλα προέρχονται από εκείνον.

Η αιγυπτιακή παράδοση συνέχισης της ζωής μετά τον θάνατο εντοπίστηκε για πρώτη φορά στην πυραμίδα του τελευταίου Φαραώ της Πέμπτης Δυναστείας, Ουνάς<sup>75</sup> (περί το 2375-2345 π.Χ.), στον προθάλαμο της σαρκοφάγου του. Πρόκειται για μια παράδοση με ιστορική συνέχεια, καθώς μετά από τον Ουνάς, ακολούθησαν και οι υπόλοιποι φαραώ του Παλαιού Βασιλείου. Μέσα στους βασιλικούς τους τάφους εντοπίστηκαν σειρές από στήλες ιερογλυφικών, όπου ουσιαστικά αναγράφονταν επικλήσεις, “μαγικά ξόρκια”, η συλλογή των οποίων έγινε γνωστή με την σύγχρονη ονομασία ως *Κείμενα των Πυραμίδων*, η αρχαιότερη γραπτή συλλογή θρησκευτικών κειμένων στον κόσμο. Την περίοδο του Μέσου Βασιλείου (2040-1783 π.Χ.), εκτός από τον Φαραώ, το δικαίωμα διεκδίκησης μια θέσης κοντά στον θεό-δημιουργό αναζήτησαν και οι βασιλικοί αξιωματούχοι καθώς και οι κυβερνήτες των επαρχιών. Από την περίοδο αυτή προήλθαν οι πρώτες καταστόλιστες σαρκοφάγοι, των οποίων η διακόσμηση, εκτός από μαγικές επικλήσεις (συλλέγονται και εκδίδονται με την ονομασία *Κείμενα των Σαρκοφάγων*), περιείχε επίσης διάφορα σύμβολα και φράσεις που απευθύνονταν στους θεούς του Κάτω Κόσμου, τον Όσιρι και τον Άνουβι, αλλά και χάρτες του Κάτω Κόσμου, όλα αυτά με απώτερο σκοπό να κατατροπωθούν οι εχθρικές δυνάμεις που απειλούσαν τον νεκρό στο ταξίδι του. Τα δύο αυτά κείμενα, τα *Κείμενα των Πυραμίδων* και τα *Κείμενα των Σαρκοφάγων*, λειτούργησαν ως οι βασικές πηγές άντλησης της γνώσης για τους μελετητές σχετικά με τον μύθο του θεού-δημιουργού της ηλιουπολιτικής κοσμογονικής παράδοσης. Σε

---

Κάποιοι μελετητές διαφωνούν με τον χαρακτηρισμό του ως δημιουργού-θεού, καθώς για εκείνους ενσαρκώνει την προέλευση των πάντων, την αρχέγονη, αγέννητη ουσία. Από το Παλαιό Βασίλειο ο όρος του «*hpr*» αποτελούσε μια αρκετά διφορούμενη έννοια. Οι ορισμοί «*jt*» και «*hpr*» δεν έχουν ακριβώς την ίδια υπόσταση, καθώς ο πρώτος συνεπάγεται μια τελειοποιημένη ολότητα, ενώ ο δεύτερος, μια αυτοδημιουργούμενη οντότητα. Η ρηματική απόδοση των δύο ορισμών στον θεολογικό τομέα συνδέθηκε με τις έννοιες του «χρόνου» και της «αιωνιότητας», το «*nhh*» και το «*djet*». Ο Ατούμ λειτουργούσε ως βασιλιάς, ως ο εξουσιαστής της δημιουργίας του. Στα κοσμικά ζευγάρια που ακολουθούν, παρατηρείται πως ο μοναδικός θεός που στέκεται στην κορυφή και δεν αποτελεί το ένα ήμισυ ενός ζεύγους είναι ο Ατούμ. Κάποιοι μελετητές εντοπίζουν έναν αντικατοπτρισμό του Ατούμ στον Ωρο, ο οποίος δεν αποτελούσε εξίσου το ένα ήμισυ κάποιου ζευγαριού. Η υπόστασή τους θα λέγαμε πως είναι αντιστρόφως ανάλογη και όχι ταυτόσημη. Ο Ατούμ είναι ο θεός που προϋπάρχει, αυτός που δημιούργησε τα κοσμικά ζεύγη που ακολούθησαν και ο Ωρος, η ενσάρκωση του κάθε βασιλιά στους ιστορικούς χρόνους, ως σύγχρονος βασιλιάς που πήρε τα σκήπτρα από τις θεότητες που προηγήθηκαν και τώρα βρίσκονται μακριά από την ανθρώπινη διάσταση, έχοντας αποσυρθεί στους ουρανούς (Βλ. Otto 1955, 223-237).

<sup>75</sup> Ούνας ή Ουνίς.

ένα κατά πολύ μεταγενέστερο πάπυρο του τρίτου αιώνα π.Χ.,<sup>76</sup> ο οποίος φυλάσσεται σήμερα στο Βρετανικό Μουσείο, γνωστός με την ονομασία Πάπυρος Bremner-Rhind, εντοπίζονται τα ίχνη της εξέλιξης της δημιουργίας του αρχέγονου θεού.

Στα περίχωρα του βορειοανατολικού Καΐρου βρίσκουμε την ιερή πόλη του ηλίου, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο,<sup>77</sup> την Ηλιούπολη, ίσως το σημαντικότερο θρησκευτικό κέντρο της αρχαίας Αιγύπτου. Στα τέλη της τρίτης χιλιετίας<sup>78</sup> διαμορφώθηκε εκεί μια πρωτότυπη κοσμογονική αντίληψη, η οποία προέκυψε μέσα από την ανάγκη ερμηνείας των φυσικών φαινομένων που αντιλήφθηκε και παρατήρησε ο άνθρωπος να συμβαίνουν γύρω του.

Σύμφωνα με τον μύθο, «*ἐν ἀρχῇ ἦν*» το σκοτάδι. Μέσα σε αυτό κυλούσαν τα προγονικά, αδρανή ύδατα, ο αρχέγονος Ωκεανός,<sup>79</sup> τα επονομαζόμενα ως Νουν (nnw).<sup>80</sup> Το Νουν εξακολουθούσε να υπάρχει και μετά την δημιουργία και ουσιαστικά περιέβαλε το ουράνιο στερέωμα, φυλάσσοντας και προστατεύοντας μέσα του την γη, τα άστρα, τον ήλιο, την σελήνη και ταυτόχρονα, τα σύνορα του Κάτω Κόσμου. Οι Αιγύπτιοι ένιωθαν δέος και φόβο απέναντι στην φύση του Νουν, καθώς έτρεμαν στην ιδέα ότι μπορούσε να πνίξει με τα νερά του την γη, εάν κατακρημνιζόταν από το ουράνιο στερέωμα.<sup>81</sup> Από το Νουν ξεπροβάλλει ο Ατούμ [j(t)tm]<sup>82</sup> ο οποίος αποφασίζει την αυτοδημιουργία του,<sup>83</sup> από τις απαρχές του χρόνου. Ως αυτοδημιούργητος, λαμβάνει την μορφή οντότητας, έτσι ώστε καθήμενος στον αρχέγονο λοφίσκο,<sup>84</sup> να επιτηρεί το έργο του. Ο λοφίσκος αυτός είναι γνωστός με την ονομασία Μπενμπέν (bnbn),<sup>85</sup> και έχει πυραμιδοειδές σχήμα. Ως συμβολισμός

---

<sup>76</sup> Ο πάπυρος υπάγεται χρονικά στην Πτολεμαϊκή περίοδο, αλλά πιθανώς πρόκειται για καταγραφή παλαιότερου, κατά 1000 χρόνια, παπύρου.

<sup>77</sup> Επισκέφτηκε την περιοχή τον πέμπτο αιώνα π.Χ.

<sup>78</sup> Στα τέλη της χρονολογείται η ένωση της Άνω και της Κάτω Αιγύπτου.

<sup>79</sup> Εκεί τα δύο γένη, αρσενικό και θηλυκό, εντοπίζονται αδιαχώριστα.

<sup>80</sup> Η εμφάνιση του Νουν στους ναούς εντοπίζεται στην απεικόνιση της ιερής λίμνης που συμβόλιζε την κατάσταση πριν από την δημιουργία. Η έννοια αυτή δεν είχε κάποια συγκεκριμένη λατρευτική παράδοση, ούτε χτίστηκαν ιερά για την λατρεία της.

<sup>81</sup> Faulkner, *Επίκληση* 1130, 1973.

<sup>82</sup> Κυριολεκτικά το όνομά του ερμηνεύεται ως «αυτός που δεν είναι τίποτα, ενώ είναι τα πάντα».

<sup>83</sup> Ο θεός δημιουργεί τον εαυτό του με την συμβολή τριών επιπλέον θεοτήτων/θεοποιημένων εννοιών, την μαγεία Χέκα (hk3 ) (BMD 1996, 123), την ενσάρκωση της αντίληψης του νου Σία (Hart 1987, 201) και τον προσωποποιημένο ιερό λόγο Χου (hw) (Hart 1987, 97).

<sup>84</sup> Η εικόνα αυτή προέκυψε από το τοπίο που αντίκρυζαν οι Αιγύπτιοι κάθε φορά που πλημμύριζε ο Νείλος, καθώς ξεπρόβαλαν νησίδες και όχθες.

<sup>85</sup> Κάποιοι ερευνητές συσχετίζουν την ύπαρξή του με τον συμβολισμό του απολιθωμένου σπέρματος του Ατούμ (Saleh 1969, 110-120).



της Μονάδας, ο Ατούμ,<sup>86</sup> αποτελεί την ανώτερη ύπαρξη, τον λόγο ύπαρξης των πάντων. Αυτό σημαίνει πως μέσα του φέρει την ζωτική δύναμη όλων των υπολοίπων θεοτήτων που επρόκειτο να γεννηθούν από αυτόν. Στην αιγυπτιακή σκέψη υφίστατο η δυϊστική φύση της Μονάδας. Δηλαδή γίνεται λόγος για την έννοια του «Ενός Θεού», του δημιουργού, που αποτελεί μια ανδρόγυνη ολότητα,<sup>87</sup> χωρίς να χρειάζεται κάποιο ταίρι για να τον συμπληρώνει, εφόσον περικλείει μέσα του μια θετική και μια αρνητική υπόσταση. Ως αποτέλεσμα, προέκυψαν από αυτόν τόσο θετικές, όπως η Ίσις, όσο και αρνητικές δημιουργίες, όπως ο Σηθ.

Στο κείμενο ερώτημα σχετικά με το πώς ακριβώς «γέννησε» ο Ατούμ την δημιουργία του, έχουν διατυπωθεί δύο κυρίαρχες εκδοχές. Η πρώτη εντοπίζεται σε χωρίο των *Κειμένων των Πυραμίδων*<sup>88</sup>, όπου διαβάζουμε πως η ζωοδότρα ουσία της δημιουργίας διαπέρασε το σώμα του ύστερα από αυνανισμό. Αυνανιζόμενος πάνω από την Ηλιούπολη, έφερε στον κόσμο το πρώτο κοσμικό ζευγάρι, τον Σου και την Τεφνούτ, των οποίων την ιερή δύναμη διατηρούσε μέσα του. Σύμφωνα με την δεύτερη εκδοχή, η οποία εντοπίζεται σε διαφορετικό χωρίο<sup>89</sup> των *Κειμένων των Πυραμίδων*, το ιερατείο έδωσε μια εναλλακτική ερμηνεία της γέννησης από τον Ατούμ, εξαιτίας των παρηγήσεων των λέξεων με παρόμοια σύμφωνα στο θέμα τους.<sup>90</sup> Αναφέρεται λοιπόν πως ο Ατούμ «*απέπτυσε τον Σου και εξέπτυσε την Τεφνούτ*». Στην περίπτωση του Σου, ως βλέμμα του δημιουργού, το παιχνίδι των λέξεων περιστρέφεται γύρω από την ερμηνεία του ονόματος του θεού<sup>91</sup> και την ερμηνεία της

---

<sup>86</sup> Πρέπει να γίνει λόγος για τις τρεις διαστάσεις της φύσης του ηλίου, οι πολλαπλές υποστάσεις του οποίου σχετίζονται με την πολυπλοκότητα της φύσης της ίδιας της Μονάδας. Το φαινόμενο των τριών διαστάσεων υπάγεται χρονικά ήδη στην εποχή των *Κειμένων των Πυραμίδων*. Η υπόσταση της έννοιας του «Ρα» σχετίζεται με στην υλική παρουσία του στον ουρανό, αλλά και ερμηνευτικά, το όνομα του θεού σημαίνει «αυτός που λάμπει στον δίσκο του». Ο όρος «*hpr*» υπάγεται στην φυσική πραγματικότητα. Αποτελεί την εικόνα του ήλιου ο οποίος κινείται ωθούμενος από έναν σκαραβαίο. Τέλος ως «Χοράχθυ» νοείται το γεράκι που ζυγιάζεται στον ορίζοντα, απόμακρο και μοναχικό όπως ο ήλιος. Παρά τις πολλαπλές αυτές διαστάσεις δεν παρατηρείται σύγχυση στην κοσμογονία, καθώς οι όροι υπάγονται σε διαφορετική θεϊκή υπόσταση.

<sup>87</sup> Lesko 1991, 88-122, Menu 1987, 97-120.

<sup>88</sup> *Κείμενα των Πυραμίδων*, Ρήση 527.

<sup>89</sup> *Κείμενα των Πυραμίδων*, Ρήση 600.

<sup>90</sup> Στο σημείο αυτό διαφαίνεται η ιδιαίτερη αγάπη των Αιγυπτίων για τα λεκτικά παιχνίδια, τα οποία τις περισσότερες φορές γίνονταν εσκεμμένα για λόγους εκπαιδευτικούς ή χιουμοριστικούς. Στους μύθους της δημιουργίας, όμως, αποσκοπούσαν αποκλειστικά στο να αποδώσουν διαφορούμενες έννοιες.

<sup>91</sup> Η ρίζα του ονόματος ερμηνευτικά σημαίνει «κενός», όρος που περιγράφει και την φύση του αιθέρος.

λέξης «yshsh» ως «φτύσιμο» ή «φτάρνισμα». Σχετικά με το ακόμα περισσότερο, ερμηνευτικά, αμφιλεγόμενο όνομα της Τεφνούτ, τα δύο πρώτα σύμφωνα του ονόματός της σχηματίζουν την λέξη «tf» που μεταφράζεται εξίσου ως «φτύσιμο».

Στον πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου Bremner-Rhind εντοπίζονται χωρία τα οποία συνοψίζουν πολύ περιεκτικά τα βασικότερα σημεία της διαδικασίας της δημιουργίας στην κοσμογονική παράδοση της Ηλιούπολης, απαριθμώντας τους εννέα θεούς που πρωταγωνιστούν σε αυτήν ως Εννεάς<sup>92</sup>. Ο ρόλος του θεού Σου (šw) στην ηλιουπολιτική κοσμογονία ήταν σχετικά περιορισμένος και αυτό εξαιτίας της φύσης του που δεν του επέτρεπε να έρθει σε άμεση επαφή με την θεό-ήλιο. Ο Σου, ως η προσωποποιημένη έννοια του αιθέρος, μπορούσε να διαπεραστεί από τις ακτίνες του ηλίου.<sup>93</sup> Απεικονιζόταν ως λιοντάρι, όπως στην περίπτωση του ελεφάντινου προσκέφαλου του Τουταγχαμών, ενώ σε βινιέτες της *Βίβλου των Νεκρών* εμφανίζεται να φορά φτερό στρουθοκαμήλου<sup>94</sup> και να σηκώνει τα χέρια του για να στηρίξει την θεά Νουτ που σκύβει πάνω από τον σύζυγό της Γκεμπ. Στην εικόνα, η τοποθέτηση του Σου μεταξύ της θεάς του ουρανού Νουτ και του θεού της γης Γκεμπ, αποτελεί και συμβολισμό της ύπαρξης του αέρα στην ατμόσφαιρα, ως το στοιχείο της φύσης που βρίσκεται μεταξύ ουρανού και γης και δίνει ζωή σε οτιδήποτε ενυπάρχει μέσα σε αυτά.

Η θεά-λέαινα Τεφνούτ (tfnwt) συνδέθηκε με την έννοια της υγρασίας ή της δροσιάς, αλλά και με τα όμβρια ύδατα. Στα *Κείμενα των Πυραμίδων* εντοπίζεται και η νύξη ότι μπορούσε να αποτελεί την προσωποποιημένη έννοια της ατμόσφαιρας του Κάτω Κόσμου. Η σημαντικότερη υπόσταση της συγκεκριμένης θεάς βρισκόταν στον συμβολισμό της ως ο παντοδύναμος οφθαλμός του θεού-δημιουργού, μέσα από τους δεσμούς αίματος που τους συνδέουν.

---

<sup>92</sup> Παρά την αρίθμηση των πρωταγωνιστών θεών στους εννέα στην κοσμογονία της Ηλιούπολης, σε άλλους στενούς θρησκευτικούς κύκλους τα σύνολα των θεοτήτων μπορεί να ήταν διαφορετικά. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο ναός της Αβύδου, ο οποίος διέθετε μια “Εννεάδα” από 7 θεότητες και ο ναός του Καρνάκ, όπου η “Εννεάδα” απαριθμούσε 15 μέλη. Πιθανότατα αυτό το φαινόμενο παρατηρείται εξαιτίας της ερμηνείας των τριαδικών συμβόλων ως αόριστος πληθυντικός.

<sup>93</sup> Η ιδέα αυτή υλοποιήθηκε από τον Ακενατόν στο αρχαιότερο διδακτικό όνομα του Άτεν, της υπέρτατης ηλιακής ύπαρξης, κατά τον 14<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., «*Να ζει ο Ρα-Χοράχθου ευφραϊνόμενος στον ορίζοντα- για το όνομά του ως Σου που βρίσκεται στον Άτεν (τον ηλιακό δίσκο)*».

<sup>94</sup> Ιερογλυφικό του ονόματός του.

Ο Σου και η Τεφνούτ αναπαράγονται φυσιολογικά και φέρνουν στον κόσμο την Νουτ και τον Γκεμπ, τον ουρανό και την γη.<sup>95</sup> Ο Γκεμπ (gb) ως θεός της γης, αποτελούσε προσωποποίηση της Αιγύπτου και μέσα από την δική του υπόσταση γίνεται η σύνδεση με τον φαραωνικό θρόνο. Η απεικόνιση της Νουτ (nwt) ήταν αρκετά συχνό και αγαπητό θέμα, κυρίως της περισσότερο όψιμης περιόδου. Η άμεση επαφή της με τον Γκεμπ είναι φανερή μέσα από την εικονογραφική παράδοση, καθώς απεικονίζεται γύρω του να τον προστατεύει, η προστατευτική αυτή, όμως, εικόνα θα διαρκέσει μέχρι να φέρουν στον κόσμο τα τέσσερα παιδιά τους, ύστερα ο Σου θα παρέμβει και θα τους χωρίσει, ακολουθώντας τις εντολές του Ατούμ.<sup>96</sup> Έξω από το έναστρο πέπλο της Νουτ, η οποία οριοθετεί την δημιουργία, βρίσκεται το σκοτάδι και η ανυπαρξία του Νουν. Μια από τις σημαντικότερες περιπτώσεις απεικόνισης της θεάς, που αντικατοπτρίζει την μεγάλη σημασία της υπόστασής της, βρίσκεται στην αίθουσα της σαρκοφάγου του Ραμσή ΣΤ' (1145-1139 π.Χ.<sup>97</sup>) στην Κοιλιάδα των Βασιλέων, όπου απεικονίζεται η βάρκα του θεού-ήλιου να πραγματοποιεί το ταξίδι της κατά μήκος του σώματος της θεάς. Στον δυτικό ορίζοντα, μετά το πέρας των δώδεκα ωρών της ημέρας, η Νουτ καταπίνει τον θεό-ήλιο, ενώ κατά την διάρκεια της νύχτας, το ταξίδι του ηλιακού θεού συνεχίζεται στο εσωτερικό του σώματός της μέχρι να χαράξει η αυγή, όταν στον ανατολικό ορίζοντα ο θεός-ήλιος γεννάται εκ νέου από την θεά του ουρανού, μέσα σε ένα κοκκινωπό υπόβαθρο, συμβολισμός του αίματος του τοκετού.

Το ιερατείο της Ηλιούπολης ενσωματώνει σε αυτό το σημείο της κοσμογονίας με ευφύια τον οσιριακό μύθο. Όπως προαναφέρθηκε, η Νουτ και ο Γκεμπ ακολούθησαν την κλασική διαδικασία της γονιμοποίησης και έφεραν στον κόσμο τέσσερα παιδιά, τον Όσιρι (wsjr) και την Ίσιδα (ἰ st), τον Σηθ (sth) και την Νέφθυδα (nbt-ḥwt), δύο κοσμογονικά ζευγάρια. Τα τέσσερα δισέγγονα του θεού-ηλίου σηματοδοτούν την αρχαιότητα της Μονάδας, του δημιουργού, και αντιπροσωπεύουν τον αέναο κύκλο της ζωής και του συμπαντικού θανάτου, έναν κύκλο που αποτελεί φυσικό επακόλουθο της δημιουργίας. Ο Όσιρις, για τον οποίο δεν υπήρχαν επιγραφικές και αρχαιολογικές μαρτυρίες πριν από την Πέμπτη Δυναστεία (2465-2323 π.Χ.),

---

<sup>95</sup> Σε αντίθεση με την ινδοευρωπαϊκή απόδοση, οι Αιγύπτιοι έδωσαν θηλυκή υπόσταση στον ουρανό και αρσενική στην γη.

<sup>96</sup> Συμβολισμός της επερχόμενης κατάστασης της τήρησης της τάξης στον δημιουργημένο κόσμο (Gardiner 1964, 125-146.).

<sup>97</sup> Hornung 2012, 475.

προσαρμόστηκε στον δυϊσμό της κοσμικής τάξης, επιτυγχάνοντας την επιβολή της απόλυτης συμπαντικής ισορροπίας στις αντικρουόμενες υποστάσεις μιας ολότητας. Ο οσιριακός κύκλος αποτέλεσε την άμεση διασύνδεση του μύθου της δημιουργίας της Ηλιούπολης με τον μύθο της βασιλείας. Από τον Γκεμπ που κατείχε τον θρόνο, το βασιλικό αξίωμα θα μεταβιβαζόταν στον πρωτότοκο υιό του, τον Όσιρι. Μέσα από αυτό διαφαίνεται πως η σημασία του ηλιουπολιτικού μύθου δεν περιορίστηκε στην πρωταρχική δημιουργία, αλλά ταυτόχρονα, παρουσίασε τα πρώτα στοιχεία δομής και εξουσίας μιας ανθρώπινης κοινωνίας μέσα από τις τέσσερις τελευταίες θεότητες του οσιριακού μύθου.

Σύμφωνα με τον πάπυρο του *Κανόνος* του Τορίνο, της περιόδου βασιλείας του Ραμσή Β', η προδυναστική Αίγυπτος βρισκόταν σε μια κατάσταση διαδοχής μεταξύ θεών που ακολουθούσαν ο ένας τον άλλον στον θρόνο. Ο Όσιρις, ως ο πρωτότοκος υιός του Γκεμπ και της Νουτ, βρισκόταν πρώτος στην σειρά διαδοχής. Γεννήθηκε σε μια περιοχή κοντά στην Μέμφιδα με την ονομασία Rosetau,<sup>98</sup> περιοχή που αργότερα θα συνδεθεί άρρηκτα με την υπόστασή του ως Κύριος του Κάτω Κόσμου.<sup>99</sup> Την περίοδο εξουσίας του Οσίριδος η Αίγυπτος γνώρισε την απόλυτη ευημερία, καθώς ως εξουσιαστής των στοιχείων της φύσης και κατ' επέκταση των πλουτοπαραγωγικών πηγών, κατάφερε να επιφέρει την απόλυτη ισορροπία και αφθονία στο βασίλειό του. Ο πλήρης έλεγχός του στα στοιχεία της φύσης συνέβαλε στο να διατηρηθεί υπό έλεγχο ο Νείλος, ενώ η χλωρίδα και η πανίδα παρουσίαζαν μια εικόνα αναπαραγωγικής έξαρσης. Σε κοσμικό επίπεδο, ο Όσιρις απολάμβανε την αδιαμφισβήτητη εμπιστοσύνη των άλλων θεών, ενώ ταυτόχρονα διακυβερνούσε αρμονικά τα αστρικά σύνολα των ουρανών. Η σύζυγος του ήταν και το κοσμικό του ζευγάρι, η αδερφή του Ίσις. Σε αυτό το σημείο παρουσιάζεται μια απαρχή του φαινομένου της σύναψης επιγαμιών μεταξύ ετεροθαλών ή αμφιθαλών αδερφών στην βασιλική οικογένεια. Ο Όσιρις και η Ίσις αποτελούσαν ένα επιτυχημένο ζευγάρι βασιλέων που επέφεραν ένα «Χρυσό Αιώνα» διακυβέρνησης στην χώρα.

---

<sup>98</sup> Στην δυτική νεκρόπολη της ερήμου.

<sup>99</sup> Καθώς το Rosetau ονομαζόταν αλλιώς «Στόμιον των διαβιβάσεων» και αποτέλεσε την συμβολική είσοδο στον κόσμο των νεκρών. Ο Όσιρις έφερε και τον τίτλο «Πρώτιστος των Δυτικών», προσωνύμιο που τονίζει και πάλι το πόσο άμεσα ήταν συνυφασμένος με τα νεκροταφεία της ερήμου, το σημείο όπου οι νεκροί αναζητούσαν μια θέση στον Κάτω Κόσμο.

Η χρυσή αυτή εποχή δεν θα διαρκέσει για πολύ, καθώς ο αδερφός και μεγαλύτερος ανταγωνιστής του Οσίριδος, ο Σηθ, απειλούσε να σφετεριστεί τον θρόνο της Αιγύπτου και όπως φαίνεται το κατάφερε με ιδιαίτερα βάνανσο τρόπο. Σύμφωνα με την παράδοση, η έλευση του Σηθ στον κόσμο πραγματοποιήθηκε αφότου εκείνος έσχισε την μήτρα της Νουτ, στην Νακάδα της Άνω Αιγύπτου, όπου και υπάρχει ναός προς τιμήν του. Η παρουσία του θεού αυτού στην αιγυπτιακή παράδοση παρουσιάζει πραγματικό ενδιαφέρον. Το όνομά του είναι συνυφασμένο με την βία και την αναρχία, υπήρξε όμως κατά καιρούς ιδιαίτερα αγαπητός και δημοφιλής στον λαό. Εάν υπολογίσουμε πως εμφανίζεται στο σκήπτρο του Βασιλιά Σκορπιού,<sup>100</sup> ηγεμόνα της Άνω Αιγύπτου, το οποίο υπάγεται χρονολογικά στην Ύστερη Προδυναστική Περίοδο, καταλήγουμε στο τυπικό συμπέρασμα πως αποτελεί αρχαιότερη θεότητα από τον Όσιρι, καθώς μέχρι στιγμής δεν υπάρχουν αρχαιολογικές ή λογοτεχνικές αναφορές στον θεό πριν την Πέμπτη Δυναστεία, όπως έχει αναφερθεί και παραπάνω.

Μέσα από τα *Κείμενα των Πυραμίδων* μαθαίνουμε πως πραγματοποιήθηκε η επίθεση στον Όσιρι από τον Σηθ, όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά πως «*πέφτει γέροντας στο πλευρό του*» στην όχθη του Νείλου. Από τον θρήνο της Ίσιδος που ακολούθησε καταλαβαίνουμε πως πρόκειται για δολοφονία. Στις σαρκοφάγους του Μέσου Βασιλείου, μέσα από τις επικλήσεις των αυλικών, υποδηλώνεται ξεκάθαρα πως πραγματοποιήθηκε όντως επίθεση από τον Σηθ στον Όσιρι.<sup>101</sup> Η διαδικασία της δολοφονίας δεν αναφέρθηκε εκτενέστερα στις επιγραφές, καθώς ο οσιριακός μύθος εστίαζε περισσότερο στην εκδίκηση του Ωρου,<sup>102</sup> γεγονός που αποδεικνυε τον τρόπο

---

<sup>100</sup> Μουσείο Ashmolean, Οξφόρδη.

<sup>101</sup> Εκτός από τον λόγο του φθόνου που ένιωθε ο Σηθ απέναντι στον βασιλέα αδερφό του για την εκτίμηση που εκείνος έχαιρε από τους άλλους θεούς και τον αιγυπτιακό λαό, αναφέρονται επίσης και άλλοι λόγοι που ίσως οδήγησαν τον Σηθ στην δολοφονία. Ο ένας από αυτούς αφορά μια κλοτσιά που δέχτηκε από τον αδερφό του, ενώ ο άλλος, σχετίζεται με τον μύθο της μοιχείας της συζύγου του Νέφθυδος με τον Όσιρι, με αποτέλεσμα αυτής της συνουσίας την γέννηση του τσακαλόμορφου θεού Άνουβι.

<sup>102</sup> Η κοσμογονική παράδοση της Ηλιούπολης δεν συμπεριλάμβανε επισήμως τον Ωρο στις θεότητες της αρχικής δημιουργίας. Ο Ωρος αντιτάχθηκε στις άλλες θεότητες για να διεκδικήσει τον θρόνο του και με την εξουσία του ξεκίνησαν οι ιστορικοί χρόνοι, το πέρασμα από την κοσμογονική δημιουργία στην κρατική σύσταση. Η διεκδίκηση του θρόνου από τον Ωρο ήταν μια δύσκολη διαδικασία, καθώς έπρεπε να αποδείξει την ικανότητά του απέναντι στην Εννεάδα, στην οικογένειά του και σύνολο της κοσμικής ύπαρξης. Η ηλιουπολιτική κοσμογονία παρουσιάζει ένα μοτίβο το οποίο μπορούμε να το διακρίνουμε γενικά στην αιγυπτιακή θρησκευτικότητα, α) ο αυτοδημιούργητος θεός, β) η υπόσταση του κακού ως προγενέστερη του καλού, γ) η εξέλιξη της κοσμογονίας σε ιστορία. Η υπόσταση του αυτοδημιούργητου θεού έπαιξε πολύ σημαντικό ρόλο σε ολόκληρο το κοινωνικό και θρησκευτικό σύστημα της Αιγύπτου, καθώς επηρέασε τις σπουδαιότερες φάσεις της αιγυπτιακής κοσμικής ύπαρξης, από την καθημερινή πορεία της ηλιακής λέμβου, την

του αιγυπτιακού λαού απέναντι σε αυτήν την πράξη, ενώ ταυτόχρονα και τον φόβο μιας πιθανής δολοφονίας κάποιου επερχόμενου μονάρχη.<sup>103</sup> Ενδιαφέρον προκαλεί το γεγονός πως υπάρχουν ελάχιστες επιγραφές που επέλεξαν να παρουσιάσουν τον δολοφονηθέντα Όσιρι και όχι την εικόνα ενός αήττητου βασιλιά, ενώ εντοπίζονται ακόμα και παραδείγματα όπου εμφανίζεται φονιάς ο ίδιος των αντιπάλων του και όχι το αντίθετο.<sup>104</sup>

Η περισσότερο γνωστή εκδοχή του μύθου, η οποία αναπτύχθηκε μέχρι το τέλος του Νέου Βασιλείου, είναι εκείνη που αναφέρει πως ο Σηθ, μαζί με 72 ακόμα ακολούθους, κάλεσε σε γεύμα τον Όσιρι και κατάφερε με δολιότητα να τον φυλακίσει σε φέρετρο, ακριβώς στις αναλογίες του θεού, καθώς προοριζόταν για εκείνον. Ύστερα η σαρκοφάγος σφραγίστηκε και πετάχτηκε στον Νείλο. Ενώ έπλεε στα νερά, παρασύρθηκε μέχρι την εκβολή του ποταμού στην Τάνιδα. Στην συνέχεια του μύθου, ο Σηθ ανέλαβε τον αιγυπτιακό θρόνο, με την σύζυγο και αδερφή του Νέφθυδα στο πλευρό του. Η Ίσις, με την βοήθεια της αδερφής της, αναζήτησε το σώμα του συζύγου της, το οποίο τελικά εντόπισε στην Φοινίκη, στην γη που

---

εναλλαγή του χρόνου, μέχρι τις πλημμύρες του Νείλου. Στο δεύτερο σημείο διαφαίνεται η κοσμογονική εξέλιξη, οτιδήποτε, δηλαδή, δημιούργησε πάνω στο σύμπαν ο δημιουργός-θεός και η προσπάθειά του να διατηρήσει αυτήν την δημιουργία, καταπολεμώντας τις εχθρικές δυνάμεις που απειλούσαν να διαταράξουν την συμπαντική αρμονία. Η εμφάνιση του κακού όμως δεν ήταν αρχέγονη, ήταν και αυτή αποτέλεσμα της κοσμογονικής εξέλιξης και όχι αρχέτυπο φαινόμενο. Ο Σηθ με την αποτρόπαια πράξη του αφαίρεσε παράνομα από τον Όσιρι την εξουσία και την ζωή του, επιφέροντας το κακό και το χάος στον κόσμο. Και σε αυτό ακριβώς το σημείο είναι που ο κοσμογονικός χρόνος αντικαθίσταται από τον ιστορικό χρόνο. Με την νίκη του Ωρου επί του Σηθ, την επιβολή της εξουσίας του και την αναγέννηση του Οσίριδος, ουσιαστικά το παρελθόν των κοσμογονικών αρχέγονων χρόνων και το παρόν των ιστορικών χρόνων μπορούν να συνδεθούν ως συνέχεια το ένα του άλλου, παρά το προφανές μεταξύ τους χάσμα.

<sup>103</sup> Δεν υπάρχουν ιστορικές αποδείξεις περί αιματηρών πραξικοπημάτων τις πρώτες δύο χιλιετίες της Δυναστικής Αιγύπτου.

<sup>104</sup> Με τον ίδιο τρόπο στην στήλη του Ιχερνοφρέτ, στο Μουσείο του Βερολίνου, η επιγραφή που αναφέρεται στο γεγονός παρουσιάζει μια διαφορετική εικόνα. Τα γεγονότα της δολοφονίας του Οσίριδος παρουσιάζονται περισσότερο ως θρίαμβος του θνήσκοντος θεού. Στην συγκεκριμένη στήλη αναφέρονται στοιχεία σχετικά με τις τελετές προς τιμήν του θεού στο μεγαλύτερο λατρευτικό του κέντρο, στην Άβυδο. Κατά την διάρκεια της ετήσιας τελετής, το άγαλμα του Οσίριδος, καταστούλιτο με πολύτιμους λίθους και χρυσό, μεταφερόταν πάνω στην λέμβο Neshmet, ενώ ο κυνόμορφος θεός Άνουβις έπαιζε τον ρόλο του υπερασπιστή του. Η τελετή λάμβανε χώρα στον ποταμό που κατά παράδοση φονεύθηκε ο θεός, μέσα από την αναπαράσταση μιας τυπικής επίθεσης, με τους εχθρούς του Οσίριδος να δολοφονούνται αντί εκείνου. Στην συνέχεια της τελετής, όμως, συνέβαινε το αναπάντεχο. Ήταν ο Όσιρις εκείνος που μεταφερόταν στον τάφο του. Εξαιτίας της τεράστιας ποσότητας κεραμικών που ανασκάφηκαν σε αυτήν την απομακρυσμένη περιοχή, πιθανολογείται ότι το μνημείο της πρώιμης Προδυναστικής περιόδου που βρισκόταν εκεί ήταν όντως ο τάφος του θεού.

ονομαζόταν Βύβλος,<sup>105</sup> ενώ αργότερα το μετέφερε στην Βουτώ. Ο Σηθ, όταν έμαθε πως το σώμα του αδερφού του εντοπίστηκε, το ανέκτησε και το τεμάχισε σε 14 κομμάτια, τα οποία και διέσπειρε πάνω από την Αίγυπτο. Η μεγάλη θεά της μαγείας, όμως, αποφάσισε στηριζόμενη στις δυνάμεις της, να επανακτήσει τα κομμάτια του σώματος του συζύγου της και να τα επαναφέρει στην ζωή, έτσι ώστε να μπορέσει να συλλάβει υιό μαζί του ως εκδικητή και ταυτόχρονα διεκδικητή. Σε αυτήν της την δύσκολη αποστολή είχε για μια ακόμα φορά στο πλευρό της την αδερφή της την Νέφθυδα, η οποία την συνόδευσε σε ολόκληρη την Αίγυπτο, με σκοπό την συγκέντρωση των μελών του σώματος του θεού, τα οποία και εντόπισαν, εκτός από τα γεννητικά του όργανα, που κατασπαράχθηκαν από κάποιο ψάρι. Ύστερα στις 14 περιοχές όπου βρέθηκαν τα μέλη του Οσίριδος, ιδρύθηκαν ιερά και ναοί προς τιμήν του. Σύμφωνα με μια από τις παραλλαγές του μύθου, η Ίσις, εντοπίζοντας το σώμα του Οσίριδος, το τύλιξε με τα φτερά της, εάν δεχτούμε πως η θεά είχε την δυνατότητα να μεταμορφώνεται σε γεράκι και το επανέφερε στην ζωή μέσα από τις ίδιες της τις φτερούγες. Στην συνέχεια μαζί γενούν τον ιεροκόμορφο θεό και μεταγενέστερο βασιλιά της Αιγύπτου, Ωρο.<sup>106</sup>

Η Ίσις για να γλιτώσει τον νεογέννητο Ωρο από την οργή του Σηθ, κρύφτηκε πίσω από ένα σύνολο θάμνων όπου και ανέθρεψε τον υιό της, τον μελλοντικό εκδικητή του πατέρα του. Η χρήση της μαγείας από την Ίσιδα αποτέλεσε τον βασικό τρόπο ανατροφής του νεαρού Ωρου, με σκοπό την προστασία του από οποιαδήποτε αρνητική ενέργεια караδοκούσε. Με την ενηλικίωσή του ο Ωρος ανέλαβε να εκδικηθεί για τον πατέρα του και κατάφερε να ανακτήσει τον φαραωνικό θρόνο, ενώ ο Σηθ τιμωρήθηκε ως εχθρός της Μάατ, ως η προσωποποίηση της ερήμου και της αταξίας, υπόσταση διαμετρικά αντίθετη του Ωρου, που συμβόλιζε την Χώρα της Αιγύπτου και την φυσική ευταξία. Η περισυλλογή των τμημάτων του σώματος του Οσίριδος, η γονιμοποίηση της Ίσιδος, η γέννηση του Ωρου και η νίκη του επί του Σηθ, όλα αυτά τα γεγονότα του οσιριακού δράματος συμβάλουν στην αποκατάσταση

---

<sup>105</sup> Σύμφωνα με μια παραλλαγή του μύθου, η σαρκοφάγος του νεκρού Οσίριδος περιπλέχθηκε σε έναν θάμνο και αργότερα ενσωματώθηκε στον κορμό του.

<sup>106</sup> Στον ναό του Οσίριδος στην Άβυδο παρουσιάζεται αναπαράσταση της διαδικασίας της γονιμοποίησης, όπου η Ίσις εκμεταλλεύεται την μαγική της ικανότητα για να μεταμορφωθεί σε κύκλο και να δεχτεί το σπέρμα του συζύγου της. Σε άλλες παραστάσεις του εικονογραφικού προγράμματος του ναού παρουσιάζεται το μουμιοποιημένο σώμα του Οσίριδος, του οποίου η σήψη έχει ανασταλεί από την Ίσιδα, να βρίσκεται σε οργασμό και αργότερα η Ίσις να λαμβάνει το σπέρμα του, ενώ ο Ωρος απεικονιζόταν συμβολικά ως το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας.

και στην μετέπειτα αναγέννηση του Οσίριδος. Ο Σηθ ύστερα από την νίκη του Ωρου δεν απομακρύνθηκε, αλλά τοποθετήθηκε στο πλευρό του ως αντιβασιλέας, γεγονός που φανερώνει πως καμία δύναμη δεν πρέπει να εξαλειφθεί, αλλά να μεταστοιχειωθεί και να εξουσιασθεί. Με την σύλληψη του υιού του, ο Όσιρις εκπλήρωσε τον ρόλο του στον μύθο της βασιλικής αιγυπτιακής εξουσίας και από εκείνη την στιγμή και ύστερα λειτουργούσε ως ο Ηγεμών του Κάτω Κόσμου, ο «Άρχων της Αιωνιότητας». Αυτός ήταν και ο σημαντικότερος ρόλος που κλήθηκε να αναλάβει. Μέσα από αυτόν κατάφερε να νικήσει τον θάνατο και να διεκδικήσει την αιωνιότητα, δίνοντας ελπίδα στον αιγυπτιακό λαό για μια μετά θάνατον συνέχεια.

Ο Όσιρις ως θεότητα διαθέτει πολλαπλούς ρόλους. Ήταν ο Άρχων της Αιγύπτου, ο οποίος δίδαξε στον αιγυπτιακό λαό τον τρόπο καλλιέργειας της γης, τον τρόπο εκμετάλλευσης του ζωοδότη Νείλου, αλλά συνάμα και την επεξεργασία των μετάλλων. Ως Φαραώ, έφερε τον πολιτισμό, δίδαξε τις τέχνες και τα επαγγέλματα, καθοδηγώντας τον λαό σε ότι σχετίζεται με την αρχιτεκτονική, την μουσική, την γεωργία. Κατείχε ταυτόχρονα την ταυτότητα του «θνήσκοντος θεού», καθώς δολοφονήθηκε από το αδερφό του Σηθ, κατά το 28<sup>ο</sup> έτος της βασιλείας του, με σκοπό την υφαρπαγή της εξουσίας. Μετά την συλλογή των μερών του σώματός του και την γονιμοποίηση της Ίσιδος, ο Όσιρις δεν επέστρεψε στην ζωή ως ο βασιλιάς της Χώρας του Νείλου εκ νέου, αλλά η βασιλεία του συνεχίστηκε στο Αμέντι.<sup>107</sup> Εξαιτίας της ποικιλομορφίας των ιδιοτήτων του έχει συσχετιστεί με διάφορες τελετουργικές πρακτικές, από τελετές που αφορούσαν την ευκαρπία της γης, μέχρι και περισσότερο πολύπλοκες, που πραγματεύονταν την ταρίχευση των νεκρών.

Με την πάροδο των χρόνων ο οσιριακός μύθος εμπλουτίστηκε από σειρά διαφόρων εκδοχών, οι οποίες προέρχονταν από την προφορική παράδοση. Σε αυτήν αναφέρεται κυρίως ο Πλούταρχος, ο οποίος για να συγγράψει το έργο του *Περί Ίσιδος και Οσίριδος*, την αναζήτησε σε διάφορους αιγυπτιακούς ναούς. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο,<sup>108</sup> ο Θωθ (dhwj) και ο Άνουβις (jnpw) συνέβαλαν στην ανασύνθεση των μελών του νεκρού σώματος του θεού και κυρίως ο Άνουβις, ως θεός της ταρίχευσης, κατάφερε να διατηρήσει σε πολύ καλή κατάσταση το σώμα του και να το ζωοποιήσει. Από το γεγονός αυτό και ύστερα, ο Όσιρις εδραίωσε την θέση του ως «Βασιλιάς των Νεκρών» και «Άρχοντας του Άδη», ως αθάνατος θεός του Κάτω Κόσμου και κριτής

---

<sup>107</sup> Διαφορετική ονομασία για τον κόσμο των νεκρών.

<sup>108</sup> Είχε ως πηγή για την συγγραφή του έργου του τα *Κείμενα των Πυραμίδων*.



των ανθρώπινων ψυχών.<sup>109</sup> Με αυτόν τον τρόπο, διεκδικούνταν η αθανασία από τους πιστούς, ως προσομοίωση του ίδιου του Οσίριδος, φαινόμενο που συναντάμε και αργότερα στον Χριστιανισμό. Ο Όσιρις,<sup>110</sup> ως θεός που φρόντιζε για την μοίρα των νεκρών στο Επέκεινα,<sup>111</sup> απολάμβανε την ιδιαίτερη εκτίμηση του αιγυπτιακού λαού, εάν αναλογιστούμε την πληθώρα των ύμνων που απευθύνονταν στον θρόνο του.<sup>112</sup> Η οσιριακή λατρεία αποτέλεσε μια από τις χαρακτηριστικότερες εκφράσεις του μυστηριακού συναισθήματος και των αιγυπτιακών μεταφυσικών πεποιθήσεων που σχετίζονταν με την αθανασία της ψυχής και την διεκδίκηση ύπαρξης μετά τον θάνατο. Μέσα από τα *Κείμενα των Σαρκοφάγων*, την *Βίβλο των Νεκρών* και την *Βίβλο του Άδη* πληροφορούμαστε σχετικά με τον σωτηριολογικό χαρακτήρα της συγκεκριμένης θεολογίας. Οι αιγυπτιολόγοι έχουν ερμηνεύσει την φύση του Οσίριδος ως το άκρο αντίθετο εκείνης του Ρα. Ο πρώτος συμβόλιζε την νύχτα, η δική του δράση μέσα στην μέρα ξεκινούσε την στιγμή που ο ήλιος έδυε, το ατέρμονο, το αιώνιο, το στατικό. Εν αντιθέσει, ο δεύτερος αποτελούσε σύμβολο του φωτός, της εκ νέου αρχής με την έναρξη της καινούργιας ημέρας, την εν δυνάμει αιωνιότητα. Υπήρχε η πεποίθηση πως οι νεκροί συνόδευαν τον Ρα κατά την πορεία της λέμβου του την νύχτα, κατά την διάρκεια των ωρών του σκότους, με σκοπό την αναγέννησή τους με την δύση του ηλίου και την εναλλαγή στην νέα ημέρα. Η πολύ σημαντική για την αιγυπτιακή θεολογία πεποίθηση των αρχαίων Αιγυπτίων αποδιδόταν μέσα από την ένωση και την ταύτιση στον Κάτω Κόσμο, του Ρα με τον Όσιρι, θέμα ιδιαίτερα αγαπητό και στον εικονογραφικό κύκλο κυρίως σε ταφικές παραστάσεις. Στην *Βίβλο της Λιτανείας του Ηλίου* αυτό αναφέρεται με την εξής χαρακτηριστική φράση: «*Είναι ο Όσιρις (που) αναπαύεται στον Ρ'α (που) αναπαύεται στον Όσιρι*».<sup>113</sup> Με άλλα λόγια ο Όσιρις νοούνταν ως η ψυχή του Ρα.

Επιστρέφοντας τώρα στην κοσμογονία της Ηλιούπολης, το άνθος του λωτού αποτέλεσε χαρακτηριστικό σύμβολο της συγκεκριμένης μυθολογίας, το οποίο

---

<sup>109</sup> Rundle 1991.

<sup>110</sup> Ο Όσιρις συνήθως εμφανιζόταν στις παραστάσεις μουμιοποιημένος, στην ανθρώπινη μορφή του, να φορά κατάλευκες κειρίες και στα χέρια του να κρατά τα φαραωνικά regalia, το οσιριακό στέμμα atef (3tf) και τα σύμβολα της φαραωνικής ισχύος, το ποιμενικό σκήπτρο (hk3) και το μαστίγιο (nhhw). Το πρόσωπό του ήταν το μοναδικό εμφανές σημείο του σώματός του, εικονιζόμενο με έντονο πράσινο χρώμα, ως συμβολισμός της φυτικής και της ανθρώπινης αναγέννησης. (Μαραβέλια 2001, 70).

<sup>111</sup> Ο Όσιρις προέδρευε κατά την ψυχοστασία των νεκρών και την ύστερη κρίση τους στο Επέκεινα, κατά την διάρκεια της ψυχοστασίας της καρδιάς.

<sup>112</sup> Faulkner 1993, 27.

<sup>113</sup> Hornung 1999, 142.

χρησιμοποιήθηκε εκτεταμένα από το ιερατείο της πόλης του ηλίου για να εξηγηθεί η εμφάνιση του δημιουργού Ατούμ στο σύμπαν. Σύμφωνα με παραλλαγή του μύθου, ο λωτός αναδύθηκε από τα νερά του Νουν μαζί με τον λοφίσκο Μπενμπέν, εκεί όπου ο θεός υψώθηκε με την μορφή παιδιού. Σε μεταγενέστερες περιόδους ο λωτός αυτός της δημιουργίας ταυτίστηκε με τον θεό Νεφέρ-Τεμού, του οποίου το όνομα αναφέρεται σε μαγικές επικλήσεις στην *Βίβλο των Νεκρών*, με σκοπό να μεταμορφωθεί ο νεκρός σε Νεφέρ-Τεμού, «στον λωτό στην μύτη του βασιλιά-ηλίου». Την πιο όμορφη απεικόνιση αυτού του θέματος την εντοπίζουμε στο Μουσείο του Καΐρου, όπου βρίσκεται ένα ξύλινο ζωγραφισμένο άνθος λωτού από το οποίο αναδύεται το κεφάλι του θεού-δημιουργού σε παιδική ηλικία. Το συγκεκριμένο τέχνηργο βρέθηκε στην Κοιλιάδα των Βασιλέων και θεωρείται πως απεικονίζει τον Τουταγχαμών, εξαιτίας της ταύτισής του με τον θεό-ήλιο.

Ο Ηρόδοτος<sup>114</sup> ανέφερε επίσης ένα ακόμα κοσμογονικό σύμβολο για το οποίο άκουσε στο ταξίδι του στην Αίγυπτο κατά τον πέμπτο αιώνα, τον Φοίνικα, που ο ίδιος είδε μέσα από την εικονογραφική παράδοση, σε πατύρους και σε τοίχους. Αρχικά ο Φοίνικας είχε την μορφή κίτρινης σουσουράδας, αλλά μεταμορφώθηκε σε ερωδιό, σε καλοβατικό πτηνό, με μεγάλα και εντυπωσιακά φτερά στο κεφάλι. Ο αιγυπτιακός όρος του πτηνού ήταν «Μπενού», «μέσα στην λαμπρότητα υψώνομαι». Με τον ίδιο τρόπο που ο Μπενού παρουσιάζεται ως αυτογέννητος, έτσι εμφανίστηκε στον κόσμο και ο θεός-δημιουργός. Ο Μπενού γίνεται σύμβολο της διαδικασίας της γένεσης του θεού-ηλίου. Ξεκάθαρη αναφορά αυτού του γεγονότος εντοπίζεται στην Ρήση 600 των

---

<sup>114</sup> Αν και ο ίδιος δεν ήταν ιδιαίτερα πεπεισμένος για την ύπαρξη του Φοίνικα, παρ' όλα αυτά διηγήθηκε τα γεγονότα όπως τα άκουσε από το ιερατείο. Για τον Ηρόδοτο, ο Φοίνικας ήταν πτηνό που έφερε μεγάλες ομοιότητες με αετό. Αναφέρει πως το πτηνό κάθε 500 χρόνια, μετά τον θάνατο του γονέα του, διέγραφε μια διαδρομή από την Αραβική Χερσόνησο προς την Αίγυπτο. Το σώμα του νεκρού μεταφερόταν ταριχευμένο μέσα σε ένα αυγό από μύρο, το οποίο το πτηνό έθαβε στο εσωτερικό του ναού του θεού-ηλίου. Εξαιτίας των μεγάλων διαφορών που παρουσιάζει ο ηροδότειος Φοίνικας με εκείνον της αιγυπτιακής παράδοσης, πολλοί ερευνητές ερμηνεύουν την ιστορία που παρέθεσε ο Ηρόδοτος ως κάποια παρερμηνεία της ιστορίας που του διηγήθηκαν οι ιερείς. Από την άλλη βέβαια, δεν δύναται να γνωρίζουμε ακριβώς την θέση των ατόμων που του μετέφεραν την πληροφορία στην ιερατική κλίμακα, ούτε σε ποιο στάδιο εκπαίδευσης βρίσκονταν και πόσο καλά γνώριζαν την ηλιουπολιτική κοσμογονία. Ούτε είναι ξεκάθαρο εάν το πτηνό που είδε ο Ηρόδοτος ήταν ο Μπενού, τόσο ως προς το σχήμα, όσο και ως προς τα ζωηρά χρώματα. Αυτό που πιθανώς είδε ο ιστορικός ήταν το γεράκι του Ωρου. Η αναφορά του Ηροδότου στο μύρο προσδίδει αυθεντικότητα στην ιστορία του, καθώς αποτελούσε αντικείμενο που χρησιμοποιούσαν τόσο στους αιγυπτιακούς ναούς για τις τελετουργίες, όσο και πιθανώς, στην διαδικασία της ταρίχευσης εκείνη την περίοδο στην Ηλιούπολη, πρώτη ύλη που εισήγαγαν έμποροι από την νότια Αραβία.

*Κειμένων των Πυραμίδων*, όπου σε μια επίκληση στον Ατούμ διαβάζουμε: «*Υψώθηκες όπως το Μπενμπέν, στο Μέγαρο του Μπενού στην Ηλιούπολη*». Η πρώτη αναφορά στο πτηνό γίνεται στα *Κείμενα των Πυραμίδων*, αν και δεν υπάρχουν ιδιαίτερες καταγραφές από τις δύο χιλιετίες που μεσολάβησαν από τα κείμενα αυτά μέχρι τις αναφορές του Ηροδότου, καθώς επρόκειτο για ένα πλάσμα με ιδιαίτερη υπόσταση που δυσκόλεψε αρκετούς μελετητές να το ερμηνεύσουν. Αυτό που γνωρίζουμε με μεγαλύτερη σιγουριά είναι πως ο Μπενού είχε ενεργό ρόλο στις νεκρικές τελετές και πιο συγκεκριμένα, ο ρόλος του ήταν να εξασφαλίσει την νεκρανάσταση στο Ντουάτ. Η άμεση σχέση μεταξύ του Μπενού και του Φοίνικα είναι ο σύνδεσμός και των δύο με τον ναό του θεού-ηλίου στην Ηλιούπολη.

#### 1.4.2 Η ΜΕΜΦΙΤΙΚΗ ΚΟΣΜΟΓΟΝΙΑ

Στην κοσμογονία της Μέμφιδος, της αρχαιότερης πρωτεύουσας της Αιγύπτου, ο θεός που πρωταγωνιστούσε ήταν ο Φθα (pḥ). Το όνομα του Φθα σημαίνει «νότια του τείχους». Την περίοδο του Νέου Βασιλείου (1550-1070 π.Χ.) ο σπουδαιότερος ναός του, γνωστός ως «hwt-k3 -pḥ», «κατοικία του πνεύματος του Φθα», έδωσε το όνομά του σε ολόκληρη την περιοχή, αποτελώντας, μέσα από την σύνδεση με τα ελληνικά, την ρίζα της λέξης «Αίγυπτος». Κρίνοντας από τα αρχαιολογικά κατάλοιπα σήμερα, δεν μπορεί να γίνει εύκολα αντιληπτό πόσο σημαντική υπήρξε η συγκεκριμένη περιοχή για την αρχαία Αίγυπτο. Η επιρροή της ήταν τόσο μεγάλη, ώστε διέθετε δικό της κοσμογονικό μοντέλο, το οποίο τοποθετούσε τον πολιούχο-Φθα στο κέντρο του σύμπαντος ως «τεχνίτη». Στην περίπτωση του Φθα θα εξεταστούν τα *Κείμενα των Σαρκοφάγων*. Βέβαια από τα χρόνια του Αρχαίου Βασιλείου ο αρχιερέας της Μέμφιδος αποκαλούνταν «Υπέρτατος Άρχων των τεχνιτών», γεγονός που φανερώνει πως αναγνωριζόταν ήδη η υπόσταση του θεού ως ανώτατου τεχνίτη. Την περίοδο βασιλείας του Ραμσή Β' (1279-1213 π.Χ.) φαίνεται πως είχε ήδη πραγματοποιηθεί η συγχώνευση του Φθα με την θεότητα Τατενέν, «γη που έχει γίνει διακριτή» και εννοείται πως έχει γίνει διακριτή από τα αρχέγονα ύδατα. Κατά κάποιον τρόπο θα ταυτίζαμε την λειτουργία του Τατενέν στην συγκεκριμένη κοσμογονία με εκείνη του Μπενμπέν της Ηλιούπολης, του αρχέγονου υψώματος που αναδύθηκε από τα ύδατα του Νουν.

Από τον Λίθο του Σαμπάκα,<sup>115</sup> που ήταν αρχικά τοποθετημένος στον ναό του θεού, πληροφορούμαστε σχετικά με την μεταφυσική διάσταση της δημιουργικής διαδικασίας. Στην στήλη 53 αναφέρεται πως αυτός που έδωσε ζωή στις υπόλοιπες θεότητες ήταν ο Φθα μέσα από την καρδιά και την δύναμη του λόγου του, συμπεριλαμβανομένου και του θεού Ατούμ της Ηλιούπολης. Σύμφωνα με τον μύθο, η καρδιά που συλλαμβάνει την σκέψη, και ο λόγος της γλώσσας είναι τα μέρη αυτά που ορίζουν και τις κινήσεις των υπολοίπων μελών του σώματος. Στην στήλη αναφέρεται πως η οικουμενική, αιώνια παρουσία του Φθα συλλαμβάνεται από τις καρδιές και τα σώματα « *όλων των θεών, όλων των ανθρώπων, όλων των ζώων, όλων των ερπετών*». Σε αντίθεση με την Εννεάδα της Ηλιούπολης, όπου ο Ατούμ δημιουργεί με το σπέρμα και τα χέρια του, στην Εννεάδα της Μέμφιδος το σύνολο της δημιουργίας πήρε ζωή μέσα από τον ιερό λόγο, την αρχή των πάντων. Οτιδήποτε γινόταν αντιληπτό μέσα από τις αισθήσεις κατευθυνόταν προς την καρδιά και ύστερα αυτό που νοούνταν από την καρδιά, προφερόταν από την γλώσσα. Αυτή ήταν η διαδικασία την οποία ακολουθούσε ο Φθα ώστε να διατάξει την δημιουργία των άλλων θεών, μεταμορφωνόταν σε Τετενέν, « *από τον οποίο προήλθε κάθε ζωή*»<sup>116</sup>. Μετά την δημιουργία των θεών, ο Φθα διέταξε την δημιουργία των πόλεων, των ναών, των ιερών και φυσικά την κινητήρια δύναμη όλων αυτών, τις αιώνιες προσφορές.

Στην μεμφιτική κοσμογονία Φθα και Τατενέν συγχωνεύονται ώστε ο θεός-δημιουργός να λάβει πνεύμα και εικόνα, γεφυρώνοντας έτσι τις έννοιες της θεϊκής διάνοιας με τον υλικό κόσμο. Η μεμφιτική αυτή προσέγγιση για την δημιουργία του κόσμου χαρακτηρίζεται ως « *Δόγμα του Λόγου*», όπως διατυπώθηκε από τους ιερείς της Μέμφιδος. Στην Καινή Διαθήκη εντοπίζουμε το παρακάτω χαρακτηριστικό χωρίο

---

<sup>115</sup> Λίθος ή Στήλη του Σαμπάκα. Υπαγόταν χρονικά στην 25<sup>η</sup> Δυναστεία, περί το 710 π.Χ., κακώς διατηρημένη εξαιτίας της χρήσης της ως μολόπετρα για μεγάλο χρονικό διάστημα. Το διασωθέν κείμενο του Λίθου του Σαμπάκα, Νούβιου Φαραώ, περιγράφει την δημιουργία του κόσμου από τον Φθα, εξαιρώντας την ισχύ του δημιουργικού λόγου και την ανωτερότητα του Φθα ως θεού-πατέρα, έναντι των υπόλοιπων θεοτήτων. Κατά πάσα πιθανότητα πρόκειται για αντίγραφο παλαιότερου κειμένου. Στην συγκεκριμένη κοσμογονία γίνονται διασυνδέσεις με τις χριστιανικές απόψεις του Ευαγγελίου του Ιωάννη σχετικά με τον Λόγο του Θεού, σε ένα κλίμα έντονης μεταφυσικότητας και βαθιάς φιλοσοφικής προσέγγισης. Πρόκειται για μια ενοθεϊστική απόδοση της δημιουργίας του κόσμου μέσα από τον ιερό λόγο, την φυσική αρμονία και την κοινωνική τάξη, ένας αντικατοπτρισμός της λειτουργίας της κρατικής μηχανής, του θεσμού της ιερότητας των ναών και της θρησκευτικής συνείδησης των Αιγυπτίων (Iversen 1990, 485-493).

<sup>116</sup> Ο Τατενέν ήταν ο κατεξοχήν χθόνιος θεός της Μέμφιδος. Αναφέρεται στην Στήλη του Σαμπάκα ως πρωταρχική οντότητα της ιερής γης, καθώς αναδύθηκε από το αρχέγονο μελανό χάος. Η εικόνα αυτή φαίνεται πως αποτελεί αντίστοιχη εκείνης της ηλιουπολιτικής κοσμογονίας του αρχέγονου υψώματος (Schlögl 1980, BMD, 283).

από το *Κατά Ιωάννην* Ευαγγέλιο που ταυτίζεται σε μεγάλο βαθμό με την μεμφιτική αντίληψη για τον Λόγο:

*«Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.*

*Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν,*

*πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν,*

*ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.»*<sup>117</sup>

Οι ιερείς της Μέμφιδος επιχείρησαν μέσα από έντονες διαφωνίες, αλλά και εικασίες να διαμορφώσουν τις αρχές του δόγματος του Λόγου, καθώς από ότι φαίνεται υπήρχε έντονη αμφισβήτηση σχετικά με την υπόσταση της φύσης του θεού Φθα. Μέσα από όλη αυτή τη δημιουργική διαδικασία προέκυψε η κοσμογονική αντίληψη όπως την διαβάζουμε στην στήλη του Σαμπάκα.

Τέλος, θα ήθελα να εμβαθύνω στην φύση της Εννεάδος στην μεμφιτική φιλοσοφία. Η Εννεάδα στην συγκεκριμένη κοσμογονία υφίσταται έμμεσα, καθώς το σύνολο των διαφόρων θεοτήτων που την απαρτίζουν αποτελούν προσωποποιήσεις των πολλαπλών υποστάσεων του Φθα, με τον ίδιο τον θεό να λειτουργεί ως «η καρδιά και η γλώσσα της Εννεάδος». Ας μην ξεχνάμε πως, σύμφωνα με την παραδοσιακή άποψη των Αιγυπτίων, η καρδιά αποτελούσε το κέντρο της πνευματικής ύπαρξης, τον νου και το συναίσθημα, θεών και ανθρώπων, ενώ η γλώσσα αποτελούσε καταλυτικό παράγοντα για την ενέργεια της δημιουργίας, καθώς ήταν το μέσο έκφρασης. Οι θεολογικές απόψεις του μεμφιτικού ιερατείου φανερώνουν την εικόνα μιας προηγμένης μεταφυσικής γνώσης, από τις περισσότερο ανεπτυγμένες της αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης. Όλα τα παραπάνω υπογραμμίζουν ξεκάθαρα την εξουσιαστική θέση που κατείχε ο λόγος<sup>118</sup> στο μεμφιτικό κοσμογονικό στερέωμα, η σωστή εκφορά του οποίου έπαιζε καθοριστικό ρόλο τόσο στην μαγική, όσο και στην θρησκευτική τελετουργία.

### 1.4.3 Η ΟΚΤΑΣ ΤΗΣ ΕΡΜΟΥΠΟΛΗΣ

---

<sup>117</sup> Κατά Ιωάννην Α:1-14.

<sup>118</sup> Χελιώτης 1971.

Στο El-Ashmunein<sup>119</sup> της σημερινής Αιγύπτου βρισκόταν στην αρχαιότητα μια πόλη, της οποίας το σημείο κατατεθέν αποτελούσε ο λαμπρός λατρευτικός ναός του θεού Θωθ, του Αιγύπτιου θεού της σοφίας, εκείνου, που σύμφωνα με την παράδοση, μεταβίβασε στον αιγυπτιακό λαό την γνώση των ιερογλυφικών. Η περιοχή αυτή είναι ευρέως γνωστή με την μεταγενέστερη ελληνική της ονομασία, Ερμούπολη, εξαιτίας της εξομοίωσης του Θωθ με τον Έλληνα θεό Ερμή. Το αιγυπτιακό όνομα της πόλης ήταν «hmnw», ονομασία που αποδίδεται ερμηνευτικά ως «πόλη των Οκτώ», η έδρα δηλαδή της ομάδας των οκτώ αρχέγονων θεοτήτων της κοσμογονίας της περιοχής, γνωστή και ως «Οκτάς».

Ο συγκεκριμένος κοσμογονικός μύθος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως κατά βάση επιστημονικός, εξαιτίας της απόδοσης και περιγραφής της σύστασης της αρχέγονης ύλης. Στην κοσμογονία της Ερμούπολης είναι περισσότερο αισθητή η απουσία της παραστατικής εικονιστικής απόδοσης της κοσμογονίας της Ηλιούπολης ή η θεολογική παράδοση της κοσμογονίας της Μέμφιδος, αποτέλεσμα που, σε μεγάλο βαθμό, οφείλεται στην ανασκαφική έρευνα, ή την έλλειψη αυτής, στην περιοχή του El-Ashmunein. Η μεγαλύτερη πηγή πληροφοριών σχετικά με την κοσμογονική παράδοση της περιοχής προέρχεται από τις συνδυαστικές μελέτες στα θηβαϊκά

---

<sup>119</sup> Στην νεκρόπολη του El-Ashmunein εντοπίστηκε τάφος με τοπική παραλλαγή του μύθου της δημιουργίας. Ο τάφος είναι κατασκευασμένος ως μικρογραφία ναού, χρονολογούμενος στη εποχή μετά την αιγυπτιακή κατάκτηση από τον στρατό του Μεγάλου Αλεξάνδρου το 332 π.Χ., ενώ φαίνεται πως ήταν ιδιοκτησία του Πετόσιρι, αρχιερέα του θεού Θωθ στην Ερμούπολη και ιερέα της Οκτάδος. Στην απεικόνιση της δημιουργίας, τα μέλη της Οκτάδος αποχωρούν από την σκηνή της Ερμούπολης, ύστερα από την ενέργεια της δημιουργικής διαδικασίας του σύμπαντος, με αποτέλεσμα ο Θωθ να αναλαμβάνει τα ηνία. Στις επιγραφές του ναΐσκου γίνεται μνεία στα έργα που πραγματοποίησε ο Πετόσιρις στο συγκρότημα των ναών της Ερμούπολης, εξαιτίας των φθορών που υπέστησαν μετά την δεύτερη περσική κατοχή της Αιγύπτου το 343 π.Χ., μέσα από τις αναστηλώσεις που πραγματοποίησε. Εν συνεχεία γίνεται λόγος για το έργο του στον λειτουργικό τομέα, μέσα από την αναζωογόνηση των ιερών τελετών και την σύνταξη καταλόγου σχετικά με τα ιερατικά καθήκοντα και τις προοπτικές ανέλιξης. Στην επιγραφή αναφέρεται επίσης και ένα ακόμα σημείο υψίστης σημασίας σχετικά με την παράδοση της δημιουργίας. Ο Πετόσιρις φαίνεται πως περιέφραξε ένα τμήμα του ναού, το οποίο είχε προηγουμένως βανδαλιστεί από τους εχθρούς, προκαλώντας έντονη αντίδραση στον αιγυπτιακό λαό. Σύμφωνα με την επιγραφή, η περιοχή ονομαζόταν «λίκνο του κάθε θεού» και ήταν αυτό το σημείο στο οποίο βρίσκονταν τα υπολείμματα του κοσμικού αυγού μέσα από το οποίο αναδύθηκε ο θεός Φθα. Με αυτόν τον τρόπο εισάγεται μια νέα κοσμική εικόνα στην παράδοση της Ερμούπολης. Αναφέρομαι στην εικόνα του θεού-ηλίου να ξεπροβάλλει μέσα από το κοσμικό αυγό. Ίσως η εικόνα αυτή να αποτελεί παραλλαγή του μύθου του Θωθ στην αρχική μορφή του, ο οποίος πέταξε μεταφέροντας το αυγό αυτό στον αρχέγονο λοφίσκο του hmnw, με σκοπό την γέννηση του θεού-ηλίου.

μνημεία του Γερμανού αιγυπτιολόγου Kurt Heinrich Sethe στην επονομαζόμενη μελέτη του *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*.

Ο αριθμός των θεοτήτων της ερμουπολιτικής κοσμογονίας είναι συμβολικός, καθώς ο αριθμός τέσσερα συμβόλιζε την ισορροπημένη ολότητα. Σύμφωνα με την αιγυπτιακή παράδοση, αναγνωρίζονταν τέσσερα βασικά σημεία του ορίζοντα, στην ηλιουπολιτική κοσμογονία οι γόνοι της Νουτ ήταν τέσσερις, ενώ σχετικά με τις ταριχεύσεις, υπήρχε η πεποίθηση πως, κατά την διαδικασία υλοποίησής τους, τα σπλάγχνα που αφαιρούνταν από το σώμα του νεκρού προστατεύονταν από τους τέσσερις «υιούς του Ωρου», ενώ ταυτόχρονα εκείνα φρουρούνταν από τέσσερις θεές. Σύμφωνα με την Επίκληση 76 των *Κειμένων των Σαρκοφάγων*, ο θεός Σου δημιουργεί οκτώ «αιώνια όντα» με σκοπό να στηρίζουν το σώμα της συζύγου του Νουτ, της θεάς του ουρανού.

