



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
—ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837—

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΙΤΑΛΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ & ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΜΣ «Ελληνοϊταλικές Σπουδές: Ιστορία, Λογοτεχνία, Κλασική
Παράδοση»

Διπλωματική Εργασία

Η Μαγεία και οι Μάγοι στον Αρχαίο Ελληνικό & Ρωμαϊκό Κόσμο μέσα από ένα
απάνθισμα φιλολογικών πηγών.

του Απόστολου Δημοβέλη

ΑΜ 15880120118003

Επιβλέπων καθηγητής: Δρ. Βαϊόπουλος Βάιος Βαϊόπουλος, Διδακτικό και
Ερευνητικό Προσωπικό (Δ.Ε.Π.) Σχολή: Φιλοσοφική,

Τμήμα: Φιλολογίας,

Τομέας: Κλασικής Φιλολογίας.

Δημοπούλου Ρουμπίνη, Διδακτικό και Ερευνητικό Προσωπικό (Δ.Ε.Π.), Σχολή:
Φιλοσοφική,

Τμήμα: Φιλολογίας,

Τομέας: Κλασικής Φιλολογίας.

Γεράσιμος Παγκράτης, Διδακτικό και Ερευνητικό Προσωπικό (Δ.Ε.Π.) Σχολή:
Φιλοσοφική,

Τμήμα: Ιταλικής Γλώσσας και Φιλολογίας

Μέλη εξεταστικής επιτροπής:

Παγκράτης Γεράσιμος

Δημοπούλου Ρουμπίνη

Αθήνα 2023

Σημείωμα Συγγραφέα

Ο συγγραφέας βεβαιώνει ότι το περιεχόμενο του παρόντος έργου είναι αποτέλεσμα προσωπικής εργασίας και ότι έχει γίνει η κατάλληλη αναφορά στην εργασία τρίτων, όπου κάτι τέτοιο ήταν απαραίτητο, σύμφωνα με τους κανόνες της ακαδημαϊκής δεοντολογίας.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ	1
ΤΜΗΜΑ ΙΤΑΛΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ & ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ	1
ΠΕΡΙΛΗΨΗ	4
ABSTRACT	6
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	8
Α΄ ΜΕΡΟΣ: ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΜΑΓΕΙΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΗ – ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ	10
ΜΑΓΕΙΑ: ΟΡΙΣΜΟΣ, ΕΙΔΗ ΚΑΙ ΣΤΟΧΟΙ	10
ΠΗΓΕΣ ΑΝΤΛΗΣΗΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΩΝ ΓΙΑ ΤΗΝ ΜΑΓΕΙΑ.....	15
Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΧΑΙΟ ΚΟΣΜΟ: ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΔΡΟΜΗ.....	19
ΟΙ ΠΡΩΤΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ ΓΙΑ ΑΣΚΗΣΗ ΜΑΓΕΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΟΪΣΤΟΡΙΚΗ ΕΠΟΧΗ.....	19
Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΡΧΑΪΚΗ ΕΠΟΧΗ	21
Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΕΠΟΧΗ	25
Η ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟ	27
Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΗ ΡΩΜΑΪΚΗ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ	29
Β΄ ΜΕΡΟΣ: ΕΡΕΥΝΑ. Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΧΑΙΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΑΙ ΡΩΜΑΪΚΟ ΚΟΣΜΟ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ.....	36
Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΟ	36
Η ΜΑΓΕΙΑ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ	40
Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΕ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΕΠΟΧΗΣ	49
Η ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΜΑΓΙΣΣΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΤΗ ΡΩΜΑΪΚΗ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ	58
ΘΕΟΙ – ΕΚΠΡΟΣΩΠΟΙ ΤΗΣ ΜΑΓΕΙΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ	62
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	74
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	78
ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ.....	78
ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	78
ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ.....	80
ΠΗΓΕΣ	83

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το θέμα της παρούσας διπλωματικής εργασίας πραγματεύεται το ζήτημα της μαγείας στον αρχαίο ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο. Πρόκειται για μία συγκριτική προσέγγιση του τρόπου με τον οποίο η μαγεία, με όλο το φάσμα των κλάδων, των θεωριών και των πρακτικών της αναπτύχθηκε και εξελίχθηκε στην αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή κοινωνία. Μέσα από μία παρατήρηση των ιστορικών και φιλολογικών πηγών, εξεταζόμενων και παρατιθέμενων με χρονολογική σειρά, θα αναλυθούν και θα τεκμηριωθούν με επιχειρήματα οι λόγοι για τους οποίους η μαγεία κατέληξε από μία τέχνη με θεραπευτική και ωφέλιμη σκοπιμότητα στα κλασσικά κυρίως χρόνια να αντιμετωπίζεται ως ένα σύνολο εγκληματικών πράξεων και να διώκεται νομικά πλέον κατά την ρωμαϊκή περίοδο όποιος την ασκούσε.

Η εργασία χωρίζεται σε δύο μέρη: το πρώτο μέρος αποτελεί τη βιβλιογραφική ανασκόπηση και το δεύτερο την κυρίως έρευνα. Στο πρώτο μέρος, αφού δοθούν μερικοί γενικοί ορισμοί για τη διαμόρφωση και εξέλιξη του όρου «μαγεία», στη συνέχεια γίνεται αναφορά στις πηγές από τις οποίες μπορεί να αντλήσει κανείς πληροφορίες για τις μαγικές πρακτικές, τα μαγικά ξόρκια και την εφαρμογή τους με το πέρασ του χρόνου μέσα στις κοινωνίες. Τέτοιες πηγές είναι τα φιλολογικά κείμενα των αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων συγγραφέων, φιλοσόφων, τραγικών και ποιητών, από τα οποία αρκετά έχουν χρησιμοποιηθεί και στην παρούσα μελέτη, οι μαγικοί πάπυροι και τα αρχαιολογικά κατάλοιπα όπως ήταν οι κατάδεσμοι και οι καταπασσαλεύσεις αλλά και σωζόμενα αντικείμενα που παραπέμπουν σε μυστηριακές και μαγικές τελετές. Έπειτα ακολουθεί μία σύντομη αναδρομή του ιστορικού πλαισίου μέσα στο οποίο άρχισε να διαμορφώνεται η μαγεία, από τους προϊστορικούς ακόμη χρόνους μέχρι το τέλος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, προβάλλοντας κάθε φορά κυρίως το ρόλο, θετικό ή / και αρνητικό που έπαιζε κάθε φορά στο πλαίσιο της εκάστοτε κοινωνίας.

Στο δεύτερο μέρος, το οποίο αποτελεί και το κύριο ερευνητικό μέρος, ξεκινά μία παρουσίαση ορισμένων σημαντικότερων αρχαίων κειμένων στα οποία γίνεται μικρή ή εκτενής αναφορά στη μαγεία. Έτσι, η έρευνα ξεκινά από τα ομηρικά έπη, με πρωταγωνιστική τη μορφή της Κίρκης, και στη συνέχεια ασχολείται με τις αναφορές των κλασικών συγγραφέων κλασικούς συγγραφείς, αξιοποιώντας παραδείγματα κυρίως των δύο μεγάλων τραγικών ποιητών Αισχύλου και Σοφοκλή, για να καταλήξει στους Ελληνιστές και Ρωμαίους συγγραφείς, όπου και εντοπίζεται ο μεγαλύτερος όγκος κειμένων και μπορεί πραγματικά να επιτευχθεί μία διεξοδική σύγκριση των δύο

κόσμων στα θέματα της μαγείας. Έχοντας ολοκληρώσει την πορεία της μαγείας μέσα στο χρόνο, τα δύο τελευταία κεφάλαια αποτελούν μία παράλληλη παράθεση ελληνικών και ρωμαϊκών παραδειγμάτων, μέσα από τα οποία προβάλλονται αφενός η θέση της γυναίκας μέσα στις δύο κοινωνίες και αφετέρου οι θεοί που συνδέθηκαν με τη μαγεία, αποδεικνύοντας πως η σχέση της μαγείας με τη θρησκεία σε πολλές περιπτώσεις, ίσως μάλιστα και στις περισσότερες ήταν δύσκολο να διαχωριστεί.

Μέσα από αυτή τη μικρή έρευνα θα επιχειρηθεί να δοθεί μια αρκετά ολοκληρωμένη και σφαιρική εικόνα της μαγείας στους δύο κόσμους, των διαφορών αλλά και των ομοιοτήτων που εμφανίζονται στον τρόπο άσκησης και αντιμετώπισης των μαγικών δραστηριοτήτων και του τρόπου με το οποίο αυτή επηρέαζε το κοινωνικοπολιτικό γίνεσθαι του ελληνικού και ρωμαϊκού κόσμου. Η μέθοδος που χρησιμοποιήθηκε για την συγγραφή της εργασίας ήταν η βιβλιογραφική και γραμματολογική ανασκόπηση και συγκριτική παρουσίαση γεγονότων και πηγών. Οι πρωτογενείς πηγές που χρησιμοποιήθηκαν ήταν τα ομηρικά έπη, έργα του Αισχύλου και του Σοφοκλή, και όσον αφορά στην ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή, έργα του Απολλώνιου από τη Ρόδο, του Οβιδίου, του Οράτιου, του Βιργιλίου, του Σενέκα και του Λουκανού, και τέλος του Απουλήιου. Σκοπός της συλλογής των αποσπασμάτων από τους παραπάνω συγγραφείς δεν είναι απλώς η παράθεση παραδειγμάτων που αναφέρονται στη μαγεία αλλά η αξιοποίηση τους ως βασικών στοιχείων σχετικά με την τεκμηρίωση των παρατηρήσεων και των επιχειρημάτων στην προσέγγιση του τόσο περίπλοκου κόσμου της μαγείας.

ΛΕΞΕΙΣ ΦΡΑΣΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ

Μαγεία, μαύρη μαγεία, μαγικές πρακτικές, Αρχαία Ελλάδα, Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, μάγοι, μάγισσες, θρησκεία, θρησκευτικός συγκρητισμός.

KEY WORDS PHRASES

Witchcraft, black magic, magical practices, Ancient Greece, Roman Empire, wizards, witches, religion, religious syncretism

ABSTRACT

The subject of this thesis deals with the issue of magic in the ancient Greek and Roman world. It is a comparative approach to the way in which magic, with its full range of branches, theories and practices, developed and evolved in ancient Greek and Roman society. Through an observation of the historical and philological sources, examined and listed in chronological order, the reasons why magic came from an art with therapeutic and beneficial purpose in the classical years to be treated as a set of criminal will be analyzed and documented with arguments actions and to be prosecuted legally during the Roman period whoever practiced it.

The work is divided into two parts: the first part is the literature review and the second part is the main research. In the first part, after giving some general definitions for the formation and development of the term "magic", reference is then made to the sources from which one can derive information about magical practices, magical spells and their application to the end time within societies. Such sources are the philological texts of the ancient Greek and Roman writers, philosophers, tragedians and poets, of which several have been used in the present study, the magical papyri and the archaeological remains such as the bindings and the pillages as well as surviving objects that refer in sacramental and magical ceremonies. Then follows a brief review of the historical context in which magic began to take shape, from prehistoric times until the end of the Roman Empire, highlighting each time mainly the role, positive and/or negative, that it played each time in the context of each society.

In the second part, which is also the main research part, a presentation of some of the most important ancient texts begins in which little or extensive reference is made to magic. Thus, the research begins with the Homeric epics, with Circe as the protagonist, and then deals with the references of the classical authors, using examples mainly of the two great tragic poets Aeschylus and Sophocles, to end up with the Hellenistic and Roman authors, where the largest volume of texts can be found and a thorough comparison of the two worlds on matters of magic can really be achieved. Having completed the course of magic through time, the last two chapters are a parallel quotation of Greek and Roman examples, through which the position of women in the two societies is shown on the one hand and on the other hand the gods who were associated with magic, proving that the relationship between magic and religion in many cases, perhaps even in most cases, was difficult to separate.

Through this small research, an attempt will be made to provide a fairly complete and comprehensive picture of magic in the two worlds, of the differences but also of the similarities that appear in the way of practicing and dealing with magical activities and the way in which this affected the socio-political development of Greek and Roman world. The method used to write the paper was the bibliographic and grammatical review and comparative presentation of facts and sources. The primary sources used were the Homeric epics, works by Aeschylus and Sophocles, and for the Hellenistic and Roman era, works by Apollonius of Rhodes, Ovid, Horace, Virgil, Seneca and Lucan, and finally Apuleius. The purpose of collecting the excerpts from the above authors is not simply to list examples that refer to magic but to use them as basic elements regarding the documentation of observations and arguments in approaching such a complex world of magic.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η πορεία της μαγείας στην προϊστορία και στην ιστορία της ανθρωπότητας δείχνει πως ανέκαθεν επρόκειτο για ένα σύστημα επικοινωνίας με το Υπερφυσικό, κατανόησης της σύστασης και της λειτουργίας του κόσμου¹. Τα είδη και οι στόχοι της μαγείας ήταν αρκετά ξεκάθαρα και σταθερά μέσα στους αιώνες, το περιεχόμενο της έννοιάς της ήταν μεταβλητό και προσαρμοσμένο στις συνολικές κοινωνικές ανάγκες της εκάστοτε εποχής. Οι θεωρίες, οι τεχνικές και οι δοξασίες που αναπτύχθηκαν γύρω από τη μαγεία ήταν άμεσα εξαρτημένες από τα κοινωνικά, πολιτικά και ιδεολογικά δρώμενα της εποχής. Για παράδειγμα η μαγεία του 5^{ου} αιώνα, των κλασικών χρόνων, του χρυσού αιώνα της Αθήνας, στα πλαίσια των ελληνικών πόλεων κρατών - εξέφραζε την κοσμοαντίληψη του συνόλου της τότε κοινωνίας, και περισσότερο των λαϊκών στρωμάτων αυτής².

Η μελέτη της μαγείας συγκριτικά με τη θρησκεία, ή καλύτερα με το σύνολο των αρχαίων θρησκειών – ελληνικών και μη – παρουσιάζει το εξής παράδοξο: ενώ οι στόχοι και των δύο ήταν κοινοί, τα μέσα που χρησιμοποιούσε η καθεμία για να τους επιτύχει, αλλά και ο ρόλος τους μέσα στην κοινωνία, ήταν στοιχεία εντελώς αντίθετα και συγκρουόμενα μεταξύ τους³. Θα ταίριαζε ίσως να ειπωθεί πως κατά μία οπτική, μαγεία και θρησκεία ήταν οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος: σε πολλά σημεία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, κάποια από τα οποία θα αναφερθούν και στην παρούσα εργασία, η μαγεία εμφανίζεται ως μία μορφή μη αποδεκτής θρησκείας, ακόμη και παράνομης, η οποία απειλούσε κάθε φορά την κοινωνική συνοχή⁴. Η επίσημη θρησκεία αλλά και η φιλοσοφία ήταν αντίθετες με την άσκηση τέτοιων τεχνικών, με αποτέλεσμα η μαγεία να γίνει κατά κύριο λόγο ο εκφραστής των προσδοκιών των λαϊκών στρωμάτων.

Παρά τα κοινά χαρακτηριστικά που παρουσίαζε η μαγεία με τη θρησκεία, στον αρχαίο ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο δεν υπάρχουν μαρτυρίες που να εντάσσουν τη μαγεία σε κάποιο επίσημο ιερατικό σύστημα με διατυπωμένα δόγματα και θεωρίες, όπως συνέβαινε στους λαούς της Ανατολής. Ακόμη, πέρα από την αντίθεση και σύγκρουση

¹Α. Βακαλούδη, «Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο (4^{ος} -7^{ος} μ. Χ. αι.)», (Διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2000), 45, doi:10.12681/eadd/13496

²Α. Βακαλούδη, «Θεοί και δαίμονες», *Καθημερινή*, 21 Σεπτ. 2003, 5-9.

³Α. Βακαλούδη, «Το φαινόμενο της μαγείας και του μαγικο-θρησκευτικού συγκρητισμού στην αρχαία Ελλάδα» *Τρίτο Μάτι*, 108, (2002): 53-57.

⁴G. Cunningham, *Religion and Magic: Approaches and Theories*, (New York: University Press, 1999), 17.

της μαγείας με τα επίσημα θρησκευτικά συστήματα και τις αντιλήψεις τους, από κοινωνική σκοπιά, η μαγεία αποτελούσε μία αντικοινωνική δραστηριότητα, η οποία προκαλούσε την αποστροφή, μέχρι και την απέχθεια των Φιλοσόφων και Ορθολογιστών, οι οποίοι χαρακτηρίζαν ασεβείς όσους μυσούνταν σε μαγικές τελετές και ασκούσαν ανάλογα τεχνάσματα⁵. Συγκεκριμένα, η μαγεία στην κλασική Αθήνα αποτελούσε μία καθαρά αναρχική ενέργεια η οποία ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με τις δημοκρατικές αρχές της πόλης κράτους, τους Νόμους και τον Ορθό Λόγο, ακόμη και αν επρόκειτο για λευκή μαγεία, η οποία ήταν η πιο διαδεδομένη. Παρ' όλες τις αντιδράσεις και τους νόμους εναντίον της, η ευρεία προτίμησή της αρχικά από τα λαϊκά στρώματα, και στη συνέχεια από την πλειοψηφία του λαού, συνέβαλλαν έτσι ώστε η αξιοποίηση της μαγείας να περάσει σταδιακά από το περιθώριο και την παρανομία στη σιωπηλή ανοχή και αποδοχή από την πολιτεία, τη θρησκεία και την κοινωνία.

⁵Α. Βακαλούδη, «Η εξέλιξη της μαγείας στην Αρχαία Ελλάδα» Στο *Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα*, επιμ. Α. Βακαλούδη (Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2008), 146-150.

Α΄ ΜΕΡΟΣ: ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΜΑΓΕΙΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΗ – ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

ΜΑΓΕΙΑ: ΟΡΙΣΜΟΣ, ΕΙΔΗ ΚΑΙ ΣΤΟΧΟΙ

Ένας ορισμός που θα ταίριαζε στην έννοια της μαγείας προκειμένου αυτή να ενταχθεί αρμονικά στο ιστορικό, θρησκευτικό και κοινωνικό πλαίσιο του αρχαίου ελληνικού και ρωμαϊκού πολιτισμού, την παρουσιάζει ως μία τεχνική βασισμένη στην πίστη του ανθρώπου στις δυνάμεις που βρίσκονται στην ανθρώπινη ψυχή και στο σύμπαν, η οποία στοχεύει στην επιβολή της ανθρώπινης επιθυμίας στη φύση ή στους άλλους ανθρώπους χρησιμοποιώντας υπερφυσικές δυνάμεις⁶. Σε πολυθεϊστικές κοινωνίες όπως αυτές της αρχαίας Ελλάδας και της αρχαίας Ρώμης ήταν αναμενόμενο η έννοια της Δύναμης να προσλαμβάνει πολλές μορφές και ονόματα από θεούς, δαίμονες και ήρωες, οι οποίοι επικαλούμενοι από κάποιον μάγο εργάζονταν προς όφελός του⁷.

Ο όρος «μαγεία» δεν συναντάται πουθενά στην πρώιμη ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα. Οι άνθρωποι την εποχής απέδιδαν την έννοια της μαγείας με άλλους όρους όπως γοητεία, μαγγανεία, φαρμακεία⁸. Με τον όρο φαρμακεία εννοούνταν η ενασχόληση με βοτανολογικούς συνδυασμούς που θα οδηγούσαν στην παρασκευή φαρμάκων και φίλτρων, θεραπευτικών ή επιβλαβών, γι' αυτό και συχνά συνδεόταν με τον κλάδο της ιατρικής. Ένας πολύ διαδεδομένος όρος που περιέγραφε με ευκρινή τρόπο την άσκηση μαγείας ήταν η «θέλξις» που σήμαινε την βεβαιωμένη πραγματοποίηση των προσδοκιών μέσα από την άσκηση συγκεκριμένων, αθέμιτων πολλές φορές, τεχνικών⁹. Ως προς τη γοητεία εννοιολογικά είναι συνδεδεμένη με τη σημασία περί άσκησης επιρροής με τη δύναμη της μαγείας σε ένα άτομο. Μια τέτοια επιρροή αφορά το μυαλό και τον τρόπο συμπεριφοράς του ατόμου που επηρεάζεται από μια τέτοια κατάσταση. Αντίστοιχα, η μαγγανεία αφορά την διαδικασία της εξαπάτησης κάποιου μέσω της μαγείας.

Κατά τους περσικούς πολέμους με την άφιξη των Περσών στην Ελλάδα, οι Έλληνες ήρθαν για πρώτη φορά σε επαφή με τη λέξη «μάγος», καθώς με αυτή προσδιόριζαν τους θρησκευτικούς αξιωματούχους και συμβούλους του Κύρου και του Ξέρξη, ενώ

⁶ Α. Βακαλούδη, *Μαγεία και μυστηριακές θρησκείες, από την αρχαιότητα στο Βυζάντιο*, (Αθήνα: Εσοπτρον, 2003), 28.

⁷ Βακαλούδη, «*Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο...*», 30.

⁸ D. Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, (London: Blackwell, 2008), 31.

⁹ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 31.

από αυτή την περίοδο (6^{ος} αιώνας π. Χ.) και μέχρι τα μέσα του 5^{ου} αιώνα συντελέστηκε η διαμόρφωση του περιεχομένου της έννοιας της μαγείας¹⁰.

Δύο μεγάλες κατηγορίες στις οποίες διακρίνεται η μαγεία ανάλογα με τους σκοπούς της είναι η λευκή και η μαύρη. Από τη μία η λευκή μαγεία χαρακτηρίζεται ως θεραπευτική ή ιατρική μαγεία¹¹ ενώ από την άλλη η μαύρη μαγεία χαρακτηρίζεται ως η κακόβουλη επιθυμία που επιδίωξη της είναι η βλάβη ή και ο θάνατος.¹² Συνεπώς στη μία περίπτωση, αυτής της λευκής μαγείας αναγνωρίζουμε τις ευεργετικές, θεραπευτικές ιδιότητες της και στην άλλη περίπτωση, αυτής της μαύρης μαγείας αναγνωρίζουμε τις καταστροφικές και επιζήμιες ιδιότητες της.

Αυτές έχουν τις δικές τους υποκατηγορίες, οι οποίες όμως μπορούν να ανήκουν και στα δύο μεγάλα είδη ανάλογα με τον τρόπο που αξιοποιούνται κάθε φορά. Με αυτό τον τρόπο, η συμπαθητική ή εξ επαφής μαγεία προκύπτει από την επιρροή που έχει ένα αντικείμενο (ένα ρούχο, μια τούφα από μαλλιά, ένα κόσμημα) πάνω σε ένα άτομο ακόμη και μετά την απομάκρυνση του αντικειμένου από αυτό¹³. Κατά την ομοιοπαθητική ή μιμητική πράξη, πραγματοποιείται η μίμηση μιας ενέργειας με στόχο την επίκληση του ανάλογου επιθυμητού αποτελέσματα (αναπαράσταση βροχής για το κάλεσμα της βροχής)¹⁴. Ακόμη, υπήρχαν η φυσική μαγεία, στην οποία περιλαμβάνονταν η ερωτική μαγεία, η αλχημεία, η αστρολογία, η ερμηνεία γεγονότων και η μαντεία, η δαιμονική μαγεία, η οποία εφαρμοζόταν μέσω της επίκλησης και του καταναγκασμού των υποχθόνιων πνευμάτων, η μαθηματική μαγεία, που υπάκουε σε νόμους της μηχανικής και η φαρμακομαγεία¹⁵.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσίαζε η τελετουργική μαγεία, που επιτυγχάνονταν με την επίκληση πνευμάτων και οι στόχοι της ήταν άλλοτε η προστασία από το κακό και άλλοτε η πρόκληση κακού, η ερωτική ικανοποίηση, η γνώση και η αποκάλυψη των θεϊκών και υπερφυσικών μυστηρίων¹⁶. Η γοητεία, η οποία συχνά ταυτιζόταν με την μαύρη μαγεία, ήταν ένα καθαρά επιθετικό και βλαπτικό είδος μαγείας, η αρχή της οποίας σημειώθηκε παράλληλα με την ζωροαστρική πυρολατρία και αναπτύχθηκε ως

¹⁰ J. N. Bremmer, "The Birth of the Term Magic", *ZPE*, 126 (1999): 8.