Τα τέσσερα ζεύγη της Οκτάδος αποτελούσαν προσωποποιημένες οντότητες, τα ονόματα των οποίων εξέφραζαν τις αρχικές ιδιότητες του σύμπαντος,<sup>120</sup> την αρχέγονη ύλη (*prima materia*) από την οποία προήλθε το σύμπαν. Σε αρχέτυπο επίπεδο, αποτελούσαν έκφραση των εξελικτικών φάσεων της δημιουργίας του κόσμου και ταυτόχρονα, των διαφόρων υποστάσεων των φυσικών φαινομένων και των στοιχείων. Οι ανδρικές θεότητες εμφανίζονταν με την μορφή βατράχων, ενώ οι θηλυκές, με την μορφή όφεων. Η ονομασία και η συμβολική υπόσταση των ζευγαριών έχει διασωθεί, αλλά δεν γνωρίζουμε με ακρίβεια την εικόνα που είχαν για εκείνα οι Αιγύπτιοι. Αρχαιότερη πηγή για την κοσμογονία αποτελεί ένα κείμενο του Μέσου Βασιλείου, σύμφωνα με το οποίο, πριν από την δημιουργία,<sup>121</sup> υπήρχε το υδατώδες, αρχέγονο χάος, το Νουν, την θηλυκή υπόσταση του οποίου αποτελούσε η Νουνέτ (*nnwt*), μαζί με την κρυμμένη, αόρατη ουσία, την δύναμη των πάντων, την ενσάρκωση της οποίας βρίσκουμε στο ζεύγος Αμούν/Αμουνέτ (*jmn/imnt*), την προσωποποίηση της ατέρμονης αιωνιότητας, Χε<sup>122</sup>/Χεκέτ (*h/hqt*) και τέλος, το ζεύγος Κεκ/Κεκέτ (*kk/kkt*), οι προσωποποιήσεις του ερέβους, του απόλυτου σκότους.

Σε κάποιο σημείο της αιωνιότητας η εκρηκτική αλληλεπίδραση μεταξύ των οντοτήτων που αποτελούσαν την κοσμική ουσία κατάφερε να διαταράξει την

---

<sup>120</sup> BMD 1996, 73.

<sup>121</sup> Allen 1988, 18-21.

<sup>122</sup> Συνήθως το όνομά του μεταφράζεται ως «άπειρο», συγχέοντας δύο διαφορετικές λέξεις των οποίων το θέμα φέρει παρόμοια σύμφωνα.

απόλυτη ισορροπία στην οποία βρίσκονταν μέχρι τότε οι εκάστοτε δυνάμεις τους. Σύμφωνα με το ερμουπολιτικό ιερατείο, η αρχέγονη ύπαρξη των τεσσάρων ζευγαριών προηγείται χρονικά του θεού-δημιουργού Αμούν της Ηλιούπολης, εκείνοι δηλαδή αποτελούσαν τους δημιουργούς του θεού-ηλίου. Ακόμα και στην περίπτωση των αρχέγονων υδάτων, του Νουν, παρατηρούμε πως ισοδυναμούσε με τμήμα της κοσμική ουσίας, ως μια από τις μυθικές οντότητες, το αρσενικό ήμισυ ενός κοσμικού ζεύγους. Ακολουθώντας την παράδοση, σε πρώτο στάδιο πραγματοποιήθηκε η έκρηξη της ενέργειας μέσα στην αναδύμενη πρωτογενή ύλη. Αποτέλεσμα αυτής της έκρηξης ήταν η ανύψωση του αρχέγονου λοφίσκου, Μπενμπέν, μέσα από τα μελανά ύδατα του χάους,<sup>123</sup> σαν ένα πρωταρχικό έδαφος πάνω στο οποίο ανέτειλε για πρώτη φορά ο θεός-ήλιος Ρα, ως βρέφος που ξεπηδά από το άνθος του λωτού. Η αρχική εμφάνιση της θέσης περιγράφεται ως «Νήσος της Φλόγας», καθώς αποτέλεσε τον χώρο γένεσης του ηλίου και το σημείο στο οποίο πραγματοποιήθηκε για πρώτη φορά η ανατολή, η εικόνα αυτής να παρουσιάζεται σαν φλόγα. Στην συνέχεια ακολούθησε μια σειρά γεγονότων στο νεοσύστατο σύμπαν, μέσα στο οποίο φαίνεται πως τα τρία πρώτα ζευγάρια της Οκτάδος συνεχίζουν αδιάκοπα την πορεία τους, παρά τις αναταραχές.

Σύμφωνα με την ηλιουπολιτική και ερμουπολιτική κοσμογονική παράδοση, η πρωταρχική ουσία του σύμπαντος που περικλείει το ανδρόγυνο στοιχείο είναι το υδατώδες χάος, η άμορφη πλημμύρα του σκοτεινού ωκεανού. Στην ηλιουπολιτική φιλοσοφία, όμως, το ενδιαφέρον του ιερατείου επικεντρώθηκε κυρίως στο επόμενο στάδιο της δημιουργικής διαδικασίας, την διαίρεση και την διαφοροποίηση. Στην ερμουπολιτική παράδοση, αντίθετα, εξετάστηκε το καίριο ερώτημα, πως από την ανυπαρξία γεννιέται η ύπαρξη, πως από την Μονάδα, τον αρχέγονο ανδρόγυνο πυρήνα, το σύμπαν περνάει στην πολλαπλότητα των στοιχείων, των όντων και κατ' επέκταση, στην διαφοροποίηση αυτών.

## 1.5 ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Ο πολυδιάστατος χαρακτήρας της αιγυπτιακής κοινωνίας, ήδη από τις απαρχές της σύστασής της, κατάφερε μέσα στο βάθος των αιώνων να παραμείνει αναλλοίωτος, διατηρώντας ταυτόχρονα έναν μυστικιστικό και απόκρυφο αέρα, από την υπόσταση

---

<sup>123</sup> Saleh 1969, 110-120.



του Φαραώ, την ιερή λατρεία και τις νεκρικές πρακτικές, που αποτέλεσε πόλο έλξης για τους πολιτισμούς που περικύκλωναν την ιερή Χώρα του Νείλου. Ακόμα και αν το αιγυπτιακό βασίλειο, από την πρώτη χιλιετία και ύστερα, δεν μπόρεσε να διατηρήσει την ελευθερία του, όσοι πολιτισμοί και αν κατάφεραν να εισχωρήσουν στην αιγυπτιακή γη, δεν κατάφεραν να διεισδύσουν στην αιγυπτιακή παράδοση. Βέβαια κανένας πολιτισμός, που δια της βίας κατέκτησε την «Γη των θεών», δεν επιδίωξε να “συνεργαστεί” μαζί της σε τέτοιο βαθμό όπως οι Έλληνες, προσφέροντας στην μελέτη της ιστορίας ένα πολιτισμικό αμάλγαμα που αντάξιο του ίσως να μην επετεύχθη ποτέ. Αυτό το φαινόμενο πολιτισμικού συγκερασμού θα εξεταστεί στην συνέχεια, καθώς η σημασία του για την κατανόηση της εμφάνισης και ανάπτυξης του ερμητικού φαινομένου είναι κομβική.

### 1.5.1 ΑΠΑΡΧΕΣ ΕΛΛΗΝΟΑΙΓΥΠΤΙΑΚΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

Εάν αναζητούσαμε χρονικά την έναρξη των επαφών μεταξύ του ελλαδικού χώρου και της Αιγύπτου, θα ήταν σωστό να μεταφερόμασταν στην περίοδο του Μέσου Βασιλείου. Είναι όμως στην περίοδο του Νέου Βασιλείου που οι σχέσεις τους έγιναν εντατικότερες. Την εποχή αυτή στο Αιγαίο πρωταγωνιστούσε ο Μινωικός Πολιτισμός (3200-1450 π.Χ.). Οι Μινωίτες, οι κυρίαρχοι της θάλασσας της Μεσογείου, όπως τους αποκαλούσε ο Evans, έκαναν την εμφάνισή τους ως οι περίφημοι «kftjw» σε θηβαϊκούς τάφους (18<sup>η</sup> Δυναστεία/1550-1350 π.Χ.) της Ύστερης Εποχής του Χαλκού.<sup>124</sup> Οι απόλυτα στενές επαφές μεταξύ των δύο λαών εξακολουθούσαν να υφίστανται, ακόμα και όταν την σκυτάλη ανέλαβαν οι Μυκηναίοι, οι οποίοι από την δεύτερη φάση της 18<sup>ης</sup> Δυναστείας, φαίνεται πως είχαν την εύνοια της βασίλισσας Χατσεψούτ.<sup>125</sup> Την συγκεκριμένη περίοδο πιθανολογείται ότι πραγματοποιήθηκε ακόμα και έλευση του μυκηναϊκού λαού στην περιοχή της Αιγύπτου. Ο λόγος της έλευσης αυτής προφανώς ήταν η ανταλλαγή πρώτων υλών.

---

<sup>124</sup> Υπάρχουν διάφορες απόψεις σχετικά με την ακριβή προέλευση των μορφών αυτών. Κάποιοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι πρόκειται για Μινωίτες προερχόμενους από την Κρήτη, ενώ άλλοι πως πρόκειται για Κρήτες εγκατεστημένους στο Δέλτα του Νείλου. Σε κάθε περίπτωση πρόκειται για μορφές με αιγαιακά χαρακτηριστικά που κρατούσαν αντικείμενα συνυφασμένα με αυτόν τον πολιτισμό.

<sup>125</sup> Ήταν η πέμπτη Φαραώ της 18<sup>ης</sup> Δυναστείας. Μετά τον θάνατο του ετεροθαλούς αδερφού και συζύγου της, Τούθμωσι Β', ανέλαβε την εξουσία του αιγυπτιακού θρόνου (1479 π.Χ.) ως βασιλική σύμβουλος του Τούθμωσι Γ'. Ύστερα από επτά χρόνια βασιλείας ανέλαβε κατά αποκλειστικότητα πλέον την φαραωνική εξουσία μέχρι τον θάνατό της το 1458 π.Χ.

Η πτώση του Μυκηναϊκού πολιτισμού,<sup>126</sup> που κατά πάσα πιθανότητα προέκυψε από την κάθοδο των Δωριέων, αλλά και μια σειρά καταστροφικών φυσικών φαινομένων, επέφερε μια “σκοτεινή” περίοδο, από αρχαιολογικής άποψης, η οποία επηρέασε και σε μεγάλο βαθμό τις διαπολιτισμικές σχέσεις των δύο λαών. Από την Ύστερη Αρχαϊκή Περίοδο και ύστερα, φαίνεται πως οι σχέσεις τους αναθερμάνθηκαν. Στα Ομηρικά έπη ανιχνεύονται ψήγματα ιστορικής συνέχειας της επαφής μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων, καθώς στην Οδύσσεια η Αίγυπτος αναφέρεται ως χώρα που έχαιρε σημαντικότητας κύρους και σεβασμού από τους πολιτισμούς με τους οποίους γειτνιάζε.

Η ελληνική Αρχαϊκή περίοδος (750-480 π.Χ.) ταυτίζεται πολιτισμικά με την 26<sup>η</sup> Δυναστεία της Αιγύπτου, γνωστή και ως Σαϊτική (672-525 π.Χ.), εξαιτίας της πρωτεύουσάς της, Σάις, της έδρας των Φαραώ της δυναστείας. Πρόκειται για την τελευταία γηγενή δυναστεία που κυβέρνησε την Χώρα του Νείλου. Την περίοδο εξουσίας του ιδρυτή και πρώτου βασιλιά της, του Ψαμμήτιχου Α' (664-524 π.Χ.), Έλληνες και Αιγύπτιοι ανέπτυξαν ξανά εντατικές επαφές μέσα από το εμπόριο. Το διαρκώς ακμάζον εμπόριο μεταξύ τους προσέφερε στους Έλληνες ένα εμπορικό λιμάνι στην περιοχή της Σαΐδος, όπου αργότερα ιδρύθηκε η Ναύκρατις<sup>127</sup>, στην δυτική πλευρά του Δέλτα. Η τεράστια μεταναστευτική ελληνική, καρική και φοινικική εισροή προς την Αίγυπτο συνέβαλε, με την στράτευση μισθοφόρων, ώστε ο βασιλιάς να καταφέρει να ενοποιήσει την χώρα, ενώ ταυτόχρονα μπόρεσε να διατηρήσει την ψευδαίσθηση υπακοής στους Ασσύριους.<sup>128</sup> Για να διατηρηθούν οι μισθοφόροι στην Αίγυπτο<sup>129</sup> έγιναν αποδέκτες σημαντικών δώρων, με το σπουδαιότερο όλων την έγκριση ίδρυσης της Ναυκράτιδος από τους Έλληνες. Η στρατολόγηση μισθοφόρων, διαφόρων εθνικοτήτων, ήταν συχνό φαινόμενο στην Σαϊτική Δυναστεία. Οι Έλληνες μισθοφόροι μάλιστα υπερερούσαν αριθμητικά σε σύγκριση με εκείνους άλλων λαών.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> Galard 1999.

<sup>127</sup> Höbl 2001, p.10.

<sup>128</sup> Κατά την περίοδο της Τρίτης και τελευταίας, Μεταβατικής Περιόδου, η αποδυναμωμένη Αίγυπτος δέχεται τις απειλές εξωτερικών παραγόντων. Μεταξύ αυτών και οι Ασσύριοι, οι οποίοι επιτέθηκαν δυο φορές στην Χώρα του Νείλου, η πρώτη υπό των Εσαρχανδών (681-669 π.Χ.) και η δεύτερη υπό τον Ασουρμπασιάλ (668-627 π.Χ.), χωρίς ιδιαίτερη αντίσταση.

<sup>129</sup> II, 152–154.

<sup>130</sup> Εκτός από την Ναυκράτιδα, οι Έλληνες μετοικούν και σε άλλες στρατιωτικές αποικίες, όπως την Μέμφιδα (βλ. Herodotus 'stratopeda vol. II, 154).

Την περίοδο για την οποία γίνεται λόγος, θα την χαρακτηρίζαμε ως “αναγεννησιακή”, καθώς παρατηρήθηκαν έντονες κοινωνικοπολιτικές αλλαγές, ενώ αναβίωσαν πολιτισμικά φαινόμενα του παρελθόντος. Σε αυτήν την δυναστεία οφείλουμε την διάσωση μεγάλου αριθμού κειμένων και έργων τέχνης των προηγούμενων αιώνων.<sup>131</sup> Τις γνώσεις μας σχετικά με τα γεγονότα της εποχής τις αντλούμε μέσα από τα κείμενα του Ηροδότου και του Διόδωρου του Σικελιώτη. Με την Σαΐτική Δυναστεία ως υπόβαθρο, θέτεται το ιστορικό πλαίσιο, ώστε να παγιωθεί αργότερα μια στερεοτυπική εικόνα των υπολοίπων λαών για την Αίγυπτο, η οποία δεν ήταν απαραίτητα προϊόν της φαντασίας τους με απόσταση από την πραγματικότητα, αλλά μια εικόνα που “ενδύει” την χώρα του Νείλου με τον μανδύα της ιερότητας και της ατέρμονης γνώσης.

### 1.5.2 Η ΠΕΡΣΙΚΗ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ

Με την ήττα του φαραώ Ψαμμήτιχου Γ' και του στρατού του<sup>132</sup> από τον βασιλιά Καμβύση Β' της Περσίας το 525 π.Χ., επήλθε το τέλος της Σαΐτικής Δυναστείας και η περσική κυριαρχία της Χώρας του Νείλου, ως περσική σατραπεία. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, η στρατιωτική εκστρατεία του Καμβύση Β' στην Αίγυπτο ήταν ιδιαίτερα αδίστακτη και αιματηρή, άποψη που δεν συμφερνίζονται οι σύγχρονοι ερευνητές βέβαια. Φαίνεται πως ανέλαβε τον ρόλο του Φαραώ και υιοθέτησε ως προστάτιδα θεά του την Νηίθ της περιοχής της Σάιδος. Ίσως η γραφή του Ηροδότου να επηρεάστηκε από την προπαγάνδα που κατασκεύασαν αργότερα Αιγύπτιοι ιερείς εξαιτίας της μείωσης του εισοδήματος στους ναούς. Οι Πέρσες διέθεταν εντελώς διαφορετικές μεθόδους διακυβέρνησης σε σύγκριση με τους Ασσύριους, οι οποίοι ανάγκαζαν τις τοπικές αρχές να λειτουργούν ως υποτελείς τους. Οι πρώτοι έστρεψαν την προσοχή τους στην ελίτ του ιερατείου, επικυρώνοντας με αυτόν τον τρόπο την ισχύ του και την υπόστασή του.<sup>133</sup> Λειτουργήσαν υπέρ της αιγυπτιακής θρησκευτικότητας, συμβάλλοντας σε αυτή με διάφορους τρόπους, ενώ μέσα από τις επιγραφές, διατήρησαν την μνήμη της μέγιστης συμβολής τους προς τα ιερά, τις τελετουργίες και τις θεότητες. Ίσως πάλι η κακή φήμη που απέκτησε ο Καμβύσης να συσχετίζεται με τις μετέπειτα ενέργειες του προς το ιερατείο, παραμελώντας τις

<sup>131</sup> Meulenaere 2003, 61, Manuelian 1994.

<sup>132</sup> Ο στρατός του κατά βάση απαρτιζόταν από ξένους μισθοφόρους, κυρίως Έλληνες.

<sup>133</sup> Posener 1936, 7, 12, 170, Atkinson 1956, 167ff.

υποχρεώσεις του απέναντί του.<sup>134</sup> Ο Ξέρξης και ο Αρταξέρξης Α΄ φαίνεται πως δεν παρουσιάστηκαν ποτέ στην Αίγυπτο, αφήνοντας την εξουσία στα χέρια των σατραπών. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις, η εξουσία των Περσών δεν αντιμετωπίστηκε με θερμότερα συναισθήματα από τον αιγυπτιακό λαό, οδηγώντας μετέπειτα σε εσωτερικές εξεγέρσεις.

Ο Δαρείος Α΄, από την άλλη, ο οποίος διαδέχτηκε τον Καμβύση Β΄ το 522 π.Χ., βρισκόταν στον θρόνο μέχρι το 486 π.Χ., κυβερνούσε με την υπόσταση του Φαραώ και έχαιρε μεγαλύτερης εκτίμησης. Ο ίδιος επέδειξε σημαντικό ενδιαφέρον για την βελτίωση των ναών, την ανοικοδόμηση νέων ναών, την αποκατάσταση μέρους από το εισόδημά τους, ενώ τίμησε με προσφορές τους θεούς και κωδικοποίησε νόμους.<sup>135</sup> Ο Διόδωρος ο Σικελιώτης ανέφερε για εκείνον πως αντέδρασε έντονα απέναντι στην ανομία που είχε επιφέρει ο προκάτοχός του Καμβύσης, σχετικά με την συμπεριφορά του απέναντι στους ναούς, ενώ ταυτόχρονα, φιλοδοξούσε να ακολουθήσει μια ενάρετη ζωή απέναντι στους θεούς.<sup>136</sup> Με τις κινήσεις του αυτές επιθυμούσε να κερδίσει την εύνοια του λόγιου αιγυπτιακού πληθυσμού, ώστε η Αίγυπτος να αποτελέσει και μόνιμο τμήμα της Περσικής Αυτοκρατορίας.

Η εχθρική αντιμετώπιση, όμως, απέναντι στην περσική κυριαρχία φαίνεται να ακολουθούσε τον Καμβύση, ο οποίος κατηγορήθηκε πως βεβήλωσε τα αιγυπτιακά σύμβολα και πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, τον ταύρο Άπις (ἡῖρῳ).<sup>137</sup> Οι κατηγορίες αυτές για βεβήλωση λειτούργησαν, όπως προαναφέρθηκε, ως μια εξαιρετική προπαγάνδα απέναντι στους Πέρσες, χρωματίζοντάς τους ως ασεβείς, ως καταστροφείς της θρησκευτικότητας.<sup>138</sup> Πάνω σε αυτές τις κατηγορίες βασίστηκαν οι εξεγέρσεις που ακολούθησαν. Ύστερα από την ήττα που υπέστη ο Ξέρξης στον Μαραθώνα από τους Αθηναίους το 490 π.Χ., γεννήθηκε στους Αιγυπτίους η ελπίδα διεκδίκησης της ελευθερίας τους από τους κατακτητές. Με το θάνατο του Δαρείου Α΄ το 486 π.Χ. ξέσπασε στο Δέλτα μια εξέγερση, ίσως παρακινούμενη από τους

---

<sup>134</sup> Burkard 1994, 93-106.

<sup>135</sup> Ήταν ο πρώτος και ο τελευταίος Πέρσης βασιλιάς ο οποίος έχτισε ναό αφιερωμένο σε Αιγύπτιο θεό, τον Άμμωνα, ή εν γένει ανοικοδόμησε ιερό κτήριο σε αιγυπτιακό έδαφος.

<sup>136</sup> Diod vol. I, 95, 3-6.

<sup>137</sup> Ο ιερός ταύρος της Μέμφιδος, υιός της Αθώρ. Μεγάλο μέρος της γνώσης μας για την θεότητα προέρχεται από Έλληνες και Ρωμαίους συγγραφείς κατά την κατάκτηση της Αιγύπτου.

<sup>138</sup> Briant 1998, 3.

Λίβυους. Αποτέλεσμα αυτής της εξέγερσης ήταν να αφαιρέσει ο Ξέρξης τα προνόμια που απολάμβανε η Αίγυπτος.

Με τον θάνατο του Ξέρξη το 465 π.Χ. ξέσπασε η δεύτερη μεγάλη εξέγερση, ευρείας υποστήριξης από τους Αθηναίους. Ηγέτες του κινήματος υπήρξαν δύο πρίγκιπες, ο Αμυρταίος και ο Ίνναρος.<sup>139</sup> Οι Αιγύπτιοι καθοδηγούμενοι από τον Ίνναρο,<sup>140</sup> κατάφεραν να ανακτήσουν τον έλεγχο του Δέλτα. Ύστερα από πέντε χρόνια εχθροπραξιών (460-455 π.Χ.), οι Πέρσες επανάκτησαν τον έλεγχο τμήματος του Δέλτα. Υπό την καθοδήγηση του Αρταξέρξη, ο Ίνναρος συνελήφθη και σταυρώθηκε το 454 π.Χ. Μετά την μάχη του Μαραθώνα άλλαξε άρδην η συμπεριφορά των Περσών απέναντι στον αιγυπτιακό λαό, αφαιρώντας από τους Αιγύπτιους την δυνατότητα να διατηρούν ανώτερες θέσεις στον πολιτικό και στρατιωτικό τομέα, καταδεικνύοντας ολοκάθαρα το πρόσωπο ενός κατακτητή. Σταδιακά δημιουργήθηκε μια μεσαία και μια ανώτερη τάξη, από την οποία, όμως, οι γηγενείς Αιγύπτιοι ήταν αποκλεισμένοι, συνδέοντας τα ονόματά τους αποκλειστικά και μόνο με κατώτερες θέσεις τοπικής αυτοδιοίκησης. Από τον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη πληροφορούμαστε σχετικά με την αθηναϊκή αποστολή στην Αίγυπτο (460/459-454 π.Χ.) με σκοπό την υποστήριξη της τελευταίας στην επανάστασή της απέναντι στους Πέρσες. Η αποστολή αυτή, ως μέρος των Πολέμων της Δηλιακής Συμμαχίας,<sup>141</sup> έληξε άδοξα για τους Αθηναίους, καθώς υπέστησαν ολική καταστροφή.

Ο Αρταξέρξης Β' ανέλαβε την κυριαρχία της Αιγύπτου μετά τον θάνατο του Δαρείου Β', μια διακυβέρνηση η οποία διήρκησε για πολύ μικρό χρονικό διάστημα (405-404 π.Χ.),<sup>142</sup> καθώς έπρεπε να αντιμετωπίσει τον αδερφό του Κύρο σε εμφύλιο πόλεμο. Μετά από σύντομο χρονικό διάστημα ακολούθησε μια επιτυχημένη εξέγερση στο Δέλτα του Νείλου, υπό την ηγεσία ενός Αιγύπτιου πρίγκιπα, του Αμυρταίου<sup>143</sup> (404-399 π.Χ.), με καταγωγή από την Σάιδα στο Δέλτα. Ο ίδιος αυτοανακηρύχθηκε φαραώ της 28<sup>ης</sup> Δυναστείας, της οποίας ήταν και ο μοναδικός βασιλιάς (404-399

---

<sup>139</sup> Από την περίοδο αυτή προέρχεται η αντί-περσική προπαγάνδα του Ηροδότου. Κατηγορεί τον Καμβύση πως έσφαξε τον Άπισ ταύρο, αλλά μια στήλη και μια σαρκοφάγος που χρονολογούνται στην διακυβέρνηση του τελευταίου υποδεικνύουν πως η τελετουργία ταφής του ιερού ζώου γινόταν με τον σωστό τρόπο.

<sup>140</sup> Vol. I, 104.

<sup>141</sup> Vol. III, 12.

<sup>142</sup> Briant, 1996.

<sup>143</sup> Πιθανότατα ο εγγονός του προαναφερθέντα Αμυρταίου.

π.Χ.). Η Αίγυπτος γνώρισε μια περίοδο σύντομης ανεξαρτησίας μέχρι την επόμενη ανέγερση των Περσών στην εξουσία ύστερα από σειρά προσπαθειών, με αποτέλεσμα μια ακόμη περσική κυριαρχία (343-341 π.Χ.) υπό τον Αρταξέρξη Γ'. Διάδοχός του ήταν ο Νεφερίτης Α' (399-393 π.Χ.), ο ιδρυτής της 29<sup>ης</sup> Δυναστείας. Ο υιός του, ο Μούθης, του οποίου η διακυβέρνηση διήρκησε για μερικούς μόνο μήνες, αντικαταστάθηκε από τον Ψαμμήτιχο. Ύστερα από τις σύντομες διακυβερνήσεις μερικών ακόμα βασιλιάδων, ιδρύθηκε η 30<sup>η</sup> Δυναστεία με πρώτο βασιλιά τον Νεκτανεβό Α' (379-361 π.Χ.). Μεγάλο μέρος του πολεμαϊκού οικοδομικού προγράμματος αποτέλεσε η ανακαίνιση των έργων της 30<sup>ης</sup> Δυναστείας. Στα χρόνια εξουσίας του Αρταξέρξη Γ' η Αίγυπτος κατάφερε να επανακτήσει την ανεξαρτησία της για 10 χρόνια μέχρι την έλευση του Αλεξάνδρου.

### 1.5.3 Η ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ

Κατά την διακυβέρνηση του Δαρείου Γ' Κοδομανού ξέσπασε μια ακόμη τοπική εξέγερση, που οδήγησε στην άνοδο στον θρόνο ενός ντόπιου Φαραώ με τον όνομα Khababash,<sup>144</sup> ο οποίος και αναγνωρίστηκε ως ηγέτης από το μεγαλύτερο τμήμα της Αιγύπτου. Με την είσοδο του στην χώρα του Νείλου το 332 π.Χ., ο Μέγας Αλέξανδρος ήρθε αντιμέτωπος με μια “φρεσκοκατακτημένη” Αίγυπτο για ακόμα μια φορά από τους Πέρσες. Οι Πέρσες διέλυσαν τον αιγυπτιακό στρατό της προηγούμενης εξουσίας και επέβαλαν περσική φρουρά, καθώς η χώρα μετετράπη εκ νέου σε σατραπεία. Ο λαός της Αιγύπτου διψούσε να αποτινάξει τον περσικό ζυγό και αυτός ήταν άλλωστε και ο λόγος για τον οποίο υποδέχτηκαν τον Μακεδόνα βασιλιά ως απελευθερωτή, προσφέροντάς του ουσιαστικά την χώρα αμαχητί.<sup>145</sup> Βέβαια η μακεδονική κυριαρχία επήλθε ύστερα από διαπραγμάτευση, καθώς έπρεπε να δικαιολογηθεί στους Αιγύπτιους ιερείς. Η τεράστια επιρροή που ασκούσαν οι ιερείς στην αιγυπτιακή κοινωνία αποτέλεσε το μέσο με το οποίο οι Μακεδόνες θα επικύρωναν την κυριαρχία τους, το δικαίωμά τους στα φαραωνικά regalia.

---

<sup>144</sup> Simpson 1972.

<sup>145</sup> Δεν υπήρχε πλέον γηγενής στρατός, ούτε και κάποια στρατιωτική ελίτ καθώς καταλύθηκαν με την τελευταία περσική διακυβέρνηση. Σύμφωνα με τον Huss, όσοι από τους στρατιώτες που συγκέντρωσε ο Khababash επιβίωσαν, απορροφήθηκαν από τον περσικό στρατό (Huss 1994, 11).

Σύμφωνα με την παράδοση, ο Μέγας Αλέξανδρος επισκέφτηκε το μαντείο του Άμμωνος, όπου και κατονομάστηκε «Υιός του Άμμωνος», επικυρώνοντας έτσι την βασιλεία του απέναντι στο θεϊκό στοιχείο και την παρουσία του στην χώρα ως σωτήρας. Προφανώς πραγματοποιήθηκε και επίσημη στέψη, στην πρωτεύουσα Μέμφιδα, όπου και ενώπιον των θνητών ανέλαβε τον φαραωνικό τίτλο. Διάφοροι ρομαντικοί μύθοι δημιουργήθηκαν γύρω από το πρόσωπο του Μακεδόνα βασιλιά με σκοπό να κατοχυρωθεί η απόλυτη διασύνδεση του με την χώρα του Νείλου. Ένας από τους σημαντικότερους ήταν και εκείνος που ήθελε την βασίλισσα και μητέρα του Αλεξάνδρου, Ολυμπιάδα, να συνδέεται με τον βασιλιά Νεκτανεβώ Β'. Οι Μακεδόνες προσπάθησαν να ενεργήσουν με αντιστρόφως ανάλογο τρόπο από την καταστροφική περσική κυριαρχία, υποκαθιστώντας οτιδήποτε εκείνοι κατέστρεψαν. Όπως ο Μέγας Αλέξανδρος, έτσι και οι βασιλείς που τον διαδέχτηκαν στον θρόνο της Αιγύπτου σεβάστηκαν τα αιγυπτιακά θρησκευτικά σύμβολα και τήρησαν τις αιγυπτιακές τελετουργίες, με αποτέλεσμα να χαίρουν της επιείκειας του αιγυπτιακού ιερατείου και να αναγνωρίζεται επίσημα η θέση τους, όχι απλά ως βασιλείς, αλλά ως Φαραώ. Για να γνωστοποιηθεί η απόφαση του ιερατείου και στο ευρύ κοινό συγγράφηκαν στήλες οι οποίες τοποθετήθηκαν σε δημόσιους χώρους, σε όλα τα σημεία της επικράτειας, όπου καταγράφονταν τα πρακτικά των συνόδων που καλούσε το ιερατείο, με σκοπό την ανταλλαγή προνομίων και τιμών μεταξύ κατακτητή και κατακτημένου. Τις συνόδους αυτές εκμεταλλεύτηκαν αργότερα οι Πτολεμαίοι ως εργαλείο ενοποίησης των αιγυπτιακών ιερών, κίνηση που είχε ως απώτερο σκοπό να καταπνίξει οποιαδήποτε δυνάμει εξέγερση, παρακινούμενη πάντα από το αιγυπτιακό ιερατείο, με το οποίο οι Μακεδόνες μονάρχες είχαν καθ' όλη την διάρκεια της ελληνιστικής κατάκτησης μια ιδιαίτερη σχέση.

Όταν ο Αλέξανδρος αποχώρησε από την Αίγυπτο το 331 π.Χ. διχοτόμησε την στρατιωτική διοίκηση μεταξύ του Βάλακρου και του Πευκέστα, των δύο καταξιωμένων στρατιωτικών και σωματοφυλάκων του. Μετά τον θάνατο του στρατηλάτη το 323 π.Χ. και τον διαμερισμό της αυτοκρατορίας στους αξιωματικούς του, η περιοχή της Αιγύπτου επήλθε στην δικαιοδοσία του στρατηγού Πτολεμαίου Λάγου και μια νέα, λαμπρή δυναστεία ξεκίνησε. Ο Πτολεμαίος Α' ανήχθη επισήμως σε Φαραώ το 304 π.Χ. και όρισε την Αλεξάνδρεια ως την νέα του πρωτεύουσα. Ο

ίδιος ο Φαραώ ήταν άνθρωπος του πνεύματος και ιστορικός,<sup>146</sup> ενώ έθεσε τα πολιτιστικά θεμέλια για την μεταγενέστερη αίγλη που θα γνώριζε η Αλεξάνδρεια.

Οι επιγραφικές και αρχαιολογικές μαρτυρίες που κατέχουμε από την περίοδο διακυβέρνησης του Πτολεμαίου Β' του Φιλάδελφου (285-246 π.Χ.) σκιαγραφούν μια ιδιαίτερη ευημερία στην χώρα τα πρώτα 160 χρόνια της πτολεμαϊκής επικυριαρχίας, αν και γνωρίζουμε λίγα μόνο πράγματα σχετικά με την διακυβέρνηση του Πτολεμαίου Α' του Σωτήρος (304-282 π.Χ.). Μέσα από τις προαναφερθείσες ιστορικές μαρτυρίες διαφαίνεται η αναδιοργάνωση που υπέστησαν τόσο η διοίκηση, όσο και η οικονομία. Αναδιοργάνωση δέχτηκε και ο αγροτικός τομέας, με νέες καινοτομίες στην καλλιέργεια και μαζικά αρδευτικά έργα, προσφέροντας έτσι μεγαλύτερη έκταση γης προς εκμετάλλευση, κυρίως σε περιοχές με πυκνή ελληνική κατοίκηση.

Η πτολεμαϊκή ελληνιστική διακυβέρνηση στην Αίγυπτο αποτελεί έναν πολύ ενδιαφέροντα τομέα προς μελέτη, καθώς το ελληνικό και το αιγυπτιακό στοιχείο κατάφεραν να ισορροπήσουν και να συμβαδίσουν τόσο αρμονικά, προσφέροντας τόσα πολλά για την εξέλιξη της ιστορίας, όσα ελάχιστοι υπό κατάκτηση πολιτισμοί μπόρεσαν να προσφέρουν ποτέ ανά τους αιώνες. Ο μακεδονικός χαρακτήρας της ελληνιστικής διακυβέρνησης ήταν ξεκάθαρος. Η ίδρυση και η άνοδος της πόλης της Αλεξάνδρειας αποτέλεσε και την τρανή απόδειξη για αυτό. Η Αλεξάνδρεια θεωρείται μια εκ των τριών “πραγματικών” ελληνικών πόλεων<sup>147</sup> στο Δέλτα του Νείλου, με πρώτη εξ αυτών την παλαιότερη ιστορικά και κατά πολύ προγενέστερη των Μακεδόνων, Ναύκρατις, ενώ η τρίτη εξ αυτών ήταν η Πτολεμαΐς<sup>148</sup> στην Άνω Αίγυπτο.<sup>149</sup>

Η ίδρυσή της Αλεξάνδρειας το 331 π.Χ. από τον ίδιο τον Μέγα Αλέξανδρο, στο βορειοδυτικό δέλτα του Νείλου, την κατέστησε σύντομα ως την σπουδαιότερη δύναμη της περιοχής, συγκριτικά και με τις γύρω από εκείνη πόλεις. Λίγο μετά τον θάνατο του στρατηλάτη απέσπασε τα ηνία από την Μέμφιδα και ορίστηκε ως η νέα πρωτεύουσα της Αιγύπτου. Όσοι Έλληνες άποικοι προήλθαν από το στρατιωτικό σώμα έλαβαν εκτάσεις γης στην χώρα, την ύπαιθρο δηλαδή, με αντάλλαγμα την

---

<sup>146</sup> Συνέβαλε και εκείνος με την πένα του, γράφοντας για τον Μέγα Αλέξανδρο.

<sup>147</sup> Το αποικιακό πρόγραμμα των Ελλήνων στην Αίγυπτο δεν αποσκοπούσε απλά στην δημιουργία καθαρά ελληνικών πόλεων.

<sup>148</sup> Préaux 2002, 401-460, Mueller 2006.

<sup>149</sup> Ιδρυτής της υπήρξε ο Πτολεμαίος Α'.



στρατιωτική τους υπηρεσία. Όπως προαναφέρθηκε, οι Έλληνες κληρούχοι προσέφεραν πολλά στον τομέα της καλλιέργειας μέσα από τις καινοτομίες που εισήγαγαν σχετικά με την εκμετάλλευση της γης. Αυτή η ελληνική ομοιογένεια που προέκυψε ήταν και ο σημαντικότερος σκοπός, να δημιουργηθεί μια κοινότητα που θα συνδεόταν άρρηκτα με έθιμα και νόμους. Η εικόνα που διαμορφώθηκε παραπέμπει σε αυτό που εμείς σήμερα αποκαλούμε έθνος. Οι Πτολεμαίοι βασιλείς δημιούργησαν μια νέα ιδεολογία, που ως βασικό της στοιχείο είχε τον συγκερασμό της εξουσίας τους με αρχαιότερες παραδόσεις. Η επικύρωση αυτού του γεγονότος πραγματοποιήθηκε στην αιγυπτιακή ιστορία που κατέγραψε ο Μανέθων, όπου οι Πτολεμαίοι βασιλείς συμπεριλαμβάνονταν στην λίστα με τους νόμιμους Φαραώ της Αιγύπτου.

Μεταξύ του 321-305 π.Χ. η Αίγυπτος σταδιακά εξελίχθηκε από μια ακόμα περσική σατραπεία σε ένα νέο, ανεξάρτητο κράτος με δύο πολιτικά κέντρα. Για το ανώτατο ιερατείο ο ελληνικός πολιτισμός δεν αποτέλεσε άγνωστο στοιχείο.<sup>150</sup> Αυτός ήταν και ο λόγος που αρκετοί ιερείς έπαιζαν ενεργό ρόλο στην διαμόρφωση της νέας δυναστείας, αλλά και στην υιοθέτηση νέων θρησκευτικών πρακτικών που έφεραν μαζί τους οι κατακτητές.<sup>151</sup> Αν και δεν αποτελούσαν ένα ενιαίο πολιτικό σώμα, όπως οι Πτολεμαίοι τους παρουσίαζαν, λειτούργησαν, σε μια ιδιαίτερα ταραγμένη περίοδο πολλών αιώνων, ως οι θεματοφύλακες της παράδοσης. Η έμφαση στο νέο πολιτικό κέντρο, την Πτολεμαΐδα και ο έλεγχος των εμπορικών δρόμων της Ερυθράς Θάλασσας μέσω πόλεων όπως η Έντφου, συνιστούν παράγοντες που μας οδηγούν στο συμπέρασμα πως η παλιότερη πρωτεύουσα, η Θήβα, μάλλον επήλθε σε παρακμή.<sup>152</sup>

Οι Πτολεμαίοι Φαραώ ήταν ιδιαίτερα προσεκτικοί ώστε να επιδείξουν έναν σεβασμιο χαρακτήρα απέναντι στις αιγυπτιακές παραδόσεις και επιδίωξαν να λειτουργήσουν ακριβώς όπως αρμόζει σε έναν σωστό μονάρχη. Εργάστηκαν σκληρά, σε διάφορους κοινωνικούς τομείς, με το οικοδομικό τους έργο να αποτελεί και τον κυριότερο τομέα. Με την έλευση του Μεγάλου Αλεξάνδρου έγινε μια προσπάθεια να εξελληνιστεί η αιγυπτιακή τέχνη και αρχιτεκτονική, χωρίς όμως κάτι τέτοιο να επιτευχθεί. Οι Πτολεμαίοι εξουσιαστές εκμεταλλεύτηκαν αυτήν την προσκόλληση

---

<sup>150</sup> Derchain 2000.

<sup>151</sup> Thompson 1988, 106-154.

<sup>152</sup> Dorman & Bryan, 22.

στην παράδοση για να προσδώσουν έναν ανεξάρτητο χαρακτήρα στην επικυριαρχία τους, να αποκοπούν δηλαδή από τους υπόλοιπους κληρονόμους του στρατηλάτη μετά την διαίρεση της αυτοκρατορίας. Με τους Πτολεμαίους σταδιακά η ζωολατρεία γίνεται η καρδιά της αιγυπτιακής λατρείας, ενώ ζωολατρεία και βασιλική λατρεία πλησίασαν πολύ κοντά.<sup>153</sup> Οι Πτολεμαίοι επανάφεραν τις ιερές απεικονίσεις στα ιερά, οι οποίες είχαν αφαιρεθεί από τους Πέρσες, συνεχίζοντας την σωτηριολογική τους λειτουργία, όπως ακριβώς την θέσπισε ο Μέγας Αλέξανδρος.

Μεγάλες ήταν οι προσπάθειες που υπέβαλε η νέα δυναστεία με σκοπό να επιτευχθεί ένας συγκερασμός μεταξύ των δύο ξεχωριστών πολιτισμών. Χαρακτηριστικό αποτέλεσμα αυτής της προσπάθειας ήταν η δημιουργία του θεού Σάραπι, ένα αμάλγαμα πολλών αιγυπτιακών θεοτήτων με θεότητες άλλων πολιτισμών, όπως ο Ολύμπιος θεός Δίας. Σταδιακά η λατρεία αυτών των θεοτήτων αποκτά έναν περισσότερο οικουμενικό χαρακτήρα, εφόσον λατρεύονταν σε ολόκληρη την λεκάνη της Μεσογείου, γνωστοποιώντας έτσι την αιγυπτιακή θρησκεία σε περισσότερους πολιτισμούς. Οι Πτολεμαίοι διακυβέρνησαν προβάλλοντας την εικόνα του σωτήρα, του υπερασπιστή των αδυνάτων απέναντι στην πλουτοκρατία, θεσμοθετώντας διάφορες πρακτικές που αποσκοπούσαν να ελαφρύνουν τις φτωχές μάζες από την βαριά φορολογία. Επιτρεπόταν επιπλέον και η ενσωμάτωση πληθυσμού. Στα τέλη του τρίτου αιώνα ξέσπασε μια ακόμα αιγυπτιακή εξέγερση, η οποία θα μπορούσαμε να πούμε πως, εν γένει, διήρκησε μέχρι την ρωμαϊκή κατάκτηση.

Με την πάροδο του χρόνου, αυτό το ελληνιστικό στοιχείο που συνδέθηκε με το νόμο και διαχώριζε τους βάρβαρους από τους Έλληνες, πέρασε και στις διαπροσωπικές σχέσεις με τον αιγυπτιακό πληθυσμό. Η επισύναψη γάμων οδήγησε στην δημιουργία γενεών που βρίσκονταν ανάμεσα σε δύο ταυτότητες,<sup>154</sup> δύο πολιτισμούς. Προέκυψε μια ανάγκη ενσωμάτωσης σε όλους τους τομείς και σε όλες τις κοινωνικές τάξεις. Με την διαμεσολάβηση της ελίτ ξεκίνησε μια μακρά περίοδος «διαπολιτισμικής ανταλλαγής» σε διάφορους τομείς του κοινωνικού βίου, με καθαρότερη αρχαιολογική εικόνα σε ότι αφορά κυρίως την τέχνη και την θρησκεία.

Η θρησκευτικότητα για τους Αιγύπτιους αποτελούσε αναπόσπαστο κομμάτι της ταυτότητάς τους, ενώ ταυτόχρονα, μέσω αυτής λειτουργούσε και το κοινωνικό

---

<sup>153</sup> Βλ. Kessler 1989.

<sup>154</sup> Collombert 2000, 47-63, Coulon 2001, 85-125, Germeur 2000, 69-78.

σύστημα. Όταν ακούμε σήμερα τον όρο «αρχαία αιγυπτιακή παράδοση» το πρώτο πράγμα που σίγουρα μας έρχεται στο μυαλό είναι η αιγυπτιακή θρησκεία. Για εκείνους ακόμα και οι πιο απλές πράξεις της καθημερινότητας, τόσο σε φυσική όσο και σε πνευματική διάσταση, ορίζονταν από τους θείους νόμους, από την επίτευξη της συμπαντικής ισορροπίας, της Μάατ, όπως έχει γίνει ήδη λόγος. Σε αντίθεση με την θρησκευτική διάσταση της αιγυπτιακής παράδοσης, η ελληνική παράδοση ήταν κατά βάση πολιτική και διαχεόταν στην καθημερινή ζωή, κυρίως σε δημόσια διάσταση. Και αυτός ακριβώς ήταν ο λόγος που οι Έλληνες ήταν τόσο θετικά διακείμενοι στο να υιοθετήσουν στοιχεία της αιγυπτιακής ευσέβειας και θρησκευτικότητας και να τα ενσωματώσουν στα δικά τους, καθώς αυτή η διαδικασία δεν θεωρούνταν απόδειξη βαρβαρότητας, εφόσον το αίσθημα ανωτερότητας των Ελλήνων σχετικά με τον πολιτισμό τους περιοριζόταν σε πολιτικό επίπεδο. Οι Αιγύπτιοι δεν μπορούμε να πούμε πως όφειλαν την συμπεριφορά τους στους κατακτητές τους σε άκρατο εθνικισμό, παρά, φόβο μήπως εκείνοι ατιμάσουν τους θεούς τους και ως αποτέλεσμα, οι προστάτες-θεοί αποχωρήσουν από την Χώρα του Νείλου, τιμωρώντας τους για την ανοχή τους.<sup>155</sup> Οι Έλληνες έβλεπαν τους δικούς τους θεούς πίσω από τις αιγυπτιακές θεότητες. Εξελλήνισαν ακόμα και τις ονομασίες μεγάλων πόλεων προσθέτοντας την λέξη «πόλις» πίσω από κάθε εξελληνισμένο όνομα θεότητας.

Σταδιακά αναπτύχθηκε και ο ελληνοαιγυπτιακός νόμος που όριζε την συμπεριφορά των Ελλήνων στην αιγυπτιακή πραγματικότητα. Εκτός από την προφανή υιοθέτηση αιγυπτιακών πτυχών της καθημερινότητας από τους Έλληνες και οι Αιγύπτιοι υιοθέτησαν πολύ σημαντικά ελληνικά στοιχεία, με το κυριότερο όλων, την γλώσσα. Ο πολιτισμικός δυϊσμός επετεύχθη με την σύναψη επιγαμιών τόσο με τον γηγενή, όσο και με τον εξελληνισμένο πληθυσμό.<sup>156</sup> Στα πλαίσια του προαναφερθέντος δυϊσμού, επετεύχθη η θρησκευτικότητα σύμφωνα με τα αιγυπτιακά πρότυπα και ο δημόσιος βίος σύμφωνα με τα ελληνικά. Ως αποτέλεσμα, οι πρακτικές αυτές έγιναν όλο και περισσότερο οικείες και αρεστές για τους δύο λαούς. Όσα και για τις δύο πλευρές θεωρούνταν πριν τυπικά σύμβολα κανονικότητας, πλέον άλλαξαν υπόσταση και επιδέχθηκαν διαρκείς μεταβολές μέσα από την καθημερινή αλληλεπίδραση. Στην

---

<sup>155</sup> Drioton 1957, Eddy 1961, 10, 11, Lloyd, 1982, 33-55, Griffiths 1979, 174-179.

<sup>156</sup> Το στοιχείο του εξελληνισμού του γηγενούς πληθυσμού αποτέλεσε την νέα και αποτελεσματικότερη μέθοδο διατήρησης της επικυριαρχίας.

νέα κατάσταση πραγμάτων, τα γεωγραφικά σύνορα δεν αποτελούσαν και όρια για την θέσπιση νομικών παραλλήλων. Η διατήρηση της Μάατ στρεφόταν περισσότερο στο εγώ και την ατομική μέριμνα και όχι τόσο στον δημόσιο παράγοντα που χαρακτήριζε την οριοθέτηση συμπεριφορών στην κλασική Ελλάδα.

Σε γενικές γραμμές θα ήταν σφάλμα να υποθέσουμε πως με την επιβολή της πτολεμαϊκής εξουσίας η ζωή του αιγυπτιακού λαού άλλαξε ριζικά, εκτός από τις περιπτώσεις συγκεκριμένων πόλεων όπως η Αλεξάνδρεια και το Φαγιούμ. Μεγάλες μεταβολές δεν παρατηρήθηκαν αντίστοιχα και στον ιερατικό τομέα.<sup>157</sup> Σύμφωνα με τον Bothmer, παρά το γεγονός ότι οι μεγάλοι θαυμαστοί ναοί στα Δένδρα, στην Εντφού και στην Έσνα δεν επιβίωσαν ώστε να αναδείξουν τον πλούτο και το μεγαλείο που έχαιραν την Πτολεμαϊκή περίοδο, ο μεγάλος αριθμός αγαλμάτων που ανακαλύφθηκε με πρόσωπα της αιγυπτιακής ελίτ ήταν αρκετός για να αναδείξει την υπέρμετρη ελευθερία που είχαν να συνεχίσουν τον τρόπο ζωής και τις πρακτικές τους όπως εκείνοι γνώριζαν.<sup>158</sup> Ελληνιστικές πηγές αναφέρουν πως οι αιγυπτιακοί ναοί είχαν μεγάλες εκτάσεις γης στην διάθεσή τους προς εκμετάλλευση, ενώ διέθεταν συγκεκριμένα προνόμια, όπως η απαλλαγή από πληρωμή φόρων. Διαφαίνεται με αυτόν τον τρόπο η σημαντική τους θέση σχετικά με την οικονομία της εποχής. Η μεγάλη συγκέντρωση πλούτου ίσως σχετίζεται με το ότι άτομα της ανώτερης κοινωνικής αιγυπτιακής τάξης, γηγενείς με στρατιωτική εξουσία ή αξιωματούχοι του κράτους, κατείχαν ιερατικούς τίτλους. Εξαιτίας της κοινωνικής θέσης των ναών, ως το απόλυτο πολιτιστικό και θρησκευτικό κέντρο, η κατοχή αξιωμάτων παρείχε και την αύξηση των εσόδων, λόγος για τον οποίο πολλοί πλούσιοι γηγενείς διεκδικούσαν μια θέση στο ιερατείο, με απώτερο σκοπό, τις περισσότερες φορές, η επιρροή τους να επεκταθεί και σε άλλους τομείς.<sup>159</sup>

Το αιγυπτιακό σύστημα οικονομίας της Πτολεμαϊκής περιόδου χαρακτηρίστηκε από το φαινόμενο της ανακατανομής χρημάτων και της αγροτικής οικονομίας μέσα από μια κυκλική κίνηση. Με την ανακατανομή του χρήματος στους ναούς να αποτελεί την βασική πηγή εισοδήματος, είναι λογικό το ότι το ιερατείο βρισκόταν

---

<sup>157</sup> Clarysse 1976, 27-29.

<sup>158</sup> ELSA, 132.

<sup>159</sup> Προς το τέλος της πτολεμαϊκής επικυριαρχίας, η οικογένεια του Αρχιερέως του Φθα στην Μέμφιδα κατείχε τεράστια οικονομικά προνόμια και στενές επαφές με τον φαραωνικό θρόνο. (Βλ. Quaegebeur 1972, 77-109).

στην κορυφή της οικονομικής αιγυπτιακής πυραμίδας.<sup>160</sup> Ήδη από την Τρίτη Ενδιάμεση Περίοδο (1070-664 π.Χ.) οι ιερείς κατοικούσαν μόνιμα στον χώρο του ναού, με αποτέλεσμα οι ναοί να μην εξυπηρετούν αποκλειστικά και μόνο ως χώροι λατρείας. Οι ιερείς ήταν υποχρεωμένοι να ακολουθούν έναν κώδικα ηθικής και μια σειρά από κανόνες που εξασφάλιζαν την αγνότητά τους. Για να μπορέσουν να έρχονται συνέχεια σε επαφή μαζί τους και να τους υπενθυμίζουν τον ιερό τους όρκο, οι κανόνες αυτοί βρίσκονταν τοποθετημένοι στα περάσματα προς την είσοδο των ναών από όπου περνούσαν καθημερινά οι ιερείς. Σε γραπτή μορφή η κωδικοποιημένη γνώση φυλασσόταν σε μικρή βιβλιοθήκη και απευθυνόταν αποκλειστικά στο ιερατικό σώμα.<sup>161</sup> Καθώς το σώμα αυτό αποτελούσε τους δέκτες της συγκεκριμένης γνώσης, οι ιερείς όφειλαν να γνωρίζουν κάποια χωρία των βιβλίων που κατείχαν, ανάλογα με το ιερατικό τους αξίωμα.

Το ιερατείο ζούσε σε μια απομόνωση και μακριά από ξένους και ακάθαρτους. Η αποστολή του ήταν ιερή, αποτελούσε τον κύριο εκπρόσωπο της επίσημης θρησκείας, ως αποτέλεσμα, ήταν στραμμένο σε μια εσωτερικότητα και μια πνευματική αναζήτηση. Στην ύστερη αρχαιότητα το φαινόμενο αυτό βρισκόταν σε ιδιαίτερη έξαρση, εάν αναλογιστούμε το γεγονός ότι οι ιερείς αποτελούσαν την απόλυτη ανώτερη τάξη/ελίτ της αιγυπτιακής κοινωνίας. Για να διαχωρίσουν και να επικυρώσουν την θέση τους υιοθέτησαν το εξής τέχνασμα: μονοπώλησαν την γνώση των ιερών βιβλίων, τους ιερούς λόγους του Θωθ, ενεργώντας σε έναν βαθμό ως μια αδελφότητα κειμενικής κοινότητας.<sup>162</sup> Στα κείμενα αυτά ουσιαστικά αναγράφονταν οι θρησκευτικές πρακτικές και οι τελετουργίες που όφειλε να ακολουθήσει το ιερατείο και όχι κάποια ανώτερη γνώση, πεφωτισμένων προφητών που συνεπάγεται σε έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής και συμπεριφοράς. Εκτός από τις ορθές πρακτικές μεθόδους, στα βιβλία αυτά αναγράφονταν οδηγίες για την διακόσμηση και διάταξη των ναών, αστρονομία, νομοθεσίες και συμβουλές για την ορθή και αρμονική διαβίωση.

Με την πάροδο των χρόνων η λεπτή γραμμή που διαχώριζε την ταυτότητα κάποιου ως Αιγυπτίου από εκείνη του Έλληνα άρχισε να γίνεται ισχνή. Η πολιτική

---

<sup>160</sup> Crawford 1978, 199, 200.

<sup>161</sup> Τα βιβλία που περιγράφει ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς στα *Στρώματά* του για τα οποία θα γίνει λόγος στην συνέχεια.

<sup>162</sup> Θα ήταν σφάλμα να τους ταυτίσουμε με κειμενικές κοινότητες, όπως οι Γνωστικοί, οι Ορφικοί, οι Πυθαγόρειοι, οι πρώτοι Χριστιανοί και κατά πάσα πιθανότητα και οι Ερμητικοί.

πραγματικότητα, η οποία αποτελεί το πλαίσιο δημιουργίας της ταυτότητας ενός ατόμου, οδήγησε στην ανάγκη για αναπροσαρμογή των διαφόρων δεδομένων από το ένα κοινωνικό πλαίσιο στο άλλο. Ο Sahlins σχολίασε πως, οι καθημερινές αλληλεπιδράσεις των ατόμων έχουν την δύναμη να προκαλέσουν καινοτομίες και τροποποιήσεις σε πληθώρα κοινωνικών πρακτικών, έξω από τα πλαίσια του νόμου.<sup>163</sup> Στην ελληνιστική πραγματικότητα της Αιγύπτου το παραπάνω φαινόμενο είχε ισχύ, αν και οι Έλληνες πάσχιζαν να διατηρήσουν την ελληνικότητά τους, αναλογιζόμενοι πάντα πως στα δικά τους μάτια ο πολιτισμός τους εξακολουθούσε να επισκιάζει όλους τους άλλους. Οι Έλληνες προσπάθησαν να εναρμονιστούν με το αιγυπτιακό περιβάλλον, χωρίς να απομακρυνθούν απόλυτα από οτιδήποτε τους καθιστούσε ως «Έλληνες».

Χαρακτηρίζοντας με ακριβή λόγια την εικόνα που συνθέτουν Έλληνες και Αιγύπτιοι στην Πτολεμαϊκή Αίγυπτο, θα λέγαμε πως πρόκειται για δύο ξεχωριστούς, αλλά αρμονικά αλληλοεπιδρώντες πολιτισμούς σε διάφορα κοινωνικά επίπεδα. Καθώς έχουμε ελάχιστες μαρτυρίες από τις σωζόμενες πηγές σχετικά με διακρίσεις εις βάρος των Αιγυπτίων, φαίνεται πως και εκείνοι αντιλαμβάνονταν την πολιτική υπεροχή των Ελλήνων. Για να αντιμετωπίσουν αυτό το αίσθημα κατωτερότητας απέναντι στον κατακτητή τους, οι Αιγύπτιοι υιοθέτησαν κάποια ελληνικά στοιχεία και πρακτικές. Μεγάλος αριθμός Αιγυπτίων έμαθε να μιλάει ελληνικά, ακόμα και να γράφει, ενώ χρησιμοποιούσε ελληνικά ονόματα. Αυτός ο εξελληνισμός δεν περιορίστηκε, όπως κάποιοι ερευνητές επιμένουν λανθασμένα να τονίζουν, στην κοινωνική αποδοχή των επιγαμιών μεταξύ αδερφών. Ο Assmann χαρακτήρισε αυτήν την πρακτική ως λανθασμένη ερμηνεία του αιγυπτιακού παρελθόντος και κατ' επέκταση, του αιγυπτιακού πολιτισμού.<sup>164</sup>

#### 1.5.4 Η ΡΩΜΑΪΚΗ ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ

Ιχνηλατώντας ιστορικά τις επαφές μεταξύ Ρώμης και Αιγύπτου τοποθετούμαστε ακόμα μια φορά στην, υπό πτολεμαϊκή κατάκτηση, ελληνιστική Αίγυπτο και πιο συγκεκριμένα, στα χρόνια διακυβέρνησης του Πτολεμαίου Β' Φιλάδελφου. Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και Αίγυπτος συνδέονταν με δεσμούς φιλίας, ακόμα και όταν η Ρώμη

---

<sup>163</sup> Sahlins 1985.

<sup>164</sup> Assmann 2000, 20.

επέβαλε την εξουσία της με τον πιο ακραίο τρόπο στους λαούς της Μεσογείου και αργότερα στα ελληνιστικά βασίλεια κατά τον δεύτερο αιώνα π.Χ. Για να εξαγοράσουν την φιλία των Ρωμαίων, οι Αιγύπτιοι άρχισαν να προμηθεύουν την αυτοκρατορία με σιτάρι. Η απόφαση αυτή αποδείχτηκε αργότερα ιδιαίτερα σοφή, εάν αναλογιστούμε ότι προστάτεψε την χώρα του Νείλου όχι μια, αλλά δύο φορές, από την απειλή των Σελευκιδών της Συρίας, φοβούμενοι την οργή της Ρώμης. Οι εσωτερικές διαμάχες της τελευταίας πτολεμαϊκής δυναστείας ουσιαστικά “χάρισαν” στην Ρώμη την αιγυπτιακή επικράτεια.

Ο Οκταβιανός Αύγουστος χαρακτήρισε την ρωμαϊκή κατάκτηση της Αιγύπτου ως «*πρόσθεση της χώρας στην αυτοκρατορία των Ρωμαίων*», στη απομνημόνευση των επιτευγμάτων του, ύστερα από την ήττα της Κλεοπάτρας Ζ΄ Φιλοπάτωρος. Η Πτολεμαία βασίλισσα συνέδεσε το όνομά της με δύο εμφυλίους πολέμους και δύο σπουδαίες προσωπικότητες, τον Ιούλιο Καίσαρα και τον Οκταβιανό Αύγουστο. Ο πρώτος, παρά την νίκη του, συμμάχησε μαζί της και ύστερα την νυμφεύτηκε, ενώ ο δεύτερος της απέσπασε τα ηνία της Αιγύπτου το 30 π.Χ. Υπό τον αυτοκράτορα ορίστηκε ένας έπαρχος με την ιδιότητα του Ρωμαίου eques (ιπότη) ως διοικητής του praefectus Aegypti, ο οποίος ήταν άμεσα υπόλογος στον ίδιο τον αυτοκράτορα. Από τα σημαντικότερα καθήκοντά του ήταν η απαγόρευση εισόδου στην Αίγυπτο μελών της ρωμαϊκής γερουσίας χωρίς την έγκριση του αυτοκράτορα, υπό τον φόβο κάποιου πιθανού εμπάργκο στις εξαγωγές σιτηρών, ζωτικής σημασίας για την σίτιση της αυτοκρατορίας, καθώς η επαρχία ελεγχόταν από μικρό μέρος του ρωμαϊκού στρατού. Το στρατιωτικό σώμα, οι λεγεώνες, λόγω των υποχρεώσεών τους, αποτελούσαν τον μοναδικό φορέα που επιτρεπόταν να φέρει οπλισμό, ενώ ήταν εγκατεστημένες σε σημεία με γεωστρατηγική σημασία. Στην αρχή της ρωμαϊκής κατάκτησης ήταν τρεις τον αριθμό, αργότερα μειώθηκαν σε δύο.

Για τους Ρωμαίους η ελληνιστική Αίγυπτος αποτελούσε ένα βαρβαρικό έθνος, ένα μη “καθαρό” αμάλγαμα πολιτισμών. Η πτολεμαϊκή κυριαρχία αντιμετωπιζόταν από εκείνους με ιδιαίτερη εχθρικήτητα, πριν ακόμα καταφέρουν να κατατροπώσουν τον τελευταίο Πτολεμαίο μονάρχη, την Κλεοπάτρα Ζ΄, στην ναυμαχία στο Άκτιο και να επιβάλουν την επικυριαρχία τους στην περιοχή, μια κατάσταση που επιδεινώθηκε προφανώς μετά την κατάκτηση της Αιγύπτου σε διάφορα επίπεδα.<sup>165</sup> Οι Ρωμαίοι

---

<sup>165</sup> Lewis 1993, 281.

διέθεταν εξίσου την δική τους οπτική απέναντι στην έννοια της «βαρβαρότητας», χαρακτηρίζοντας ως «βάρβαρους» ακόμα και τους Έλληνες, οι οποίοι στα μάτια τους εκφυλίστηκαν. Σύμφωνα με τον Pereira, η ετερογενής ρωμαϊκή Αίγυπτος κατονόμασε μεγάλο μέρος του ελληνιστικού πολιτισμού ως «βάρβαρους», διαχωρίζοντάς τους από τους πολίτες με βάση τον βαθμό ελληνισμού.<sup>166</sup> Μεγάλο ρόλο σε αυτό έπαιξαν οι επιγαμίες μεταξύ του ελληνικού και του αιγυπτιακού λαού, γεγονός που είχε λάβει μεγάλη έκταση κατά την ελληνιστική διακυβέρνηση.

Στην προσπάθεια τους να έχουν τον πλήρη έλεγχο της διοικητικής εξουσίας, οι Ρωμαίοι απαγόρευσαν την κοινωνική κινητικότητα, επιβάλλοντας αυστηρούς περιορισμούς στις διάφορες κοινωνικές ομάδες, οι οποίες έπρεπε να ξεχωρίζουν μεταξύ τους. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αυτής της πρακτικής αποτέλεσαν οι Αιγύπτιοι ιερείς. Στον *Γνώμονα του Ιδίου Λόγου*<sup>167</sup> καταγράφονται οι αυστηρές προϋποθέσεις που έπρεπε να πληρούν οι Αιγύπτιοι ιερείς με σκοπό να διατηρήσουν την θέση τους και να αποφύγουν το πρόστιμο. Απαγορευόταν σε εκείνους να ντύνονται με μάλλινα ρούχα και να κυκλοφορούν με μακριά μαλλιά,<sup>168</sup> ενώ η απασχόλησή τους με τα θρησκευτικά πράγματα θα έπρεπε να είναι αποκλειστική.<sup>169</sup> Όπως προαναφέρθηκε, σκοπός των Ρωμαίων ήταν με αυτόν τον τρόπο να ξεχωρίσουν το ιερατείο ως μεμονωμένη κοινότητα και όχι προφανώς για πρακτικούς λόγους, όπως η προστασία από τις ψείρες.<sup>170</sup>

Η αγάπη των Ρωμαίων για κοινωνικό έλεγχο του πληθυσμού ήταν σαφέστατη. Παρά τις επιγαμίες που πραγματοποιήθηκαν στην ελληνοαιγυπτιακή κοινωνία από την πτολεμαϊκή κατάκτηση και ύστερα, επετράπη στους πολίτες της Αλεξάνδρειας, τους Αλεξανδρείς, την επονομαζόμενη «αστική αριστοκρατία του Γυμνασίου», που είχε λάβει στο Γυμνάσιον ελληνική εκπαίδευση, και στους απλούς Έλληνες, που δεν ήταν μέλη κάποιας οργανωμένης κοινότητας, να επικαλεστούν την ελληνική τους

---

<sup>166</sup> Pereira 2010, 70, 71.

<sup>167</sup> Πρόκειται για έγγραφο χρονολογούμενο περί το 149 μ.Χ. Είναι ένα εγχειρίδιο ή κώδικας κανονισμών διοικητικού χαρακτήρα, που σχετίζεται με τις λειτουργίες του Ιδίου Λόγου, τις υποθέσεις του «Ιδιωτικού» ή «Ειδικού» στην ρωμαϊκή επαρχία της Αιγύπτου. Συσχετιζόταν με οικονομικά θέματα, κυρίως κατασχέσεις και φορολογία.

<sup>168</sup> Η ποινή που καλούνταν να πληρώσουν για αυτό κοστολογούνταν στις 1000 δραχμές.

<sup>169</sup> BGU vol. V, I, 1210, 181-187.

<sup>170</sup> Dieleman 2005, 209, n.60.



καταγωγή και να διεκδικήσουν προνόμια,<sup>171</sup> σύμφωνα με μια σειρά νόμων του 45 μ.Χ. Η αριστοκρατία αυτή διέθετε την δυνατότητα να ελιχθεί κοινωνικά και να αποκτήσει την αλεξανδρινή και κατ' επέκταση, ρωμαϊκή υπηκοότητα, καθώς και την ιδιότητα του *equis*, του *ιπότη*, που με την σειρά της προσέφερε ακόμα μεγαλύτερο κύρος και προνόμια. Κάτω από την παροχή αυτών των προνομίων ύφερε η προσπάθεια των Ρωμαίων να γνωστοποιήσουν τον Ρωμαϊκό Νόμο και να τον καταστήσουν ευρέως αποδεκτό. Με το *Constitutio Antoniniana*, το διάταγμα του αυτοκράτορα Καρακάλλα το 212 μ.Χ., αποδόθηκε ο τίτλος του Ρωμαίου πολίτη, η ρωμαϊκή ιθαγένεια, σε όλα τα μέλη της αυτοκρατορίας, αναιρώντας έτσι την υπόσταση του πολίτη, ή μη, αυτής. Στην περίπτωση των Αιγυπτίων της ελληνοαιγυπτιακής κοινωνίας που διατηρούσαν κυρίως την δική τους γλώσσα, το μεγαλύτερο μέρος των οποίων ζούσε στην επαρχία, δεν τους παραχωρήθηκε καμία δυνατότητα κοινωνικής ανέλιξης και εξακολουθούσαν να “απολαμβάνουν” τις ταξικές ανισότητες και τους περιορισμούς<sup>172</sup> που θεσπίστηκαν για αυτούς κάποια χρόνια πριν την *Constitutio Antoniniana*, με τον *Ιδιον Λόγο*.

Η ρωμαϊκή κυριαρχία καταδίκασε την αιγυπτιακή θρησκεία και λατρεία ως δεισιδαιμονίες, ως εχθρούς της παραδοσιακής θρησκείας της *Res Publica*, περιθωριοποιώντας τις σταδιακά, χρωματίζοντάς τις με μελανές αποχρώσεις. Η θρησκευτική αντιμετώπιση των Ρωμαίων απέναντι στους Αιγυπτίους διαφαίνεται μέσα από ένα εννοιολογικό δίπολο. Η αιγυπτιακή *superstitio* εναντίον της ρωμαϊκής *religio*, η *sacra peregrine* των κατακτημένων εναντίον της *sacra publica* των κατακτητών, μια πόλωση που επηρέασε άρρηκτα την ρωμαϊκή εξουσία και την ανώτερη τάξη.<sup>173</sup> Η απειλή που φαίνεται να αισθάνονταν οι Ρωμαίοι απέναντι στην αιγυπτιακή θρησκευτικότητα υλοποιήθηκε με την σταδιακή αφαίρεση της αυτοδυναμίας των ναών, του κοινωνικοοικονομικού τους ελέγχου, που είχε ξεκινήσει ήδη από την ελληνιστική κατάκτηση.<sup>174</sup> Το φαινόμενο αυτό, που κορυφώθηκε στο τέλος του τρίτου και τέταρτου αιώνα μ.Χ., καθώς και η οικειοποίηση της ιδιοκτησίας της γης, κατέφεραν σοβαρό πλήγμα στην αγροτική οικονομία των ναών. Η

---

<sup>171</sup> Τα προνόμια που διεκδικούσαν ήταν κυρίως οικονομικά και σχετίζονταν με την μειωμένη φορολογία, την δωρεάν σίτιση σε περιπτώσεις ανάγκης και την μέριμνα για περίθαλψη με την έλευση του γήρατος. Προνόμια που τους εξασφαλιζόνταν ουσιαστικά δια βίου.

<sup>172</sup> Lewis 1985, 35.

<sup>173</sup> Παχής 1997, 223-251.

<sup>174</sup> Evans 1961, 143-283.

εκμετάλλευση της απόμοιρας,<sup>175</sup> της κύριας πηγής εσόδων των ναών, η οποία κατά τους πτολεμαϊκούς χρόνους τροποποιήθηκε με σκοπό την υποστήριξη της μεταθανάτιας λατρείας των θεοποιημένων βασιλιάδων,<sup>176</sup> την Ρωμαϊκή περίοδο έπαψε να ισχύει, ύστερα από εντολή του Αυγούστου, καθώς η αυτοδυναμία και η εσωτερική συντήρηση των ναών είχαν αφαιρεθεί. Το κύριο εισόδημα τους ήταν αποτέλεσμα φορολογίας που πρόκυπτε από την επινοικίαση εκτάσεων γης του ναού, αλλά και την πώληση θρησκευτικών αξιωμάτων.<sup>177</sup> Κατά την ύστερη αρχαιότητα το ιερατείο είχε περάσει ολοκληρωτικά στην σφαίρα επιρροής του αυτοκράτορα, ενώ ακόμα και τον ρόλο του αρχιερέα κατείχε Ρωμαίος αξιωματούχος,<sup>178</sup> με έδρα την Αλεξάνδρεια.<sup>179</sup> Ο Ρωμαίος αρχιερέας είχε την εξουσία να καθορίζει τα άτομα που θα λάμβαναν ιερατικά αξιώματα και ένα από τα κριτήρια που απαραίτητως έπρεπε να πληρούν, ήταν η γνώση τόσο των ιερογλυφικών, όσο και της δημόδους ιερατικής γραφής. Ως αποτέλεσμα, η κοινωνική κοσμική επιρροή και η οικονομική τους αυτονομία υποχώρησαν. Σε αυτόν τον πρωτοφανή περιορισμό οφειλόταν κατά πάσα πιθανότητα και η απομάκρυνσή τους από τα εγκώμια, η μετατροπή τους σε μια κλειστή κάστα.