¹¹ Ι. Πετρόπουλος, «Παραφροσύνη και μαγεία στον Όμηρο» Στο *Η Μαγεία στην Αρχαία Ελλάδα*, επιμ. Αφροδίτη Α. Αβαγιανού (Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2008), 46.

¹² Βακαλούδη, «Η εξέλιξη της μαγείας στην Αρχαία Ελλάδα», 170.

¹³ Βακαλούδη, «*Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο...*», 66.

¹⁴ Βακαλούδη, «*Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο...*», 67.

¹⁵ C. A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, (Cambridge, Mass./ London: Harvard University Press, 1999), 19.

¹⁶ Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 22.

η αντιλατρεία του άρχοντα του σκότους Αριμάν, καταφέροντας μάλιστα να αποκτήσει μία ισχυρή δογματική θέση μέσα στο περσικό θεολογικό σύστημα¹⁷. Οι πρώτοι που άσκησαν τη γοητεία ως επίκληση κακοποιών δαιμόνων ήταν οι Μαγουσαίοι, γι' αυτό και το όνομά τους συνδέθηκε με την άσκηση της μαύρης μαγείας. Για τους αρχαίους Έλληνες, η γοητεία σήμαινε το θρήνο των νεκρών. Γόης ήταν ο συνοδός του νεκρού στο ταξίδι του και ονομαζόταν αλλιώς ψυχαγωγός, αφού συνδεόταν πνευματικά με την ψυχή του νεκρού στο αιώνιο ταξίδι του¹⁸. Μέρος αυτής της έννοιας της γοητείας ήταν οι επωδές, δηλαδή οι μυστικιστικές επικλήσεις στα πνεύματα ή σε κάποια θεότητα με στόχο να ακούσει την προσευχή του πιστού. Επωδές βέβαια ονομάστηκαν και κάποια μαγικά άσματα που αξιοποιήθηκαν σε ελληνικά μυστήρια, ενώ σε βάθος χρόνου η επωδή αποτέλεσε και στοιχείο της νεκρομαντείας με αποτέλεσμα και ο γόης να παραλληλιστεί, μέχρι και να ταυτιστεί με τον νεκρομάντη¹⁹.

Ένα σημαντικό στοιχείο σε όλο το κομμάτι της μαγείας ήταν η ιδέα της κοσμικής «συμπάθειας» η οποία εξέφραζε τη δράση και την αντίδραση μέσα στο σύμπαν. Σύμφωνα με αυτή την διατύπωση, όλα τα δημιουργήματα ήταν πλασμένα από ένα κύριο σώμα και οποιαδήποτε δύναμη επιδρούσε σε ένα μέλος, προκαλούσε κάποια επίδραση και σε όλα τα υπόλοιπα. Στη μαγεία αυτή η ιδέα χρησιμοποιήθηκε προκειμένου ο μάγος να κατακτά τον έλεγχο όλων των υποχθόνιων κυρίως δυνάμεων που χρειαζόταν. Η ιδέα της συμπάθειας και της αλληλεπίδρασης αξιοποιήθηκε από τους Πυθαγόρειους, τους Πλατωνιστές και τους Στωικούς με πολλές παραλλαγές²⁰.

Από όλα τα είδη της μαγείας, τελευταίο αναπτύχθηκε η θεουργία, η οποία αντιμετωπίστηκε ως ύψιστη μορφή μαγείας, εκδηλώθηκε ως κίνημα μεταξύ μαγείας, και μάλιστα λευκής μαγείας, και φιλοσοφίας και βασιζόταν σε σύμβολα γνωστά και κατανοητά μόνο στους θεούς. Σαν είδος, αναφέρεται ήδη στην Παλαιά Διαθήκη καθώς αυτό το είδος λευκής και αποκαλυπτικής μαγείας λέγεται πως ασκούσε ο Δαβίδ με στόχο τη σύνδεση του Ανθρώπου με τον Θεό²¹. Χρονικά η διαμόρφωση αυτής της έννοιας, στην οποία συνέβαλλαν καθοριστικά οι Νεοπλατωνιστές, τοποθετείται στον 2^ο αιώνα μ. Χ. και πολύ γρήγορα κατάφερε να εξελιχθεί σε ανώτερη μορφή μαγείας που στόχευε στη σωτηρία της ψυχής μέσα από περίπλοκες μαγικές τεχνικές. Είχαν

¹⁷ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 107.

¹⁸ Βακαλούδη, «Η εξέλιξη της μαγείας στην Αρχαία Ελλάδα», 152.

¹⁹ D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, (New Jersey: Princeton, 2004), 77.

²⁰ A. Mundi, *Magic and the occult in the Greek and roman worlds. A collection of ancient texts*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006), 25.

²¹ Cunningham, *Religion and Magic...*, 64.

υιοθετήσει έναν ασκητικό τόπο ζωής και πίστευαν πως με την κατάλληλη μύηση μπορούσαν είτε να φέρουν τις θεϊκές δυνάμεις κάτω στη γη είτε να μεταφέρουν την ψυχή τους στον παράδεισο²². Αργότερα, στην εποχή των νεοπλατωνικών κύκλων, απέκτησε την πραγματική της σημασία στοχεύοντας στην ανύψωση της ψυχής σε αθάνατο ον. Μεγάλος εκπρόσωπος της θεουργίας θεωρείται ο Μάξιμος από την Έφεσο, ενώ καλλιεργήθηκε και από τον πλατωνιστή Ποσειδώνιο και τον στωικό Λάμπλιχο. Ο Πρόκλος όριζε τη θεουργία «ως μία δύναμη ανώτερη από όλη την ανθρώπινη σοφία, αγκαλιάζοντας όλες τις ιδιότητες της μαντικής, τις δυνάμεις της μύησης, και γενικότερα όλες τις ενέργειες που οδηγούσαν στη θεϊκή γνώση»²³. Κατά τον Πλωτίνο, η θεουργία στόχευε στην καθιέρωση της έννοιας της συμπάθειας στο σύμπαν και χρησιμοποιούσε τις δυνάμεις που υπήρχαν μέσα σε καθετί προκειμένου να αλληλεπιδράσουν²⁴. Σε μία τυπική τελετή θεουργίας η θεότητα εμφανιζόταν με έναν από τους δύο τρόπους: είτε η ψυχή του θεουργού μέσω της έκστασης μεταφερόταν στον παράδεισο, αντίκρυζε την θεότητα και επέστρεφε για να περιγράψει την εμπειρία του, είτε η θεότητα κατέβαινε στη γη και φανερωνόταν στον θεουργό μέσω ονείρου ή οράματος²⁵.

Οι όροι μαγεία, γοητεία και θεουργία ήταν τρεις όροι που έδειχναν την συνεχή μάχη μεταξύ των ανθρώπων που πίστευαν και ασκούσαν τη μαγεία και αυτών που την περιφρονούσαν, καθώς και την προσπάθεια της κάθε ομάδας να διαχωρίσει το δικό της είδος μαγείας από τα υπόλοιπα υποδεέστερα γι' αυτήν είδη. Συγκεκριμένα όμως ο όρος θεουργία επιχείρησε να μετατρέψει τη μαγεία σε μία σεβαστή πρακτική για τους φιλοσόφους της ύστερης αρχαιότητας, οι οποίοι αρνούνταν να αποκαλούνται μάγοι, επειδή ο όρος μάγος είχε ταυτιστεί με τον τσαρλατάνο²⁶.

Οι φιλόσοφοι που ενδιαφέρονταν για την μαγεία αποκαλούσαν τους εαυτούς τους θεουργούς ενώ τους κατώτερης τάξης ασκητές μαγείας, γόητες ή απλώς μάγους. Κατά τη μέση και ύστερη περίοδο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας οι θεουργοί διαμόρφωναν μία μορφή παγανιστικής θρησκευτικής αίρεσης, ισχυριζόμενοι ότι πετύχαιναν στην πράξη ό,τι οι φιλόσοφοι συλλάμβαναν μόνο σαν σκέψη. Δεν μιλούσαν απλώς για τους θεούς, όπως οι θεολόγοι, αλλά πίστευαν ότι με συγκεκριμένες ενέργειες μπορούσαν να επηρεάσουν τους θεούς. Αντίστοιχα, κατά την πρωτοβυζαντινή εποχή, όταν η

²² H. S. Versnel, "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen*, 2, no. 38, (1991), 180-185, doi:10.1163/156852791X00114

²³ Mundi, *Magic and the occult...*, 52.

²⁴ Mundi, *Magic and the occult...*, 52.

²⁵ Mundi, *Magic and the occult...*, 52.

²⁶ Mundi, *Magic and the occult...*, 54.

ειδωλολατρία και η μαγεία κυνηγήθηκαν φανατικά στο όνομα του Χριστιανισμού, η θεουργία ταυτίστηκε με την γοητεία, ενώ οι μόνοι που αναγνώριζαν τον διαχωρισμό τους κατέληξαν να είναι οι φιλόσοφοι²⁷.

Στόχος όλων των ειδών μαγείας ήταν είτε η προστασία από το κακό (λευκή μαγεία) είτε η πρόκληση κακού (μαύρη μαγεία), η επέμβαση ή η απομάκρυνση των δαιμόνων από τις ανθρώπινες υποθέσεις, προς όφελος είτε του ίδιου (λευκή μαγεία) είτε αυτού που ασκούσε μαγεία (μαύρη μαγεία). Καθώς θεωρούνταν, ότι τα υποχθόνια πνεύματα και οι δαίμονες επιθυμούσαν πάντοτε το κακό, κάθε προσπάθεια επίκλησης και ελέγχου των δαιμόνων από κάποιον άνθρωπο κατατασσόταν στις τεχνικές της μαύρης μαγείας²⁸. Υπήρχαν όμως και περιπτώσεις στις οποίες ο έλεγχός τους είχε σκοπό την προστασία των μάγων από την οργή των πνευμάτων. Τέλος υπήρχε και μία περίπτωση πιο προσωπικής μαγείας, όταν μέσω αυτής ο άνθρωπος επιζητούσε την ερμηνεία υπερφυσικών και ανεξήγητων με βάση τη λογική καταστάσεων και φαινομένων.

²⁷ M. W. Dickie, *Magic and the Magicians in the Greco-Roman world*, (New York: Routledge, 2003), 64.

²⁸ Dickie, *Magic and the Magicians*..., 28.

ΠΗΓΕΣ ΑΝΤΛΗΣΗΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΩΝ ΓΙΑ ΤΗΝ ΜΑΓΕΙΑ

Ο μεγαλύτερος όγκος φιλολογικών και αρχαιολογικών ευρημάτων συμβάλλουν στη διαμόρφωση μιας σφαιρικής, αν και σίγουρα όχι ολοκληρωμένης, εικόνας για τον κόσμο της μαγείας. Αυτός ο όγκος προέρχεται από την ελληνιστική περίοδο, κατά την οποία η ενασχόληση με τις μαγικές τέχνες επισημοποιήθηκε και συστηματοποιήθηκε. Σημαντικότερη πηγή πληροφοριών εκείνης της περιόδου είναι οι μαγικοί πάπυροι, οι οποίοι αν και χρονολογούνται τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, οι μέθοδοι, οι ιδέες και οι αρχές που περιλαμβάνονται σε αυτούς αντανakλούν τους ελληνιστικούς χρόνους, κατά τους οποίους οι μαγικές τεχνικές αναπτύχθηκαν και συσπειρώθηκαν σε ένα ενιαίο σύστημα²⁹. Μερικοί από τους κλάδους της μαγείας όπως η αστρολογία, η αλχημεία και η δαιμονολογία, άρχισαν να διδάσκονται στα πλαίσια του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Οι τεχνικές που περιγράφονταν στους μαγικούς παπύρους έδειχναν το μέγεθος της δύναμης που οι άντρες και οι γυναίκες επιθυμούσαν να έχουν πάνω στους άλλους, ενώ φυλακτά που σώζονται από εκείνη την εποχή αποδεικνύουν την ανάγκη για άμυνα από τα εν δυνάμει θύματα της μαύρης κατά κύριο λόγο μαγείας.

Ξεκινώντας από τους παπύρους, ο πρώτος μαγικός πάπυρος ανακαλύφθηκε στην Αίγυπτο από τον Johann d'Anastasy κατά το χρονικό διάστημα 1828 – 1859, δεν είναι γνωστή όμως η ακριβής χρονολογία συγγραφής του. Επρόκειτο για συλλογή που περιείχε οδηγίες και μεθόδους για όλους τους τύπους μαγείας: ερωτική, εξορκισμούς, κατάρεις³⁰. Η γλώσσα των μαγικών παπύρων ήταν κατά κύριο λόγο η καθομιλούμενη ελληνική ενώ πολλά από τα κείμενα είχαν τη μορφή συνταγής. Οι συνταγές αυτές, συνοδευόμενες από τα κατάλληλα ξόρκια μπορούσαν να επιτύχουν μία σειρά στόχων όπως η ερμηνεία ονείρων, η χειραγωγή των δαιμόνων, η διάλυση γάμων, ακόμη και ο θάνατος κάποιου από παράνοια³¹. Ιδιαίτερα δημοφιλής είναι ο πάπυρος του Δερβενίου ο οποίος χρονολογείται περί το 450 με 400 π.Χ. και περιλαμβάνει αναφορές σε επωδές μάγων, πειθαναγκασμό δαιμόνων και τέλεση θυσιών³².

Τα μαγικά όστρακα έμοιαζαν πολύ με τους μαγικούς παπύρους, κυρίως στο περιεχόμενο, με τη διαφορά ότι το υλικό τους ήταν φθηνότερο και τα κείμενά τους

²⁹ Mundi, *Magic and the occult...*, 47.

³⁰ Mundi, *Magic and the occult...*, 47.

³¹ G. Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 109-115.

³² Γ. Γρηγορακάκης, «Προέλευση και πρακτικές της μαγείας» Στο *Μαγικές ιστορίες στα αρχαία χρόνια*, (Τρίπολη: ΛΘ' Εφορεία προϊστορικών και κλασικών αρχαιοτήτων, 2009), 3-4.

μικρότερα. Η πρώτη τους εμφάνιση σημειώθηκε γύρω στον 4^ο αιώνα π.Χ. και η χρήση τους συνεχιζόταν καθ' όλη τη διάρκεια των βυζαντινών χρόνων.

Εκτός από την αρχαία ελληνική γραμματεία, πληροφορίες για την εξέλιξη της μαγείας και την σημασία της σε κάθε εποχή αντλούμε και από αρχαιολογικά κατάλοιπα, όπως ήταν οι κατάδεσμοι. Πρόκειται για λεπτές μολύβδινες πλάκες χαραγμένες (ή μη) με μαγικούς χαρακτήρες, επωδές και κατάρες, οι οποίες επικαλούνταν την επέμβαση θεϊκών και υπερφυσικών δυνάμεων³³. Συνδέθηκαν στενά με τη μαύρη μαγεία επειδή τοποθετούνταν κοντά σε τάφους με στόχο να επιφέρουν το κακό, αλλά και σαν ένα είδος κρυφής και σκοτεινής επιρροής, με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην ανακαλυφθούν και σταματήσει η επιρροή τους. Η συνήθεια αυτή φανέρωνε και την πεποίθηση των αρχαίων ότι ο νεκρός μετέφερε το μήνυμα στους υποχθόνιους δαίμονες, επομένως το αίτημά τους είχε περισσότερες πιθανότητες να εκπληρωθεί³⁴. Πολύ συχνά, οι πλάκες ήταν κατασκευασμένες και από σίδηρο, ο οποίος ήταν στενά συνδεδεμένος με το χθόνιο γένος των δαιμόνων.

Οι κατάδεσμοι ήταν μία μορφή επιθετικής μαγείας η οποία επιδίωκε με την επίκληση δαιμόνων και υποχθόνιων θεοτήτων να υποτάξει τη βούληση κάποιου προκαλώντας του ακόμη και κακό, σωματικό ή πνευματικό³⁵. Άλλη ονομασία με την οποία ήταν γνωστοί οι κατάδεσμοι ήταν τα «φίλτρα» γιατί μπορούσε να οδηγήσει το θύμα στην τρέλα, όπως ακριβώς και ένα δηλητήριο, ενώ στα λατινικά είναι γνωστοί ως «*tabellae defixionum*», από το ρήμα «*defigere*»³⁶, και δήλωναν το δέσιμο κάποιου με τις δυνάμεις του Κάτω Κόσμου³⁷. Ιδιαίτερα δημοφιλείς ήταν οι κατάδεσμοι του Ιπποδρόμου οι οποίοι στόχευαν είτε στον τραυματισμό του αθλητή ή του αλόγου του είτε σε συνεχείς νίκες. Τα αρχαιολογικά ευρήματα έχουν δείξει πως κατασκευάζονταν κυρίως κατά την πρώιμη αρχαιότητα, όταν οι ιπποδρομίες ήταν σύνηθες άθλημα αλλά οι αναφορές των φιλολογικών πηγών για χρήση καταδέσμων αποδεικνύουν την διαχρονικότητά τους και τη χρησιμότητά τους και σε μεταγενέστερες περιόδους³⁸.

³³ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 77-80.

³⁴ Mundi, *Magic and the occult...*, 48.

³⁵ J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, (New York: Oxford, 1992), 66.

³⁶ C. T. Lewis et al., *A Latin Dictionary: founded on Andrews' Edition of Freud's Latin dictionary*, (New York: Oxford University Press, 2002), 201.

³⁷ Mundi, *Magic and the occult...*, 48.

³⁸ D. Urbanova, "Latin curse texts: Mediterranean tradition and local diversity", *Acta Ant. Hung* 57, (2017), 66-68.

Αναφορές για την ύπαρξη και χρήση καταδέσμων υπάρχουν ήδη από τα ομηρικά έπη. Ένα παράδειγμα προέρχεται από την *Ιλιάδα*, όταν ο Πρωτέας, βασιλιάς της Κορίνθου έστειλε το Βελλερεφόντη στη Λυκία με μία διπλωμένη μεταλλική πλάκα πάνω στην οποία είχε γράψει θανατηφόρες κατάρες³⁹. Το σχετικό απόσπασμα μέσα από την *Ιλιάδα* του Ομήρου έχει ως ακολούθως: «Σίγουρα το χρονικό εύρος τους ήταν μεγαλύτερο από των μαγικών παπύρων, καθώς χρησιμοποιούνταν από τον 6^ο αιώνα π.Χ. μέχρι τον 7^ο μ.Χ. αιώνα. Η παλαιότερη ελληνική επιγραφή καταδέσμου εντοπίστηκε στη Σικελία και ανήκε χρονικά στον 6^ο αιώνα π.Χ.⁴⁰. Οι περισσότεροι κατάδεσμοι ήταν δικαστικοί και χρησιμοποιούνταν για το δέσιμο του στόματος του αντιδίκου, ιδιαίτερα προς το τέλος της κλασικής εποχής και στην αρχή της ελληνιστικής (4^{ος} – 3^{ος} αιώνας). Η χρήση τους είναι ενδεικτική μιας μεγάλης πολιτικής και κοινωνικής πραγματικότητας: την παρακμή της Δημοκρατίας, την απογοήτευση των ανθρώπων, κυρίως των λαϊκών στρωμάτων, από τη Δικαιοσύνη και την καταφυγή σε υπερφυσικές δυνάμεις για την εξασφάλιση μιας δίκαιης νίκης⁴¹. Τον 2^ο αιώνα π.Χ. βρέθηκαν 13 κατάδεσμοι στο ιερό της Δήμητρας και Κόρης της Κνίδου και ένα πλήθος απολογητικών στηλών στις περιοχές της Φρυγίας και Λυδίας, με αίτημα την απόδοση δικαιοσύνης⁴². Πάνω στον κατάδεσμο γραφόταν το όνομα του θεού ή δαίμονα στον οποίο γινόταν η επίκληση, το όνομα του θύματος και το όνομα της μητέρας του θύματος καθώς και το ρήμα «καταδώ»⁴³. Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί το γεγονός πως το θύμα προσδιοριζόταν από το όνομα της μητέρας και όχι του πατέρα, όπως θα ήταν αναμενόμενο για εκείνη την εποχή⁴⁴. Η κατάδεση εκτελούνταν όσο η διαφωνία των δύο αντιπάλων ήταν ακόμη ανοιχτή, ως μέσο επιρροής στο αποτέλεσμα και όχι ως μέσο εκδίκησης.

Αν και η χρήση συμβόλων, αριθμών και παράξενων λέξεων στην μαγεία ξεκινούσε από πολύ παλιά, εντούτοις, κοινότυπες μαγικές φράσεις όπως το πολύ γνωστό «άμπρα – κατάμπρα» δεν εμφανίζονται πριν από τον Σερένο Σαμμονικό, τον συγγραφέα του έργου «*Res Reconditae*»⁴⁵. Κατά την εποχή του Ρωμαίου ιστορικού Αμμιανού Μαρκελίνου χρησιμοποιούνταν ένα είδος αρχαίου πίνακα «*Ouija*», που σήμαινε

³⁹ Πετρόπουλος, «Παραφροσύνη και μαγεία στον Όμηρο», 40-45.

⁴⁰ Μ. Βασιλοπούλου, «Κατάδεσμοι και Καταπασσαλεύσεις» Στο *Μαγικές ιστορίες από τα αρχαία χρόνια*, (Τρίπολη: *ΛΘ' Εφορία προϊστορικών και κλασικών αρχαιοτήτων*, 2009), 9-10.

⁴¹ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, σ. 213.

⁴² Βασιλοπούλου, «Κατάδεσμοι και Καταπασσαλεύσεις», 9-10.

⁴³ Βασιλοπούλου, «Κατάδεσμοι και Καταπασσαλεύσεις», 9-10.

⁴⁴ Mundi, *Magic and the occult...*, 49.

⁴⁵ Mundi, *Magic and the occult...*, 51.

«πίνακας των πνευμάτων», ο οποίος περιλάμβανε γράμματα, αριθμούς και λέξεις όπως «ναι», «όχι», «αντί» και ένα ειδικό εγχειρίδιο – εξάρτημα ως βοηθητικό εργαλείο χρήσης του πίνακα⁴⁶. Αποτελούνταν από έναν μεταλλικό δίσκο στο στεφάνι του οποίου ήταν γραμμένα τα 24 γράμματα του ελληνικού αλφαβήτου και στηριζόταν πάνω σε έναν τρίποδα από ξύλο ελιάς. Επρόκειτο ουσιαστικά για ένα φορητό μαντείο το οποίο, για να το συμβουλευτεί κάποιος, έπρεπε να κρατάει ένα δαχτυλίδι τυλιγμένο με ένα διάφανο λευκό νήμα. Ο τρόπος λειτουργία ήταν ο εξής: γινόταν επίκληση σε κάποιο πνεύμα, το πλακίδιο μετακινούνταν πάνω στα γράμματα και στους αριθμούς δίνοντας έτσι απαντήσεις. Μετά από εκτενείς προσευχές και ξόρκια προς κάποιον θεό της μαντικής (συνήθως τον Απόλλωνα) το δαχτυλίδι που κρατούσε ο ενδιαφερόμενος άρχιζε να πηδά από γράμμα σε γράμμα σχηματίζοντας λέξεις ονόματα, ακόμη και προτάσεις⁴⁷. Οι πιο συνηθισμένες ερωτήσεις κατά τη διάρκεια αυτών των «συναθροίσεων» ήταν το πότε θα πεθάνει ο αυτοκράτορας και ποιος θα τον διαδεχτεί. Αυτό φανερώνει κάτι πολύ σημαντικό για τη μαγεία κατά τη ρωμαϊκή περίοδο: οι πολίτες της αυτοκρατορίας τη χρησιμοποιούσαν πολύ συχνά για να πάρουν απαντήσεις σε πολιτικής φύσεως θέματα, ξεφεύγοντας από τη συνηθισμένη ερωτική και δικανική μαγεία⁴⁸.

Ένα παράδειγμα τέτοιας συνάθροισης πνευματιστών σημειώθηκε το έτος 371 μ. Χ., δηλαδή κατά την ύστερη ρωμαϊκή περίοδο, όταν στην ερώτηση ποιος θα είναι ο επόμενος αυτοκράτορας, το δαχτυλίδι έδειξε τα γράμματα Θ – Ε – Ο, τα οποία αντιστοιχούσαν στα τρία πρώτα γράμματα του ονόματος του μελλοντικού αυτοκράτορα. Τότε, ένα ανυπόμονο μέλος οδηγήθηκε με βάση αυτή την πρόβλεψη στο όνομα «Θεόδωρος». Οι αρχές με κάποιο τρόπο έμαθαν για αυτή τη μυστική και παράνομη συνάθροιση, συνέλαβαν τα μέλη της και τα εκτέλεσαν. Τελικά, μετά από 7 χρόνια, το μαντείο αποδείχτηκε σωστό: ο αυτοκράτορας Βάλης, γνωστός ως ο τελευταίος Ρωμαίος αυτοκράτορας, σκοτώθηκε και τον διαδέχτηκε ο Θεοδόσιος⁴⁹.

⁴⁶ Mundi, *Magic and the occult...*, 50.

⁴⁷ Mundi, *Magic and the occult...*, 50.

⁴⁸ F. Graf, *Η Μαγεία Στην Ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα*, (Κρήτη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2004), 108-110.

⁴⁹ Mundi, *Magic and the occult...*, 50.

Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΧΑΙΟ ΚΟΣΜΟ: ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΔΡΟΜΗ

ΟΙ ΠΡΩΤΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ ΓΙΑ ΑΣΚΗΣΗ ΜΑΓΕΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΟΪΣΤΟΡΙΚΗ ΕΠΟΧΗ

Οι ρίζες της μαγείας μπορούν να εντοπιστούν στην προϊστορία, πολύ πριν την εμφάνιση των Ελλήνων και των ελληνικών θεών, όταν μαγικές ενέργειες συνδέθηκαν στενά με την αρχέγονη λατρεία της Γης. Κατά την προϊστορική εποχή ιδιαίτερα διαδεδομένος ήταν ο προανιμισμός, ο οποίος υποστήριζε την πίστη σε μία ανώτερη δύναμη (Μάνα – Πνεύμα – Δαίμων) και ο φετιχισμός, σύμφωνα με τον οποίο το Πνεύμα κατοικούσε ακόμη και σε άψυχα αντικείμενα⁵⁰. Οι παραπάνω αντιλήψεις άνοιξαν το δρόμο για την άνθιση του Σαμανισμού οι εκπρόσωποι του οποίου ονομάστηκαν «σαμάνες» και ο κοινωνικός τους ρόλος μέσα στη φυλή απέκτησε μεγάλη σημασία, καθώς συμμετείχαν σε όλες τις οικονομικές δραστηριότητες ως σύμβουλοι⁵¹.

Η λέξη «σαμάν» είναι ιρανικής προέλευσης και χαρακτηρίζει άτομα με υπερφυσικές ικανότητες. Οι πρώτοι που χρησιμοποίησαν αυτό τον όρο ήταν οι Τογκούσοι, μία μογγολική φυλή της Σιβηρίας. Οι σαμάνες ήταν αγαθοί μάγοι που ασκούσαν τη λευκή μαγεία, εκπροσωπούσαν τη θρησκεία κατέχοντας παράλληλα σπουδαία πολιτικοκοινωνική θέση μέσα στη φυλή και η δράση τους ερχόταν σε αντιδιαστολή με τους οπαδούς της μαύρης μαγείας⁵². Ιρανικής επίσης προέλευσης ήταν και η λέξη «μάγος», η οποία αρχικά δήλωνε τους ιερείς της πυρολατρίας, της δυαδικής θρησκείας που καθιέρωσε ο Ζωροάστρης (στα περσικά: Ζαρατούστρα) ως επίσημη θρησκεία της περσικής αυτοκρατορίας επί Δαρείου. Κατά τον 6^ο αιώνα επί της βασιλείας του Κύρου οι Πέρσες Μάγοι ήρθαν σε επαφή με τους Χαλδαίους σαμάνες, των οποίων η θρησκεία έχει χαρακτηριστεί αστρολατρική αφού βασιζόταν σε αστρικές θεότητες. Η επαφή αυτή οδήγησε στη συγχώνευση του περσικού και χαλδαϊκού θεολογικού συστήματος και κατ' επέκταση στον εμπλουτισμό της περσικής μαγείας με φετιχιστικά και ανιμιστικά χαρακτηριστικά⁵³.

⁵⁰ Dickie, *Magic and the Magicians...*, 52.

⁵¹ B. C. Otto, Towards historizing “Magic” in Antiquity, *Numen*, 60, no. 2-3, (2013), 315-319, doi: 10.1163/15685276-12341267.

⁵² Mundi, *Magic and the occult...*, 36.

⁵³ Βακαλούδη, «Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο...», 63-64.

Οι Χαλδαίοι πρώτοι ανέπτυξαν τον κλάδο της δαιμονολογίας, η οποία διέκρινε τα αγαθά πνεύματα, τα οποία υπάκουαν στον Αχούρα – Μάζδα, από τα εχθρικά πνεύματα, τα οποία θεωρούνταν ως αντίθεοι της μαγείας και η επίκληση των οποίων καλλιεργήθηκε παράλληλα με την αντιλατρεία του Αριμάν, που αποτελούσε την αρχή του σκότους στην περσική θρησκεία. Από τον συνδυασμό της επίκλησης των παραπάνω κατηγοριών προέκυψε ο Μιθραϊσμός, μία νέα θρησκεία με πολλά μονοθεϊστικά θρησκευτικά κοινά με την ζωροαστρική πυρολατρία των Περσών, υιοθετώντας ταυτόχρονα πολλά χαρακτηριστικά της περσικής, χαλδαϊκής και συριακής θεολογίας⁵⁴.

⁵⁴ A. J. Ezquerro, “Mithraism and Magic” In *Magical practice in the Latin West: papers from the international conference held at the University of Zaragoza*, ed. R. Gordon-F. Marco Simon, (Boston: Brill, 2010), 535-540.

Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΡΧΑΪΚΗ ΕΠΟΧΗ

Είναι γνωστό πως τις πρώτες πληροφορίες για τον κόσμο της μαγείας και για την ύπαρξη δαιμόνων στην αρχαία ελληνική κοινωνία τις αντλούμε από τα Ομηρικά Έπη, επομένως η επίσημη εμφάνιση της μαγείας στον ελληνικό χώρο μέσα από τις φιλολογικές πηγές τοποθετείται στον 8^ο αιώνα π. Χ. Ακόμη πιο συγκεκριμένα, η μαγεία κινήθηκε από τη Μικρά Ασία προς τον κυρίως ελλαδικό χώρο κατά τους ύστερους αρχαϊκούς χρόνους, ένα χρονικό διάστημα μέσα στο οποίο οι μαγικές τεχνικές δεν διαχωρίζονταν πλήρως από τις ιατρικές και θρησκευτικές συνήθειες της εποχής.

Μερικές από τις κύριες υπάρξεις, θεϊκές και μη, που σχετίστηκαν εξ αρχής με την αρχαία ελληνική μαγεία ήταν ο Διόνυσος, ο Ερμής, η Εκάτη, ο Ορφέας και οι μάγισσες Κίρκη και Μήδεια, ενώ ως μάγοι – τεχνίτες αναφέρονται ο Ήφαιστος, οι Δάκτυλοι και οι Τελχίνες⁵⁵. Η παρουσία των δαιμόνων εντοπίζεται στη μινωική και μυκηναϊκή εποχή, καθώς στις τελετουργικές πράξεις και θυσίες συμμετείχαν άνθρωποι μεταμφιεσμένοι σε αλλόκοτες μορφές προς απόδοση των δαιμονικών πλασμάτων. Ετυμολογικά, η λέξη «δαίμων» προέρχεται από το ρήμα «δαίω, δαίνυμι» και δήλωνε «τον διανέμοντα τις ρίζες τῶν ἀνθρώπων», ενώ αργότερα ο Πλάτωνας στο έργο του Κρατύλος θα ταυτίσει τον δαίμονα με τον γνώστη των θεϊκών πραγμάτων (δαίμων= δαήμων)⁵⁶. Οι δαίμονες ανήκαν στην αρχαία ελληνική θρησκεία, αποτελούσαν θεότητες μεταξύ θεών και θνητών, γεννημένοι είτε από την ένωση θεών και ανθρώπων είτε από θνητούς που θεοποιήθηκαν μετά θάνατον και σχετίζονταν με αφηρημένες ηθικές έννοιες όπως τον Θάνατο, την Δίκη, τη Νέμεση. Υπήρχαν δύο κατηγορίες δαιμόνων: οι καλοί δαίμονες που αποτελούσαν το χρυσό και γένος και οι του αργυρού γένους που μετατρέπονταν σε υποχθόνια πνεύματα.

Παρ' όλη την παρουσία των μαγικών δοξασιών στη ζωή των ανθρώπων κατά τα αρχαϊκά χρόνια, η στάση τους έναντι δραστηριοτήτων και πρακτικών που είχαν σχέση με τη μαγεία, ήταν ακόμη επιφυλακτική. Ακόμη και οι διάσημες μάγισσες της εποχής, η Κίρκη και η Μήδεια δεν προέρχονται από τον ελλαδικό χώρο: η πρώτη καταγόταν από τη Λυγγιστίδα και η δεύτερη από την Κολχίδα, ενώ η Εκάτη, η θεά – εκπρόσωπος της μαγείας και των υποχθόνιων πνευμάτων προερχόταν από την Καρία⁵⁷. Κατά τον

⁵⁵ Βακαλούδη, «Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο...», 69-73.

⁵⁶ Mundi, *Magic and the occult...*, 207-210.

⁵⁷ S. R. Asirvatham, C. O. Pache and J. Watrous., *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), 85-90.

7^ο αιώνα οι Ίωνες φιλόσοφοι δίδαξαν τον ορθολογισμό και διατύπωσαν την αποδοκιμασία τους προς τέτοιου είδους ενέργειες, γι' αυτό και δεν έχουμε πολλές πληροφορίες από τις πηγές για μαγικές ενασχολήσεις⁵⁸. Η μαγεία και η δαιμονολογία μπήκε επίσημα και συστηματικά στη ζωή των αρχαίων Ελλήνων μετά τον 6^ο αιώνα, εξαιτίας της επαφής τους με ανατολικούς πολιτισμούς. Οι άνθρωποι στράφηκαν από την απλή μελέτη των φυσικών φαινομένων στην αναζήτηση φιλοσοφικών εννοιών όπως η ηθική και η δικαιοσύνη αλλά και τρόπων σύνδεσής τους με θεϊκά και υπερφυσικά στοιχεία.

Κατά την περίοδο των Αχαιμενιδών τον 6^ο π.Χ. αιώνα, μέσα από την επαφή των Ελλήνων με τους πληθυσμούς της Μικράς Ασίας, γίνονται γνωστοί οι όροι «μάγος» και «μαγεία». Η ονομασία των μάγων οφείλεται σε μία από τις 6 φυλές των Μήδων, οι οποίοι συνδέθηκαν στενά, πολιτικά και θρησκευτικά, ως θρησκευτικοί αξιωματούχοι, με τον Δαρείο και με τον Κύρο⁵⁹.

Μια βασική διαφορά των Μάγων από τους πιστούς του Ζωροάστρη είναι ότι οι δεύτεροι ασκούσαν μόνο λευκή μαγεία ενώ οι πρώτοι επιδίδονταν στην ενασχόληση και με τη μαύρη μαγεία, η οποία έγινε γνωστή ως γοητεία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο μάγος Οστάνης, σύμβουλος του Ξέρξη στην εκστρατεία του στην Ελλάδα, στον οποίο οφείλεται σε μεγάλο βαθμό η εξάπλωση της μαγείας στους Έλληνες⁶⁰. Σε αυτόν οφειλόταν και ο διαχωρισμός των ημερών της εβδομάδας σε ουράνιες ζώνες, ανάλογα με τους ήχους των επτά χορδών της λύρας. Αργότερα, σύμφωνα με τους Νεοπυθαγόρειους, η επτάμιτος λύρα συμβόλιζε την αρμονία μέσα στον κόσμο και παραλληλιζόταν με τους επτά πλανήτες – θεούς⁶¹.

Σύμφωνα μάλιστα με την απολογία του Απουλήιου τόσο οι Έλληνες όσο και οι Ρωμαίοι ταύτιζαν τους μάγους με τους ιερείς του Ζωροάστρη και του Οστάνη τους οποίους και θεωρούσαν εφευρέτες και εισηγητές της μαγείας. Τα δόγματα της περσικής θρησκείας προσλήφθηκαν από τους αρχαίους Έλληνες όχι ως επίσημη θρησκεία αλλά ως ένα είδος διεστραμμένης και παρακμιακής θρησκείας⁶². Μάλιστα, εξαιτίας των εξωτικών και τόσο διαφορετικών στοιχείων της περσικής θρησκείας,

⁵⁸ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 121-124.

⁵⁹ Βακαλούδη, «*Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο...*», 66.

⁶⁰ Βακαλούδη, «*Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο...*», 67.

⁶¹ Mundi, *Magic and the occult...*, 35-40.

⁶² Mundi, *Magic and the occult...*, 35-40.

δημιουργήθηκε στους Έλληνες η εντύπωση ότι οι Μάγοι – ιερείς είχαν πρόσβαση σε κάθε μυστική και απόκρυφη γνώση.

Οι τρεις πιο γνωστοί «μάγοι», αν επιτρέπεται να τους αποδοθεί αυτή η ιδιότητα, του ελληνικού κόσμου, από τον Όμηρο μέχρι την ελληνιστική εποχή ήταν ο Ορφέας, ο Πυθαγόρας και ο Εμπεδοκλής⁶³. Οι ομοιότητες που εμφάνιζαν οι τρεις άντρες οδηγούν στο συμπέρασμα πως ήδη από την αρχαϊκή εποχή υπήρχε ένας τύπος θαυματουργού ο οποίος παράλληλα ήταν διανοητής, ποιητής, σπουδαίος δάσκαλος και φιλόσοφος με θεωρίες γύρω από το σύμπαν και την ανθρώπινη ψυχή. Στην περίπτωση του Ορφέα, ο οποίος ήταν ένα μυθικό πρόσωπο που συναντάται στις φιλολογικές πηγές από τον 6^ο αιώνα και μετά, η παράδοση του προσέδωσε τα χαρακτηριστικά του «σαμάνου»: ποιητής, μάγος, θρησκευτικός καθοδηγητής, θαυματουργός και προφήτης⁶⁴. Με τη μουσική του ημέρευε και ταξίδευε όλη τη φύση.

Αποτέλεσμα της επαφής των Ελλήνων με την περσική θρησκεία, μαγεία και φιλοσοφία ήταν η ανάπτυξη φιλοσοφικών κινήματων όπως ο Ορφισμός και ο Πυθαγορισμός. Οι Ορφικοί αποτελούσαν ένα μυστηριακό θρησκευτικό κίνημα το οποίο ξεκίνησε από τη Θράκη και επεκτάθηκε στην υπόλοιπη ηπειρωτική Ελλάδα όπως και στις ελληνικές αποικίες της Σικελίας και της Κάτω Ιταλίας. Εισηγητής αυτού του κινήματος στο οποίο οφείλεται και το όνομά του ήταν ο Ορφέας, η τελική όμως σημασία της έννοιας διαμορφώθηκε κατά την περίοδο της κλασικής εποχής. Βασικές του θέσεις ήταν η ανάδειξη της θεϊκής φύσης του ανθρώπου και η αθανασία της ψυχής, και η προβολή παράλληλα της ιδέας της μετεμψύχωσης⁶⁵. Οι Ορφικοί προέβαλαν έναν ηθικό τρόπο ζωής, τον οποίο πετύχαιναν με εξαγνιστικές τελετουργίες ενταγμένες στην καθημερινότητά τους, με στόχο την πνευματική και ψυχική ανύψωση. Απώτερος στόχος αυτών των πνευματικών ενεργειών είναι η επιστροφή της ψυχής στην ουράνια πηγή από την οποία προέρχεται⁶⁶.

Οι Πυθαγόρειοι κινήθηκαν ταυτόχρονα στο χώρο της θρησκείας και της φιλοσοφίας, καθώς αποτέλεσαν αφενός φιλοσοφικό κίνημα και αφετέρου θρησκευτική αίρεση. Κύριος εκπρόσωπος του Πυθαγορισμού ήταν ο Πυθαγόρας από τη Σάμο ο οποίος έδρασε κατά τον 6^ο αιώνα στην Κάτω Ιταλία⁶⁷. Οι Πυθαγόρειοι πρότειναν τη

⁶³ A. Bernand, *Οι Έλληνες Μάγοι*, (Αθήνα: Εστία, 1997), 44.

⁶⁴ Bernand, *Οι Έλληνες Μάγοι*, 47.

⁶⁵ W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion, a study of the Orphic Movement*, (London: Princeton University Press, 1952), 61.

⁶⁶ Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 62.

⁶⁷ Bernand, *Οι Έλληνες Μάγοι*, 47.

συμμόρφωση κάθε πτυχής της ιδιωτικής και δημόσιας ζωής στον Θείο Νόμο με αποτέλεσμα να υπερέχει το θεϊκό κομμάτι του ανθρώπου να επιτυγχάνεται η ομοίωσή του με το Θείο. Οι μαθητές και οπαδοί του Πυθαγόρα ανέπτυξαν την επιστήμη των Μαθηματικών και διατύπωσαν τη θεωρία περί αντιστοίχισης των αρχών του σύμπαντος με συγκεκριμένους συνδυασμούς αριθμών. Οι πυθαγόρειες ιδέες παρουσίαζαν αρκετά κοινά με τον Ορφισμό, έτειναν όμως να σχετίζονται όχι μόνο με το θεϊκό κομμάτι της ψυχής αλλά και με τον αισθητό και υλικό κόσμο⁶⁸.

⁶⁸ Bernand, *Οι Έλληνες Μάγοι*, 47.

Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΕΠΟΧΗ

Κατά τον 5^ο και 4^ο αιώνα η μαγεία και η δαιμονολατρία κυριάρχησαν στον ύψιστο βαθμό στις ελληνικές πόλεις – κράτη. Φιλόσοφοι όπως ο Πυθαγόρας, ο Δημόκριτος, ο Ορφέας και ο Πλάτωνας δέχτηκαν πολλές επιρροές από τον Ζωροάστρη, ο οποίος εκτός από θεολόγος και προφήτης ασκούσε τη μαγεία, την αστρολογία, τη νεκρομαντεία και την αλχημεία και θεωρούνται οι κύριοι υποστηρικτές και διαμορφωτές των δαιμονολογικών δοξασιών⁶⁹. Την περίοδο αυτή διατυπώθηκε και η πλατωνική θεωρία περί δαιμόνων σύμφωνα με την οποία οι δαίμονες ζούσαν στη σφαίρα μεταξύ θνητών και αθανάτων και δρούσαν ως μεσολαβητές θεών και ανθρώπων ενώνοντας έτσι το χάσμα μεταξύ θεϊκού και ανθρώπινου κόσμου. Κάθε άνθρωπος συνοδευόταν από τον προσωπικό του δαίμονα – προστάτη ενώ μέσω της επίκλησης στις δαιμονικές υπάρξεις συντελούνταν η μαγεία, και ιδιαίτερα η μαύρη μαγεία⁷⁰.

Ο Αριστοτέλης (384-322 π.Χ.), ο οποίος ενδιαφερόταν για τα ήθη και τις δοξασίες άλλων λαών, κυρίως ανατολικών, συνέβαλε στη διάδοση των ανατολικών θρησκειών, της περσικής και της αιγυπτιακής, προβάλλοντας την περσική μαγεία ως φιλοσοφία. Στο έργο του «Μαγικός» αναφέρεται εκτενώς στον μάγο Ζωροάστρη, στα χαρίσματά του και τη δράση του ενώ είχε πεισθεί για την ύπαρξη δαιμόνων και την επίδραση των πλανητών και των άστρων στη ζωή των ανθρώπων. Αναφέρει σε απόσπασμα από αυτό το εν πολλοίς χαμένο του έργο τα ακόλουθα: *«τοὺς δὲ μάγους περὶ τε θεραπειᾶς θεῶν διατρίβειν καὶ θυσίας καὶ εὐχάς, ὡς αὐτοὺς μόνους ἀκουομένους. ἀποφαίνεσθαι τε περὶ τε οὐσίας θεῶν καὶ γενέσεως, οὗς καὶ πῦρ εἶναι καὶ γῆν καὶ ὕδωρ· τῶν δὲ ξοάνων καταγινώσκειν καὶ μάλιστα τῶν λεγόντων ἄρρενας εἶναι θεοὺς καὶ θηλείας. περὶ τε δικαιουσύνης λόγους ποιῆσθαι, καὶ ἀνόσιον ἡγεῖσθαι πυρὶ θάπτειν καὶ ὅσιον νομίζειν μητρὶ ἢ θυγατρὶ μίγνυσθαι, ὡς ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ φησὶν ὁ Σωτίων· ἀσκεῖν τε μαντικὴν καὶ πρόρρησιν, καὶ θεοὺς αὐτοῖς ἐμφανίζεσθαι λέγοντας. ἀλλὰ καὶ εἰδώλων πλήρη εἶναι τὸν ἄερα κατ' ἀπόρροϊαν ὑπ' ἀναθυμιάσεως εἰσκρινομένων ταῖς ὄψεσι τῶν ὀξυδερκῶν· προκοσμήματά τε καὶ χρυσοφορίας ἀπαγορεύειν. τούτων δὲ ἐσθῆς μὲν λευκή, στιβὰς δὲ εὐνή, καὶ λάχανον τροφὴ τυρός τε καὶ ἄρτος εὐτελής, καὶ κάλαμος ἢ βακτηρία, ᾧ κεντοῦντες, φασί, τοῦ τυροῦ ἀνηροῦντο καὶ ἀπήσθιον. τὴν δὲ γοητικὴν μαγείαν οὐδ' ἔγνωσαν, φησὶν ὁ Αἰριστοτέλης ἐν τῷ μαγικῷ καὶ Δείνων ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν ἱστοριῶν· ὃς*

⁶⁹ Βακαλούδη, «Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο...», 75 - 85.

⁷⁰ Mundi, *Magic and the occult...*, 215.

καὶ μεθερμηνευόμενόν φησι τὸν Ζωροάστρην ἀστροθύτην εἶναι· φησὶ δὲ τοῦτο καὶ ὁ Ἑρμόδωρος»⁷¹.