## 1.6 ΜΙΑ ΝΕΑ ΕΠΟΧΗ

### 1.6.1 ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Από την κατάρριψη της πόλης-κράτους, που σηματοδότησε την κλασική Ελλάδα, και την άνοδο της βασιλείας της ελληνοιστικής περιόδου, υπαγόμαστε σε μια νέα εποχή με έντονες επιπτώσεις στην ψυχοσύνθεση των ανθρώπων της. Ως αποτέλεσμα, η κλασική φιλοσοφία που τροφοδοτούνταν κυριολεκτικά μέσα από αυτό το κοινωνικοπολιτικό σύστημα έχασε τον λόγο ύπαρξής της. Σε αυτό το καινούριο περιβάλλον διαβίωσης η ελληνοιστική φιλοσοφία αναγεννήθηκε μέσα από τον ανατολίζοντα μυστικισμό και τις θρησκευτικές πρακτικές. Ως κατ' επέκταση,

---

<sup>175</sup> Η απόμοιρα ήταν το καταστατικό φορολόγησης της γεωργικής παραγωγής των εδαφών του ναού. Πρόκειται για πρακτική με φαραωνική παράδοση.

<sup>176</sup> Evans 1961, 217-221.

<sup>177</sup> BGU IV 1200.

<sup>178</sup> Parassoglou 1974, 21-37, Stead 1981, 411-418.

<sup>179</sup> Otto 1905, 1908, 1975.

δημιουργήθηκαν νέες σχολές και ρεύματα, με πρωτοπόρες αντιλήψεις για την κοσμική ύπαρξη και την ζωή.

Οι μεγάλες θρησκείες των πόλεων ήταν εκείνες που δέχτηκαν και το μεγαλύτερο πλήγμα σε αυτό το περιβάλλον ανακατατάξεων του status quo, καθώς όπως είναι φυσιολογικό, δεν ικανοποιούσαν πλέον τις ανάγκες των πολιτών. Η στροφή προς την εσωτερικότητα και τις κοσμικές αναζητήσεις αντικατέστησαν την παλαιότερη θέση του κλασικού πολίτη, ως μέλους μιας πόλης-κράτους και πιστού μιας θρησκείας, δύο παράμετροι που συνδέθηκαν απόλυτα και επιβίωσαν ο ένας μέσα από το άλλον. Η θρησκεία του κλασικού πολίτη λειτουργούσε ως το μέσο ενδυνάμωσης των σχέσεών του με την πόλη του, κυρίως μέσα από τις δημόσιες εορτές και τα θρησκευτικά δρώμενα. Για τον πολίτη της ελληνιστικής πόλης, η αστική θρησκεία είχε χάσει πλέον σχεδόν απόλυτα το νόημά της, καθώς η νέα μορφή πολιτικού συστήματος αυτονομίας εξάλειψε σε μεγάλο βαθμό τον πολιτικό ρόλο και την αξία των πολιτών. Έτσι παρατηρείται και πάλι στροφή προς τους δρόμους της Ανατολής, αυτήν την φορά στις τοπικές λατρείες. Πιο συγκεκριμένα, κέρδισαν σημαντική δημοτικότητα οι δευτερεύουσες θεότητες και το λατρευτικό σύστημα των μυστικιστικών πρακτικών. Το σωτηριολογικό πρότυπο της εσωτερικής αναζήτησης και της πνευματικής αναγέννησης επέφερε στο ελληνιστικό προσκήνιο ανατολίζουσες θεότητες όπως ο Μίθρας, η Κυβέλη, ο Σάραπης, η Ίσις, οι μυστηριακές λατρείες των οποίων προσέφεραν στον δέσμιο μύστη προστασία από τις έννοιες της «Ειμαρμένης», της «Τύχης» και της «Ανάγκης» και τα απαραίτητα όπλα για να κερδίσει μια ευδαίμονα μεταθανάτια ζωή.

Η αστρολογία και οι αποκρυφιστικές πρακτικές κέρδισαν δημοτικότητα, ενώ οι ιερείς των μυστικιστικών θρησκειών, οι μάγοι, μεταμορφώθηκαν σε αυθεντίες, με εξωκοσμικές υποστάσεις.<sup>180</sup> Οι μαγικές προσωπικότητες του Ερμή του Τρισμέγιστου και του Ζωροάστρη τοποθετήθηκαν στο προσκήνιο μέσα από τις διδαχές και τους λόγους τους. Πρόκειται για πεφωτισμένους μάγους, προφήτες που έχουν την δυνατότητα να χειρίζονται τα διάφορα στοιχεία της φύσης, να νικούν το κακό και να έρχονται σε επαφή με το υπερφυσικό στοιχείο.

Αν και ο γηγενής πληθυσμός της Αιγύπτου συμβίωσε αρμονικά με τους κατακτητές στις μεγάλες πόλεις, όπως η Αλεξάνδρεια, προσαρμοσμένοι στις πολιτικές και

---

<sup>180</sup> Βλ. Liddell & Scott 1996, 1071.

κοινωνικές προϋποθέσεις, στο περιβάλλον των ναών κυριαρχούσε η αιγυπτιακή παρουσία, καθώς στους ναούς δεν γινόταν παθητικά αποδεκτή η νέα πραγματικότητα. Εν αντιθέσει, πρόκειται για μια ενεργή κατάσταση ωσμώσεων, ίσως και μια μορφή αντίδρασης στην επιβολή της τάξης των επήλυδων. Η Αίγυπτος εκμεταλλεύτηκε την γραμματεία της για να τονίσει την υπεροχή της και την κοσμική σημασία των δικών της επιτευγμάτων<sup>181</sup> και όχι απαραίτητα για να προκαλέσει, αλλά ως μια ύστατη προσπάθεια να μην υποχωρήσει ολοκληρωτικά η αυθεντικότητά της απέναντι στο ξενικό στοιχείο που έφεραν μαζί τους οι κατακτητές.<sup>182</sup> Χαρακτηριστικότερα, τα έργα της αιγυπτιακής γραμματείας στα οποία διαφαίνονται εντονότερα οι παραπάνω απόψεις είναι τα κείμενα του Ερμητισμού και των *Δημωδών Μαγικών Παπύρων*.<sup>183</sup> Μάλιστα στα κείμενα του Ερμή του Τρισμέγιστου γίνεται λόγος για την ανάγκη το έργο να είναι γραμμένο στην γλώσσα των γηγενών, την παραδοσιακή αιγυπτιακή γλώσσα, για να μην μπορέσουν οι επήλυδες να εκμεταλλευτούν τις πρακτικές των κειμένων αυτών, προσεγγίζοντας τα ιερά μυστήρια με απώτερο σκοπό των εκφυλισμό τους.

Η Αίγυπτος εξακολουθούσε να διατηρεί την υπόστασή της ως «η γη της κοσμική σοφίας», ενώ οι αιγυπτιακές θεότητες απολάμβαναν την εκτίμηση του ελληνιστικού και του ρωμαϊκού κόσμου, διατηρώντας την καθαρή αιγυπτιακή τους ταυτότητα, με σημαντικότερη όλων την Ίσιδα, η οποία εισχώρησε στο ελληνικό και ρωμαϊκό Πάνθεο, λατρευόμενη ως καθαρά αιγυπτιακή θεότητα, ως η «Αιώνια Μητέρα». Φαίνεται από τα παραπάνω πως οι ξένοι κατακτητές δεν αποσκοπούσαν να εξαλείψουν την αιγυπτιακή θρησκεία, αλλά να την ελέγξουν, για αυτό και άλλωστε παρά τον θρησκευτικό συγκρασμό και την δημιουργία νέων μορφών θρησκευτικών πρακτικών, οι θρησκευτικές παραδόσεις δεν τροποποιήθηκαν σε τόσο μεγάλο βαθμό ώστε να χάσουν την ταυτότητά τους.<sup>184</sup> Από την ελληνοαιγυπτιακή γραμματεία

---

<sup>181</sup> Stephens, 662, 663.

<sup>182</sup> Βλ. Nock, 703-711.

<sup>183</sup> Η διαμόρφωση ενός θρησκευτικού περιβάλλοντος συγχωνευμένων ιδεών και παραδόσεων που αποτελεί την πραγματικότητα της Αιγύπτου της εποχής που εξετάζουμε διαφαίνεται ξεκάθαρα στα κείμενα των *Δημωδών Μαγικών Παπύρων*, όπου παρελθόν και παρόν συναντιούνται με τόσο αρμονικό τρόπο μέσα από την αιγυπτιακή, την ελληνική, την βαβυλωνιακή και την σημιτική θρησκευτικότητα, μέσα σε ένα χρονικό πλαίσιο που εκτείνεται από τον δεύτερο π.Χ. αιώνα μέχρι την ύστερη αρχαιότητα του πέμπτου μ.Χ. αιώνα.

<sup>184</sup> Beard & Price vol. A, 314, Ripat, όπ. 305.

πληροφορούμαστε σχετικά με μια εκ νέου άνθιση του θρησκευτικού στοιχείου, στα πλαίσια της εποχής πάντα,<sup>185</sup> ακόμα και τον δεύτερο μ.Χ. αιώνα.

Η σύγχρονη έρευνα φανέρωσε πως την ελληνορωμαϊκή περίοδο οι ιερείς χρησιμοποιούσαν τέσσερα διαφορετικά είδη γραφής, α) την δημοτική και ελληνιστική για καθημερινή χρήση, ενώ για ιερούς σκοπούς χρησιμοποιούσαν την β) ιερατική, για βιβλία και γ) τα ιερογλυφικά για επιγραφές. Οι τελευταίες δύο γραφές αφορούσαν αποκλειστικά και μόνο το ιερατείο και όχι τους γραφείς,<sup>186</sup> με σκοπό να διατηρηθεί αλώβητη η θρησκευτική παράδοση, καθώς η καθημερινή τους χρήση πλέον δεν εφαρμοζόταν. Οι δύο αυτές γραφές έλαβαν την μορφή κρυπτογραφίας, απομακρύνοντας την χρήση και γνώση τους από τον απλό λαό, αποστασιοποιώντας έτσι το ιερατικό πλαίσιο σε μεγαλύτερο βαθμό.<sup>187</sup> Αυτή η τυπική αποξένωση, όπως την χαρακτηρίζει ο Assmann, εξηγεί την κρυπτογραφική απόδοση της μονοπώλησης των γραφών. Με τα ιερογλυφικά, η κρυπτογράφιση μπορούσε να επιτευχθεί σε μεγαλύτερο βαθμό λόγω της διπλής τους λειτουργίας στον γλωσσικό και εικονογραφικό παράγοντα, η πολυσημία τους βοηθούσε στην κωδικοποίησή τους με την συμβολική μορφή γρίφων.<sup>188</sup> Για το ιερατείο, οι κώδικες που χρησιμοποιήθηκαν ήταν η εικονιστική απόδοση των ιερών λόγων δημιουργίας που εκφώνησε ο Φθα και κατέγραψε ο Θωθ.<sup>189</sup> Το λάθος των Ελλήνων ήταν πως αντιλαμβάνονταν τα ιερογλυφικά, όχι ως κωδικοποιημένη γνώση, αλλά ως απλό σύστημα γραφής. Η αισθητική υπόσταση της κρυπτογραφίας έγινε αντιληπτή ως καλλιγραφία και κατά κάποιο τρόπο για αυτήν την “παρεξήγηση” οφείλονταν οι ίδιοι οι ιερείς που κατά πάσα πιθανότητα το επέτρεψαν να συμβεί.

Η κρυπτογράφιση των ιερογλυφικών ήταν η αντίδραση της ανώτερης αιγυπτιακής τάξης, του ιερατείου, να αποστασιοποιηθεί από την ανίδεη μάζα, σε ότι συνεπαγόταν με την γνώση των ιερογλυφικών, μετατρέποντας την σε μυστική επιστήμη<sup>190</sup>. Αυξάνοντας την σημασία της γνώσης της γραφής τους, αυξήθηκε και η δική τους

---

<sup>185</sup> Frankfurter, 199.

<sup>186</sup> Οι γραφείς χειρίζονταν, κάποιοι την δημόδη και κάποιοι την ελληνική γραφή.

<sup>187</sup> Assmann 2002, 235.

<sup>188</sup> Η κρυπτογραφική απόδοση των ιερογλυφικών οξύνθηκε μετά την ελληνιστική κατάκτηση του Μεγάλου Αλεξάνδρου, κατακλύζοντας ολόκληρο το ιερογλυφικό σύστημα. Η δυσκολία κατανόησης των γραφών μεγάλωνε, εσκεμμένα ώστε να κωδικοποιηθεί η γνώση και να περιοριστεί στον αιγυπτιακό κόσμο. Ο αριθμός των συμβόλων δεκαπλασιάστηκε, ενώ το κάθε ιερατείο ανέπτυξε το δικό του κρυπτογραφικό λεξιλόγιο.

<sup>189</sup> Iamblichus VII.1

<sup>190</sup> Assmann 2002, 238.

υπόσταση, σε μια κοινωνία όπου η εξουσία ήταν κατοχυρωμένη από τον κατακτητή. Η αντιμετώπιση αυτή του ιερατείου πέτυχε σε μεγάλο βαθμό την αύξηση του μυστηριακού, αποτροπαϊκού και ζοφερού κλίματος που για τους επήλυδες αποτελούσε συνώνυμο της αιγυπτιακής θρησκευτικότητας, εντατικοποιώντας έτσι την στροφή τους στην «αιγυπτιομανία».

Καθώς οι εθνικές ταυτότητες, με την κλασική σημασία τους, είχαν πλέον εξαφανιστεί, το φαινόμενο του «δούναι και λαβείν» πραγματοποιούνταν μέσα από την γραμματεία και τις τελετουργικές πρακτικές. Οι δύο χαρακτηριστικές προσωπικότητες Αιγύπτιων ιερέων και ιστοριογράφων, ο Μανέθων, από την πόλη Σεβέννυτος της Κάτω Αιγύπτου (τρίτος αιώνας π.Χ.) και ο Χαιρήμων<sup>191</sup> (πρώτος αιώνας μ.Χ.), φαίνεται πως γνώριζαν καλά την ελληνική γλώσσα, ο Μανέθων μάλιστα έγραφε στα ελληνικά ήδη από τον τρίτο αιώνα π.Χ., ενώ παρείχαν στα έργα τους σχολιασμό και κριτική ακόμα και σε Έλληνες λόγιους, όπως, πιο συγκεκριμένα στον Ηρόδοτο, σχετικά με τις αναφορές του για την Αίγυπτο.<sup>192</sup> Ο Μανέθων μάλιστα διατηρούσε φιλικές σχέσεις με τον Πτολεμαίο Β' τον Φιλάδελο, ο οποίος και τον συμβουλευόταν για αρκετά ζητήματα.<sup>193</sup>

Σε αυτό το σημείο θα έπρεπε να ξεκαθαριστεί η ακριβής υπόσταση των Αιγύπτιων ιερέων, καθώς τείνει να παρερμηνεύεται. Δεν πρόκειται για προσωπικότητες με υπερφυσικές δυνάμεις που συνομιλούσαν σε καθημερινή βάση με τους θεούς και διαπραγματεύονταν μαζί τους για υποθέσεις που τους αφορούσαν.<sup>194</sup> Αυτή η στερεοτυπική προσέγγιση του ιερατείου από τους κατακτητές θα λέγαμε ότι λειτούργησε περισσότερο ως «μυστικό όπλο» στα χέρια των πρώτων, καθώς ήταν ο άμεσος τρόπος για να επανακτήσουν λίγη από την αίγλη που τους αφαιρέθηκε στην κατακτημένη Αίγυπτο. Στα χέρια των ιερέων η μαγεία και οι μυστικιστικές πρακτικές καταστρατηγήθηκαν και εμπορευματοποιήθηκαν μέσα από την προσφορά υπηρεσιών σε όσους την αποζητούσαν.<sup>195</sup> Για την εποχή στην οποία βρισκόμαστε, η μαγεία αποτελούσε το “ιερό τέρας” των θρησκευτικών πρακτικών, ο Dieleman μάλιστα

---

<sup>191</sup> Ιστοριογράφος, ιερέας της Ίσιδος και φιλόσοφος, με έντονες επιρροές από τους Στωικούς. Έγραψε μια αποσπασματικά σωζόμενη ιστορία της Αιγύπτου καθώς και μια ιστορική αναφορά *Περί κομητών*, ενώ έμεινε περισσότερο γνωστός για το έργο του *Ιερογλυφικά*.

<sup>192</sup> Wickersham 1999, 129.

<sup>193</sup> Σύμφωνα με τον Πλούταρχο, ο Μανέθων ήταν ένας από τους δύο ιερούς συμβούλους του Φαραώ, οι οποίοι είχαν αναλάβει να διαδώσουν την λατρεία του ελληνιστικού θεού Σάραπι.

<sup>194</sup> Koenig 1994.

<sup>195</sup> Frankfurter, 121-125.

σχολίασε πως η γνώση της μαγείας ήταν αρκετή για να προσδώσει κύρος σε όποιον την κατείχε.<sup>196</sup> Η εμπορευματοποίηση<sup>197</sup> αυτή προσέφερε μεγάλα έσοδα στους ναούς, σημαντικότερη βοήθεια σε μια κατάσταση περιορισμένης οικονομικής άνεσης, ενώ η συνεισφορά της ελίτ επικύρωνε την υπόσταση του ιερατείου και την κοσμική ιερότητα του ναού.<sup>198</sup> Ο ρόλος των ιερέων ήταν συγκεκριμένος. Όφειλαν να δρουν μέσα σε ένα περιβάλλον πειθαρχίας και ακολουθούσαν συγκεκριμένους κανόνες, ώστε να πετύχουν τον ύψιστο σκοπό τους, να διατηρήσουν την ισορροπία μεταξύ του υλικού και του υπερβατικού κόσμου. Όφειλαν να διεξάγουν ενάρετο θρησκευτικό βίο, προσφέροντας τις υπηρεσίες τους στον ναό, χωρίς την διεκδίκηση ανταλλάγματος, ενώ έπρεπε να διαφυλάξουν τις κοσμικές γνώσεις τους<sup>199</sup> ως ιερό δώρο των θεών στην ανθρωπότητα.<sup>200</sup>

### 1.6.2 ΑΙΓΥΠΤΙΟΙ, ΕΛΛΗΝΕΣ, ΡΩΜΑΙΟΙ ΣΕ ΕΝΑ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ ΩΣΜΩΣΕΩΝ

Μεγάλοι αιγυπτιολόγοι, όπως ο Gardiner<sup>201</sup> και ο Breasted,<sup>202</sup> υποστήριξαν πως η καθαρά αιγυπτιακή αρχαιολογία και ιστορία έληξαν με την πρώτη μεγάλη ξένη κατάκτηση, την περσική. Ως αποτέλεσμα, η ελληνιστική κατάκτηση της Αιγύπτου και όλες οι πολιτιστικές πτυχές της, αντιμετωπίστηκαν ως καθαρά ελληνικές. Ο Momigliano<sup>203</sup> προσέδωσε μια περισσότερο λυρική εξήγηση στην πολιτιστική ανάπτυξη της Αιγύπτου, το επονομαζόμενο «Βιολογικό Μοντέλο». Χαρακτήρισε το Παλιό Βασίλειο ως το «βλαστάρι» ενός λουλουδιού, που μόλις ξεπροβάλλει, το Μέσο Βασίλειο ως «το στάδιο της ανάπτυξης», το Νέο Βασίλειο ως το «ανθισμένο

---

<sup>196</sup> Dieleman 2005, 238.

<sup>197</sup> Πρόκειται για μια διαδικασία που εκτείνεται χρονικά από την περσική κατάκτηση, όταν ξεκίνησε να περιορίζεται η επιρροή του ιερατείου και να παραγκωνίζεται η εξουσία του, στην ελληνιστική περίοδο, εξαιτίας του ιδιαίτερου θαυμασμού των Ελλήνων προς τις θρησκευτικές πρακτικές των Αιγυπτίων, αναπροσαρμόστηκε υπό το πρίσμα του κοινωνικού-θρησκευτικού συγκερασμού, ενώ στα ρωμαϊκά χρόνια αποτελούσε ίσως και το μοναδικό μέσο επιβίωσης και οικονομικής υποστήριξης.

<sup>198</sup> Frankfurter 2000, 178, 179, 196.

<sup>199</sup> Dieleman, op.cit., 218.

<sup>200</sup> Τα άτομα που είχαν την δυνατότητα να λάβουν τις συγκεκριμένες διδασχές ανήκαν στην θρησκευτική ελίτ, άτομα δηλαδή που σχετίζονταν άμεσα με τον ναό.

<sup>201</sup> Ο Gardiner θεώρησε σωστό να κάνει ειδική αναφορά στους πτολεμαϊκούς ναούς κατά την συγγραφή της αιγυπτιακής του ιστορίας (Gardiner 1961, 382).

<sup>202</sup> Ο Breasted δεν διστάζει να χαρακτηρίσει ωμά την κατάσταση της Αιγύπτου μετά την έλευση των Περσών ως «σπασμωδικές κινήσεις ζωής των άκρων σε ένα νεκρό σώμα» (Breasted 1905, 595).

<sup>203</sup> Momigliano 1975, 3, 4.

λουλούδι», το στάδιο δηλαδή της απόλυτης πολιτισμικής άνθισης. Όπως όμως συμβαίνει και στην φύση, την άνθιση ακολουθεί ο μαρασμός και η αποσύνθεση, τα χρόνια δηλαδή της Ύστερης Περιόδου, ενώ ο αναπόφευκτος θάνατος σφραγίζεται με την ελληνορωμαϊκή κατάκτηση. Με αυτό το μοντέλο ο μελετητής υποστήριξε την άποψη πως, με την αφαίρεση της πολιτικής ανεξαρτησίας της χώρας, αφαιρέθηκε και η πολιτισμική της συνέχεια. Οποιαδήποτε μεταγενέστερη αλλαγή αποδόθηκε ως ξένη πολιτιστική επιρροή και όχι αυτόνομη ενέργεια. Υπό αυτή την άποψη, εάν παραμέναμε πιστοί σε μια πολιτισμική αγνότητα και καθαρότητα, θα κάναμε ένα τεράστιο ιστορικό και αρχαιολογικό λάθος, γιατί η διαπολιτισμικότητα χάρισε σπουδαία παρακαταθήκη για τους σύγχρονους μελετητές. Η ελληνιστική και η ρωμαϊκή επικυριαρχία, κυρίως η ελληνιστική, θα έπρεπε να ιδωθούν, όπως και το Νέο Βασίλειο,<sup>204</sup> υπό το πρίσμα μια κοσμοπολίτικης ατμόσφαιρας.

Την άποψη για πολιτισμική υπεροχή των Ελλήνων κατά την πτολεμαϊκή κατάκτηση θα έπρεπε να την συνδέσουμε, σε μεγάλο βαθμό, με προσωπικές απόψεις μελετητών και συγγραφέων, παρά με τα πραγματικά συναισθήματα των ανθρώπων της εποχής. Ο φανταστικός κόσμος των κλασικιστών, σχετικά με μια κατάκτηση που ήρθε να εξευμενίσει τους “άγριους και πρωτόγονους” Αιγυπτίους, καταρρίπτεται από την ίδια την πένα των αρχαίων μελετητών. Ένα παράδειγμα αποτέλεσε ο Πολύβιος, ο οποίος χαρακτήρισε τον αιγυπτιακό λαό ως οξυδερκή και πολιτισμένο, «*οχύ και πολιτικόν*».<sup>205</sup>

Η ελληνιστική παρουσία στην Αίγυπτο, λοιπόν, δεν θε έπρεπε σε καμία περίπτωση να παρερμηνευτεί ως προσπάθεια επιβολής του ελληνικού στοιχείου με την βία σε έναν άλλον πολιτισμό με μακροχρόνια πίστη και υποταγή στην παράδοσή του. Θα ερμηνευόταν ορθότερα ως η εισχώρηση πολιτιστικών και θρησκευτικών στοιχείων σε ένα κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο εν βρασμό. Η πτολεμαϊκή κατάκτηση της Αιγύπτου ξεχώρισε από τις υπόλοιπες κατακτήσεις εξαιτίας της αρμονίας με την οποία επιτεύχθηκε αυτός ο συγκερασμός δεδομένων, σε ένα «δούναι και λαβείν» με απόλυτη ισορροπία. Ως γηγενής ιστορικός, ο Μανέθων, προσέφερε στους Έλληνες μια αυθεντική ματιά στο αιγυπτιακό παρελθόν και το παρόν. Για αυτό και παρά το γεγονός ότι η καθαρά αιγυπτιακή αρχαιολογία και ιστορία δεν υπήρχε πλέον, η

---

<sup>204</sup> Στην περίοδο του Νέου Βασιλείου εντοπίζεται σημετική επιρροή σε διάφορες πτυχές της αιγυπτιακής κοινωνίας, από τις ανώτερες κοινωνικές τάξεις προς τις κατώτερες.

<sup>205</sup> Strabo XXIV. 14.



Πτολεμαϊκή περίοδος αποτέλεσε μια σημαντικότερη ιστορική και αρχαιολογική χρονική στιγμή, με το αιγυπτιακό και το ελληνικό στοιχείο να λάμπουν εξ ίσου.

Όπως και οι περισσότερες εξελληνισμένες περιοχές της ανατολικής λεκάνης της Μεσογείου, η Αίγυπτος διατήρησε και στην ρωμαϊκή κατάκτηση τον πτολεμαϊκό/ελληνιστικό της χαρακτήρα και καθώς η ελληνική γλώσσα, η κοινή, σταδιακά επικράτησε έναντι των άλλων, άνοιξαν οι δίαυλοι ώστε να μεταφερθούν διάφορα στοιχεία πολιτισμού με μια τροποποιημένη, υβριδική μορφή, σε ένα πλαίσιο το οποίο ήταν δυνάμει ικανό να δεχτεί αυτήν την ώσμωση.<sup>206</sup> Σε κοινωνικό πλαίσιο, δόθηκε έμφαση στην διδασχή και διάδοση της κοινής ελληνικής γλώσσας με την δημιουργία Γυμνασίων. Η Αλεξάνδρεια διατήρησε την υπόστασή της ως κοιτίδα του ελληνιστικού πολιτισμού και των εσωτερικών πνευματικών αναζητήσεων. Με το διαρκές ενδιαφέρον προς την φιλοσοφία, κυρίως την πλατωνική, και την συσπείρωση λογίων που αναζητούσαν την γνώση, χτίστηκαν, σε βάθος χρόνου, τα θεμέλια για την δημιουργία μιας χριστιανικής θεολογίας, απομακρυσμένης από την εβραϊκή παράδοση.

Ανεξαρτήτως αυτού, οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες διατήρησαν την πτολεμαϊκή παράδοση, σε κάποιους τομείς. Συμπεριφέρονταν αλλά και απεικονίζονταν ως Φαραώ στους τοίχους των ναών πληρώντας όλες τις προϋποθέσεις, δηλαδή, τα φαραωνικά regalia, την ονοματολογία εγκεκλεισμένη σε cartouche, την χρήση των φαραωνικών τίτλων και τιμητικών ονομάτων, μέχρι τα μέσα του τρίτου αιώνα μ.Χ. Παρά την δυσανασχέτηση του κατακτητή με την λατρεία των ζώων αντί των θεών, η λατρεία των πρώτων εξακολουθούσε να υφίσταται. Ο διαχωρισμός των θρησκευτικών πρακτικών και των ιερατειών μεταξύ των Ελλήνων, των Ρωμαίων και των Αιγυπτίων εξακολουθούσε να είναι ολοφάνερος. Από το 30 π.Χ. η λατρεία των αυτοκρατόρων και η τίμησή τους ως θεοί, ζωντανοί ή νεκροί, παγκοσμιοποιήθηκε, αλλά θα ήταν ορθότερο να αναζητήσουμε την ελληνική επιρροή σε αυτό, μέσα από την διασύνδεση με τις κατ' οίκον θεότητες, και όχι την οποιαδήποτε αιγυπτιακή επιρροή από την παράδοση θεοποίησης του Φαραώ. Όσα και αν διαχώριζαν, όμως, τους πολιτισμούς αυτούς από θρησκευτικής άποψης, δεν θα έπρεπε να ξεχνάμε πως και οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι και οι Αιγύπτιοι, εκμεταλλεύονταν την θρησκεία για

---

<sup>206</sup> Βλ. Chidester 669-671.

λόγους πολιτικών συμφερόντων, ενώ οι εκάστοτε γραφές έπαιζαν σημαντικότατο ρόλο στην διάδοση των θρησκευτικών πρακτικών και πεποιθήσεων.<sup>207</sup>

Με την έλευση του λυτρωτικού Χριστιανισμού η αιγυπτιακή παράδοση ευτελίστηκε και ο μακροχρόνιος αυτός πολιτισμός έφτασε στο τέλος του, καθώς οτιδήποτε αντιπροσώπευε ο χριστιανισμός έβρισκε τους Αιγύπτιους εκ διαμέτρου αντίθετους. Η αιγυπτιακή θεολογία και αργότερα η σύμπτυξή της με το ελληνιστικό στοιχείο, η παρουσία του Νεοπλατωνισμού και η γέννηση του Ερμητισμού, προδίδουν ένα θρησκευτικό περιβάλλον στο οποίο θεϊκό και ανθρώπινο στοιχείο βρίσκονταν σε απόλυτη αρμονία και συνεργασία, ώστε να διατηρηθεί ο ουράνιος θόλος, η κοσμική οντότητα. Οι λυτρωτικές θρησκείες έφεραν στο παρασκήνιο την ανάγκη για φυγή, την απαλλαγή από τα εγκόσμια. Ο αιγυπτιακός πολιτισμός κατηγορήθηκε πολλάκις ως ο «πολιτισμός του θανάτου», στηριζόμενος εκ θεμελίων στην προετοιμασία για το Επέκεινα. Οι Αιγύπτιοι, όμως, διεκδικούσαν μια συνέχεια, μακριά από τις κακουχίες της επίγειας ζωής τους, μια δεύτερη ζωή στους δικούς τους ξεχωριστούς Νήσους των Μακάρων! Η επιτυχία και η επικράτηση του Χριστιανισμού επί του αιγυπτιακού λαού μπορεί να εξηγηθεί εάν λάβουμε υπόψιν μας το γεγονός ότι, η ελίτ του αιγυπτιακού ιερατείου έμοιαζε τόσο απόμακρη και απρόσιτη σε σύγκριση με την ταπεινότητα του χριστιανικού κόσμου.

---

<sup>207</sup> Ripat, 317.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

### Το Ερμητικό φαινόμενο

#### 2. ΓΕΝΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Όταν τον όγδοο αιώνα οι σχέσεις μεταξύ Αιγυπτίων και Ελλήνων “αναθερμάνθηκαν”, ξεκίνησε μια μακρά περίοδος ελληνικής ανάμειξης στα αιγυπτιακά πολιτικά ζητήματα, η οποία κορυφώθηκε με την πτολεμαϊκή κατάκτηση. Η παρουσία των Ελλήνων στην χώρα του Νείλου σταδιακά οδήγησε στο φαινόμενο της «αιγυπτιομανίας», τοποθετώντας την Αίγυπτο στο υψηλότερο βάθρο της Μεσογείου, ως την ιερότερη χώρα όλων.<sup>208</sup> Καθώς οι Έλληνες κατακτητές αντιμετώπιζαν τόσο διαλλακτικά το αιγυπτιακό στοιχείο, δεν αρνήθηκαν να συγχωνευτούν μαζί του και να συμβιώσουν αρμονικά, όσο αρμονικά αρμόζει βέβαια μεταξύ ενός κατακτητή και ενός κατακτημένου. Αυτό το φαινόμενο συγκερασμού δεν εντοπίστηκε σε καμία άλλη πολιτισμική πτυχή με τόσο έντονη μορφή από τον θρησκευτικό παράγοντα. Σταδιακά τα δύο ξεχωριστά Πάνθεα συγκρίθηκαν και ταυτίστηκαν, κυρίως υπό την μορφή αμαλαγμάτων θεοτήτων. Για την υλοποίηση αυτής της πρακτικής έπρεπε οι δύο θεότητες που θα συγγέονταν να παρουσιάζουν κάποια κοινά χαρακτηριστικά, όπως μεταξύ άλλων, συγκεκριμένες θεϊκές ιδιότητες, λατρευτικές πρακτικές ή ακόμα και ομοιότητες μεταξύ των ονομάτων. Ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα αυτής της «*Interpretatio Graeca*» αποτελεί και το θέμα της παρούσας διπλωματικής έρευνας, η ταύτιση δηλαδή του Ολύμπιου αγγελιοφόρου Ερμή με την προσωποποίηση του ιερού λόγου και της σοφίας, τον Αιγύπτιο θεό Θωθ. Η σύζευξη αυτών των δύο χαρακτηριστικών θεοτήτων οδήγησε στην γέννηση της τόσο αμφιλεγόμενης προσωπικότητας του Ερμή του Τρισμέγιστου.

Μέσα σε αυτό το πολυτάραχο περιβάλλον κατάκτησης η αιγυπτιακή θρησκεία όχι μόνο διατηρήθηκε, αλλά εξακολουθούσε να εξελίσσεται ακόμα και τον πρώτο αιώνα μ.Χ. αιώνα,<sup>209</sup> ενώ στα τέλη του τέταρτου αιώνα μ.Χ., εντοπίζεται το *terminus ante*

---

<sup>208</sup> Fowden 1986, 14, 15.

<sup>209</sup> Σύμφωνα με τις επιγραφές στον ναό στην Έσνα.

quem μιας ανεξάρτητης θρησκείας.<sup>210</sup> Το μεγάλο ενδιαφέρον προς την φιλοσοφία που παρουσίαζε η Ελλάδα του τέταρτου αιώνα π.Χ., αυτή η συνεχής και εντατική αναζήτηση ένωσης με το θείο, άφησε τον δρόμο ανοιχτό για την αποδοχή της αιγυπτιακής κοινωνίας και θρησκευτικής δομής, σε ένα περιβάλλον κατάμεστο σε θρησκευτικό συναίσθημα και ιερό αποκρυφισμό. Όπως υποστηρίζει και η πλατωνική φιλοσοφία, η κάθε θρησκεία ακολουθεί ένα ξεχωριστό μονοπάτι προς την κοινή αλήθεια, τον Θεό. Η πολιτισμική προϊστορία της Αιγύπτου, με τις πυραμίδες, την σφίγγα, τους θεόρατους ναούς, αποτέλεσε για την ελληνική ψυχρόσυνθεση, τον τόπο της αρχέγονης ιερής παρουσίας, τον πρώτο πολιτισμό, εκείνον που συμβίωνε μαζί με τους θεούς. Τόσος ήταν ο θαυμασμός και το δέος που κατείχε τους Έλληνες απέναντι στην Χώρα των Φαραώ ώστε ένιωθαν την ανάγκη να ταυτιστούν με οτιδήποτε ιερό εκείνη πρέσβευε.

Το φαινόμενο του πολιτισμικού συγκερασμού μεταξύ Αιγύπτου και Ελλάδας είναι περισσότερο έντονο στην πρωτεύουσα της μακεδονικής κατάκτησης, την Αλεξάνδρεια. Η κοσμοπολίτικη πρωτεύουσα του νέου βασιλείου αποτέλεσε το πεδίο στο οποίο οι διάφοροι πολιτισμοί, με τις πολιτικές και θρησκευτικές τους πρακτικές, συναναστράφηκαν, επηρέασαν και επηρεάστηκαν στον μεγαλύτερο βαθμό. Σε αυτό το κοινωνικό περιβάλλον είναι που γεννήθηκαν και αναπτύχθηκαν μυστικιστικές φιλοσοφικές ομάδες, όπως ο ελληνοιστικός Ιουδαϊσμός του Φίλωνα του Αλεξανδρέα (50 μ.Χ.) και ο χριστιανικός Γνωστικισμός. Στην Αλεξάνδρεια δημιουργήθηκε το κατάλληλο περιβάλλον για την συγχώνευση διαφόρων θεοτήτων μεταξύ τους, οι οποίες στο καινούργιο κοινωνικό πλαίσιο απέκτησαν εκ νέου μια ξεχωριστή υπόσταση, αλλά και την γέννηση νέων.<sup>211</sup>

Μια από τις σπουδαιότερες περιπτώσεις αυτού του ιδιαίτερου φαινομένου αποτέλεσε και ο Ερμής ο Τρισμέγιστος. Στα χρόνια του Πτολεμαίου Α' πρέπει να αναζητήσουμε την πρωταρχική περίπτωση επίσημης αποδοχής της συγχώνευσης θεοτήτων μεταξύ των δύο πολιτισμών. Η έναρξη πραγματοποιήθηκε με τον υβριδικό θεό Σάραπι, ως προσπάθεια του Μακεδόνα Φαραώ να επιτευχθεί μια αρμονική συμβίωση μεταξύ των δύο λαών στο νεοσύστατο βασίλειο. Ο συγκεκριμένος θεός αποτέλεσε αμάλγαμα των αιγυπτιακών θεοτήτων Όσιρις και Άπις, με τους Ολύμπιους

---

<sup>210</sup> Σύμφωνα με το τελευταίο κείμενο ιερογλυφικών που εντοπίστηκε στην πύλη του Αδριανού στον ναό της νήσου Φίλαι, περί το 394 μ.Χ.

<sup>211</sup> Fowden 1986, 18, 19.

Δήμητρα και Διόνυσο. Αν και στις μεγάλες πρωτεύουσες η λατρεία του νέου θεού έγινε ευκολότερα αποδεκτή, το μεγαλύτερο ποσοστό του πληθυσμού της Αιγύπτου, κυρίως στην ύπαιθρο, εξακολουθούσε να αντιμετωπίζει την νέα λατρεία ως προσπάθεια χειραγώγησης του από τον νέο κατακτητή. Η λειτουργία του ναού του και εν γένει η λατρεία του στην Αλεξάνδρεια, εξακολουθούσε να ασκείται ακόμα και τον τρίτο αιώνα μ.Χ., διατηρώντας σημαντική δημοτικότητα μέχρι την καταστροφή του ιερού χώρου από το οργισμένο χριστιανικό πλήθος περί το 389 μ.Χ., ενώ η λατρεία της θεότητας διήρκησε μέχρι την ανακήρυξη του Χριστιανισμού ως επίσημη θρησκεία της αυτοκρατορίας υπό τον Θεοδόσιο Α' (381 μ.Χ.).

Την περίοδο της Σαϊτικής διακυβέρνησης της Αιγύπτου εντοπίζεται και η πρώτη ταύτιση του Έλληνα Ερμή με τον Αιγύπτιο Θωθ, με την συγχώνευσή των οποίων ξεκινά μια μακρά περίοδος γενικευμένης δημοτικότητας και αποδοχής, ενώ σταδιακά η νέα μορφή απέκτησε την δική της ξεχωριστή φιλοσοφική παράδοση. Ο Ερμής-Θωθ κατείχε μια περισσότερο διαφορούμενη υπόσταση, καθώς δεν υπολογιζόταν καθαρά ως θεός, αλλά αποτελούσε αμάλγαμα ενός πεφωτισμένου φιλοσόφου και ενός αρχέγονου αλχημιστή, διατηρώντας ταυτόχρονα την κοσμικότητά του ως ο σοφός Θωθ. Ίσως πριν από τον πρώτο αιώνα να απέκτησε και το χαρακτηριστικό του προσωνύμιο «τρεις φορές μέγιστος», «*μεγίστου και μεγίστου και μεγίστου Έρμου*», όνομα που συνδέθηκε με ένα ιδιαίτερο φιλοσοφικό και συνάμα θρησκευτικό μόρφωμα. Το προσωνύμιο αυτό προέκυψε από το αιγυπτιακό επίθετο του θεού, όπως εντοπίστηκε σε δημόδη κείμενα της Πτολεμαϊκής περιόδου.<sup>212</sup>

## 2.1 ΘΩΘ ΚΑΙ ΕΡΜΗΣ, ΕΡΜΗΣ ΚΑΙ ΘΩΘ

### 2.1.1 ΘΩΘ Ο ΣΟΦΟΣ

Ο Αιγύπτιος θεός Θωθ αποτέλεσε έναν από τους αρχαιότερους και σημαντικότερους θεούς της χώρας, την παρουσία του οποίου εντοπίζουμε ακόμα και στα παλαιότερα κείμενα της αιγυπτιακής παράδοσης, τα *Κείμενα των Πυραμίδων*. Ήδη από την περίοδο της Πέμπτης Δυναστείας το σπουδαιότερο κέντρο λατρείας του βρισκόταν στην «Ογδοη πόλη», την ελληνιστική Έρμου πόλις μεγάλη, γνωστή επίσης

---

<sup>212</sup> Bull 2018, 33-36.

ως «ο Οίκος του Θωθ» (pr-dḥwty), η οποία συνδέθηκε άρρηκτα με τον κοσμογονικό μύθο της Ογδοάδος.<sup>213</sup> Η λατρεία του, όμως, δεν περιορίστηκε στην Ερμούπολη, καθώς ήδη από την περίοδο του Αρχαίου Βασιλείου λατρευόταν σε ολόκληρη την Αίγυπτο. Η μορφή του εντοπίζεται στους σπουδαιότερους αιγυπτιακούς μύθους, όπως για παράδειγμα, τον μύθο ίδρυσης του αιγυπτιακού κράτους, καθώς είχε αναλάβει να κρίνει ποιός ήταν, μεταξύ του Ωρου και του Σηθ, ο περισσότερο κατάλληλος να κυβερνήσει ως βασιλιάς.

Έχει εκφραστεί η άποψη πως ο θεός Θωθ αποτέλεσε αμάλγαμα παλαιότερων θεοτήτων, ξεχασμένων πλέον. Ιερά του σύμβολα και ζώα ήταν το πτηνό ίβις<sup>214</sup> και ο κυνοκέφαλος πίθηκος, κατ' εξοχήν σεληνιακό σύμβολο.<sup>215</sup> Ο ίδιος θεωρούνταν σεληνιακή θεότητα, καθώς, όπως και η ίδια η σελήνη, αντλούσε τμήμα της ενέργειάς του από τον ήλιο, λειτουργώντας σε άμεση συνάρτηση με τον θεό Ρα, ή καλύτερα, ισοδυναμούσε με τον συμβολισμό του Ρα τις νυχτερινές ώρες, όταν το φως του φεγγαριού αντικαθιστούσε το φως του ηλίου. Η κοσμική του αυτή υπόσταση έγινε εντατικότερη κατά την πτολεμαϊκή περίοδο, όταν η αλχημεία και η αστρονομία απέκτησαν έναν περισσότερο πρωταγωνιστικό ρόλο στην καθημερινότητα των ανθρώπων, με αποτέλεσμα, να λατρεύεται ως ο υπεύθυνος για τις φάσεις του φεγγαριού και τις κινήσεις των αστερών. Στην κοσμική δημιουργία εντάχθηκε κυρίως εξαιτίας του ελέγχου του πάνω στην συμπαντική τάξη που προέκυπτε από την δυνατότητα του θεού να ελέγχει τις εναλλαγές των σεληνιακών φάσεων. Καθώς οι φάσεις της σελήνης συνδέθηκαν άρρηκτα με την κοινωνική ζωή των Αιγυπτίων, ο Θωθ, αντιμετωπιζόταν τόσο ως η πηγή της κοσμικής τάξης, της Μάατ, όσο και ως συντονιστής του θρησκευτικού και κοινωνικού συστήματος.

Στον Διόδωρο τον Σικελιώτη (πρώτος αιώνας π.Χ.) διαβάζουμε πως, σύμφωνα με την αιγυπτιακή παράδοση, η διαμόρφωση της γλώσσας των ανθρώπων, του

---

<sup>213</sup> Η ερμουπολιτική θεολογία έθεσε τα πρωταρχικά θεμέλια πάνω στα οποία στηρίχθηκε η πρώιμη μορφή του Ερμητισμού.

<sup>214</sup> Τα πτηνό ίβις, ίβις η ιερή, αποτελούσε το ιερό ζώο του 15ου Νομού της Κάτω Αιγύπτου.

<sup>215</sup> Πιστεύεται πως η σεληνιακή υπόσταση του Θωθ συνδέθηκε σε μεγάλο βαθμό με τα ζώα-σύμβολα του θεού, τα οποία έφεραν ομοιότητες με τα σεληνιακά σύμβολα, όπως για παράδειγμα το ράμφος της ίβιδας παρομοιάζεται με την ημισέληνο (Lurker 1986, 69). Ενώ μια ιδιαίτερα σύνθετη άποψη συνδέει τον Θωθ με την σεληνιακή λατρεία μέσα από τον μύθο της γέννησης του θεού. Σύμφωνα με την παράδοση, ο Θωθ «γεννήθηκε» από το κεφάλι του Σηθ, την στιγμή που εκείνος κατάπιε το σπέρμα του Ωρου, με αυτό τον τρόπο «ο θεός του φωτός ξεπηδά, με την βοήθεια της Πανσελήνου, από τον θεό του σκότους» (Lurker 1986, 121).

αλφαβήτου, των επιστημών, της φιλοσοφίας και η ονοματοδοσία αντικειμένων, οφείλουν την ύπαρξη και ανάπτυξη τους στον Θωθ, ενώ έφτασε ακόμα στο σημείο να αποτελέσει την προσωποποίηση των εννοιών αυτών. Ο θεός μέσα από την παρουσία του σε κάθε πτυχή του πολιτισμικού τομέα, συνδέθηκε άρρηκτα με την διαδικασία των τελετουργικών πρακτικών, ως ο συμβολισμός των απόκρυφων δυνάμεων. Ως γραφέας των θεών είχε επωμιστεί το ιερό καθήκον καταγραφής των λειτουργικών πρακτικών, διαφυλάσσοντας με αυτόν τον τρόπο την αθανασία της αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης. Οι ιερείς, των οποίων ήταν και επικεφαλής, απέδωσαν σε εκείνον ολόκληρη την ιερή γραπτή παράδοση, ακόμα και χωρία από τα ταφικά τελετουργικά κείμενα. Η νεκρική λογοτεχνία, τα *Κείμενα των Σαρκοφάγων*, η *Βίβλος των Νεκρών* (1500 π.Χ.<sup>216</sup>), τα *Βιβλία του Κάτω Κόσμου*,<sup>217</sup> αποτέλεσε την γραπτή απόδειξη του κοσμικού έργου του Θωθ.

Σημαντικότερη ήταν η παρουσία του στην ταφική τελετουργία, καθώς, με την σύμπραξη του Άνουβι, επόπτευε την διαδικασία, ενώ ύστερα συνόδευε τους αποθανόντες στο σημείο όπου θα πραγματοποιούνταν η ψυχοστασία. Η ανάμειξή του στον οσιριακό μύθο σκιαγραφεί την εξέλιξη της θεϊκής του υπόστασης, καθώς αρχικά λειτουργούσε μόνο ως νομικός σύμβουλος που τον συνέδεαν δεσμοί φιλίας με τον Ωρο, στην συνέχεια, όμως, έγινε βοηθός του υπέρτατου θεού του Κάτω Κόσμου, Όσιρι, ως γραμματέας και σύμβουλος του,<sup>218</sup> ενώ κατά την διάρκεια της ψυχοστασίας των νεκρών, η γνώμη του είχε μεγαλύτερη ισχύ από ότι των υπολοίπων θεοτήτων, γεγονός που τον συνέδεσε αργότερα άμεσα με τον ψυχοπομπό Ερμή.<sup>219</sup>

Ένα από τα χαρακτηριστικότερα προσωνύμια που αποδόθηκαν στον θεό ήταν ο «Άρχων του Χρόνου», καθώς μέσα από τις αστρολογικές του γνώσεις μπορούσε να προβλέπει την Ειμαρμένη και το μέλλον, με σκοπό την προστασία του από τους κινδύνους και τους κακούς οιωνούς που τον απειλούσαν. Συχνά αναφερόταν ως η

---

<sup>216</sup> Βλ. Romer 2008.

<sup>217</sup> Τα αιγυπτιακά *Βιβλία του Κάτω Κόσμου* χρονολογούνται περίπου στα μέσα της δεύτερης χιλιετίας. Πρόκειται για κείμενα φιλοσοφικού και θεολογικού περιεχομένου, όπου περιλαμβάνονται εικασίες σχετικά με την λειτουργία του σύμπαντος, ενώ ταυτόχρονα σκιαγραφείται το δωδεκάωρο ηλιακό ταξίδι κατά την διάρκεια της νυκτός. Τα κείμενα εμβαθύνουν σε ένα πολύ ιδιαίτερο γεγονός της μυστηριακής λατρείας, την ένωση του ηλιακού θεού Ρα με τον χθόνιο Όσιρι, κατά την διάρκεια διαμονής του πρώτου στον Κάτω Κόσμο. Συν τις άλλους τα βιβλία παρέχουν μοναδικές πληροφορίες αιγυπτιακής θεολογίας και κοσμογραφίας που δεν εντοπίζονται σε άλλες, περισσότερο διαδεδομένες συλλογές βιβλίων, όπως τα *Κείμενα των Σαρκοφάγων* και η *Βίβλος των Νεκρών*.

<sup>218</sup> Diod I, 16.

<sup>219</sup> Boylan 1922, 83, 84.

«Καρδιά του ηλιακού θεού Ρα», ένδειξη της άμεσης σχέσης του με τον δημιουργικό λόγο<sup>220</sup> και άρα την εξομοίωση του με τις έννοιες της συμπαντικής τάξης και της δικαιοσύνης. Όσον αφορά τον κόσμο των θεών, ο Θωθ δρούσε ως ο αγγελιοφόρος τους, διαμεσολαβητής μεταξύ θεών και ανθρώπων.<sup>221</sup> Αυτός ήταν και ο πρωταρχικός λόγος για τον οποίο οι Έλληνες κατακτητές εντόπισαν στον Αιγύπτιο Θωθ τον δικό τους Ερμή.

Με την ανατολή της Κλασικής περιόδου, η δημοτικότητα του Θωθ αυξήθηκε σε σημαντικότατο βαθμό, ίσως εξαιτίας της επιδεξιότητάς του στην χρήση της μαγείας. Η ελληνιστική μετατροπή του θεού από τοπικά, σε παγκόσμια αναγνωρισμένη μορφή, αλλά και το πολύπλευρο του χαρακτήρος του, οδήγησαν σταδιακά στην εμφάνιση και επικράτηση της πεφωτισμένης μορφής του Ερμή του Τρισμέγιστου. Το προσωνύμιο «Τρισμέγιστος» θεωρείται ότι απορρέει από την προσπάθεια μετάφρασης και απόδοσης από τους Έλληνες της αιγυπτιακής φράσης «*ʿ3ʿ3 ʿ3 wr*», με σκοπό τον χαρακτηρισμό της υπέρτατης φύσης του Ερμή. Αν και πολλοί ερευνητές χρονολόγησαν το επίθετο στα πρωτοχριστιανικά χρόνια, στο *Βιβλίο του Θωθ*, το οποίο υπάγεται χρονικά στον πρώτο αιώνα π.Χ. με δεύτερο αιώνα μ.Χ., μέσα από την εμφάνιση της φράσης «*wr wr wr*» (μέγας, μέγας, μέγας), γίνεται κατανοητό πως το συγκεκριμένο προσωνύμιο μάλλον χρησιμοποιούνταν πριν την ρωμαϊκή κατάκτηση.<sup>222</sup>

### 2.1.2 ΕΡΜΗΣ-ΘΩΘ

Ο Ολύμπιος Ερμής γεννήθηκε από την ένωση του Δία με την νύμφη Μαία, στο βουνό Κυλλήνη της Αρκαδίας. Σε σύγκριση με τους υπόλοιπους Ολύμπιους, αποτέλεσε την θεότητα που βρισκόταν πιο κοντά στους ανθρώπους, τόσο εξαιτίας του ρόλου του ως αγγελιοφόρος μεταξύ θεών και ανθρώπων, όσο και εξαιτίας της δράσης του ως ψυχοπομπός. Ήταν ο θεός της νοητικής κίνησης, των αλλαγών και των μεταβολών. Συν τοις άλλοις, ταυτίστηκε με την φαρμακευτική, την γονιμότητα, την φυσική αγωγή, την μαντεία και τα όνειρα, ενώ λατρεύτηκε ακόμα ως προστάτης

<sup>220</sup> Σύμφωνα με την παράδοση, ο Θωθ γεννήθηκε από τα χείλη του Ρα, άλλη μια διασύνδεση με την γλώσσα και τον δημιουργικό λόγο.

<sup>221</sup> BMD 1996, 289, Lurker 1986, 121.

<sup>222</sup> Bell 1975, 62.



των εμπόρων και των ταξιδιωτών, η “παιχνιδιάρικη” φύση του βέβαια τον έκανε ιδιαίτερα αγαπητό και στους ληστές.<sup>223</sup>

Με τον Ερμή ταυτίστηκε ο Θωθ. Η ταύτιση των δύο θεών στην υπό κατάκτηση Αίγυπτο ήταν πολύ φυσική εξαιτίας της μεγάλης ομοιότητας που παρουσίαζαν οι ρόλοι που πληρούσαν. Συνδέθηκαν και οι δύο με την σελήνη, την ίαση, την εφευρετική διαδικασία, αλλά ταυτόχρονα και με την κατεργαριά, ενώ ήταν έκαστοι άξιοι χειριστές της μαγείας. Ίσως τα χαρακτηριστικότερα κοινά στοιχεία μεταξύ των θεών ήταν η σύνδεσή τους με τον κόσμο των νεκρών, αλλά και τον κόσμο των ζωντανών. Ο Ερμής ως ψυχοπομπός πρωταγωνίστησε στον μύθο του Άδη και της Περσεφόνης, αν και λειτούργησε ενάντια στον ρόλο του,<sup>224</sup> οδηγώντας την Περσεφόνη μακριά από τον Κάτω Κόσμο. Ο ρόλος του ως αγγελιοφόρος αποτέλεσε και τον λόγο για τον οποίο ήταν ο πιο αγαπημένος θεός των ανθρώπων, όπως μαρτυρούν και οι προσφορές. Μέσα από την καθημερινή επαφή μαζί του, το “πέταγμα” του από και προς τον επίγειο κόσμο και μεταφέροντας το θέλημα των θεών, οι άνθρωποι αντιλαμβάνονταν τον φτεροπόδαρο θεό ως προσιτό και οικείο. Σε μια αντίστοιχη οικειότητα όφειλε την δημοτικότητά του και ο Θωθ.

Οι διαμεσολαβητικές δυνατότητες των δύο θεοτήτων οδήγησαν στην ταύτιση και του ίδιου του Ερμή με τον ιερό λόγο και την αποστολή μεταφοράς και μετάδοσης αυτού στους ανθρώπους.<sup>225</sup> Οι Στωικοί φιλόσοφοι έφτασαν στο σημείο να ταυτίσουν τον Ερμή, εκτός από τον «λόγο» και με την «δημιουργία», ίσως μια εμφανής επιρροή από την αιγυπτιακή παράδοση, όπου ο Θωθ ταυτιζόταν με την έννοια του «δημιουργικού λόγου». Καθώς η πραγματοποίηση του αμαλγάματος μεταξύ τους αποτέλεσε πτολεμαϊκό φαινόμενο, πιστεύεται πως η μορφή του Ερμή του

---

<sup>223</sup> Στον Ομηρικό *Υμνο στον Ερμή* διαβάζουμε πως ο θεός, βρέφος ακόμα, έκλεψε τα βόδια του Απόλλωνα. Για να κατευνάσει ο Ερμής την οργή του αδερφού του, του χάρισε μια λύρα, κατασκευασμένη από το κέλυφος μιας χελώνας, λίγο πριν χαριστεί. Η πληροφορία αυτή αναδεικνύει και την εφευρετικότητα του θεού.

<sup>224</sup> Ως ψυχοπομπός ο Ερμής αναφέρεται για πρώτη φορά στην Ραψωδία ω της Οδύσσειας, όπου με την καθοδήγηση του χρυσού του ραβδιού, συνόδευσε τους νεκρούς μνηστήρες στον Άδη. Με το ίδιο ραβδί κοίμιζε και αφύπνιζε τους ζωντανούς, ίσως μια παραπομπή στην άμεση σχέση που είχαν στην αρχαία ελληνική συνείδηση ο ύπνος, τα όνειρα και ο θάνατος. Ο ύπνος μάλιστα αποτελούσε και την «πύλη» επικοινωνίας των ζωντανών με τον Κάτω Κόσμο. Σε στενή σχέση φαίνεται να ήταν ο Ερμής και με τον Χάροντα, στον οποίο και παρέδιδε, ύστερα από ένα μακρύ ταξίδι, τις ψυχές που είχε συλλέξει, ώστε ο Χάρων να τις μεταφέρει στην απέναντι όχθη με την βάρκα του.

<sup>225</sup> Fowden 1986, 24.

Τρισμέγιστου αποτέλεσε κοσμοπολιτική, ελληνοιστική απόδοση του Αιγύπτιου Θωθ, έναν Αιγύπτιο Ερμή.

### 2.1.3 ΕΡΜΗΣ Ο ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΣ

Οι έννοιες της «λογικής» και του «λόγου» δεν φαίνεται να ήταν εντελώς άγνωστες για τον Ολύμπιο θεό πριν την σύζευξή του με τον Θωθ. Η έννοια του «λόγου» εμφανίστηκε για πρώτη φορά στον Ηράκλειτο (475 π.Χ.), ως η δύναμη που συγκρατεί την δημιουργία,<sup>226</sup> η έννοια αργότερα συνδέθηκε, κατά γενική ομολογία, με τις φιλοσοφικές αρχές, ενώ ο όρος «λόγος» ταυτίστηκε με τις έννοιες της «λογικής» και του λόγου ως «ομιλία». Οι Στωικοί υποστήριζαν πως ο λόγος αποτελούσε την ζωτική ουσία που γέμιζε τον κόσμο, ενώ ο Αριστοτέλης αναφερόταν σε αυτόν ως «λογικός λόγος». Πράγματι, ο λόγος στην ελληνική φιλοσοφία αποτέλεσε την αρχή που, όχι μόνο επέτευε την διατήρηση της κοσμικής τάξης, αλλά ενδυνάμωνε τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου. Τον δεύτερο αιώνα μ.Χ. επικράτησε η άποψη που ήθελε τον Λόγο ως θεϊκό ον, που προϋπήρχε της ίδιας της δημιουργίας, αποτέλεσμα της δράσης του θεού-δημιουργού, με λίγα λόγια ο δημιουργικός λόγος. Για τους αρχαίους Έλληνες που εφάρμοσαν την έννοια του λόγου στον Ερμή, ο θεός δεν αποτέλεσε ποτέ την προσωποποίηση του δημιουργικού λόγου, αλλά την εξίσωση του κοσμικού αυτού φαινομένου με την δική του υπόσταση.<sup>227</sup> Στην ελληνοαιγυπτιακή και ερμητική παράδοση, σύμφωνα με τον Fowden, ο Ερμής-Θωθ ισοδυναμούσε με μια κοσμολογική και δημιουργική δύναμη, ως αποτέλεσμα της σύνδεσής του με τον δημιουργικό λόγο Θωθ.<sup>228</sup>

Η μορφή του Ερμή του Τρισμέγιστου βέβαια αντιμετωπίστηκε ως ένα μεγάλο μυστήριο από λόγιους και μελετητές. Άλλες φορές νοούνταν ως προφήτης και συγγραφέας των λόγων του και άλλες, ως μάγος με θεϊκές ιδιότητες. Εάν έπρεπε να αποδοθεί ένας χαρακτηρισμός για το πρόσωπό του, θα λέγαμε πως αποτέλεσε τον “πνευματικό” κρίκο που ένωνε την ανθρωπότητα με το θεϊκό στοιχείο, όντας και ο ίδιος «τόσο θεός, όσο και άνθρωπος».<sup>229</sup> Ήταν ο «θεῖος ἀνήρ», ο θεϊκός άνθρωπος

---

<sup>226</sup> Chandler, 62-81.

<sup>227</sup> Kittel 1985, 507.

<sup>228</sup> Fowden, 24.

<sup>229</sup> Ibid., 31.

και ως αποτέλεσμα «το ύψιστο προϊόν του όψιμου παγανισμού».<sup>230</sup> Πάνω σε αυτήν την ιδέα του «λόγου» της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης βασίστηκε το ερμητικό μόρφωμα, τόσο στην δημιουργία ενός θεϊκού και ανθρώπινου Ερμή, όσο και στην σύνθεση μιας θεϊκής υπόστασης στην ψυχή όλων των ανθρώπων.

Οι φιλόσοφοι του πρώτου αιώνα μ.Χ. είχαν ήδη αρχίσει να συλλογίζονται μια πιθανή εσωτερική θεότητα σε κάθε άνθρωπο. Ορισμένοι Στωικοί φιλόσοφοι, όπως και ο Ποσειδώνιος (135-51 π.Χ.), δίδασκαν περί ύπαρξης του «λόγου» ή του αγαθού δαίμονος μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο και πως αυτός ο εσωτερικός δαίμων είχε την ίδια φύση με τον εξωτερικό δαίμονα, τον Θεό που απαρτίζει το σύμπαν,<sup>231</sup> ενώ τόνιζαν την ανάγκη του ανθρώπου να αναλογιστεί την ύπαρξή του.<sup>232</sup> Σε αυτήν την πρώιμη συγχώνευση στωικού και πλατωνικού στοιχείου του πρώτου αιώνα π.Χ., εντοπίστηκαν τα σπάργανα της θεμελιώδους ιδέας πως η ανθρωπότητα πρέπει να επιδιώκει την γνώση της ίδιας της εσωτερικής της φύσης, μέσω της οποίας θα μπορέσει να προσεγγίσει το θεϊκό στοιχείο. Η συγκεκριμένη φιλοσοφική πεποίθηση αποτέλεσε το υπόβαθρο της ερμητικής και γνωστικής παράδοσης που διαμορφώθηκαν τον επόμενο αιώνα.

#### 2.1.4 Ο ΕΡΜΗΣ Ο ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΑ ΜΑΤΙΑ ΤΩΝ ΛΟΓΙΩΝ

Οι πρώτες αναφορές στα Ερμητικά κείμενα εντοπίζονται γύρω στο 200 μ.Χ., ενώ μεγάλος ήταν ο αριθμός των λόγιων ανθρώπων που ασχολήθηκαν με αυτά σε ένα ευρύ χρονικό φάσμα, όπως ο Αθηναγόρας ο Αθηναίος (τέλη δευτέρου αιώνα μ.Χ.), ο Τερτυλλιανός (δευτέρος με τρίτο αιώνα μ.Χ.), ο Λακτάντιος (250-325 μ.Χ.), ο Ιάμβλιχος (245-325 μ.Χ.), ο Αυγουστίνος Ιππώνος (354-430 μ.Χ.), ο Κύριλλος της Αλεξάνδρειας (τέταρτος με πέμπτο αιώνα μ.Χ.) και ο Μιχαήλ Ψελλός (11<sup>ος</sup> αιώνας μ.Χ.). Μέσα από συναισθήματα έκπληξης, θαυμασμού, απορίας, θυμού, δυσανασχέτησης, υλοποιήθηκε το δύσκολο έργο μελέτης των ερμητικών πραγματειών. Οι λόγιοι και οι ακαδημαϊκοί που επέλεξαν να αντιμετωπίσουν αυτή την δύσκολη πρόκληση, συχνά αναρωτήθηκαν, εκτός από την φύση της υπόστασης του Ερμή-Θωθ και για την ιστορικότητά του, αλλά και για ένα επιπλέον ερώτημα,

---

<sup>230</sup> Fowden, 153.

<sup>231</sup> Βλ. Quispel, 1.

<sup>232</sup> Βλ. Quispel, 1

“πρόκειται για ένα πρόσωπο, έναν Ερμή Τρισμέγιστο, ή για περισσότερα πρόσωπα με την ίδια ονομασία;”.

Ο Αιγύπτιος λόγιος και ιστορικός Μανέθων, αναφέρθηκε σε δύο ξεχωριστές προσωπικότητες με το όνομα του Ερμή του Τρισμέγιστου. Ο πρώτος ήταν ο Αιγύπτιος Θωθ, ο οποίος πριν τον Κατακλυσμό ανέλαβε να καταγράψει την κοσμική γνώση των θεών με την χρήση της ιερής γραφής, των ιερογλυφικών. Μετά τον Κατακλυσμό, την σκυτάλη ανέλαβε ο δεύτερος Ερμής, ο υιός του Αγαθοδαίμονος και πατέρας του Τατ,<sup>233</sup> ο οποίος απέδωσε την γνώση των ιερογλυφικών στα ελληνικά, εισάγοντάς την στους ναούς. Χαρακτηριστική είναι και η περίπτωση του Μάρκου Τύλλιου Κικέρωνα (106-43 π.Χ.), ο οποίος στο έργο του *Περί της Φύσεως των Θεών* κάνει λόγο για πέντε θεούς με το όνομα του Ερμή, με τον Ερμή τον Τρισμέγιστο να αποτελεί τον πέμπτο κατά σειρά. Όποια κι αν είναι η απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα, ποια ήταν η υπόστασή του, υπήρξε είτε όχι, μικρή σημασία είχε ή εξακολουθεί να έχει για την πορεία του ερμητικού μορφήματος. Όσα κείμενα έφεραν το όνομά του κατατάσσονται σήμερα στο ευρύτερο σύνολο κειμένων το οποίο αποτελεί την ερμητική παράδοση.

Οι λόγιοι, ήδη από την ύστερη αρχαιότητα, έβλεπαν στο πρόσωπο του Ερμή του Τρισμέγιστου τον ιδρυτή της φιλοσοφίας, της θρησκευτικότητας, της ιερής αρχέγονης σοφίας, εκείνον που χάρισε την γνώση στις μεγαλύτερες προσωπικότητες που σχετίστηκαν με τις επιστήμες και την φιλοσοφία, ώστε να πραγματοποιήσουν και εκείνοι τις διδαχές τους. Στον Διόδωρο τον Σικελιώτη, στο έργο του *Bibliotheca historiae*, διαβάζουμε πως στον Ερμή οφείλεται η ολοκληρωμένη, τελειότερη μορφή της γλώσσας, η εύρεση και η ανάπτυξη του αλφαβήτου, η ονοματοδοσία αντικειμένων που πριν δεν έφεραν όνομα, καθώς και η οργάνωση των λατρευτικών πρακτικών, αλλά το έργο χαρίζει ακόμα την πληροφορία πως το πρόσωπο του Ερμή συνδέθηκε και με την μουσική και την γυμναστική,<sup>234</sup> τομείς που σπανιότερα συνδέονταν μαζί του. Ο Διόδωρος ταύτισε τον Ερμή με θεό του επιπέδου του πρώτου Αιγύπτιου Φαραώ, του Όσιρι, του προσέδωσε, όμως και ανθρώπινη υπόσταση μέσα από την ικανότητά του να προσεγγίζει τους ανθρώπους και να τους προσφέρει την

---

<sup>233</sup> Wadell 1940, 208.

<sup>234</sup> Murphy 1985, 20, 21.

γνώση, ως διδάσκαλός τους. Αποτέλεσε την “γέφυρα” με την οποία το θνητό στοιχείο ήρθε σε επαφή με τον θεϊκό λόγο και την έννοια της «λογικής».

Οι Χριστιανοί λόγιοι, βέβαια, έπλασαν μια δική τους εικόνα για τον πρωταγωνιστή μας. Για εκείνους ήταν δεδομένη η ιστορικότητα του Ερμή και μάλιστα επρόκειτο για μια ιστορικότητα που χανόταν στο βάθος των αιώνων. Οι μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας του τέταρτου αιώνα μ.Χ. αναφέρονταν στην ζωή μιας ιδιαίτερης και ξεχωριστής προσωπικότητας, η οποία πέρασε στην μυθική σφαίρα στα πλαίσια μιας μεταγενέστερης υπέρμετρης παγανιστικής λατρείας. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Λεύκιου Λακτάντιου, ενός Χριστιανού φιλοσόφου, περισσότερο γνωστού μέσα από τον ρόλο του ως θρησκευτικού συμβούλου του Αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Α΄ και του υιού του, Κρίσπου. Ο Λακτάντιος φαίνεται πως εκτιμούσε και σεβόταν τον Ερμή, υποστηρίζοντας μάλιστα πως ήταν εκείνος στον οποίο οφείλουν την γνώση τους οι Έλληνες σοφοί.<sup>235</sup> Αναφερόταν συχνά στον προφήτη, αλλά και στον μαθητή του Ασκληπιό, ως υπαρκτούς φιλοσόφους.<sup>236</sup> Στο έργο του *Divine Institutes* κάνει νύξεις σε τουλάχιστον δεκατέσσερα χωρία στον ερμητικό λόγο *Ποιμάνδρης*<sup>237</sup>, τον οποίο από ότι φαίνεται γνώριζε πολύ καλά. Για τον Λακτάντιο ο Ερμής αποτελούσε έναν θεάνθρωπο που έζησε στα βάθη της αρχαιότητας, σύγχρονος του Μωσή και προφήτης της έλευσης του Ιησού, επικυρώνοντας με αυτόν τον τρόπο την σύνδεση του ερμητικού μορφήματος με τον Χριστιανισμό.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης και η περίπτωση του Χριστιανού φιλοσόφου Αυγουστίνου, του επισκόπου Ιπώνος, ο οποίος αναγνώριζε όχι ένα, αλλά δύο πρόσωπα που έφεραν το όνομα του Ερμή. Ο πρώτος εξ αυτών διατήρησε την λατινική του ονομασία ως «Mercury» και κατείχε την υπόσταση του θεανθρώπου. Αυτός ο πρώτος Ερμής αποτέλεσε τον συγγραφέα του κειμενικού ερμητικού συνόλου. Ο δεύτερος εξ αυτών ήταν απόγονος του πρώτου και έζησε την εποχή του βιβλικού Μωσή.<sup>238</sup> Αν και, κρίνοντας από το συγγραφικό έργο του Αυγουστίνου, δεν διαφαίνεται πάντα ξεκάθαρα εάν τα δύο πρόσωπα με το όνομα «Ερμής» αποτελούσαν το ένα και το αυτό,<sup>239</sup> σίγουρα ξεκαθαρίζεται η άποψή του φιλοσόφου

---

<sup>235</sup> Nash 2009, 43.