Αυτή την περίοδο άρχισε να λατρεύεται έντονα ο Ασκληπιός, ο θεός των θεραπειών ως ένας από τους μεσολαβητές μεταξύ θεών και ανθρώπων με μαγικές ιδιότητες. Στο μυαλό των ανθρώπων άρχισε να συνδέεται η λαϊκή ιατρική με την μαγεία και να αποδίδονται οι ασθένειες σε υπερφυσικές δυνάμεις. Παράλληλα με την ευρεία διάδοση και εφαρμογή μαγικών τεχνικών έκαναν αισθητή την εμφάνισή τους και οπαδοί του Ορθού Λόγου, με άλλα λόγια, οι Ίωνες φιλόσοφοι, όπως ο Θαλής, ο Αναξίμανδρος, ο Αναξίμενης και ο Ηράκλειτος, όπως κατά τον 6^ο αιώνα, οι οποίοι συμπεριέλαβαν όλες τις μαγικές δραστηριότητες, ανεξαρτήτως του είδους μαγείας που ασκούσαν στον όρο «μαγεία», προσδίδοντάς του έτσι καθαρά αρνητική σημασία, ενώ όσοι ασκούσαν τέτοιες πρακτικές κατηγορούνταν και στιγματίζονταν κοινωνικά ως ασεβείς.⁷²

⁷¹ Αριστοτέλης, *Μαγικός Στο*

«http://www.physics.ntua.gr/mourmouras/greats/aristoteles/apospasmata_aristotelous.html#magikos».

⁷² Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 106

Η ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΠΕΡΙΟΔΟ

Η ελληνιστική εποχή ήταν η κατεξοχήν περίοδος άσκησης της μαύρης μαγείας. Η σταδιακή παρακμή του ανθρωπόμορφου και ανθρωποκεντρικού Δωδεκάθεου άρχισε να φέρνει στο προσκήνιο νέες θεότητες που ανήκαν σε κατώτερα επίπεδα της λαϊκής πίστης των αρχαϊκών χρόνων, όπως ήταν η Εκάτη⁷³. Η αστική θρησκεία παρήκμασε και μετατράπηκε σε μια απλή κοινωνική συνήθεια στο πλαίσιο ενός νέου οικουμενικού κόσμου ενώ νέες λατρείες όπως εκείνη της Τύχης αρχίσαν να έχουν μεγάλη σημασία⁷⁴. Μέσα σε αυτό το διάστημα καλλιεργήθηκε εντονότερα η πίστη στον Ασκληπιό, η τέλεση αισθησιακών και οργιαστικών λατρειών, όπως της Κυβέλης και του θρακο-φρυγικού Σαβάζιου, μια θεότητα που θα μπορούσε να θεωρηθεί κάτι αντίστοιχο με τον θεό Διόνυσο, η ίδρυση μαντείων και η βαθύτερη σύνδεση του ανθρώπου με το θείο μέσα από τον σιωπηλό στοχασμό.

Κατά τον 3^ο π. Χ. αιώνα οι άνθρωποι άρχισαν να καταβάλλονται από έναν παράλογο φόβο προς την ύπαρξη των υπερφυσικών δυνάμεων, γεγονός που οδήγησε στην καλλιέργεια μιας νέας πίστης η οποία περιλάμβανε στοιχεία από παλαιές θρησκείες και μαγικές πρακτικές. Σε μεγάλα και κομβικά πολιτισμικά κέντρα, όπως η Αντιόχεια, η Αλεξάνδρεια και η Αθήνα, αναπτύχθηκαν μυστηριακές θρησκείες που ενίσχυαν την πίστη στην μεταθανάτια ζωή και πρόσφερε στους ανθρώπους τον τρόπο για να φθάσουν στη σωτηρία της ψυχής. Ειδικά η Αίγυπτος όμως, θεωρούνταν το κύριο σημείο εξέλιξης και συστηματοποίησης της μαγείας με τους Έλληνες που ζούσαν εκεί να παρατηρούν τις τοπικές λατρείες, τις δεισιδαιμονίες και το σύνολο των λαογραφικών στοιχείων της εποχής. Στους παλιούς αιγυπτιακούς θεούς προστέθηκαν νέοι, προερχόμενοι από τον κόσμο της Ανατολής, όπως η Ίσιδα, ο Μίθρας, η Κυβέλη, προς τιμή των οποίων πραγματοποιούνταν μυστηρικές τελετές. Ιδιαίτερα κατά την εποχή των Πτολεμαίων σημειώθηκε έντονος θρησκευτικός συγκρητισμός μεταξύ ελληνικών και αιγυπτιακών θεοτήτων: η Ίσις, η βασίλισσα των πάντων ταυτίστηκε με τις περισσότερες γυναικείες ελληνικές θεότητες⁷⁵. Άλλοι μεγάλοι Αιγύπτιοι θεοί, στοιχεία των οποίων πέρασαν στην ελληνιστική θρησκεία ήταν ο Θωβ και ο Σηθ, η δαιμονική φιγούρα του οποίου συνδέθηκε με ένα πρωταρχικό είδος Σατανισμού⁷⁶. Σε μεγάλες πόλεις όπως η Αλεξάνδρεια και η Ρώμη χτίστηκαν αυτή την περίοδο ιερά

⁷³ J.S Clay, *The Hekate of the Theogony*, (Virginia: The University of Virginia: 1983), 27-31.

⁷⁴ Dickie, *Magic and the Magicians...*, 104.

⁷⁵ A. Alföldi, "From the Aion Plutonium of the Ptolemies to the Saeculum Frangiferum of the Roman emperors", In *Greece and the eastern Mediterranean in ancient history and prehistory: Studies presented to F. Schachermeyer*, ed. K.H. Kinzhal (New York: Hesperia, 1977), 10-20.

⁷⁶ Alföldi, "From the Aion Plutonium...", 10-20.

γεμάτα με αυτές τις νέες εξωτικές θεότητες. Οι αρχαίες θρησκείες της Αιγύπτου απλοποιήθηκαν αλλά και παρερμηνεύθηκαν από τους Έλληνες της ελληνιστικής περιόδου και αργότερα από τους Ρωμαίους, κυρίως όσους έζησαν σε μεγάλες αιγυπτιακές πόλεις, κι έτσι οι αιγυπτιακές θρησκευτικές τεχνικές αποτέλεσαν τον κύριο κορμό κάθε θεωρίας και δόγματος γύρω από τη μαγεία⁷⁷.

Συνέπεια του έντονου θρησκευτικού συγκρητισμού της ελληνιστικής περιόδου ήταν η διαμόρφωση κινήματων όπως ο Ερμητισμός, ο οποίος εστίαζε στη βαθύτερη γνώση και τον έλεγχο της φύσης και περιλάμβανε πρακτικές μαγείας, αστρολογίας και αλχημείας. Το όνομα του κινήματος προέρχεται κανονικά από τον Θωθ, δηλαδή τον αντίστοιχο αιγυπτιακό Ερμή, ο οποίος κατά τους χριστιανικούς χρόνους ήταν για μια σημαντική πλειοψηφία ανθρώπων ο πιο σημαντικός θεός σε Ελλάδα, Ρώμη και Αίγυπτο, αποκαλώντας τον μάλιστα «Τρισμέγιστο»⁷⁸. Εκείνη την εποχή υπήρχε μία γενικότερη τάση στους ανθρώπους να ανυψώνουν έναν μικρό σχετικά και ελληνικό συνήθως θεό και να εμπλουτίζουν την εικόνα του με χαρακτηριστικά από άλλες θρησκείες. Ένας τόσο σύνθετος θεός, με χαρακτηριστικά παρμένα από τον Ερμή και τον Θωθ, αποτελούσε ισχυρό αντίπαλο άλλων μεγάλων θεοτήτων, όπως της Ίσιδος, καλλιεργώντας έτσι έντονο ανταγωνισμό ανάμεσα σε διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες⁷⁹.

Αντίστοιχο παράδειγμα της όψιμης αρχαιότητας αποτελούσε ο Γνωστικισμός, ύψιστος στόχος του οποίου ήταν η διαφυγή του ανθρώπου από το βλαπτικό περιβάλλον, από τον ορατό υλικό και φθαρτό κόσμο, πετυχαίνοντας την απόλυτη γνώση του Θεού. Οι οπαδοί του κινήματος αποσκοπούσαν μέσα από την πνευματική άσκηση να αφήσουν στην άκρη κάθε ενδιαφέρον για τα γήινα, για το σώμα και τις λειτουργίες του. Οι ρίζες του Γνωστικισμού εντοπίζονται στον Ορφισμό ενώ πολλές επιρροές δέχτηκε από τη βαβυλωνιακή θρησκεία και από τον σύγχρονό του Ερμητισμό⁸⁰.

⁷⁷ Alföldi, “From the Aion Plutonium...”, 10-20.

⁷⁸ R. Ritner, “Hermes Pentamegistos”, (Göttingen: Göttinger Miszellen, 1981), 73-75.

⁷⁹ Ezquerro, “Mithraism and Magic”, 81-84.

⁸⁰ C. W. King, *The Gnostics and their remains: ancient and mediaeval*, (London: Nutt, 1864), 56-60.

Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΗ ΡΩΜΑΪΚΗ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ

Οι Ρωμαίοι ανέκαθεν χαρακτηρίζονταν δεισιδαίμονες απέναντι σε καθετί μαγικό γι' αυτό και οι ρωμαϊκοί θεσμοί από πολύ νωρίς αντιμετώπιζαν ιδιαίτερα αυστηρά την άσκηση μαγείας. Οι περισσότερες αναφορές και αποδείξεις για το συστηματικό ενδιαφέρον των Ρωμαίων προς τις μαγικές τεχνικές εντοπίζονται στο διάστημα από την αρχή της ρεπουμπλικανικής μέχρι το τέλος της αυτοκρατορικής περιόδου. Η πρωιμότερη νομοθετική αναφορά στο ζήτημα της μαγείας εντοπίζεται στη Δωδεκάδελτο κατά τον 5^ο αιώνα π. Χ. (451 – 450) η οποία απαγόρευε την τέλεση μαγικών πράξεων που προκαλούσαν ασθένειες και καταστροφή στις καλλιέργειες⁸¹.

Το πρώτο αξιομνημόνευτο περιστατικό άσκησης μαγείας (μαύρης μαγείας) και δηλητηρίασης στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία περιεγράφηκε από τον Λίβιο και τοποθετείται χρονικά στα 331 π.Χ., όταν μία ομάδα Ρωμαίων ματρώνων αριστοκρατικής καταγωγής συνωμότησαν ώστε να δολοφονήσουν τους συζύγους τους⁸². Τη συγκεκριμένη χρονιά ένας μεγάλος αριθμός διακεκριμένων και ευγενών ανδρών προσβλήθηκε από μία άγνωστη ασθένεια. Μία υπηρέτρια, στην οποία η Σύγκλητος υποσχέθηκε ασυλία, αποκάλυψε την ταυτότητα των ύποπτων γυναικών οι οποίες τη στιγμή που συλλήφθηκαν κατασκεύαζαν πράγματι το δηλητήριο που προκαλούσε αυτή την ασθένεια στους άνδρες.

Επρόκειτο για 20 ματρόνες, από τις οποίες οι δύο ονόματι Κορνηλία και Σεργία, ως εκπρόσωποι και των υπολοίπων, ισχυρίστηκαν πως δεν επρόκειτο για δηλητήριο αλλά για φάρμακα. Η υπηρέτρια τότε προκάλεσε τις ματρόνες να πουν το φάρμακο και εκείνες, αφού τελικά το ήπιαν, πέθαναν⁸³. Πάνω σε αυτό το παράδειγμα αξίζει να αναφερθεί πως η διάκριση των ουσιών και των φαρμάκων σε θεραπευτικές και βλαπτικές αποτελούσε μία γενική ανησυχία που εξαπλωνόταν σε όλες τις περιόδους της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και διατυπώθηκε επανειλημμένα στα γραπτά πολλών δικαστικών, όπως του περίφημου Ρωμαίου δικαστή Γάιου⁸⁴.

Ο τρόπος με τον οποίο διαμορφώθηκαν και εφαρμόστηκαν οι ρωμαϊκοί νόμοι γύρω από το ζήτημα της μαγείας σχετίζεται με το γενικότερο καθεστώς της ρωμαϊκής δικαστικής παράδοσης απέναντι σε περιπτώσεις δολοφονίας και δηλητηρίασης, οι οποίες αντιμετώπιζονταν ως οι απεχθέστερες εγκληματικές πράξεις⁸⁵. Οι αναφορές

⁸¹ M. Rostovtzeff, *Ρωμαϊκή Ιστορία*, (Θεσσαλονίκη: Παπαζήση, 1984), 37-45.

⁸² T. Livius, *The history of Rome*, (Digireads.com Publishing, 2017), 54.192.

⁸³ Mundi, *Magic and the occult...*, 64.

⁸⁴ T. Livius, *The history of Rome*, 54.192.

⁸⁵ Mundi, *Magic and the occult...*, 66.

και οι κριτικές μετέπειτα δικαστικών και σχολιαστών του ρωμαϊκού δικαίου δημιουργεί την εντύπωση ότι η μαγεία ήταν ανέκαθεν καταδικαστέα στη Ρώμη, γεγονός που παραπέμπει στην πιθανότητα η μαγεία να ταυτιζόταν με την μαύρη μαγεία, με αποτέλεσμα όλες οι μαγικές δραστηριότητες να αντιμετωπίζονται ως εγκληματικές ενέργειες. Όσον αφορά ειδικά τον Κορνηλιανό Νόμο, αυτός ήταν μία προσπάθεια της τότε δικτατορικής ρωμαϊκής κυβέρνησης να επιβληθεί σε ατίθασες συμπεριφορές οι οποίες απειλούσαν τη σταθερότητα της αυτοκρατορίας⁸⁶.

Παρά την όποια επιφυλακτικότητα προς τον χώρο της μαγείας, κατά τη ρωμαϊκή εποχή η άσκηση της μαύρης μαγείας συνδέθηκε στενά με την επιστήμη των μαθηματικών και έφτασε στο αποκορύφωμά της, ενώ παράλληλα καλλιεργήθηκαν και οι αποκρυφιστικές τεχνικές. Αυτό οφείλεται στο κράμα λαών που συντελούσε τα λαϊκά στρώματα της αυτοκρατορίας, καθιερώνοντας πλέον την έννοια της οικουμενικότητας, καθώς και στους διαφορετικών εθνικοτήτων μάγους και αστρολόγους που εισέρρεαν στην αυτοκρατορία, όπως Ετρούσκους, Έλληνες, Ιουδαίους, Φρύγες, Ινδούς, οι οποίοι έφεραν μαζί τους τις γνώσεις και τις δεισιδαιμονίες τους⁸⁷.

Κατά τον 2^ο αιώνα π. Χ. υπήρχαν ορισμένες φυλές που ασχολούνταν συστηματικά με τη μαγεία, και ιδιαίτερα με τα επιβλαβή είδη της, όπως ήταν οι Μαρσοί, φυλή στην κεντρική Ιταλία, και οι Κέλτες, οι οποίοι λάτρευαν έναν κερασφόρο θεό αντίστοιχο με τον αρχαιοελληνικό Πάνα, ο οποίος πολύ αργότερα αντιμετωπίστηκε ως αρχέτυπο του Διαβόλου από τους Χριστιανούς⁸⁸. Επρόκειτο για πολιτισμούς διαφορετικούς από εκείνο των Ρωμαίων που κατάφεραν εντούτοις να διατηρήσουν την πολιτισμική, ακόμη και την εθνική τους ταυτότητα, μέχρι και τον 2^ο π.Χ. αιώνα. Οι μάγοι των Μαρσών ήταν πιθανότατα ιερείς κάποιας τοπικής θεότητας και απολάμβαναν μεγάλη αναγνώριση στη Ρώμη κυρίως ως θεραπευτές από δαγκώματα φιδιών⁸⁹.

Στα Λατινικά, η έννοια της μαγείας περιλαμβανόταν στον όρο «veneficium»⁹⁰, μια λέξη με διπλή σημασία: αφενός σήμαινε την τέχνη της κατασκευής δηλητηρίων και αφετέρου αναφερόταν γενικά στη μαγεία, στα φίλτρα και στις μαγικές ουσίες. Όποιος χρησιμοποιούσε venena, δηλαδή δηλητήριο, ήταν «veneficus», ήταν δηλαδή είτε

⁸⁶ Mundi, *Magic and the occult...*, 66.

⁸⁷ Rostovtzeff, *Ρωμαϊκή Ιστορία*, 30-34.

⁸⁸ Rostovtzeff, *Ρωμαϊκή Ιστορία*, 28.

⁸⁹ Mundi, *Magic and the occult...*, 36.

⁹⁰ Lewis et al., *A Latin Dictionary...*, 896.

δηλητηριαστής είτε μάγος⁹¹. Συγκριτικά με την ελληνική ορολογία των μαγικών τεχνικών, ο αντίστοιχος ελληνικός όρος του «veneficium» ήταν η λέξη «φάρμακον». Η διαφορά των δύο λέξεων εντοπίζεται στο ότι ο όρος «venepa» δεν περιλαμβάνει θεραπευτικές ιδιότητες όπως ο όρος «φάρμακον», σύμφωνα με πολλά αρχαία ελληνικά ιατρικά κείμενα⁹².

Καταλήγοντας, οι όροι «φαρμακεία» και «veneficium» μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν γενικά για τη μαγεία και πιο ειδικά για ξόρκια, μαγικά φίλτρα ή άλλα συστατικά για κατασκευές μαγικών φαρμάκων. Κατά τον πρώτο αιώνα μ.Χ. η έννοια της μαγείας και της κατασκευής και χρήσης δηλητηριωδών ουσιών ήδη εκφράζονταν με τον ίδιο όρο «veneficium», και ρυθμίζονταν νομικά, όπως ήδη αναφέρθηκε, από τον Κορνηλιανό Νόμο, ο οποίος θα αποτελούσε μέχρι το τέλος της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας το κύριο νομικό καθεστώς κάτω από το οποίο θα προδικάζονταν όλες οι περιπτώσεις άσκησης μαγείας⁹³.

Πολλά ήταν τα δάνεια της Λατινικής από την Ελληνική γλώσσα ώστε να περιγράψει την ενασχόληση με τις μαγικές δραστηριότητες, διατηρώντας και το αντίστοιχο σημασιολογικό περιεχόμενο. Έτσι για τη λέξη «devotio» ο αντίστοιχος όρος στα ελληνικά ήταν η λέξη «κατάδεσμος» ενώ η λέξη «magus», η οποία άρχισε να χρησιμοποιείται γύρω στα 50 π.Χ. αποτελούσε δάνειο από το ελληνικό «μάγος», και διατήρησε την πρωταρχικά ουδέτερη ιστορική σημασία του, εννοώντας του Πέρσες μάγους μέχρι τον 1^ο αι. μ.Χ.⁹⁴. Ένας άλλος όρος καθαρά λατινικός ήταν ο όρος «maleficium», η σημασία του οποίου βρισκόταν ενδιάμεσα στους όρους «magus» και «veneficus», δηλώνοντας την κακιά πράξη. Ετυμολογικά προερχόταν από το «male» και το «facere»⁹⁵ και σήμαινε «το να κάνει κανείς κάτι με κακό – λάθος τρόπο»⁹⁶. Στην εποχή του Τάκιτου ο όρος χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει την μαγεία αλλά και όποιον την ασκούσε. Λίγο μετά το θάνατο του Τάκιτου ο όρος απέκτησε την ίδια σημασία με τους όρους «μαγεία» και «veneficia» ενώ συμπληρωματικά περιλάμβανε και τον στόχο της σκόπιμης βλάβης. Κατά τον 3^ο αιώνα μ.Χ. ο όρος «maleficus»⁹⁷ άρχισε να αντικαθιστά τον όρο «μάγο» στους πιο σημαντικούς ρωμαϊκούς κώδικες

⁹¹ Lewis et al., *A Latin Dictionary*..., 896.

⁹² Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 134.

⁹³ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 134.

⁹⁴ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 134.

⁹⁵ Lewis et al., *A Latin Dictionary*..., 896.

⁹⁶ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 134.

⁹⁷ Lewis et al., *A Latin Dictionary*..., 635.

και νόμους και τελικά κατέληξε να είναι ο κυρίαρχος όρος που περιέγραφε την μαγεία κατά τον Μεσαίωνα⁹⁸.

Μερικοί σπουδαίοι μάγοι της ρωμαϊκής περιόδου ήταν ο Κυπριανός, ο οποίος αργότερα βαπτίσθηκε Χριστιανός και αγιοποιήθηκε, ο Θεσσαλός ο Τραλλιανός, ο Απολλώνιος ο Τυανεύς ενώ γνωστός έχει μείνει ο φιλόσοφος και συγγραφέας Απουλήιος ο οποίος κινδύνεψε να καταδικαστεί σε θάνατο για άσκηση μαύρης μαγείας⁹⁹. Συγκεκριμένα στον Απολλώνιο από τα Τύανα έχει αποδοθεί ο χαρακτηρισμός «Νεοπυθαγόρειος» ή ακόμη καλύτερα «νέος Πυθαγόρας» καθώς συνδύαζε με παρόμοιο τρόπο τα χαρακτηριστικά του επιστήμονα, του φιλοσόφου και του μάγου, προβάλλοντας μάλιστα το είδος της μαγείας που ασκούσε ως επιστήμη. Η διδασκαλία του Απολλωνίου πρέσβευε το παραδοσιακό πυθαγόρειο δόγμα, βασικές αρχές του οποίου ήταν η ασκητική ζωή, η χορτοφαγία, η πίστη στη μετενσάρκωση της ψυχής. Συλλήφθηκε ως κατηγορούμενος για άσκηση μαγείας δύο φορές, από τον Νέρωνα και τον Δομιτιανό. Οι μαθητές του δημιούργησαν γι' αυτόν τη φήμη του θαυματουργού, χαρακτηριστικό παρόμοιο με του Σωκράτη, περισσότερο απ' ό, τι κι ο ίδιος επιθυμούσε, θαυμάζοντάς τον και λατρεύοντάς τον μάλιστα σαν έναν άγιο άνθρωπο¹⁰⁰.

Ο Απολλώνιος των Τυάνων (πρόκειται για μια πόλη στη νότια Τουρκία) παρουσιάζεται μερικές φορές ως πρόκληση για τη μοναδικότητα του Ιησού Χριστού. Λέγεται ότι και ο Απολλώνιος, που έζησε τον πρώτο αιώνα, έκανε θαύματα, είχε μαθητές, πέθανε και εμφανίστηκε μετά το θάνατό του όπως ο Ιησούς. Επομένως, συμπεραίνουν οι κριτικοί, αυτό που έκανε ο Ιησούς δεν είναι μοναδικό. Μερικοί μάλιστα λένε ότι αυτό είναι απόδειξη ότι η χριστιανική αφήγηση για τις θεραπείες, τα θαύματα και τις μεταθανάτια εμφανίσεις του Χριστού αντιγράφηκε απλώς από τις αφηγήσεις του Απολλωνίου. Βέβαια αυτές οι κατηγορίες συγχρόνως δεν θα πρέπει να θεωρηθούν βάσιμες.¹⁰¹

Είναι χαρακτηριστικό, ότι οι μαρτυρίες για τον Απολλώνιο γράφτηκαν από τον πολύ σημαντικό συγγραφέα και λόγιο της ρωμαϊκής εποχής και συγκεκριμένα του 2^{ου} με 3^{ου} αιώνα μ.Χ. (170 – 245 μ.Χ.). Αυτό συμβαίνει πολύ μετά τη συγγραφή της Καινής Διαθήκης. Επομένως οι γραπτές μαρτυρίες του Απολλωνίου δεν γράφτηκαν από

⁹⁸ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 134.

⁹⁹ Dickie, *Magic and the Magicians...*, 152.

¹⁰⁰ Bernand, *Οι Έλληνες Μάγοι*, 102.

¹⁰¹ M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in legend and history*, (Rome: L' Erma di Bretschneider, 1982), 32.

αυτόπτες μάρτυρες όπως τα ευαγγέλια. Αν οι κριτικοί θέλουν να υποστηρίξουν ότι η Καινή Διαθήκη είναι γεμάτη μύθους και ότι πρέπει να απαξιωθεί, τότε πρέπει και οι αφηγήσεις του Απολλώνιου, καθώς τα γραπτά γράφτηκαν πολλές γενιές μετά το γεγονός. Αντίθετα, η Καινή Διαθήκη γράφτηκε από αυτόπτες μάρτυρες της ζωής του Ιησού. Λογικά, οι αφηγήσεις της Καινής Διαθήκης είναι πολύ πιο αξιόπιστες από αυτές του Απολλώνιου. Επίσης, αυτό θα σήμαινε ότι αν έγινε κάποιος δανεισμός, έγινε από τον Φιλόστρατο, όχι από τους ευαγγελιστές.¹⁰²

Από την άλλη μεριά, αναφορικά με τον Απουλήιο, είναι ενδεικτικό, πως ο ίδιος είχε υπάρξει σημαντικός λόγιος, φιλόσοφος, ρήτορας, αλλά και μυστικιστής που έζησε μεταξύ του 123 και του 170 μ.Χ. Προερχόταν από πλούσιους γονείς και είχε γεννηθεί στην σημερινή Αλγερία. Ο ίδιος διδάχθηκε στην Καρχηδόνα, την Αθήνα και την Ρώμη. Μελέτησε γραμματική, φιλοσοφία, ρητορική και ποίηση-φιολογία. Αναμφίβολα, η κύρια σύνδεση του Απουλίου με το χώρο της μαγείας θα μπορούσε να θεωρηθεί, πως ήταν το έργο του «Ο χρυσός γαΐδαρος ή Μεταμορφώσεις».

Είναι ένα ευφάνταστο, και διασκεδαστικό έργο που αφηγείται τις γελοίες περιπέτειες ενός Λούσιου, ο οποίος συστήνεται ως συγγενής του με τους διάσημους φιλοσόφους Πλούταρχο και Σέξτο της Χαιρώνειας. Ο Λούσιος πειραματίζεται με τη μαγεία και κατά λάθος μετατρέπεται σε γαϊδούρι. Με αυτό το πρόσχημα, ακούει και βλέπει πολλά ασυνήθιστα πράγματα, μέχρι να ξεφύγει από τη δύσκολη θέση του με έναν μάλλον απροσδόκητο τρόπο. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο ιστορίας βρίσκονται πολλές παρεκβάσεις, με τη μεγαλύτερη από αυτές να είναι η γνωστή ιστορία του Έρωτος και της Ψυχής. Αυτή η ιστορία είναι μια σπάνια περίπτωση ενός παραμυθιού που διατηρείται σε ένα αρχαίο λογοτεχνικό κείμενο¹⁰³.

Πολλές πληροφορίες για τη μαγεία κατά τη ρωμαϊκή εποχή αντλούμε από τα έργα του Πλίνιου του Πρεσβύτερου. Η Φυσική Ιστορία αποτελεί μία ογκώδη έρευνα για τις επιστήμες και τις ψευδοεπιστήμες της εποχής και αντανακλά το μορφωτικό επίπεδο τόσο της ύστερης ελληνιστικής όσο και της πρώιμης ρωμαϊκής κοινωνίας, προσεγγίζοντας τα πεδία της κοσμολογίας, της γεωγραφίας, της ανθρωπολογίας, της βοτανολογίας και της φαρμακολογίας¹⁰⁴. Ο Πλίνιος ανέπτυξε μία θεωρία προερχόμενη από τους στωικούς, όπως ήταν ο Ποσειδώνιος, στην οποία εξετάζονταν

¹⁰² G. Anderson, *Philostratus. Biography and Belle Lettres in the Third Century A.C.*, (London: Routledge, 1986), 185.

¹⁰³ L. Roman and M. Roman, *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, (London: Routledge, 2010), 78.

¹⁰⁴ Gaius Plinius Secundus, *Historia Naturalis*, 30.1 – 6, C. Moyhoff, BT.

ξεχωριστά οι δυνάμεις της θρησκείας και οι δυνάμεις της μαγείας και η οποία φανέρωνε την πίστη του ίδιου στην αντίληψη ότι η δύναμη των φυτών και των βοτάνων φανερώθηκε στους ανθρώπους από τους ίδιους τους θεούς, οι οποίοι επιθυμούσαν τη συνεχή πρόοδο της ανθρωπότητας. Οι θεοί από αγάπη και έλεος επέτρεπαν στον άνθρωπο να πλησιάσει μέσω της γνώσης στη δική τους θεϊκή κατάσταση. Οι περισσότερες από αυτές τις ιδέες έβρισκαν αντίκρισμα στις θεωρίες των Στωικών¹⁰⁵.

Με όλες αυτές τις γνώσεις, ο Πλίνιος καλλιεργούσε πολλές θρησκευτικές και μαγικές πεποιθήσεις και πρακτικές, δεν πίστευε όμως στην αποτελεσματικότητα των μαγικών τεχνικών, αντιμετωπίζοντας μάλιστα τις θεωρίες των επαγγελματιών μάγων ως υπερβολικές ή λανθασμένες. Κατά τον Πλίνιο, αν οι δυνατότητες των μάγων της εποχής ήταν πραγματικές, τότε ο ίδιος ο αυτοκράτορας Νέρων, ο οποίος μελετούσε τη μαγεία με τους καλύτερους δασκάλους και είχε πρόσβαση στα καλύτερα βιβλία, θα ήταν ένας από τους πιο φοβερούς μάγους της εποχής, κάτι που στην πραγματικότητα δεν συνέβη ποτέ¹⁰⁶. Παρ' όλα αυτά τα συμπεράσματα του Πλίνιου είναι διατυπωμένα πολύ προσεκτικά: παρ' όλο που θεωρεί τη μαγεία μη αποτελεσματική, της αποδίδει κάποιες δόσεις ισχύος ειδικά όταν αυτή συνοδεύει την τέχνη κατασκευής φαρμάκων, αν και στην πραγματικότητα τα ίδια τα φάρμακα είναι αυτά που φέρουν το επιθυμητό αποτέλεσμα και όχι τα ξόρκια και οι τελετές.

Τα ξόρκια, όσο και αν δεν ήταν αποτελεσματικά, προκαλούσαν σε όλους, συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου, ένα είδος δέους και φόβου. Όσον αφορά τα φυλακτά που φορούσαν οι άνθρωποι για προστασία, η στάση του Πλίνιου ήταν ουδέτερη. Γενικότερα, φαίνεται πως προτιμούσε να αναζητά συνεχώς ένα είδος μαγείας πραγματικά αποτελεσματικής, γι' αυτό και το μεγαλύτερο μέρος του έργου του αποτελεί μία έρευνα για τις θεραπευτικές ιδιότητες των φαρμάκων. Οι ιατρικές και φαρμακευτικές του γνώσεις προέρχονταν κατά κύριο λόγο από τη λαϊκή παράδοση, εμπλουτισμένες όμως από έγκυρες επιστημονικές ανακαλύψεις της εποχής, γεγονός που τις καθιστούσε αξιόπιστες¹⁰⁷. Στα βιβλία του υπάρχουν συχνές αναφορές στους μάγους οι οποίοι μπορεί να ήταν είτε επαγγελματίες είτε ιερείς άλλων, μακρινών θρησκειών, όπως οι Ιερείς των Κελτών στη Βρετανία και τη

¹⁰⁵ Asirvatham, Pache and Watrous, *Between Magic and Religion*, 77.

¹⁰⁶ Gaius Plinius Secundus, *Historia Naturalis*, 30.1-6.

¹⁰⁷ Mundi, *Magic and the occult...*, 63.

Γαλατία ενώ στη λίστα του με τους διάσημους μάγους του κόσμου περιλάμβανε ακόμη και τον Μωυσή¹⁰⁸.

Κατά τον Πλίνιο, η τέχνη των μάγων απλώνονταν σε τρεις κλάδους, της ιατρικής, καλλιεργώντας έτσι τις θεραπευτικές δυνάμεις, της θρησκείας και των μαθηματικών ή της αστρολογίας. Πρόκειται για μία προσέγγιση της μαγείας αρκετά εύστοχη, καθώς πολύ μάγοι επαγγελματίες της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής ήταν ταυτόχρονα και θεραπευτές τελώντας τελετουργίες και οδηγώντας τους πιστούς σε υπερφυσικές αναζητήσεις, ενώ πολλοί από αυτούς είχαν γνώσεις αστρολογίας, ακόμη κι αν δεν ασκούσαν μαγικές πρακτικές¹⁰⁹. Βέβαια καλό είναι να σημειωθεί πως ο τρόπος που ο Πλίνιος χρησιμοποιούσε τον όρο «θρησκεία» δεν ήταν ίδιος με τον κοινώς αποδεκτό, αλλά περισσότερο έδινε στον όρο την έννοια της δεισιδαιμονίας, ενώ άλλες φορές δήλωνε το σύνολο των θρησκευτικών πεποιθήσεων και εθίμων. Συμπερασματικά, η άποψη του Πλίνιου για τη μαγεία βρισκόταν κάπου στο ενδιάμεσο, αφού ούτε την αποδεχόταν, ούτε την απέρριπτε. Παρ' όλο που συνήθιζε να αποκαλεί τους μάγους απατεώνες και τσαρλατάνους, αποδεχόταν πως αυτοί πράγματι είχαν κάποιες ιδιαίτερες γνώσεις και ξεχωριστά χαρίσματα.¹¹⁰

¹⁰⁸ Gaius Plinius Secundus, *Historia Naturalis*, 30.1-6.

¹⁰⁹ Dickie, *Magic and the Magicians...*, 93-100.

¹¹⁰ Gaius Plinius Secundus, *Historia Naturalis*, 30.1-6.

Β' ΜΕΡΟΣ: ΕΡΕΥΝΑ. Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΧΑΙΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΑΙ ΡΩΜΑΪΚΟ ΚΟΣΜΟ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΟ

Στα ομηρικά έπη εντοπίζεται για πρώτη φορά η λέξη «φάρμακον» με την σημασία του ξορκιού, του ιάματος ή του δηλητηρίου¹¹¹. Ξεκινώντας από την *Ιλιάδα*, στην ραψωδία Λ, γίνεται λόγος για κάποια θεραπεύτρια Εκαμήδη η οποία έφτιαχνε θεραπευτικά – αναζωογονητικά ροφήματα παρόμοια με της Κίρκης στην Οδύσσεια: τοῖσι δὲ τεύχε κυκειῷ εὐπλόκαμος Ἑκαμήδη, τὴν ἄρετ' ἐκ Τενέδοιο γέρων, ὅτε πέρσεν Ἀχιλλεύς, θυγατέρ' Ἀρσινόου μεγαλήτορος, ἦν οἱ Ἀχαιοὶ ἔξελον οὐνεκα βουλῇ ἀριστεύεσκεν ἀπάντων. ἦ σφωῖν πρῶτον μὲν ἐπιπροΐηλε τράπεζανκαλὴν κυανόπεζαν εὖξοον, αὐτὰρ ἐπ' αὐτῆςχάλκειον κάνεον, ἐπὶ δὲ κρόμυον ποτῶ ὄψον, ἠδὲ μέλι χλωρόν, παρὰ δ' ἀλφίτου ἱεροῦ ἀκτὴν¹¹². Το απόσπασμα έχει την ακόλουθη σημασία: «Τότε η Εκαμήδη η καλοπλέξουδη πιωτό τους ετοιμάζει. Την Τένεδο ο Αχιλλέας σαν πάτησε, την είχαν δώσει οι Αργίτες την κόρη του Αρσινόου του αντρόκαρδου, στο γέροντα μοιράδι αρχοντικό, τι πρώτη η γνώμη του στων άλλων πάντα μέσα. Αυτή μπροστά τους γαλαζόποδο, πανώριο торνεμένο τραπέζι πρώτα τώρα απίθωσε, κι απάνω του ακομπούσε».

Δεν πρόκειται για ένα συνηθισμένο ποτό το οποίο προσφέρεται ως δείγμα φιλοξενίας, αλλά για ένα ποτό που ταιριάζει και προορίζεται στους νεκρούς. Η Εκαμήδη ήταν υπηρέτρια του Νέστωρα και χάρη στις γνώσεις της γύρω από τα φάρμακα και τα βότανα περιποιούνταν τον Νέστωρα και τον τραυματισμένο Μαχάωνα με μία σούπα και ένα ειδικό κρασί φτιαγμένο από τυρί, μέλι και κριθάρι, αντίστοιχο με το μαγικό ποτό που πρόσφερε η Κίρκη στους συντρόφους του Οδυσσέα (φάρμακα λυγρά) για να ξεχάσουν την πατρίδα τους: ἐν δέ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφιτα καὶ μέλι χλωρόν οἶνω Πραμνεῖω ἐκύκα· ἀνέμισγε δὲ σίτω φάρμακα λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης. αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον, αὐτίκ' ἔπειτα ράβδῳ πεπληγυῖα κατὰ συφεοῖσιν ἐέργνυ¹¹³. Αυτό, πιο συγκεκριμένα σημαίνει: «και σε κρασί από την Πράμνη ανάδευε μαζί με τυρί ξυσμένο, μέλι ξανθό και κριθαράλευρο και μέσα εκεί κακά βοτάνια τους ρίχνει, την πατρίδα τους για πάντα να ξεχάσουν. Κι ως τους το κέρασε και το

¹¹¹ Πετρόπουλος, «Παραφροσύνη και μαγεία στον Όμηρο», 38-47.

¹¹² Όμηρος, *Ιλιάδα*, ραψ. Λ', στ. 624-631.

¹¹³ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ραψ. Κ', στ. 203-347.

άδειασαν, σε μια στιγμή τους δίνει με το ραβδί της, και τους έκλεισε στα μαντριά των χοίρων μέσα».

Η παρασκευή φαρμάκων στα ομηρικά έπη σχετιζόταν σχεδόν αποκλειστικά με την ερωτική θέληση ενώ εκτός από τις μάγισσες, όλοι οι θεοί ήταν γνώστες τέτοιων μαγικών φίλτρων¹¹⁴. Στην ραψωδία Ζ της *Ιλιάδας* εξελίσσεται η αποπλάνηση της Ήρας στο Δία με στόχο να αποσπάσει την προσωρινή εύνοια του από τους Τρώες, λόγω της συμπαράστασης στην αποχώρηση του θυμωμένου Αχιλλέα¹¹⁵. Αντίστοιχα στην Οδύσσεια, στην ραψωδία Δ' προβάλλεται μία ξεκάθαρη εικόνα του τρόπου με τον οποίο η ανθρώπινη κοινωνία εκμεταλλευόταν τη δύναμη της θέλησης¹¹⁶: πρόκειται για την επίσκεψη του Τηλέμαχου στον Μενέλαο με στόχο μερικές πληροφορίες για την τύχη του πατέρα του, κατά τη διάρκεια της οποίας η Ελένη ρίχνει στο κρασί ένα φίλτρο – φάρμακο το οποίο γιατρεύει τον πόνο και την λύπη και οδηγεί στη λήθη. Αυτές οι κατά μία έννοια μαγικές γνώσεις της Ελένης δεν οφείλονται στην μυθολογική καταγωγή της, αλλά προέρχονται από τη συναναστροφή της με μεγάλα πολιτισμικά κέντρα της εποχής, όπως ήταν η Αίγυπτος, η οποία φημιζόταν ως κέντρο της λαϊκής βοτανολογίας και πρακτικής ιατρικής¹¹⁷.

Στην *Οδύσσεια*, η οποία θεωρείται ο κατεξοχήν κόσμος της μαγείας με την ολοκληρωμένη μορφή της έννοιας, στη ραψωδία Κ', γίνεται λόγος για ένα «*φάρμακον ουλόμενον*» το οποίο πρόσφερε η Κίρκη στους συντρόφους για να τους μεταμορφώσει σε χοίρους και αργότερα για άλλο φάρμακο ώστε να τους επαναφέρει στην ανθρώπινη μορφή τους¹¹⁸. Η άμυνα του Οδυσσέα απέναντι στα μάγια της Κίρκης επιτεύχθηκε χάρη σε ένα μαγικό βότανο που του έδωσε ο Ερμής και έκανε την Κίρκη να τα χάσει από απορία και θαυμασμό, σχεδόν να φοβηθεί απέναντι σε αυτό το χάρισμα του Οδυσσέα: «τῇ, τόδε φάρμακον ἐσθλὸν ἔχων ἐς δώματα Κίρκης ἔρχευ... θαῦμά μ' ἔχει ὥς οὔ τι πιὼν τάδε φάρμακ' ἐθέλχθης. οὐδὲ γὰρ οὐδέ τις ἄλλος ἀνὴρ τάδε φάρμακ' ἀνέτλη, ὅς κε πῖη καὶ πρῶτον ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων· σοὶ δέ τις ἐν στήθεσσιν ἀκήλητος νόος ἐστίν».¹¹⁹ Αυτό, πιο συγκεκριμένα σημαίνει: «Να πάρει αυτό το καλό βότανο και κράτα το, στις Κίρκης σα μπεις, να σκεπάζει το κεφάλι σου, κακή ώρα να μη σε βρει. Τις πονηριές της Κίρκης άκουσε μίαν άκρη ως άλλη τώρα.....Σαστίζω!

¹¹⁴ Πετρόπουλος, «Παραφροσύνη και μαγεία στον Όμηρο», 38-47.

¹¹⁵ Όμηρος, *Ιλιάδα*, ραψ. Ζ', στ. 70-79.

¹¹⁶ D. Collins, "The Magic of Homeric Verses, Classical Philology", *The University of Chicago Press* 103, no. 3, (2008): 211-220.

¹¹⁷ Collins, "The Magic of Homeric Verses", 215-225.

¹¹⁸ Πετρόπουλος, «Παραφροσύνη και μαγεία στον Όμηρο», 38 - 47.

¹¹⁹ Όμηρος, *Οδύσσεια*, ραψ. Κ', στ. 286-329.

Βότανα σε πότισα κακά και δεν μαγεύτηκες! Άλλος κανείς δεν γλίτωσε θνητός, τα βότανά μου σαν ήπια τούτα και του πέρασαν των δοντιών το φράχτη. Όμως, εσύ κρατάς αγήτευτη ψυχή στα στήθια μέσα».

Ήδη, μέσα από ένα μόνο παράδειγμα παρουσιάζονται τα μέσα τα οποία μετέτρεπαν την μαγεία σε ένα οργανωμένο σύστημα: ένα μαγικό εργαλείο (ραβδί), ένα μαγικό βότανο, κι ένας θεός που αποκαλύπτει σημαντικά και απόκρυφα μυστικά. Το μαγικό βότανο λειτούργησε σαν ένα είδος αντιμαγείας απέναντι στη μαγεία της Κίρκης¹²⁰.

Γιατί η Κίρκη μετατρέπει τους άντρες σε γουρούνια; Οι απόψεις είναι αρκετές. Άλλοι ερευνητές έχουν ισχυριστεί ότι μισούσε τους άντρες. Άλλοι θεώρησαν ότι με τη στάση της αντιπροσώπευε μία αρχαία μητριαρχική κοινωνία ενώ άλλοι χαρακτήρισαν την Κίρκη ως μία ημιθεϊκή δύναμη από έναν παλαιότερο πολιτισμό που μπορεί να γίνει πολύ επικίνδυνη μόνο αν κάποιος πλησιάσει κοντά της¹²¹. Οι περιπέτειες του Οδυσσέα στη χώρα της Κίρκης έχουν αρκετά κοινά με την ιστορία του Λούκιου όπως αυτή ειπώθηκε από τον Απουλήιο στις *Μεταμορφώσεις*, όπου ο ήρωας του μυθιστορήματος μπλέκεται σε μπελάδες μόνο όταν επισκέπτεται τη Θεσσαλία, η οποία κατά την αρχαιότητα θεωρούνταν η χώρα των μαγισσών¹²². Παρομοίως, αν ο Οδυσσέας είχε μείνει μακριά από την Κίρκη, θα ήταν ασφαλής, αφού ο Ερμής, παρά το βότανο που πρόσφερε στον Οδυσσέα, δεν μπορούσε να τον προστατέψει από άλλα φυσικά μάγια, όπως ήταν ο έρωτας της μάγισσας¹²³. Η Κίρκη, εκτός από μάγισσα, εμφανίζεται στον Οδυσσέα ως γυναίκα ποθητή, κρατώντας τον έτσι δέσμιο στο κρεβάτι της για καιρό. Όλα αυτά τα μαγικά χαρίσματα της Κίρκης, οι μεταμορφώσεις και οι προβλέψεις, οφείλονταν στην δύναμη που είχε λόγω του ότι ήταν η κόρη του Τιτάνα Ήλιου. Αυτό άλλωστε είχε ως αποτέλεσμα να προέρχεται από μία γενιά παλαιότερη από εκείνη των Ολύμπιων Θεών.

Το χάρισμα της πρόβλεψης συνέδεε την Κίρκη με την τεχνική της νεκρομαντείας, η οποία εκτυλίσσεται στη ραψωδία λ' της *Οδύσσειας*. Σε αυτό το χωρίο, ο Οδυσσέας έσκαψε ένα χαράκωμα και έριξε μέσα σαν προσφορά στον νεκρό ένα ποτό από μέλι, γάλα, κρασί και νερό, ενώ έσφαξε δύο μαύρα πρόβατα με τέτοιο τρόπο ώστε το αίμα τους να τρέξει μέσα στο χαράκωμα. Αυτή η διαδικασία λεγόταν πως προσέλκυε τις σκιές των νεκρών οι οποίες πίνοντας το αίμα της θυσίας αποκτούσαν για λίγο την

¹²⁰ Mundi, *Magic and the occult...*, 40.

¹²¹ Mundi, *Magic and the occult...*, 41.

¹²² Mundi, *Magic and the occult...*, 41.

¹²³ Mundi, *Magic and the occult...*, 41.

ικανότητα να επικοινωνούν με τον κόσμο των ζωντανών: «ἐγὼ δ' ἄορ ὁξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ βόθρον ὄρυξ' ὅσσον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα, ἀμφ' αὐτῷ δὲ χοὴν χεόμην πᾶσιν νεκύεσσι, πρῶτα μελικρήτῳ, μετέπειτα δὲ ἡδέϊ οἴνῳ, τὸ τρίτον αὐθ' ὕδατι· ἐπὶ δ' ἄλφιστα λευκὰ πάλυνον. πολλὰ δὲ γουνούμην νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα, ἐλθὼν εἰς Ἰθάκην στεῖραν βοῦν, ἣ τις ἀρίστη, ῥέξειν ἐν μεγάροισι πυρὴν τ' ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν, Τειρεσίη δ' ἀπάνευθεν οἶν ἱερευσέμεν οἶψ παμμέλαν', ὃς μήλοισι μεταπρέπει ἡμετέροισι. τοὺς δ' ἐπεὶ εὐχολῆσι λιτῆσί τε, ἔθνεα νεκρῶν, ἐλλισάμην, τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές· αἱ δ' ἀγέροντο ψυχαὶ ὑπὲξ Ἑρέβευς νεκῶν κατατεθνηώτων»¹²⁴.