<sup>236</sup> Lactantius II, 9, 11, 16, IV, 4, 6, 8, VI, 25, VII, 4, 13, 18.

<sup>237</sup> Salaman 2002, 115, Yates 1964, 7.

<sup>238</sup> Salaman 2002, 116.

<sup>239</sup> Augustine VIII, 26.

σχετικά με την βαθιά ιστορικότητα του Ερμή.<sup>240</sup> Την περίοδο συγγραφικής δημιουργίας του Αυγουστίνου απασχολούσε έντονα τους λόγιους εάν ο Ερμής ο Τρισμέγιστος αποτέλεσε πραγματικό άνθρωπο που κάποτε έζησε και έδρασε. Ο Αυγουστίνος ήταν τόσο ένθερμος υποστηρικτής της θετικής απάντησης στο ερώτημα, που έφτασε στο σημείο μάλιστα να υποστηρίξει πως το σώμα του ετάφη στην πόλη που έφερε και το όνομά του, την Ερμούπολη. Παρά την προσκόλλησή του στις χριστιανικές του πεποιθήσεις παραδέχτηκε την ατέρμονη σοφία των Ερμητικών κειμένων, δεν μπόρεσε όμως ποτέ να “συγχωρήσει” τον παγανιστικό τους χαρακτήρα.<sup>241</sup>

Μια εξίσου σημαντική προσωπικότητα του χριστιανικού κόσμου, ο οποίος, όπως και ο Αυγουστίνος, εντόπισε δύο πρόσωπα που έφεραν το όνομα του Ερμή, ήταν εκείνη του βυζαντινού ιστορικού και εκκλησιαστικού αξιωματούχου Γεωργίου Συγγέλλου (ο θάνατός του χρονολογείται στο 810). Στην αναφορά του στον Μανέθωνα, συμφωνούσε απόλυτα στον εντοπισμό δύο ερμητικών μορφών, του Θωθ, του εφευρέτη των ιερογλυφικών και του υιού του Αγαθοδαίμονος και πατέρα του Τατ, που μετέφερε την ιερή αιγυπτιακή γραφή σε βιβλία<sup>242</sup> και έτσι μπόρεσε να πραγματοποιηθεί η μετάφραση των λόγων από τα αιγυπτιακά στα ελληνικά. Ακόμα, ο επίσκοπος Ιεροσολύμων Κοσμάς (όγδοος αιώνας), χαρακτήριζε τον Ερμή ως θαυμάσιο οραματιστή και θεολόγο των Ελλήνων, προφήτη της Αγίας Τριάδος, αλλά και της μεταγενέστερης χριστιανικής θρησκείας. Αποτέλεσε και στην προκειμένη περίπτωση πρόσωπο σύγχρονο του Μωυσή, αναφέροντας επιπλέον την πληροφορία πως ήταν σύντροφος και συνμητής του βιβλικού ήρωα στην αιγυπτιακή απόκρυφη σοφία. Προσέθεσε πως ο Ερμής συνέβαλε στον χριστιανικό κόσμο μέσα από την ενασχόλησή του με τα Μωσαϊκά βιβλία, το αποκρυφιστικό περιεχόμενο των οποίων και σχολίασε, ενώ ακόμα συνέγραψε θεολογικές πραγματείες με περιεχόμενο την τρισυπόστατη θεϊκή φύση, λόγος για τον οποίο αποκαλούνταν «τρισάριστος».<sup>243</sup>

Ο Χριστιανισμός φαίνεται πως αποδέχτηκε σε σημαντικό βαθμό το μυθικό πρόσωπο του Ερμή του Τρισμέγιστου, καθώς, εκτός από τις σπουδαίες

---

<sup>240</sup> Ibid. VIII, 39.

<sup>241</sup> Pinch 1994, 170.

<sup>242</sup> Στο σημείο αυτό ο Σύγγελλος ανέφερε πως η μεταφορά της καταγεγραμμένης γνώσης από στήλες σε βιβλία πραγματοποιήθηκε μετά τον Κατακλυσμό, ίσως ως μια προσπάθεια διασύνδεσης των χριστιανικών πεποιθήσεων και δοξογραφιών με αρχαία φιλοσοφικά και θρησκευτικά φαινόμενα, στην προκειμένη περίπτωση τον Ερμητισμό.

<sup>243</sup> Κοσμ. Ιεροσολ., 496.

προσωπικότητες λογίων που αναφέρθηκαν, χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η παρουσία του Ερμή στο δάπεδο του καθεδρικού ναού της Σιένα, του 1488, όπου απεικονίζεται, συνοδευόμενος από την επιγραφή «*Hermes Trismegistus contemporaneus Moysi*».<sup>244</sup> Την χρονική ταύτιση του Ερμή με τον παραλήπτη των Γραφών, Μωσή, την διακρίνουμε και στην νωπογραφία που αναπαριστά τον Ερμή, τον Μωσή, καθώς και την Ίσιδα στα ιδιαίτερα διαμερίσματα του Πάπα Αλεξάνδρου VI Βοργία.

## 2.2. Η ΕΡΜΗΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Εάν θέλαμε να θέσουμε το ιστορικό πλαίσιο οπότε και πραγματοποιήθηκε το “κύκνειο άσμα” του Ερμητισμού, θα μετατοπιζόμασταν στην αρχαία Αίγυπτο. Σίγουρα όμως όχι στην αρχαία Αίγυπτο των πυραμίδων και των Φαραώ, αλλά σε μια υπό ξένη κατάληψη Αίγυπτο, μέσα σε ένα πλαίσιο πολιτισμικού συγκερασμού όπου το ελληνικό, το ρωμαϊκό και αργότερα, το βυζαντινό στοιχείο, γνώρισαν και ταυτίστηκαν με το αιγυπτιακό. Για τους μελετητές της Αναγέννησης, στους οποίους σήμερα οφείλουμε τα μέγιστα σε ότι αφορά τις γνώσεις μας γύρω από την παράδοση των Ερμητικών κειμένων, η μορφή του Ερμή του Τρισμέγιστου αποτέλεσε την νοητή γραμμή διασύνδεσης του παγανιστικού κόσμου με τον χριστιανικό, μέσα στο γενικότερο πλαίσιο σφοδρών ανακατατάξεων που πραγματοποιήθηκαν σε σύντομο χρονικό διάστημα στον Μεσογειακό χώρο.

Οι ομοιότητες που έφεραν οι θεϊκές μορφές του Θωθ και του Ερμή οδήγησαν ήδη από τον πέμπτο αιώνα π.Χ. τον Ηρόδοτο να πραγματοποιήσει μια τυπική διασύνδεση μεταξύ των δύο. Το αποτέλεσμα του ελληνιστικού συγκρητισμού, ο Ερμής-Θωθ, αν και παρουσίαζε συνδυαστικά τις ιδιότητες και των δύο ιδιαίτερων θεών από τους οποίους απαρτίστηκε, αποτέλεσε μια μοναδική περίπτωση αστείρευτης ισχύος, καθώς ξεπέρασε τις θεϊκές ιδιότητες των δύο προηγούμενων ξεχωριστών θεοτήτων, ενώ ακόμα, αποτέλεσε τον εμπνευστή ενός ισχυρού φιλοσοφικού μορφήματος, με έντονα στοιχεία ιερότητας, το λογοτεχνικό σύνολο των Ερμητικών κειμένων.

Τα πρωτότυπα Ερμητικά κείμενα ήταν γραμμένα στην ελληνική γλώσσα. Την διατήρησή τους οφείλουμε στο εκτεταμένο έργο της αναγεννησιακής Ευρώπης μιας σειράς λογίων και μελετητών που μαγεύτηκαν από το μυστήριο του παρελθόντος και

---

<sup>244</sup> «*Ερμής ο Τρισμέγιστος, σύγχρονος του Μωσή*».

την αποκρυφιστική ατμόσφαιρα των κειμένων. Η έναρξη της μελέτης πραγματοποιήθηκε με τον Marsilio Ficino, ο οποίος μετά την πτώση της Κωνσταντινούπολης, ανέλαβε την μετάφραση των κειμένων ύστερα από αίτηση του Cosimo de' Medici.<sup>245</sup> Τους δύο αιώνες που ακολούθησαν της λατινικής μετάφρασης του Ficino, τα κείμενα αποτελούσαν ήδη αντικείμενο κύρους και εκτίμησης από τον λόγιο κόσμο, κατέχοντας μάλιστα κύρος εφάμιλλο της *Πεντάτευχου*, κυρίως εξαιτίας της βαθιάς τους αρχαιότητας. Την περίοδο αυτή στην Ευρώπη μεσουρανούσε η μυστικιστική επιστήμη της αλχημείας και ως αποτέλεσμα, πολλά σπουδαία κείμενα αλχημικού περιεχομένου κατάφεραν να δημοσιευτούν με την βοήθεια της τυπογραφίας. Πρόκειται για μια εποχή στην οποία οι αλχημιστές, όχι μόνο δεν κινδύνευαν από ένα “κυνήγι μαγισσών”, αλλά αντιμετωπίζονταν ως σπουδαίοι λόγιοι, ενώ γίνονταν δεκτοί στα παλάτια της Ευρώπης, τόσο ως προς αναζήτηση καταφυγίου, αλλά και ως ενσωματωμένο τμήμα του εργασιακού δυναμικού, όπου και εύρισκαν τις υποδομές και το υλικό για να πραγματοποιήσουν τα πειράματά τους. Η απόδειξη της ψευδούς αρχαιότητας των συγγραμμάτων και της μεταγενέστερης χρονολόγησής τους από τον Casaubon συνέτριψαν την παραμυθική εικόνα της ερμητικής παράδοσης, με αποτέλεσμα την πτωτική πορεία του ενδιαφέροντος για αυτήν στα χρόνια που ακολούθησαν.<sup>246</sup>

Στην φύση του το ερμητικό μόρφωμα θα ισχυριζόμασταν πως αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικότερα δείγματα παγανιστικής ελληνιστικής συγκρητιστικής φιλοσοφίας της ύστερης αρχαιότητας, το οποίο προέκυψε από την αμαλγάμωση μιας σειράς άλλων ελληνιστικών μορφωμάτων, όπως ο Πλατωνισμός, ο Αριστοτελισμός, ο Στωικισμός, ο Πυθαγορισμός, με την αιγυπτιακή μυθολογική παράδοση, ενώ ταυτόχρονα εντοπίζονται ιουδαϊκά και ιρανικά στοιχεία, με χαρακτηριστική την παρουσία και του Χριστιανισμού. Η παρέμβαση του προτεστάντη λόγιου Isaac Casaubon (1559-1614) στην εδραιωμένη, έως τότε, χρονολόγηση των κειμένων από τον φιλόσοφο Ficino, αποτέλεσε την βάση πάνω στην οποία στηρίχθηκε το σύνολο των σύγχρονων μελετητών, ανάγοντας χρονικά τα κείμενα στα πρωτοχριστιανικά χρόνια. Οι τρεις σπουδαιότεροι μελετητές του ερμητικού μορφήματος, ο W. Scott,<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> Copenhagen 1992.

<sup>246</sup> Smoley & Kinney 1999, 186.

<sup>247</sup> Scott & Ferguson 1924-1936.



ο A.J. Festugière,<sup>248</sup> και ο A.D. Nock,<sup>249</sup> συμφώνησαν πως τα κείμενα, στην σύγχρονή τους μορφή, θα έπρεπε να χρονολογηθούν μεταξύ του πρώτου και του τέταρτου αιώνα μ.Χ., καλύπτοντας με αυτόν τον τρόπο επαρκώς ένα ευρύ ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο που μπορεί να συμπεριλάβει τις πεποιθήσεις και τις αναπροσαρμογές που πραγματοποιήθηκαν, σε συνάρτηση με την λογοτεχνική δράση του Ερμητισμού.

Αν και η χρονολόγηση των κειμένων αυτής της πολύπλοκης γραμματείας έχει πλέον παγιωθεί, οι απόψεις των μελετητών δίστανται σχετικά με την χρονολόγηση των αρχών των φιλοσοφικών πεποιθήσεων του μορφήματος και κατ' επέκταση, της λογοτεχνικής συλλογής. Πολλοί ήταν εκείνοι που αναζήτησαν τις αρχές των ερμητικών πραγματειών σε πρωιμότερες μορφές αιγυπτιακού εσωτερισμού, η καταγραφή των οποίων, όμως, αφορά αρκετά μεταγενέστερες περιόδους.<sup>250</sup> Μεταξύ αυτών των μελετητών βρισκόταν και ο αιγυπτιολόγος Philippe Derchain, ο οποίος δεν δέχτηκε τον καθαρά ελληνικό χαρακτήρα του μορφώματος στον οποίο επέμειναν προγενέστεροί του ερευνητές. Ο ίδιος πρότεινε δύο έννοιες, με τεράστια βαρύτητα για την αιγυπτιακή παράδοση, για να υποστηρίξει την άποψή του, την πολιτική έννοια της «βασιλείας» και την θρησκευτική κοσμογονική έννοια της «ηλιακής δημιουργίας». Φυσικά στο αιγυπτιακό στοιχείο, ο Derchain, συμπεριέλαβε και τον Θωθ, η σύμπτυξη του οποίου με τον Ολύμπιο Ερμή, αποτέλεσε την βάση πάνω στην οποία στηρίχθηκε ολόκληρο το μόρφωμα του Ερμητισμού.

### 2.2.1 Ο ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ ΤΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ

Τα Ερμητικά κείμενα ανήκουν, σύμφωνα με την παράδοση, στην λογοτεχνική δράση του Ερμή του Τρισμέγιστου και των μαθητών του, Τατ και Ασκληπιό. Όπως και ο Ερμής, έτσι και οι μαθητές του, αποτέλεσαν τα προϊόντα του ελληνιστικού πολιτισμικού συγκερασμού, όπως άλλωστε φανερώνουν και τα ονόματά τους, ο Τατ ισοδυναμούσε με τον Θωθ,<sup>251</sup> ενώ στην περίπτωση του Ασκληπιού, πρόκειται για τον διάσημο Έλληνα ημίθεο με τις θεραπευτικές ιδιότητες. Στις μέρες μας βέβαια

---

<sup>248</sup> Festugière 1944-1954, vol. I-IV.

<sup>249</sup> Nock & Festugière 1945-1954, vol. I-IV.

<sup>250</sup> Smoley & Kinney 1999, 186.

<sup>251</sup> Το όνομα «Τατ» αποτελεί παραφθορά του ονόματος του θεού Θωθ.

φαντάζει μάλλον αστείο να πιστεύει κάποιος στην ερμητική γνησιότητα των έργων. Ο Isaac Casaubon, εκτός από την χρονολόγηση των πραγματειών, κατέρριψε και τον μύθο του Ερμή ως συγγραφέα του “σώματος” των κειμένων.

Σήμερα μπορούμε με σιγουριά να χαρακτηρίσουμε τα κείμενα με τον γενικότερο όρο «ψευδεπίγραφα», εφόσον για την έρευνα είναι πλέον δεδομένο πως ο Ερμής ο Τρισμέγιστος δεν υπήρξε το ιστορικό πρόσωπο του προφήτη, του μάγου ή του θεανθρώπου της παράδοσης. Ο Ebeling έφτασε στο σημείο να τον αποκαλέσει «φάντασμα», «προϊόν μυθοπλασίας με διαρκή αποτελέσματα μέσα στον χρόνο».<sup>252</sup> Ο συγγραφικός ρόλος του Ερμή περιορίζεται πλέον μόνο στο περιεχόμενο των κειμένων, όπου εκτός από συγγραφέας, εμφανίζεται και ως πρωταγωνιστής ή και τα δύο ταυτόχρονα. Εκτός από τον ρόλο του, πολύπλευρη είναι και η υπόστασή του στις πραγματείες, καθώς εμφανίζεται στους μαθητές του ως θεός, βασιλιάς, πεφωτισμένος προφήτης και μάγος, αστρολόγος, ιατρός, εκπαιδευτικός, ακόμα και ως τεχνίτης.

Γιατί όμως τα κείμενα αποδόθηκαν στον Ερμή και τους υιούς του ήδη από την αρχαιότητα; Η συγγραφή ενός έργου στην αρχαιότητα δεν πραγματοποιούνταν με τις ίδιες προϋποθέσεις που πραγματοποιείται στην σύγχρονη πραγματικότητα, δεν ενδιαφερόταν κανείς για τα «πνευματικά δικαιώματα». Πρέπει να έχουμε πάντα κατά νου πως το βασικό “σώμα” των σωζόμενων κειμένων, δηλαδή το *Corpus Hermeticum*, προήλθε από μια εποχή κατά την οποία η προσωπική φιλοδοξία θεωρούνταν ανταγωνιστική προς τους στόχους του φιλοσόφου. Το να γράφει κανείς με την χρήση ψευδωνύμου δεν ήταν απαραίτητα πράξη εξαπάτησης, αλλά συχνότερα πράξη ταπεινότητας. Καθώς ο Ερμής ο Τρισμέγιστος θεωρούνταν πηγή όλης της κοσμικής σοφίας και γνώσης,<sup>253</sup> ήταν εύλογο οι φιλόσοφοι να αποδίδουν σε εκείνον τα κείμενά αντίστοιχου περιεχομένου.<sup>254</sup>

Για να μπορέσει να πραγματοποιηθεί μια αρμονική μελέτη των κειμένων, αποφασίστηκε από τους ερευνητές η κατάταξη στα Ερμητικά κείμενα όσων έργων βρίσκονται σε άμεση συνάρτηση με τον Ερμή τον Τρισμέγιστο, εκείνα δηλαδή των οποίων η συγγραφή αποδίδεται άμεσα στον προφήτη ή εκείνα στα οποία ο Ερμής εμφανίζεται ως χαρακτήρας των διαλόγων.<sup>255</sup> Ούτε αυτή η κατηγοριοποίηση είναι

---

<sup>252</sup> Ebeling 2007, 3.

<sup>253</sup> Fowden 1986, 186-188.

<sup>254</sup> Ibid., 187.

<sup>255</sup> Αυτό ήταν και το κριτήριο του ίδιου του Ebeling, στην περιγραφή των ορίων της προσωπικής του ερμητικής μελέτης (Ebeling 2007, 7-9).

απόλυτη βέβαια, αποτελεί παρόλα αυτά έναν επιτυχημένο τρόπο ανίχνευσης των απαρχών αυτής της ιδιαίτερης παρουσίας, της εξέλιξης και του αντίκτυπου της σε διάφορους πολιτισμικούς τομείς μέσα στον χωροχρόνο. Οι συντάκτες των Ερμητικών κειμένων ανά τους αιώνες πίστευαν πως λειτουργούσαν ως “απεσταλμένοι” του διδασκάλου τους, πεφωτισμένοι με την ιερή, αρχέγονη γνώση και οι ίδιοι, την οποία κλήθηκαν να μεταβιβάσουν στις γενεές που θα ακολουθούσαν. Αν και γενικά το αναγνωστικό κοινό της αρχαιότητας στο οποίο απευθύνονταν τα κείμενα δεν ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα να μάθει σε ποιόν ακριβώς ανήκε η συγγραφική πένα, όπως παρατηρείται κυρίως στην περίπτωση του Μεσαίωνα, ήξερε πως το περιεχόμενο των κειμένων πραγματευόταν την γνώση του ίδιου του Ερμή, ακόμα και σε έμμεση απόδοση. Ο Ιάμβλιχος αποτέλεσε μια από τις πρωιμότερες περιπτώσεις μελετητή που εξέφρασε την άποψη πως συγγραφέας των κειμένων δεν ήταν ο ίδιος ο Ερμής ο Τρισμέγιστος. Για τον φιλόσοφο το έργο αποτέλεσε την ελληνική απόδοση αιγυπτιακών κειμένων από φιλοσόφους με γνώση των ελληνικών,<sup>256</sup> υποστήριζε, δηλαδή, πως πρόκειται για ένα ερμητικό μόρφωμα με αιγυπτιακή προέλευση και ελληνιστική φιλοσοφική μορφή. Ο Ιάμβλιχος θεωρούσε πως οι Αιγύπτιοι ιερείς υπολόγιζαν τον Ερμή τον Τρισμέγιστο ως την πηγή της κοσμικής γνώσης, εδραιώνοντας με αυτόν τον τρόπο την προαναφερθείσα άποψη πως δεν έχει ιδιαίτερη σημασία ποιος ήταν εκείνος ο οποίος υπέγραψε τα κείμενα ως συγγραφέας, εφόσον η μια και ιερή γνώση προερχόταν από τον Ερμή.

### 2.2.2 ΤΑ ΕΡΜΗΤΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

Ο Ερμητισμός έχει πολλές φορές συσχετιστεί με οτιδήποτε μυστικό, μαγικό, εσωτερικό, σε ένα σκοτεινό πλαίσιο αποκρυφισμού. Πρόκειται για μια στερεοτυπική εικόνα που προέκυψε, σε κάποιον βαθμό, από την απορρόφηση ιδεών άλλων φιλοσοφικών μορφημάτων και την ενσωμάτωσή τους στον “κλασικό” Ερμητισμό. Βέβαια είναι αδύνατο να μιλάμε για μια και μόνο συγκεκριμένη μορφή Ερμητισμού, καθώς με αυτόν τον τρόπο παραγκωνίζεται σημαντικά το κοινωνικό πλαίσιο ανάπτυξης του μορφήματος που παρουσιάζει πολύ διαφορετική εικόνα από αιώνα σε αιώνα και από μια γεωγραφική περιοχή σε άλλη. Ως αποτέλεσμα, εντοπίζεται ένας αλεξανδρινός Ερμητισμός, ένας ελληνορωμαϊκός, ένας αραβικός, ένας μεσαιωνικός,

---

<sup>256</sup> Hopfner 1922, 172.

σε γενικότερο πλαίσιο γίνεται λόγος για έναν Ερμητισμό της αρχαιότητας, του Μεσαίωνα, της Αναγέννησης και τις σύγχρονης περιόδου, χωρίς να πρόκειται για ακριβώς το ίδιο μόρφωμα, όπως είναι κατανοητό. Για κάποιους μελετητές, η σύγχρονη μορφή του Ερμητισμού αποτελεί εκφυλισμό εκείνης της ύστερης αρχαιότητας και των πρώτων χριστιανικών χρόνων και αυτό εξαιτίας της συνεχούς προσάρτησης νέων κειμένων στο σύνολο. Το συγκεκριμένο φαινόμενο έχει αποτελέσει ουκ ολίγες φορές “μήλο της Έριδος” για τους μελετητές, καθώς οι απόψεις δίστανται σχετικά με το ποιες πραγματείες θα έπρεπε ή όχι να συμπεριλαμβάνονται στο λογοτεχνικό “σώμα”, όπως αναφέρει με μια φράση ο van Bladel, «δεν υπάρχει συναίνεση».<sup>257</sup>

Ορίζοντας με μια μόνο φράση τι ακριβώς είναι τα Ερμητικά κείμενα, θα λέγαμε πως πρόκειται για μια συλλογή ετερογενών έργων, τα θέματα των οποίων σχετίζονται με φιλοσοφία, θεολογία, αστρολογία, αλχημεία, ακόμα και μαγεία. Στις αρχές του τρίτου αιώνα μ.Χ. ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς κατέγραψε στο έργο του *Στρώματα* μια σειρά ερμητικών κειμένων, τα οποία μεταφέρονταν κατά την διάρκεια κάποιας αιγυπτιακής λατρευτικής πομπής. Της πομπής ηγούνταν οι ερμητικοί ύμνοι και οι βασιλικές βιογραφίες, ενώ ακολουθούσαν κείμενα με αστρονομικά/αστρολογικά θέματα που κάλυπταν τις κινήσεις των πλανητών και των αστερών, ιερογλυφικές επιγραφές γεωγραφικού περιεχομένου και τέλος, βιβλία που αφορούσαν την εκπαίδευση και τις τελετουργικές πρακτικές. Οι πραγματείες που πρωταγωνιστούσαν της λατρευτικής διαδικασίας κάλυπταν ένα ευρύ θεματικό πλαίσιο κοινωνικού και θρησκευτικού ενδιαφέροντος, καθώς έφεραν γνώσεις που σχετίζονταν με τους νόμους, τους θεούς και την εκπαίδευση των ιερέων. Πρόκειται για 36 ερμητικά βιβλία τα οποία περιλάμβαναν ολόκληρη την αιγυπτιακή φιλοσοφία, ενώ συμπληρώθηκαν από έξι επιπλέον ιατρικές πραγματείες.<sup>258</sup> Ο ταπεινός αυτός αριθμός 36 ερμητικών έργων δεν μπορεί σε τίποτα να συγκριθεί με τα 36.525 βιβλία του Ερμή για τα οποία έκανε λόγο ο Μανέθων, ούτε και τα 20.000 που ανέφερε ο Σέλευκος,<sup>259</sup> ωστόσο δεν επέζησε κάτι από αυτά για να μπορούμε να συζητάμε εκ του ασφαλούς για το περιεχόμενό τους. Με την βοήθεια των 36 αυτών έργων, η έρευνα πραγματοποίησε μια βασική κατηγοριοποίηση της λογοτεχνικής ερμητικής

---

<sup>257</sup> van Bladel 2009, 18.

<sup>258</sup> Sauneron 2000, 137.

<sup>259</sup> Ebeling 2007, 9.

παράδοσης: α) τα φιλοσοφικά/θρησκευτικά κείμενα, το περιεχόμενο των οποίων περιλαμβάνει θεματικές όπως τον Δημιουργισμό, την Κοσμογέννηση, την Θεολογία, ενώ φέρουν σημαντικές ομοιότητες με άλλα φιλοσοφικά μορφήματα και β) τα τεχνικά κείμενα, η γνώση των οποίων είναι περισσότερο πρακτική, αστρονομικού/αστρολογικού, μαγικού, αλχημικού, ιατρικού/θεραπευτικού ενδιαφέροντος.

### 2.3 ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΣ/ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ

Αν και ο τεχνικός Ερμητισμός που θα αναλυθεί στην συνέχεια αποτέλεσε έργο κυρίως της ελληνιστικής Αιγύπτου, ο φιλοσοφικός/θεωρητικός Ερμητισμός ανάγεται στα πρωτοχριστιανικά χρόνια. Τα κείμενα που υπάγονται στον θεωρητικό Ερμητισμό είναι και τα περισσότερο διαδεδομένα και μελετημένα. Κανένα κείμενο βέβαια δεν απήλαυσε την αναγνώριση του *Corpus Hermeticum*, του λογοτεχνικού συνόλου των 17 πραγματειών (18 αρχικά) διαφορετικού μεγέθους, που έκαναν την εμφάνισή τους για πρώτη φορά με την πιο σύγχρονη μορφή τους, ως ένα ενιαίο σύνολο, την περίοδο πριν τον Μιχαήλ Ψελλό, ο οποίος μάλιστα “συνέβαλε” με έναν σχολιασμό, διατηρημένο σε κάποια χειρόγραφα.<sup>260</sup> Μέσω των φιλοσοφικών πραγματειών ο αναγνώστης αποκομίζει σημαντικότερες πληροφορίες σχετικά με την προέλευση, την υπόσταση και την ηθική των θεών και των ίδιων των θνητών, παρέχοντας το απαραίτητο υλικό στο οποίο μπορεί να απευθυνθεί ο άνθρωπος προς αναζήτηση της πνευματικής του σωτηρίας. Αυτή η επονομαζόμενη «φιλοσοφία της ευσέβειας», το τέλειο αμάλγαμα σωτηριολογικής, ανθρωπολογικής, ηθικής, κοσμογονικής και εσχατολογικής γνώσης, γίνεται περισσότερο αισθητή στο δεύτερο αναγνωρισμένο θεωρητικό λογοτεχνικό σύνολο περιεκτικών κειμένων και αποσπασμάτων, στο *ad Asclepius*. Πρόκειται για την λατινική απόδοση ενός ελληνικού πρωτοτύπου με την ονομασία *Ο Τέλειος Λόγος*. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός πως αποτέλεσε το μοναδικό κείμενο με το οποίο είχε επαφή ο Δυτικός κόσμος πριν εισέλθουν σε αυτόν οι ελληνικές πραγματείες μετά την πτώση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας.<sup>261</sup>

Η πλούσια *Ανθολογία* του Στοβαίου (πρώιμος πέμπτος αιώνας μ.Χ.) φυσικά δεν μπορεί να παραληφθεί από το σύνολο, στην οποία διασώζονται 40 αποσπάσματα

<sup>260</sup> Nock & Festugière 1945-1954, vol. I-II.

<sup>261</sup> Ibid., vol. II

διαφορετικού μεγέθους. Το 1945 με την ανακάλυψη των *Κωδίκων* στο Nag Hammadi, ήρθαν να προστεθούν στο λογοτεχνικό “σώμα” τρεις ακόμα πραγματείες, σε κοπτική απόδοση. Οι δύο εκ των τριών μάλιστα ήταν ήδη αναγνωρισμένες ως χωρία του *Ασκληπιού*, ενώ η τρίτη, αποτέλεσε σημαντικότερη ανακάλυψη που οδήγησε σε επανεξετάσεις και αναπροσαρμογές των ερμητικών σπουδών.<sup>262</sup> Το έργο φέρει τον τίτλο *Ο Λόγος για την Όγδοη και την Ένατη*, μια εισαγωγή των εννοιών των δέκα κοσμικών σφαιρών. Τέλος, σώζονται οι επονομαζόμενοι αρμενικοί *Ορισμοί*, μια σειρά μεμονωμένων φράσεων στα αρμενικά<sup>263</sup> και ένας αριθμός αποσπασμάτων από την Βιέννη, με παλαιότερη χρονολογία τα τέλη του δεύτερου αιώνα μ.Χ., τα οποία αναφέρονταν σε χαμένες πραγματείες με τους αριθμούς 9 και 10.

Τα φιλοσοφικά κείμενα συγκλείουν στο εξής στοιχείο: η αποκρυφιστική, εσωτερική γνώση την οποία θέλουν να διαβιβάσουν στον αναγνώστη αποδίδεται μέσα από τον διάλογο. Ο διάλογος πραγματοποιείται μεταξύ ενός πατέρα-διδασκάλου, ρόλο τον οποίο αναλαμβάνει ο Ερμής ο Τρισμέγιστος και ενός υιού-μαθητή, ρόλος που συσχετίστηκε κυρίως με τα πρόσωπα του Τατ και του Ασκληπιού-Ιμχοτέπ/Ιμούθη. Αν και στους θεωρητικούς αυτούς λόγους ανιχνεύονται στοιχεία αιγυπτιακής αποκρυφιστικής παράδοσης, ο θρησκευτικός και φιλοσοφικός τους χαρακτήρας τους ξεχωρίζει από τον επονομαζόμενο «λαϊκό Ερμητισμό» του Festugière.<sup>264</sup> Κατά την μελέτη τους πρέπει πάντα να θυμόμαστε πως πρόκειται για πραγματείες που πολλές φορές αντιτίθενται η μια στην άλλη, καθώς συγκρούονται σε αυτές πολυάριθμα θρησκευτικά και φιλοσοφικά ρεύματα, με προέλευση από πολλαπλές χρονικές περιόδους και πολλαπλά πολιτισμικά υπόβαθρα.<sup>265</sup> Στην συνέχεια θα πραγματοποιηθεί, ει δυνατόν, μια σύντομη και περιεκτική ανασκόπηση των επιμέρους θεωρητικών ερμητικών κειμένων.

## A) ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΘΩΘ

Αποτελεί το πιο σύγχρονο Ερμητικό κείμενο μελέτης και έρευνας,<sup>266</sup> η πρώτη έκδοση του οποίου δημοσιεύτηκε το 2005. Στο κείμενο εμφανίζεται ο

---

<sup>262</sup> Mahé 1978-1982, 2019.

<sup>263</sup> Διατηρούνται και κάποια παπυρικά ψήγματα στην ελληνική τους έκδοση (Mahé 2019).

<sup>264</sup> Festugière, 50-69.

<sup>265</sup> Tröger 1971, 5, 6.

<sup>266</sup> Jasnów 2005.

«Τρισμέγιστος» Θωθ να συνομιλεί με τον μαθητή του Μιτθ, την αιγυπτιακή απόδοση της ελληνικής λέξης «φιλόσοφος». Το πρωτότυπο έργο ήταν γραμμένο στην δημοτική και ιερατική διάλεκτο, χωρίς να υπάρχει απόδειξη ότι μεταφράστηκε ποτέ σε κάποια άλλη, μη αιγυπτιακή γλώσσα. Ο συγγραφέας του έργου είναι άγνωστος, ενώ τα σωζόμενα χωρία χρονολογούνται μεταξύ του πρώτου αιώνα π.Χ. και του δεύτερου αιώνα μ.Χ. και συλλέχθηκαν από διάφορους ναούς σε όλο το εύρος της Αιγύπτου. Το έργο έχει απασχολήσει πολλαπλές φορές την έρευνα, τόσο για την ακριβή του χρονολόγηση, όσο και για το ευρύτερο ζήτημα ανάμειξης της αιγυπτιακής θρησκευτικότητας στην ανάπτυξη της ερμητικής θεωρητικής λογοτεχνίας. Το παλαιότερο απόσπασμα του *Βιβλίου του Θωθ* υπάγεται χρονικά στον πρώτο αιώνα π.Χ., ημερομηνία συμβολική των απαρχών της ερμητικής λογοτεχνικής παράδοσης, αν και αυτό δεν αποτελεί μια απόλυτη πληροφορία.

## B) ΤΑ ΕΡΜΗΤΙΚΑ ΘΡΑΥΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΚΩΔΙΚΑ ΤΟΥ NAG HAMMADI

Τον Δεκέμβριο του 1945 εντοπίστηκε στο Nag Hammadi της Άνω Αιγύπτου, κοντά στο αρχαίο Χηνοβόσκιο, μια ανθολογία γνωστικών κειμένων αποτελούμενη από 12 βιβλία, τα οποία προσέφεραν στους σύγχρονους μελετητές μια καθαρότερη εικόνα του πρώιμου Χριστιανισμού. Εκτός από αυτά τα 12 βιβλία, εντοπίστηκαν οχτώ ακόμα σελίδες ενός 13ου βιβλίου, τοποθετημένες μέσα στο εξώφυλλο του έκτου, χρονολογούμενες στην ύστερη αρχαιότητα. Οι 13 συνολικά Κώδικες εντοπίστηκαν στοιβαγμένοι μέσα σε ένα βάζο στους πρόποδες ενός λοφίσκου της ερήμου, γνωστό με την ονομασία Gebel el-Tarif (δηλαδή κάτω από το Λούξορ). Οι Κώδικες απαρτίζονταν από 52 πραγματείες γραμμένες στα κοπτικά, μεταφράσεις ελληνικών πρωτοτύπων. Εκτός από αρκετές γνωστικές αποκαλύψεις, μεταξύ των κειμένων περιλαμβάνονταν τρία ερμητικά θραύσματα (NHH. VI, 6, VI, 7 και VI, 8).

Τα δύο θραύσματα, VI, 7 και VI, 8, προέρχονται από μια κοπτική εκδοχή του *ad Asclepius*. Ο Κώδικας VI, 7 είναι γνωστός με την ονομασία η *Προσευχή της Ευχαριστίας*, μια ελαφρώς διαφορετική απόδοση της προσευχής που εντοπίζεται στο τέλος της λατινικής μετάφρασης του κειμένου, ενώ ο επόμενος κατά σειρά, VI, 8, φέρει τον τίτλο *Ασκληπιός* και αποτελείται από τα κοπτικά αποσπάσματα 21-29 του φιλοσοφικού έργου. Η ανακάλυψη των δύο θραυσμάτων ήταν ιδιαίτερα χρήσιμη για

την εξακρίβωση περαιτέρω στοιχείων σχετικά με το ελληνικό θεωρητικό πρωτότυπο έργο του *Ασκληπιού*.

Το τρίτο απόσπασμα, VI, 6, που βρέθηκε στην περιοχή, ήταν άγνωστο μέχρι τότε. Φέρει τον τίτλο *Ο Λόγος για την Όγδοη και την Ένατη*<sup>267</sup> ή *Η Ογδοάδα αποκαλύπτει την Εννεάδα* και όπως είναι κατανοητό, εντοπίζεται μόνο στα κοπτικά. Ως «όγδοη» και «ένατη» νοούνται η όγδοη και ένατη σφαίρα που περιβάλλουν την γη. Κατά παράδοση, οι επτά πρώτες ουράνιες σφαίρες ήταν τα βασίλεια όπου εξουσίαζαν ο ήλιος, η σελήνη και οι πλανήτες, των οποίων ο έλεγχος πάνω στην ανθρώπινη ζωή δεν ήταν πάντα καλοπροαίρετος. Ουσιαστικά, η όγδοη και ένατη σφαίρα όριζαν το ταξίδι της ψυχής στο θεϊκό βασίλειο, η οποία έχοντας περάσει ήδη τις επτά προηγούμενες σφαίρες επιτυχώς, φτάνει στην όγδοη και την ένατη όπου εκεί κι μόνο μπορεί να επιτευχθεί η πραγματική ευδαιμονία. Κατά συνέπεια, οι δύο αυτές σφαίρες ισοδυναμούν με τα επίπεδα της προηγμένης πνευματικότητας. Αν και στο έργο δεν γίνεται ξεκάθαρο, υπονοείται μια 10η σφαίρα, όπου και βρίσκεται ο ίδιος ο Θεός.

Εξαιτίας της ομοιότητας του λογοτεχνικού συνόλου με τον Μέσο Πλατωνισμό του Αλμπίνου, αλλά και του εντοπισμού γνωστικών και μυστικιστικών στοιχείων, θα μπορούσε να προσδοθεί μια τυπική χρονολόγηση στον δεύτερο αιώνα μ.Χ..<sup>268</sup> Οι Κώδικες έγιναν ευρέως διαθέσιμοι μετά το 1972, όταν και ξεκίνησε ένα ολοκληρωμένο πρόγραμμα δημοσίευσης. Ο αντίκτυπος των ανακαλύψεων του Nag Hammadi σχετικά με την κατανόηση των Ερμητικών κειμένων ήταν τεράστιος. Ο συνδυασμός της εύρεσης θεωρητικών Ερμητικών κειμένων στην Αίγυπτο, σε κοπτική διάλεκτο, μέσα σε ένα περιβάλλον έντονων γνωστικών υποτόνων, κατέρριπτε ακόμα περισσότερο τις στερεοτυπικές αποδόσεις των μελετητών του προηγούμενου αιώνα, κυρίως του Festugière, που αρνήθηκε την οποιαδήποτε αιγυπτιακή ανάμειξη στα φιλοσοφικά κείμενα. Στον Mahé οφείλονται οι εκτενέστερες μελέτες πάνω στο περιεχόμενο των έργων, πραγματοποιώντας μάλιστα και συγκρίσεις με παλαιότερα έγγραφα των τόμων των Nock και Festugière.

---

<sup>267</sup> Krause 1971.

<sup>268</sup> Parrot 1990, 322.



## Γ) ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΔΙΑΤΗΡΗΜΕΝΑ ΑΠΟ ΔΙΑΦΟΡΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΜΕΣΑΙΩΝΑ/ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ/ΑΡΑΒΕΣ ΛΟΓΙΟΙ

Μια αρκετά εκτεταμένη ομάδα ερμητικών θραυσμάτων έχει διασωθεί από μια σειρά συγγραφέων μέσα σε ένα ευρύ χρονικό πλαίσιο. Ο Νεοπλατωνικός φιλόσοφος και Χριστιανός απολογητής Αθηναγόρας ο Αθηναίος, αποτέλεσε τον πρώτο εξωτερικό μάρτυρα της ερμητικής λογοτεχνίας που εντοπίζεται μέχρι σήμερα, σύμφωνα με τον Scott. Άλλοι μελετητές που συνέβαλαν στην ενίσχυση της ερμητικής λογοτεχνίας μέσα από το έργο τους ήταν ο Τερτυλλιανός, ο Αρνόβιος, ο Λακτάντιος, ο Αυγουστίνος και ο Κύριλλος ο Αλεξανδρεύς<sup>269</sup> για τους οποίους έχει γίνει ήδη λόγος. Σε αυτήν την δύσκολη αποστολή συνέβαλαν και Άραβες λόγιοι. Η έκδοση του Walter Scott των Ερμητικών κειμένων περιέχει μεγάλο μέρος, αν όχι ολόκληρη την ερμητική λογοτεχνία που διατηρείται στα αραβικά. Αυτός είναι και ο λόγος που εντοπίζουμε ερμητικές αναφορές στις πραγματείες των al-Kindi, του πρώτου Άραβα Ερμητικού (ένατος αιώνας), Abu Sulaiman al-Maqdisi, al-Nadin, Ibn Zulaq, Ibrahim Ben Wassif Shah και al-Katibi, σύμφωνα με την απόδοση του Scott. Ο Thabit ibn Qurra, ο οποίος έζησε από το 836 μέχρι το 901, ίδρυσε ακόμα και παγανιστική ερμητική σχολή στην Βαγδάτη.<sup>270</sup>

## Δ) ΟΙ ΑΡΜΕΝΙΚΟΙ ΟΡΙΣΜΟΙ ΤΟΥ ΕΡΜΗ ΤΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΣΤΟΝ ΑΣΚΛΗΠΙΟ.

Πρόκειται για την αρμενική μετάφραση μιας συλλογής αφορισμών των τελών του έκτου αιώνα μ.Χ. ενός χαμένου πρωτοτύπου, γραμμένου στα ελληνικά. Μερικά από τα αποφθέγματα της συλλογής εμφανίζονται και στο *Corpus Hermeticum* και πιο συγκεκριμένα, στο πρώτο βιβλίο, τον *Ποιμάνδρη*. Οι «ορισμοί», όρος κοινός στην ελληνική λογοτεχνία, εμφανίζονται και στον τίτλο του CH. XVI, στο αρμενικό έργο, όμως, έχουν διαφορετική σημασία. Εκτός αυτού, συγκεκριμένα χωρία των *Ορισμών* παραλληλίζονται με τα βυζαντινά αποσπάσματα του Στοβαίου.<sup>271</sup> Ο Mahé έδωσε στο

<sup>269</sup> Nock & Festugière 1954, Holzhausen 1997.

<sup>270</sup> Mead 1906, vol. I-III.

<sup>271</sup> Durand 1976, 55-72.

έργο μια πολύ πρόωμη χρονολόγηση, ίσως στον πρώτο αιώνα π.Χ., αν και πολλοί είναι εκείνοι που αμφισβήτησαν την άποψη αυτή.

## Ε) ΤΑ ΕΡΜΗΤΙΚΑ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗΣ ΤΟΥ ΣΤΟΒΑΙΟΥ

Ο Βυζαντινός Ιωάννης Στοβαίος κατάφερε να συγκεντρώσει στο *Ανθολόγιό* του, η συγγραφή του οποίου αποσκοπούσε στην μόρφωση του υιού του, 40<sup>272</sup> «παγανιστικά ελληνικά αποσπάσματα», σύμφωνα με τον Festugière,<sup>273</sup> ή 42 σύμφωνα με τον Scott, προερχόμενα από διάφορες χρονικές περιόδους.<sup>274</sup> Το πιο γνωστό και εκτεταμένο απόσπασμα, XXIII, αποτελεί η πραγματεία γνωστή με την ονομασία *Κόρη Κόσμου*, δηλαδή «Το μάτι του Κόσμου», η οποία αποτέλεσε πολύ σημαντικό τμήμα της “αποκρυπτογράφησης” της ερμητικής παράδοσης.

## ΣΤ) AD ASCLEPIUS

Το δεύτερο κατά σειρά γνωστότερο Ερμητικό κείμενο μετά το *Corpus Hermeticum*, γνωστό επίσης και με τον ελληνικό του τίτλο *Λόγος Τέλειος*, *Sermo Perfectum*, στα λατινικά. Μαζί με την *Κόρη Κόσμου* αποτελεί την μεγαλύτερη σε έκταση ερμητική πραγματεία. Πρόκειται για μια συλλογή ομιλιών του Ερμή του Τρισμέγιστου προς τον μαθητή του Ασκληπιό, που συντέθηκε μεταξύ του δεύτερου και του τρίτου αιώνα μ.Χ. Το ελληνικό πρωτότυπο δεν διασώζεται, κατάφερε να επιβιώσει, όμως, σε πλήρη μορφή στα λατινικά. Ο Scott υποστήριξε μάλιστα πως η σωζόμενη λατινική έκδοση αποτελούσε περισσότερο ολοκληρωμένο έργο σε σύγκριση με το ελληνικό πρωτότυπο.<sup>275</sup> Οι Nock-Festugière, αντίθετα, ισχυρίστηκαν πως η λατινική έκδοση ήταν η πρωτότυπη και πως δεν προηγήθηκε ποτέ ελληνική εκδοχή.<sup>276</sup>

Για αρκετά χρόνια μελέτης του κειμένου η λατινική μετάφραση αποδιδόταν στον Απουλήιο (δεύτερος αιώνας μ.Χ.), ισχυρισμός που πλέον θεωρείται μάλλον απίθανος.<sup>277</sup> Όπως έχει αναφερθεί και παραπάνω, μεταξύ των Κωδίκων του Nag

---

<sup>272</sup> Nock & Festugière, 1.

<sup>273</sup> CH., vol. III, 1.

<sup>274</sup> Ο Walter Scott αναφέρεται, βέβαια, σε 42 αποσπάσματα, καθώς, σύμφωνα με τον Festugière, «χώρισε καθένα από τα δύο αποσπάσματα (I.41.1 και I.41.6) σε δύο τμήματα».

<sup>275</sup> Scott 1987, 5.

<sup>276</sup> Nock & Festugière II, 290.

<sup>277</sup> Scott vol. I, 78, CH., vol. II, 259, 277, Mead vol. II, 392.

Hammadi εντοπίστηκε και η κοπτική απόδοση των παραγράφων 21-29 το 1945. Η σύγχρονη μελέτη εξακολουθεί να προβληματίζεται έντονα εξαιτίας του κειμένου, καθώς οι απόψεις εμμένουν να δίστανται σχετικά με την δομή, την σύνθεση και την ερμηνεία του υλικού, ενώ έχει τεθεί και το ζήτημα της ενότητας.

Z) Στην θεωρητική λογοτεχνική συλλογή υπάγονται και διάφορα ερμητικά θραύσματα σε πάπυρο που ανακαλύφθηκαν σε αρχεία και βιβλιοθήκες το τελευταίο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα.

## H) CORPUS HERMETICUM

Πολλές φορές έχει χρησιμοποιηθεί ο συγκεκριμένος όρος ως αναφορά σε ολόκληρη την ερμητική ανθολογία, μια αρκετά λανθασμένη απόδοση βέβαια, καθώς με αυτόν τον τρόπο αγνοούνται όλα τα επιμέρους χαρακτηριστικά που απαρτίζουν κάθε ένα από τα κείμενα. Το *Corpus Hermeticum* αποτελεί μια συλλογή 18 πραγματειών, συμπεριλαμβανομένης της πραγματείας XV, χαμένη πλέον,<sup>278</sup> πιθανώς τοποθετημένης μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου λόγου, οι οποίες διατηρήθηκαν στην ελληνική γλώσσα, μέσω βυζαντινών χειρογράφων από τον 14<sup>ο</sup> μέχρι τον 17<sup>ο</sup> αιώνα. Οι μελετητές συμφώνησαν σε μια τυπική χρονολόγηση του έργου μεταξύ του πρώτου και του τρίτου ή τέταρτου αιώνα μ.Χ. Σπουδαία ήταν για την ανάλυση της ανθολογίας η κριτική έκδοση του ελληνικού κειμένου από τους φιλοσόφους A.J. Festugière και A.D. Nock, η οποία δημοσιεύτηκε με σημειώσεις και γαλλική μετάφραση μεταξύ των ετών 1945-1954. Η σημασία της εκτεταμένης αυτής μελέτης ήταν τόσο σπουδαία, ώστε για χρόνια θεωρήθηκε από τους μελετητές του ερμητικού μορφήματος ως η απόλυτη αναφορά.

Ο A.D. Nock κατά την επεξεργασία του *Corpus Hermeticum* χρησιμοποίησε 28 βυζαντινά χειρόγραφα, χρονολογούμενα μεταξύ του 14<sup>ου</sup> και του 17<sup>ου</sup> αιώνα, εκ των οποίων τα 15 περιείχαν μόνο τις πρώτες 14 πραγματείες ή ακόμα και λιγότερες. Δύο χειρόγραφα στα οποία συμπεριλαμβάνονται και οι 17 λόγοι διατηρούν ένα σχόλιο στον CH. I, 18 καταχωρημένο από τον Μιχαήλ Ψελλό, τον σημαντικότερο Βυζαντινό ρήτορα και φιλόσοφο. Η καυστική αντιμετώπιση του Βυζαντινού λόγιου απέναντι

---

<sup>278</sup> Reitzenstein, 193.

στο κείμενο σκιαγραφείται από το ίδιο του το σχόλιο, αναφέροντας πως: «εκείνος/ο μάγος φαίνεται πως είχε κάτι παραπάνω από μια απλή παροδική εξοικείωση με την ιερή γραφή. Ανυπομονώντας να το κάνει, δοκιμάζει τις δυνάμεις του στην δημιουργία του κόσμου, χωρίς να διστάσει να καταγράψει τις ίδιες αγαπημένες εκφράσεις του Μωσαϊκού νόμου». Ο Ψελλός εντόπισε τα λόγια της βιβλικής Γένεσης σε αυτήν την ειδωλολατρική κοσμογονία και δεν δίστασε να μειώσει την δημιουργική αντίληψη που παρατίθεται στο ερμητικό έργο. Η συμβολή του λόγιου στο απόσπασμα σκιαγραφεί τον τρόπο με τον οποίο ένας Βυζαντινός Χριστιανός που διδάχτηκε τον Νεοπλατωνισμό προσπάθησε να υποβαθμίσει το πρόσωπο του Ερμή ως παγανιστή «μάγου», ειδικότερα εφόσον οι 17 πραγματείες αναφέρουν τόσες λίγες πληροφορίες σχετικά με αποκρυφιστικά μαγικά θέματα (κυρίως ο CH. I-XIV και ο *Ασκληπιός*). Εάν αυτήν την αποστροφή ο Μιχαήλ Ψελλός την μοιραζόταν και με άλλους βυζαντινούς μελετητές που επεξεργάστηκαν το *Corpus* στην δική τους εποχή μέχρι τον 14<sup>ο</sup> αιώνα, όταν και γράφτηκαν τα πρώτα σωζόμενα χειρόγραφα,<sup>279</sup> τότε θα μπορούσε, ως έναν βαθμό, να εξηγηθεί και η μορφή που έλαβε η πραγματεία, μέσα σε αυτό το συντηρητικό περιβάλλον προκαταλήψεων.

Πριν από τον 11<sup>ο</sup> αιώνα, όταν ο Ψελλός φαίνεται να γνώριζε το *Corpus* περίπου με την σύγχρονή του δομή, αν και ελλιπές, δεν εντοπίζεται κάποια απόδειξη που να ξεκαθαρίζει την μορφή του έργου ως συλλογή, παρά ως μεμονωμένες πραγματείες, που βρίσκονταν ήδη σε χρήση από τον τρίτο αιώνα μ.Χ. Ο Κύριλλος της Αλεξάνδρειας φαίνεται πως γνώριζε τους λόγους CH. XI και XIV, αλλά και άλλες πραγματείες, χαμένες πλέον. Στην αναφορά του στον «ειδωλολάτρη και μάγο» Ερμή έκανε λόγο για 15 «Ερμαϊκά» βιβλία, τα οποία συγκέντρωσε στην Αθήνα, ενσωματώνοντας σε αυτά τα γραπτά του Μωυσή, τα οποία απέκτησε. Τα 15 βιβλία που παρέθεσε βέβαια δεν είναι δεδομένο πως αποτελούσαν συνεκτική μορφή του *Corpus Hermeticum*. Κατά πάσα πιθανότητα ούτε και ο Στοβαίος γνώριζε το *Corpus* στο σύνολό του, συνέταξε όμως την *Ανθολογία* του, συμπεριλαμβανομένων των τμημάτων των CH. II, IV, IX και του *Ασκληπιού*.

Με τον Marsilio Ficino πραγματοποιήθηκε το 1463 η πρώτη έκδοση των κειμένων σε συλλογική μορφή και σε λατινική μετάφραση. Ο φιλόσοφος εργάστηκε βασιζόμενος πάνω σε ένα ελληνικό χειρόγραφο που τελείωνε στον λόγο CH. XIV. Το

---

<sup>279</sup> Fowden, 9, 117, 118.

1471, με την άνοδο της τεχνολογίας του τύπου, η νέα μετάφραση μπόρεσε να εκδοθεί σε έντυπη μορφή, αποκτώντας με αυτόν τον τρόπο μεγάλη δημοτικότητα. Κατά τον 16<sup>ο</sup> αιώνα προστέθηκαν λατινικές μεταφράσεις και ελληνικές εκδόσεις από ένα σύνολο λόγιων και μελετητών, συμπληρώνοντας την ελλιπή έκδοση του Ficino. Η επιρροή της εκδοχής του φιλοσόφου, όμως, ήταν τόσο μεγάλη που εξακολουθούσαν να εκδίδονται τα κείμενα στην αποσπασματική μορφή τους για πολλά ακόμα χρόνια, ενώ το τέλος του *Corpus Hermeticum* στον CH. XIV, ακολουθούσε ο τέλειος λόγος του *Ασκληπιού*. Ο Ficino χρησιμοποιούσε τον τίτλο «Ποιμάνδρης» συνολικά και για τους δεκατέσσερις λόγους που δημοσίευσε.

Για να γίνει περισσότερο αντιληπτή η σημασία του *Corpus Hermeticum* για την κατανόηση των πολύπλοκων και συνεχώς εναλλασσόμενων κοινωνικών και θρησκευτικών συνθηκών μέσα στις οποίες αναπτύχθηκε, πρέπει να πραγματοποιηθεί μια περισσότερο διεξοδική ανάλυση των επιμέρους στοιχείων του, των ίδιων των λόγων και των προσώπων που πρωταγωνιστούν σε αυτούς.

### **CH. I-Ο Ποιμάνδρης του Ερμή του Τρισμέγιστου**

Το επίσημο πρώτο βιβλίο, όπου περιγράφονται οι διδασκαλίες του Ποιμάνδρου στον μαθητή του, Ερμή τον Τρισμέγιστο. Στην μετάφραση και τον σχολιασμό του πάνω στο κείμενο ο Ροδάκης χαρακτήρισε τον λόγο ως το «κυρίως Ευαγγέλιο της Ερμητικής Κοινότητας», καθώς ουσιαστικά αποτελεί ένα είδος εισαγωγής στο ερμητικό μόρφημα. Στο πρώτο μέρος του λόγου, ο ίδιος ο πρωταγωνιστής, ο Ποιμάνδρης, με την υπόστασή του ως υπερφυσικό όν, εμφανίζεται και δηλώνει πως θα αποκαλυφθεί, μέσα από την έκσταση του μαθητή του Ερμή του Τρισμέγιστου, τον οποίο και καλείται να μνήσει στην κοσμική Γνώση.

Το έργο αποτελείται από 31 παραγράφους, χωρισμένες σε τέσσερα μέρη. Στο δεύτερο μέρος περιλαμβάνονται οι παράγραφοι 4-26, όπου ουσιαστικά πραγματοποιείται η αποκάλυψη. Μέσα από τον λόγο του ο Ποιμάνδρης φανερώνει τις γνώσεις του σχετικά με την δημιουργία του κόσμου (παρ. 4-11), την ανθρώπινη δημιουργία και Φύση (παρ. 12-23), την πορεία και το τέλος κόσμου (24-26). Οι παράγραφοι 27-29 αποτελούν τμήμα του τρίτου μέρους, όπου ο Ποιμάνδρης, απευθυνόμενος στην μνημένο πια μαθητή του, τον συμβουλεύει να λειτουργήσει ο

ίδιος πλέον ως διδάσκαλος και να κηρύξει την πραγματική αλήθεια, όπως αποκαλύφθηκε στον ίδιο. Οι δύο τελευταίες παράγραφοι υμνούν τον υπέρτατο Νου.

### **CH. II-Ο Καθολικός Λόγος του Ερμή προς τον Τατ**

Πρόκειται για χαμένο λόγο, αντικατεστημένο από τον λόγο B2, ο οποίος δεν έχει τίτλο. Καθώς το περιεχόμενο τους είναι κοινό, κατά πάσα πιθανότητα ο λόγος B2 αποτέλεσε τμήμα του χαμένου έργου. Το κείμενο παρουσιάζει μια ιδιαιτερότητα. Αυτή η ιδιαιτερότητα αφορά το πρόσωπό του Τατ, καθώς εκείνος ισοδυναμεί με τον Θωθ, τον ίδιο τον Ερμή. Στο διασωθέν απόσπασμα ο διάλογος πραγματοποιείται μεταξύ του Τατ-Ερμή και του μαθητή του Ασκληπιού/Ιμχοτέπ. Ο λόγος χωρίζεται σε δύο μέρη. Οι παράγραφοι 1-12 πραγματεύονται την γνώση του φυσικού κόσμου, ενώ οι παράγραφοι 13-16, την θεϊκή γνώση. Η 17<sup>η</sup> παράγραφος αποτελεί συμπέρασμα των προηγούμενων.

### **CH. III-Ιερός Λόγος του Ερμή**

Ο τρίτος λόγος αποκαλείται «ιερός» καθώς το περιεχόμενό του αφορά τον Θεό και την δημιουργία. Ο συγκεκριμένος λόγος εκτυλίσσεται σε μια περισσότερο απόκρυφη ατμόσφαιρα, ενώ παρουσιάζει πολλές ατέλειες. Στην αρχή πραγματοποιείται μια δοξασία για τον Θεό, ο οποίος υμνείται ως η αρχή των πάντων και η σοφία της αποκάλυψης. Στην συνέχεια, αναλύεται η κοσμογονία, αν και το κείμενο παρουσιάζει ορισμένες ασάφειες σχετικά με το θέμα. Εν αρχή υπήρχε το χάος, σε ένα περιβάλλον σκοτεινό, υγρό, ενώ το πνεύμα περιφερόταν από πάνω. Στην συνέχεια ξεπροβάλλει το φως, ενώ από την υγρή τους κατάσταση, τα στοιχεία μετατρέπονται σε στερεά σώματα και οι θεοί σε άστρα. Τέλος, με την παρέμβαση της φωτιάς, τα στοιχεία χωρίζονται από τα ελαφριά στα βαρέα και το σύμπαν αποκτά κίνηση μέσα από την ενέργεια του πνεύματος. Στην τρίτη παράγραφο αναλύεται η δημιουργία των ζώων και των φυτών από τους επιμέρους θεούς, σύμφωνα με τις εντολές του δημιουργού και ακολουθεί η αναπαραγωγή του εαυτού τους. Τελευταίος δημιουργείται ο άνθρωπος, αποτέλεσμα των ικανοτήτων του Θεού, με σκοπό την ανθρώπινη αναπαραγωγή και την ανακάλυψη των τεχνών. Στην τέταρτη παράγραφο γίνεται λόγος για την διάλυση των όντων, μεταξύ αυτών και ο άνθρωπος.

Ο σκοτεινός χαρακτήρας του κειμένου δεν σχετίζεται με τα κενά που εντοπίζονται στα χειρόγραφα, αλλά στην φύση του ίδιου του κειμένου. Η διάλυση συμβολίζει την ανανέωση και όχι την φθορά. Σαν σύνολο θυμίζει την *Γένεση* της Παλαιάς Διαθήκης, διαχωρίζεται, όμως, από την ερμηνεία της έννοιας της «διάλυσης», καθώς στο ερμητικό κείμενο η διάλυση συμβολίζει την ανανέωση και όχι την βιβλική φθορά. Ταυτόχρονα, η παρουσία και δράση πολλαπλών θεοτήτων κατά την διάρκεια της δημιουργίας αποστασιοποιούν ακόμα περισσότερο το περιεχόμενο του λόγου από το αντίστοιχο της *Γένεσης*.

#### **CH. IV-Ο Κρατήρας του Ερμή προς τον Τατ ή η Μονάδα**

Στο κείμενο αυτό αναλύεται η έννοια του κρατήρα ή της Μονάδας. Και σε αυτήν την περίπτωση πρόκειται για λόγο του Ερμή προς τον Τατ. Μαρτυρείται πως την προσωνομία «Ερμής» φέρουν παραπάνω από ένα άτομα. Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος, ο μεγάλος, ήταν μοναδικός και δίδασκε τους επόμενους. Στον λόγο ξεκαθαρίζεται το θέμα της «Γνώσης» και με ποιόν τρόπο ο άνθρωπος, μέσα από αυτήν την Γνώση, μπορεί να προσεγγίσει τον Θεό. Σε αυτό το πλαίσιο παρεμβάλλεται και η αναφορά στον κρατήρα ή την Μονάδα, στην οποία ο Ερμής αναφέρεται στην 10<sup>η</sup> παράγραφο ως την αρχή των πάντων, δίχως την οποία δεν μπορεί τίποτα να πραγματοποιηθεί. Τέλος, καλείται ο Τατ να ακολουθήσει τον δρόμο της ευσέβειας για να μπορέσει να πλησιάσει τον Θεό.

#### **CH. V-Από τον Ερμή προς τον Υιό του Τατ/ “Ότι ο αφανής Θεός φανερότατος είναι”**

Αν και παρουσιάζει κοινά χαρακτηριστικά με τους προηγούμενους λόγους, με τον υπότιτλο ξεκαθαρίζεται το περιεχόμενο του κειμένου, δηλαδή η αφανής και αόρατη φύση του Θεού που έχει την ικανότητα να φανερώνει τα πάντα σε όλα τα όντα, ενώ με τα φανερωμένα και μέσα από αυτά γίνεται και ο ίδιος ο Θεός ορατός. Σύμφωνα με την εισαγωγική φράση «*Και τόνδε σοι τον λόγον...*», υπονοείται πως μάλλον πρόκειται για συνέχεια του λόγου III ή κάποιου άλλου, χαμένου πλέον.

#### **CH. VI-Το αγαθό υπάρχει μόνο στον Θεό και πουθενά αλλού**

Ο λόγος δεν έχει συγκεκριμένο τίτλο, ίσως γιατί ανήκει στον κύκλο του *Ασκληπιού*. Ο υπότιτλος βέβαια είναι αρκετός για τον προσδιορισμό του περιεχομένου, δηλαδή πως μόνο ο Θεός αποτελεί το Υπέρτατο Αγαθό, το αιώνιο και υπέρτατο καλό που δεν υπάρχει πουθενά αλλού πέρα από τον ίδιο τον Θεό. Ο λόγος παρουσιάζει συνοχή, ενώ διαχωρίζεται σε δύο μέρη. Στο πρώτο αναφέρεται η έννοια του «αγαθού» (παρ. 1-4), ενώ στο δεύτερο αναφέρεται η σχέση μεταξύ «ωραίου» και «αγαθού» (παρ. 5-6). Ο Θεός σαν αγαθό και Ύψιστο Όν, αποτελεί την πραγματική αιτία κάθε κίνησης και γέννησης. Αγαθός είναι μόνο ο Θεός, δεν υπολείπεται σε κάτι και έτσι δεν έχει κάτι να χάσει ώστε να λυπηθεί με το αποτέλεσμα. Πόθος και λύπη δεν αποτελούν συναισθήματα που Τον αγγίζουν.

#### **CH. VII-Είναι μέγιστο κακό για τους ανθρώπους να μην γνωρίζουν τον Θεό**

Πρόκειται για τον λόγο που προτρέπει τους αναγνώστες να φύγουν από την αγνωσία και να αναζητήσουν την αλήθεια της Γνώσης. Δεν έχει τίτλο και αναφέρεται γενικά στον άνθρωπο και όχι σε κάποιο συγκεκριμένο πρόσωπο. Σύμφωνα και με τον υπότιτλο, το μεγαλύτερο κακό για τους ανθρώπους είναι η άγνοια του Θεού. Ο σύντομος αυτός εξορκισμός θυμίζει σε πολλά σημεία την Καινή Διαθήκη ή ακόμα και κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης. Πιθανολογείται πως υπάγεται στην πένα του ίδιου συγγραφέα με τον *Ποιμάνδρη*.

#### **CH. VIII-Κανένα όν δεν χάνεται και είναι λάθος να λέμε τις μεταβολές απώλειες και θανάτους.**

Το κείμενο μοιάζει πολύ με αντίστοιχα Γνωστικά, αλλά οι διαφορές που παρουσιάζει φανερώνουν στωικές επιδράσεις. Ο κόσμος παρουσιάζεται ως δεύτερος Θεός, ο συγγραφέας, όμως, για να προλάβει τον δυϊσμό, καταλήγει πως αρχή και όριο όλων των πραγμάτων είναι ο Ένας και μοναδικός Θεός. Η σφαίρα, που αποτελεί το σώμα του κόσμου, ορίζεται μέσα από την ιδέα της Αιωνιότητας. Θάνατος και αφανισμός στο σύμπαν δεν υφίστανται.

#### **CH. IX-Για την νόηση και την αίσθηση**



Ο συγκεκριμένος λόγος έχει περισσότερο φιλοσοφικό περιεχόμενο, παρά θεολογικό. Δεν γίνεται, όμως, σε βάθος ανάλυση της έννοιας της «γνώσης». Παρουσιάζει αρκετές αναλογίες με τον λόγο VIII σχετικά με τα τρία βασικά όντα, Θεός-Άνθρωπος-Κόσμος και τις μεταξύ τους σχέσεις. Θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως κείμενο στωικού περιεχομένου που οδηγεί στην απόδειξη ενός θρησκευτικού δόγματος. Είναι λόγος που απευθύνεται εξίσου στον Ιμχοτέπ/Ασκληπιό.

### **CH. X-Το κλειδί του Ερμή του Τρισμέγιστου**

Πρόκειται για περίληψη των *Γενικών Λόγων*. Η έννοια του κλειδιού συμβολίζει τα βασικά νοήματα της σκέψης του Ερμή. Ο συγκεκριμένος λόγος χωρίζεται σε δύο μέρη, με το πρώτο να αναφέρεται στο τρίπτυχο των βασικών όντων και το δεύτερο στην άνοδο προς τον θεό.

Οι επόμενες τέσσερις πραγματείες συζητούν τις μυστικιστικές πτυχές του Ερμητισμού.

### **CH. XI-Ο Νους προς τον Ερμήν**

Το κείμενο από άποψη περιεχομένου θυμίζει τον *Ποιμάνδρη*. Πρόκειται για μια πραγματεία με καθαρά θεολογικό περιεχόμενο, που σχετίζεται με τον Θεό και την δημιουργία Του. Στον πρόλογο του κειμένου ο Ερμής παραπονείται που δεν έμαθε την αλήθεια για τον Θεό, ενώ στην συνέχεια ο Νους του την αποκαλύπτει. Γίνεται λόγος για την κοσμική ιεράρχηση: τον Θεό, την αιωνιότητα, τον χρόνο, τον κόσμο και την γέννηση, αλλά και τον τρόπο δημιουργίας των πάντων.

### **CH. XII-Ερμής ο Τρισμέγιστος προς τον Τατ, για τον Κοινό Νου**

Ο Ερμής αποκαλύπτει στον Τατ τα σχετικά με τον Κοινό Νου. Ο λόγος χωρίζεται σε δύο βασικά μέρη, όπου ο πρώτος πραγματεύεται την ουσία του Κοινού Νου (παρ. 1-13) και ο δεύτερος λόγος τον κόσμο (παρ. 14-23). Ο Νους προέρχεται από την ουσία του Θεού. Στον άνθρωπο ο Νους είναι Θεός, ενώ στα ζώα ταυτίζεται με την

φύση, καθώς συνεργάζεται με το ένστικτο, κάτι με το οποίο αρνείται να συνεργαστεί στον άνθρωπο.

### **CH. XIII-Ερμή του Τρισμέγιστου προς τον υιό του Τατ: λόγος απόκρυφος επάνω στο όρος, σχετικά με την αναγέννηση και την εντολή της σιγής**

Θεωρείται λόγος αποκαλυπτικός κάποιου μυστηρίου χωρίς τελετουργικό, αλλά με παράδοση που απαγορεύεται να αποκαλυφθεί σε μη μνημένους.

### **CH. XIV-Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος προς τον Ασκληπιό: υγεία του Νου**

Ο λόγος παρουσιάζεται με την μορφή επιστολής του Ερμή του Τρισμέγιστου προς τον Ασκληπιό. Το κείμενο ασχολείται κατά αποκλειστικότητα με το πρόβλημα της δημιουργίας.

Ο 15<sup>ος</sup> λόγος δεν υπάρχει. Στην θέση του συνήθως τοποθετούνταν κάποια αποσπάσματα από το Σοῦδα<sup>280</sup> και τον Στοβαίο.

### **CH. XVI-Ορισμοί Ασκληπιού προς τον Βασιλιά Ἄμμωνα**

Γράμμα του Ασκληπιού στον Αιγύπτιο θεό. Αν και ο υπότιτλος δεν ταιριάζει με το περιεχόμενο του κειμένου, πρόκειται για υπόμνημα σε ζητήματα που απασχολούσαν την δημιουργία και τις σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στον Θεό και στον κόσμο, τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός διοικεί τον κόσμο μέσα από τον Ήλιο και τους δαίμονες που υπηρετούν τα άστρα.