Αυτό συγκεκριμένα, σημαίνει, ὅτι: «κι ἐγὼ ανασέρνοντας το κοφτερό σπαθί μου λάκκο ως μια πήχη πήρα κι ἀνοίξα του μάκρους και του φάρδους. Και πρόσφερα χοές στα χεῖλη του στους πεθαμένους ὅλους πρώτα μελόγαλα τους ἔχυσα, κρασί γλυκό κατόπι, νερό στο τέλος και πασπάλιζα κριθάλευρο ἀπὸ πάνω και δεόμουν στων νεκρῶν τ' ἀνέψυχα κεφάλια, τάζοντάς τους. Αν πίσω στην Ἰθάκη διάγερνα, την πιο τρανή μου στέρφα γελάδα να τους σφάξω, καίγοντας μαζί περίσσια δώρα. Κι ἓνα κριάρι τάζω ξέχωρα στον Τειρεσία να σφάξω, μαύρο, κατάμαυρο, το πιο ὁμορφο στα ζωντανά μου μέσα. Τα παρακάλια πια σαν τέλεψα και τα ταξίματά μου, στα πλήθη των νεκρῶν, τα πρόβατα στο λάκκο σφάξω ἀπάνω, κι ως ἔτρεχε το μαύρο αἷμα τους ἀπὸ τα σκότη κάτω βγήκαν νεκρῶν ψυχές ἀρίφνητες και μαζώχτηκαν γύρα».

Ἡ ἀνθρωπολογικὴ διάσταση της μαγείας που ἀναφέρθηκε στην ἀρχὴ ἐντοπίζεται ἐντόνα στην χωρική ἀπομόνωση της Κίρκης: ἡ Κίρκη τίθεται ἐκτὸς της ἀνθρώπινης κοινωνίας. Το χθόνιο δαίμονο της Κίρκης φαίνεται να ἀντιστρέφει τους κοινωνικούς και λατρευτικούς τύπους της εποχῆς και να τονίζει τις καταστροφικὲς προθέσεις και συνέπειες αὐτῆς της χρήσης μαγείας¹²⁵. Αν και τα εἶδη λευκή και μαύρη μαγεία διαμορφώθηκαν πολὺ ἀργότερα, θα μπορούσε κανεὶς εὐκόλα να διακρίνει τὴ λευκή – καλὴ μαγεία τῆς δούλας Ἑκαμήδης ἡ ὁποία ἐπεδίωκε τὴν ἰαση τῆς ἀσθένειας ἀπὸ τὴν μαύρη – κακὴ ἐρωτικὴ μαγεία τῆς Κίρκης που στόχο ἔχει να παραπλανήσει. Ἡ λευκὴ μαγεία εἶχε τὴ δύναμη να χρησιμοποιήσει ἀκόμη και τους χθόνιους θεοὺς, τους δαίμονες και τους νεκρούς για καλὸ σκοπὸ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, φίλτρα σας αὐτὸ τῆς Κίρκης διατάρασσαν τὴν καθεστηκυῖα τάξη νεκρῶν και ζωντανῶν, με ἀρνητικὲς πάντα συνέπειες για τους ἀνθρώπους στους ὁποίους δίνεται ἓνα τέτοιο φίλτρο¹²⁶.

¹²⁴ Ὅμηρος, *Ὀδύσσεια*, ραψ. Α', στ. 25-30.

¹²⁵ Πετρόπουλος, «Παραφροσύνη και μαγεία στον Ὅμηρο», 38-47.

¹²⁶ Πετρόπουλος, «Παραφροσύνη και μαγεία στον Ὅμηρο», 38-47.

Η ΜΑΓΕΙΑ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ

Η μαγεία του 5^{ου} αιώνα δεν ήταν αποκομμένη από την επίσημη θρησκεία γι' αυτό και μέχρι σήμερα οι φιλολογικές και αρχαιολογικές μελέτες δυσκολεύονται να διαχωρίσουν τις θρησκευτικές από τις μαγικές τελετουργίες¹²⁷. Ένα βασικό χαρακτηριστικό των μαγικών τελετών ήταν ο απόκρυφος, αντικοινωνικός και περιθωριακός χαρακτήρας τους και η τάση τους να ανατρέπουν και να αναταράσσουν τις καθιερωμένες θρησκευτικές και λατρευτικές συνήθειες των ανθρώπων της εποχής¹²⁸. Η σιωπηρή αποδοχή και ένταξη της μαγείας στη καθημερινότητα της κλασικής αθηναϊκής κοινωνίας ήταν συνδεδεμένη με την προβολή της από σπουδαίους πνευματικούς άντρες όπως ήταν οι τραγικοί Αισχύλος, Σοφοκλής και Ευριπίδης, οι οποίοι έτειναν να παρουσιάζουν πολλά στοιχεία της στο αθηναϊκό κοινό μέσα από τα έργα τους.

Όσον αφορά καταρχάς τον Αισχύλο, έναν άνθρωπο που κατείχε σπουδαίες γνώσεις του Πυθαγορισμού, χρησιμοποιώντας τις ιδέες και τα σύμβολά του στα έργα του, αλλά και μυημένο στα Ελευσίνια Μυστήρια, τα κατεξοχήν συνδεδεμένα με τον απόκρυφο κόσμος της μαγείας, στα έργα του υπάρχουν πολλά παραδείγματα νεκρομαντείας, επίκλησης δηλαδή των νεκρών από τους ζωντανούς μέσω μαγικών τεχνικών¹²⁹. Στο έργο του «Πέρσαι», η βασίλισσα Άτοσσα επιθυμεί να καλέσει το πνεύμα του νεκρού συζύγου της, του βασιλιά Δαρείου για να σώσει το μέλλον του λαού της από τους κακούς χειρισμούς του γιου τους Ξέρξη¹³⁰.

Για την επιτυχή έκβαση της επίκλησης προσφέρει χοές με γάλα, μέλι, τρεχούμενο νερό, κρασί από παλιό και άγριο αμπέλι και κλαδιά ελιάς φορτωμένα με καρπούς, όλα υλικά εξαιρετικής ποιότητας, ζητώντας έτσι τον εξευμενισμό και τη συγκατάθεση των χθόνιων θεοτήτων ώστε να επανέλθει ο νεκρός σύζυγός της στη ζωή: «τοιγὰρ κέλευθον τήνδ' ἄνευ τ' ὀχημάτων χλιδῆς τε τῆς πάροιθεν ἐκ δόμων πάλιν ἔστειλα, παιδὸς πατρὶ πρευμενεῖς χοὰς φέρουσ', ἅπερ νεκροῖσι μειλικτήρια, βοός τ' ἀφ' ἀγνῆς λευκὸν εὖποτον γάλα, τῆς τ' ἀνθεμουργοῦ στάγμα, παμφαῆς μέλι, λιβάσιν ὕδρηλαῖς παρθένου πηγῆς μέτα, ἀκήρατόν τε μητρὸς ἀγρίας ἄπο ποτόν, παλαιᾶς ἀμπέλου γάνος τόδε· τῆς τ' αἰὲν ἐν φύλλοισι θαλλούσης βίον ξανθῆς ἐλαίας καρπὸς εὐώδης πάρα, ἄνθη τε πλεκτά, παμφόρου γαίας τέκνα. ἀλλ', ὦ φίλοι, χοαῖσι ταῖσδε νερτέρων ὕμνους

¹²⁷ Asirvatham, Pache and Watrous, *Between Magic and Religion*, 133.

¹²⁸ Asirvatham, Pache and Watrous, *Between Magic and Religion*, 134.

¹²⁹ Collins, *"The Magic of Homeric Verses"*, 216.

¹³⁰ Αἰσχύλος, *Πέρσαι*, στ. 598-622.

ἐπευφημεῖτε, τόν τε δαίμονα. Δαρεῖον ἀνακαλεῖσθε, γαπότους δ' ἐγὼ τιμὰς προπέμψω τάσδε νερτέροις θεοῖς»¹³¹.

Ο κύριος λόγος επίκλησης του βασιλιά Δαρείου είναι η δεινή κατάσταση των Περσών μετά την ήττα από τους Έλληνες στη Σαλαμίνα. Μερικά μαγικά στοιχεία που υπάρχουν στη σκηνή της επίκλησης είναι το σκίσιμο της γης και τα ἀναρθρα ξεφωνητά του Χορού τα οποία μπορεί να αποτελούν κάποιο είδος επωδής. Η ήττα των Περσών ήταν συνέπεια της ὕβρεως του αλαζόνα Ξέρξη προς τους Ολύμπιους Θεούς των Ελλήνων και τα λεγόμενα του σοφού και ἐμπειρου βασιλιά Δαρείου δεν προέβλεπαν αλλά επαλήθευαν τις επερχόμενες εξελίξεις, γιατί οι μαντείες του Δαρείου βασιζόνταν στο χρησμό που ο ίδιος είχε λάβει παλαιότερα αλλά και στη σύνεση που είχε ως ηγεμόνας¹³²: «φεῦ, ταχεῖά γ' ἦλθε χρησμῶν πρᾶξις, ἐς δὲ παῖδ' ἐμὸν Ζεὺς ἀπέσκηπεν τελευτὴν θεσφάτων· ἐγὼ δὲ που διὰ μακροῦ χρόνου τάδ' ἡὔχουν ἐκτελευτῆσιν θεοῦς· ἀλλ', ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, χά θεὸς συνάπτεται. νῦν κακῶν ἔοικε πηγὴ πᾶσιν ἠὲ ῥῆσθαι φίλοις. παῖς δ' ἐμὸς τάδ' οὐ κατειδὼς ἤγνυσεν νέφ' θράσει· ὅστις Ἑλλήσποντον ἱρὸν δοῦλον ὧς δεσμώμασιν ἤλπισε σχῆσιν ῥέοντα, Βόσπορον ῥόον θεοῦ· καὶ πόρον μετερρύθμιζε, καὶ πέδαις σφυρηλάτοις περιβαλὼν πολλὴν κέλευθον ἤγνυσεν πολλῶ στρατῶ. θνητὸς ὢν θεῶν τε πάντων ὦρετ', οὐκ εὐβουλία, καὶ Ποσειδῶνος κρατήσιν· πῶς τάδ' οὐ νόσος φρενῶν». Το τελετουργικό της επίκλησης του Δαρείου καταλαμβάνει μεγάλο μέρος του έργου (στίχοι 598 – 851) και μέσα σε αυτό το εἶδωλο του Δαρείου εμφανίζεται με πολλά θεϊκά χαρακτηριστικά ενώ η ενδυματολογική του εμφάνιση δίνει την εντύπωση ενός σοφοῦ γέροντα – βασιλιά.

Στις *Χοηφόρους* εντοπίζεται ἄλλο ἓνα ἐπεισόδιο νεκρομαντείας στο οποίο συμμετέχουν ο Ορέστης και η Ηλέκτρα μαζί με τον Χορό. Τα δύο ἀδέρφια επικαλοῦνται τον νεκρό πατέρα τους Αγαμέμνονα να επιστρέψει στους ζωντανούς για να βοηθήσει τα παιδιά του, ενώ ταυτόχρονα αποδίδουν τιμές και επικαλοῦνται την εὐνοια κι ἄλλων σπουδαίων νεκρῶν, ὅπως φαίνεται στους στίχους «ἀλλὰ κλύοντες, μάκαρες χθόνιοι, τῆσδε κατευχῆς πέμπετ' ἄρωγὴν παισὶν προφρόνως ἐπὶ νίκη», το οποίο αποτελεί ἓνα σπουδαῖο λαογραφικό στοιχείο¹³³. Η επίκληση του Αγαμέμνονα γίνεται για διαφορετικούς λόγους για το κάθε παιδί του: ο Ορέστης διεκδικεῖ το θρόνο που δικαιούται και τον οποίο στερεῖται κατόπιν ἀδικίας προς το πρόσωπό του. συγχρόνως ὁμως επιδιώκει να διατηρήσει και τη μνήμη του πατέρα του ενώ τα

¹³¹ Αἰσχύλος, *Πέρσαι*, στ. 598-851.

¹³² Αἰσχύλος, *Πέρσαι*, στ. 697-699.

¹³³ Αἰσχύλος, *Χοηφόροι*, στ. 479-482.

κίνητρα της Ηλέκτρας είναι περισσότερο συνδεδεμένα με την ιδέα περί εκδίκησης για το θάνατο του πατέρα της Αγαμέμνονα, αφού επιθυμεί όχι μόνο να γλυτώσει ο Ορέστης από τον κίνδυνο που διατρέχουν αλλά και να εκδικηθεί με κάποιο τρόπο τον Αίγισθο¹³⁴.

Στη συνέχεια, η επίκληση των δύο αδελφών στρέφεται προς τους θεούς του Κάτω Κόσμου, τη Γη και την Περσεφόνη, ζητώντας και πάλι να γυρίσει ο Αγαμέμνονας στον κόσμο των ζωντανών, υπενθυμίζοντας παράλληλα τον άδικο τρόπο με τον οποίο έφυγε. Συμπερασματικά, τα βήματα που σημειώνονται για την ολοκλήρωση του τελετουργικού της νεκρομαντείας είναι η επίκληση – ευχή για βοήθεια από τον νεκρό, η απόδοση τιμών προς το νεκρό αλλά και τις θεότητες του Κάτω Κόσμου, η επίκληση στις χθόνιες δυνάμεις και η υπενθύμιση των αδικιών που διαπράχθηκαν εις βάρος του νεκρού¹³⁵.

Στις *Ικέτιδες* γίνεται μία ενδιαφέρουσα αναφορά στην Άρτεμη – Εκάτη. Η ταύτιση της Εκάτης με την Άρτεμη, την Δήμητρα ή τη Σελήνη ήταν πολύ συνηθισμένη εκείνη την εποχή ενώ συνδέονταν στενά με την Περσεφόνη και τις Χάριτες και η θέση της ήταν καθοριστική στον Κάτω Κόσμο. Ο Αισχύλος την θεωρούσε βοηθό και προστάτιδα των εγκύων. Επίσης, αναφορές υπάρχουν για τη Σελήνη - Εκάτη, θεότητα η οποία ζει από τη σάρκα των νεκρών και με την αρωγή της Περσεφόνης βοηθούσε τις ψυχές αυτών που έφυγαν άδικα και βίαια και περιπλανιόνταν στον κόσμο των ζωντανών να επιστρέψουν πίσω στον Άδη¹³⁶.

Στους *Ευμενίδες* γίνεται μία σημαντική τοποθέτηση από τον τραγικό ποιητή γύρω από την έννοια της κατάρας και το συσχετισμό της με τις Ερινύες. Ο Αισχύλος πίστευε πως τέτοιου είδους λαϊκές έννοιες όπως ήταν η δύναμη μιας κατάρας διαφύλασσαν τους κοινωνικούς και οικογενειακούς νόμους και διατηρούσαν τις ηθικές ισορροπίες μέσω του φόβου που ασκούσαν στη συνείδηση του ανθρώπου οι άγνωστες ιδιότητες των χθόνιων δυνάμεων που μπορούσαν να επέμβουν μέσω της μαγείας. Η αδίστακτη μάλιστα δράση των χθόνιων θεοτήτων ήταν αυτή που κατά την αντίληψη των ανθρώπων της εποχής τις είχαν αποκλείσει από τη συμμετοχή τους στην κοινότητα των Ολύμπιων Θεών¹³⁷.

¹³⁴ Αισχύλος, *Πέρσαι*, στ. 479-482.

¹³⁵ D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, (New Jersey: Princeton, 2004), 224.

¹³⁶ A. P. Marquardt, "A Portrait of Hecate", *The American Journal of Philology*, 3, vol 102, (1981): 243-250.

¹³⁷ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 113.

Κατά τον Αισχύλο, οι Ερινύες ονομάζονταν και Κατάρες στον Κάτω Κόσμο τιμωρούσαν τους παραβάτες των ηθικών νόμων και είχαν όψη αποκρουστική, αφού αντικατόπτριζαν τις τύψεις των αδίστακτων ανθρώπων:

«ἄγε δὴ καὶ χορὸν ἄψωμεν,
ἐπεὶ μοῦσαν στυγερὰν ἀποφαίνεσθαι δεδόκηκεν,
λέξαι τε λάχη τὰ κατ' ἀνθρώπους
ὥς ἐπινωμᾷ στάσις ἀμά.
εὐθυδίκαιοι δ' οἴομεθ' εἶναι·
τὸν μὲν καθαρὰς χεῖρας προνέμοντ'
οὔτις ἐφέρπει μῆνις ἀφ' ἡμῶν,
ἄσινῆς δ' αἰῶνα διοιχνεῖ·
ὅστις δ' ἀλιτῶν ὥσπερ
ὄδ' ἀνὴρ χεῖρας φονίας ἐπικρύπτει,
μάρτυρες ὀρθαὶ τοῖσι θανοῦσιν
παραγιγνόμεναι πράκτορες
αἵματος αὐτῷ τελέως ἐφάνημεν»¹³⁸.

Στο συγκεκριμένο έργο του Αισχύλου οι Ερινύες απαιτούν την επιστροφή της Κλυταιμνήστρας στον κόσμο των ζωντανών, έτσι ώστε να μπορέσουν να πάρουν εκδίκηση για τον βίαιο και πρόωρο θάνατό της και να αναπαυθεί η ψυχή της. Ο Αισχύλος δίνει πρώτη φορά ανθρώπινη μορφή στις Ερινύες: τις παρουσιάζει μαυροντυμένες με άσχημη ανάσα και πύο στα μάτια να τιμωρούν τους μητροκτόνους και πατροκτόνους, αλλά και αυτούς που αδικούν τους ξένους ή διαταράσσουν την οικογενειακή ηρεμία. Η κατάρα κρέμεται πάνω από τους θνητούς και τιμωρεί το κακό με τη βοήθεια των Ερινύων, των φυλάκων δηλαδή των οικογενειακών παραδόσεων και τιμωρών όσων παραβίαζαν τους γραπτούς και άγραφους κανόνες του οίκου και της κοινωνίας.

¹³⁸ Αισχύλος, *Ευμενίδες*, στ. 307-320.

Εξίσου σημαντική θέση στις προκαταλήψεις και στις λαϊκές δοξασίες που εμφανίζονται στα έργα του Αισχύλου ενέχει η τέχνη της μαντείας, χάρισμα άρρηκτα συνδεδεμένη με την πίστη και λατρεία θεοτήτων συνυφασμένων με τη μαντεία, όπως ο Απόλλωνας. Οι αρχαίοι Έλληνες κατέφευγαν σε κλάδους της μαντείας, όπως ήταν η οιωνοσκοπία, η σπλαγνοσκοπία και η ονειρομαντεία, για να συμβουλευτούν τους μάντεις σε κρίσιμα γεγονότα της ζωής τους προκειμένου να πάρουν σωστές αποφάσεις στο μέλλον¹³⁹.

Άλλοτε, η μαντική είναι συνυφασμένη με αναίμακτη πρακτική, όπως στους Επτά επί Θήβας, όπου η επίθεση των εχθρών εναντίον της πόλης τους προμηνύεται χωρίς θυσίες σε αντιδιαστολή με τη μαντική πρακτική που εφαρμόζεται στο αντίπαλο στρατόπεδο, όπου οι επτά αρχηγοί τους σφάζουν τάυρους πάνω σε μαύρη ασπίδα, προσφορά για τον θεό του πολέμου, τον Άρη, τη σύντροφό του στον πόλεμο, την Ενώ, και τον Φόνο:

«νῦν δ' ὥς ὁ μάντις φησίν,

οἰωνῶν βοτήρ,

ἐν ὧσὶ νωμῶν καὶ φρεσίν,

πυρὸς δίχα, χρηστηρίους ὄρνιθας ἄψευδεῖ τέχνη·

οὗτος τοιῶνδε δεσπότης μαντευμάτων

λέγει μεγίστην προσβολὴν Ἀχαιίδα

νυκτηγορεῖσθαι κάπιβούλευσιν πόλει» (...)

«ἄνδρες γὰρ ἐπτά, θούριοι λοχαγέται,

ταυροσφαγοῦντες ἐς μελάνδετον σάκος

καὶ θιγγάνοντες χερσὶ ταυρείου φόνου, Ἄρη τ', Ἐνώ,

καὶ φιλαίματον Φόβον

ὥρκωμότησαν ἢ πόλει κατασκαφὰς θέντες λαπάξιν

ἄστῃ Καδμείων βία, ἢ γῆν θανόντες τήνδε φυράσιν φόνω·»¹⁴⁰.

Ο Σοφοκλής αποδεχόταν την αρμονική συνύπαρξη και συνεργασία της θρησκείας με την τεχνική της νεκρομαντείας ενώ υποστήριζε πως η παρανόηση και η αμφισβήτηση

¹³⁹ Βακαλούδη, *Μαγεία και μυστηριακές θρησκείες...*, 65.

¹⁴⁰ Αισχύλος, *Επτά. επί Θήβας*, στ. 24-29 & 42-48.

της θεϊκής δύναμης οδηγούν τον άνθρωπο σε ηθική και πνευματική παρακμή, και όχι η ενασχόληση με τη μαγεία¹⁴¹. Το έργο του Ριζοτόμοι αποτελεί μία συλλογή αποσπασμάτων τα οποία δίνουν μία γενική εικόνα για τις μαγικές πρακτικές στην Αθήνα του 5^{ου} αιώνα. Μεταξύ άλλων αναφέρονται και τα περίφημα βότανα που μάζευε η Μήδεια και χρησίμευαν στην παρασκευή παυσίπονων και άλλων φαρμάκων, τα περισσότερα σχετιζόμενα με την νιότη και τον έρωτα: «ή δ' ἐξοπίσω χερὸς ὄμμα τρέπουσ' ὁπὸν ἀργυνεφῇ στάζοντα τομῆς χαλκείοισι κάδοις δέχεται». (...) «αἱ δὲ καλυπταὶ κίσται ρίζων κρύπτουσι τομάς ἅς ἦδε βοῶσ', ἀλαλαζομένη, γυμνὴ χαλκείοις ἥμα δρεπάνοις»¹⁴². Μέσα από τη διεξοδική αυτή περιγραφή ο ποιητής αποκαλύπτει τη βαθιά γνώση της μαγικής τέχνης από την ηρωίδα, αλλά και την επιβλητικότητα του τελετουργικού.

Οι μοιραίες ουσίες της μαγικής τέχνης γίνονται εργαλεία επιδίωξης ολέθριων σκοπών στα χέρια των γυναικών που έχουν απορριφθεί και εξαπατηθεί.¹⁴³ Ο Σοφοκλής παρουσιάζει την ατυχή προσπάθεια της Δηιάνειρας να ξανακερδίσει τον αγαπημένο της στην τραγωδία του *Τραχίνιαι*¹⁴⁴ καθώς η μαγική πρακτική της αποτυγχάνει προκαλώντας τον θάνατο του συζύγου της, Ηρακλή. Ακόμα μια φορά που η μαγική τέχνη σχετίζεται με τον έρωτα. Εκείνος ερωτεύεται και την απατά με άλλη γυναίκα, την Ιόλη την οποία θέλει να εγκαταστήσει στην ίδια στέγη με την Δηιάνειρα, καθιστώντας την παλλακίδα. Η αφοσιωμένη γυναίκα του ωστόσο τον δικαιολογεί παρουσιάζοντας τον έρωτα του για την Ιόλη ως νόσο στην οποία δεν θα μπορούσαν ούτε οι Θεοί να αντισταθούν, «Ἐρωτι μὲν νυν ὅστις ἀντανίσταται πύκτης ὅπως ἐς χεῖρας, οὐ καλῶς φρονεῖ. οὗτος γὰρ ἄρχει καὶ θεῶν ὅπως θέλει, κάμοῦ γε· πῶς δ' οὐ χātέρας οἶας γ' ἐμοῦ; ὥστ' εἴ τι τῶμῳ τ' ἀνδρὶ τῇδε τῇ νόσῳ ληφθέντι μεμπτός εἰμι, κάρτα μαίνομαι, ἢ τῇδε τῇ γυναικί, τῇ μεταιτία τοῦ μηδὲν αἰσχροῦ μηδ' ἐμοὶ κακοῦ τινος».¹⁴⁵

Παρότι αισθάνεται βαθιά πληγωμένη και προδομένη, δε χάνει την ψυχραιμία της και διατηρεῖ την ανωτερότητα της. Μέχρι που η αγάπη και το πάθος της για εκείνον μετατρέπεται σε ζήλια που την τυφλώνει. Αισθάνεται έντονα την απειλή από την άλλη γυναίκα, την Ιόλη πως σύντομα θα την αντικαταστήσει κι αυτό μεταστρέφει τη

¹⁴¹ Βακαλοῦδη, «*Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο...*», 96.