**CH. XVII-** Σώθηκε απόσπασμα χωρίς τίτλο, ως τέλος του διαλόγου ανάμεσα στον Τατ και σε κάποιον βασιλιά, ίσως τον Ἄμμωνα. Δεν γνωρίζουμε τίποτα παραπάνω,

---

<sup>280</sup> Πρόκειται για ένα τεράστιο βυζαντινό λεξικό εγκυκλοπαιδικής μορφής του 10<sup>ου</sup> αιώνα, γραμμένο στα ελληνικά. Απευθυνόταν στον Μεσογειακό κόσμο, ενώ περιείχε περισσότερα από 31.000 λήμματα, μεγάλο μέρος των οποίων προερχόταν από πηγές προ ετών χαμένες. Ο τίτλος του κατά πάσα πιθανότητα προήλθε από την βυζαντινή λέξη «σοῦδα» που σημαίνει «φρούριο», «οχυρό».

ίσως, όμως, να ήταν ανάλογος με άλλους παρόμοιους λόγους της αποκαλυπτικής φιλοσοφίας.

### **CH. XVIII-Σχετικά με την ψυχή που εμποδίζεται από το πάθος του σώματος**

Αποτελεί πεζό ρητορικό κείμενο που έχει ρυθμό, αλλά όχι εννοιολογική συνοχή και μάλλον πρόκειται για συναρμολόγηση ανεξάρτητου αποσπάσματος. Ίσως συντάχθηκε από τον Διοκλητιανό και την ακολουθία του περί το 300 μ.Χ. Δεν φαίνεται να απαγγέλθηκε ποτέ. Εξαιτίας του κατώτερου ύφους του πιστεύεται πως το έργο αποτελεί ρωμαϊκή πλαστογραφία. Αυτός είναι και ο λόγος που οι Nock και Festugière προτίμησαν να το αποκλείσουν από το *Corpus Hermeticum*.<sup>281</sup> Ο Copenhagen βέβαια το ενσωμάτωσε στο ερμητικό σύνολο. Δεν περιλαμβάνει μεμονωμένους χαρακτήρες ή διάλογο, αλλά είναι γραμμένο με την μορφή δοκιμίου, όπου ο βασιλιάς παρουσιάζεται ως μουσικός, συγκρίνοντας την κυριαρχία του με το παίξιμο της λύρας.

#### **2.3.1 “ΟΙ ΧΑΡΑΚΤΗΡΕΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ”**

Η δημοτικότητα που έχαιρε η αιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση ήταν τόσο μεγάλη, ώστε κατάφερε να επιβιώσει, με τον δικό της τρόπο, στο πολυπολιτισμικό ελληνορωμαϊκό περιβάλλον. Οι λατρείες που λάμβαναν χώρα την περίοδο εκείνη στην υπό κατάκτηση Αίγυπτο υπογράμμιζαν σε μεγάλο βαθμό αυτήν την εικόνα “επιβίωσης”, παρά την αμαλγάμωση που πραγματοποιήθηκε με την αντίστοιχη παράδοση των κατακτητών. Αυτός ο συγκερασμός στοιχείων διαφαίνεται και στην ερμητική λογοτεχνία. Ενώ ο ελληνιστικός Ερμής συσχετίστηκε με τους Αιγύπτιους Άνουβι και Θωθ, ο θεραπευτής Ασκληπιός συνδέθηκε με τον Αιγύπτιο ευγενή Ιμχοτέπ/Ιμούθη. Ταυτόχρονα, παρατηρείται διασύνδεση μεταξύ του Ωρου και του Αγαθού Δαίμονος, ενώ ο Αιγύπτιος θεός Άμμων απεικονίστηκε ως θεοποιημένος πρώιμος βασιλιάς Άμμωνας. Η συμβολική σύνδεση του θεϊκού στοιχείου με το ανθρώπινο δεν θα έπρεπε να προκαλεί εντύπωση, καθώς είναι γνωστό πως ο

---

<sup>281</sup> Nock & Festugière 1945, 244.

ελληνορωμαϊκός λαός αντιμετώπιζε τους αρχαίους μύθους και θεούς ως μακρινές αναμνήσεις πραγματικών ανθρώπων και γεγονότων.<sup>282</sup>

Το μοτίβο δάσκαλος-μαθητής, όπως εμφανίζεται στους ερμητικούς διαλόγους, αποτελεί αντικατοπτρισμό πολυάριθμων ελληνοιστικών λατρευτικών πρακτικών. Το μοτίβο συμβολίζει την μυθολογική αντίληψη που θέλει τους θεούς να ζουν στην γη ως θνητοί. Οι επαφές των θνητών με το υπερβατικό θεϊκό στοιχείο τους προσέφερε την δυνατότητα απόκτησης της Γνώσης του και κατ' επέκταση την μεταβίβασή της στις επόμενες γενεές. Οι θεότητες που ανέλαβαν να πραγματοποιήσουν αυτό το διαμεσολαβητικό έργο ήταν πολυάριθμες και εμφανίζονται στα κείμενα να κατέχουν πολλαπλούς ρόλους και υποστάσεις, κάποιες φορές διαφορετικές από εκείνες που κατείχαν στην “κλασική” τους εκδοχή. Μεταξύ αυτών εντοπίζονται: ο Τατ, ο Ασκληπιός, ο Αγαθός Δαίμων, ο Νους και ο Άμμων.

#### A) ΠΟΙΜΑΝΔΡΗΣ

Στο *Corpus Hermeticum* αποκαλείται «ὁ τῆς ἀϋθεντίας νοῦς» και φαίνεται να λειτουργεί ως ο θεῖος λόγος<sup>283</sup>. Πρόκειται για το πρόσωπο διδασκάλου, πεφωτισμένου με την ιερή γνώση, την οποία καλείται να μεταβιβάσει στους αποδέκτες των διδασχών του. Στον πρώτο λόγο της ερμητικής πραγματείας αναλαμβάνει να καθοδηγήσει τον Ερμή τον Τρισμέγιστο στην απόλυτη γνώση και το επιτυγχάνει. Κάνει την εμφάνισή του και σε άλλους λόγους του CH., χωρίς βέβαια να κατονομάζεται, όπως στον λόγο CH. XI όπου ο Ερμής λαμβάνει οδηγίες από ένα υπερφυσικό όν, τον «Νου», αλλά και στον CH. XIII,19, όπου εμφανίζεται ως «βροσκός της ψυχής».

Η ετυμολογική προέλευση του ονόματός του εξακολουθεί να είναι αμφίβολη. Έχει εκφραστεί η άποψη πως το όνομά αντιστοιχεί στην ελληνική φράση «ποιμὴν ἀνδρῶν». Η ταύτιση του Ποιμάνδρου, όμως, με την έννοια του νου συνεπάγεται μιας κοπτικής ερμηνευτικής προέλευσης, καθώς συμπίπτει με τον κοπτικό όρο ΠΕΙΜΕ-Ν-ΡΕ, που σημαίνει «η γνώση του ηλίου», στον οποίο το «ΕΙΜΕ» ισοδυναμεί με την λέξη «νοῦς»<sup>284</sup>. Η κοπτική απόδοση της φράσης «ὁ τῆς ἀϋθεντίας νοῦς» είναι ΠΕΙΜΕ

---

<sup>282</sup> Veyne 1983.

<sup>283</sup> Tröger 1971, 121, 133, 134.

<sup>284</sup> Scott 1925, vol. II, 14-18.

ΝῆΤΗΝΤΕΡΟ, ως «λόγος της κυριαρχίας», στο συγκεκριμένο πλαίσιο<sup>285</sup> και συμπίπτει σε μεγάλο βαθμό με τον προαναφερθέντα όρο.

Η πραγματεία αποτελεί το κατ' εξοχήν κείμενο του ερμητικού μορφώματος, όπου πραγματεύονται θέματα ανωτάτου Ερμητισμού και σίγουρα δεν απευθυνόταν σε μη μυημένους αναγνώστες. Γνώσεις όπως τα μυστικά του σύμπαντος κόσμου και του ανθρώπου, αλλά και έννοιες όπως η «Ειμαρμένη», το «πεπρωμένο της ψυχής», όχι μόνο αποτελούν πληροφορίες δύσκολες στην κατανόηση, αλλά ταυτόχρονα, οι ύψιστες αυτές ιδέες δεν δύναται να αποκαλυφθούν στον οποιονδήποτε. Συν τοις άλλοις, το κείμενο παρουσιάζει και στωικά θέματα, εφόσον ο Ποιμάνδρης συνδέθηκε με την έννοια του «κυρίαρχου λόγου», αντίστοιχης των στωικών ιδεών του «λογισμού» και της «διάνοιας».

## B) ΕΡΜΗΣ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΣ

Ο ρόλος του Ερμή στην φιλοσοφία που φέρει το όνομά του μόνο ως σύνθετος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί. Στα κείμενα η παρουσία του ταυτίζεται απόλυτα με την εύλογη απορία του Πλάτωνος, εάν ο Αιγύπτιος Θωθ ήταν θνητός ή θεός.<sup>286</sup> Μέσα από την απόλυτη ταύτιση Ερμή και Θωθ, η απορία μεταβαίνει και στην υπόσταση του ίδιου του Ερμή, ο οποίος στην ερμητική ανθολογία εμφανίζεται ως θνητός προφήτης, που συνδέεται με την θεϊκή σφαίρα μέσα από το πνεύμα που τον προστατεύει και τον καθοδηγεί στην αποπεράτωση της ιερής του αποστολής,<sup>287</sup> να παραδώσει την Γνώση περί δημιουργίας και θεϊκής αποκάλυψης που απέκτησε και στους επόμενους, ακριβώς τον ίδιο ρόλο που έχει αναλάβει και ο Τατ/Θωθ.

Το πολυεπίπεδο στοιχείο του χαρακτήρος του, όμως, φάνηκε στην συνέχεια, καθώς σταδιακά στην πορεία της ερμητικής φιλοσοφίας, η φύση του γίνεται τρισυπόστατη. Πλέον ως «Ερμής Τρισμέγιστος» νοούνται τρία διαφορετικά πρόσωπα. Ο πρώτος Ερμής, ο «παππούς»,<sup>288</sup> ήταν εκείνος που χρησιμοποίησε την γραφή των θεών, τα ιερογλυφικά, για να καταγράψει την ιερή γνώση του επάνω σε στήλες, κατά πάσα

---

<sup>285</sup> Marcus, *op.cit.*, 43.

<sup>287</sup> Hamilton 1986, 228.

<sup>288</sup> Αναφορά πραγματοποιείται δια στόματος Ερμή στον παππού του στο *ad Asclepius*, όπου γίνεται λόγος για τον τάφο του στην Ερμούπολη.

πιθανότητα πρόκειται για τον θεό της γραφής και της σοφίας Θωθ, με την αιγυπτιακή του υπόσταση. Ο δεύτερος Ερμής ήταν ο “πατέρας” του ερμητικού φαινομένου, ο πρώτος διδάσκαλος και προφήτης, σύγχρονος του Μωυσή. Ο τρίτος Ερμής ήταν εκείνος που ανέλαβε την αποστολική διαδικασία, να μεταφράσει τα ιερογλυφικά στα ελληνικά<sup>289</sup> από τα πρωτότυπα κείμενα του παππού του, επικυρώνοντας με αυτόν τον τρόπο τις ελληνικές γραφές.<sup>290</sup> Αυτός ο τελευταίος Ερμής ήταν ο υιός του Αγαθού Δαίμονος και πατέρας του Τατ.<sup>291</sup> Ο Κικέρων βέβαια απαριθμεί και δύο ακόμα πρόσωπα με το ίδιο όνομα.<sup>292</sup>

Ως διδάσκαλος ο Ερμής εμφανίζεται σε όλες τις πραγματείες, εκτός από τους λόγους CH. I και CH. XI, όπου διδάσκεται από τον Νου της αυθεντίας Ποιμάνδρη. Στις μέρες μας είναι σχεδόν απόλυτη η απόδοση ανθρώπινης υπόστασης στο πρόσωπο που ορίζεται ως «Ερμής Τρισμέγιστος». Η σκιαγράφιση αυτή του χαρακτήρος του απορρέει ήδη από την περίοδο διαμόρφωσης και αργότερα μελέτης του ερμητικού μορφήματος, τόσο από τον παγανιστικό όσο και τον χριστιανικό κόσμο. Νοούνταν ως ύψιστος φορέας της απόλυτης γνώσης της μακρινής αρχαιότητας, στις διδασκαλίες του οποίου βασίστηκαν όλα τα μεταγενέστερα φιλοσοφικά μορφώματα.

### Γ) ΑΣΚΛΗΠΙΟΣ

Πρόκειται για τον θεοποιημένο Ιμχοτέπ, Ιμούθη για τους Έλληνες, τον ισχυρότατο μάγο και θεραπευτή<sup>293</sup> που απέκτησε σημαντική φήμη στην Αίγυπτο της ελληνορωμαϊκής κατάκτησης. Κατά την βασιλεία του Πτολεμαίου Θ' Σωτήρος Β' Λάθυρου (139-81 π.Χ.) ανεγέρθη ναός αφιερωμένος στον Θωθ-Ερμή στο Medinet Habu, όπου τρεις θεοποιημένες μορφές εμφανίζονταν ως πάρεδροι του Θωθ, μεταξύ αυτών και ο Ασκληπιός.

---

<sup>289</sup> Cf. vol. VIII.5, X. 7.

<sup>290</sup> Fowden 1993, 30.

<sup>291</sup> Copenhagen 1992, 164.

<sup>292</sup> «Ένας τέταρτος Ερμής ήταν ο υιός του Νείλου, όνομα για το οποίο δεν μιλούν οι Αιγύπτιοι. Ο πέμπτος που λατρεύεται από τον λαό του Φενέα (Αρκαδία), λέγεται πως σκότωσε τον Άργο Πανόπτη και για αυτόν τον λόγο κατέφυγε στην Αίγυπτο και έδωσε στους Αιγύπτιους τους νόμους και το αλφάβητό του...». Ο πέμπτος Ερμής σύμφωνα με τον Κικέρωνα ήταν ο Θωθ (vol. III, 56).

<sup>293</sup> Hurry 1987.

Ο Ασκληπιός και ο Ερμής συνδέονταν ως θεότητες ήδη από την ελληνική κλασική περίοδο, ενώ ταυτόχρονα συμβολίζονταν με παρεμφερή τρόπο. Αναφέρομαι στα εμβλήματα τους, στον συνδυασμό των όφεων και της ράβδου. Ειδικά κατά την ελληνορωμαϊκή περίοδο, ο συμβολισμός έγινε χαρακτηριστικότερος, καθώς ο Ασκληπιός απεικονιζόταν να φέρει την ξύλινη ράβδο του με τους περιπλεγμένους όφεις, ενώ ο Ερμής κράδαινε το θρυλικό του κηρύκειο, τις περισσότερες φορές συνοδεία φτερών. Κατά την χριστιανική περίοδο τα δύο εμβλήματα συσχετίστηκαν άμεσα με τα ιερά σύμβολα που εμφανίζονται στο βιβλίο της *Εξόδου*, VII, 9-12. Σήμερα το κηρύκειο βρίσκεται ακόμα σε χρήση ως συμβολισμός της επιστήμης της ιατρικής, ακριβώς εξαιτίας της σύγχυσης των εμβλημάτων μεταξύ των δύο θεών.

Τέλος, στο *Corpus Hermeticum* εμφανίζεται ως μαθητής του Ερμή, με χαρακτηριστική την περίπτωση του CH. XVI, όπου ο Ασκληπιός μετατρέπεται ο ίδιος σε διδάσκαλο στην αυλή του βασιλιά Αμμωνα.

#### Δ) ΑΓΑΘΟΣ ΔΑΙΜΩΝ

Αν και στην κλασική Ελλάδα αποτελούσε μια κατώτερη θεότητα, ένα «ευγενές πνεύμα», που συνδέθηκε με τον οίκο και την γεωργική παραγωγή,<sup>294</sup> κατά την πτολεμαϊκή κατάκτηση απέκτησε πολύ σημαντικότερη θέση και υπόσταση. Ήταν ο πολιούχος θεός της Αλεξάνδρειας, την λατρεία του οποίου, κατά πάσα πιθανότητα, καθιέρωσε ο ίδιος ο Αλέξανδρος.<sup>295</sup> Ο προστατευτικός αυτός του ρόλος τον συνέδεσε με τον Σάραπι, αλλά και με την Ίσιδα,<sup>296</sup> μέσα από τον συμβολισμό του ως «Τυχή Άγαθή».<sup>297</sup> Για την ελληνιστική αστρολογία, οι έννοιες της «άγαθής τύχης»/«άγαθος δαίμων» και της «κακής τύχης»/«κακός δαίμων» υπολογίζονταν ως ζώδια των δημοτικών ωροσκοπίων.

Το σύμβολο του όφεως συσχετίστηκε και με τον Αγαθό Δαίμονα, καθώς απεικονιζόταν ως ερπετό, τυλιγμένο γύρω από το ερμητικό κηρύκειο, τον διονυσιακό θύρσο και το διπλό στέμμα, σύμφωνα με τον Dunand, απόδοση του τρίπτυχου Σάραπις-Ερμής-Αγαθός Δαίμων. Η απεικόνισή του ως ερπετόμορφο όν αποτέλεσε τον λόγο ταύτισής του και με την αντίστοιχη, στην όψη, μορφή της θεάς Ίσιδος-

<sup>294</sup> Dunand 1969, 44, 45.

<sup>295</sup> Cf. Pseudo-Calisthenes I, 32, 49-62.

<sup>296</sup> Dunand 1969, 9-48.

<sup>297</sup> PGM IV. 3125-71.

Θερμούθις,<sup>298</sup> αλλά και με την Αιγύπτια θεά του πεπρωμένου Σάιδα (s3 w). Τέλος, πολλές φορές εμφανίστηκε σε συνάρτηση και με το ιερό ερπετό Όσιρις-Διόνυσος-Θωθ-Ερμής.<sup>299</sup>

Στο *Corpus Hermeticum* ο θεός εμφανίζεται περισσότερο ως αναφορά και όχι ως ενεργός συνομιλητής που συμμετέχει στην διαδικασία της διδασκαλίας, εκτός από την περίπτωση του CH. XII.<sup>300</sup> Ίσως στην πραγματεία να κατείχε ένα περισσότερο λειτουργικό ρόλο ως πρόσωπο ισχύος (CH. XII) με σκοπό την επικύρωση του ίδιου του Ποιμάνδρους και τον διαχωρισμό του από τον Ερμή τον Τρισμέγιστο.

## Ε) ΤΑΤ

Έχει υποστηριχθεί ήδη πως ο «Τατ» αποτελούσε την παράφραση του ονόματος του θεού Θωθ,<sup>301</sup> στο κείμενο, όμως, διαχωρίζεται από τον θεό καθώς εμφανίζεται ως ο υιός του Ερμή του Τρισμέγιστου (CH. XIV, 1). Η περίπτωση του βέβαια, ως πρόσωπο του *Corpus Hermeticum*, είναι ξεχωριστή. Στην αρχή παρουσιάζεται σε νεαρή ηλικία, με αποτέλεσμα ο διδάσκαλός του Ερμής να δυσκολεύεται να του μεταβιβάσει τις ανώτερες γνώσεις του μορφώματος (CH. XIII, 9). Η νεότητα του διαφαίνεται και μέσα από την απλοϊκή γλώσσα του λόγου του. Μετά τον λόγο CH. XIII, 7-10, ο Τατ φαίνεται πως ενηλικιώνεται, καθώς είναι πλέον σε θέση να συλλάβει τα ύψιστα μηνύματα τα οποία διδάχτηκε, ενώ αργότερα μετατρέπεται σε ηγεμόνα. Όπως παρατηρεί ο Pereira, μέχρι τον CH. XIII, 7-10 συμβολίζεται το πρώιμο στάδιο της ερμητικής γνώσης, το οποίο ενισχύεται από την διδασκαλία και καταπολεμάται από την επαφή με το θεϊκό στοιχείο, βρίσκεται, δηλαδή, σε άμεση συνάρτηση με την νεαρή/φθαρτή κατάσταση στην οποία βρισκόταν αρχικά ο μαθητής-Τατ.

## ΣΤ) ΒΑΣΙΛΙΑΣ ΑΜΜΩΝ

---

<sup>298</sup> Dunand, *op.cit.*

<sup>299</sup> Schreiber 1924, pl. XXII.

<sup>300</sup> Αν και κατονομάζεται δύο φορές ως «αρχή» στον λόγο CH. XII, παράγραφοι 1 και 13, η λεπτομέρεια του αξιώματός του φαίνεται πως πρόκειται για λογοκλοπή των διδασκαλιών του προσωκρατικού φιλοσόφου Ηράκλειτου της Εφέσου (Nock & Festugière 1945, 135, n. 78, Fraser 1972, 209-211).

<sup>301</sup> PGM VII. 551-7.



Το πρόσωπο συνδέθηκε με το κλασικό παραμύθι του Πλάτωνος, όπου ο Θωθ-Ερμής, ως εμπνευστής των ιερών γραφών και επιστημών, φανέρωσε την γνώση των τεχνών στον βασιλιά Άμμωνα της Θήβας.<sup>302</sup> Κατά την ελληνιστική περίοδο απέκτησε και μυθική υπόσταση, καθώς ως είθιστο για την εποχή, θεοί και μύθοι μετέβαιναν από την σφαίρα της φαντασίας στην πραγματική, σε ένα μακρινό παρελθόν, ενώ ταυτόχρονα, θεωρήθηκε και το πρότυπο για την δημιουργία του θεού jmn.<sup>303</sup>

## 2.4 ΤΕΧΝΙΚΟΣ ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ

Αν και πολλές φορές ανά τους αιώνες καταπολεμήθηκε η πεποίθηση που ήθελε τα Ερμητικά κείμενα να στηρίχθηκαν πάνω σε ένα αιγυπτιακό υπόβαθρο, η τεχνική πλευρά του Ερμητισμού αποτελεί μια πιο ξεκάθαρη απόδειξη πως η παραπάνω άποψη είναι ορθή. Σε αντίθεση με τον φιλοσοφικό Ερμητισμό, όπου ο Ερμής-Θωθ σκιαγραφείται με περισσότερο ελληνικά χαρακτηριστικά και ανθρώπινη υπόσταση, στον τεχνικό Ερμητισμό, η φύση του Ερμή του Τρισμέγιστου φαίνεται να ταυτίζεται με την αντίστοιχη κοσμική φύση του Αιγύπτιου θεού Θωθ. Άλλωστε και η χρονολόγηση των τεχνικών πραγματειών είναι αρκετή για να δικαιολογήσει τον ισχυρισμό περί αιγυπτιακής αυθεντικότητας. Πρόκειται για φαινόμενο της ελληνιστικής Πτολεμαϊκής περιόδου<sup>304</sup> και ως αποτέλεσμα, προγενέστερο του αντίστοιχου φιλοσοφικού μορφήματος.

Οι μελετητές συμπεριέλαβαν στα τεχνικά ερμητικά έργα όσα κείμενα παρουσιάζουν τον Ερμή εμπνευστή και προστάτη των μαγικών πρακτικών, πιο συγκεκριμένα, της αλχημείας, της μαγείας, της αστρολογίας/αστρονομίας, της μαντείας, των φυλαχτών, των χρησμών. Ο Α. J. Festugière στην δική του μελέτη τόνισε πως τα κείμενα για τα οποία γίνεται λόγος ασχολούνται με «απόκρυφες επιστήμες»,<sup>305</sup> δηλαδή, το περιεχόμενό τους σχετίζεται με την χειραγωγή και στην συνέχεια, την ερμηνεία των μυστικών συμπαντικών δυνάμεων και των φυσικών φαινομένων, μέσα από την εσωτερική μαγική γνώση. Στα κείμενα των *Δημιωδών*

---

<sup>302</sup> Cf. Plato 274d.

<sup>303</sup> Manetho 105, 31, Plato 274d, Fowden 1993, 32.

<sup>304</sup> Η έρευνα υποστηρίζει πως τα τεχνικά Ερμητικά κείμενα ξεκίνησαν να κυκλοφορούν κατά τον δεύτερο αιώνα π.Χ., η προέλευσή τους όμως ήταν παλαιότερη.

<sup>305</sup> Festugière 1944-1954, vol. I.

*Μαγικών Παπύρων*<sup>306</sup> οι αναγνώστες συχνά ανατρέχουν στις μαγικές ικανότητες του Ερμή-Θωθ, αναζητώντας την βοήθεια και την καθοδήγησή του, μέσα από προσευχές και επικλήσεις, σε διάφορες πτυχές της καθημερινότητας. Για να πραγματοποιηθεί το αίτημά τους, οι πιστοί έπρεπε να διακατέχονται από άκρατη πίστη και ευσέβεια, η οποία συμβάδιζε πάντα με τις αρχές του ερμητικού μορφήματος, όπως τις γνωρίζουμε μέσα από τα φιλοσοφικά κείμενα. Μέσα από αυτό γίνεται κατανοητή η άρρηκτη διασύνδεση μεταξύ των δύο ερμητικών κειμενικών ανθολογιών, καθώς επέμεναν και οι δύο σε κάτι πολύ βασικό, στην ανάγκη εξαγνισμού του πιστού. Η διαφορά τους έγκειται στον τρόπο προσέγγισης της θεϊκής σφαίρας.

Μεταξύ των τεχνικών πραγματειών ανιχνεύονται πολλά αστρολογικά έργα, στα οποία πραγματοποιείται η ανάλυση των επιρροών των άστρων με σκοπό την πρακτική τους εκμετάλλευση για ιατρικούς και φαρμακευτικούς σκοπούς, μέσα από την χρήση φυλαχτών και οπίων, ενώ ταυτόχρονα η βοήθεια των άστρων προσέφερε την δυνατότητα ενόρασης του μέλλοντος. Πάνω στον αστείρευτο θαυμασμό που έχαιρε η Αίγυπτος, ως η κοιτίδα της απόλυτης σοφίας και γνώσης, κυρίως σε ότι αφορούσε την πνευματικότητα και την μαγεία, στηρίχθηκαν πολλοί Έλληνες λόγιοι, οι οποίοι καταπιάστηκαν με την καταγραφή των αρχών της αστρολογίας, προς αναζήτηση της αυθεντικής αστρολογικής γνώσης. Ιδιαίτερη δημοτικότητα απολάμβαναν τα έργα του Ερμή του Τρισμέγιστου, καθώς και τα έργα των αμφιλεγόμενων Αιγύπτιων λόγιων, Νεχεψώ και Πετόσιρις.<sup>307</sup> Κατά την Ρωμαϊκή περίοδο, ο κλάδος της αστρολογίας ήταν καλά εδραιωμένος στην αρχαία Αίγυπτο, όπως φανερώνουν τα δημοτικά ωροσκόπια και τα αστρολογικά κείμενα που εντοπίστηκαν, κατά πάσα πιθανότητα, ως απόδειξη της χρήσης τους ευρέως από το αιγυπτιακό ιερατείο. Οι Αιγύπτιοι μετέτρεψαν τα ωροσκόπια σε τέχνη, επηρεάζοντας σε μεγάλο βαθμό τον Ρωμαίο κατακτητή.<sup>308</sup>

Αντίστοιχη εικόνα παρουσιάζει το τμήμα των Ερμητικών κειμένων που εξετάζει την αλχημεία, δηλαδή τον κλάδο που ασχολείται με την μελέτη των πολύτιμων λίθων και της μεταλλουργίας. Όσες αλχημικές συνταγές συσχετίστηκαν με το όνομα του Ερμή του Τρισμέγιστου είναι αρκετά δύσκολο να εξακριβωθούν χρονικά. Ο Ζώσιμος

---

<sup>306</sup> Η δημοτική γλώσσα στην οποία είναι γραμμένα τα κείμενα, ήταν η γλώσσα των Αιγυπτίων ιερέων και καθώς εντοπίζεται σε μια τόσο ύστερη περίοδο, είναι πλέον βέβαιο πως μεγάλος αριθμός των παπύρων αυτών προερχόταν από τον ιερατικό χώρο.

<sup>307</sup> Dieleman 2003, 279.

<sup>308</sup> Bohleke 1996, 11-46.

ο Πανοπολίτης (τρίτος με τέταρτο αιώνα μ.Χ.), ο οποίος αντιμετωπίζεται ως ο αρχαιότερος αλχημιστής, αναφέρθηκε στον Ερμή και τις πραγματείες του στο δικό του έργο, ενώ συμπεριλάμβανε τον Ερμή μεταξύ των αυθεντιών. Οι αναφορές του Ζώσιμου συμβάλουν στην χρονολόγηση των αλχημικών έργων πριν την δική του εποχή, καθώς κάνει λόγο για μια καλά εδραιωμένη ερμητική αλχημική δράση.

#### 2.4.1 Η ΕΡΜΗΤΙΚΗ ΜΑΓΕΙΑ

Για τον αρχαίο αιγυπτιακό κόσμο η γνώση της μαγείας αποτελούσε ένα από τα σπουδαιότερα αγαθά. Αυτό δεν είναι κάτι που θα έπρεπε να μας προκαλεί εντύπωση, αναλογιζόμενοι πως η Αίγυπτος θεωρούνταν η πατρίδα της μαγείας. Το heka (ἡκ3 ),<sup>309</sup> η δύναμη της μαγείας, νοούνταν ως η έννοια της «συσσωρευμένης ενέργειας», το αντίστοιχο chi της ασιατικής παράδοσης. Η διαδικασία απόκτησης του ἡκ3 πραγματοποιούνταν ύστερα από την ταύτιση του πιστού με κάποια θεϊκή μορφή, η οποία του προσέφερε την πολύ σημαντική δυνατότητα απόκτησης της γνώσης του θεϊκού της ονόματος. Ως θεϊκά ονόματα νοούνταν οι «Λέξεις Δύναμης», όπως αποκαλούνταν, από την λεκτική απόδοση των οποίων προέκυψαν τα ιερογλυφικά, οι ιερές λέξεις των θεών και ως κατ' επέκταση, η κατανόηση της μαγείας περνούσε από την θεϊκή, στην ανθρώπινη σφαίρα.

Παρά τις αλλαγές που δέχτηκαν οι μαγικές πρακτικές κατά τα ελληνορωμαϊκά χρόνια, η μαγεία εξακολουθούσε να αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της αιγυπτιακής κοινωνίας και το υπόβαθρο στο οποίο στηρίχθηκε ο τεχνικός Ερμητισμός. Με την οριστική παρακμή των αιγυπτιακών ναών, τα μαγικά μυστήρια υιοθετήθηκαν, σε κάποιο βαθμό, από αντίστοιχες ιουδαϊκές μυστικιστικές παραδόσεις. Οι μαγικές πρακτικές μπορεί να ξεθώριασαν στο βάθος των αιώνων, δεν χάθηκαν όμως εντελώς, καθώς οι βασικές αρχές τους αφομοιώθηκαν από άλλες εσωτερικές φιλοσοφικές παραδόσεις. Με την εμφάνιση της απόκρυφης παράδοσης του Ραβινικού Ιουδαϊσμού, την Καμπάλα, όπου συμπεριλαμβάνονται οι περισσότερες μαγικές πρακτικές του Δυτικού κόσμου, η αιγυπτιακή μαγεία κατάφερε να υιοθετηθεί από το μυστικιστικό

---

<sup>309</sup> Για την Αρχαία Αίγυπτο η υπόσταση των θεών δεν ήταν πάντα ξεκάθαρη, όπως συνέβαινε στην περίπτωση του ελλαδικού χώρου. Οι θεοί είτε εμφανίζονταν ως ιστορικά πρόσωπα της βαθιάς αρχαιότητας, οι οποίοι κάποτε έζησαν στην γη, είτε ως θεοποιημένες εκδηλώσεις αφηρημένων εννοιών και αρχετύπων. Ο θεός Χέκα ανήκε στην δεύτερη περίπτωση.

μόρφημα απόλυτα, όπως αυτό διαφαίνεται στις πρακτικές «Ανάληψης της Θείας Μορφής» και στην χρήση των «Θεϊκών Ονομάτων».

## A) ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΟΙ ΜΑΓΙΚΟΙ ΠΑΠΥΡΟΙ

Οι *Δημώδεις Μαγικοί Πάπυροι* συνδέθηκαν εξίσου με τον Ερμή τον Τρισμέγιστο και την ακολουθία του. Αυτήν την ιδιαίτερη συλλογή θρησκευτικής λογοτεχνίας απαρτίζουν μια σειρά από τελετουργικές πρακτικές, ξόρκια και ύμνοι που σκιαγραφούν τον πολυπρόσωπο χαρακτήρα της μαγείας του ελληνορωμαϊκού κόσμου, σε μια χρονική περίοδο που εκτείνεται από τον δεύτερο αιώνα π.Χ, μέχρι τον πέμπτο αιώνα μ.Χ. Σύμφωνα με το περιεχόμενό τους, τα κείμενα αποτέλεσαν ένα αμάλγαμα πολλαπλών θρησκευτικών και πολιτισμικών παραδόσεων, μεταξύ αυτών η ελληνική και η εβραϊκή, δομημένα σε ένα ξεκάθαρα αιγυπτιακό θρησκευτικό υπόβαθρο. Στο έργο διακρίνεται η ανάγκη του ανθρώπου να μπορέσει να ελέγξει τις μυστηριώδεις συμπαντικές ενέργειες που τον επηρεάζουν άμεσα.<sup>310</sup>

Οι μαγικοί συμβολισμοί και οι κωδικοποιημένες λέξεις που εντοπίζονται σε όλο το εύρος της ανθολογίας υπαινίσσονται την χρήση των παπύρων από μάγους, οι οποίοι αποσκοπούσαν να πείσουν τον λαό τους πως αποτελούσαν τα μοναδικά πρόσωπα με την ικανότητα να επεμβαίνουν και να ελέγχουν τις “τρομακτικές” αλλαγές ενός ταχέως μεταλλασσόμενου κόσμου.<sup>311</sup> Ο μεγάλος αριθμός θεών και πνευμάτων που η μαγεία απλόχερα προσέφερε στους πιστούς μέσα από τα ξόρκια, σκιαγραφεί την κοσμική της δύναμη. Τα ξόρκια για τα οποία γίνεται λόγος, καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα ατομικών και μη αναγκών, αιώνιων και καθημερινών, όπως για παράδειγμα, ο εξορκισμός των κακών πνευμάτων και δαιμόνων, η ενόραση του μέλλοντος, η έλευση συγκεκριμένων ονείρων και οραμάτων, η ίαση από τσίμπημα σκορπιού, η κατατρόπωση ενός ερωτικού αντίζηλου, η παγίδευση κάποιου εχθρού, κ.α. Ο Ερμής-Θωθ αποτελούσε ιδιαίτερα δημοφιλές πρόσωπο προς επίκληση με σκοπό την βοήθεια και την καθοδήγηση, ενώ με την χρήση των ξορκίων των μαγικών αυτών κειμένων, ο θεός αποκτά εξωπραγματικές ιδιότητες σε διάφορα επίπεδα. Με αυτόν τον τρόπο σκιαγραφείται η υπόσταση του Ερμή-Θωθ στα τεχνικά Ερμητικά κείμενα, καθώς όπως προαναφέρθηκε, σε αυτά διατηρεί την θεϊκή του αιγυπτιακή φύση με την οποία

---

<sup>310</sup> Betz 1986, 47.

<sup>311</sup> Ibid.

μπορεί να επεμβαίνει και να καθορίζει τόσο τα συμπαντικά, όσο και τα ανθρώπινα ζητήματα.

Τα κείμενα των παπύρων, τα οποία συλλέχθηκαν στις αρχές του 1800 από τον Jean d' Anastaisi, αποτέλεσαν τις πρώτες πηγές πληροφοριών σχετικά με τις μαγικές πρακτικές στον Μεσογειακό χώρο. Περιέχουν πολύ σημαντικές αναφορές σχετικά με το πώς οι Εβραίοι, οι Χριστιανοί, οι Γνωστικοί και οι Ειδωολάτρες αντιλαμβάνονταν τον κόσμο τους.<sup>312</sup> Η φύση τους, όμως, είναι κατ' εξοχήν πραγματιστική και έτσι διαφοροποιούνται από τα κείμενα του φιλοσοφικού Ερμητισμού.

## B) ΚΥΡΑΝΙΔΕΣ

Σημαντικότερο σύνολο μαγικών/ιατρικών πραγματειών που ταυτίστηκαν με το πρόσωπο του Ερμή. Στις *Κυρανίδες* εξερευνώνται οι μυστικές δυνάμεις της φύσης και ο τρόπος με τον οποίο η μαγεία μπορεί να αποτελέσει το μέσο ώστε αυτές να καταφέρουν να φανερώσουν τις γνώσεις τους στους πιστούς με σκοπό την επίτευξη της επιτυχίας, της προστασίας και της ίασης. Με βάση το περιεχόμενο των κειμένων, πρόκειται για υλικό που υπάγεται στην ελληνιστική περίοδο, ήδη από τον τέταρτο αιώνα π.Χ. και έπειτα, η σύνθεση, όμως, της ανθολογίας πρέπει να χρονολογηθεί σε μεταγενέστερη περίοδο, στον πρώτο και δεύτερο αιώνα μ.Χ.

Το πρώτο βιβλίο από τα έξι διασωζόμενα των *Κυρανίδων*, περιλαμβάνει 24 κεφάλαια, συμβολισμός των 24 γραμμάτων του ελληνικού αλφάβητου, ως ένα είδος λεξιλογίου που απαριθμεί τα ονόματα φυτών, πτηνών, ψαριών, λίθων, ως τα τέσσερα στοιχεία της φύσης. Η παρουσία των τεσσάρων στοιχείων της φύσης ενισχύει την αποτελεσματικότητα της ίασης των θεραπευτικών μεθόδων, ενώ ταυτόχρονα, τα ονόματα των τεσσάρων φυσικών στοιχείων εμφανίζονται ως ομόφωνα, σε ορισμένες περιπτώσεις ακόμα και ως ομώνυμα,<sup>313</sup> συμβολισμός, σύμφωνα με την παράδοση, της ουσίας των περιγραφόμενων αντικειμένων, ένας επιπλέον τρόπος αύξησης της ιαματικής αποτελεσματικότητας. Στο τέλος το κεφάλαιο παρέχει την γνώση της μεθόδου δημιουργίας και χρήσης των φυλαχτών ώστε να επιτευχθούν αμεσότερα αποτελέσματα. Η χρήση της λεκτικής μαγείας μπορεί να συνενώσει τις ξεχωριστές

---

<sup>312</sup> Scarborough 1988, 32.

<sup>313</sup> Ibid. 224.

λειτουργίες των τεσσάρων φυσικών στοιχείων σε ένα αποτελεσματικό αμάλγαμα θεραπευτικών δυνατοτήτων στο φυλαχτό.

Στον πρόλογο του πρώτου βιβλίου της συλλογής αναφέρεται πως «ο θεός Ερμής Τρισμέγιστος έλαβε από τους αγγέλους το παρών βιβλίο ως το μεγαλύτερο δώρο και το παρέδωσε στους όλους τους ανθρώπους, ικανούς να γίνουν δέκτες μυστικών». Χειρόγραφα από όλα τα βιβλία, εκτός του τελευταίου, συνδέονταν με τον Ερμή τον Τρισμέγιστο, αν και η σύγχρονη έρευνα τα αποδίδει στον Βώλο τον ψευδο-Δημόκριτο (τρίτος με δεύτερο αιώνα π.Χ.). Εάν όντως πρόκειται για έργο του Βώλου, τότε γίνεται λόγος για την μεγαλύτερη σωζόμενη συλλογή, στα ελληνικά, η οποία πραγματεύεται μιας ευρείας έκτασης θεματολογία πάνω στα φυσικά φαινόμενα, με ιδιαίτερη μνεία στις ιατρικές και μαγικές τους δυνατότητες.<sup>314</sup> Η σημασία των *Κυρανίδων* είναι ιδιαίτερα σπουδαία, όπως διαφαίνεται και από τον πρωταγωνιστικό ρόλο που κατείχε το έργο στην ιατρική και μαγική σκέψη της Δυτικής Ευρώπης.

#### 2.4.2 Η ΕΡΜΗΤΙΚΗ ΒΟΤΑΝΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΙΑΤΡΙΚΗ

Εκτός από τις *Κυρανίδες*, η βοτανολογία εμφανίζεται, συνοδεία της αστρολογίας, και σε άλλα ερμητικά έργα, όπως τα: *Liber Sacra*, *Από τον Ερμή τον Τρισμέγιστο στον Ασκληπιό: Για τα Φυτά και τους Επτά Πλανήτες*, *Για τα Φυτά και τα Δώδεκα Ζώδια*, του Ερμή του Τρισμέγιστου και το *Ιερό Βιβλίο του Ερμή στον Ασκληπιό*. Το τελευταίο, ως εγχειρίδιο βοτανολογίας, στηρίχθηκε στις σχέσεις μεταξύ των φυτών και των αστρολογικών δεκανών, ενώ στο έργο *Δεκαπέντε Αστέρια, Λίθοι, Φυτά και Εικόνες*, αναλύεται ο κομβικός ρόλος που κατέχουν συγκεκριμένοι αστέρες στον φαρμακευτικό τομέα.<sup>315</sup>

Με την αστρολογική ιατρική συσχετίστηκαν: το *Κανόνιον ή Όργανον του Ερμή του Τρισμέγιστου*, τα *Ιατρομαθηματικά του Ερμή του Τρισμέγιστου στον Αμμωνα τον Αιγύπτιο* και το *Βιβλίο του Ασκληπιού, η Μυριογένεση*. Η *Μυριογένεση* εξετάζει τα ιατρικά αποτελέσματα της θεωρίας της αντιστοιχίας, μεταξύ του ανθρώπινου μικρόκοσμου και του συμπαντικού μακρόκοσμου.

<sup>314</sup> Kamaikis, 1-5, 14-21, 112, 188, 244, 300, 309, Festugiere, 32, FR I, 187-216, Fowden, 87-89.

<sup>315</sup> Festugiere, 30, 31, FR I, 89-186, Fraser I, 435-439, Tester, 21, 22, Fowden, 91-95.

### 2.4.3 Η ΕΡΜΗΤΙΚΗ ΑΣΤΡΟΛΟΓΙΑ/ΑΣΤΡΟΝΟΜΙΑ

Η αστρολογία αποτελεί μια από τις παλαιότερες απόκρυφες επιστήμες και την προγονική επιστήμη πολλών άλλων, όπως της αστρονομίας, των μαθηματικών, της αστροφυσικής, της γεωμετρίας. Είναι εκείνη που δάνεισε στην πρακτική μαγεία και την αλχημεία τα ωροσκόπια, χρησιμότερο εργαλείο για τον εντοπισμό της ιδανικής στιγμής για την πραγματοποίηση καθαγιασμών, τελετουργιών και αλχημικών πειραμάτων. Οι πλανητικές και αστρικές ενέργειες και κινήσεις, σε συνάρτηση με τις ημέρες της εβδομάδας, αποτέλεσαν την βάση πάνω στην οποία στηρίχθηκε η διαμόρφωση των αστρολογικών αρχών. Οι ανθρώπινες ενέργειες έχουν την δυνατότητα να επηρεάζουν άμεσα την κυκλική κίνηση του σύμπαντος κόσμου, με αποτέλεσμα, κάποιος μνημένος στην αστρολογική γνώση να μπορεί να παρέμβει στην αέναη κίνηση και να την “διαταράξει” προς όφελός του. Αυτό το «δούναι και λαβείν» μεταξύ των κυκλικών κινήσεων των πλανητών και των ανθρώπινων δράσεων και ενεργειών σκιαγραφείται μέσα από τα πλανητικά σύμβολα, η χρήση των οποίων εμφανίζεται και στον αλχημικό τομέα, με την απόδοση των μετάλλων, στα επίπεδα συνείδησης, όπως το Δέντρο της Ζωής, αλλά και στις ερμητικές σφαίρες όπως έχουν ήδη αναλυθεί. Ως αστρολογία θα μπορούσε τυπικά να οριστεί το σύνολο των παραδόσεων και συστημάτων που προδιαγράφουν την κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων ως μέσο επιρροής της συνείδησης και του πεπρωμένου του ανθρώπου και ως κατ’ επέκταση, της κοσμικής ύλης.

Πολλοί ερευνητές ανά τους αιώνες αφαίρεσαν από την Αίγυπτο το δικαίωμα διεκδίκησης των απαρχών της αστρονομίας. Για τους Έλληνες και τους Λατίνους της αρχαιότητας η μαγική χώρα του Νείλου και η εξωτική Μεσοποταμία διεκδικούσαν εύλογα τα πρωτεία σχετικά με τον τόπο γέννησης των αστρονομικών και αστρολογικών πρακτικών.<sup>316</sup> Η έλλειψη όμως επαρκών αρχαιολογικών ευρημάτων στην Αίγυπτο, ειδικά σε σύγκριση με την Μεσοποταμία, οδήγησε τους αρχαιολόγους να μετατοπιστούν από την χώρα του Νείλου ως τόπο προέλευσης. Τα αιγυπτιακά αστρονομικά κατάλοιπα φανέρωσαν μια κατωτέρου επιπέδου αστρονομική γνώση, ενώ ταυτόχρονα υποστηρίχθηκε πως η χρήση της ήταν περισσότερο διακοσμητική

---

<sup>316</sup> Βλ. Bouché-Leclercq 1899, Aalen 1979, 51f.n.1.

παρά επιστημονική. Στην συζήτηση έρχεται να προστεθεί και ο περιορισμένος αριθμός παπυρικών καταλοίπων που να φέρουν αντίστοιχο υλικό.<sup>317</sup>

Όπως παρατηρεί και ο Quack, η παραπάνω πεποίθηση δεν θα έπρεπε να είναι απόλυτη. Το γεγονός πως η Αίγυπτος θεωρούνταν για αιώνες η πατρίδα των αποκρυφιστικών τεχνών θα ήταν σφάλμα να παραγκωνιστεί ολοκληρωτικά από την σύγχρονη έρευνα. Οι μελετητές του σήμερα πολλές φορές πέφτουν στις ίδιες τους τις παγίδες. Η αναζήτηση της αστρολογίας και ως κατ' επέκταση της αστρονομίας στην Αίγυπτο δεν δύναται να πραγματοποιηθεί εάν πρώτα δεν παραγκωνιστεί η «επιστήμη» με την σύγχρονή της έννοια. Για τον αιγυπτιακό κόσμο οι έννοιες του «μικρόκοσμου» και του «μακρόκοσμου» ήταν γνωστές και αποδίδονταν μέσα από το Πάνθεό τους, με τις επιμέρους θεότητες να κατέχουν μοναδικά χαρακτηριστικά και ιδιότητες, απόλυτα προσαρμοσμένα στον περιβάλλοντα χώρο.<sup>318</sup> Οι ώρες, οι ημέρες, οι μήνες, τα άστρα, οι πλανήτες βρίσκονταν σε άμεση συνάρτηση με συγκεκριμένες θεότητες.<sup>319</sup>

Αυτό που γνωρίζουμε με σιγουριά για τους αρχαίους Αιγυπτίους είναι πως τους άρεσε να χαζεύουν τα άστρα. Τις παρατηρήσεις τους τις αποτύπωναν σε διάφορες πτυχές της ζωής τους, όπως φανερώνουν κάποια καλύμματα σαρκοφάγων ήδη από την δεύτερη χιλιετία, ενώ με το πέρασ των αιώνων αστρονομικά διαγράμματα, με την χαρακτηριστική αιγυπτιακή τους μορφή, εντοπίζονται στις οροφές ταφικών θαλάμων, σε σαρκοφάγους, σε επιφάνειες ναϊκών οικοδομημάτων. Στο πρώτο κεφάλαιο αναφέρθηκε η *Βίβλος της Νουτ* ή αλλιώς, *Βασικά Στοιχεία της Πορείας των Άστρων*, έργο το οποίο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως φορέας μιας τυπικής αιγυπτιακής αστρονομικής/αστρολογικής γνώσης. Στο χειρόγραφο παρουσιάζεται ένα εύρος πληροφοριών σχετικά με αστρικά φαινόμενα αποδομένα μέσα από θρησκευτικές συντεταγμένες.<sup>320</sup> Αντίστοιχη γνώση εντοπίζουμε και στον εικονογραφικό κύκλο ενός αριθμού ναών, των οποίων οι οροφές κοσμούνται με εικονογραφικά θέματα του ουράνιου κόσμου, αλλά και το ιδιαίτερα αγαπητό θέμα του ηλιακού ταξιδιού στον Κάτω Κόσμο τις δώδεκα ώρες της νυκτός. Στο σύνολο πρέπει να προστεθεί τόσο το αιγυπτιακό ημερολόγιο, το οποίο χώριζε το έτος σε 365 ημέρες, σε τρεις εποχές των τεσσάρων μηνών, όσο και το σεληνιακό ημερολόγιο, που κατέγραφε τις φάσεις του

---

<sup>317</sup> Neugebauer, 560.

<sup>318</sup> von Lieven 2004, 156-172, pl. 20, 21, Hoffman 2005, 196-204, Elfert 2008, 115-130.

<sup>319</sup> Yoyotte 1980, 46-75, Leitz 1991, 17-21, Mendel 2005.

<sup>320</sup> Όπως προτείνει ο D. Brown.



φεγγαριού και αποτελούσε σπουδαίο εργαλείο για το ιερατείο για την δρομολόγηση σημαντικών εορτών. Τα δύο ημερολόγια εξακολουθούσαν να χρησιμοποιούνται ακόμα και στην ύστερη αρχαιότητα, παρά το γεγονός ότι δεν εξυπηρετούσαν πλέον γραφειοκρατικούς σκοπούς.

Για τον αιγυπτιακό λαό σημαντικές ήταν και οι μαντικές πρακτικές.<sup>321</sup> Θα ισχυριζόμασταν πως η χώρα είχε αναπτύξει μια ξεχωριστή μαντική παράδοση, σε αρμονική διασύνδεση με την παρατήρηση των αστρικών φαινομένων, ήδη από την πρώιμη Ραμσιδική περίοδο (περί το 1300-1070 π.Χ.), κρίνοντας από την νικητήρια στήλη του φαραώ Μερνεφθά (ο οποίος βασίλευσε την δεκαετία 1213-1204 π.Χ.) επί των Λιβύων εισβολέων. Σε αυτήν εξιστορείται πως ο θρίαμβος του Φαραώ είχε προβλεφθεί μέσα από την παρατήρηση και την ερμηνεία των αστέρων και των ανέμων.<sup>322</sup> Η εμφάνιση των ωροσκοπίων και η ευρεία χρήση τους διαφαίνεται μέσα από τον εικονογραφικό κύκλο των ναών,<sup>323</sup> αλλά και την αρχιτεκτονική τους διαρρύθμιση που βρισκόταν σε συμβολική συνάρτηση με τα αστρικά φαινόμενα. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της «Πόλης του Παρελθόντος», Medinet Madi , νοτιοδυτικά της περιοχής του Φαγιούμ, όπου εντοπίζεται ο μικρός ναός της θεάς-κόμπρας Ρενενουνέτ (rnn-wtt) της δεύτερης χιλιετίας. Οι πολυταξιδεμένοι ιερείς του ναού ήταν γνωστοί για την παραγωγή ωροσκοπίων,<sup>324</sup> γεγονός γνωστό στην αρχαιολογία εξαιτίας των πολυάριθμων σημειώσεων στην ελληνική και την δημοτική ημερομηνιών γεννήσεων για αστρολογικούς σκοπούς.<sup>325</sup> Η αστρολογία διείσδυσε και στον κόσμο των νεκρών, καθώς κατά την ρωμαϊκή κυριαρχία, εντοπίζονται αναπαραστάσεις του ζωδιακού κύκλου, με τους πλανήτες τοποθετημένους στην θέση των άστρων κατά την γέννηση του αποθανόντος, ως διακόσμηση ταφικών θαλάμων και σαρκοφάγων. Τέλος, από την ρωμαϊκή εγκατάσταση δύο αρχαίων αιγυπτιακών πόλεων προέρχεται ένας μεγάλος αριθμός αστρονομικών και αστρολογικών κειμένων, με τα αστρονομικά κείμενα να αποτελούν το τεχνικό κομμάτι των αστρολογικών πρακτικών. Γίνεται λόγος για την Tebtunis (πρόκειται για την ίδια πόλη με την Θεοδοσιούπολη), στο Κυβερνείο του Φαγιούμ και την Σοκνοπαίου Νήσο<sup>326</sup> στην όαση Αλ Φαγιούμ, κοντά στην λίμνη Μοίριδα. Σύμφωνα με όσα

---

<sup>321</sup> von Lieven 1999, 77-126.

<sup>322</sup> Brunner 1973, 25-30, Kákosy 1982, 163-191, 188.

<sup>323</sup> Evans 2004, 1-44, κυρίως 24-36.

<sup>324</sup> Widmer & Devauchelle 2009, 223-241.

<sup>325</sup> Baccani 1995, 63-72.

<sup>326</sup> Lippert & Schentuleit 2005.

παρατέθηκαν, φαίνεται πως η Αίγυπτος δεν παραγκώνισε ποτέ τον αστρονομικό και αστρολογικό τομέα.

Η μαθηματική αστρονομική γνώση των λίθινων πλακών της Μεσοποταμίας δεν αποτελεί υλικό μιας βαθιάς αρχαιότητας, δεν πρόκειται, δηλαδή, για μια πρώιμη γνώση, αλλά για γνώση της ύστερης αρχαιότητας. Πιο συγκεκριμένα, οι πλάκες αποτελούν προϊόν της Παρθικής Δυναστείας των Αρσακιδών, με χρονολόγηση μεταξύ 247 π.Χ. και 224 π.Χ., με άλλα λόγια, είναι σύγχρονες της ελληνιστικής κατάκτησης της Αιγύπτου.<sup>327</sup> Άρα η ανώτατη γνώση της Μεσοποταμίας πάνω στο θέμα υπάγεται σε έναν υπό κατάκτηση πολιτισμό, με αποτέλεσμα να υπάρχει μεγάλη πιθανότητα να μην πρόκειται για αυθεντική γνώση της Ανατολής.

#### A) LIBER HERMETIS

Το *Liber Hermetis* αποτελεί την δημοφιλέστερη αστρολογική ερμητική πραγματεία. Πρόκειται για λατινική απόδοση του ελληνικού πρωτότυπου *Βίβλος του Ερμή*, μια σύνθεση διαφορετικών τμημάτων που εκτείνονται χρονικά από τον τρίτο αιώνα π.Χ. (με βάση το αστρολογικό υλικό που χρησιμοποιούνταν στους ναούς από το αιγυπτιακό ιερατείο) στον τρίτο ή τέταρτο αιώνα μ.Χ.<sup>328</sup> Στην πραγματεία εμφανίζεται η πολύ σημαντική, για την τεχνική πτυχή του Ερμητισμού, έννοια των «δεκανών». Γίνεται λόγος για τον αιγυπτιακό διαχωρισμό του ζωδιακού κύκλου σε 36 ομάδες αστερών που ανατέλλουν στον ορίζοντα με την περιστροφή της γης. Κάθε δεκανός συνδέεται με συγκεκριμένο ζώδιο του ζωδιακού κύκλου, με συγκεκριμένο μέρος του σώματος και γεωγραφική περιοχή, όλα σε άμεση συνάρτηση με τις κινήσεις κάποιου πλανήτη. Η ιδιαίτερη γνώση των δεκανών προσέδιδε υπόσταση μάγου στους αστρολόγους που τους χρησιμοποιούσαν, καθώς οι μυστικές αστρολογικές γνώσεις που τους προσέφεραν ήταν πολύ σημαντικές για την πραγματοποίηση προβλέψεων.<sup>329</sup> Το περίφημο ερμητικό αξίωμα «*Όπως παραπάνω, έτσι και παρακάτω*», εξηγεί την επιρροή των δεκανών στην ανθρώπινη σφαίρα και κατ' επέκταση, πάνω σε αυτό στηρίχθηκε ολόκληρη η ερμητική αστρολογική παράδοση.

---

<sup>327</sup> Brown 2000, 261-263.

<sup>328</sup> Grese 1988, 46.

<sup>329</sup> Ibid., 47.

Η σύνδεση της πραγματείας με τον φιλοσοφικό Ερμητισμό πραγματοποιείται με την βοήθεια του έκτου αποσπάσματος κειμένου από την *Ανθολογία* του Στοβαίου, όπου μέσα από τον διάλόγο του με τον μαθητή του Τατ, ο Ερμής φανερώνει την καθοριστική φύση των δεκανών στα τεκταινόμενα του κόσμου. Μάλιστα στην κατακλείδα του αποσπάσματος παρατίθεται η πολύ σημαντική πληροφορία πως η γνώση των δεκανών αποτελεί την προϋπόθεση για το θεϊκό όραμα, με σκοπό την κατανόηση της συμπαντικής πραγματικότητας.<sup>330</sup>

## Β) ΛΟΙΠΕΣ ΑΣΤΡΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΕΣ

Μεταξύ του καταλόγου των 36 βιβλίων της πομπής στα οποία αναφέρθηκε ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς στο έργο του *Στρώματα*, κείμενα μεγάλης σημασίας για το αιγυπτιακό ιερατείο, βρίσκονταν τέσσερα βιβλία που χαρακτηρίζονταν ως «αστρολογικά βιβλία του Ερμή». Η γνώση που περιλαμβάνονταν σε αυτόν τον κατάλογο αποτελούσε παρεμφερές υλικό ιερών γραφών όπως εντοπίζεται στον τοίχο του ναού της Εντφού,<sup>331</sup> χρονολογούμενο περί τον δεύτερο αιώνα π.Χ. Η αναφορά του Κλήμη, ίσως σε κάποιον βαθμό, επικυρώνει την μερικώς αποδεδειγμένη άποψη των μελετητών περί των απαρχών μιας ερμητικής αστρολογίας, η οποία φαίνεται πως υφίστατο ήδη από τον τρίτο αιώνα π.Χ.

Ιδιαίτερα αμφιλεγόμενο υλικό αποτελούν τα *Σαλμεσχινιακά*, μια συλλογή με καθαρά αστρολογικό περιεχόμενο, χαμένη προ ετών. Αν και φαίνεται να υπαγόταν κυρίως στην ελληνική πλευρά της ελληνοαιγυπτιακής κοινωνίας στην οποία δημιουργήθηκε, τον τρίτο ή δεύτερο αιώνα π.Χ., με πιθανότατα την Αλεξάνδρεια ως γενέτειρα, το υλικό του έργου αφορούσε την φύση των άστρων και την θεϊκή τους υπόσταση. Για κάποιους σύγχρονους μελετητές βέβαια, όπως ο Dyroff,<sup>332</sup> τα κείμενα αποτελούν αιγυπτιακό έργο. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο τίτλος της συλλογής ερμηνεύεται ως «Βιβλίο των Θέσεων Γέννησης». Ταυτόχρονα, όπως στην περίπτωση του Bezold,<sup>333</sup> έχει εκφραστεί και η άποψη πως πρόκειται για βαβυλωνιακή επιρροή, με το πρώτο συνθετικό «Σαλμέ» να αποτελεί ελληνική απόδοση της βαβυλωνιακής λέξης «εικόνα». Στον Ιάμβλιχο εντοπίζεται η σύνδεση των *Σαλμεσχινιακών* με τον

---

<sup>330</sup> Ibid., 46.

<sup>331</sup> Clement, 6.4, Fowden, 57-59.

<sup>332</sup> Βλ. Boll 1903, 378.

<sup>333</sup> Boll 1916, 229.

Ερμητισμό, καθώς ο φιλόσοφος ισχυρίστηκε πως αποτελούσαν τμήμα του *Corpus Hermeticum*.<sup>334</sup>

Στα μέσα του δεύτερου αιώνα π.Χ. εμφανίζεται μια αστρολογική πραγματεία, ανώνυμου συγγραφέα, η οποία συνδέθηκε με τον μυθικό Φαραώ Νεχεψώ, αν και κατά πάσα πιθανότητα ήταν το ίδιο πρόσωπο με τον ελάχιστα αναγνωρισμένο Νεκαυβα, ο οποίος διακυβέρνησε την περίοδο μεταξύ 678-672 π.Χ., πέντε αιώνες πριν την συγγραφή του αστρολογικού εγχειριδίου, αλλά και τον αρχιερέα και οικονόμο του θεού Θωθ στην Ερμούπολη, Πετόσιρι (μέσα τέταρτου αιώνα, την περίοδο της 28<sup>ης</sup> Δυναστείας). Πρόκειται για το αστρολογικό εγχειρίδιο, στο υλικό του οποίου βασίστηκε όλη η μεταγενέστερη ελληνική αστρολογία. Αν και οι δύο “συγγραφείς” του έργου είναι δύο πολύ αμφιλεγόμενα πρόσωπα, για τους αστρολόγους που ακολούθησαν της πραγματείας, ο Νεχεψώ και ο Πετόσιρις θεωρούνταν οι “πατέρες της αστρολογίας”, ενώ πολλές τα ονόματά τους χρησιμοποιήθηκαν για να επικυρωθεί η αξιοπιστία μιας σειράς αστρολογικών εγχειριδίων και πραγματειών.<sup>335</sup>

Τις ερμητικές αστρολογικές πραγματείες ολοκληρώνουν: ο *Πανάρετος*, η *Μυστική Μέθοδος του Ερμή του Τρισμέγιστου* και *Περί της Ονομασίας και της Δύναμης των Δώδεκα Τόπων* και το *Βιβλίο των Τριάντα Έξι Δεκανών*. Ενώ πιο συγκεκριμένου περιεχομένου είναι έργα όπως το *Βροντολόγιον*, κείμενο στο οποίο αναλύεται η σημασία των βροντών κατά τις εναλλαγές των μηνών και η πραγματεία *Περί σεισμών*, όπου γίνεται ένας πρωτότυπος συσχετισμός των σεισμών με αστρολογικά ζώδια.

Ο ιδιαίτερα μεγάλος αριθμός ερμητικών αστρολογικών πραγματειών<sup>336</sup> και θεματολογιών που ανιχνεύτηκαν σε αυτές, φανερόνουν την μεγάλη επιρροή που άσκησε η αποκρυφιστική επιστήμη στην ελληνορωμαϊκή κοσμοθεωρία, οι θεωρίες και οι ιδέες της οποίας απασχόλησαν τόσο την τεχνική, όσο και την φιλοσοφική ερμητική παράδοση.<sup>337</sup>

Φυσικά δεν θα μπορούσε να ολοκληρωθεί η ενότητα χωρίς την αναφορά στην χαρακτηριστική ερμητική πραγματεία αστρονομικού περιεχομένου, *Η Τέχνη του*

---

<sup>334</sup> Cople 1997, 9.

<sup>335</sup> Vett. Val. 2.3.1, 3.11, 9.2.7-8.

<sup>336</sup> Fowden, 91.

<sup>337</sup> Ibid.

*Ευδόξου*. Φαίνεται πως συντέθηκε κατά τον δεύτερο αιώνα π.Χ. και η πηγή της είναι γνωστή. Αποτελεί μια ελληνιστική πραγματεία αιγυπτιακού χαρακτήρα. Με γνώμονα το περιεχόμενο και τις αναφορές του κειμένου, κατά πάσα πιθανότητα βρέθηκε σε Σαράπειο, καθώς σύμφωνα με τον Thompson, στην πραγματεία γίνονται αναφορές τόσο για τους «χρησμούς του Σάραπη», όσο και για τους «χρησμούς του Ερμή». Ο Thompson χαρακτήρισε την συνδυαστική εικόνα μαντείας και αστρονομίας που παρουσιάζεται, σε συνάρτηση με την δημοτικότητα του Ερμή Τρισμέγιστου, ως καλά εδραιωμένο φαινόμενο της Αιγύπτου του δεύτερου αιώνα π.Χ.<sup>338</sup>

#### 2.4.4 Η ΕΡΜΗΤΙΚΗ ΑΛΧΗΜΕΙΑ

Σημαντικότεος ήταν και ο ρόλος της αλχημείας για το ερμητικό μόρφωμα, δηλαδή της μεθόδου χρήσης της ύλης με σκοπό την επέμβαση και την επιρροή της συνείδησης. Όσον αφορά την περίπτωση της αλχημείας, δεν παρουσιάστηκαν ιδιαίτερες αντιπαραθέσεις σχετικά με την προέλευσή της. Οι περισσότεροι πλέον υποστηρίζουν πως γεννήθηκε στην Αίγυπτο, όπως μαρτυρά και η ίδια η λέξη της, όρος ο οποίος εντοπίζεται και στην αιγυπτιακή γλώσσα ως «khm», που σημαίνει «μαύρη γη». Από τον συγκεκριμένο όρο απορρέει και ο κακόφημος χαρακτηρισμός των μυστικιστικών και απόκρυφων μορφημάτων ως «μαύρες τέχνες». Κατά παράδοση, οι αλχημικές πρακτικές αποτελούσαν την ύψιστη μορφή έκφρασης της μαγείας για την αρχαία Αίγυπτο. Η μαγεία και η αλχημεία συνδέθηκαν άρρηκτα με το πρόσωπο του θεού Θωθ σε ένα αδιάσπαστο τρίπτυχο. Ίσως σε κάποιο βαθμό η ταύτιση της αιγυπτιακής αλχημείας με τον Θωθ να αποτέλεσε πόλο έλξης για τους Ερμητικούς ώστε να ασχοληθούν με τις πρακτικές της και να την ενσωματώσουν στο μόρφωμά τους. Το σίγουρο είναι πως η δημοτικότητα που απολάμβανε η αλχημεία την περίοδο του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης ενίσχυσε και την δημοτικότητα του Ερμή του Τρισμέγιστου και οδήγησε τον λόγιο κόσμο της Δύσης να ασχοληθεί εκ νέου με το μόρφωμά του.

Για τους Ερμητικούς οι μαγικές ικανότητες της αλχημείας, της δυνατότητας, δηλαδή, μετατροπής βασικών μετάλλων σε πολύτιμα (ασήμι και χρυσό) αποτελούσαν ένα ιδιαίτερα αγαπητό θέμα ενασχόλησης. Ίσως στα γραπτά του Νεοπυθαγορείου φιλοσόφου Βώλου του Μενδήσιου ή αλλιώς ψευδο-Δημόκριτου, τον τρίτου αιώνα

---

<sup>338</sup> Thompson 1988, 254.

π.Χ., να εντοπίζονται τα πρώτα ψήγματα αλχημικών αναφορών στον λογοτεχνικό τομέα. Στο έργο του ανιχνεύονται πληροφορίες σχετικά με τις κύριες ουσίες και τα συστατικά που συντελούν μια αλχημική εργασία. Μεταξύ της εποχής του Βόλου και της ανόδου του Χριστιανισμού κάνουν την εμφάνισή τους πολλαπλές σημαντικές πραγματείες αλχημικού περιεχομένου που αποδίδονται στον Ερμή και τον κύκλο του, όπως διαφαίνεται και από τους τίτλους τους: *Ερμής, Αγαθοδαίμων, Ίσις*, κ.α. Τα υστερότερα μεταξύ αυτών, 30 τον αριθμό, χρονολογούνται στον δεύτερο και τρίτο αιώνα μ.Χ. και σήμερα επιβιώνουν αποσπασματικά, κυρίως μέσα από νύξεις άλλων, μεταγενέστερων, όπου γίνονται αναφορές στον Ερμή και τα ερμητικά πρόσωπα. Το μεγαλύτερο σε έκταση από αυτά και σίγουρα το καλύτερα σωζόμενο, φέρει τον τίτλο *Ανεπίγραφος* και αποτελεί εκτεταμένη μεταφορική απόδοση της δημιουργίας του αργύρου μέσα από την επεξεργασία και την μίξη πολλαπλών ουσιών. Στο αλχημικό έργο, *Ίσις ή Ίσις η Προφήτισσα στον Υιό της Ωρο*, από το ίδιο σύνολο, παρουσιάζεται ένας διάλογος στον οποίο ο άγγελος Annapel αποκαλύπτει το μυστήριο της αλχημείας. Οι πραγματείες αυτές φαίνεται πως ήταν γνωστές στον Ζώσιμο τον Πανοπολίτη και τους μαθητές του, λαμβάνοντας πολύ σημαντικό ρόλο στην δική του συγγραφική δράση. Το έργο του Ζώσιμου διαχέεται από έντονη πνευματικότητα, στοιχείο που απορρέει από την γνώση των φιλοσοφικών Ερμητικών κειμένων.<sup>339</sup>

#### 2.4.4.1 TABULA SMARAGDINA/Ο ΣΜΑΡΑΓΔΕΝΙΟΣ ΠΙΝΑΚΑΣ

Στο έργο του ο Balduff, *Brief, clear and true instructions concerning the mysterious and obscure art of Chymia*, του 1609, αντιτίθεται στην άποψη των συγχρόνων του που αντιμετώπιζαν την αλχημεία ως άχρηστο κλάδο. Έγραψε, μεταξύ άλλων, για τον Ερμή πως αποτέλεσε έναν Αιγύπτιο σοφό, ιερέα και βασιλιά, σύγχρονο της δράσης του Μωσή και προφήτη της έννοιας της «Αγίας Τριάδος». Μεταξύ των πολλών ιδιοτήτων του, ο Ερμής ήταν και άριστος χημικός, όπως πληροφορούμαστε από την αναφορά του στον *Σμαραγδένιο Πίνακα*. Η παλαιότερη έκδοση του κειμένου χρονολογείται στον όγδοο με ένατο αιώνα και βρέθηκε ως παράρτημα στην πραγματεία *Μυστήριο της Δημιουργίας*, το οποίο εμφανίζεται ως μετάφραση του Απολλώνιου των Τυανών, με το αραβικό του όνομα Balînûs.<sup>340</sup> Στο έργο

<sup>339</sup> Ibid., 91.

<sup>340</sup> Kahn 1994, 12-15.

πραγματοποιήθηκε μια τυπική προσπάθεια ερμηνείας της κοσμικής δημιουργίας και της υλικής ουσίας που συνθέτει τον κόσμο, με βάση το αριστοτελικό δόγμα των φυσικών στοιχείων. Σύμφωνα με το δόγμα, η αρχέγονη ύλη, που συνθέτει όλα τα φυσικά σώματα, αποτελεί την αρχή της ενότητας όλων των στοιχείων του σύμπαντος, ενώ η πορεία των πλανητών ελέγχει τα τρία βασικά φυσικά βασίλεια, των ζώων, των φυτών και των λίθων. Το δημοφιλέστερο ερμητικό αξίωμα «Όπως παραπάνω, έτσι και παρακάτω», αποτελεί συμβολισμό μιας εκ των σημαντικότερων εννοιών του εσωτερισμού, της «αρχής της αντιστοιχίας» μεταξύ μικρόκοσμου και μακρόκοσμου.