¹⁴² Σοφοκλέους, *Ριζοτόμοι*, στ. 535-536.

¹⁴³ Χ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, *Στιγμές Της Ελληνικής Τραγωδίας* (Αθήνα: Καρδαμίτσας, 1994), 73-79.

¹⁴⁴ Σοφοκλής, *Τραχίνιαι*, στ. 553-587

¹⁴⁵ Σοφοκλής, *Τραχίνιαι*, στ. 441-448

συμπεριφορά της.¹⁴⁶ Το ερωτικό φίλτρο του Νέσσου μετατρέπεται εν αγνοία της σε φονικό εργαλείο. Η επαλειφόμενη ερωτική ουσία που πάνω στον χιτώνα του Ηρακλή, της υπόσχονταν την επιστροφή του σε εκείνη, όμως δεν ήταν παρά το δηλητηριασμένο αίμα του Νέσσου, που συνέλλεξε η Δηιάνειρα κατόπιν προτροπής του. Η πληγωμένη γυναίκα γίνεται το όχημα μιας καλά σχεδιασμένης εκδίκησης. Το δώρο της έχει τραγική κατάληξη καθώς ο Ηρακλής πεθαίνει με τη βοήθεια του Ιόλαου στη πυρά, προκειμένου να αποφύγει τους φρικτούς πόνους που του προκαλούσε ο δηλητηριώδης χιτώνας.

Ο ποιητής καταφέρει να δείξει ότι μέχρι τότε ούτε οι πιο ισχυροί εχθροί του Ηρακλή δεν μπόρεσαν, αφού ο μυθικός ήρωας βρίσκεται οδυνηρό θάνατο από μια τραγική γυναικεία μορφή, την γυναίκα του Δηιάνειρα. Η μαγεία γίνεται το μέσο για να διατηρηθεί η ερωτική σχέση των δύο, ενώ ταυτόχρονα είναι αυτή που θα προκαλέσει την συντριβή των δύο τραγικών προσώπων. Καθώς η Δηιάνειρα θα πληροφορηθεί το θάνατο του αγαπημένου της Ηρακλή, θα αυτοκτονήσει στρέφοντας το ίδιο το ξίφος του στο γυμνό της στήθος πάνω στο συζυγικό τους κρεβάτι. Παρόλο που θα ήθελε η πράξη της να έχει ευτυχές τέλος, εκείνη υπό την επίδραση κάποιου πάθους και με τα μαγικά μέσα επέφερε την καταστροφή και των δύο.¹⁴⁷

Όσον αφορά την πρόσληψη της έννοιας της κατάρας από το Σοφοκλή, αυτή παρουσιάζεται, όπως και στον Αισχύλο, ως η τιμωρός που κυνηγά τους παραβάτες, άμεσα συνδεδεμένη με τις Ερινύες. Στον *Οιδίποδα Τύραννο* προβάλλεται ένα τυπικό μοτίβο κατάρας, της οποίας η δύναμη ήταν τόσο δυνατή ώστε να παραλύει η καρδιά του ανθρώπου από το φόβο της τιμωρίας. Ο ποιητής ακολουθώντας το τυπικό μοτίβο της διατύπωσης της κατάρας παρουσιάζει ένα άτομο με εξουσία, όπως ο Οιδίποδας ως βασιλιάς της πόλης, να την εξαπολύει με κάθε επισημότητα σε μια καθοριστική στιγμή για το μέλλον της πόλης, ενώ όλοι ήταν ανυποψίαστοι: «246 κατεύχομαι δὲ τὸν δεδρακότ', εἴτε τις εἷς ὧν λέληθεν εἴτε πλειόνων μέτα, κακὸν κακῶς νιν ἄμορον ἐκτρίψαι βίον. ἐπεύχομαι δ', οἴκοισιν εἰ ζυνέστιος ἐν τοῖς ἐμοῖς γένοιτ' ἐμοῦ συνειδότος, 250 παθεῖν ἅπερ τοῖσδ' ἀρτίως ἡρασάμην. ὑμῖν δὲ ταῦτα πάντ' ἐπισκῆπτω τελεῖν, ὑπὲρ τ' ἐμαυτοῦ, τοῦ θεοῦ τε, τῆσδ' ἐγὼ γῆς ᾧδ' ἀκάρπως κάθ' ἑωὺς ἐφθαρμένης»¹⁴⁸

¹⁴⁶ E. M. Sanders, "Envy and Jealousy in Classical Athens" (Ph.D. diss., UCL 2010), 179-180, from: <https://discovery.ucl.ac.uk/19227/1/19227.pdf>

¹⁴⁷ R.P. Winnington-Ingram, *Σοφοκλής. Ερμηνευτική Προσέγγιση*, μτφρ. Ν.Κ. Πετρόπουλος – Χ.Π. Φαράκλας, (Αθήνα, Α. Καρδαμίτσα, 1999), 130-131

¹⁴⁸ Σοφοκλής, *Οιδίπους Τύραννος*, στ. 246-254.

Η πατρογονική κληροδοτημένη κατάρα που είχε στοιχειώσει τον οίκο των Λαβδακιδών και είχε καθορίσει το μέλλον της Αντιγόνης και της Ισμήνης προήλθε όταν ο Κάδμος σκότωσε το φίδι του θεού Άρη. Το φίδι ήταν μία μορφή χθόνιας θεότητας και μεσολαβούσε στην επικοινωνία του Κάτω Κόσμου με τον κόσμο των ζωντανών. Στην κατάρα προστίθεντο κάθε φορά και οι παραβατικές συμπεριφορές των μελών της οικογένειας. Στην περίπτωση της Αντιγόνης, όταν αυτή οδηγήθηκε στο θάνατο ευχήθηκε οι ίδιες συμφορές να βρουν και όσους την αδίκησαν, μια ευχή που θα μπορούσε να προσληφθεί και ως κατάρα: «εἰ δ' οἶδ' ἁμαρτάνουσι, μὴ πλείω κακὰ πάθοιεν ἢ καὶ δρῶσιν ἐκδίκως ἐμέ»¹⁴⁹, επιζητώντας την επιβολή ισάξιων κυρώσεων, μια κατάσταση δηλαδή, που είναι γνωστή με τον όρο “aversio”, σε όσους διέπραξαν αδίκημα απέναντί της, ρήσεις που ενδεχομένως να εκληφθούν ως αρά, καθώς δέεται την ανταπόδοση των συμφορών της από τους θεούς στους πολεμίους της.

Ο αναθεματισμός προξενούσε φόβο στον αποδέκτη της, ιδίως όταν προερχόταν από κάποιον γέροντα ή από τον πατέρα της οικογένειας. Στον *Οιδίποδα επί Κολωνώ* η κατάρα έχει μεγάλη δύναμη επειδή εξαπολύεται από τον ηλικιωμένο Οιδίποδα. Ο ίδιος, μολονότι ανήμπορος και φτωχός, περιβάλλεται από μια αόρατη και ανεξήγητη, σχεδόν μαγική, αίγλη. Ο λόγος του Οιδίποδα περιλάμβανε μία τριπλή κατάρα, την εκπλήρωση της οποία εναπόθεσε στον θεό Άρη και τη Θεία Δίκη. Η κατάρα απευθυνόταν στους γιους του και σε ολόκληρη την πόλη, την οποία στοίχειωσε και μετά το θάνατό του, έως ότου θάφτηκαν σε αυτή οι δύο γιοι του ενώ ταυτόχρονα, αναθεμάτιζε και τον Κρέοντα, επικαλούμενος τον παντεπόπτη Ήλιο. Έτσι, το πρώτο μέρος της κατάρας στρέφεται εναντίον των γιων του δύο, με στόχο αφενός ο Ετεοκλής να χάσει την εξουσία, αφετέρου ο Πολυνείκης να μην κατορθώσει να επιστρέψει πίσω στην πόλη του και να τον διαδεχθεί στο θρόνο. Η αιτία για την πρόκληση αυτής της κατάρας σχετίζεται με το γεγονός πως κανένας από τους δύο γιους του δε συνεργάστηκε για να επιτευχθεί η παραμονή του πατέρα τους στην εξουσία και στην πόλη, αλλά και οι δύο επέλεξαν την αποπομπή και εξορία του με ανυπόληπτο τρόπο: «ἀλλ' οἱ θεοὶ σφιν μῆτε τὴν πεπρωμένην ἔριν κατασβέσειαν, ἐν δ' ἐμοὶ τέλος αὐτοῖν γένοιο τῆσδε τῆς μάχης περὶ ἧς νῦν ἔχονται κάπαναίρονται δόρυ· 460 ὥς οὔτ' ἂν ὅς νῦν σκῆπτρα καὶ θρόνους ἔχει μείνειεν, οὔτ' ἂν οὐξεληλυθὼς πάλιν ἔλθοι ποτ' αὖτις·

¹⁴⁹ Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 927-928.

οἷ γε τὸν φύσαντ' ἐμὲ οὕτως ἀτίμως πατρίδος ἐξωθούμενον οὐκ ἔσχον οὐδ' ἤμυναν, ἀλλ' ἀνάστατος αὐτοῖν ἐπέμφθην κάζεκερὺχθην φυγὰς»¹⁵⁰.

Στο δεύτερο μέρος της κατάρας, ο Οιδίποδας γνωρίζοντας τις προβλέψεις του Απόλλωνα και του Δία στρέφεται κατά της Θήβας και των αρσενικών τέκνων της και την καταριέται, λέγοντας πως ο ίσκιος του θα απλώνεται σαν σκοτεινό πέπλο κατάρας πάνω από αυτήν, ενώ εύχεται η Θήβα να μην καταστεί ποτέ τόπος ταφής για τον Πολυνείκη και του Ετεοκλή. Η συγκεκριμένη κατάρα λειτουργούσε επικουρικά στην εκπλήρωση ενός πεπρωμένου που είχε ήδη οριστεί από τους θεούς: «οὐκ ἔστι σοι ταῦτ', ἀλλὰ σοι τάδ' ἔστ', ἐκεῖ χώρας ἀλάστωρ οὐμὸς ἐνναίων ἀεί· ἔστιν δὲ παισὶ τοῖς ἐμοῖσι τῆς ἐμῆς χθονὸς λαχεῖν τοσοῦτον, ἐνθανεῖν μόνον»¹⁵¹. Τελικά, δεν ξεχνάει να καταραστεί και τον Κρέοντα με ισχυρούς αναθεματισμούς επικαλούμενος και πάλι τον παντεπόπτη Ἡλιο: «μὴ γὰρ αἶδε δαίμονες θεῖέν μ' ἄφωνον τῆσδε τῆς ἀρᾶς ἔτι, 865 ὅς μ', ὦ κάκιστε, ψιλὸν ὄμμ' ἀποσπάσας πρὸς ὄμμασιν τοῖς πρόσθεν ἐξοίχη βίᾱ. τοιγὰρ σὲ καὐτὸν καὶ γένος τὸ σὸν θεῶν ὁ πάντα λεύσσων Ἥλιος δοίῃ βίον τοιοῦτον οἷον κάμὲ γηρᾶναί ποτε»¹⁵².

¹⁵⁰ Σοφοκλής, *Οιδίπους επι Κολωνώ*, στ. 457-464.

¹⁵¹ Σοφοκλής, *Οιδίπους επι Κολωνώ*, στ. 787-790.

¹⁵² Σοφοκλής, *Οιδίπους επι Κολωνώ*, στ. 864-870.

Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΕ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΕΠΟΧΗΣ

Αν επιχειρήσει κανείς να μιλήσει για τη μαγεία κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο ίσως δεν θα χρειαζόταν καν να διαχωρίσει τις δύο εποχές, καθώς παρατηρείται μια ενιαία και συνεχής εξέλιξη των μαγικών δραστηριοτήτων μέχρι και τους δύο πρώτους χριστιανικούς αιώνες. Με επίκεντρο την Αίγυπτο (κυρίως την Αλεξάνδρεια) κατά την ελληνιστική εποχή και έπειτα τη Ρώμη ως πρωτεύουσα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, η ενασχόληση με τις μαγικές τεχνικές έφτασε στο απόγειό της με αποτέλεσμα ακόμη και οι φιλόσοφοι που τόσο την περιφρονούσαν, να αναγνωρίζουν τώρα τη μαγεία σαν έναν επίσημο κλάδο μελέτης και δράσης με δόγματα, θεωρίες, παρακλάδια και συγκεκριμένες τεχνικές¹⁵³.

Τα έργα των συγγραφέων αυτών των περιόδων παρουσιάζουν πολλά κοινά ως προς την απόδοση του τρόπου πρόσληψης της μαγείας από τους ανθρώπους της εποχής. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ελληνιστικού ποιητή ήταν ο Απολλώνιος από τη Ρόδο, ο οποίος στο πέμπτο βιβλίο των *Αργοναυτικών* παρουσιάζει σαν πρωταγωνιστική μορφή τη Μήδεια¹⁵⁴. Συγκεκριμένα, οι Αργοναύτες, κατά την επιστροφή τους από τη Μαύρη Θάλασσα, αποβιβάστηκαν στην Κρήτη, οι ακτές της οποίας ήταν πολιορκημένες από ένα τέρας, ονόματι Ταλός. Το κείμενο περιγράφει τον αγώνα της Μήδειας και του μυθικού τέρατος, το οποίο μπορούσε να νικήσει μόνο αν δεν είχε μαγεία μέσα του. Για να το πετύχει χρησιμοποίησε δυνάμεις του κακού: μπαίνοντας σε μία κατάσταση έκστασης, το μίσος της για το τέρας πήρε υλική υπόσταση. Αυτή η περιγραφή αποτέλεσε και την πρώτη προσπάθεια σαφούς απόδοσης της μαύρης μαγείας¹⁵⁵. Συνήθης, εκείνη την περίοδο, ήταν η αντίληψη ότι κάποιος μπορούσε να πάθει κάτι κακό και μόνο από τη σκέψη κάποιου άλλου.

Η ιστορία του Ιάσονα και της Μήδειας από τον Απολλώνιο Ρόδιο κεντρίσε τη φαντασία του Βιργιλίου και συνεισέφερε στην ιστορία του Αινεία και της Διδώς. Έτσι το δεύτερο μισό του πρώτου Βιβλίου που εισάγει την ιστορία της Διδώς, ολόκληρο το τέταρτο Βιβλίο, το οποίο τη συνεχίζει και την τελειώνει, και η συνάντηση του Αινεία με το φάντασμα της Διδώς στο 6^ο Βιβλίο περιέχουν ιδέες και φρασσεολογία από τον

¹⁵³ Dickie, *Magic and the Magicians...*, 44.

¹⁵⁴ Mundi, *Magic and the occult...*, 44-45.

¹⁵⁵ Mundi, *Magic and the occult...*, 44-45.

Απολλώνιο. Ωστόσο, παρά τις ομοιότητες που συναντάμε όπως ο γάμος στο σπήλαιο, η άστατη και εγωιστική συμπεριφορά από τις Θεές, η αϋπνία της Διδώς, η ανάγκη της να καταφύγει στη μαγεία, κανείς διαπιστώνει πως τελικά η Διδώ δεν μοιάζει ούτε στο ελάχιστο με τη Μήδεια. Τελικά, ο Βιργίλιος επέλεξε η γυναικεία ηρωίδα να έχει βασιλική αξιοπρέπεια, αποφασιστικότητα και υψηλή τραγική στάση.¹⁵⁶

Ο Αινείας και η Διδώ εντοπίζονται στο τέταρτο βιβλίο της Αινειάδας του Βιργιλίου, στο οποίο περιγράφεται μία πολύ σημαντική μαγική τελετή με κεντρικό πρόσωπο την Διδώ, συγκεκριμένα στους στ. 630-679¹⁵⁷. Κοινό δεδομένο και στα τρία έργα, με άλλα λόγια στα *Αργοναυτικά* του Απολλωνίου του Ρόδιου, τη *Μήδεια* του Ευριπίδη, αλλά και στην *Αινειάδα* του Βιργιλίου, είναι η συνάντηση ενός ήρωα που ταξιδεύει με μια αποστολή και πολλές περιπέτειες με μια πανέμορφη, εξωτική, ευγενική, φιλόξενη, για όσο διαρκεί η αγάπη της για τον ήρωα, αλλά εν δυνάμει επικίνδυνη, όταν ο ήρωας προσπαθήσει να της αντισταθεί ή να την εγκαταλείψει.

Ο ήρωας του έπους, ο Αινείας, φτάνει στην ακτή της Βόρειας Αφρικής όπου συναντάει τη βασίλισσα Διδώ. Η γυναικεία αυτή μορφή δεν μοιάζει με μάγισσα αλλά περισσότερο με μία ανατολίτικη νεράιδα, η οποία ερωτεύεται τον Αινεία και θέλει να μείνει μαζί της. Όταν ο Αινείας την εγκαταλείπει, επειδή με βάση μια παλαιότερη προφητεία, ο ίδιος επρόκειτο να ιδρύσει μία αυτοκρατορία, η αγάπη της Διδούς μετατρέπεται σε μίσος. Σε αυτό το σημείο αξίζει να σημειωθεί πως ο παρακλητικός λόγος της Διδώς προς τον Αινεία αρχίζει, όπως τελειώνει και εκείνος της Αριάδνης στο ποίημα του Κατούλλου, με την κατηγορία της απιστίας και αναφέρεται στις ελπίδες της με τις φράσεις της Αριάδνης. Στο τέταρτο Βιβλίο του Βιργιλίου στο στ. 316 *per conubia nostra, per inceptos hymenaeos* «με το γάμο μας και με τη γαμήλια τελετή που αρχίσαμε» διαφαίνεται η ομοιότητα με τα λόγια της Αριάδνης στο 64.141 του Κατούλλου, *sed conubia laeta sed optatos hymenaeos* «αλλά (μου υποσχέθηκες) ένα χαρούμενο γάμο και μια πολυπόθητη γαμήλια τελετή». Η παραπάνω διαπίστωση αναδεικνύει άλλη μια ομοιότητα όχι μόνο στα γεγονότα της Μοίρας αλλά και στον τρόπο εκφοράς του πάθους και της απόγνωσης. Ωστόσο, προκύπτει ακόμα μια πηγή η οποία παρακινεί τη φαντασία του Βιργιλίου, όταν δηλαδή ο αντίκτυπος της

¹⁵⁶ E.J. Kenney – W.V. Clausen, *The Cambridge History of Classical Literature. II: Latin Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 465-466.

¹⁵⁷ P. Vergili Maronis, *Αινειάδα* (Αθήνα: Παπαδήμας, 2007), 193-219.

περιγραφής του επαυξάνεται με τις αναμνήσεις της τρυφερής ηρωίδας του Κατούλλου.¹⁵⁸

Η παρουσίαση της κατάστασης της γίνεται με έντονο πάθος που κορυφώνεται με τη παράκληση της στον Αινεία να μην την εγκαταλείψει, αφού εκείνη είχε δώσει όλη της την αγάπη και την αφοσίωση στον άνδρα που θα την οδηγούσε στην αυτοκαταστροφή της. Ο Αινείας στα παρακλητικά της λόγια απαντά πως δεν είναι έλευθερος να μείνει και στο ακούσμα αυτό η Διδώ από μια αξιολύπητα εγκαταλειμμένη γυναίκα μετατρέπεται στην προσωποποίηση της εκδίκησης και του μίσους. Η ειλημμένη απόφαση της να καταστρέψει τον άλλοτε αγαπημένο της Αινεία την μετατρέπει από ανθρώπινο ον σε ένα αρχέτυπο και τρομακτικό σύμβολο πληγωμένης υπερηφάνειας και πικρού θυμού. Εκείνη γίνεται η κύρια αντίπαλος του, η οποία δεν είναι άλλο παρά μια πραγματική γυναίκα με σάρκα και οστά, η οποία, όταν απορρίπτεται, μετατρέπεται σε ένα είδος Μαινάδας ή Ερινύας.¹⁵⁹ Η Διδώ οργανώνει μία περίπλοκη μαγική ιεροτελεστία: ανάβει μία τεράστια φωτιά στο κέντρο της αυλής του παλατιού της και με τη βοήθεια μιας ιέρειας μάγισσας ετοιμάζει μια μεγάλη θυσία προς τις δυνάμεις του Κάτω Κόσμου. Παρ' όλες τις προσπάθειές της συνειδητοποιεί ότι καμία ερωτική μαγεία δεν μπορεί να μεταστρέψει την απόφαση του Αινεία, άλλωστε τα γεγονότα ήταν πάνω από τις δυνάμεις της, αφού η συνωμοσία της θεάς Ήρας και της θεάς Αφροδίτης την παγιδεύουν σε ένα δίχτυ από το οποίο δεν μπορεί να ξεφύγει. Έτσι, πιεσμένη από τις περιστάσεις λυγίζει και καταστρέφεται, απελπισμένη αυτοκτονεί, καθιστώντας την κατάρα ακόμα πιο ισχυρή.

Αυτό αποδεικνύει κάτι που ήταν ευρέως γνωστό τόσο κατά τη ρωμαϊκή εποχή όσο και κατά την κλασική όπως είδαμε στον Οιδίποδα, ότι δηλαδή οι αυτόχειρες, οι δολοφονημένοι και οι άνδρες που σκοτώνονταν στη μάχη, όλοι δηλαδή όσοι πέθαιναν πριν την ώρα τους, μπορούσαν να απελευθερώσουν τεράστιες καταστροφικές δυνάμεις τη στιγμή του θανάτου τους¹⁶⁰.

Η ευχή – κατάρα της Διδούς να πάθει κάτι κακό ο Αινείας και η Ρώμη, την κάνει να μοιάζει περισσότερο με την πληγωμένη από έρωτα Μήδεια παρά με την Κίρκη. Άλλωστε οι εικόνες αυτές των επικύνδυνων γυναικών που δρουν έξω από τον οικείο τους χώρο πιθανόν θυμίζουν στο ρωμαϊκό αναγνωστικό κοινό της δεκαετίας του 20π.Χ. εκείνη τη φρικτή Αιγύπτια σύζυγο, την Κλεοπάτρα, η οποία είχε ερωτικές

¹⁵⁸ E.J. Kenney – W.V. Clausen, *The Cambridge History of Classical Literature...*, 468.

¹⁵⁹ P. Hardie, *Virgil* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 175.

¹⁶⁰ Mundi, *Magic and the occult...*, 60.

επαφές με τον Ιούλιο Καίσαρα και τον Μάρκο Αντώνιο. Σύμφωνα με την αυγούστεια προπαγάνδα, είχε απειλήσει την ύπαρξη της ίδιας της Ρώμης.¹⁶¹ Η ρωμαϊκή προπαγάνδα και οι λαϊκές δεισιδαιμονίες είχαν διαστρεβλώσει τόσο πολύ την εικόνα της Κλεοπάτρας έτσι ώστε η έλξη που ασκούσε στους δύο άντρες να ερμηνεύεται ως μαγεία¹⁶². Ο Βιργίλιος, σαφώς επηρεασμένος από την κλασσική και ελληνιστική γραμματεία και μυθολογία, δανείστηκε στοιχεία από δύο ελληνικές μυθικές ηρωίδες, τη Μήδεια και την Κίρκη, και από μία ιστορική προσωπικότητα, την Κλεοπάτρα¹⁶³.