Η μεγάλη επιρροή που άσκησε η πραγματεία έγκειται στα πολυάριθμα σχόλια και τις αναφορές πολύ σημαντικών προσώπων που ασχολήθηκαν με τις αλχημικές πρακτικές, όπως η περίπτωση του Ισαάκ Νεύτωνα, ο οποίο αντιμετώπιζε τον Ερμή ως τον “πατέρα” της αλχημείας και τα έργα του ως απόκρυφη γνώση της επιστήμης της χημείας.<sup>341</sup> Ο Ερμής θεωρούνταν ένας από τους θρυλικότερους αλχημιστές που έζησαν ποτέ, ενώ συγκαταλέγεται μεταξύ του Πέρση μάγου και αλχημιστή Οστάνη (τέλη πέμπτου-αρχές τέταρτου αιώνα π.Χ.), του επίσημα αναγνωρισμένου ως πρώτου αλχημιστή Ζώσιμου και του φιλοσόφου και αποκρυφιστή Παράκελσου<sup>342</sup> (1493/4-1541). Την περίοδο της Αναγέννησης, οπότε και έζησε ο Παράκελσος, ο Ερμής ο Τρισμέγιστος ήταν ευρέως αποδεκτός ως ο εμπνευστής της αλχημείας, ενώ ταυτόχρονα πίστευαν ότι σε εκείνον οφείλει πολλά η επιστήμη της ιατρικής και η φιλοσοφία, με βάση τις αναφορές του Ομήρου, του Ηροδότου και του Ισοκράτη στο ιατρικό ιστορικό της Αιγύπτου. Ο Κλήμης μάλιστα έκανε μνεία σε ερμητικές πραγματείες αστρικής ιατρικής.

Εκτός από τον Balduff και ο Tracke ασχολήθηκε με τον *Σμαραγδένιο Πίνακα* και τις αλχημικές γνώσεις που περιέχονται σε αυτόν, τις οποίες μάλιστα χαρακτήρισε ως «σωτηριολογικές», καθώς η επεξεργασία ουσιών για την παραγωγή φαρμάκων, αποτελούσε διαδικασία που νοούνταν ως το δώρο του ίδιου του Θεού στους ανθρώπους.<sup>343</sup> Ενώ μάλιστα αναφέρθηκε και στην πεποίθησή του περί αιγυπτιακών αλχημικών καταβολών μέσα από την αναφορά του στην ιστορία του Μωυσή και την γνώση του ιουδαϊκού λαού της σύστασης του χρυσού για την κατασκευή του Χρυσού Μόσχου, γνώση που κατά πάσα πιθανότητα προήλθε από την Αίγυπτο.

---

<sup>341</sup> Balduff 1610, 9-10.

<sup>342</sup> Ο Balduff αναφέρει τον Παράκελσο ως τον συνεχιστή του Ερμή του Τρισμέγιστου.

<sup>343</sup> Tracke 1610, I, 7r.

Τέλος, ο Ερμής Τρισμέγιστος, ως πατρική μορφή της αλχημείας και φορέας της μυστικής γνώσης, εμφανίζεται σε μια συλλογή 13 βιβλίων αλχημικής θεματολογίας, των οποίων ο συγγραφέας θεωρείται πως ήταν ο ίδιος ο Ερμής και η μελέτη σήμερα γνωρίζει μόνο τα ονόματα, όπως αυτά απαριθμούνται στο *Fihrist of Ibn al-Nadimm*,<sup>344</sup> την αραβική ανθολογία του 10<sup>ου</sup> αιώνα.

Με την πάροδο των αιώνων, πολλοί ήταν εκείνοι οι αλχημιστές που καταπιάστηκαν με ανώτερα αλχημικά θέματα που σχετίζονταν με την ανθρώπινη ψυχή και την σύνδεσή της με το θεϊκό στοιχείο. Η αρχική ενασχόληση των αλχημιστών με την επεξεργασία του χρώματος και της εμφάνισης των μετάλλων, μετεξελίχθηκε στην διατύπωση της σκέψης περί “σώματος” και “ψυχής” ως φυσική βάση των μετάλλων.<sup>345</sup> Μέσα από την χειραγώγηση της ψυχής τους, τα βασικά μέταλλα μπορούσαν να μετουσιωθούν σε χρυσό.<sup>346</sup> Οι πρακτικές αυτές αποτέλεσαν συμβολικές αποδόσεις μιας πνευματικής μεταμόρφωσης και ανανέωσης. Η αλχημεία έχει πολλές φορές εκμηδενιστεί ως πρόωμη μορφή της χημικής επιστήμης και τίποτα παραπάνω, ενώ σε αυτήν την στερεοτυπική της απόδοση συνέβαλε και ο αποκρυφιστικός της χαρακτήρας. Η σύγχρονη μελέτη αντιτίθεται σθεναρά σε αυτήν την πεποίθηση.

#### 2.4.5 ΟΙ ΑΡΑΒΙΚΕΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ

Το σύνολο των τεχνικών πραγματειών θα έπρεπε να συμπληρώσουν οι Αραβικές μεταφράσεις των κειμένων.<sup>347</sup> Σύμφωνα με τον πιο γνωστό αραβικό θρύλο, τα πρόσωπα που έφεραν το όνομα του Ερμή ήταν τρία. Ο πρώτος Ερμής ήταν ο εγγονός του ίδιου του Αδάμ και έζησε πριν την Πλημμύρα. Οι Εβραίοι τον ταύτιζαν με τον προφήτη τους Ενώχ, ενώ οι Άραβες, με τον δικό τους *Idrīs* (إدريس), κυρίως εξαιτίας της ειδωλολατρικής κοινότητας που αναπτύχθηκε στην πόλη Χαρράν της Άνω Μεσοποταμίας, οι Σάβιοι του Κορανίου. Εμφανίζεται μάλιστα σε δύο αποσπάσματα του Κορανίου: «*Αναφέρεται επίσης στο Κοράνι στην ιστορία του Idrīs. Ήταν αληθινός*

<sup>344</sup> Ένα από τα σημαντικότερα βιβλιογραφικά/βιογραφικά έργα στα αραβικά. Έργο ανεκτίμητης αξίας για την γνώση της μεσαιωνικής αραβο-ισλαμικής λογοτεχνίας, σε συνδυασμό με πλούσιο υλικό για τον αρχαίο ελληνικό και ρωμαϊκό πολιτισμό. Στην ανθολογία διατηρούνται ονόματα συγγραφέων και τίτλοι βιβλίων που δεν εντοπίζονται σε καμία άλλη πραγματεία.

<sup>345</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>346</sup> *Ibid.*

<sup>347</sup> van Bladel 2009.



*άνδρας, προφήτης. Τον ανυψώνουμε σε υψηλή θέση» (19: 56-7), «Και θυμηθείτε τον Ισμαήλ, τον Idriṣ, και τον Dhul Kifl,<sup>348</sup> ήταν όλοι αποφασισμένοι. Τους παραδεχόμαστε στην συμπόνια μας, ήταν πραγματικά ενάρετοι» (21: 86-7).*

Ως ο πρώτος αστρολόγος, έλαβε οδηγίες από τον Αδάμαντα σχετικά με τις ώρες που χωρίζουν την ημέρα από την νύχτα. Στην συνέχεια ανέλαβε την ανοικοδόμηση πυραμίδων και πόλεων στην Άνω Αίγυπτο, όπου και ζούσε. Μέσα από τις προφητικές του ικανότητες, προειδοποίησε για το τέλος του κόσμου από το νερό και την φωτιά. Με σκοπό την σωτηρία της επιστήμης από την ολική καταστροφή, αποφάσισε να χτίσει έναν ναό, στους τοίχους του οποίου και χάραξε την γνώση του. Ο δεύτερος Ερμής έζησε κατά τον Κατακλυσμό της Βαβυλώνας και θεωρείται αυτός που παρέδωσε την γνώση των μαθηματικών και της φιλοσοφίας στον μυημένο Πυθαγόρα. Ο τρίτος Ερμής, ήταν ο Τρισμέγιστος, ο οποίος συνέχισε την παράδοση των δύο προγόνων του στην Αίγυπτο. Έγραψε μια πραγματεία για την αλχημεία και έδρασε ως διδάσκαλος του Ασκληπιού.<sup>349</sup>

Ο αραβικός Ερμητισμός αποτελεί μέρος του τεχνικού, καθώς πραγματεύεται πρακτικά θέματα, κυρίως αλχημεία, μαγεία, αστρολογία. Στην αραβική λογοτεχνία ο ρόλος του Ερμή είναι ξεκάθαρα εκείνος του μάγου και όχι του σοφού.<sup>350</sup>

Μέσα από την πληθώρα τεχνικών Ερμητικών κειμένων διαφαίνονται οι διαφορετικοί τρόποι χρήσης και μορφής της μαγείας. Από τους ελληνικούς *Μαγικούς Παπύρους* στις *Κυρανίδες*, στα αστρολογικά και αλχημικά κείμενα, σκιαγραφείται γλαφυρά η ανθρώπινη ανάγκη εκμετάλλευσης της μαγείας για προσωπικούς σκοπούς, όπως η βελτίωση της ζωής, της υγείας και της επίτευξης της ευταξίας, ώστε να μπορέσουν να εφαρμοστούν οι υπόλοιπες επιστήμες, όπως η αλχημεία. Η “μαγεία” που χαρακτήριζε την μαγεία αποτελούσε για τους ανθρώπους της αρχαιότητας και τους Ερμητικούς πολύ αγαπητό πεδίο εξερεύνησης και ενασχόλησης, η πρακτική χρήση της οποίας ήταν ικανή να προσδώσει στους ανθρώπους την δύναμη να αποκτήσουν την ύψιστη γνώση, ώστε να λειτουργήσουν και οι ίδιοι ως μάγοι.<sup>351</sup>

*«Όπως παραπάνω, έτσι και παρακάτω, όπως παρακάτω, έτσι και παραπάνω, για να επιτευχθούν τα θαύματα του Ενός Έργου»*, με το αξίωμα αυτό να περικλείει όλη την

<sup>348</sup> Σύμφωνα με ορισμένους μελετητές πρόκειται για τον προφήτη Ιεζεκιήλ.

<sup>349</sup> Ebeling 2007, 45.

<sup>350</sup> van Bladel 2009.

<sup>351</sup> Faivre 1995, 59.

ουσία του ερμητικού μορφώματος. Αυτός είναι άλλωστε και ο λόγος που οι δύο ερμητικές πτυχές δεν μπορούν να λειτουργήσουν αποκομμένες απόλυτα η μια από την άλλη, αλλά μόνο ως διαπλεκόμενες. Ο τεχνικός Ερμητισμός ασχολείται και φροντίζει για το “εδώ” και το “τώρα”, την αναζήτηση της φυσικής ουσίας, με σκοπό την επίτευξη μιας βελτιωμένης ζωής, ενώ ο θεωρητικός, εστιάζει το ενδιαφέρον του στο ταξίδι “μετά”, στην αναζήτηση της γνώσης προς τον Θεό.

## 2.5 ΘΩΘ Ο ΘΕΟΥΡΓΟΣ

Όσα στοιχεία και να διαχωρίζουν τις δύο διαπλεκόμενες πτυχές του Ερμητισμού, συμφωνούν σε κάτι πολύ σημαντικό και αυτό δεν είναι άλλο από την έννοια της «κάθαρσης». Στην περίπτωση του θεωρητικού Ερμητισμού, το ζήτημα εξεταζόταν μέσα από φιλοσοφική σκοπιά, ως το μονοπάτι του πιστού προς τον εξαγνισμό και ως αποτέλεσμα, την απόκτηση της ικανότητας θεϊκής προσέγγισης. Σε μια περισσότερο τεχνική πτυχή έγκειται και η έννοια της «θεουργίας» που θα μας απασχολήσει. Ως θεουργία νοείται το σύνολο των τελετουργικών προσευχών και επικλήσεων που τελείται με συγκεκριμένο τρόπο από τον εξαγνισμένο ήδη θεουργό, προς αναζήτηση της ανταπόκρισης του θεϊκού στοιχείου, ώστε να επιτευχθεί η ένωση με το ανθρώπινο στοιχείο. Η έννοια της θεουργίας φανερώνει την άρρηκτη σχέση μεταξύ της ανθρώπινης πνευματικής ισχύος και της μαγικής αξίας. Οι τελετουργικές πρακτικές που πραγματοποιούνταν κατά την διαδικασία της θεουργίας, σκιαγραφούσαν την άρρηκτη σύνδεσή της με την μαγεία, της οποίας και αποτελούσε κλάδο, καθώς η εκδήλωση της εσωτερικής πνευματικής δύναμης του θεουργού, που καθόριζε και τις δεξιότητές<sup>352</sup> του μέσα από την ισχύ της προσωπικής πίστης του, αποτελούσε, δηλαδή, προϊόν της ίδιας της μαγείας.

Την παραπάνω διατύπωση μπορούμε να την εντοπίσουμε και στην *Κόρη Κόσμου*, όπου ο ίδιος ο Ερμής ο Τρισμέγιστος δρα ως θεουργός. Στο χωρίο αναφέρεται η εξής φράση: «Έχοντας προσευχηθεί με μεγάλη ένταση και έχοντας απαγγείλει συγκεκριμένα λόγια [ο Ερμής] αναχώρησε προς τον ουρανό» (ΚΚ. VII). Στην *Βίβλο των Νεκρών*, βέβαια, σε αντίστοιχο χωρίο, ο Θωθ παρουσιάζει τον εαυτό του ως θεουργό, μέσα

---

<sup>352</sup> Shaw 1995, Mead 1906, vol. I-III.

από την ισχυρή θεϊκή φύση του και τον ρόλο του ως σύμμαχος και προστάτης των ανθρώπων απέναντι σε μοχθηρές δυνάμεις.<sup>353</sup>

Τον ρόλο του Θωθ ως θεουργού μπορούμε να τον αντιληφθούμε κυρίως μέσα από τις επωνυμίες που του προσδόθηκαν, σε ένα ευρύ χρονικό πλαίσιο, υπογραμμίζοντας τόσο τις γήινες, όσο και τις υπερφυσικές του γνώσεις.<sup>354</sup> Συχνά οι επωνυμίες αυτές επιλέγουν να κάνουν μνεία στον λειτουργικό ρόλο του Θωθ ως εξουσιαστή της Μάατ και άρχων της ιερής γνώσης και του λόγου. Αποκαλούνταν ως: Rḥ-sw, δηλαδή «ο Σοφός», Nb mdw, ο «Κύριος του Λόγου», Nb mdw-nṯr, ο «Κύριος του ιερού λόγου». Σχετικά με τον θεϊκό λόγο, η απαγγελία και η εξωτερίκευση των τελετουργικών λόγων μπορούσαν, σύμφωνα με τους αρχαίους Αιγύπτιους, να πραγματοποιήσουν και το περιεχόμενο τους. Αυτό απορρέει από την πεποίθηση πως οι λέξεις έχουν έμφυτη δύναμη και ιδιότητες που θέτονται σε κίνηση μέσα από την απαγγελία σε τελετουργικό πλαίσιο. Ο Θωθ θεωρούνταν ως ο «Άρχων των Τελετουργιών», ο αρχιερέας που δρομολογεί την τελετουργική διαδικασία. Καθώς η τελετουργική διαδικασία, όπως έχει ήδη αναφερθεί, αποτελούσε, μεταξύ άλλων, πτυχή της μαγείας, ο Θωθ αυτόματα αναγόταν σε «Άρχοντα της Μαγείας».

Μια δευτερεύουσα διασύνδεση του Θωθ με την μαγεία πραγματοποιείται μέσα από την στενή σχέση ιατρικής και μαγείας. Σύμφωνα με τον οσιριακό μύθο, ο Θωθ θεράπευσε το μάτι του Ωρου και ως αποτέλεσμα απέκτησε την όραση και την δύναμή του. Κατά την Πτολεμαϊκή περίοδο εμφανίζονται και τα προσωνύμιά του που σχετίζονται με την μαγεία ως «Ίκανός στην μαγεία», «Μαθημένος στην μαγεία» και «Μάγος». Σε παλαιότερα κείμενα εντοπίζεται και η ταύτιση του Θωθ με την θεοποιημένη έννοια της μαγείας, Χέκα.

Ταυτόχρονα, είχε την ικανότητα να επεμβαίνει στα ανθρώπινα ζητήματα ως Dḥwtj-stm, «ο Θωθ που άκουγε», εξαιτίας των αρετών του που τον έκαναν προσιτό στο ανθρώπινο στοιχείο: «Εκείνος που είναι ενωμένος με την Αλήθεια/Δικαιοσύνη». Σε μεταγενέστερη παραλλαγή του κοσμογονικού μύθου της Ογδοάδος, πληροφορούμαστε πως ο Θωθ δημιούργησε με σκέψη και λόγο, ενεργώντας ως η γλώσσα και η καρδιά του Ρα. Κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή πραγματοποιήθηκε και ο παραλληλισμός των δύο θεών, ενώ ο Θωθ απέκτησε το προσωνύμιο jb n R<sup>c</sup>, «Η

<sup>353</sup> Carrier 2009, lines. 41-43, 830, 831.

<sup>354</sup> Leitz 2003, 715-730, Volokhine 2002, 405-423.

καρδιά του Ρα»<sup>355</sup> Οι δύο θεοί ήταν τόσο στενά συνδεδεμένοι,<sup>356</sup> ώστε πολλοί μελετητές να υποστηρίζουν την άποψη πως αποτελούσαν δύο διαφορετικές πτυχές του ίδιου προσώπου.<sup>357</sup>

Τέλος, την ιδιότητα του θεουργού συμπληρώνει η «ενπνευμάτωση», όπως την ονομάζει ο Copenhaver στην μελέτη του. Η κυριολεκτική σημασία του όρου είναι «γέμισμα με πνεύμα». Ο Copenhaver παρατήρησε πως η θεϊκή πνευμάτωση αποτελούσε συχνό θέμα των Ερμητικών κειμένων. Το σωτηριολογικό μοτίβο ήταν κοινό και για τις δύο ερμητικές κατηγορίες κειμένων, τόσο σε ευρύτερο πλαίσιο, όπως η σωτηρία μέσα από την επαφή με τον θεό και την γνώση του ανθρώπινου εαυτού, όσο και σε περισσότερο προσωπικό επίπεδο, για προστασία από κακουχίες και αρρώστιες, αλλά και ίαση.<sup>358</sup> Η θεϊκή δυνατότητα του Θωθ να προσδίδει πνεύμα δεν αποτελεί φαινόμενο της ελληνιστικής περιόδου, σύμφωνα με δύο παλαιότερα αιγυπτιακά προσωνύμια. Το πρώτο εξ αυτών, Dꜣ w-r-fndꜥ-s nb, που ερμηνεύεται ως «Εκείνος που εκπνέει αέρα στις μύτες κάθε ανθρώπου» και το δεύτερο, Rꜥi-tꜣ w-n-wrꜥ-ib, «Εκείνος που δίνει αέρα στις ταλαιπωρημένες καρδιές». Ο συνδυασμός του Θωθ με την έννοια της «ενπνευμάτωσης» εμφανίζεται ήδη στην *Βίβλο των Νεκρών*, με σωτηριολογικό χαρακτήρα.

Η ευσέβεια, οι ηθικές αρετές και η ατέρμονη σοφία, σε συνδυασμό με την χρήση της μαγείας, όλα μαζί συνθέτουν την εικόνα ενός θεουργού. Ο Ερμής-Θωθ κατείχε εξίσου την ιδιότητα του θεουργού, καθώς μέσα από τον Θωθ, απέκτησε όλα τα παραπάνω στοιχεία.<sup>359</sup>

## 2.6 ΜΕΛΕΤΗ ΕΡΜΗΤΙΚΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ/ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Η παρουσίαση του ερμητικού φαινομένου δεν θα μπορούσε να ολοκληρωθεί χωρίς την ιστορική ιχνηλάτηση της μελέτης του σε διάφορες χρονικές περιόδους. Από την αρχαιότητα μέχρι και το σήμερα, το μόρφωμα έχει λάβει πολυάριθμες μορφές και

---

<sup>355</sup> Boylan 1922, 114.

<sup>356</sup> Ο Θωθ αποτέλεσε την μια από τις δύο θεότητες που στεκόταν στο πλευρό του Ρα (η άλλη ήταν η σύζυγός του Μάατ) στην ηλιακή λέμβο, απόδειξη της πολύ μεγάλης υπόστασης και σημασίας του θεού ως γραφέας και σύμβουλός του.

<sup>357</sup> Η πεποίθηση αυτή απορρέει από το γεγονός πως ο Θωθ ήταν σεληνιακή θεότητα, ενώ ο Ρα, ηλιακή.

<sup>358</sup> Copenhaver 2002, 357.

<sup>359</sup> *De Mysteriis* vol. III, 31, 177-179, vol. V. 15, 219, vol. VIII. 4, 267, vol. X.6, 292.

αποδόσεις, ενώ δεν ήταν λίγες οι φορές που οι ερμηνείες και οι αναλύσεις των ερμητικών λόγων αφαίρεσαν από το μόρφωμα τις ιδιαίτερες πτυχές και επιρροές του, όπως συνέβη στην χαρακτηριστική περίπτωση των δημοφιλέστερων ερευνητών του φιλοσοφικού Ερμητισμού, A.J. Festugière και A.D. Nock, οι οποίοι παραγκώνισαν στον μεγαλύτερο βαθμό την οποιαδήποτε αιγυπτιακή επιρροή προς όφελος των αντίστοιχων ελληνιστικών.

## A) ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ/ΚΛΑΣΙΚΟΣ ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ

Ως κλασικός Ερμητισμός ορίζεται η μελέτη του συνόλου των ερμητικών κειμένων, αλλά και των αλλαγών και αναπροσαρμογών σε αυτά, με κέντρο συγγραφής την Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου, σε ένα χρονικό εύρος που εκτείνεται από τον πρώτο στον τρίτο αιώνα μ.Χ. Μεταξύ των σχολίων εντοπίζονται Αλεξανδρινές και νέο-Αλεξανδρινές παραδόσεις. Στις παραδόσεις αυτές συμπεριλαμβάνονται βασικά κείμενα, σχόλια και πρακτικές, προσαρμοσμένα στην ζωή του ασκούμενου. Με βάση αυτό, μπορούμε να μιλάμε για την ύπαρξη και την λειτουργία μιας μορφής κοινοτήτων και μνητικών διαδικασιών με σκοπό την ενσωμάτωση πιστών σε αυτές.<sup>360</sup> Αυτές οι μυστικιστικές σέκτες του πρώτου αιώνα μ.Χ. αποτελούνταν από μια ποικιλία αντίστοιχων αποκρυφιστικών παραδόσεων, όπως ο πρώιμος Χριστιανισμός και ο Γνωστικισμός, με μακρά πορεία μέσα στον χρόνο, ως τις Ροδοσταυρικές<sup>361</sup> και Τεκτονικές ομάδες, μέχρι και τις μέρες μας και την στρόφη σε περισσότερο εσωτερικά μορφώματα εξαιτίας μιας γενικευμένης θρησκευτικής απογοήτευσης.

Στην περίπτωση του Ερμητισμού, η λειτουργία κοινοτήτων δεν παρουσιάζεται με την ίδια μορφή όπως στην περίπτωση του Γνωστικισμού, για παράδειγμα. Ως «ερμαϊκός» νοούνταν οτιδήποτε υπαγόταν στο μόρφωμα, αν και δεν χρησιμοποιούνταν σαν όρος από τους ίδιους τους Ερμητικούς για να αυτοπροσδιοριστούν. Ουσιαστικά, ως «Δρόμος του Ερμή» και «Δρόμος της Αθανασίας»<sup>362</sup> προσδιοριζόταν μια συγκεκριμένη τελετουργική πορεία διδασκαλίας

---

<sup>360</sup> CH., I, 27-31, & 13.

<sup>361</sup> Πρόκειται για μυστικιστικό μόρφωμα, οι πεποιθήσεις του οποίου παρουσιάζουν προσκόλληση στην αρχαιότητα και κυρίως, στον Ερμητισμό. Φαίνεται πως η μνητική δραστηριότητα του μορφώματος είχε ξεκινήσει ήδη πριν από την εποχή του Μεγάλου Κωνσταντίνου.

<sup>362</sup> Mahé 1991, 347-375.

και μύησης με σκοπό αρχικά, την πνευματική αναγέννηση και στην συνέχεια, την μετάβαση στην θεϊκή σφαίρα.<sup>363</sup> Ο Ερμητισμός, η τελετουργική αυτή παράδοση που αφορμάται από τους λόγους του Ερμή του Τρισμέγιστου, στηρίχθηκε, κατά πάσα πιθανότητα, πάνω σε μια τυπική κοινότητα πιστών,<sup>364</sup> η οποία παραμένει υποθετική. Βέβαια εάν αναλογιστεί κάποιος τις ομοιότητες, στον πρακτικό τομέα, μεταξύ των Ερμητικών κειμένων και των *Μαγικών Παπύρων*, αλλά και του Νεοπλατωνικού μορφήματος, ίσως η ύπαρξη μιας τέτοιας συγκροτημένης ομάδας πιστών να μην ήταν τόσο απίθανη.

Η συμβολή του Ιάμβλιχου, στις αρχές του τέταρτου αιώνα, ήταν καθοριστική για την ενασχόληση και μελέτη των ερμητικών έργων. Ο ίδιος ο Ιάμβλιχος μαρτυρεί τις ερμητικές πρακτικές, ενώ ως Αβάμμων, υπερασπίστηκε την αιγυπτιακή θεουργία, που προαναφέρθηκε, εναντίον του “καταπέλτη” Πορφύριου, σχετικά με την βαθιά αρχαιότητα των κειμένων και την αυθεντικότητα των αιγυπτιακών τους καταβολών στην κριτική του στο *Γράμμα στον Ανεμό*. Με βάση την απάντηση του Ιάμβλιχου στα παραπάνω σχόλια,<sup>365</sup> τα Ερμητικά κείμενα περιείχαν αρχαία αιγυπτιακή σοφία που είχε μεταφραστεί πιο πρόσφατα από Αιγύπτιους ιερείς που ήταν γνώστες της ελληνικής φιλοσοφίας. Ο Ιάμβλιχος επικύρωσε ακόμα την αυθεντικότητα της αστρολογικής βιβλιογραφίας, αν και θεώρησε πως το περιεχόμενό της αφορούσε τα κατώτερα γήινα επίπεδα του συστήματος. Τέλος, εξύμνησε τις παραδοσιακές αιγυπτιακές λατρευτικές πρακτικές σε συνάρτηση με την ανοδική πνευματική πορεία της ψυχής.<sup>366</sup> Ο Νεοπλατωνιστής φιλόσοφος μαρτυρά πως οι Αιγύπτιοι ιερείς συμμετείχαν στην συγγραφή των ερμητικών πραγματειών και πως οι πραγματείες αυτές διατηρούνταν στην Αίγυπτο της εποχής του. Η άποψη του Ιάμβλιχου απορρέει από εμπειριστατωμένη γνώση του τόσο των αιγυπτιακών θρησκευτικών πρακτικών, όσο και του περιεχομένου των ίδιων των κειμένων.<sup>367</sup> Η Αθανασιάδη έφτασε στο σημείο να θεωρήσει πιθανή την μύηση του Σύρου φιλοσόφου στον «Δρόμο του Ερμή», ως μέλος κάποιας κοινότητας στην Αίγυπτο.<sup>368</sup> Η μαρτυρία του Ιάμβλιχου

---

<sup>363</sup> Colpe & Holzhausen 1997, 1:159.

<sup>364</sup> van den Kerchove 2012.

<sup>365</sup> Iamblichus, 8.4.

<sup>366</sup> Shaw 1995, 127ff.

<sup>367</sup> Shaw, 127-88, 231-242, Iamblichus, *Myst.* VIII.2-3, cf., Bull, 95-102.

<sup>368</sup> Athanassiadi 2006, 162-66.

παρουσιάζει χρήσιμες πληροφορίες σχετικά με την εικόνα των ερμητικών πρακτικών στην Αίγυπτο του τέταρτου αιώνα μ.Χ.

## B) ΜΕΣΑΙΩΝΑΣ

Η μετάφραση του *Σμαραγδένιου Πίνακα* τον 12<sup>ο</sup> αιώνα από τον Επίσκοπο Hugo Sanctelliensis, από την Tarazona της Ισπανίας, άνοιξε νέους δρόμους για την πορεία των μυσταγωγικών παραδόσεων στον Δυτικό πολιτισμό. Εκτός από αυτό το κείμενο, εμφανίζονται τρία ακόμα πολύ σημαντικά για την μελέτη των φιλοσοφικών και αλχημικών ερμητικών πτυχών. Στο πρώτο εξ αυτών, *Liber de causis*, ο Ερμής θεωρείται ως ο δημιουργός της ανθρωπότητας. Στο δεύτερο, *Liber viginti quattuor philosophorum*, ο Θεός αναπαρίσταται για πρώτη φορά ως κύκλος. Καθώς και το *Liber compositione alchemiae quem edidit Morienus Romanus*, το πρώτο μεσαιωνικό αλχημικό έργο, στο οποίο ο Ερμής εμφανίζεται ως ο εμπνευστής των τεχνών και των επιστημών. Σε αυτό το τελευταίο έργο οφείλεται η σύγχρονη ταύτιση του Ερμή με την αλχημεία.

Την περίοδο αυτή η ταύτιση του ερμητικού μορφήματος με την αλχημεία και τις μυστικιστικές πρακτικές ξεκινάει να γίνεται εντονότερη. Η σχέση του Ερμητισμού με τον Χριστιανισμό, παρά τον αποκρυφιστικό χαρακτήρα του πρώτου, εξακολουθεί να είναι φιλική. Ο Επίσκοπος, τότε, Άγιος Αλβέρτος ο Μέγας, φαίνεται πως γνώριζε κάποια από τα ερμητικά συγγράμματα, ενώ είχε συσχετιστεί με την πρακτική μαγεία και την αλχημεία. Χαρακτηριστική είναι και η περίπτωση του Βρετανού Roger Bacon, του Φραγκισκανού μοναχού, ο οποίος ασχολήθηκε με την συγγραφή μαγικών και αλχημικών έργων, ενώ κατά παράδοση, αποτελεί τον εμπνευστή της «πειραματικής μεθόδου», πάνω στην οποία στηρίχθηκε ολόκληρος ο σύγχρονος επιστημονικός κόσμος.

Η σύγχυση της περιόδου σε ότι αφορά στην πληθώρα των φυσικών επιστημών, των τεχνών, των φιλοσοφικών και θρησκευτικών παραδόσεων, δεν θα έπρεπε να μας απασχολεί, καθώς το ερμητικό μόρφωμα, όπως διαμορφώθηκε στον Μεσαίωνα, αμφιταλαντευόταν μεταξύ μιας «prisca philosophia» και μιας «prisca theologia», δηλαδή, της αρχέγονης φιλοσοφίας και θρησκείας, βασιζόμενο πάνω σε ένα αιγυπτιακό υπόβαθρο αναζήτησης, στο οποίο οι Έλληνες φιλόσοφοι βρήκαν αυτό ακριβώς που έψαχναν, την απόκτηση της σοφίας τους. Σε αυτήν ακριβώς την

πεποιθήση στηρίχθηκε η πρώτη επιστημονική μελέτη των κειμένων που πραγματοποιήθηκε τον 15<sup>ο</sup> αιώνα από τον φιλόσοφο Marsilio Ficino.

Στα μέσα του 15<sup>ου</sup> αιώνα ουσιαστικά γεννήθηκε ο σύγχρονος Ερμητισμός, όταν το 1460 ο μοναχός Leonardo da Pistoria παρέδωσε στον προστάτη των τεχνών και των γραφών Cosimo de Medici ένα ελληνικό χειρόγραφο, το οποίο αργότερα θα χαρακτηριστεί ως το *Corpus Hermeticum*. Από τα χέρια του Cosimo de Medici, το χειρόγραφο παραδόθηκε το 1462 στον Marsilio Ficino (1433-1499), ο οποίος και το μετέφρασε στα λατινικά. Η μετάφραση ολοκληρώθηκε το 1463, ενώ εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1471 και επανεκδόθηκε περίπου 16 φορές μέσα σε 30 χρόνια. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της περιόδου για τα κείμενα απορρέει από την θρυλική υπόσταση του ονόματος του συγγραφέα τους ήδη από την περίοδο του Μεσαίωνα που προηγήθηκε. Με τον μαθητευόμενο του Ficino, Pico Della Mirandola, ο Ερμητισμός συνδέθηκε με την εβραϊκή Καμπάλα μέσα από την πρακτική μαγεία και ως αποτέλεσμα, ξεκίνησε μια περίοδος εκτεταμένης δημοτικότητας για τα μορφώματα φυσικής μαγείας. Μέσα από την φυσική μαγεία το ορατό και το αόρατο μπορούν να συγχωνευτούν, προσφέροντας στον άνθρωπο την δυνατότητα να συμμετάσχει ενεργά στην διαδικασία της δημιουργίας. Στο συγκεκριμένο μόρφωμα πρωταγωνιστεί η έννοια του «δημιουργικού λόγου», η οποία βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με την έννοια του «Χαμένου Λόγου», όπως εμφανίζεται στον Τεκτονισμό, την γλώσσα των αγγέλων που η ανθρωπότητα έχασε την δυνατότητα κατανόησης και χρήσης μετά την Πτώση. Η επανένωση με το αόρατο, υπερφυσικό στοιχείο ήταν ο μόνος τρόπος εύρεσης αυτού του «Χαμένου Λόγου». Η πρακτική έκφραση του μορφώματος υλοποιήθηκε υπό τον Δόκτορα John Dee και τον συνεργάτη του Edward Kelley με την εμφάνιση της Ενωχιανής γλώσσας και ως κατ' επέκταση, της Ενωχιανής μαγείας. Ο όρος «ενωχιανός» προέρχεται από την πεποίθηση του Dee πως ο Βιβλικός πατριάρχης Ενώχ ήταν ο τελευταίος άνθρωπος που γνώριζε την αγγελική γλώσσα. Όπως ήδη αναφέρθηκε στις αραβικές μεταφράσεις, ο Ερμής και ο Ενώχ είχαν ταυτιστεί προ πολλού.

Φυσικά δεν θα μπορούσε να μην πραγματοποιηθεί ταύτιση σε ότι αφορά τις έννοιες του «ονόματος» και του «ιερού λόγου» με την αιγυπτιακή μαγεία και την δημιουργική δύναμη του λόγου. Η γνώση του ονόματος του θεού ή του πνεύματος προσέφερε δύναμη πάνω τους. Την πεποίθηση αυτή την εντοπίζουμε και στο *Βιβλίου της ζωής*, στο οποίο ο Θεός καταγράφει, ή θα καταγράψει, τα ονόματα όλων όσων



διεκδικούν τον Παράδεισο. Στην αντίστοιχη αιγυπτιακή παράδοση η μη καταγραφή των ονομάτων θεωρούνταν αιώνιος θάνατος. Η δύναμη των ιερογλυφικών, ως σύμβολα γνώσης, συνδέθηκε με την ισχύ των μεταγενέστερων φυλαχτών.

Το 1554 κυκλοφόρησε η πρώτη ελληνική έκδοση του *Corpus Hermeticum* στο Παρίσι. Στην καινούρια αυτή έκδοση προστέθηκαν νέα, μεταφρασμένα κείμενα, καθώς και μια πληθώρα σχολίων, εφόσον για αρκετούς μελετητές η ερμητική ανθολογία ήταν εφάμιλλη των χριστιανικών Γραφών. Σταδιακά το ερμητικό μόρφωμα απέκτησε μια περισσότερο θρησκευτική χροιά, η οποία κορυφώθηκε τα πρώτα χρόνια του 17<sup>ου</sup> αιώνα.

### Γ) ΡΟΔΟΣΤΑΥΡΙΣΜΟΣ/ΕΛΕΥΘΕΡΟΤΕΚΤΟΝΙΣΜΟΣ

Με την άνοδο μιας περισσότερο θρησκευτικής πτυχής του Ερμητισμού συμπίπτει και η πρώιμη διαμόρφωση του Ροδοσταυρισμού. Αυτό άλλωστε δεν προκαλεί εντύπωση, εφόσον ο δεύτερος αποτέλεσε πτυχή, “αίρεση”, του πρώτου. Και τα δύο μορφώματα αποσκοπούσαν σε κάτι κοινό, τον τερματισμό των θρησκευτικών συγκρούσεων που προέκυψαν κατά την Προτεσταντική Μεταρρύθμιση και Αντιμεταρρύθμιση και σε μια μεγαλύτερη θρησκευτική ανοχή.

Αντίθετα, ο Ελευθεροτεκτονισμός νοείται ως η ακραία έκφανση του Ερμητισμού και του Ροδοσταυρισμού. Στα τέλη του 16<sup>ου</sup> αιώνα παρατηρήθηκε η πρώιμη φθίνουσα πορεία του εξαιτίας του θρησκευτικού φανατισμού της εποχής που αυξανόταν συνεχώς στην Προτεσταντική Αγγλία. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την αύξηση των μυστικών κύκλων μνημένων και φιλοσόφων που έβλεπαν στον Ερμητισμό τον δρόμο της ανεκτικότητας και της θρησκευτικής συνύπαρξης.

### Δ) ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΙΑΚΗ ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ

Τον 17<sup>ο</sup> αιώνα ξεκίνησε μια περίοδος ερμητικής αμφισβήτησης όταν το 1614 ο ιεροκήρυκας και ανθρωπιστής Isaac Casaubon χρονολόγησε το *Corpus Hermeticum* σε μια κατά πολύ μεταγενέστερη περίοδο από εκείνη που έδωσε ο Marsilio Ficino. Μπορεί η άποψη του Casaubon αρχικά να αγνοήθηκε, κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί πως αποτέλεσε σοβαρό πλήγμα για το ερμητικό γόητρο. Από την συγκεκριμένη

περίοδο και ύστερα, ο Ερμητισμός περιορίστηκε σε μεγάλο βαθμό στις εσωτερικές ομάδες που είχαν δημιουργηθεί ήδη από τον προηγούμενο αιώνα.

Πριν, όμως, γίνει λόγος αναλυτικότερα για τις μεταβολές που προκάλεσε η μελέτη του Casaubon για τον λόγιο κόσμο, θα ήθελα να θέσω το πλαίσιο μέσα στο οποίο διαμορφώθηκαν αυτές οι νεωτερικές πεποιθήσεις. Μέχρι τον 17<sup>ο</sup> αιώνα ο Ερμής και οι λόγοι του απολάμβαναν μεγάλο κύρος και θαυμασμό εξαιτίας της γενικευμένης πίστης πως επρόκειτο για τον πατέρα της παγκόσμιας φιλοσοφίας και των φυσικών επιστημών, ο οποίος έζησε στα βάθη της αρχαιότητας, στα χρόνια του Μωσή και των Βιβλικών ηρώων, ίσως και παλαιότερα. Καθώς τα ιερογλυφικά δεν είχαν ακόμα αποκρυπτογραφηθεί, κανείς δεν γνώριζε ποιο ήταν το ακριβές περιεχόμενο των αιγυπτιακών παπύρων. Ως αποτέλεσμα, οι Ερμητικοί αντίληφθηκαν τα έργα αυτά ως υλικό ανυπολόγιστης αξίας που μέσα τους έκρυβαν την κοσμική σοφία των θεών. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Αθανάσιου Kircher (1601-1680), ο οποίος επιχείρησε να αποκρυπτογραφήσει ιερογλυφικά σύμβολα, χαρακτηρίζοντάς τα ως φορείς μυστικιστικών μηνυμάτων και θρησκευτικών πρακτικών.

Με την αποκρυπτογράφιση των ιερογλυφικών το 1822 από τον Jean-François Champollion, η φανταστική γνώση που έχτισε ο Kircher γύρω από τα κείμενα ισοπεδώθηκε ολοκληρωτικά, εφόσον σε αυτά διαβάστηκαν γραφειοκρατικά δεδομένα. Εκτός από τον Kircher, αντίστοιχη περίπτωση αποτέλεσαν οι Άραβες Ερμητικοί, για τους οποίους τα παπυρικά κείμενα έφεραν κωδικοποιημένα ερμητικά μυστικά, όπως πληροφορούμαστε και από το βιβλίο Picatrix: *«η αρχαία αιγυπτιακή σοφία αποτελούσε τόσο ισχυρό όργανο, ώστε έπρεπε να κωδικοποιηθεί σε ιερογλυφικά»*.<sup>369</sup>

Όλες αυτές οι “αμπελοφιλοσοφίες” φυσικά και καταρρίφθηκαν όταν ο Casaubon απέδειξε με ιστορικά, γλωσσικά και φιλοσοφικά δεδομένα πόσο μυθιστορηματική ήταν η συγκεκριμένη αντιμετώπιση στο σύνολό της. Απέδειξε πως ήταν αδύνατο να αποτέλεσε ο Ερμής πρόσωπο της φαραωνικής Αιγύπτου και συγγραφέας των έργων, τον αποκάλυψε μάλιστα και «πλαστογράφο», ενώ ταυτόχρονα υποστήριξε πως το *Corpus Hermeticum* και το *ad Asclepius* συντάχθηκαν μεταξύ του πρώτου και του τέταρτου αιώνα μ.Χ. και όχι στην βαθιά αρχαιότητα. Η άριστη γνώση της ελληνικής γλώσσας του επέτρεψε να εντοπίσει όρους και έννοιες οι οποίες έκαναν την εμφάνισή

---

<sup>369</sup> Ebeling 2007, 47.

τους στα ελληνικά μόνο μετά την γέννηση του Ιησού Χριστού.<sup>370</sup> Εντόπισε ακόμα αρκετές ομοιότητες μεταξύ του *Corpus Hermeticum* (CH. I και IV) και φράσεων της Παλαιάς Διαθήκης, θέτοντας μια ξεκάθαρη εικόνα πως οι τελευταίες δεν θα μπορούσαν να είναι προχριστιανικές. Αν και ο Casaubon ήταν ο δημοφιλέστερος, υπήρξαν και άλλοι λόγιοι, προγενέστεροι, που αντιτάχθηκαν στην κλασική αντιμετώπιση του Ερμητισμού από τους σύγχρονούς τους, ήδη από το 1567,<sup>371</sup> όπως ο Gilbert Genebrard, ο Matthieu Béroald και ο Jean van Gorp.

Όσον αφορά την τεχνική πλευρά του Ερμητισμού, στην περίπτωση των αλχημικών κειμένων<sup>372</sup> δεν παρατηρήθηκε κάποια ιδιαίτερη επιρροή από τις πεποιθήσεις του Casaubon, ο συγγραφέας, όμως, Hermann Conring, καθηγητής του Πανεπιστημίου του Helmstedt, το 1648 δημοσίευσε ένα βιβλίο το οποίο αμφισβητούσε την εγκυρότητα της αλχημείας του Παράκελσου. Συμφώνησε με τις απόψεις του Casaubon περί πλαστών κειμένων, ενώ χαρακτήρισε ως «δεισιδαιμονία» την αιγυπτιακή ιατρική, τα μαθηματικά, την φυσική και την φιλοσοφία.<sup>373</sup>

## Ε) ΑΝΑΝΕΩΣΗ ΤΟΥ ΕΡΜΗΤΙΚΟΥ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝΤΟΣ

Όλοι αυτοί οι “αντιρρησίες” αμαύρωσαν σε τόσο μεγάλο βαθμό την σχεδόν απεγάδιαστη εικόνα του Ερμή του Τρισμέγιστου και των κειμένων του, ώστε μεταξύ του 1630 και του 1854 δεν εντοπίστηκαν δημοσιεύσεις των Ερμητικών ανθολογιών και αυτό εξαιτίας του μειωμένου ενδιαφέροντος για το θέμα.<sup>374</sup> Η έναρξη αναδημοσίευσης των κειμένων πραγματοποιήθηκε το 1854 με τον *Ποιμάνδρη* του Parthey.<sup>375</sup> Τον αιώνα αυτόν ξεκίνησαν να εμφανίζονται διάφορες σχολές σκέψης γύρω από το ερμητικό μόρφωμα σχετικά με την προέλευση και το περιβάλλον ανάπτυξής του.

Την δεκαετία του 1880 η χρονολόγηση που δόθηκε από τον Casaubon στα κείμενα επιβεβαιώθηκε και από τον John David Chambers, ο οποίος στο δικό του

---

<sup>370</sup> Ibid., 92.

<sup>371</sup> Hanegraaff 2018, 7.

<sup>372</sup> Ο Ισαάκ Νεύτων εργαζόταν πάνω στην ερμητική αλχημεία στις αρχές της δεκαετίας του 1690.

<sup>373</sup> Ebeling 2007, 97.

<sup>374</sup> Faivre 1995, 186, van Bladel 2009, 06.

<sup>375</sup> Scott I, 43, Grafton 1983, 87-92, Walker, 232-241, 258-263, Mc Guire & Rattansi 1966, 108, 109, Westfall, 488-493, 510-512, 524-531.

μεταφραστικό έργο, έδωσε μια περισσότερο συγκεκριμένη χρονολόγηση στο *Corpus Hermeticum*, στο τελευταίο μέρος του πρώτου αιώνα μ.Χ. και τις αρχές του δεύτερου αιώνα μ.Χ.<sup>376</sup> Το 1866 δημοσιεύτηκε η πολύ σημαντική έκδοση στα γαλλικά του Louis Ménard,<sup>377</sup> κατάμεστη σε σχόλια. Η έκδοση του Ménard, καθώς και οι αγγλικές μεταφράσεις των J.D. Chambers,<sup>378</sup> W.W. Wescott το 1893 και G.R.S. Mead το 1906, σηματοδότησαν ένα ανανεωμένο ενδιαφέρον για τα Ερμητικά κείμενα, αποτέλεσμα της εμφάνισης των θεοσοφικών κινήματων των τελών του 19<sup>ου</sup> αιώνα.

Στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα παρατηρήθηκε η έλλειψη ενασχόλησης με τον Ερμητισμό καλλιτεχνών, φιλοσόφων και προοδευτικών, ενώ το ερμητικό ζήτημα φαίνεται πως απασχολούσε μόνο τους ακαδημαϊκούς και τους αποκρυφιστές. Δεν θα έπρεπε να παραληφθεί, βέβαια, η περίπτωση της Αποικιακής Αμερικής, όπου διαμορφώθηκαν ερμητικοί κύκλοι, όπως στην πόλη Εφράτα της Πενσυλβανίας,<sup>379</sup> με την αλχημεία να διδάσκεται στο Πανεπιστήμιο του Yale μέχρι τις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα, ενώ ταυτόχρονα, με την ερμητική παράδοση συνδέθηκε ένα νέο θρησκευτικό κίνημα, εκείνο των Μορμόνων.

Η σχολή σκέψης που διατυπώθηκε με τον Casaubon, αλλά και με τον Johannes Heinrich Ursinus (1661), ο οποίος θεωρούσε τα ερμητικά έργα σε μεγάλο βαθμό λογοκλοπή του χριστιανικού δόγματος,<sup>380</sup> εξακολουθούσε να ακμάζει. Την ίδια περίοδο αναπτύχθηκε στην Γαλλία μια άλλη σχολή σκέψης, με τρεις προσωπικότητες να ξεχωρίζουν και να στρέφουν το ενδιαφέρον, για πρώτη φορά μετά τον Casaubon, σε διαφορετικές διατυπώσεις σχετικά με την προέλευση των πραγματειών. Ένας εκ των τριών ήταν ο Artaud, ο οποίος εκφράστηκε περί πλατωνικών ιδεών των κειμένων, ενώ ταυτόχρονα για εκείνον οι λόγοι αποτελούσαν μεταφράσεις αιγυπτιακών πρωτοτύπων.<sup>381</sup> Η άποψη του Denéja (1800-1857) εμμένει στην Αίγυπτο και στην εσωτερική της φιλοσοφία.<sup>382</sup> Και φυσικά ο Ménard, για τον οποίο

---

<sup>376</sup> Chambers 1882, 156.

<sup>377</sup> Το έργο του τιτλοφορείται *Hermès Trismégiste: Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermétiques* και αποτελούσε ένα «πολύ καλογραμμένο και ευαίσθητο έργο», σύμφωνα με τον Scott.

<sup>378</sup> Στο έργο του *The Theological and Philosophical Works of Hermes Trismegistus*, ο Ερμής αντιμετωπιζόταν ως «ο πραγματικός ιδρυτής του Νεοπλατωνισμού» (Mead, vol. I, 35).

<sup>379</sup> Hall 1986.

<sup>380</sup> Mead, vol. I, 21.

<sup>381</sup> Ibid., 27.

<sup>382</sup> Ibid., 28.

τρεις ήταν οι σχολές επιρροών για την ερμητική λογοτεχνία, με την αιγυπτιακή να αποτελεί την χαρακτηριστικότερη αυτών.

## ΣΤ) ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ/20ος ΑΙΩΝΑΣ

Είναι γεγονός πως μεγάλο μέρος του ενδιαφέροντος για τον Ερμητισμό στις μέρες μας απορρέει από τις αποκρυφιστικές πεποιθήσεις του προηγούμενου αιώνα, η Θρησκευολογία συνέβαλε, βέβαια, σε μια περισσότερο σοβαρή προσέγγιση του μορφήματος στις αρχές του 20ου αιώνα. Ουσιαστικά οι σύγχρονες ερμητικές σπουδές ξεκίνησαν με τον Richard Reitzenstein το 1914, ο οποίος μετακόμισε από το Στρασβούργο στο Γκόντινγκεν εξαιτίας του προγράμματος μελέτης της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης. Το 1904 εξέδωσε το έργο *Ποιμάνδρης: Μελέτες πάνω στην Ελληνοαιγυπτιακή και Πρώιμη Χριστιανική Λογοτεχνία*, μια ικανότατη κριτική έκδοση, καθώς αποτελούσε εργασία κατάμεστη σε αναφορές σε σπάνιες πηγές, όπως οι *Ελληνικοί Μαγικοί Πάπυροι*. Στο έργο του υποστήριξε την πολύ αμφιλεγόμενη άποψη ύπαρξης μιας Ερμητικής θρησκευτικής κοινότητας που χρησιμοποιούσε τις πραγματείες της στην λατρεία της. Ταυτόχρονα βάσισε την ανάπτυξη του ερμητικού μορφήματος σε ένα αιγυπτιακό υπόβαθρο. Εξαιτίας των σπουδών του, ο μελετητής αναζήτησε αργότερα στο Ιράν τις ρίζες του μορφώματος του Ερμή.

Ένας από τους σπουδαιότερους μελετητές του Ερμητισμού, στα κείμενα και τα σχόλια του οποίου οφείλει πολλά η σύγχρονη έρευνα, ήταν ο Walter Scott. Το 1924 δημοσιεύτηκε ο πρώτος μεγάλος τόμος του έργου του *Hermetica: the Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*. Ακολούθησε η έκδοση δύο μεγάλων τόμων σχολίων το 1926, ο θάνατός του, όμως, το προηγούμενο έτος καθυστέρησε την έκδοση του τέταρτου τόμου ευρητηρίων μέχρι το 1936, η δημοσίευση του οποίου πραγματοποιήθηκε με εκτενείς προσθήκες του A.S. Ferguson. Ο Scott αποτέλεσε τον πρώτο μελετητή της ερμητικής ανθολογίας, το έργο του οποίου ήταν ολοκληρωμένο με apparatus criticus, μεταφράσεις και σχόλια πάνω στο *Corpus Hermeticum*, το *ad Asclepius* και την *Ανθολογία* του Στοβαίου. Για τον συγγραφέα, τα κείμενα προέρχονταν «από κοινό περιβάλλον», με την ελληνική φιλοσοφία, κυρίως τον Πλατωνισμό, να αποτελεί το υπόβαθρο αυτών, ενώ οι αιγυπτιακές και οι εβραϊκές

επιρροές που εντόπισε ήταν ελάχιστες. Τέλος, εκτός από τον λόγο CH. XIII και την αναγεννησιακή ιδέα, δεν εντόπισε άλλα χριστιανικά στοιχεία.

Περίπου την ίδια εποχή που δημοσιεύτηκαν από την Οξφόρδη οι τρεις πρώτοι τόμοι του W. Scott, ο A.D. Nock ξεκίνησε το έργο του πάνω στο *Corpus Hermeticum* και το *ad Asclepius* και το 1945 δημοσιεύτηκαν οι δύο πρώτοι από τους τέσσερις τόμους του. Τα κείμενα του Nock χαρακτηρίζονται για τον εισαγωγικό τους χαρακτήρα, καθώς όλο το υπόλοιπο έργο, από μετάφραση, σχόλια και συγκεκριμένες εισαγωγές, αποτέλεσε προϊόν της σκληρής δουλειάς του André-Jean Festugière. Αποσπάσματα από την *Ανθολογία* του Στοβαίου και άλλα χωρία δημοσιεύτηκαν στον τρίτο και τον τέταρτο τόμο, υπό την πλήρη εποπτεία του Festugière, το 1954. Δέκα χρόνια πριν, ο φιλόσοφος δημοσίευσε και την περίφημη *Αποκάλυψη του Ερμή Τρισμέγιστου*. Η ανθολογία των Ερμητικών κειμένων ολοκληρώθηκε το 1981, έναν χρόνο πριν από τον θάνατο του συγγραφέα.

Η ανάλυση των κειμένων που πραγματοποιήθηκε από τον Festugière, αποτέλεσε για μεγάλο χρονικό διάστημα τον “κανόνα” για την μελέτη του μορφώματος. Όπως παρατήρησε και ο Nock, τα στοιχεία που παραπέμπουν σε αιγυπτιακές επιρροές στις πραγματείες είναι ελάχιστα και πως σε αυτές πρωταγωνιστεί η ελληνική φιλοσοφική σκέψη, μέσα από μια σύγχυση Πλατωνισμού, Αριστοτελιανισμού και Στωικισμού, με ψήγματα Ιουδαϊσμού και ιρανικής παράδοσης. Εκτός από τα αιγυπτιακά στοιχεία, για τους Nock-Festugière, απουσιάζουν και στοιχεία Χριστιανισμού και Νεοπλατωνισμού.<sup>383</sup> Η ανακάλυψη των ερμητικών έργων μεταξύ των Κωδίκων του Nag Hammadi, κατέστησε λανθασμένες τις απόψεις των δύο μελετητών.

Το 1970 ο Jean-Pierre Mahé ξεκίνησε την υλοποίηση του πρωτοποριακού του έργου μελέτης των κοπτικών και αρμενικών Ερμητικών κειμένων. Ο Mahé τόνισε πως, με βάση τις διδασκαλίες περί ανάβασης και κρίσης της ψυχής, εκτός από ελληνιστικό υπόβαθρο, υπήρχε ανάγκη ύπαρξης και ενός αιγυπτιακού. Η μετάφραση που καταχώρησε πάνω στους αρμενικούς *Ορισμούς* το 1976 ήταν μεγάλης σημασίας για το περιεχόμενο αυτού του είδους “οδηγιών”, πρότυπο των οποίων θεώρησε ότι ήταν η βασική μορφή ενός ερμητικού λόγου. Υποστήριξε πως οι ερμητικοί αφορισμοί παρουσιάζουν πολλά κοινά στοιχεία με αντίστοιχα έργα αρχαίας αιγυπτιακής λογοτεχνίας της σοφίας, όπως οι δύο σημαντικότερες *Οδηγίες προς τον Βασιλιά*

---

<sup>383</sup> Festugière 1951, 486.

*Μερικαρέ* και *Οδηγίες προς τον Βασιλιά Μερνεφθά*.<sup>384</sup> Το Γνωστικό στοιχείο που ανίχνευσε σε χωρία των κειμένων αποφάσισε πως ήταν δευτερεύον χαρακτηριστικό που ενσωματώθηκε μέσα από τον σχολιασμό.<sup>385</sup> Το έργο του Mahe συνέβαλε στις ερμητικές σπουδές και μέσα από διορθώσεις που παραχώρησε σε λατινικές μεταφράσεις του *ad Asclepius* και με τον συσχετισμό του κειμένου με τις κοπτικές του αναλύσεις. Φυσικά η μελέτη σήμερα αποδίδει στον Mahe, μέσα από το περιεχόμενο της εργασίας του, κάτι πολύ σημαντικό με την ευρύτερη έννοια. Σε εκείνον οφείλεται η αποκατάσταση της άποψης περί αιγυπτιακής καταγωγής των Ερμητικών λόγων.

Αυτή η τόσο σπουδαία προσπάθεια αποκατάστασης τυπικά ξεκίνησε το 1949, όταν ο Bruno Strieker δημοσίευσε μια έκθεση δύο σελίδων σχετικά με την *Μνυμοσύνη*, ως τμήμα ενός ευρύτερου έργου που δεν είδε ποτέ το φως της δημοσιότητας. Μετά τον Strieker ακολούθησε μια σειρά άλλων λογίων και αιγυπτιολόγων, όπως οι Doresse, Krause, Francois Daumas, Philippe Derchain, Serge Sauneron, J.D. Ray, B.R. Rees, όπου με νέα επιχειρήματα και αποδείξεις “ξεσκέπασαν” τα αιγυπτιακά στοιχεία, τα οποία αρνήθηκαν να αντιληφθούν οι Nock-Festugière. Πιο συγκεκριμένα, το 1962, ένα άρθρο που δημοσίευσε ο Derchain, ήταν ικανό για να τον προσθέσει σε αυτή την κατηγορία.<sup>386</sup> Σε αυτή την μελέτη 23 σελίδων πάνω στο *ad Asclepius*, κυρίως στα αποκαλυπτικά χωρία 24 και 25, ο μελετητής ανίχνευσε τα εντονότερα αιγυπτιακά στοιχεία, υπογραμμίζοντας τέσσερα «*thèmes principaux*», κατά κύριο λόγο, αιγυπτιακά: α) την θεωρία της βασιλείας, β) την δημιουργική λειτουργία του ηλίου, γ) την θεωρία των ζωντανών αγαλμάτων, δ) την γενικότερη θεωρία που αφορά τις τελετουργίες.<sup>387</sup> Σπουδαία ήταν και η συνεισφορά του Martin Krause, όταν το 1969 δημοσίευσε ένα άρθρο με την ονομασία *Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse*

---

<sup>384</sup> Πρόκειται για ιδιαίτερα αγαπητό είδος αρχαίας αιγυπτιακής φαραωνικής λογοτεχνίας «διδασκαλιών». Γνωστές με τον αιγυπτιακό όρο «sb3 yt», αποτέλεσαν επίσημα καταγεγραμμένες ηθικές διδαχές, ένα είδος κειμένων αιγυπτιακής σοφίας, που συσχετίστηκαν με την εκμάθηση του σωστού τρόπου ζωής. Στην περίπτωση των *Διδαχών προς τον Μερικαρέ*, ο πατέρας του μελλοντικού βασιλιά ανέλαβε να του διαβιβάσει όλες εκείνες τις αρχές και τις γνώσεις που θα του ήταν απαραίτητες όταν θα αναλάμβανε τον βασιλικό θρόνο (Πρώτη Ενδιάμεση Περίοδος/2160-2055 π.Χ.).

<sup>385</sup> Mahe II, 35-43.

<sup>386</sup> Derchain 1962, 175-198.

<sup>387</sup> Σύμφωνα με τον Derchain, τα τέσσερα αυτά στοιχεία είναι: α) η Αίγυπτος ως αντανάκλαση του ουρανού, β) ο ρόλος των τελετουργιών, από την περιγραφή των οποίων μπορούμε να συμπεράνουμε τι θα συμβεί αν σταματήσουν να εκτελούνται, γ) οι σχέσεις μεταξύ του ηθικού νόμου και της κοσμικής ισορροπίας, δ) η περιγραφή του τέλους του κόσμου, όπου εμφανίζονται φράσεις φανερά μεταφρασμένες από τα αιγυπτιακά.

*des Asclepius*. Στο έργο μελετάται μέρος του αρχαίου αιγυπτιακού αποκρυφισμού που σχετίζεται με την «μικρή αποκάλυψη» στην πραγματεία *ad Asclepius*. Το γεγονός πως δεν κατάφεραν να εδραιώσουν την άποψή τους πριν τον Μαhé οφείλεται στους υποστηρικτές των χριστιανικών και εβραϊκών πεποιθήσεων, οι φωνή των οποίων ήταν δυνατότερη.

Χαρακτηριστικότερη ήταν η παρουσία και η συνεισφορά του C.H. Dodd, μέσα από την δημοσίευση του βιβλίου του *Για τους Έλληνες και τη Βίβλο* το 1935, αφιερώνοντας πολλές από τις σελίδες του σε μια εξαντλητική αναζήτηση στοιχείων του Εβδομήκοντα και άλλων πραγματειών του ελληνιστικού Ιουδαϊσμού κυρίως στο *Corpus Hermeticum*. Με το μεταγενέστερο έργο του, το 1950, για το Ευαγγέλιο του Ιωάννη στράφηκε για ακόμα μια φορά στα Ερμητικά κείμενα. Παρά την περιορισμένη επιρροή που οι λόγοι του Ερμή δέχτηκαν από βιβλικές και εβραϊκές πηγές, πολλοί ήταν οι μελετητές που είχαν δελεαστεί ακόμα και από την πιθανότητα ανίχνευσης αυτών, μεταξύ άλλων οι: Marc Philonenko, Birger Pearson, William Grese.

Το 1986 δημοσιεύτηκε η αγγλική μελέτη του Garth Fowden, *The Egyptian Hermes*, όπου γίνεται σε βάθος ανάλυση πάνω στα ερμητικά έργα. Αν και φαίνεται να συμφωνούσε με την θέση του Μαhé, θεώρησε ότι εκείνος υπερεκτίμησε την ισχύ της αιγυπτιακής παράδοσης και επιρροής. Όπως διαβάζουμε χαρακτηριστικά στις τελευταίες σελίδες του βιβλίου, «*Ο ερμητισμός ήταν χαρακτηριστικό προϊόν του ελληνόφωνου περιβάλλοντος στην Αίγυπτο... Και όμως... [ήταν] μέρος ενός ευρύτερου μεσογειακού συνόλου... απόλαυσης ευρείας διάδοσης στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία*». Δεν διαφώνησε απαραίτητα με τον Μαhé, διεύρυνε, όμως, σίγουρα τα πολιτισμικά πλαίσια ανάπτυξης, τα οποία, για την περίοδο που γίνεται λόγος, δεν θα μπορούσαν να αντιμετωπιστούν μεμονωμένα.

Τα Ερμητικά κείμενα έχαιραν τόσο μεγάλου ενδιαφέροντος, θαυμασμού και ενίοτε αποστροφής, ήδη από την περίοδο στην οποία και συντέθηκαν. Στο βάθος των αιώνων πολλοί λόγιοι και μελετητές αναζήτησαν την δικής τους πίστη και τις δικές τους πεποιθήσεις μέσα στους λόγους του Ερμή, άλλοι τους εντόπισαν επαρκώς, άλλοι πάλι όχι. Την περίοδο του Μεσαίωνα η θρυλική υπόσταση του Ερμή του Τρισμέγιστου ως «του αρχαιότερου ανθρώπου που έζησε ποτέ», οδήγησε την μελέτη, αν και υπό μια περισσότερο επιστημονική προσέγγιση από ότι στο παρελθόν, σε μονοπάτια αποκρυφισμού και εσωτερισμού, τα οποία κορυφώθηκαν στην



Αναγέννηση μέσω των μυστικιστικών ομάδων που αναπτύχθηκαν. Η εκστρατεία του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο (1798-1801), αν και αποτυχημένη, οδήγησε στην γέννηση του επιστημονικού κλάδου της ακαδημαϊκής Αιγυπτιολογίας. Όσοι επιστήμονες ακολούθησαν τον στρατηλάτη για να μελετήσουν τα αιγυπτιακά αρχαιολογικά κατάλοιπα, έθεσαν τα θεμέλια για την ανάπτυξη των αιγυπτιακών σπουδών. Για εκείνους η μαγική Αίγυπτος αντιμετωπίστηκε απόλυτα πραγματιστικά, ως εξωτικός και άγνωστος τόπος προς μελέτη. Η ακαδημαϊκή Αιγυπτιολογία διαμόρφωσε την νέα ιστορική βάση μελέτης του Ερμητισμού, όχι πλέον ως ρομαντική, αλλά, στο μεγαλύτερο μέρος της, ως επιστημονική.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

### Σχολιασμός χωρίων των Ερμητικών κειμένων προς αναζήτηση αιγυπτιακών επιρροών.

Σε αυτό το σημείο θα πραγματοποιηθεί μια προσπάθεια εξέτασης συγκεκριμένων χωρίων των Ερμητικών κειμένων όπου ανιχνεύονται στοιχεία τα οποία δύναται να παραπέμπουν σε αιγυπτιακές επιρροές, καθώς και κάποια δεδομένα τα οποία, κατά πάσα πιθανότητα, έχουν ως πηγή/προέλευση την αιγυπτιακή παράδοση.

#### 3.1. ΛΟΓΟΣ Γ΄:§9

##### 3.1.1 «ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλγυς ὦν.....»

*«ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλγυς ὦν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρός καὶ πνεύματος ὦν, ἐδημιούργησε διοικητὰς τινὰς ἐπτὰ, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται.»* (CH. I, 9.)

Το χωρίο που παρατέθηκε εντοπίζεται στην ένατη παράγραφο του *Ποιμάνδρους*, στο δεύτερο μέρος του λόγου, όπου και πραγματοποιείται η αποκάλυψη σχετικά με την δημιουργία του κόσμου. Ο λόγος ξεκινάει με τον χαρακτηρισμό του Πρώτου Νου, του Πατέρα, ως σερνικοθήλυκος, «ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλγυς ὦν», ζωή και φως μαζί, γεννήτωρ του δεύτερου Νου, του Δημιουργού, θεό του πυρός και της πνοής. Ο υἱός Νους ξεκινάει την δημιουργία του με τους Επτά Κυβερνήτες, τους επτά πλανήτες τους οποίους εξουσιάζει η Ειμαρμένη. Η ολοκλήρωση των κοσμογονικών ανακαλύψεων πραγματοποιείται στις δύο τελευταίες παραγράφους, 10 και 11, του δεύτερου μέρους.

Στον Walter Scott<sup>388</sup> οφείλουμε τις λεπτομερείς γνώσεις μας περί της αμφίφυλης υπόστασης του Πατέρα Νου στο *Corpus Hermeticum* καθώς και αποδείξεις περί ύπαρξης του φαινομένου στην αρχαία Αίγυπτο. Σύμφωνα με τον μελετητή, στα αρχαία αιγυπτιακά κείμενα ο θεός-δημιουργός περιγράφεται ως ερμαφρόδιτος. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αποτελεί ο δημιουργός-Ατούμ της ηλιουπολιτικής

---

<sup>388</sup> Βλ. *Hermetica*, vol. II, 31, 45, 46 και n.4 από κάτω.

κοσμογονικής παράδοσης, η εμφάνιση του οποίου πραγματοποιήθηκε στο υγρό περιβάλλον των αρχέγονων υδάτων, ενώ στην συνέχεια ακολούθησε η αυτογονιμοποίησή του, φέρνοντας στον κόσμο τέσσερα παιδιά, τον αέρα Σου, την υγρασία Τεφνούτ, την γη και τον ουρανό, Γκεμπ και Νουτ. Ο Brugsch σχολίασε για τις αιγυπτιακές πηγές πως: «Ο Θεός είναι πατέρας και μητέρα.....Ο Θεός γεννά, δεν γεννάται, φέρει απογόνους ενώ Αυτός δεν μπορεί να γεννηθεί.....Γεννάει τον εαυτό του ως πατέρας και φέρει τον εαυτό του (ως μητέρα)». <sup>389</sup> Αντίστοιχα, στα *Κείμενα των Σαρκοφάγων* (II, 161a) διαβάζουμε: «Εγώ (ο Ατούμ) γέννησα τον Σου, εγώ (είμαι) αυτός-αυτή». <sup>390</sup>

Το ερμητικό χωρίο που αναλύεται, καθώς και το χωρίο από τα *Κείμενα των Σαρκοφάγων*, παρουσιάζουν πολλαπλές ομοιότητες. Αρχικά υπάγονται σε ένα κοσμογονικό πλαίσιο. Πάνω σε αυτό το πλαίσιο ο αγέννητος και υπερβατικός θεός-δημιουργός εμφανίζεται ως ερμαφρόδιτος και γεννά, εφόσον μέσα του φέρει την ουσία των πάντων, ξεκινώντας το δημιουργικό του έργο με τον δεύτερο θεό, «*ἕτερον Νοῦν δημιουργόν*», τον Κόσμο, τον Σου. Στην ερμητική παράδοση, ο Θεός, το Υπέρτατο Αγαθό, γινόταν αντιληπτός ως έννοια, καθώς ήταν ασώματος, ενώ ο υιός του είχε σώμα, είχε περισσότερο υλική φύση από τον δημιουργό του, την υψηλότερη πραγματικότητα του κόσμου. Με τον ίδιο τρόπο στην ηλιουπολιτική κοσμογονία ο Υπέρτατος Ατούμ, ως άυλος και υπερβατικός, κατείχε ξεχωριστή υπόσταση από τον υιό του Σου, ο οποίος, ανέλαβε μέσα από την φύση του ως αιθέρας, να υφίσταται στην δημιουργία, στην ατμόσφαιρα, προσδίδοντας ζωή στα πάντα. Ο αιθέρας αποτελούσε το οριακό στάδιο ανάμεσα σε υλικές και υπερβατικές δυνάμεις, ανάμεσα στην δημιουργία και τον Δημιουργό. Ο Κόσμος και ο Σου αποτελούν, κατά κάποιο τρόπο, τις ενδιάμεσες σφαίρες μεταξύ της ορατής και αόρατης πραγματικότητας, το υλικό και το άυλο στοιχείο.

Ο ερμητικός Κόσμος είναι η πρώτη δημιουργία του Πατέρα. Το αρχέγονο, υγρό και σκοτεινό στοιχείο φωτίστηκε από τον Θεό ώστε να διαχωριστούν και να ομαδοποιηθούν τα μετασχηματισμένα στοιχεία, πάντα με την φύση τους ως κριτήριο. Το υδατώδες τοπίο που περιγράφεται παραπέμπει στην ύπαρξη του Νουν της αιγυπτιακής κοσμογονικής παράδοσης. <sup>391</sup> Από το Νουν/αρχέγονο Ωκεανό αναδύθηκε

---

<sup>389</sup> Hermetica, vol. III, 135, 136.

<sup>390</sup> CT, II, 161a.

<sup>391</sup> Bickel 1994.

ο δημιουργός Ατούμ για να ξεκινήσει το δημιουργικό έργο του, καθήμενος στον ιερό λοφίσκο ή το κοσμικό αυγό, σύμφωνα με τις παραλλαγές του μύθου. Η ερμητική δημιουργία συνεχίστηκε με τις επτά θεϊκές σφαίρες που προέκυψαν από τον Κόσμο, τον «*θεὸ τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος*», οι οποίες ήταν άρρηκτα συνδεδεμένες με τα άστρα και τους αστερισμούς, ως οι δυνάμεις εξασφάλισης της κοσμικής τάξης στον υλικό/αισθητό κόσμο.

Η Ειμαρμένη, όπως παρουσιάζεται στο ερμητικό χωρίο που αναλύεται, «*ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται*», παραπέμπει στην αιγυπτιακή έκφραση για την μοίρα š3 w/ š3 y ή š3 j, «αποφασίζω». Η συγκεκριμένη έννοια εμφανιζόταν και θεοποιημένη στην αιγυπτιακή παράδοση ως «š3 y», η οποία συνδέθηκε με όλες τις πτυχές της αιγυπτιακής κοινωνίας, την θεϊκή, την ανθρώπινη<sup>392</sup> και την βασιλική. Η υπόστασή της ήταν διπλή, είτε με θετικό πρόσημο (θεϊκή εύνοια), είτε με αρνητικό (αρνητικές πτυχές του βίου, θάνατος), είτε ως παθητική κατάσταση, ως το προκαθορισμένο πεπρωμένο, είτε ως ενεργητική, ως η συνέπεια των ανθρώπινων πράξεων.

Για να επιτευχθεί μια θετική Ειμαρμένη, έπρεπε να τηρηθούν απόλυτα οι αρχές της κοσμικής ευταξίας, Μάατ. Εάν επιτυγχανόταν αυτό, ο άνθρωπος θα απολάμβανε την θεϊκή ανταμοιβή, τις ευλογίες για την διασφάλιση της υγείας και της ευημερίας. Για τους Ερμητικούς, οι οποίοι δέχονταν την ύπαρξη δευτερευουσών κοσμικών δυνάμεων ως ηγεμόνες των κατώτερων φυσικών όντων, η Ειμαρμένη είχε αναλάβει την ευθύνη για τις επτά κοσμικές σφαίρες ύπαρξης που επηρέαζαν τον υλικό κόσμο.

Τα *Κείμενα των Σαρκοφάγων* και εν γένει τα αιγυπτιακά θρησκευτικά κείμενα, δεν αποτελούν εύκολο υλικό προς μελέτη εξαιτίας του υπαινικτικού τους χαρακτήρα, ενώ οι αναφορές τους σε γεγονότα της θεϊκής σφαίρας εσκεμμένα δεν αναλύονται ενδελεχώς.<sup>393</sup> Σίγουρα, όμως, ξεκαθαρίζεται πως το ανδρόγυνο στοιχείο, το κοσμογονικό πλαίσιο δημιουργίας, η πρώτη δημιουργία και η Ειμαρμένη, όπως παρουσιάζονται στο ερμητικό χωρίο, ταυτίζονται με την αιγυπτιακή παράδοση, άρα θα μπορούσαν όλα αυτά να θεωρηθούν, σε κάποιον βαθμό, ως αιγυπτιακή επιρροή.

### 3.1.2 «ζωή και φῶς ὑπάρχων»

---

<sup>392</sup> Quaeguebeur 1975.

<sup>393</sup> Griffiths 1980, 7.

Από το χωρίο που παρατέθηκε απορρέει και μια επιπλέον αιγυπτιακή επιρροή. Αναφέρομαι στον δημιουργό-θεό ως «ζωή». Στο χωρίο διαβάζουμε «ζωή και φῶς ὑπάρχων», μια ξεκάθαρη ένδειξη διασύνδεσης της ζωής με τον εμπνευστή της δημιουργίας, πολύ συχνό θέμα στην αιγυπτιακή παράδοση και ταυτόχρονα αρκετά πρώιμο. Στα *Κείμενα των Σαρκοφάγων* εντοπίζεται η φράση «nb 'nh», ο «Άρχων της ζωής». Πρόκειται για προσωνύμιο που συνήθως ήταν προσκολλημένο στο όνομα του Ρα, αν και με αυτό συνδέθηκαν και άλλες θεότητες.<sup>394</sup> Στα *Κείμενα των Σαρκοφάγων* εντοπίζονται πολλαπλές περιπτώσεις αναφοράς στον συγκεκριμένο τίτλο, όπως για παράδειγμα στο Ξόρκι 441 ο ίδιος ο Ρα αυτοαποκαλείται «Άρχων της ζωής, η ακτίνα της αιωνιότητας»,<sup>395</sup> αλλά και το Ξόρκι 647, στο οποίο το προσωνύμιο εμφανίζεται τρεις φορές. Στα χωρία παρουσιάζεται το κοινό μοτίβο ταύτισης με κάποια θεότητα, πολύ συχνό φαινόμενο στα αιγυπτιακά νεκρικά κείμενα, καθώς με αυτόν τον τρόπο ο νεκρός αποζητούσε προστασία από τις μοχθηρές δυνάμεις του θανάτου.

Με την συγκεκριμένη επωνυμία συνδέθηκε και ο Ατούμ, κυρίως μέσα από την ταύτισή του με τον Ρα, ο οποίος στην *Βίβλο των Νεκρών*, κεφάλαιο 79, συστήνεται ως «Είμαι ο Ατούμ που δημιούργησε τους ουρανοὺς.....αυτός που γέννησε τους θεούς, ο Ὑψιστος Θεός, αυτός που γέννησε τον εαυτό του, ο Άρχων της ζωής....».<sup>396</sup> Η ταύτιση αυτή παρουσιάζει εξέλιξη στον χρόνο, καθώς ακόμα και την Πτολεμαϊκή περίοδο εμφανίζεται με τον ίδιο τρόπο στον ναό της Εντφού, «ο Άρχων της ζωής, αυτός που ανατρέπει το σκοτάδι».<sup>397</sup>

Όπως διαφαίνεται μέσα από την αιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση, η ζωή/<sup>c</sup> nh, ως έννοια της «θεϊκής υπόστασης», ήταν ένα καλά διαδεδομένο και θεμελιωμένο χαρακτηριστικό των θεών. Πρόκειται για την «ζωή» που προσφέρει ζωή στην δημιουργία και με αυτόν ακριβώς τον τρόπο εμφανίζεται και στην παράγραφο εννέα του *Ποιμάνδρους*.

### 3.2 ΛΟΓΟΣ ΧΙ΄: §14

---

<sup>394</sup> Στα *Κείμενα των Σαρκοφάγων* το προσωνύμιο, εκτός από τον Ρα, φέρουν ο Σηθ (Ξόρκι 160), ο Ωρος (Ξόρκι 54), ο Φθα (Ξόρκι 647), ο Όσιρις (Ξόρκι 340).

<sup>395</sup> Ibid., V, 287c.

<sup>396</sup> BD, vol. I, 174.

<sup>397</sup> Mysliwiec, op.cit., 183.

*«ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ἰδέας, ἡ δὲ ἰδέα τῆς ψυχῆς. Ἔστιν οὖν τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχῆ, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός· καὶ ὁ μὲν θεὸς περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων, ὁ δὲ νοῦς περὶ τὴν ψυχὴν, ἡ δὲ ψυχὴ περὶ τὸν ἀέρα, ὁ δὲ ἀήρ περὶ τὴν ὕλην» (CH. XII, 14).*

Στα Ερμητικά κείμενα αναφέρεται πως ο άνθρωπος δημιουργήθηκε κατευθείαν από τον Πατέρα και όχι από τον Υιό, όπως τα υπόλοιπα έμβια όντα. Ο Θεός δημιούργησε τον Άνθρωπο, την δεύτερη δημιουργία, με την θέλησή Του και του επέτρεψε να αποκτήσει μια τυπική ισότητα με τον Κόσμο. Ο Άνθρωπος απέκτησε την δυνατότητα να συμμετέχει ενεργά στην δημιουργική διαδικασία, εξαιτίας της ιδιαίτερης μνείας που έχαιρε από Πατέρα και Υιό. Πρόκειται για τις τρεις Δημιουργικές Δυνάμεις του ερμητικού κειμενικού συνόλου, τον Θεό, τον Κόσμο και τον Άνθρωπο. Σε αυτήν την μοναδική δυνατότητα του Ανθρώπου οφείλεται και η ικανότητά του να χρησιμοποιεί τον λόγο, που ουσιαστικά αποτελούσε προσομοίωση του θεϊκού, δημιουργικού Λόγου. Η έννοια του «λόγου» αποτελούσε σημαντικότερο στοιχείο της κοσμογονικής δημιουργίας, καθώς ήταν ο αμεσότερος τρόπος “γεφύρωσης” του φυσικού κόσμου με τον θεϊκό. Ο Άνθρωπος μπορούσε μέσω αυτού να ασκήσει την επίγεια εξουσία του, σύμφωνα με το θέλημα και την ευλογία του Θεού. Εκτός από τον Λόγο του, ο Θεός παραχώρησε στον Άνθρωπο την Νοημοσύνη και την Νόησή του. Ο Λόγος αποτελούσε το θεϊκό δώρο, με την βοήθεια του οποίου ο Άνθρωπος μπορούσε να ασκήσει το εξουσιαστικό του έργο, να επιδιώξει την ανάπτυξη της πνευματικότητάς του και έτσι να επιστρέψει κάποια στιγμή στο πλευρό του Θεού.

Ότι ακριβώς συμπεριλαμβανόταν στην έννοια του λόγου (ομιλία, λογική, διάκριση) αποτελούσε θεϊκό δώρο για την ανθρωπότητα, μέρη του ίδιου όλου, του Θεού. Για να μπορέσει ο Άνθρωπος να εκμεταλλευτεί το προνόμιο του λόγου έπρεπε πρώτα να αναπτύξει τον Νου, «ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ». Η απόλυτη σύνδεση του Λόγου και του Νου του Θεού αποτελούσε την “γεφύρωση” μεταξύ των υλικών και άυλων/πνευματικών σφαιρών ύπαρξης. Η ύπαρξη του Νου στον Άνθρωπο φανερώνεται μέσα από την θεϊκή θέληση, εφόσον στον Άνθρωπο παρέχεται η δυνατότητα ένωσης με τον Θεό-Πατέρα στην σφαίρα στην οποία η ανθρωπότητα θα

υπαχθεί όταν θυμηθεί και αναγνωρίσει την θεϊκή της προέλευση και την συμμετοχή της στον θεϊκό Νου, την κοινή πλέον σφαίρα.<sup>398</sup>

Στην παράγραφο εμφανίζονται και οι έννοιες του «σώματος» και της «ψυχής», «και τὸ σῶμα δὲ τῆς ἰδέας, ἢ δὲ ἰδέα τῆς ψυχῆς». Ο Θεός δημιούργησε τα πάντα ως ψυχές, μεταξύ αυτών και την ανθρωπότητα. Το σώμα, όμως, το υλικό του στοιχείο, ήταν αυτό που του επέτρεψε την αλληλεπίδρασή του με την τετριμμένη, υλική πραγματικότητα. Το ανθρώπινο σώμα αποτελούσε δημιουργία του Υιού και όχι του Πατέρα. Ο Κόσμος στην ερμητική λογοτεχνία νοείται και ως Δημιουργός, η δημιουργία του, όμως, περιορίζεται στα άλογα όντα. Η δυνατότητά του είναι να προσδίδει μορφή, σχήμα και τάξη στο ύψιστο θεϊκό δημιούργημα, τα φυσικά στοιχεία, τα οποία εν συνεχεία, μετασχηματίζονται σε πολυποίκιλα φυσικά σώματα και διαφυλάσσουν το θεϊκό δώρο, την ψυχή.

Στην παράγραφο που εξετάζεται, τα αιγυπτιακά στοιχεία φαίνεται πως είναι πολυάριθμα, καθώς ο τρόπος με τον οποίο Θεός και δημιουργία αλληλοεξαρτώνται, φανερώνει ιδιαίτερες ομοιότητες με τον κοσμικό ρόλο του θεού Φθα και την μεμφιτική κοσμογονική παράδοση, όπως αυτή παρουσιάζεται μέσα από τις παραλλαγές που αναπτύχθηκαν στα υπόλοιπα αιγυπτιακά θρησκευτικά κέντρα, εκτός της Μέμφιδος. Ο πρωταγωνιστής της μεμφιτικής δημιουργίας Φθα, στην προκειμένη περίπτωση, αποτελούσε την εκδήλωση της ύπαρξης του δημιουργού-Ατούμ, καθώς συνδέθηκε με την νόηση του, ενώ μέσα από την ικανότητά του ως “τεχνίτης”, μπορούσε να δίνει μορφή στις πρώτες ύλες.

Σύμφωνα με την συγκεκριμένη εκδοχή του μεμφιτικού κοσμογονικού μύθου, ο Φθα δεν ήταν ο ίδιος ο δημιουργός-θεός, το Ύψιστο Όν, αλλά ο μεσολαβητής μεταξύ της πράξης της δημιουργικής σκέψης και του λόγου. Ήταν εκείνος που έδωσε ζωή στον φυσικό κόσμο μέσα από την ικανότητα χρήσης του Θεϊού Λόγου. Σύμφωνα με την στήλη 53 του Λίθου του Σαμπάκα, «*Η εξέλιξη στην εικόνα του Ατούμ συνέβη μέσω της καρδιάς και μέσω της γλώσσας*». Το κείμενο φανερώνει την δημιουργική διαδικασία κατόπιν εντολής, όπως το θέλησε ο Ατούμ και ύστερα, όπως το έπραξαν τα όργανά του, οι υπόλοιποι θεοί. Στον στοίχο αναφέρεται η καρδιά ως το μέσο σύλληψης της σκέψης και ο λόγος της γλώσσας ως εκφορά αυτής της σκέψης στον φυσικό κόσμο.

---

<sup>398</sup> Μια παρόμοια περιγραφή δίνεται και στους αρμένικους *Ορισμούς* από τον Ερμή τον Τρισμέγιστο στον Ασκληπιό (Definitions, I, 1-2).

Αυτό συνεπάγεται πως ο Υιός, ο Δημιουργός, σύμφωνα με τα Ερμητικά κείμενα, ταυτίζεται με τον Αιγύπτιο Φθα, όχι τον θεό που εμπνεύστηκε (Πατέρας/Ατούμ), αλλά εκείνον που υλοποίησε την δημιουργία ύστερα από ανώτερη εντολή (Δημιουργός/Φθα).

### 3.3 Η ΘΕΙΑ ΥΠΟΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΙΑ

Θα ήθελα σε αυτό το σημείο να παρουσιάσω κάποια από τα αιγυπτιακά στοιχεία που ανιχνεύονται στα Ερμητικά κείμενα με διαφορετική προσέγγιση από ότι παραπάνω. Επιθυμώ να επισημάνω, μέσα από την μελέτη πολυάριθμων χωρίων των σημαντικότερων αιγυπτιακών έργων, σε συνάρτηση με τα ερμητικά έργα, συγκεκριμένα στοιχεία που αφορούν τον σημαντικότερο, για την αιγυπτιακή παράδοση, βασιλικό/φαραωνικό θεσμό και πώς κάποια από αυτά τα στοιχεία αντικατοπτρίζονται στους λόγους του Ερμή-Θωθ.

#### A) ΔΙΑΤΗΡΗΣΗ ΤΗΣ Maat

Ίσως η σημαντικότερη υποχρέωση του Φαραώ καθ' όλη την διάρκεια ύπαρξης και ανάπτυξης του αρχαίου αιγυπτιακού πολιτισμού, ήταν η διατήρηση της αιώνιας κοσμικής ισορροπίας, της Μάατ, σε όλα τα επίπεδα, το γήινο και κατ' επέκταση, το επουράνιο. Ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα αιγυπτιακής λογοτεχνίας όπου και καταγράφεται αυτή η άμεση διασύνδεση μεταξύ βασιλιά και Μάατ, εντοπίζεται σε ένα χωρίο από τις *Διδαχές προς τον Μερικαρέ*, κείμενο της περιόδου του Μέσου Βασιλείου: «*Να είσαι δίκαιος, για να ζήσεις πολύ στην γη. Ηρέμησε τον κλαίον, μην καταπιέξεις την χήρα, μην διώξεις κανέναν από την περιουσία του πατέρα του, μην μετακινήσεις τους αξιωματούχους από τις θέσεις τους. Προσοχή στην άδικη τιμωρία. Μην σκοτώσεις γιατί δεν θα σε ωφελήσει*». <sup>399</sup> Ομοιότητες με το απόσπασμα αυτό παρουσιάζουν δύο αποσπάσματα που σχετίζονται με τον Φαραώ της 18<sup>ης</sup> Δυναστείας, Τουταγχαμών. Στο πρώτο εκ των δύο, ο νεαρός Φαραώ παρουσιάζεται ως «*ο Αγαθός θεός, αυτός που διοικεί την Θήβα, αυτός που εκτελεί τις διατάξεις/αυτός που φτιάχνει τους νόμους (ir hrw), ο οποίος επιβάλλει την Μάατ*». <sup>400</sup> Στο δεύτερο εκ

---

<sup>399</sup> Perdue 1977, 23, n.24.

<sup>400</sup> Lorton 1986, 54.



των δύο, σε έναν θηβαϊκό ναό, χαρακτηρίζεται ως «Θεός των Νόμων» (nfr-hrw),<sup>401</sup> «Ζήσε τον Ωρο, δυνατέ ταύρε που εμφανίζεσαι στην Αλήθεια, Δύο Κυρίες, που επιβάλλει τους νόμους και ησυχάζει τις Δύο Γαίες».

Στα χωρία που παρατέθηκαν ανιχνεύονται σημαντικές λεπτομέρειες σχετικά με την ύψιστη υποχρέωση του Φαραώ να διατηρεί την συμπαντική ευταξία, την θεοποιημένη Μάατ, που παραπέμπουν στο χωρίο CH. XVIII, 16:23f του *Corpus Hermeticum*. Για να επιτευχθεί το έργο του Φαραώ, έπρεπε εκείνος να επιτηρεί την καθημερινή μετάβαση της Μάατ στην θεϊκή σφαίρα.<sup>402</sup> Σύμφωνα με την 16<sup>η</sup> παράγραφο της ερμητικής πραγματείας: «δεῖ γὰρ καὶ τούτοις ἀποδιδόναι τὰς ἀμοιβάς, τοσαύτης ἡμῖν εἰρήνης εὐετηρίαν ἀπλώσασι βασιλέως δέ ἀρετή και τοῦνομα μόνον εἰρήνην βραβεύει».

Το ερμητικό χωρίο παραλληλίζεται με μια παραδοσιακή αιγυπτιακή λατρευτική πρακτική σύνδεσης του βασιλιά με την Μάατ. Με βάση την πολύ σημαντική, για την κατανόηση του θέματος, μελέτη του Moret,<sup>403</sup> στο έργο του *Rituel du culte divin journalier*, πρόκειται για μια προσφορά στην Μάατ, η οποία πραγματοποιούνταν από τον ίδιο τον Φαραώ απευθυνόμενος προς το Ὑψιστο Ὄν. Αρχαιολογικά τεκμήρια της συγκεκριμένης πρακτικής αποτελούν ο ναός του Σέτι Ι (περί το 1300 π.Χ.) στην Ἄβυδος και ο πάπυρος του Βερολίνου, το κεφάλαιο 42 του οποίου φέρει τον τίτλο «Κεφάλαιο για την θέσπιση της Μάατ», σύμφωνα με τον απόδοση του Moret.<sup>404</sup> Η προσφορά της Μάατ στον θεό-δημιουργό και η εντατική σχέση μαζί του ήταν παρόμοιας σημασίας με την βάπτισμα της χριστιανικής παράδοσης.

## B) Ο ΒΑΣΙΛΙΑΣ ΩΣ ΕΙΚΟΝΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

Στο χωρίο CH. XVIII, 8:22-23 του *Corpus Hermeticum* εντοπίζεται για πρώτη φορά στην ανθολογία το μοτίβο της βασιλικής δύναμης και της δύναμης ως αντικατοπτρισμός της εικόνας του Θεού. Σύμφωνα με το απόσπασμα: «δευτέρα τάξει πρὸς τούς κατ' εἰκόνα ἐκείνου τήν σκηπτουχίαν ἔχοντα καταβαίνει». Το μοτίβο του βασιλιά ως η εικόνα του Θεού επί γης αποτελεί αρκετά δημοφιλή πτυχή του φαραωνικού θεσμού. Από τις απαρχές ενός οργανωμένου αιγυπτιακού κράτους, ο Φαραώ γινόταν αντιληπτός ως ο άμεσος συνδετικός κρίκος με το Ὑπερβατικό Ὄν,

<sup>401</sup> Ibid., 54, n.18.

<sup>402</sup> Derchain 1955, 225-287.

<sup>403</sup> Moret 1902, no.14.

<sup>404</sup> Moret, op.cit., 138.

αυτός άλλωστε ήταν και λόγος χρήσης ιερών/θεικών τίτλων προς επίκληση του. Ένας από τους γνωστότερους τίτλους αναφοράς στον Φαραώ ήταν η «Ζωντανή εικόνα του Θεού», όπως μαρτυρά, για παράδειγμα, η περίπτωση της βασίλισσας Χατσεψούτ (περί το 1490 π.Χ.), με τον εντοπισμό μιας επιγραφής πάνω σε έναν οβελίσκο όπου τρεις φορές αναφέρεται ως «ζωντανή εικόνα του Ύψιστου Όντος». Πιο συγκεκριμένα, φέρει τα προσωνύμια: «Ζωντανή εικόνα του Αμούν», «Λαμπρή εικόνα του Άρχοντα των πάντων», η «Ζωντανή Του ομοιότητα». Ίσως την πιο ξεκάθαρη περίπτωση, με βάση την φαραωνική ιδιότητα που εξετάζουμε, να αποτελεί ο ίδιος ο Τουταγχαμών, το όνομα του οποίου κυριολεκτικά σημαίνει «ζωντανή εικόνα του Ατούμ».

Από την άλλη πλευρά, χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί η «*μεγάλη στήλη πίσω από τον Κολοσσό του Μέμνωνος*», όπως αναφέρει ο Dr. Bell, στην οποία ο ίδιος ο Ύψιστος Άρχων, ο Άμμων-Ρα, αναφέρεται στον εξουσιαστή Φαραώ Αμένοφι Γ' ως «*υιός του, ο οποίος δημιουργήθηκε από τα άκρα του, την εικόνα του*».

Το σχόλιο «*κατ' εικόνα εκείνου*», σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν, φανερώνει άμεση συνάρτηση με την αιγυπτιακή κοινωνική οργάνωση και τον φαραωνικό θεσμό, με αποτέλεσμα να είναι σχεδόν αδύνατο να συσχετιστεί με οποιαδήποτε άλλη παράδοση.

## Γ) Ο ΒΑΣΙΛΙΑΣ ΩΣ ΘΕΟΣ

Φυσικά ότι ειπώθηκε παραπάνω δεν θα μπορούσε να ευσταθεί χωρίς την επακόλουθη συνέχεια που είναι η ίδια η θεϊκή υπόσταση του Φαραώ. Στην συζήτηση εισέρχεται και η *Κόρη Κόσμου*, η εκτενέστερη συλλογή ερμητικών έργων μετά τον *Ασκληπιό*. Στην πραγματεία 24 πραγματοποιείται ξεκάθαρη αναφορά στην ερμητική βασιλεία. Στο χωρίο 24, 1: 14-15 διαβάζουμε πως: «*γεννώσι γάρ, ὃ τέκνον, βασιλεῖς οἱ θεοὶ ἐπαζίους τῆς ἐπιγείου γονῆς*».

Στην παλαιότερη αιγυπτιακή γραπτή συλλογή, στα *Κείμενα των Πυραμίδων*, εντοπίζεται η πρώτη αναφορά στο θέμα, πράγμα που σημαίνει πως η θεϊκή υπόσταση αποτελούσε στοιχείο της φαραωνικής εξουσίας ήδη από το Παλαιό Βασίλειο. Στα κείμενα διαβάζουμε: «*Ανόψωσε τον εαυτό σου, λένε, εις το όνομα του Θεού, είτε να γίνεις ο Ατούμ κάθε θεού*».<sup>405</sup> Στην φράση ανιχνεύονται οι δύο τρόποι αντίληψης της

---

<sup>405</sup> Griffiths 1982, 53.

θεικής προέλευσης, «εις το όνομα του θεού» και «ο Ατούμ για κάθε θεό», μια προτροπή μετατροπής στο Ύψιστο κοσμικό Όν σε συνάρτηση με κάθε θεό. Από το Παλαιό Βασίλειο, η θεική υπόσταση του μονάρχη Φαραώ επεκτείνεται μέχρι και την ελληνορωμαϊκή κατάκτηση της Αιγύπτου.

Πολύ σημαντική για την μελέτη του θέματος ήταν η ενασχόληση του Adolphe Gutbub με αυτό, ο οποίος, μέσα από σωρεία κειμένων και αναφορών, υποστήριξε την άποψη για μια καλά εδραιωμένη πεποίθηση στον αιγυπτιακό κόσμο, για έναν καθαρά αιγυπτιακό χαρακτήρα της βασιλικής θεότητας.<sup>406</sup> Μεταξύ των θεμάτων εντοπίζεται και εκείνο της τριαδικής θεότητας Ίσις-Όσιρις-Ωρος, πολύ σημαντικός παράγων για την ανίχνευση της πορείας της βασιλείας στην αρχαία Αίγυπτο. Ο Φαραώ αποκαλούνταν ως «ζωντανός Ωρος» στην επίγεια ζωή του, ενώ μετά τον θάνατό του, ταυτιζόταν με τον Άρχοντα του Ντουάτ, Όσιρι.

Η διαδικασία που καλείται να ακολουθήσει ο Φαραώ, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, προς την θεότητα σχετίζεται απόλυτα με τα συμπαντικά φαινόμενα. Όταν ο βασιλιάς καταφέρει να απελευθερώσει την Μάατ και να επιφέρει την ισορροπία στο Σύμπαν,<sup>407</sup> στην συνέχεια ακολουθεί η μετατροπή του κατ' εικόνα του Θεού και η πολυπόθητη έλευση της θεότητάς του. Το μοτίβο αυτό αποτελεί το υπόβαθρο στο οποίο υπάγονται οι ομοιότητες μεταξύ των ζευγών Θεός-Φαραώ και δάσκαλος-μαθητής. Η έννοια της «γνώσης» θεωρείται το κοινό σημείο των δύο ζευγαριών, καθώς, όπως ο βασιλιάς «φωτίζεται», μέσα από την διαδικασία των τελετουργικών μυστηρίων της θείας εσωτερικής ύπαρξης, με τον ίδιο τρόπο ο ερμητικός μαθητής «λαμβάνει τα φώτα» του διδασκάλου του.

Έχει εκφραστεί η άποψη πως οι έννοιες «δάσκαλος» και «μαθητής» μπορούν, υπό το τριαδικό μοτίβο, να εξεταστούν αναλογικά με τις δύο θεικές διαιρέσεις του κόσμου, τον Κόσμο των Νεκρών και την ηλιακή σφαίρα. Προσωπικά αντιλαμβάνομαι την πεποίθηση αυτή μέσα από το τρίπτυχο Θεός-Φαραώ-άνθρωπος, εκφράζοντας τους τρεις ρόλους διδάσκαλος-βασιλιάς-μαθητής. Η υπέρτατη θεότητα του Κάτω Κόσμου, Όσιρις και η αντίστοιχη της ηλιακής σφαίρας, Ρα, αποτελούν τα δύο κοσμικά δίπολα. Ο Ωρος συνδέεται άρρηκτα με την φαραωνική εξουσία, ενώ ταυτόχρονα, λειτουργεί ως «μαθητής», εξαιτίας της αναζήτησής του της γνώσης.

---

<sup>406</sup> Gutbub 1973.

<sup>407</sup> Buchanan 2000, 15, 16.

Όσον αφορά το ζεύγος Θεός-Φαραώ, μέσω των τελετουργικών διαδικασιών προς τιμήν του Υπέρτατου θεού-Ρα και ύστερα της μύησης, ο Φαραώ-Ωρος αποκτά την γνώση της εσωτερικής μεταμόρφωσης με σκοπό την επίτευξη της θεότητας, ενώ μετά τον θάνατό του, εξακολουθεί να λειτουργεί ως αιώνιος βασιλιάς, αυτήν την φορά απευθυνόμενος στον Άρχοντα του Ντουάτ, Όσιρι. Άλλωστε στην αρχαία Αίγυπτο ο θάνατος δεν ισοδυναμούσε με αιώνιο αφανισμό, αλλά με την ανανέωση. Με τον ίδιο τρόπο, στο ζεύγος δάσκαλος-μαθητής ανιχνεύεται το «δούναι και λαβείν» μεταβίβασης της γνώσης του Θεού, με σκοπό την εσωτερική αναγέννηση και ως επακόλουθο την έλευση της μύησης. Παρατηρείται, δηλαδή, μια τυπική μετάβαση από το σκοτάδι στο φως και από τα κατώτερα επίπεδα γνώσης στα ανώτερα, από την θνητότητα στην θεότητα και από την άγνοια στην γνώση.

### 3.4 Ο ΠΑΝΤΟΔΥΝΑΜΟΣ ΘΩΘ

Ολοκληρώνοντας τον σχολιασμό χωρίων των Ερμητικών κειμένων προς ανίχνευση αιγυπτιακών στοιχείων, θα ήθελα να αναφερθώ σε κάποια χαρακτηριστικά της υπόστασης του Θωθ που εντοπίζονται στις ερμητικές ανθολογίες. Καθώς έγινε λόγος στο προηγούμενο κεφάλαιο σχετικά με τον ρόλο του θεού ως θεουργού, θα ήθελα σε αυτό το κεφάλαιο να αναφερθώ σε δύο ακόμα στοιχεία που παραπέμπουν στην παντοδύναμη μορφή του Θωθ και ως κατ' επέκταση, του Ερμή-Θωθ.

#### Α) ΘΩΘ Ο ΠΑΝΤΟΓΝΩΣΤΗΣ

Στην *Κόρη Κόσμου* (5:16) αναφέρεται η φράση «*ὁ πάντα γνοὺς Ἑρμῆς*». Ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός ταυτίζεται κυρίως με τον Αιγύπτιο Θωθ, ως φορέα της κοσμικής γνώσης. Εκτός από αυτού του είδους την γνώση, η οποία παραπέμπει στην γραφή και την γλώσσα, ο Θωθ ήταν γνώστης και του περιεχομένου της καρδιάς του κάθε ανθρώπου.<sup>408</sup> Σε κάποια χωρία, βέβαια, ο Θωθ αναφέρεται ως «*αυτός που γνωρίζει*» (rḥw),<sup>409</sup> αλλά και ως «*επιδέξιος στην γνώση*».<sup>410</sup> Με τον θεό συνδέθηκε και αργότερα ταυτίστηκε, η θεοποιημένη προσωποποίηση της λογικής ή της κατανόησης, Σία ή Σάα, ως Σία-Θωθ. Μέσα από αυτή την απόλυτη γνώση απορρέει και η

---

<sup>408</sup> Thoth, 101.

<sup>409</sup> Op.cit., 99.

<sup>410</sup> Op.cit., 199.

πρόγνωση του μέλλοντος, «Είμαι ο Θωθ, αυτός που προβλέπει το αύριο, αυτός που κοιτάζει προς το μέλλον».<sup>411</sup>

## Β) Ο ΘΩΘ ΚΑΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΕΙΝΑΙ ΚΡΥΜΜΕΝΟ

Στην *Κόρη Κόσμου* (8:11-13), η Ίσις αναφέρει στον Ωρο πως «*ἀλλ' οὐ καθήκον ἀτελή τήν ἀπαγγελίαν, ὃ τέκνον, ταύτην με καταλείψαι εἶπειν δ' ὅσα τάς βίβλους κατατιθέμενος ἐξείπειν Ἑρμῆς*». Αν και δεν υπάρχει κάποια απτή απόδειξη σε αιγυπτιακά κείμενα, όπου ο Θωθ εμφανίζεται να κρύβει τα γραπτά του πίσω από ένα σύννεφο μυστικισμού, η ιδέα του θεού ως συνώνυμο οποιασδήποτε έννοιας «απόκρυφου» και «μυστικού», συμφωνεί τόσο με την υπόσταση του Θωθ στην αιγυπτιακή παράδοση, όσο και με την πεποίθηση πως οι Αιγύπτιοι επέλεξαν να κωδικοποιούν την γνώση τους, ώστε να μην περάσει εκείνη στα χέρια οποιουδήποτε μπορούσε να την αμαυρώσει. Στην *Κόρη Κόσμου* παρουσιάζεται ακόμα ένα χωρίο (7:7-8), το οποίο σχετίζεται με τον Θωθ και το μυστικιστικό στοιχείο. Αναφέρομαι στο: «*πλησίον τῶν Ὀσίριδος κρυφίων ἀποθέσθαι τὰ ἱερὰ τῶν κοσμικῶν στοιχείων σύμβολα*», όπου φανερόνεται πως ο Ερμής-Θωθ, ως αιώνιος, γνωρίζει όλα τα μυστικά του κόσμου, άρα και τα μυστικά εκείνα πράγματα που συνδέονταν με τον Όσιρι.

Στα *Κείμενα των Σαρκοφάγων* παρατηρείται ένα αντίστοιχο μοτίβο σύνδεσης του Θωθ με οτιδήποτε απόκρυφο και μυστικό: «*Λοιπόν, ο Θωθ βρίσκεται μέσα στα μυστικά μέρη, όπου μπορεί να εκτελεί ιερατικό λειτουργήμα....*».<sup>412</sup> Στην *Βίβλο των Νεκρών* (16:7), ο Θωθ αναφέρεται ξεκάθαρα ως «*ο κρυφός ή ο μυστηριώδης*», ενώ σε άλλο κείμενο<sup>413</sup> αναφέρεται απλά ως «*εκείνος που δεν είναι γνωστός*».

Στο πρώτο χωρίο της *Κόρης Κόσμου* που παρατέθηκε, εντοπίζεται η φράση «*τάς βίβλους κατατιθέμενος*», η οποία ταυτίζεται με εκείνη από το χωρίο ΚΚ., 8:13 «*ίεραί βίβλοι*», αναφορά των βιβλίων αυτών εντοπίζεται στο ΚΚ., 5:18 «*καί γάρ ἐνόησεν ἐχάραξε....*» και στο ΚΚ., 7:8 «*τὰ ἱερὰ τῶν κοσμικῶν στοιχείων σύμβολα*». Παρατηρείται εν γένει πως η *Κόρη Κόσμου* αποτελεί ένα κείμενο κατάμεστο σε

<sup>411</sup> BD, vol. I, 481.

<sup>412</sup> CT, VII, 393a-b.

<sup>413</sup> Thoth, 102.

αιγυπτιακές ιδέες, ενώ όπως αναφέρθηκε στο δεύτερο κεφάλαιο, η ανακάλυψη της ανθολογίας ήταν αρκετή ώστε να αλλάξουν πολλά ως προς τον τρόπο προσέγγισης των Ερμητικών κειμένων. Τα χωρία αυτά συνάδουν απόλυτα με τα χαρακτηριστικά προσωνύμια του Θωθ ως ο «Άρχων των γραφών» και ως «Άρχων των βιβλίων».

Όλα τα στοιχεία που παρουσιάστηκαν αναλυτικά παραπάνω φανερώνουν μια περισσότερο καθαρή εικόνα σχετικά με τις αιγυπτιακές επιρροές και που ακριβώς αυτές, κατά πάσα πιθανότητα, εντοπίζονται. Καθώς δεν πρέπει να λησμονηθεί το πολυσύνθετο περιβάλλον στο οποίο τα κείμενα του φιλοσοφικού, κυρίως, Ερμητισμού συντάχθηκαν, είναι πλέον σχεδόν σίγουρο πως κάποια συγκεκριμένα χαρακτηριστικά των ερμητικών πραγματειών, όπως η υπόσταση του θεού-δημιουργού, η δημιουργική διαδικασία, ο θεσμός της βασιλείας και ο ρόλος του Θωθ ως παντοδύναμος μύστης και θεουργός, δεν μπορούν να παρερμηνευθούν ως ελληνιστικά ή εβραϊκά, όπως αρέσκονταν να κάνουν αρκετοί ερευνητές των Ερμητικών κειμένων τους δύο προηγούμενους αιώνες.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄

### Το γνωστικό στοιχείο του Ερμητισμού.

#### 4. ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΓΝΩΣΤΙΚΙΣΜΟΣ

Ο Γνωστικισμός ήταν ένα σωτηριολογικό θρησκευτικό και φιλοσοφικό κίνημα, το οποίο εμφανίστηκε περίπου τον πρώτο αιώνα π.Χ. και εξελίχθηκε μέσα σε ένα ευρύ ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο. Γεννήθηκε στον ρωμαϊκό κόσμο, σε μια ιδιαίτερα ταραχώδη περίοδο έξαρσης του θρησκευτικού συναισθήματος, γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα την εμφάνιση πολλαπλών μυστικιστικών μορφημάτων, ενώ φαίνεται να επηρεάστηκε άρρηκτα από την ελληνιστική παράδοση του Μεσογειακού κόσμου. Ο Πλωτίνος έδωσε έναν τυπικό ορισμό για τους «Γνωστικούς», τους οπαδούς του μορφήματος, ως εσωτερικές/μαγικές ομάδες, το δόγμα των οποίων παρουσιάζει διάφορες παραλλαγές. Το μόρφωμα των Γνωστικών χαρακτηρίζεται από ένα βαθύ συναίσθημα απαισιοδοξίας, καθώς αντιλαμβάνονταν τον κόσμο ως μοχθηρό και ουσιαστικά αφιέρωσαν την ζωή τους αναζητώντας την μυστική γνώση που θα τους προσέφερε τον τρόπο διαφυγής από αυτόν. Μεταξύ άλλων, αναπτύχθηκαν πολυάριθμες γνωστικές ομάδες, οι οποίες διαιρούνταν μεταξύ της περσικής και της συροαιγυπτιακής σχολής. Οι σημαντικότερες περσικές ομάδες ήταν οι Βαλεντινιανοί, οι Οφίτες και οι Σοδομίτες, ενώ στις συροαιγυπτιακές κατατάσσονταν οι Μανδαίοι και οι Μανιχαίοι. Χαρακτηριστικό για τις γνωστικές ομάδες ήταν το ότι εκμεταλλεύτηκαν η μια την “δογματική” παράδοση της άλλης, καθώς δεν εντοπίστηκε η ύπαρξη επίσημου «δόγματος», όπως εμφανίζεται στις οργανωμένες θρησκείες.

#### 4.1 ΠΛΩΤΙΝΟΣ ENANTION ΓΝΩΣΤΙΚΩΝ

Κανένας δεν αντιτάχθηκε με τέτοιο πάθος στον Γνωστικισμό περισσότερο από τον Πλωτίνο, ίσως τον σημαντικότερο Νεοπλατωνιστή φιλόσοφο, ο οποίος αρνήθηκε ολοκληρωτικά την εγκυρότητα της γνωστικής σκέψης<sup>414</sup> μέσα από την πραγματεία

---

<sup>414</sup> Cf. Plotinus, vol. IX.

του (τρίτος αιώνας) όπου και κατηγόρησε τους οπαδούς του μορφήματος ως σκοτεινούς και απαισιόδοξους, παρερμηνευτές των πλατωνικών αρχών και ιδεών. Στο έργο του φαίνεται να κρίνει τα τρία σημαντικότερα γνωστικά χαρακτηριστικά, δηλαδή, α) το μοχθηρό σύμπαν, στο οποίο η ανθρωπότητα είναι δέσμια, β) τις σκοτεινές ιδέες και γ) την μαγική γνώση προς την σωτηρία. Ο φιλόσοφος έφτασε μάλιστα να ψέξει τους Γνωστικούς ως παρανοημένους, χειραγωγούς των πραγματικών αξιών και ιδεών, με σκοπό την αποφυγή παραγωγικών συζητήσεων. Μέμφθηκε τον αστείρευτο πεσιμισμό τους και την καταδίκη τους στην μοίρα των εχθρικών δυνάμεων/πνευμάτων, περιορίζοντας το σωτηριολογικό στοιχείο στους εκλεκτούς, ενώ ταυτόχρονα, καταδίκασε την απουσία επαρκούς δογματικού περιεχομένου σχετικά με τις αρετές της σωτηρίας.

## 4.2 ΠΑΓΑΝΙΣΤΙΚΟΣ ΓΝΩΣΤΙΚΙΣΜΟΣ

Η ανακάλυψη των Κωδίκων μιας κοινότητας στο Nag Hammadi συνέβαλε σε πολύ μεγάλο βαθμό στην επανεξέταση κάποιων κλασικών απόψεων σχετικά με τα Ερμητικά κείμενα, η ανακάλυψη των οποίων μεταξύ πληθώρας γνωστικών πραγματειών, οδήγησε την έρευνα να στραφεί προς το γνωστικό περιβάλλον της ελληνορωμαϊκής περιόδου. Ο Mahé στην κριτική του έκδοση σχετικά με τους Κώδικες, αντιμετώπισε τους Κόπτες μεταφραστές και τον συγγραφέα του Κώδικα VI ως Γνωστικούς, με έντονο ενδιαφέρον προς το πρόσωπο του Ερμή του Τρισμέγιστου.<sup>415</sup> Εάν αναλογιστούμε πως η ανακάλυψη των Κωδίκων είχε ως αποτέλεσμα ο Ερμητισμός να νοείται ως «Παγανιστικός Γνωστικισμός», η άποψη αυτή δεν φαίνεται αμφίβολη. Συν τοις άλλοις, η ανάμειξη Ερμητικών και Γνωστικών κειμένων στο κοπτικό σύνολο απέκλεισε μια ακόμα άποψη που υποστηριζόταν για χρόνια. Αναφέρομαι στην πιθανότητα οι Κώδικες να αποτέλεσαν ανθολογία ορθόδοξων μοναχών συγγραφέων, καθώς δεν ευσταθεί το οποιοδήποτε ενδιαφέρον ταγμένων ιερών ανθρώπων προς παγανιστικές “δεισιδαιμονίες”.

Για κάποιους μελετητές η εμφάνιση ερμητικών αποσπασμάτων μεταξύ των Κωδίκων μιας γνωστικής κοινότητας της ύστερης αρχαιότητας στο Nag Hammadi, αποτέλεσε την απόδειξη πως ίσως οι ερμητικές πραγματείες του συνόλου να άντλησαν την γνώση τους από το γνωστικό αυτό κοινωνικό περιβάλλον, να

---

<sup>415</sup> Mahé 1978-1982, 1:26-28, 2:114-120.



αποτελέσαν, δηλαδή, το προϊόν μιας ομάδας που απεικόνιζε τις δικές τις πεποιθήσεις στα έργα.<sup>416</sup> Ως κατ' επέκταση, παρουσιάζεται η πιθανότητα άμεσων επαφών μεταξύ γνωστικών και ερμητικών ομάδων, όπως επίσης και η πιθανότητα αλληλεπιδράσεων και ανταλλαγών ιδεών, σε κάποιον βαθμό, μεταξύ Ερμητικών, Γνωστικών και Χριστιανών.<sup>417</sup>

Ο Reitzenstein το 1904 δημοσίευσε μια μελέτη, στην οποία ανιχνεύεται η προσπάθεια του συγγραφέα να αποδείξει πως η πραγματεία του *Ποιμάνδρους* αναπτύχθηκε ταυτόχρονα με την γέννηση του Ιησού Χριστού.<sup>418</sup> Καθώς την περίοδο εκείνη αναπτύχθηκε και το γνωστικό μόρφωμα, ο Reitzenstein έχτισε γύρω από τον *Ποιμάνδρη* έναν λυτρωτικό μύθο, με τον Πρώτο Άνθρωπο να λειτουργεί ως ο απελευθερωτής της μηδαμινής ανθρωπότητας, μια ιδέα με βαθιές ρίζες στον ιρανικό Gayōmart.<sup>419</sup> Στις μέρες μας η άποψη αυτή έχει απορριφθεί ολοκληρωτικά, εφόσον έχει αποδειχτεί ότι η ιδέα που παρουσιάζεται προέρχεται από την εβραϊκή παράδοση.<sup>420</sup> Για τον van Moorsel οι ερμητικοί λόγοι ήταν «*ημι-Γνωστικοί*», καθώς ήταν μερικώς δυϊστικοί<sup>421</sup> και όχι σωτηριολογικοί, ενώ ο Grant δεν εντοπίζει κανένα απολύτως γνωστικό στοιχείο στους λόγους του Ερμή.<sup>422</sup> Ενδιαφέρουσα ήταν και η άποψη του Quispel, για τον οποίο τα κείμενα ήταν η επιτομή ενός «*κακόγουστου αιγυπτιακού Γνωστικισμού*».<sup>423</sup> Μέσα από την παράθεση μερικών απόψεων μελετητών των Ερμητικών κειμένων διαφαίνεται η άποψη του ακαδημαϊκού κόσμου σχετικά με την γνωστική παράδοση και το κατά πόσο αυτή μπόρεσε να συνδεθεί εν γένει με τον ερμητικό κόσμο.

#### 4.2.1 ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ-ΓΝΩΣΤΙΚΙΣΜΟΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

---

<sup>416</sup> Festugière 1944, 81-84.

<sup>417</sup> Büchli 1987.

<sup>418</sup> Reitzenstein, 248.

<sup>419</sup> Avestan Gayō Maretan («Θνητή Ζωή»), Gayōmart, στην μεταγενέστερη ζωροαστρική λογοτεχνία δημιουργίας, ήταν ο Πρώτος Άνθρωπος, ο γενάρχης της ανθρωπότητας. Το πνεύμα του, με την μορφή του αρχέγονου βοδιού, έζησε για 3000 χρόνια, την περίοδο στην οποία η δημιουργία ήταν μόνο πνευματική. Η ύπαρξή του και μόνο αποτελούσε τροχοπέδη για τα σχέδια του κακού, Ahriman, του μοχθηρού πνεύματος που αποσκοπούσε να εισβάλει στην δημιουργία.

<sup>420</sup> Quispel 1953, 195-234.

<sup>421</sup> van Moorsel 1955.

<sup>422</sup> Grant, 148.

<sup>423</sup> Quispel, 9-10, 28, 29.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να παραθέσω έναν τυπικό σχολιασμό σε συγκεκριμένα χωρία των Ερμητικών κειμένων σε συνδυασμό με τα ερμητικά αποσπάσματα της κοπτικής βιβλιοθήκης, με σκοπό την ανίχνευση των καθαρά γνωστικών επιρροών.

Ο *Λόγος για την Όγδοη και την Ένατη* (Codex VI, 6) αποτελούσε μια πραγματεία άγνωστη μέχρι την ανακάλυψη του λογοτεχνικού συνόλου στο Nag Hammadi. Πολλοί ερευνητές εντοπίζουν ομοιότητες μεταξύ αυτού του λόγου και του *Corpus Hermeticum XIII*, όπου σύμφωνα με τους οποίους, περιγράφεται μια τυπική διαδικασία αναγέννησης, με έντονα γνωστικά στοιχεία.<sup>424</sup> Στο σημείο αυτό οι μελετητές θέτουν το εύλογο ερώτημα, εάν η υλοποίηση μιας διαδικασίας αναγέννησης προϋποθέτει την ύπαρξη τελετουργικών πρακτικών και ως κατ' επέκταση, την ύπαρξη μιας οργανωμένης ερμητικής κοινότητας. Θα ήθελα να σταθώ και εγώ σε αυτό το ερώτημα.

Όπως ειπώθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, οι Ερμητικοί δεν ήταν οργανωμένοι σε αδελφότητες, τουλάχιστον όχι με την κλασική έννοια των μυστικιστικών ομάδων/αδελφοτήτων. Δεν διαφαίνεται πουθενά η ύπαρξη μιας συστηματικής λατρείας, με ιερές θυσίες, ύμνους, πομπές ή αντίστοιχες πρακτικές. Στα Ερμητικά κείμενα του Nag Hammadi, όμως, οι διάλογοι φανερώνουν την ύπαρξη και λειτουργία μικρών ερμητικών κοινοτήτων με οργάνωση και πρακτικές, κυρίως εξαιτίας κάποιων επιπρόσθετων στοιχείων στο περιεχόμενο των διαλόγων, τα οποία εκλείπουν από τα υπόλοιπα αντίγραφα που έχουν εντοπιστεί ανά τα χρόνια. Στις κοπτικές πραγματείες ο Τατ παροτρύνεται από τον δάσκαλό του να διδάξει τους άλλους μαθητές, διαβιβάζοντάς τους την γνώση που έλαβε από τον ίδιο, αυτό υπαινίσσεται την ύπαρξη αρκετών πνευματικών υιών του Ερμή (NHH. VI, 6, 52, 6-7), ενώ ο διδάσκαλος Ερμής σφραγίζει την οδηγία του με ένα τελετουργικό φιλί/μια εναγκαλίαση<sup>425</sup> (NHH. VI, 6, 57,26). Στην συνέχεια ακολουθεί τελετουργική προσευχή μεταξύ δασκάλου και μαθητών (NHH. VI, 6, 53, 25-31) και συμπόσιο, για το οποίο παρατίθενται επιπλέον πληροφορίες που αφορούν τα ιερά εδέσματα στην *Προσευχή της Ευχαριστίας* (NHH. VI, 7, 5-7).

Ένας αριθμός μελετητών βέβαια δεν απορρίπτει την πιθανότητα ύπαρξης διαφόρων εσωτερικών/θρησκευτικών κοινοτήτων που επιδίδονταν στην συγγραφή των

---

<sup>424</sup> Festugiere 1981, vol. IV, William 1979.

<sup>425</sup> Krause 1967, 87.

ερμητικών λόγων. Ο Quispel υποστήριξε πως ερμητικές σχέτες ή ενώσεις μπορεί και να υπήρχαν με την μορφή των κλασικών μυστικιστικών θρησκειών, όπως ο Ορφισμός ή η ελευσίνια παράδοση.<sup>426</sup> Έχει υποστηριχτεί ακόμα πως, κατά πάσα πιθανότητα, οι ερμητικές κοινότητες λειτουργούσαν υπό μια περισσότερο συμβολική μορφή, με σκοπό την επίτευξη μιας εσωτερικής νομιμότητας και συλλογικής σύνεσης στην ομάδα. Η διαδικασία αυτή πραγματοποιούνταν προφανώς μέσα από τους ίδιους τους ερμητικούς λόγους, οι οποίοι φαίνεται πως, ακόμα και έμμεσα, επηρέασαν την ανάπτυξη και άλλων κοινωνικών οργανώσεων ή ακόμα έδρασαν ως αρωγοί της λειτουργίας τους, όπως φαίνεται από ερμητικά στοιχεία σε μη ερμητικές λογοτεχνικές πηγές.

Σε κάθε περίπτωση, οι γνωστικοί κύκλοι εμφανίζουν μια χαρακτηριστική κοινοτική οργάνωση που απορρέει τόσο από την εσωτερική αναζήτηση, στοιχείο των αρχαίων παγανιστικών πνευματικών αναζητήσεων, όσο και την εξωτερική οργάνωση σε συγκροτημένες ομάδες με καλά δομημένες λατρευτικές διαδικασίες, στοιχείο των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων.

Σχετικά με την διαδικασία της αναγέννησης τώρα, όπως ακριβώς φανερώνεται στα δύο ερμητικά αποσπάσματα που παρατέθηκαν, είναι κατανοητό πως αυτή η ύψιστη αρετή μπορεί να επιτευχθεί μέσα από την «γνώση». Όπως έχει ήδη αναφερθεί, η ερμητική γνώση αντικατοπτριζόταν στην συνεργασία του Λόγου και του Νου, οι οποίοι μέσα από πνευματικές/διανοητικές σφαίρες μπορούσαν να αναχθούν στην αλήθεια του Θεού, την Γνώση. Η «γνώση» όμως του Θεού δεν περιορίζεται σε μια εξωτερική γνώση διαφόρων δεδομένων, αλλά μια πραγματική συνειδητοποίηση των ιδιοτήτων του Θεού, την θεότητα ή θέωση και ως αποτέλεσμα, την μετάβαση προς την ατομική σωτηρία. Στα ερμητικά έργα η γνώση παρουσιάζεται ως ηθική αρετή: *«πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη ἀσώματος ὀργάνῳ χρωμένη αὐτῷ τῷ νοῖ, ὁ δὲ νοῦς τῷ σώματι»* (CH. X, 10).

Η ερμητική σοφία παραπέμπει στην αντίστοιχη αιγυπτιακή, όπου ο σοφός άνθρωπος, απαλλαγμένος από τις κατώτερες, ποταπές γνώσεις του, είχε καταφέρει να ζει σύμφωνα με τις προσταγές της συμπαντικής ευταξίας, της Μάατ και στην συνέχεια, ως πεφωτισμένος με ιερή γνώση, προωθούσε τις αρχές της και στις

---

<sup>426</sup> Quispel 1998, 74.

επόμενες γενεές, όπως φανερώνουν τα κλασικά αιγυπτιακά κείμενα των *Διδαχών*.<sup>427</sup> Με τον ίδιο τρόπο, στα Ερμητικά κείμενα παρουσιάζεται ο υλικός άνθρωπος και ο πνευματικός. Όσοι ασχολούνταν με την πνευματική τους διεργασία αναζητούσαν τρόπο να γνωρίσουν τον Θεό. Ο Νους είναι αυτός που οδηγεί τους ενάρετους ανθρώπους προς την αλήθεια του Θεού, με τον ίδιο τρόπο που στην αιγυπτιακή παράδοση ο Σία, η θεοποιημένη αντίληψη της δημιουργίας, ισοδυναμούσε με την πνευματικότητα της καρδιάς, η οποία μαζί με το μυαλό, βοηθούν τον άνθρωπο στο δύσκολο έργο της θεϊκής του αντίληψης: «*οὐ γάρ ἐστιν ἀκουτός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὁρατός ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδία*» (CH.VII, 2). Αντίθετα, οι άνθρωποι που ασχολούνται με την βελτίωση της υλικής τους ζωής δεν διαθέτουν τον Νου και εφόσον ο Νους συμβολίζει την πνευματική σοφία, είναι αδύνατο για αυτούς να γνωρίσουν την αλήθεια του Θεού. Οι άνθρωποι χωρίς Νου είναι έρμαια των δαιμόνων (NHH. VI, 8, 78, 30-43), επιρρεπείς στις μοχθηρές δυνάμεις του κακού, καθώς στερούνται πνευματικής αντίληψης (CH. IX, 3). Για την αιγυπτιακή παράδοση η αδυναμία γνώσης του Θεού αντιλαμβανόταν ως παντελής έλλειψη της Μάατ, το κενό της οποίας αντικαθιστούσαν οι δυνάμεις του κακού. Στις ερμητικές ανθολογίες αναφέρεται πως η ενάρετη συμπεριφορά του ανθρώπου ήταν ο τρόπος δοξασίας του Θεού: «*θηρσεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστί, μὴ εἶναι κακόν*» (CH. XII, 23). Μπορούμε τυπικά να μιλάμε για έναν συσχετισμό μεταξύ των εννοιών του ερμητικού ενάρετου βίου και της αιγυπτιακής Μάατ, με τον ίδιο τρόπο που οι ερμητικές μοχθηρές δυνάμεις του κακού παραλληλίζονται με το αιγυπτιακό *isft*, όπως ξεκάθαρα αναφέρεται στο *Corpus Hermeticum*: «*ὁ γὰρ φθόνος οὐκ ἔνθεν ἔρχεται, κάτω δὲ συνίσταται ταῖς τὸν νοῦν μὴ ἔχόντων ἀνθρώπων ψυχαῖς*» (CH. IV, 3).

Ο «Δρόμος του Ερμή» ήταν εκείνος που οδηγούσε προς την αθανασία, όταν δηλαδή η εξανισμένη ψυχή επιστρέψει στην σφαίρα του Θεού από όπου προήλθε. Η επιστροφή αυτή συμβολίζει την ανθρώπινη αναγέννηση, όπου ο άνθρωπος μπορεί να αποκαλείται και ο ίδιος Θεός.<sup>428</sup> Αυτή η απόλυτη ταύτιση, αφομοίωση με τον Θεό, αφορά δύο σφαίρες γνώσης, την αυτογνωσία και την θεοσοφία.<sup>429</sup> Καθώς ο Θεός έδωσε ζωή ο ίδιος στον Άνθρωπο και κατ' επέκταση στην ανθρωπότητα και ο ίδιος ο Θεός επιθυμεί να γνωρίσει τον Άνθρωπο ως την ενδοξότερη δημιουργία του. Αυτός

---

<sup>427</sup> Gardiner 1914, 27, Lichtheim 2006, 99.

<sup>428</sup> Ibid., 111.

<sup>429</sup> Fowden, 106.

είναι και ο λόγος που προσφέρει στον υποψήφιο μνημένο ένα κομμάτι της δικής Του ισχύος, έναν πνευματικό καθοδηγητή.<sup>430</sup> Στα Ερμητικά κείμενα τον ρόλο αναλάμβανε ο Νους. Η σωτηρία βέβαια δεν επερχόταν κατευθείαν, έπρεπε πρώτα ο υποψήφιος μνημένος να εγκαταλείψει τα εγκόσμια και να ακολουθήσει μια ασκητική ζωή, να αφοσιωθεί στην ευσέβεια και την αναζήτηση του εαυτού του και της αλήθειας.

Με βάση όσα ειπώθηκαν παραπάνω για την εικόνα που είχαν οι Ερμητικοί περί λύτρωσης και αθανασίας, θα ήθελα να ανιχνεύσω τις διαφορές και τις ομοιότητες συγκριτικά με την γνωστική αντίληψη. Με μια πρώτη ματιά τα δύο μορφώματα φέρουν αρκετές “δογματικές” ομοιότητες. Η βασικότερη εξ αυτών, η γνώση. Όπως άλλωστε φανερώνει και η λέξη που επιλέχθηκε για να χαρακτηρίσει το μόρφωμα «Γνωστικισμός», από το «γνῶσις», αυτός δηλαδή «που γνωρίζει», κύριο μέλημα των ακολούθων ήταν η απόκτηση της εσωτερικής μυστικιστικής γνώσης του Θεού και του σύμπαντος κόσμου. Για τους Γνωστικούς, όλη η ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης βρισκόταν στην ανάμνηση των απαρχών, στην θεϊκή προέλευση του ανθρώπου και με την επίτευξη αυτής της ανάμνησης, μέσα από την μύηση, στην επιστροφή στον υπερβατικό κόσμο, δίπλα στον Θεό.

Σύμφωνα με την γνωστική παράδοση «*Ἐν ἀρχῇ ἦν ἡ Μονάς*» ή αλλιώς ο «Προπάτωρ», ο απόλυτος Ἄρχων του σύμπαντος. Όπως και στην περίπτωση του Ερμητισμού, είναι ερμαφρόδιτος, καθώς προήλθε από την ανδρόγυνη δυάδα Βάθος-άρρεν και Σιωπή-θήλυ. Το μοτίβο του απεσταλμένου διδασκάλου εμφανίζεται και στον Γνωστικισμό, όπου η «Μονάδα» στέλνει τον Ιησού Χριστό στην ανθρώπινη σφαίρα να διδάξει την αλήθεια, με τον ίδιο τρόπο που ο Νους, ο «Ποιμάνδρης», φέρνει την γνώση στους λόγους του Ερμή. Τόσο στον Ερμητισμό όσο και στον Γνωστικισμό, ο Θεός δρα με σύνεση και αγάπη προς την δημιουργία του, καθώς με την προσφορά του πνευματικού καθοδηγητή ως αρωγού, επιδιώκει να επιτευχθεί η μύηση και ύστερα η θέωση, ενώ δεν παρεμβάλλεται πουθενά ο τιμωρητικός χαρακτήρας του Θεού που απαιτεί πρώτα να κριθεί ο πιστός για τις πράξεις του, όπως εμφανίζεται στο χριστιανικό δόγμα. Χαρακτηριστική και στα δύο είδη λόγων είναι και η εμφάνιση της αστρολογίας. Για κάποιες γνωστικές σχέτες, οι Αιώνες, οι κατώτερες οντότητες που γέννησε ο Πατέρας, συμβολίζουν τους επτά πλανήτες, τα δώδεκα ζώδια, τους 365 κόσμους, κλπ. Στον Ερμητισμό, η αστρολογία αποτελούσε

---

<sup>430</sup> Ibid., 104.

το κλειδί προς την λύτρωση, εφόσον οι κινήσεις των πλανητών, ταυτίζονταν με μεταφορικές κυλίσσεις και δονήσεις που αναλογούσαν σε θεότητες/πνεύματα, φανερώνοντας με αυτόν τον τρόπο την θεϊκή σκέψη. Ο αντίκτυπος αυτών των κινήσεων γινόταν αντιληπτός πάνω στην γήινη σφαίρα.<sup>431</sup>

Ίσως η χαρακτηριστικότερη διαφορά μεταξύ των δύο μορφημάτων να ανιχνεύεται στον τρόπο με τον οποίο σκιαγραφούν τον κόσμο. Για τους Γνωστικούς, ο κόσμος στον οποίο ήταν αναγκασμένοι να ζουν, ήταν σκοτεινός και άσχημος, υπέμεναν την διαμονή τους σε αυτόν και ως αποτέλεσμα, έβλεπαν ως λυτρωτή εκείνον που ήθελε να τους απελευθερώσει από τα δεσμά τους. Ο γνωστικός κόσμος μαστιζόταν από τις δυνάμεις του κακού, οι οποίες έψαχναν πάντα τρόπο να επιβληθούν σε αυτόν. Ο ερμητικός Κόσμος ήταν η πρώτη δημιουργία του Πατέρα. Ο Κόσμος έδρασε με σύνεση, προσδίδοντας ζωή σε όλα τα έμβια όντα, τους χάρισε ένα τμήμα από το Όλο. Για τους Ερμητικούς, το σύμπαν δεν αποτελούσε κάτι αρνητικό, αν και εντοπίζονται και σε αυτό οι δυνάμεις του κακού στις κατώτερες φυσικές σφαίρες, στην κλίμακα, οι οποίες συμβόλιζαν την προσκόλληση στον υλικό βίο. Ήταν στο χέρι των ανθρώπων, όμως, να ξεφύγουν από αυτές τις σφαίρες μέσα από την γνώση του Θεού και να αναχθούν στα ανώτερα πνευματικά επίπεδα. Στον Ερμητισμό η σωτηρία δεν ήταν αποκαλυπτική, καθώς ο Νους λειτουργούσε ως αρωγός προς την αλήθεια και οι Ερμητικοί ύστερα πρέπει να ακολουθήσουν έναν ενάρετο βίο προς την αληθινή αναζήτηση, να ζήσουν δηλαδή μια ασκητική ζωή μακριά από τις υλικές απολαύσεις. Οι Γνωστικοί ζούσαν μια περισσότερο κοσμική ζωή, ως μέλη διαφόρων ομάδων με τα ξεχωριστά, στις λεπτομέρειες, πιστεύω τους, ως αποτέλεσμα η αναζήτηση της γνώσης για αυτούς δεν παρουσίαζε την ατομική εσωτερικότητα του ερμητικού μορφήματος. Ταυτόχρονα, ο Γνωστικισμός ήταν ελιτίστικος, πίστευε πως μόνο ένας συγκεκριμένος αριθμός ανθρώπων, οι εκλεκτοί, είχαν την δυνατότητα να αποκτήσουν την αληθινή «γνώση» και όχι όσοι το επιθυμούσαν. Τέλος, με την αποκάλυψη και την φώτιση με γνώση, οι Γνωστικοί πίστευαν πως θα εγκατέλειπαν για πάντα την υλικότητά τους και θα μεταβιβάζονταν, με πνευματική μορφή, στην θεϊκή διάσταση. Για τους Ερμητικούς το υλικό τμήμα του σώματος δεν ήταν κακό, καθώς ήταν έμμεσο δημιούργημα του Πατέρα, και με την θεότητά τους θα υπάγονταν ψυχή τε και

---

<sup>431</sup> Στον Ερμητισμό ήταν σημαντικότερη και η συμβολή της αλχημείας, μέσα από θρησκευτικές μεταφορές και συμβολισμούς, όπως παρουσιάζονταν στην φαραωνική Αίγυπτο. Ήταν το πραγματικό μέσο επίτευξης της θεουργίας και της νοητικής ένωσης με τον Θεό.

σώματι στην θεϊκή σφαίρα, αρκεί μόνο να μην γίνονταν έρμαια της υλικής φύσης τους, αλλά να φρόντιζαν για πνευματική βελτίωση.

### 4.3 Ο «ΓΝΩΣΤΙΚΟΣ» ΠΥΡΗΝΑΣ ΤΟΥ ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΥ

Εν γένει θα μπορούσαμε να διαχωρίσουμε τον «Παγανιστικό Γνωστικισμό», τον Ερμητισμό, από τον «Χριστιανικό Γνωστικισμό» κυρίως μέσα από τις επιρροές τους. Ο Fowden<sup>432</sup> υποστήριξε πως πρόκειται για δύο παράλληλα και όχι αλληλένδετα, από άποψη ιδεών και πεποιθήσεων, μορφήματα. Ο Γνωστικισμός παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με εξωτικές ανατολίτικες ιδέες και πεποιθήσεις, ιδιαίτερα εβραϊκές, σε συνδυασμό με ένα μυθικό πλαίσιο και δεν πλησιάζει το φιλοσοφικό στοιχείο του Ερμητισμού,<sup>433</sup> αυτό άλλωστε εξηγεί γιατί ο Ερμητισμός ήταν δύσκολος προς την αποκρυπτογράφηση και την κατανόηση.<sup>434</sup> Ο Fowden επέμεινε ακόμα στην προγενέστερη εμφάνιση του Ερμητισμού, καθώς και στην ελληνικότητά του, άρα θα ήταν επιεικώς λανθασμένη η άποψη περί γνωστικής επιρροής στην ερμητική σκέψη.<sup>435</sup> Όπως όλα δείχνουν η επιρροή πραγματοποιήθηκε, αλλά προς την αντίθετη κατεύθυνση.

Ο Γνωστικισμός κατακρίθηκε αυστηρότατα για την έλλειψη λογοτεχνικής παραγωγής των ιδεών του και δαιμονοποιήθηκε για αυτό, με χαρακτηριστικότερη περίπτωση τον Πλωτίνο, ο οποίος καταδίκασε την έλλειψη επαρκών λεπτομερειών για την επίτευξη της γνωστικής αποστολής. Μέχρι την ανακάλυψη των Κωδίκων στο Nag Hammadi και των κειμένων της Νεκρής Θάλασσας στην Παλαιστίνη το 1947, όλες μας οι γνώσεις σχετικά με τις γνωστικές πεποιθήσεις και την κοσμοθεωρία προέρχονταν από την αρνητική κρίση Χριστιανών Πατέρων, οι οποίοι, ως άλλοι Πλωτίνοι, κατέκριναν το μόρφημα για τα αιρετικά του πιστεύω. Η εμφάνιση των Ερμητικών κειμένων στο Nag Hammadi φανέρωσε την αλληλεπίδραση Ερμητικών και Γνωστικών, οι οποίοι φαίνεται να γνώριζαν τις “δογματικές” σκέψεις ο ένας του άλλου και να τις αποδέχτηκαν, σε έναν βαθμό, όπως φανερώνουν οι βασικές τους ομοιότητες. Για κάποιους μελετητές ο εντοπισμός, τον έκτο αιώνα, αναφοράς σχετικά

---

<sup>432</sup> Fowden, 193.

<sup>433</sup> Dodd 1968, 101.

<sup>434</sup> Ebeling 2007, 11.

<sup>435</sup> Ibid., 114.

με μια ομάδα Βαλεντινιανιστών<sup>436</sup> με την ονομασία «Ερμαίου»,<sup>437</sup> αποτελεί απόδειξη ίσως μιας ακόμα πιο εντατικής επαφής μεταξύ των δύο μορφημάτων, από ότι υποστηριζόταν παλαιότερα. Ο Fowden συμφώνησε πως υπάρχει ένας βαθιά «γνωστικός» πυρήνας στον Ερμητισμό, ο οποίος απορρέει από την ανάγκη του ανθρώπου να αποκτήσει την γνώση του Θεού και του ίδιου του εαυτού, ο μοναδικός δρόμος προς την σωτηρία.

---

<sup>436</sup> Πρόκειται για ομάδα του Χριστιανικού Γνωστικισμού, ο σχηματισμός της οποία οφείλεται στον Βαλεντίνο, έναν Αιγύπτιο Γνωστικό του δεύτερου αιώνα μ.Χ.

<sup>437</sup> Fowden 1993, 173, n.72.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄

### Το χριστιανικό στοιχείο του Ερμητισμού.

#### 5. ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ-ΙΟΥΔΑΪΣΜΟΣ-ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ

##### 5.1 ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΒΡΑΪΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Η σχέση του ελληνοαιγυπτιακού Ερμητισμού με τον Ιουδαϊσμό πιθανολογείται πως ήταν ιδιαίτερα στενή. Η παρουσία Εβραίων την περίοδο διαμόρφωσης του ερμητικού μορφώματος στην υπό κατάκτηση Αίγυπτο γίνεται αντιληπτή κυρίως στην Αλεξάνδρεια, με την ύπαρξη της περίφημης Εβραϊκής Συνοικίας, η οποία συγκέντρωνε μεγάλο εβραϊκό πληθυσμό. Η Αλεξάνδρεια φαίνεται πως αποτέλεσε το περιβάλλον στο οποίο ήρθε σε επαφή το ερμητικό μόρφωμα με το αντίστοιχο ιουδαϊκό, ενώ οι Εβραίοι κατά πάσα πιθανότητα συμμετείχαν στην «Ερμητική Στοά» που ίσως λειτουργούσε στην πόλη, όπως παρουσιάστηκε από τον Quispel.<sup>438</sup> Ταυτόχρονα, η ανάπτυξη του μορφώματος του ελληνοιστικού Ιουδαϊσμού του Φίλωνος του Αλεξανδρέα τον πρώτο αιώνα μ.Χ. πραγματοποιήθηκε στο ίδιο περιβάλλον.