Αντίστοιχα, κατά την Αυγούστεια περίοδο, στα έργα του Οβιδίου *Μεταμορφώσεις* και *Ηρωίδες* συναντάμε ρωμαϊκούς αλλά κυρίως ελληνικούς μύθους και θρύλους. Στις *Μεταμορφώσεις*, ένα μεγάλο ποίημα περίπου 12.000 στίχων το οποίο είναι χωρισμένο σε 15 βιβλία, ξεδιπλώνεται στο VII βιβλίο του η προσωπικότητα της θρυλικής Μήδειας. Ο Οβίδιος έλκεται από την Γυναίκα-Μάγισσα και παρουσιάζει την μεταμόρφωση της, καθώς εκείνη μεταστρέφεται από γυναίκα ερωτευμένη, γεμάτη με πάθος, σε φόνισσα. Τα εργαλεία της τέχνης της δεν είναι άλλα από τα βότανα που από την μία κάνουν άτρωτο τον Ιάσονα από την άλλη τα ξόρκια της σκοτώνουν τον Πελία. Η ποιητική έμπνευση και ευφυΐα του Οβιδίου έγκειται στην κλιμακωτή απόδοση των μαγικών της πρακτικών, καθώς από αγνή γυναίκα μεταρέπεται σε μη ανθρώπινο ον χωρίς συναισθήματα, με άλλα λόγια από καλοσυνάτη μάγισσα μετατρέπεται σταδιακά σε μοχθηρή μάγισσα που επιδιώκει τον θάνατο.¹⁶⁴

Ακόμα όμως μια αναφορά στη Γυναίκα-Μάγισσα κάνει ο Οβίδιος στο έργο του *Ηρωίδες*, στο VI και XII βιβλίου του αντίστοιχα. Πρόκειται για φανταστικές επιστολές γυναικών που έχουν εμπλακεί σε ανόσιους έρωτες οι οποίοι τις έχουν οδηγήσει στην απόγνωση. Μεταξύ αυτών των επιστολών και μία από αυτές τις γυναίκες είναι η Υψιπύλη, η γυναίκα που πρόδωσε ο Ιάσοντας για χάρη της Μήδειας. Ο Οβίδιος χρησιμοποιεί ως βασική πηγή για τον παρακλητικό της λόγο το έργο του Απολλώνιου Ρόδιου, *Αργοναυτικά*. Ο επικεφαλής της Αργοναυτικής εκστρατείας, Ιάσοντας, βρίσκεται πλέον στην Κολχίδα ενώ ήδη στο πλάι του είναι η Μήδεια, η μισητή αντίζηλός της. Η Υψιπύλη στην επιστολή της της αποδίδει τον όρο *venefica*

¹⁶¹ A. Powell, *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus* (Bristol: Bristol Classical Press 1992), 98-140.

¹⁶² Mundi, *Magic and the occult...*, 60.

¹⁶³ Mundi, *Magic and the occult...*, 60.

¹⁶⁴ Δ. Μαντζίλας, «Μαγγανείες και μετασχηματισμοί της Μήδειας (Οβιδίου, *Μεταμορφώσεις*, VII, 1 – 424)» Στο *Α' Ετήσιο Συμπόσιο του Συλλόγου Μεταπτυχιακών Φοιτητών και Υποψηφίων Διδασκόντων του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων* (15 & 16 Μαΐου 2010), 57-63.
http://www.academia.edu/2507666/VII_1-424).

(*φαρμακεύτρα*), όρος που απευθύνεται σε μάγους και μάγισσες που παρασκευάζουν δηλητήρια για να βλάψουν τους εχθρούς τους. Έτσι, ισχυρίζεται πως οι μαγγανείες της Μήδειας τον απομάκρυναν από αυτήν χρησιμοποιώντας βότανα και φίλτρα.¹⁶⁵

Οι αναφορές του Οβίδιου στη Μήδεια και τη μαγική της τέχνη δεν σταματούν εκεί, ωστόσο επιχειρεί να δώσει μια άλλη οπτική σε αυτήν. Συνεχίζει στο XII βιβλίο με την επιστολή της ίδιας στον Ιάσονα. Από την αρχή του παρακλητικού της λόγου προμηνύεται η αυτοκτονία της και μάλιστα με το ίδιο το ξίφος του απώτερου αγαπημένου της. Όσο κι εκείνη γράφει την επιστολή της ο Ιάσωνας υποτίθεται πως βρίσκεται ήδη παντρεμένος με την νέα του γυναίκα, Κρέουσα. Αν επιχειρούνταν κάποια σύγκριση ανάμεσα στις δυο γυναίκες, σίγουρα βιώνουν τον ίδιο πόνο της απόρριψης και της εγκατάλειψης. Η Μήδεια βέβαια των *Ηρωίδων* εξαπολύει αρνητικούς χαρακτηρισμούς για τον Ιάσονα *sceleratus*(άθλιος κακούργος), *ingrates*(αχάριστος), *perfidus*(άπιστος), *inprobus*(ζεδιάντροπος), την ίδια στιγμή όμως παρουσιάζεται να μη χρησιμοποιεί μαγικά φάρμακα, αλλά ιατρικά *medicamina*. Μάλιστα ο Οβίδιος επιχειρεί να αποσειρεί κάθε υποψία μαγικής δράσης από την Μήδεια παρουσιάζοντας την περισσότερο ως το θύμα ενός πανούργου άνδρα παρά ως την πονηρή και μοχθηρή μάγισσα που με μαγγανείες τον σαγήνευσε.¹⁶⁶

Η ενασχόληση με μαγικές πρακτικές κατά τους αυτοκρατορικούς χρόνους σχετίζεται σχεδόν αποκλειστικά με τη μαύρη μαγεία. Ο Οράτιος, σύγχρονος και φίλος του Βιργιλίου έχει αναφερθεί σε μερικά έργα του όπως οι *Επωδές* και οι *Σάτυρες* σε παραδείγματα μαύρης μαγείας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η πέμπτη επωδή η οποία κάνει λόγο για τη δολοφονία ενός παιδιού από μάγισσες για μαγικούς σκοπούς. Πιο αναλυτικά, μια ομάδα μαγισσών με αρχηγό την μάγισσα Κανιδία απαγάγει από τη Ρώμη ένα αγόρι ευγενικής καταγωγής, το οποίο το έθαψαν ζωντανό στο έδαφος μέχρι το πηγούνι. Κοντά στο κεφάλι του τοποθέτησαν ένα πιάτο φαγητό το οποίο όμως δεν μπορούσε να φτάσει, με στόχο να πεθάνει της πείνας και να του αφαιρέσουν το συκώτι, από το οποίο θα έφτιαχναν δυνατό ερωτικό φίλτρο. Το αγόρι όταν συνειδητοποίησε ότι δεν πρόκειται να γλιτώσει, καταράστηκε τις μάγισσες με μία τρομερή κατάρα. Η κατάρα ήταν επίσης μία μορφή μαγείας αφού τα πνεύματα

¹⁶⁵ Β. Βαϊόπουλος, Α. Μιχαλόπουλος και Χ. Μιχαλόπουλος, *Οβίδιος Ηρωίδες (1-15) Εισαγωγή – Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια* (Αθήνα: Gutenberg 2021), 400-401.

¹⁶⁶ Βαϊόπουλος, Α. Μιχαλόπουλος και Χ. Μιχαλόπουλος, *Ηρωίδες...*, 515-539.

εκείνων που πέθαιναν νέοι ή είχαν βίαιο θάνατο μπορούσαν να επιστρέψουν ως δαίμονες της εκδίκησης¹⁶⁷.

Μελετώντας κανείς το παραπάνω παράδειγμα και άλλα παρόμοια αποσπάσματα του Οράτιου θα αναγνώριζε πόσο δύσκολο είναι να καταλάβει με σιγουριά αν ένας τόσο μορφωμένος άντρας και διάσημος συγγραφέας σαν τον Οράτιο πίστευε πραγματικά στη μαγεία. Η τόσο έντονη περιγραφή της Κανιδίας από τον Οράτιο την κατατάσσει ανάμεσα στη Μήδεια και την Εριχθώ του Λουκανού ως μία από τις πιο σπουδαίες μάγισσες της αρχαίας ρωμαϊκής λογοτεχνίας. Οι γυναίκες μάγισσες ζούσαν στις περιθωριακές φτωχογειτονιές της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, προκαλούσαν φόβο στους περισσότερους ανθρώπους, κυρίως των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων, και ζούσαν υπό την απειλή των ρωμαϊκών νόμων, οι οποίοι τις περισσότερες φορές προέβλεπαν αυστηρή τιμωρία για την ενασχόληση με μαγικές τεχνικές¹⁶⁸.

Ο φιλόσοφος Σενέκας και ο επικός ποιητής Λουκανός ασχολήθηκαν επίσης στα έργα τους με την άσχημη κυρίως πλευρά της μαγείας στα ρωμαϊκά χρόνια. Οι τραγωδίες του Σενέκα αντανakλούσαν την αίσθηση του απαίσιου και του αλλόκοτου, στοιχεία που περιέγραφαν με ακρίβεια την πρώιμη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Διάλεξε μερικούς από τους πιο φριχτούς ελληνικούς μύθους και ξεχώρισε από αυτούς τα θέματα της μαγείας και της νεκρομαντείας που ήθελε να αναπτύξει¹⁶⁹. Στα αποσπάσματα της Μήδειας του Σενέκα είναι αξιοσημείωτο πόσο έχει αλλάξει η εικόνα της μάγισσας μέσα σε τρεις αιώνες, από την ελληνιστική στην ρωμαϊκή εποχή. Η δύναμη του μίσους της η οποία μπορούσε να μετατραπεί σε ακλόνητη επιθυμία είναι και στον Σενέκα το κυρίαρχο χαρακτηριστικό της μάγισσας, στον Σενέκα όμως η Μήδεια διαθέτει ένα «μπαούλο» τρομερών δυνάμεων από τις οποίες διαλέγει κάθε φορά τις πιο αποτελεσματικές τεχνικές καταστροφής.¹⁷⁰

Η απόλυτα φρικτή πλευρά της μαγείας στον ρωμαϊκό κόσμο αποτυπώθηκε από τον Λουκανό στο 6^ο βιβλίο του με τίτλο *Φαρσάλια*¹⁷¹. Πριν την αποφασιστική μάχη στα Φάρσαλα, όπου οι δυνάμεις του Ιούλιου Καίσαρα νίκησαν εκείνες του Πομπήιου, οι δύο στρατοί πέρασαν από τη Θεσσαλία, η οποία ανέκαθεν θεωρούνταν από τους περισσότερους λαούς η «πρωτεύουσα» της μαγείας. Εκεί, ένας από τους γιους του

¹⁶⁷ Q. Horatius Flaccus, *Επωδές* 83-102.

¹⁶⁸ S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative: Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses*, (New York: Hesperia, 2008), 111-117.

¹⁶⁹ E. Asmis, S. Bartsch & M. Nussbaum, "Seneca and his world" In *Seneca: Anger, Mercy, Revenge*, ed. Kaster R.A., Nussbaum M.C. (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 238.

¹⁷⁰ W.T. Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 206.

¹⁷¹ Mundi, *Magic and the occult...*, 61.

Πομπήιου συμβουλευτήκε τη μάγισσα Εριχθώ σχετικά με το αποτέλεσμα της επερχόμενης σύγκρουσης. Ο Λουκανός μέσα από το έπος του παρουσίασε την Εριχθώ ως την πιο ισχυρή, την πιο απεχθή και αποκρουστική μάγισσα, περισσότερο ακόμη και από τη Μήδεια, η οποία μπορούσε να αναγκάσει τους κατώτερους στην ιεραρχία θεούς να την υπηρετούν. Στο τέλος του έργου αυτού, με άλλα λόγια, στα *Φαρσάλια*, δημιουργείται το ερώτημα ως προς το ποια αισθήματα θα μπορούσε να προκαλέσει ένα τέτοιο πλάσμα, δέος και σεβασμό ή αποστροφή και απέχθεια¹⁷². Σε αυτό το σημείο προβάλλεται και μια σημαντική διαφορά της Εριχθούς από τις άλλες διάσημες μάγισσες της αρχαιότητας: ενώ εκείνες αγαπήθηκαν από τους ταξιδιώτες που τις συνάντησαν, η Εριχθώ δεν εμφανίζεται ως η ποθητή γυναικεία μορφή που θα μπορούσε κάποιος να την αγαπήσει¹⁷³.

Ο πλατωνιστής Απουλήιος από τη Μαδαύρα έχει χαρίσει στη σύγχρονη φιλολογική έρευνα σημαντικό υλικό για το σύνολο των ρωμαϊκών αντιλήψεων για τη μυστηριώδη επιστήμη της μαγείας. Στην *Απολογία* του, το πιο συγκλονιστικό ίσως έργο του, το οποίο ουσιαστικά αποτελεί τη γραμμή υπεράσπισης ενάντια στις κατηγορίες που δέχτηκε για άσκηση μαγείας, αποδεικνύει πόσο εύκολο ήταν για έναν επιστήμονα και φιλόσοφο να κατηγορηθεί για ενασχόληση με μαγικές πρακτικές¹⁷⁴. Βέβαια στη ζωή και στο έργο του Απουλήιου υπήρχαν κάποιες ύποπτες ενδείξεις που πιθανώς ενίσχυσαν αυτές τις κατηγορίες. Σε νεαρή ηλικία είχε μνηθεί στην μυστηριακή λατρεία του Διόνυσου άλλα και στα μυστήρια της Ίσιδας και του Όσιρι, κάτι το οποίο αποκαλύπτεται και από τον τρόπο με τον οποίο περιγράφει την μύηση του Λούκιου στα μυστήρια της Ίσιδας στις *Μεταμορφώσεις*¹⁷⁵. Επρόκειτο για ένα από τα πιο ανήσυχα και δραστήρια πνεύματα του 2ου αιώνα μ.Χ. και παρουσίαζε στα έργα του με τον καλύτερο τρόπο τους προβληματισμούς και τις αντιλήψεις των ανθρώπων της εποχής αυτής για τη θρησκεία και τη μαγεία.

Το μυθιστόρημά του με τίτλο «Μεταμορφώσεις», στο οποίο εντοπίζονται πολλά αυτοβιογραφικά στοιχεία, κυρίως στις περιγραφές της μύησης του ήρωα, είναι ένα τέτοιο επιβαρυντικό παράδειγμα. Ο πρωταγωνιστής του έργου Λούκιος έλκεται από τον κόσμο της μαγείας, η περιέργειά του τον βάζει σε μπελάδες από τους οποίους θα σωθεί χάρη στην επέμβαση της θεάς Ίσιδας, βρίσκοντας τελικά την αληθινή γνώση

¹⁷² Mundi, *Magic and the occult...*, 61.

¹⁷³ Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative...*, 123-126.

¹⁷⁴ Mundi, *Magic and the occult...*, 61.

¹⁷⁵ Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative...*, 33-35.

και ευτυχία στα μυστήριά της¹⁷⁶. Εξετάζοντας πιο αναλυτικά την πλοκή του μύθου, ο Λούκιος επεκτείνει το κανονικό πρόγραμμα των σπουδών του στη φιλοσοφία και προσπαθεί να μελετήσει τη μαγεία, όταν έρχεται σε επαφή με μία ομάδα έμπειρων μαγισσών, οι οποίες κάνουν απαίσια κόλπα εις βάρος του. Οι περιπέτειές του ξεκινάνε όταν επισκέπτεται την Υπάτη, η οποία βρίσκεται στη Θεσσαλία, αλλιώς χώρα των μαγισσών, γνωστή για την μεγάλη παράδοση στις μαγικές πρακτικές. Στην συντροφιά του βρίσκεται η Φώτις, η υπηρέτρια της μάγισσας Παμφίλης, η οποία τον βοηθάει να μεταμορφωθεί σε κουκουβάγια, το σύμβολο της σοφίας. Τελικά, μεταμορφώνεται σε γαίδαρο, το σύμβολο της ισχυρογνωμοσύνης και της κουταμάρας και έτσι ξεκινάνε οι δυσάρεστες αλλά και διασκεδαστικές περιπέτειες του κακότυχου γαϊδάρου, μέχρι τη στιγμή που φτάνει στις Κεγχρεές, μια παραθαλάσσια πόλη κοντά στην Κόρινθο, που, κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή, αποτελούσε κέντρο λατρείας της θεάς Ίσιδας. Η θεά Ίσις τον σώζει από την δυστυχία και την ντροπή και χάρη σε αυτό το συμβάν γίνεται ένα βαθιά θρησκευόμενο άτομο. Ο αρχιερέας της θεάς με την καθοδήγησή της, προσφέρει στο Λούκιο ένα στεφάνι πλεγμένο από τριαντάφυλλα. Ο ήρωας τρώει τα λουλούδια και παίρνει πίσω την ανθρώπινη μορφή του, βιώνοντας έτσι την φυσική εμπειρία του θανάτου και της αναγέννησης, η οποία λίγο αργότερα θα καταστεί και πνευματική, όταν θα μνηθεί στα μυστήρια της Ίσιδας¹⁷⁷.

Ο Λούκιος επιστρέφει «διά μέσου των στοιχείων» συμβολίζοντας έτσι το ταξίδι της ψυχής μέσα από τα τέσσερα στοιχεία της φύσης. Μάλιστα, το πέραςμα μέσα από το στοιχείο της φωτιάς παραπέμπει στο φαινόμενο της ακαυσίας, το οποίο εντοπίζεται αντίστοιχα στα Ελευσίνια Μυστήρια, με τη θεά Δήμητρα να προσπαθεί να χαρίσει την αθανασία στο γιο του βασιλιά της Ελευσίνας, τοποθετώντας τον ζωντανό πάνω στη φωτιά. Κάποια στιγμή ο Λούκιος επισκέφτηκε την Οία, μία πόλη της Βόρειας Αφρικής, όπου γνώρισε και παντρεύτηκε την Πουντεντίλα, πλούσια χήρα και μητέρα του φίλου του με τον οποίο σπούδασαν μαζί στην Αθήνα. Ο φόβος όμως των συγγενών του πρώτου άντρα της Πουντεντίλα για το μοίρασμα της περιουσίας γέννησαν το μίσος προς το πρόσωπο του Απουλήιου, κι έτσι όταν ο φίλος του πέθανε κάτω από αδιευκρίνιστες συνθήκες, βρήκαν την τέλεια αφορμή να τον κατηγορήσουν αρχικά για φόνο και τελικά για μαγεία¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Mundi, *Magic and the occult...*, 67.

¹⁷⁷ Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative...*, 57-67.

¹⁷⁸ Mundi, *Magic and the occult...*, 72.

Η *Απολογία* του Απουλίου στο δικαστήριο αποτελεί μία εξαιρετική και κατατοπιστική περιγραφή των μαγικών πεποιθήσεων και πρακτικών, της λαογραφίας και των δεισιδαιμονιών της ρωμαϊκής κοινωνίας, ενώ αντανακλά και τις απόψεις των λαϊκών κυρίως ανθρώπων για το τι έκαναν οι μάγοι στα κρυφά¹⁷⁹. Στο λόγο του ο Απουλίου απορρίπτει τη μαύρη μαγεία, η οποία είχε ήδη απαγορευθεί από την εποχή της Δωδεκαθέλου στη ρωμαϊκή νομοθεσία και επιμένει πως μερικοί από τους μεγαλύτερους φιλοσόφους ολόκληρης της αρχαιότητας καταδικάστηκαν άδικα για άσκηση μαύρης μαγείας¹⁸⁰. Είναι σημαντικό να αναφερθεί πως η αναφορά του σε μορφές όπως εκείνες του Ορφέα, του Πυθαγόρα, του Εμπεδοκλή και του Πέρση Οστάνη, οι οποίοι θεωρούνται οι κύριοι εκπρόσωποι του σαμανισμού στην αρχαία Ελλάδα, μπορεί να καταστήσει πιο ασαφή τα όρια μεταξύ μαγείας και φιλοσοφίας¹⁸¹. Το σίγουρο είναι πως τόσο αυτά τα μεγάλα ονόματα, όσο και οι περισσότεροι μάγοι της εποχής δεν καταπιάνονταν με τη μαύρη μαγεία. Ήταν αναμενόμενο πως οι αμαθείς μάζες του πληθυσμού και η μορφωμένη τάξη δεν θα μπορούσαν ποτέ να συμφωνήσουν σχετικά με τις διαφορές μεταξύ της μαγείας και κάποιων φιλοσοφικών και επιστημονικών δογμάτων¹⁸².

Τέλος, τόσο μέσα από την *Απολογία* του όσο και από διάσπαρτες αναφορές στα υπόλοιπα έργα του, είναι γνωστή η πίστη του Απουλίου στα δαιμόνια. Άλλωστε, στη λίστα του με τους σπουδαιότερους μάγους περιλαμβάνονται ο Σωκράτης, το «δαιμόνιο» του οποίου είχε παρερμηνευθεί από τους κατήγορούς τους ως κάποιο παράξενο και επικίνδυνο είδος θεότητας, και τον Πλάτωνα. Ο Απουλίου περιέγραφε τα δαιμόνια ως υπάρξεις ενδιάμεσες των ανθρώπων και των θεών, τα οποία είχαν αισθήματα ακριβώς ίδια με εκείνα των ανθρώπων και διέθεταν λογική. Κατά μία έννοια, η ανθρώπινη ψυχή ήταν ένα δαιμόνιο, υπήρχαν όμως και δαιμόνια που δεν έμπαιναν ποτέ σε ανθρώπινα σώματα¹⁸³. Το έργο του «*De deo Socratis*» (ο θεός του Σωκράτη) αποτελεί μία ολοκληρωμένη και συστηματική εκδοχή της δαιμονολογίας η οποία ήταν αποδεκτή από τους Νεοπλατωνιστές, ενώ οι συζητήσεις γύρω από το θέμα των δαιμόνων δεν οδηγούσαν πάντοτε σε κάποιο συμπέρασμα.

¹⁷⁹ K. Bradley, "Law, Magic, and Culture in the Apologia of Apuleius" *Phoenix*, 51, no 2, (1997): 203-223.

¹⁸⁰ Mundi, *Magic and the occult...*, 73.

¹⁸¹ Bernand, *Οι Έλληνες Μάγοι*, 85.

¹⁸² Versnel, "Some Reflections", 194.

¹⁸³ Mundi, *Magic and the occult...*, 76.

Η ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΜΑΓΙΣΣΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΤΗ ΡΩΜΑΪΚΗ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ

Η μαγεία στον αρχαίο κόσμο θεωρούνταν έργο σχεδόν αποκλειστικά των γυναικών. Ο λόγος που έχει καθιερωθεί αυτή η πεποίθηση παραπέμπει στην κοινωνιολογική θεωρία περί περιθωριοποίησης των γυναικών στο πλαίσιο των πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, με αποτέλεσμα οι γυναίκες να αντιδράσουν απέναντι στην άνιση υπεροχή του ανδρικού φύλου και να επιχειρήσουν να επανεπιβάλλουν την ισχύ τους μέσω άσκησης μαγικών πρακτικών¹⁸⁴. Ο πολύ συνηθισμένος όρος «φαρμακίς» είναι κομμάτι της κοινωνικής πραγματικότητας όλων των εποχών κι όχι ένας απλός γραμματειακός όρων των αρχαίων πηγών, ενώ ο ρόλος της γυναίκας φαρμακίδας ήταν αμφίσημος, ανάλογα με τα κίνητρα των μαγικών ενεργειών της