Ο Μιχαήλ Ψελλός υποστήριζε πως ο *Ποιμάνδρης* “όφειλε” τα μέγιστα στην Γένεση. Ακόμα και αν γίνει αποδεκτή η άποψη σχετικά με πολυάριθμες εβραϊκές επιρροές στην πραγματεία του *Ποιμάνδρου*, κυρίως σε ότι αφορά την δημιουργική διαδικασία και τις ομοιότητές της με την βιβλική *Γένεση*, τότε σίγουρα στο ερμητικό έργο εντοπίζεται η κριτική απόδοση αυτών των επιρροών, ένα είδος απάντησης, δηλαδή, στις εβραϊκές πεποιθήσεις. Η μεγαλύτερη ομοιότητα θα λέγαμε πως ανιχνεύεται στο μοτίβο της «Πτώσης». Η βιβλική πτώση των πρωτόπλαστων από τον Παράδεισο αντικατοπτρίζεται στην ερμητική γνώση της δεύτερης θεϊκής δημιουργίας, του Ανθρώπου, ο οποίος μεταβιβάστηκε από τις ανώτερες ουράνιες πνευματικές σφαίρες στις κατώτερες φυσικές. Στην ερμητική περίπτωση, όμως, η «πτώση» δεν είχε αρνητικό πρόσημο, ως αποτέλεσμα της αμαρτίας, αλλά θετικό, ως αποτέλεσμα αγάπης.<sup>439</sup> Αυτός είναι και λόγος που ο ερμητικός Θεός ευλογεί αυτήν την ενέργεια.

---

<sup>438</sup> Quispel 1998.

<sup>439</sup> Meade 2016.

Ίσως η μεγαλύτερη ομοιότητα μεταξύ των δύο μορφημάτων να βρίσκεται στην σωτηρία, στην ανάγκη επανένωσης με τον Θεό. Στην ερμητική περίπτωση, η επανένωση επιτυγχάνεται μέσα από τις κοσμικές σφαίρες, μέσα από την ανοδική πορεία της κλίμακας που οδηγεί πίσω στον Πατέρα. Για ορισμένους μελετητές των κειμένων, η βιβλική αναλυτική αφήγηση των σταδίων της «Γένεσης» αποτέλεσε το υπόβαθρο στο οποίο στηρίχθηκε και η ανάγκη γνώσης των σταδίων της ερμητικής δημιουργίας, με σκοπό την εύρεση του τρόπου επιστροφής στο Ύψιστο Όν.<sup>440</sup>

Οι τυπικές ομοιότητες που παρουσιάζει το βιβλικό μοτίβο της «Γένεσης» με το αντίστοιχο ερμητικό ενισχύονται από πληθώρα αιγυπτιακών μυθολογικών στοιχείων και πλατωνικών κοσμολογικών ιδεών, σε μια ιδιαίτερα πρωτότυπη δημιουργική εικόνα που όμοιά της δεν εμφανίστηκε ποτέ ξανά στα χρονικά. Η συμβολή του Νεοπλατωνισμού είναι ξεκάθαρη στην εμφάνιση των Επτά Κυβερνητών της Μοίρας (CH. I, 9:14, 25) που εξουσιάζουν το σύμπαν. Πρόκειται για τις επτά κοσμικές σφαίρες ύπαρξης και τους άρχοντές τους, όπως ακριβώς αναλύονται και στο πλατωνικό έργο *Τίμαιος*. Σε άλλα συστήματα, βέβαια, οι φύλακες αυτών των σφαιρών ισοδυναμούν με μοχθηρές δυνάμεις που κρατούν δέσμια την ανθρωπότητα, χαρακτηριστική περίπτωση αυτού του φαινομένου ήταν η γνωστική κοσμική αντίληψη.

Εν γένει το κοσμογονικό μοτίβο της «Πτώσης» είναι χαρακτηριστικό τόσο στον Ερμητισμό, όσο και στον Ιουδαϊσμό, χωρίς να αποτελεί μια τελεσίδικη κατάσταση, εφόσον ο άνθρωπος μπορούσε να αναιρέσει την πτώση του μέσα από την σωτηριολογική του αναζήτηση. Η σύγχρονη μελέτη εντοπίζει και άλλα εβραϊκά στοιχεία στις φιλοσοφικές ερμητικές πραγματείες, οι οποίες κατά πάσα πιθανότητα αντικατοπτρίζουν το αποτέλεσμα των προσωπικών επαφών των Ερμητικών με τις τελετουργικές πρακτικές του εβραϊκού πληθυσμού της Αλεξάνδρειας<sup>441</sup> και όχι απλά μια τυπική, απρόσωπη γνώση του *Εβδομήκοντα*. Ο Fowden θεωρούσε απολύτως κατανοητό το ενδιαφέρον της ερμητικής κοινότητας για τον μύθο της εβραϊκής δημιουργίας, κυρίως εξαιτίας της ανύψωσης της κοσμολογίας ως ένα από τα θεμέλια των αρχών της φιλοσοφίας. Στον αντίποδα, ο Quispel δεν ανίχνευσε καμία εβραϊκή επιρροή στην κοσμογονία του *Ποιμάνδρους*, θεωρώντας πως οι λεπτομέρειες που παρουσιάζονται θα μπορούσαν κάλλιστα να είναι παλαιότερες. Οι επιρροές δεν

---

<sup>440</sup> Fowden, 105.

<sup>441</sup> Ibid., 36.

σταματούν να εντοπίζονται στην αρχαιότητα, εφόσον στον Μεσαίωνα, τα μυστικιστικά ραβινικά σχόλια και τα έργα της Καμπάλα φανερώνουν κάποια, ακόμα και ακούσια, ερμητική επιρροή.<sup>442</sup>

## 5.2 ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Οι απαρχές του Χριστιανισμού ήταν ταπεινές. Γεννήθηκε σε μια μικρή ρωμαϊκή επαρχία ως ασήμαντος κλάδος του Ιουδαϊσμού. Με την ανεξαρτητοποίησή του ξεκινάει μια περίοδος ιδιαίτερα τεταμένη για το μόρφημα. Αρχικά, βρήκε τους οπαδούς του μεταξύ των σκλάβων και των πενήτων, ενώ βίωσε σύντομα εχθρικότατη αντιμετώπιση και εντατικούς διωγμούς. Μέσα σε περίπου έναν αιώνα πραγματοποιήθηκε η παγίωση του Χριστιανισμού ως επίσημη θρησκεία της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και των γειτονικών περιοχών, της Αιθιοπίας και της Αρμενίας.<sup>443</sup>

Συγκεκριμένα, όσον αφορά την περίπτωση της Αιγύπτου, κατά την ιεραποστολική δραστηριότητα του Ευαγγελιστή Μάρκου στην Αλεξάνδρεια την περίοδο διακυβέρνησης του αυτοκράτορα Κλαύδιου το 42 μ.Χ., πραγματοποιήθηκε η στροφή του Χριστιανισμού προς άλλη κατεύθυνση. Σε πολύ μικρό χρονικό διάστημα από την άφιξη του Ευαγγελιστή, ο Χριστιανισμός είχε ήδη εξαπλωθεί σε ολόκληρη την αιγυπτιακή επικράτεια. Σταδιακά εξαπλώθηκε και στις αγροτικές περιοχές, ενώ τον τρίτο αιώνα αποτελούσε την επίσημη θρησκεία της πλειοψηφίας του αιγυπτιακού πληθυσμού, με την Εκκλησία της Αλεξάνδρειας να μετατρέπεται στην μια εκ των τεσσάρων μεγαλύτερων χριστιανικών εδρών.<sup>444</sup> Σημαντικότερη ήταν για την εξέλιξη του Χριστιανισμού η κοπτική κοινότητα που αναπτύχθηκε στην Αίγυπτο. Η Κατηχητική Σχολή που ίδρυσε στην Αλεξάνδρεια ο Πάνταινος φιλοξένησε τις σημαντικότερες λόγιες προσωπικότητες του χριστιανικού κόσμου. Ταυτόχρονα η ανάπτυξη της κοπτικής γλώσσας λειτούργησε ως αρωγός στην μετάφραση

---

<sup>442</sup> Parri, & Perrone 2003, 385-428.

<sup>443</sup> González 1984.

<sup>444</sup> Σχετικά με τον Ερμητισμό, οι Αιγύπτιοι Χριστιανοί του τέταρτου αιώνα θα μπορούσαν να έχουν αναπτύξει επαφές με ερμητικές ομάδες, σίγουρα, όμως, γνώριζαν κάποιες από τις ερμητικές ανθολογίες, καθώς αρκετοί ήταν οι λόγιοι Χριστιανοί που ενδιαφέρθηκαν για την ερμητική γραμματεία (Gasparro 1971, 215-51). Σε αυτό άλλωστε οφείλεται και η σχετικά ουδέτερη στάση που κράτησαν απέναντι στο μόρφημα, μην μπορώντας, παρ' όλα αυτά, να αποδεχτούν τον ξεκάθαρο παγανισμό του.

χριστιανικών έργων και των βιβλίων της Παλαιάς Διαθήκης από τα ελληνικά, με σκοπό την εξάπλωση της γνώσης στον αιγυπτιακό κόσμο.

Οι δραστικές μεταβολές των συνθηκών του Χριστιανισμού σε ένα τόσο σύντομο χρονικό διάστημα, οδήγησαν σε μια σύγχυση, η οποία θα μπορούσε να επιλυθεί μόνο μέσα από ένα οργανωμένο δόγμα, μια κωδικοποιημένη απόδοση των πεποιθήσεων και των ιδεών. Ταυτόχρονα, το δόγμα θα εξυπηρετούσε στο να αντικρούσει τις λανθάνουσες απόψεις των θρησκευτικών αντιπάλων, των παγανιστών και των αιρετικών.

Από τον Νεοπλατωνιστή φιλόσοφο Πορφύριο (234-305 μ.Χ.) πληροφορούμαστε, μέσα από το έργο του *Κατά Χριστιανών*, σχετικά με το φαινόμενο αλληγορικής εκμετάλλευσης της αρχαίας ελληνικής γραμματείας με σκοπό την διδασκαλία των χριστιανικών πεποιθήσεων και την επικύρωση αυτών ως ανώτερων των αντίστοιχων παγανιστικών.<sup>445</sup> Αυτός ήταν και ο λόγος για τον οποίο ο Ιουλιανός ο «Αποστάτης» προσπάθησε τον τέταρτο αιώνα να περιορίσει την ισχύ των χριστιανικών σχολών κατήχησης. Το φαινόμενο αυτό συνεπάγεται την άμεση επαφή του χριστιανικού κόσμου με τα σπουδαιότερα φιλοσοφικά και θρησκευτικά έργα της αρχαιότητας. Γνωρίζουμε πως ο Τερτυλλιανός, ο Κύριλλος ο Αλεξανδρεύς και ο Αυγουστίνος διάβαζαν τα Ερμητικά κείμενα και παρά το γεγονός ότι απέρριψαν το παγανιστικό στοιχείο με το οποίο ήταν κατάμεστες οι πραγματείες, εντόπισαν κάποιες χαρακτηριστικές ομοιότητες με το δικό τους δόγμα. Στα χέρια των πρώτων Πατέρων της Εκκλησίας, τα Ερμητικά κείμενα αποτέλεσαν ένα χρήσιμο εργαλείο με σκοπό την καταπολέμηση του μοχθηρού παγανισμού.

Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς αποτέλεσε μια ιδιαίτερη περίπτωση Χριστιανού φιλοσόφου. Ενώ καταδίκασε τους Έλληνες θεούς ως τίποτα παραπάνω από θεοποιημένους θνητούς στην *Προτροπή προς τους Έλληνες*, αναφέρθηκε ακόμα ονομαστικά στον Ερμή και τον Ασκληπιό,<sup>446</sup> φαίνεται, όμως, πως αποδέχτηκε τον Ερμή σε συνάρτηση με τον Αιγύπτιο Θωθ. Στα *Στρώματά* του διαβάζουμε σχετικά με τον θαυμασμό του φιλοσόφου απέναντι στην μοναδικότητα της αιγυπτιακής θρησκευτικής φιλοσοφίας και το ενδιαφέρον για την τεχνική πλευρά του Ερμητισμού, μέσα από την περιγραφή της τελετουργικής πομπής για την οποία έχει ήδη γίνει

---

<sup>445</sup> Bowersock 1978, Hamilton 1986.

<sup>446</sup> Vol. II, 25p.

λόγος. Ο Κλήμης αναγνώρισε αυτό το σύνθετο περιβάλλον συγκρητισμού στο οποίο αναπτύχθηκε η μοναδική θρησκευτική φιλοσοφία των Αιγυπτίων της ύστερης αρχαιότητας, ενώ υποστήριξε την παρουσία της φιλοσοφίας αυτής στο περιβάλλον αναζήτησης και διαμόρφωσης των θρησκευτικών πεποιθήσεων του χριστιανικού δόγματος τα πρωτοχριστιανικά χρόνια.

Τον ενθουσιασμό για την μαγική πτυχή του Ερμητισμού του Κλήμη δεν φαίνεται να την μοιράζονταν και άλλοι Χριστιανοί Πατέρες. Ο Τερτυλλιανός μάλιστα χαρακτήρισε ολόκληρη την μαγεία στο σύνολό της ως κακή, αρνητική δύναμη, καταδικάζοντας τις μαγικές πρακτικές ως δαιμονική δραστηριότητα (*De Anima, LVII*), αν και εντόπισε την ύπαρξη “καλής μαγείας” σε χριστιανικές πρακτικές, όταν ο Θεός πραγματοποιούσε τα θαύματά του απέναντι στις ανθρώπινες επικλήσεις, θεωρούσε, με άλλα λόγια, τις πρακτικές του παρελθόντος δαιμονικές και εκείνες του παρόντος ως θεϊκές. Ο Λακτάντιος, βέβαια, προχώρησε ένα βήμα παραπέρα, χαρακτηρίζοντας τον μάγο Ερμή Τρισμέγιστο ως «Άρχοντα των Δαιμόνων». <sup>447</sup> Αυτή η μάλλον χιουμοριστική αντιμετώπιση της μαγείας δεν θα έπρεπε να προκαλεί εντύπωση, αναλογιζόμενοι πάντα πως οι μάγοι εξακολουθούν ακόμα να θεωρούνται εχθροί του Χριστιανισμού και απατεώνες.

Η αντιμετώπιση του Λακτάντιου και του Αυγουστίνου απέναντι στον Ερμητισμό σκιαγραφεί, σε έναν ικανοποιητικό βαθμό, την γενικότερη αντιμετώπιση των Χριστιανών στους Παγανιστές συγχρόνους τους.

Πιο συγκεκριμένα, ο Λακτάντιος φαίνεται πως εκμεταλλεύτηκε τα Ερμητικά κείμενα και την μορφή του Ερμή του Τρισμέγιστου προς όφελός του. Υπογραμμίζοντας την μονοθεϊστική γλώσσα του Ερμητισμού και τις σχετικές ομοιότητες των ιδεών του με τις αντίστοιχες ιδέες των πρώτων Χριστιανών, ο φιλόσοφος επιχείρησε να καταδείξει τον τρόπο με τον οποίο ο Χριστιανισμός ουσιαστικά αντικατέστησε τον παγανισμό επίσημα επί Κωνσταντίνου του Μεγάλου. Ταυτόχρονα, χρησιμοποίησε την μορφή του Ερμή του Τρισμέγιστου και άλλων ειδωλολατρών προφητών με σκοπό τον προσηλυτισμό μορφωμένων ειδωλολατρών και την ενημέρωσή τους πάνω στην αλήθεια του χριστιανικού δόγματος, καθώς δεν φαίνεται να πείθονταν με οποιαδήποτε άλλη προσέγγιση. <sup>448</sup> Για την κατήχησή του

---

<sup>447</sup> Holzhausen 1997, 575

<sup>448</sup> Ogilvie 1978, 33-36.

αυτή, ο Ερμής ήταν ιδιαίτερα αγαπημένο πρόσωπο προς χρήση, ενώ πολλές φορές παρουσιαζόταν παράλληλα με την αρχιέρεια του Απόλλωνα και μάντισσα Σίβυλλα. Ο ενεργός ρόλος που εικάζεται πως έπαιξε ο Ερμής στην θρησκευτική άποψη του Λακτάντιου,<sup>449</sup> εκφράστηκε επαρκώς στο σχόλιο της Digeser, περί μιας «περιεκτικής Χριστιανοσύνης».<sup>450</sup>

Ο Αυγουστίνος είχε μια περισσότερο επιλεκτική άποψη απέναντι στο ερμητικό φαινόμενο, καθώς υποστήριζε πως κάποιες πτυχές του ήταν έργο δαιμόνων, πως ήταν αναληθές και δεν συμβάδιζε με την πραγματικότητα του Αγίου Πνεύματος. Πραγματικά φαίνεται πως ήταν διχασμένος ανάμεσα στην αλήθεια του Χριστιανισμού και την αναλήθεια των αιγυπτιακών λατρευτικών πεποιθήσεων, στο αιγυπτιακό αυτό στοιχείο βασίστηκε μάλιστα για να σχολιάσει τις «υπό την επιρροή ενός δαίμονα»<sup>451</sup> ειδωλολατρικές ιδέες. Καταδίκασε, με λίγα λόγια, τα καθαρά τεχνικά/πρακτικά ερμητικά στοιχεία στα κείμενα. Κράτησε όμως μια θετικότερη στάση στην φιλοσοφική/θεολογική πτυχή του Ερμητισμού, παραδεχόμενος τις αλήθειες του Ερμή απέναντι στον Έναν και πραγματικό Θεό (*Πόλη του Θεού*, VIII, 23). Αποδέχτηκε εν μέρει την “δογματική” συγγένεια μεταξύ Ερμητισμού και Χριστιανισμού, έφτασε ακόμα στο σημείο να εκφράσει λύπη για την ειδωλολατρική προσκόλληση του Ερμή.

Τα συναισθήματα των δύο πρώιμων Χριστιανών λόγιων καταδεικνύουν, σύμφωνα με την παράθεση του Fowden, πως ο Ερμής ο Τρισμέγιστος ήταν μια σχετικά διαφορούμενη μορφή, ενώ οι λόγοι του ήταν σε κάποιον βαθμό θεϊκοί, σε κάποιον βαθμό διαβολικοί, ένα δίπολο μεταξύ αλήθειας-ψεύδους, σκοταδισμού-φωτός.<sup>452</sup>

Σε αντίθεση με τις παγανιστικές θρησκείες που εμφάνιζαν μια χαρακτηριστική ανεκτικότητα, για αυτό μάλιστα και πολλές φορές καταδέχονταν να αλληλοεπηρεαστούν και να υιοθετήσουν στοιχεία άλλων θρησκειών και θρησκευτικών πρακτικών, το χριστιανικό μόρφωμα χαρακτηρίστηκε από την εμμονή του να αποκλείει τις υπόλοιπες θρησκείες και να αναδείξει τον Χριστιανό Θεό ως το μοναδικό αληθινό Υπέρτατο Όν. Με βάση αυτή την άποψη θα φάνταζε μάλλον οξύμωρο να αποδέχτηκαν οι Χριστιανοί ένα φιλοσοφικό/θρησκευτικό μόρφωμα που

---

<sup>449</sup> Wlosok 1960, 115-142, 222-231.

<sup>450</sup> Digeser 84-90.

<sup>451</sup> Ibid., VIII, 24.

<sup>452</sup> Fowden 210.

δεν φέρνει αντίρρηση στην ύπαρξη και άλλων θεών, καθώς η σωτηρία του ανθρώπου νοούνταν ως ένα καθαρά ατομικό, εσωτερικό έργο. Ταυτόχρονα ο Ερμητισμός δεν ελεγχόταν από κάποιο οργανωμένο θρησκευτικό σώμα, μια Εκκλησία, ούτε και είχε ανάγκη από τελετουργικές πρακτικές και δοξασίες, εφόσον ο Θεός ήταν πάντοτε φιλικά διακείμενος απέναντι στο ανθρώπινο δημιούργημά του, μια τέτοια διαδικασία θα ήταν απόλυτα περιττή ή ακόμα και προσβλητική. Αυτός είναι και ο λόγος που η ανίχνευση της χριστιανικής παρουσίας στις ερμητικές ανθολογίες θα έπρεπε να εξεταστεί επιλεκτικά, μέσα από πολύ συγκεκριμένα θέματα. Οι πρώτοι Χριστιανοί στοχαστές, μελετώντας τους λόγους του Ερμή, αποφάσισαν να αποδεχτούν όσα χωρία των κειμένων συμφωνούσαν από άποψη περιεχομένου με το χριστιανικό δόγμα ή ακόμα τροποποίησαν όσα χωρία τους συνέφερε να διατηρήσουν, αφού πρώτα τα “διόρθωσαν”.

Αν και οι ομοιότητες μεταξύ Χριστιανισμού και Ερμητισμού εξακολουθούν να προβληματίζουν τους μελετητές σχετικά με την ερμηνεία τους, δεν εκλείπουν και εκείνοι που δεν εντοπίζουν κανένα σημείο σύγκλισης. Σε κάθε περίπτωση, η γνώση και η ενασχόληση τόσο σπουδαίων λόγιων του Χριστιανικού κόσμου με ένα παγανιστικό και “σκοταδιστικό” μόρφημα όπως ο Ερμητισμός, φανερώνει την μοναδικότητα του χαρακτήρα του, μορφήματος και προφήτη, αλλά και την ανάγκη συμπερίληψής του σε διάφορες πτυχές των χριστιανικών δογματικών πρακτικών.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο πολύπλευρος αιγυπτιακός πολιτισμός, όπως διαμορφώθηκε από το Παλαιό Βασίλειο, την περίοδο έναρξης του φαραωνικού κράτους, αλλά και με τις μετατροπές και ενισχύσεις που δέχτηκε μέσα σε βάθος αιώνων, παρουσίαζε ένα μοναδικό χαρακτηριστικό, που δεν εντοπίζεται, σε τέτοιον βαθμό, σε άλλους μεγάλους πολιτισμούς, κατάφερε να διατηρήσει αναλλοίωτη, παρά τις εξωτερικές επιρροές, την παράδοσή του, κοινωνική και θρησκευτική. Η προσκόλληση της Αιγύπτου στην ταυτότητά της γέννησε γύρω της ένα συναίσθημα θαυμασμού και δέους, στοιχεία τα οποία λειτούργησαν ως χρήσιμα όπλα την περίοδο κατά την οποία η αιγυπτιακή γη δεν ήταν πλέον ελεύθερη. Οι κατακτητές της προσαρμόστηκαν, άλλοι περισσότερο και άλλοι λιγότερο, στον δικό της τρόπο ζωής και τις παραδόσεις της, χωρίς να απαιτήσουν να εγκαταλείψει η Χώρα του Νείλου ολοκληρωτικά τις συνήθειες, τα ήθη και τις πρακτικές της. Υπήρξαν βέβαια και ταραχώδεις περίοδοι, κατά τις οποίες οι εχθροπραξίες υπερίσχυσαν της λογικής, μην μπορώντας άλλωστε να εκλείψουν στο περιβάλλον κατάκτησης ενός λαού.

Η ελληνιστική κατάκτηση της Αιγύπτου αποτέλεσε ένα πολιτιστικό φαινόμενο το οποίο πρέπει να εξετάζεται χωριστά, ως ένα μοναδικό παράδειγμα πολιτισμικής σύγχυσης που απέδωσε την ελληνοαιγυπτιακή παράδοση. Ενώ είναι εμφανής η παρουσία των ιδιαίτερων στοιχείων και των δύο ξεχωριστών λαών στο νεοσύστατο κράτος, η συγχώνευσή τους πραγματοποιήθηκε με τέτοιον τρόπο, ώστε πολλές φορές να μη γίνονται διακριτά. Αποτέλεσμα αυτής της αρμονικής συγκρητιστικής κατάστασης ήταν και το μύθημα του Ερμητισμού, η συγχώνευση δηλαδή δύο θεοτήτων, δύο πολιτισμικών πρακτικών, δύο φιλοσοφικών και θρησκευτικών πεποιθήσεων.

Τα ιδιαίτερα νοήματα που απορρέουν μέσα από τους λόγους του Ερμή, παραπέμπουν σε ένα περισσότερο ενοθεϊστικό θρησκευτικό μοτίβο. Στον Λίθο του Σαμπάκα εντοπίζονται τα πρώτα ψήγματα ενοθεϊστικής παράδοσης, παρόμοιας μορφής με το μεταγενέστερο ερμητικό μύθημα που εξετάστηκε αναλυτικά. Το περιεχόμενο του Λίθου συνδέθηκε άρρηκτα με την μεμφιτική θεολογία. Σύμφωνα με τον Breasted, οι έννοιες του «νου» και του «λόγου», που αποτελούν την καρδιά της μεμφιτικής κοσμογονίας, δεν εισήχθησαν στην Αίγυπτο, καθώς προϋπήρχαν εκεί,



ακόμα και σε τόσο πρόωμη περίοδο.<sup>453</sup> Ο όρος «νους/νοεΐν» θα μπορούσε να συσχετιστεί με την αιγυπτιακή λέξη «nhw», «το να βλέπεις», ένα επιπλέον στοιχείο επικύρωσης της αιγυπτιακής παρουσίας μέσα στο ερμητικό φαινόμενο. Πρόκειται για μια άποψη με ιστορική συνέχεια, καθώς για πολλούς πολιτισμούς η Αίγυπτος αποτέλεσε την γενέτειρα της φιλοσοφίας.<sup>454</sup>

Με τους τρεις πρώτους Πτολεμαίους Φαραώ παρατηρείται ιδιαίτερο ενδιαφέρον προς μια ελληνοαιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση, μια αναπροσαρμογή της ελληνικής θρησκείας πάνω σε αιγυπτιακό υπόβαθρο. Η νέα θρησκεία που δημιουργήθηκε, με την Αλεξάνδρεια και την Μέμφιδα ως κέντρα λατρείας και υλοποίησης των νέων πρακτικών, έχαιρε μεγάλης δημοτικότητας μεταξύ των μελών της ανώτερης τάξης, συμπεριλαμβανομένου και του ιερατείου. Το ιερατείο μάλιστα έθεσε τα θεμέλια της νέας παράδοσης, με αποτέλεσμα να πρωταγωνιστήσει ίσως η σημαντικότερη αιγυπτιακή θεότητα της περιόδου, ο Θωθ, ο οποίος έλαβε τον ρόλο του δημιουργού. Όπως έχει ήδη γίνει λόγος πολλάκις, ταυτίστηκε με το ελληνικό αντίστοιχό του, τον Ερμή και εν τέλει δημιουργήθηκε η μορφή του Ερμή του Τρισμέγιστου, όνομα που φανερώνει, τόσο την αρχαιότητά του, όσο και την κοσμική του υπόσταση. Παρά την προσκόλληση του αυτόχθονος στοιχείου στην Μεμφιτική και Ερμουπολιτική θεολογία, πραγματοποιήθηκε εισροή ελληνιστικών δεδομένων στο ερμητικό μόρφωμα, όπως διαφαίνεται από την αποφυγή μυστηριακών πρακτικών.

Ο τεχνικός Ερμητισμός είναι το ένα ήμισυ του μορφώματος που συνδέθηκε άρρηκτα με το αιγυπτιακό περιβάλλον και τις βαθιά ριζωμένες σε μια μοναδική αυθεντικότητα αιγυπτιακές παραδόσεις, όπως η μαγεία/ἡκ3 και το *Βιβλίο του Θωθ*.<sup>455</sup> Η ιατρική, η αλχημεία, η αστρολογία, αποτελούν τομείς που δεν μπορούν να ξεταστούν απομακρυσμένες από ένα αυθεντικό αιγυπτιακό περιβάλλον. Δεν θα ήταν σωστό να παραγκωνιστεί, όμως και ο φιλοσοφικός Ερμητισμός από την συζήτηση, καθώς ανιχνεύονται σε αυτόν αρκετά στοιχεία αιγυπτιακής σοφίας/φιλοσοφίας. Σε κάθε περίπτωση, το ερμητικό φαινόμενο αποτέλεσε ένα ξεχωριστό φιλοσοφικό/θρησκευτικό δημιούργημα που κατάφερε να αποστασιοποιηθεί από το υβριδικό περιβάλλον στο οποίο γεννήθηκε και να ξεχωρίσει. Προσωπικά πιστεύω πως δεν θα μπορούσε να επιβιώσει μέσα στον χωροχρόνο εάν δεν κατάφερνε να

---

<sup>453</sup> Πριν την εντατική επαφή της Αιγύπτου με τον ελληνικό πολιτισμό και ως κατ' επέκταση, την ελληνική φιλοσοφία.

<sup>454</sup> Breasted 1905, 54.

<sup>455</sup> Reymond 1977.

αποκτήσει την δική του ταυτότητα, ούτε και θα απασχολούσε, σε τόσο μεγάλο βαθμό, αυτήν την πληθώρα λογίων και προσωπικοτήτων. Οι έντονες αιγυπτιακές επιρροές σίγουρα “βοήθησαν” το ερμητικό φαινόμενο να αναπτυχθεί και να εδραιώσει την δημοτικότητά του, λόγω του αποκρυφιστικού, μυστηριακού χαρακτήρα των αιγυπτιακών πολιτισμικών πρακτικών. Στην πλήρως ανεπτυγμένη του μορφή, ο Ερμητισμός, ονομάστηκε «θρησκεία του νου», *religio mentis*, υιοθετώντας μια μοναδική ταυτότητα στον Μεσογειακό χώρο.

Ύστερα από την μελέτη που πραγματοποιήθηκε για την αποπεράτωση της συγκεκριμένης μεταπτυχιακής εργασίας, κατέληξα στην πεποίθηση πως το ελληνιστικό και το αιγυπτιακό στοιχείο στα Ερμητικά κείμενα εξισορροποούνται σε μεγάλο βαθμό. Σε κάποιες πτυχές του μορφώματος πρωταγωνιστεί το ένα στοιχείο, σε κάποιες άλλες, το άλλο. Καθώς καλούμαι να απαντήσω σχετικά με τις αιγυπτιακές επιρροές στο υβριδικό αυτό δημιούργημα, κρίνω πως, οι αιγυπτιακές πρακτικές και πεποιθήσεις αποτέλεσαν το υπόβαθρό στο οποίο στηρίχθηκε το μόρφωμα και ύστερα σε αυτό το υπόβαθρο προσαρμόστηκαν και οι υπόλοιπες φιλοσοφικές, θρησκευτικές, δογματικές επιρροές που επιδέχτηκε, με κυρίαρχη της ελληνική φιλοσοφία. Κυρίως η τεχνική πλευρά του Ερμητισμού, με τους τομείς της μαγείας, της αλχημείας, της αστρονομίας/αστρολογίας, ξεχωρίζει για τις αιγυπτιακές καταβολές της, καθώς οι τομείς αυτοί δεν αναπτύχθηκαν στον ελλαδικό χώρο. Η φιλοσοφική πλευρά, βέβαια, αποτελεί ένα περισσότερο πολύπλοκο και πολυδιάστατο πεδίο, στο οποίο, το σίγουρο είναι, ότι το αιγυπτιακό στοιχείο κατάφερε να ξεχωρίσει με τον δικό του τρόπο.

Ύστερα από την εξέταση και την σύγκριση με τον Γνωστικισμό και τον Χριστιανισμό, είναι πλέον σε μεγαλύτερο βαθμό ξεκάθαρο πως τα δύο θρησκευτικά μορφώματα ήταν “γνώστες” του φιλοσοφικού Ερμητισμού, τα πρωτοχριστιανικά χρόνια και αυτό άλλωστε είναι κατανοητό, υπολογίζοντας τον χωροχρόνο στον οποίο ο φιλοσοφικός Ερμητισμός εξελίχθηκε. Από τα σχόλια των λογίων και των ακαδημαϊκών απορρέει η πολύ μεγάλη εντύπωση που προκάλεσε και εξακολουθεί να προκαλεί, το μόρφωμα για δύο χιλιετίες περίπου, καθώς στις μέρες μας η στροφή προς τον Ερμητισμό συνεπάγεται της εσωτερικής ανάγκης των ανθρώπων να δραπετεύσουν από τα δεσμά της κοινωνίας και του φαινομένου του θρησκευτικού φανατισμού, που, όπως όλα δείχνουν, σταδιακά επιδεινώνεται όλο και περισσότερο.

## ΕΠΙΜΕΤΡΟ

### Ο ΠΟΙΜΑΝΔΡΗΣ, ΤΟ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΚΑΙ Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΠΑΥΛΟΣ

#### ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ

Στα Ερμητικά κείμενα, γενικότερα και στον *Ποιμάνδρη* ειδικότερα, οι μελετητές μπορούν να σκιαγραφήσουν όλες τις θρησκευτικές ανησυχίες των ανθρώπων στο πολυτάραχο και πολυσύνθετο περιβάλλον του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Μια αντίστοιχη περίπτωση αποτελεί και το τέταρτο κατά σειρά Ευαγγέλιο, το *Κατά Ιωάννην* Ευαγγέλιο. Πιο συγκεκριμένα, εντοπίζονται πολλές ιδιαίτερες ομοιότητες και παραλληλισμοί μεταξύ του Ευαγγελίου και του *Ποιμάνδρου*. Αυτές οι ομοιότητες ανιχνεύονται τόσο στην γλώσσα του λόγου, όσο και στο περιεχόμενο. Μεταξύ των θεμάτων αναλύεται: η έννοια του «Φωτός», του «Λόγου», της «Ζωής», της «πληρότητας», της «αλήθειας», ενώ παρατηρείται και η κοινή χρήση των όρων «Ποιμήν» και «Θύρα».

Ο λόγος του Ευαγγελίου ξεκινάει με την χαρακτηριστικότερη φράση «*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος*» (Ιωάννης 1:1α, 4), ενώ στην αρχή του λόγου του *Ποιμάνδρου* διαβάζουμε, «*ἐκ δὲ φωτὸς ...λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει... ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων*» (5α, 9β). Η αναφορά στο «φως» πραγματοποιείται 19 φορές στον *Ποιμάνδρη*, 23 φορές στο *Κατά Ιωάννην*, ενώ πολλές φορές «φως» και «ζωή» αναφέρονται συνδυαστικά και στους δύο λόγους. Η εισαγωγή του ευαγγελικού λόγου συνδέεται και με την μεμφιτική κοσμογονία και το «Δόγμα του Λόγου», όπως ακριβώς διαμορφώθηκε από το ισχυρό ιερατείο της Μέμφιδος και παρουσιάστηκε στο πρώτο κεφάλαιο.

Χαρακτηριστική είναι και για τα δύο έργα η παρουσία του «πνευματικού καθοδηγητή». Εάν γίνει αποδεκτή η ελληνική ερμηνεία, περισσότερο από την κοπτική, της ανάλυσης του ονόματος του «Ποιμάνδρης», ως ποιμήν ανδρών, τότε ήδη από τον τίτλο του λόγου ενημερωνόμαστε σχετικά με κάποιο πνευματικό ταξίδι που καλείται να πραγματοποιήσει ο άνθρωπος και ως αποτέλεσμα, έχει ανάγκη από την μέριμνα κάποιου καθοδηγητή. Στον χριστιανικό λόγο του Ιωάννη εμφανίζεται εξίσου αυτό το μοτίβο της καθοδήγησης από τον «βοσκό», ρόλο που έχει αναλάβει να

υλοποιήσει ο ίδιος ο Ιησούς.<sup>456</sup> Ο πνευματικός βοσκός εμφανίζεται ως ικανός καθοδηγητής των πιστών απέναντι σε έναν δυϊστικό κόσμο σκότους και φωτός, πνευματικότητας και υλισμού. Μέσα από την διδασκαλία του απεσταλμένου θεϊκού στοιχείου, ο άνθρωπος καλείται να απορρίψει το ένα κοσμικό δίπολο για χάρη του άλλου, προς αναζήτηση της αλήθειας του Θεού.

Από τα πιο σημαντικά δεδομένα πάνω στο θέμα που πρέπει να τεθούν επί τάπητος είναι το μοτίβο της πνευματικής αναγέννησης, όπως αυτό εμφανίζεται στον τρίτο λόγο του *Κατά Ιωάννην* Ευαγγελίου (3:1-14). Στον συγκεκριμένο λόγο εντοπίζονται σπουδαίες σημασιολογικές και λογοτεχνικές ομοιότητες με το *Corpus Hermeticum XIII*. Στο σημείο αυτό επιβάλλεται να παρατεθεί το σχόλιο του Bultmann πάνω στο χωρίο που εξετάζεται από τον χριστιανικό λόγο: «*διαβάζοντας κανείς το τρίτο κεφάλαιο αισθάνεται πως έχει μεταφερθεί στον κόσμο του Corpus Hermeticum XIII και στον Ασκληπιό*». Αν και έχουν παρουσιαστεί πολυάριθμες απόψεις σχετικά με το *Corpus Hermeticum XIII* και ποιά ήταν το είδος της σχέσης του με έργα πρώιμης χριστιανικής λογοτεχνίας, όπως το Ευαγγέλιο του Ιωάννη, δεν έχει ακόμα διατυπωθεί μια πιο ξεκάθαρη θέση πάνω στο ζήτημα.<sup>457</sup> Ωστόσο η επικρατέστερη άποψη πάνω στο θέμα είναι αυτή που καταρρίπτει οποιαδήποτε συζήτηση πραγματοποιήθηκε μέχρι τώρα, σχετικά με το αν αλληλοεπηρεάστηκαν ή όχι οι δύο ιεροί λόγοι. Ο Dodd σχολίασε πως ο *Ποιμάνδρης* και το *Κατά Ιωάννην* Ευαγγέλιο συνυπήρχαν χωρίς να αποτελέσουν “δογματικό” δάνειο ο ένας του άλλου.<sup>458</sup> Αυτή η πεποίθηση είναι μάλλον εξαιρετικά υπερβολική, εφόσον είναι σφάλμα να απομονωθεί το Ευαγγέλιο από το περιβάλλον και την περίοδο στην οποία συντέθηκε. Η υπόθεση να γνώριζε το Ευαγγέλιο τους ερμητικούς λόγους δεν είναι απίθανη σε μεγάλο βαθμό. Η γνωριμία αυτή, όμως, ίσως πραγματοποιήθηκε υπό άλλες συνθήκες. Ο συγγραφέας του χριστιανικού έργου ταυτίστηκε με τις φιλοσοφικές/θρησκευτικές ιδέες του παγανιστικού ερμητικού λόγου, αλλά είναι αδύνατο να θέλησε να παραδεχτεί τις ειδωλολατρικές αλήθειες του. Κατά πάσα πιθανότητα ο *Ποιμάνδρης* αποτέλεσε ένα πρότυπο, πάνω στο οποίο ξεδιπλώθηκε το χριστιανικό μήνυμα του Ευαγγελίου. Η έρευνα ακόμα δεν βρίσκεται σε σημείο να μπορεί να παραθέσει την λύση στο πρόβλημα.

---

<sup>456</sup> Clemen 1908, 532.

<sup>457</sup> Bultmann 1971, 132.

<sup>458</sup> Dodd, 53.

Στο τρίτο κεφάλαιο του ευαγγελικού λόγου ο Ιησούς εμφανίζεται ως ο «Λόγος του Θεού», έχοντας προηγηθεί η ένωση μαζί του από την πρώτη στιγμή της δημιουργικής διαδικασίας. Αυτός ο Λόγος παραλληλίζεται με τον δεύτερο Θεό, τον προορισμένο με την ιερή αποστολή να φωτίσει τους ανθρώπους. Οι Χριστιανοί αντιλαμβάνονταν ως δεύτερο Θεό, ως Λόγο, τον Ιησού Χριστό. Γεννήθηκε απευθείας από τον Πατέρα, ενσαρκώθηκε ως Ιησούς, ενώ η αποκάλυψή του πραγματοποιήθηκε με το τρίτο πρόσωπο της ιερής Τριάδος, το Άγιο Πνεύμα. Η έλευση του Αγίου Πνεύματος στους πιστούς μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο μέσα από το μαρτύριο, με σκοπό τον εξαγνισμό και ύστερα την επιστροφή του Υιού στον Πατέρα. Το δίπτυχο Λόγος-Άνθρωπος του Ευαγγελίου αντιστοιχεί στο Νους-Άνθρωπος, «ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς», του *Ποιμάνδρους*. Από αυτήν την άποψη, η κοπτική ερμηνεία του «Ποιμάνδρης» αρμόζει περισσότερο ως εξήγηση για την προέλευση του ονόματος της πραγματείας.

Στην Αγία Τριάδα, όπως εμφανίζεται στο χριστιανικό δόγμα, αρμόζει η εξής ερμητική τριάδα όπως παρουσιάζεται τυπικά στο *Corpus Hermeticum* (IV, 1): α) ο Θεός-Πατέρας, αγέννητος, η πηγή των πάντων, η δέκατη σφαίρα της ύπαρξης, β) ο αυτογέννητος Νους, το θέλημα του Θεού, η ένατη σφαίρα της ύπαρξης, γ) ο εξίσου αυτογέννητος Λόγος, ο οποίος λειτουργεί σε άμεση συνάρτηση με τον Νου, η όγδοη σφαίρα της ύπαρξης, αυτή που συγκροτεί και τις υπόλοιπες επτά, ο Κυβερνήτης των κυβερνητών των Επτά σφαιρών. Ο συνδυασμός των τριών αυτών στοιχείων είχε ως αποτέλεσμα την δημιουργία του σύμπαντος μέσα από τον «ιερό λόγο». Στη νεοπλατωνική της μορφή, αυτή η δομή χρησιμοποιήθηκε από τους θεολόγους του Κωνσταντίνου, στην Οικουμενική Σύνοδο της Νίκαιας, για να σχηματίσουν την τριαδική αντίληψη του «Ενός Θεού», η οποία εξακολουθεί να είναι ο ακρογωνιαίος λίθος της σύγχρονης καθολικής αντίληψης του Θεού.<sup>459</sup>

## Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΣΤΗΝ ΕΡΜΗΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Ο Απόστολος Παύλος παραχώρησε μια χριστιανική απόδοση του παγανιστικού δυϊσμού των ερμητικών και νεοπλατωνικών παραδόσεων. Ο Παύλος διαίρεσε την ανθρώπινη φύση σε δύο τμήματα, το υλικό και το πνευματικό.<sup>460</sup> Η δυαδικότητα που παρουσιάζεται εντοπίζεται τόσο στην υπόσταση του Ερμή του Τρισμέγιστου, όσο και

---

<sup>459</sup> Danielou 1973.

<sup>460</sup> Vol, I, 15, 45-49.

σε εκείνη του Ιησού, ως θεάνθρωπος. Αυτός ο αλληγορικός συμβολισμός συμπίπτει με την φύση και την ιδιότητα του Νου και του Ιησού, ως πεφωτισμένοι προφήτες, οι οποίοι ενέχουν την θεϊκή φύση και έχουν επωμιστεί την υποχρέωση να διαφωτίσουν το σκοτάδι των πιστών. Ο Νους, ο Ποιμάνδρης, αποτελεί το δώρο του Θεού προς τον άνθρωπο που αναζητά την αλήθεια, την γνώση που τόσο πολύ επιθυμεί ο Ερμητικός, ενώ από την άλλη, ο ίδιος ο Απόστολος Παύλος έλαβε «το πνεύμα από τον Χριστό» σε ένα όραμα «καθώς έφτασε κοντά στην Δαμασκό» (Πράξεις 9, 1-9). Ακούγοντας την φωνή του Ιησού, ο Παύλος βρέθηκε σε μια εκστατική εμπειρία, ένα όραμα, που επίσης σχολιάζεται από τον Ερμή στον Τατ (CH. X, 4-5). Αντίστοιχου περιεχομένου είναι και το ερμητικό κείμενο της βιβλιοθήκης του Nag Hammadi, ο *Λόγος για την Ογδοη και την Ένατη*. Στον λόγο ο Ερμής ο Τρισμέγιστος εξηγεί στον υιό του την διαδικασία της μνητικής εμπειρίας μέσα από το όραμα (NHH. VI, 6, 58-59).<sup>461</sup>

Βέβαια μεταξύ της εκστατικής εμπειρίας του Παύλου και της αντίστοιχης στο κοπτικό κείμενο υπάρχει μια ειδοποιός διαφορά. Ο Παύλος, μετά την έκστασή του και την επαφή με τον Θεό, δεν έγινε και ο ίδιος Λόγος, δεν έγινε Ιησούς. Αντίθετα, στα Ερμητικά κείμενα, η σχέση μεταξύ δασκάλου και μαθητή κατείχε έναν πιο ουσιαστικό χαρακτήρα, καθώς ο μαθητής, μέσα από την μεταβίβαση της γνώσης από τον μνημένο δάσκαλο, θα ξεπεράσει τις κατώτερες σφαίρες και θα φτάσει στο πνευματικό επίπεδο, θα γίνει Ερμής, από μαθητής διδάσκαλος και ο ίδιος για να επαναλάβει την ίδια διαδικασία και στους δικούς του μαθητές. Με την ανάληψη του διδακτικού ρόλου, κάθε Ερμητικός διδάσκαλος θα μπορούσε τυπικά να θεωρηθεί ενσάρκωση του προηγούμενου, μια διαδοχή στην θέση του Ερμή του Τρισμέγιστου.<sup>462</sup>

---

<sup>461</sup> Pagels 1979, 136, 137.

<sup>462</sup> Digeser 1996, 243.

## BIBΛIOΓΡΑΦΙΑ

- 1) Allen, J.P., 1988. *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Heaven.
- 2) Allen, J.P., 2001. art. «Pyramid Texts». *OEAΕ*, III, 95-97.
- 3) Assmann, J., 1975. *Zeit und Ewigkeit im alten Agypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. AHAW. Heidelberg.
- 4) Assmann, J., 1992. “Semiosis and interpretation in Ancient Egyptian ritual”, In: S. Biderman B.A. Scharfstein (eds), *Interpretation in Religion*. Leiden. 87-109.
- 5) Assmann, J., 1997. *Moses the Egyptian*. London.
- 6) Assmann, J., 2000. *Weisheit und Mysterium-Das Bild der Griechen von Ägypten*. München.
- 7) Assmann, J., 2001. *The search for God in ancient Egypt*, Cornell University Press.
- 8) Athanassiadi, P., 2006. *La lutte pour l’orthodoxie dans le platonisme tardif: De Numénius à Damascius*. Paris: Les Belles Lettres, 162-166.
- 9) Baccani, D., 1995. *Appunti per oroscopi negli ostraca di Medinet Madi (II)*, *Analecta Paryrologica*, 7, 63-72.
- 10) Balduff, C., 1610. Kurtzer/deutlicher und warer Unterricht/von der geheimten und veborgenen Kunst Chymia, In: Joachim Tracke (ed.), *Promptuarium Alchemiae*. Leipzig, 9-10.
- 11) Beard, M., North, M.J. and S. Price, *Religions of Rome*, I, 314.
- 12) Bell, H.I., 1975. *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*. Chicago.
- 13) Betz, H.D., 1986. *The Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 47.
- 14) Bickel, S., 1994. “La Cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire”, In: *Orbis Biblicus et Orientalis*. Fribourg, 134.
- 15) Bohleke, B., 1996. “In terms of fate”, A survey of the indigenous Egyptian contribution to ancient astrology in light of Papyrus CTYBR inv. 1132 (B). I, In: *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 23. Hamburg. 11-46.
- 16) Bouché, A.L., 1979. *L’astrologie grecque*. Paris, 51f. n.1.
- 17) Boylan, P., 1922. *Thoth, the Hermes of Egypt*. Oxford.

- 18) Briant, P., 1996. *Histoire de l'Empire Perse. De Cyrus à Alexandre*. Paris.
- 19) Briant, P., 1998. "L'Égypte des Grands Rois". In: *Egypte, Afrique & Orient*, 2-20.
- 20) Briant, P., 1999. "L'Égypte des Grands Rois." In: *Egypte, Afrique & Orient*, 9, 3.
- 21) Brown, D., 2000. *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology, Cuneiform Monographs 18*. Groningen, 261-263.
- 22) Brunner, H., 1973. Zeichendeutung aus Sternen und Winden in Ägypten, In: *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger, AOAT 18*. Neukirchen/Kevelaer, 25-30, reprinted in: *Das Hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens, Orbis Biblicus et Orientalis, 80*, (Freiburg/Göttingen 1988), 224-230.
- 23) Büchli, J., 1987. *Der Poimandres, ein paganisiertes Evangelium*. Tübingen.
- 24) Bultmann, R., 1971. *The Gospel of John: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 132.
- 25) Burkard, G., 2000. "La vision du cosmos", L'Égypte: sur les traces de la civilisation pharaonique (Schulz, R., & Siedel, M., eds.). Cologne. 444-449.
- 26) Chambers, J.D., 1882. *The Theological and Philosophical Works of Hermes Trismegistus*, Christian Neoplatonist. Edinburgh: T&T Clark, 16.
- 27) Clarysse, W., 1976. "Prosopography and the Dating of Egyptian Monuments of the Ptolemaic Period", In: *Das ptolemäische Ägypten, Akten des internationalen Symposions 27-29*. Berlin, Herwig Maehler and Volker Michael Strocka (eds.), (Mainz: Philipp von Zabern, 1978), 239.
- 28) Clemen, C., 1908. "Does the Fourth Gospel Depend Upon Pagan Traditions?", *The American Journal of Theology*, Vol. 12, No. 4. Chicago: University of Chicago Press, 532.
- 29) Collombert, P., 2000. "Religion égyptienne et culture grecque: l'exemple de Dioskourides". In: *CdE*, 75. Brussels. 47-63.
- 30) Colpe, C., and J. Holzhausen, 1997. *Das Corpus Hermeticum deutsch*, 2 vols. Stuttgart: Frommann Holzboog, 1:159.
- 31) Copenhaver, B.P., 1992. *Hermetica*. Cambridge, 164.
- 32) Copenhaver, B.P., 2002. (transl.) *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Cambridge.
- 33) Coppens, F., 2007. *The wabet: Tradition and innovation in temples of the Ptolemaic and Roman Period*. Prague: Czech Institute of Egyptology.
- 34) Coulon, L., 2001. "Quand Amon parle à Platon (La statue Caire JE 38033)". In: *RdE*, 52. Paris. 85-125.



- 35) Crawford, D.J. 1976. "The Good Official of Ptolemaic Egypt," In: *Das ptolemäische Ägypten*, Aktendes internationalen Symposions 27-29. Berlin. (Mainz: Philipp von Zabern, 1978), 199, 200.
- 36) Danielou, J., 1973. *Gospel Message and Hellenistic Culture: A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicea*, Vol. 2. London.
- 37) Derchain, P., 1961. *Le Papyrus Salt 825* (BM. 10051). Brussels.
- 38) Derchain, P., 2000. *Les impondérables de l'hellénisation. Littérature d'hiérogrammates*. France: Brepols Publishers.
- 39) Dieleman, J., 2003. "Claiming the Stars-Egyptian Priests Facing the Sky". In: Bickel, S., Loprieno, A., (eds.), AH 17. Basel. 277-289.
- 40) Dieleman, J., 2005. *Priests, Tongues, and Rites-The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*. Leiden.
- 41) Digeser, E.P., 1996. *Lactantius, Constantine and the Roman Res Publica*. Santa Barbara: University of California, 243.
- 42) Dodd, C.H., 1953. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: CUP, 101.
- 43) Dunand, F., 1969. "Les representations de l'Agathodémon", In: *BIFAO*, 67. Caire, 9-48.
- 44) Durand, M.G., 1976. "Un traité Hermétique conserve en Arménien." In: *Revue de l'histoire des religions*, 190, 55-72.
- 45) Ebeling, F., 2007. *The secret history of Hermes Trismegistus*, μτφ. D. Lorton. New York: Cornell University Press.
- 46) Elfert, H.W., 2008. Weitere Details zur Göttlichkeit der Natur-Fragmente späthieratischen Lexicons, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 135, 115-130.
- 47) Eliade, M., 1956. "Kosmogonische Mythen und Magische Heilungen", *Paideuma*, 194-204.
- 48) Evans, J.A.S., 1961. "A social and economic history of an Egyptian temple in the Greco-Roman period", *YCS*, 17, 143-283.
- 49) Evans, J.A.S., 2004. The Astrologer's Apparatus. A Picture of Professional Practise in Graeco-Roman Egypt, *Journal for the History of Astronomy*, 35, 1-44, esp. 24-36.
- 50) Faivre, A., 1995. *The Eternal Hermes*. Grand Rapids MI: Phanes Press, 59.

- 51) Faulkner, R.O., 1969. *The Ancient Pyramid Texts*. Oxford.
- 52) Faulkner, R.O., 1990. (transl.) *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. Austin.
- 53) Faulkner, R.O., 1993. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, (Andrews, C.A.R., ed.), London: BMP.
- 54) Festugière, A.J., 1944-54. *La Révélation d'Hermès Trismégiste-4 vols*. Paris.
- 55) Ficino, M., 1576, 1959. *Opera Marsilii Ficini florentini insignis philosophi platonici medici atque theology clarissima opera omnia et quae hactenus extitere*. Basel.
- 56) Finnestad, R.B., 1998. Temples of the Ptolemaic and Roman periods: Ancient traditions in new contexts. In: *Temples of ancient Egypt*, ed. Byron Shafer, London and New York: Tauris. (Published 1997, Ithaca, NY: Cornell University Press), 185-237.
- 57) Fowden, G., 1986. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge. 186-188.
- 58) Fowden, G., 1993. *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*. Princeton.
- 59) Frankfurter, D., 2019. "Ritual expertise in Roman Egypt and the problem of the category «magician»".
- 60) Fraser, P.M., 1972. *Ptolemaic Alexandria vol I*. Oxford. 209-211.
- 61) Gadon, E.W., 1989. *The One and Future Goddess: A Symbol of our Time*. New York: Harper.
- 62) Galard, J., ed. 1999. *L'acrobate au taureau-Les découvertes de Tell el-Dab`a et l'archéologie de la Méditerranée orientale*. Paris.
- 63) Gardiner, A.H., 1914. "New Literary Works from Ancient Egypt." In: *JEA*, 1. London. 20-36/100-106.
- 64) Gardiner, A.H., 1964. *Egypt of the Pharaohs*. London: Oxford University Press.
- 65) Gasparro, G.S., 1971. "L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri", *Rivistadi storia e letteratura religiosa*, 7, 215-251.
- 66) Germeur, L., 2000. "Les syngènes Aristonikos et la ville de Tp-bener", In: *RdE*, 51. Paris. 69-78.

- 67) González, J.L., 1984. *The Story of Christianity: Vol. 1: The Early Church to the Reformation*. San Francisco.
- 68) Grant, R.M., *Gnosticism and Early Christianity*, 148.
- 69) Grese, W.C., 1988. "Magic in Hellenistic Hermeticism", *Hermeticism and the Renaissance*, Ingrid Merkel and Allen G. Debus (ed.). Washington: The Folger Shakespeare Library, 46.
- 70) Griffiths, J.G., 1980. The Origins of Osiris and His Cults, Studies in The History of Religions, *Supplements to Numen*, 40. Leiden: E.J. Brill Press, 7.
- 71) Grimal, N., 1992. *A History of Ancient Egypt*. Oxford: Blakwell.
- 72) Hamilton W., ed. and transl.1986. *Ammianus Marcellinus, The Later Roman Empire (A.D. 354-378)*. New York. 228.
- 73) Hart, G., 1987. *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 74) Höbl, G., 2001. *A History of the Ptolemaic Empire*. London. 10.
- 75) Hoffman, F., 2005. Das Göttliche in der Natur-Biologie im alten Ägypten, In: *Matthias-Grünewald-Gymnasium Würzburg, Jahresbericht 2004/2005*. Würzburg. 196-204.
- 76) Holzhausen, J., 1997. *Das Corpus Hermeticum-Deutsch II*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 575.
- 77) Hornung, E., 1996. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*. New York: Cornell University Press.
- 78) Hornung, E., 1999a. *The Ancient Egyptian Book of the Afterlife*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- 79) Hornung, E., 1999b. *Das esoterische Ägypten*. München: Beck.
- 80) Hornung, E., 2007. *L'Égypte Ésotérique*. Monaco.
- 81) Hurry, J.B., 1928. *Imhotep, the Vizier and Physician of King Zoser*. Oxford.
- 82) Hurry, J.B., 1987. *Imhotep, the Egyptian god of medicine*. Chicago.
- 83) Huss, W., 1994. *Der Makedonische König und die ägyptischen Priester*, 11.
- 84) Huss, W., 1999. *Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistos to Asclepios*. London: Stuttgart, 9-11.
- 85) Iversen, E., 1984. *Egyptian and Hermetic Doctrine*. Copenhagen.

- 86) Iversen, E., 1990. "The Cosmogony of Shabaka Text", *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim* (Israelit-Groll, S., ed.), 1. Jerusalem: Magnes Press, 485-493.
- 87) Kákosy, L., 1982. Decans in Late-Egyptian Religion, *Oikumene*, 3, 163-191.
- 88) Kamaikis, D., 1976. *Kyraniden*. Meisenheim. 1-5, 14-21, 112, 188, 244, 300, 309.
- 89) Kerchove, A., 2012. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques* (NHMS 77). Leiden: Brill.
- 90) Kittel, G. and G. Friedrich, eds. 1985. "Logos," *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*. Grand Rapids: Eerdmans, 507.
- 91) Koenig, Y., 1994. *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*. Paris.
- 92) Kozloff, A.P., 1994. "Star-Gazing in Ancient Egypt", *Hommages à J. Leclant* (Berger, C. et al. eds.), IV. Caire. 169-176.
- 93) Krause, M., 1966. "Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte". In: *U. Bianchi (ed.), Le Origini dello Gnosticismo-Colloquio di Messina*. Leiden. 87.
- 94) Krause, M. and P. Lahib. 1971. "Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI." In: *Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe, Band 2*. Glückstadt.
- 95) Leitz, C., 1991. *Studien zur ägyptischen Astronomie, Ägyptologischen Abhandlungen 49*. Wiesbaden. 17-21.
- 96) Leitz, C., ed. 2003. *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen-Band VIII: Register*, In: *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 129. Leuven. 715-730.
- 97) Lesko, L.H., 1991. "Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology", *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice* (Shafer, B.E. ed.). London: Routledge, 88-102.
- 98) Lewis, N., 1985. *Life in Egypt under Roman Rule*. Oxford.
- 99) Lewis, N., 1986. *Greeks in Ptolemaic Egypt*. Oxford.
- 100) Lewis, N. and M. Reinhold. 1951-5. *Roman Civilization*, 2 vols. New York.
- 101) Lichtheim, M., 1980. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings, I: The Old and Middle Kingdoms; II: The New Kingdom; III: The Late Period*. Berkeley: University of CA Press.

- 102) Liddell, H.G. and R. Scott. 1996. *Greek-English Lexicon*. Oxford. 1071.
- 103) Lippert and M. Schentuleit, ed. 2005. *Tebtynis und Soknopaiou Nesos, Leben im römer-zeitlichen Fajum*. Wiesbaden.
- 104) Lorton, D., 1986. "The King and the Law", *Varia Aegyptiaca*, 2, no. 1, 54.
- 105) Lucentini, P., Parri, I., and V. Perrone Compagni. 2003. Turnhout: Brepolis, 385-428.
- 106) Lurker, M., 1986. *The Gods and Symbols of Ancient Egypt: An Illustrated Dictionary*. London: Thames & Hudson.
- 107) Mahé, J.P., 1978-82. *Hermès en Haute-Égypte. I-II*. Quebec.
- 108) Mahé, J.P., 1998. "Gnostic and Hermetic Ethics", In: van den Broek, R., Hanegraaff, W.J. (eds.) *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*. New York. 21-36.
- 109) Mahé, J.P., 1999. "The Definitions of Hermes Trismegistos to Asclepius", In: Salaman C., et alii (transl.) *The Way of Hermes: The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistos to Asclepios*. London. 99-124.
- 110) Mead, G.R.S., 1906. *Thrice-Greatest Hermes: Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, 3 vols. London.
- 111) Mead, G.R.S., 2016. "Poemandres, the Shepherd of Men", *The Gnostic Society Library*. Web Accessed.
- 112) Mendel, D., 2005. *Die Monatsgöttinnen in Tempeln und im privaten Kult, Rites égyptiens*, 11. Turnhout.
- 113) Menu, B., 1987. "Les cosmogonies de l'ancienne Égypte", *La création dans l'Orient ancien*. Paris: Cerf, 97-120.
- 114) Momigliano, A., 1975. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge.
- 115) Moret, A., 1902. Le Rituel Du Culte Divin Journalier en Egypte, *Annales du Musée Guimet*. Paris: Bibliothèque d'études, no.14.
- 116) Moret, A., 1903. Le rituel du culte divin journalier en Egypte, *Annales du musée Guimet*. Paris: Leroux.
- 117) Mueller, K., 2006. *Settlements of the Ptolemies, City foundations and new settlement in the Hellenistic world*. Leuven.
- 118) Murphy, E., 1985. Diodorus on Egypt, *Bibliotheca historiae*, bk. I, 20, 21.
- 119) Nash, J.F., 2009. "Hermeticism: Rise and Fall of an Esoteric System: Part I," *The Esoteric Quarterly, Winter*. Washington D.C.: The Esoteric Quarterly Inc, 43.

- 120) Neugebauer, O. and R.A. Parker, 1969. *Egyptian astronomical Texts*, 3vols. London.
- 121) Nock, A.D. and A.J. Festugière, ed. and transl. 1945-54. *Corpus Hermeticum 4 vols*, Tome I, Traités I - XI. Paris. 135, n.78.
- 122) Ogilvie, R.M., 1978. *The Library of Lactantius*. Oxford: Clarendon Press, 33-36.
- 123) Otto, W.F., 1955. *Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte* (4 giugno 1843), vol. 2. Pisa. 223-237.
- 124) Otto, W.F., 1975. *Priester und Tempel im Hellenistischen Ägypten*. Rome.
- 125) Pagels, E.H., 1979. *The Gnostic Gospels*. New York. 136, 137.
- 126) Parassoglou, G.M., 1974. "A prefectual edit regulating temple activities", *ZPE* 13, 21-37.
- 127) Parrot, D.M., 1990. "Introduction to the Discourse on the Eighth and Ninth (VI, 6)", In: J. M. Robinson. (ed). *The Nag Hammadi Library in English*. New York. 322.
- 128) Pinch, G., 1994. *Magic in Ancient Egypt*. London.
- 129) Posener, G., 1936. *La Premiere domination perse en Egypte*. Cairo.
- 130) Posener, G.L., 1976. *Enseignement loyaliste: Sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Geneva. 115-116, §11.9-12.
- 131) Préaux, Cl., 2002. *Le Monde Hellénistique*, 2 vols. Paris: Nouvelle Clio.
- 132) Quack, J., 2018. "Egypt as an astronomical-astrological centre between Mesopotamia, Greece, and India", In: *The Interactions of Ancient Astral Science*, ed. David Brown. Bremen. 69-123.
- 133) Quagaebour, J., 1972. Contribution à la prosopographie des prêtres memphites à l'époque ptolémaïque, In: *Ancient Society*, 3. Louvain: Peeters Publishers, 77-109.
- 134) Quagaebour, J., 1975. "Le dieu égyptien Shaï." In: *OLA*, 2. Leuven.
- 135) Quirke, S., 1997. *Ancient Egyptian Religion*. New York: Dover.
- 136) Quispell, G., "Preface." In: C. Salaman et alii (transl.) *The Way of Hermes: The Corpus*.
- 137) Reitzenstein, R., 1904. *Poimandres-Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig.
- 138) Ripat, P., "The language of oracular inquiry in Roman Egypt", 305.
- 139) Romer J., ed. 2008. *The Egyptian Book of the Dead*. London.

- 140) Ronaldo, G., 2010. *The Hermetic Λόγος: Reading the Corpus Hermetica as a Reflection of Greako-Egyptian Mentality*. Brasilien: Basel.
- 141) Rundle, C.R.T., 1991. *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson.
- 142) Sadek, A.I., 1987. *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim: Gerstenberg Verlag.
- 143) Sahlins, M., 1985. *Islands of History*. Chicago.
- 144) Sahlins, M., 1995. *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago.
- 145) Salaman, C., 2002. "Echoes of Egypt in Hermes and Ficino Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy". Leiden. 116.
- 146) Saleh, A.A., 1969. «The So-Called "Primeval Hill" and Other Related Elevations in Ancient Egyptian Mythology», *MDAIK*, 25, 110-120.
- 147) Sauneron, S., 2000. *The Priests of Ancient Egypt*. New York. 137.
- 148) Scarborough, J., 1988. "Hermetic and Related Texts in Classical Antiquity," *Hermeticism and the Renaissance*, ed. Ingrid Merkel and Allen G. Debus. Washington: The Folger Shakespeare Library, 32.
- 149) Schlögl, H., 1980. Der Gott Ta-Tenen, *OBO*, 29. Freiburg.
- 150) Schreiber, T., 1924. *Expedition E. von Sieglin-Ausgrabungen in Alexandria, I: Die Nekropole vom Kom esch Schukâfa*. Leipzig.
- 151) Scott, W., 1924-36. *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Oxford.
- 152) Scott, T.M., 1987. *Egyptian Elements in Hermetic Literature*. Cambridge.
- 153) Seligmann, K., 1948. *The History of Magic*. New York.
- 154) Shaw, G., 1995. *Theurgy and the Soul: The Neo-Platonism of Iamblichus*. Pennsylvania.
- 155) Simpson, W.K., ed. 1972. *The literature of ancient Egypt*. London.
- 156) Smoley, R. and J.K. 1999. *Hidden Wisdom: A Guide to the Western Inner Traditions*. Arkana: University of Michigan.
- 157) Spencer, A.J., 1986. *Death in Ancient Egypt*. United Kingdom: Penguin Books.

- 158) Spencer, A.J., 1993. *Early Egypt: The Rise of Civilization in the Nile Valley*. London: BMP.
- 159) Stephens, S., "Fragments of lost novels", In: *The Novel in the Ancient World* (G. Schmeling ed.), 662, 663.
- 160) Teeter, E., 1997. *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*, *The Oriental Institute*. Chicago.
- 161) Thompson, D.J., 1988. *Memphis under the Ptolemies*. Princeton.
- 162) Tracke, J., 1610. On the Dignity and Use of Alchemy, foreword to *Promptuarium Alchemiae*. Leipzig. I, 7r.
- 163) Tröger, K.W., 1971. *Mysterienglaube und Gnosis im Corpus Hermeticum XIII–Bd. 110*. Berlin. 5, 6.
- 164) Veyne, P., 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?*. Paris.
- 165) Volokhine, Y., 2002. "Le dieu Thot au Qasr el-Agoûz- Dd-ḏr-p<sup>3</sup> -hb, Dḏwtj-stml", In : *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 102*. Caire. 405-423.
- 166) von Lieven, A., 1999. Divination in Ägypten, *AoF*, 26, 77-126.
- 167) von Lieven, A., 2004. Das Göttliche in den Natur erkennen. Tier, Pflanze und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestationen des Göttlichen, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 131, 156-172.
- 168) Wadell, W.G., 1940. *Manetho*. Cambridge. 208.
- 169) Waitkus, W., 1997. *Die Texte in den unteren Krypten des Hathortempels von Dendera: Ihre Aussagen zur Funktion und Bedeutung dieser Räume*. Münchner Ägyptologische Studien 47. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- 170) Walter, J., 2006. *Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Laktanz* (Hyp 165, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 152-171.
- 171) Wickersham, J.M., 1999. *Berosos and Manetho-Native Traditions in ancient Mesopotamia and Egypt*. Michigan. 129.
- 172) Widmer, G. and D. Devauchelle. eds. 2009. *Actes du IXe congrès international des études démotiques Paris, 31 août-3 Septembre 2005. Bibliothèque d'étude 147*. Cairo. 223-241.
- 173) Wlosok, A., 1960. *Laktanz und die philosophische Gnosis*. Heidelberg. 115-142, 222-231.
- 174) Yoyotte, J., 1980, Une monumental litanie de granit. Les Sehkmet d'Amenophis III et la conjuration permanente de la Déesse dangereuse, *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 87, 88.



- 175) *Ερμητικά Κείμενα, Ερμή του Τρισμέγιστου*, απόδοση: Περικλής Ροδάκης, εκδ. Παρασκήνιο, Αθήνα 1990.
- 176) Κουσούλης, Π., 2015. *Εισαγωγή στην Αρχαία Αιγυπτιακή Γλώσσα και Γραφή*. Αθήνα.
- 177) Μαραβέλια, Α., 2003. *Η Μαγεία στην αρχαία Αίγυπτο*. Αθήνα: Ιάμβλιχος.
- 178) Παχής, Π., 1997. *ΕΕΘΣΤΘ*, 7, 223-251.
- 179) Παχής, Π., 2010. *Οι Ανατολικές λατρείες της Ελληνορωμαϊκής Εποχής*. Θεσσαλονίκη: Μπαρμπουνάκη.
- 180) Πιπεράκης, Σ., 2014. *Μαγεία στην Ελληνορωμαϊκή Αίγυπτο, Θεσσαλός ο Μάγος*. Θεσσαλονίκη: ΔΔ ΑΠΘ.
- 181) Χελιώτης, Α.Σ., 1971. *Τό δόγμα τῆς μεμφιτικῆς θεολογίας περί τοῦ θεοῦ Φθᾶ ὡς «δημιουργοῦ» καί «λόγου»*. Ἀθῆναι: Πορευθέντες.

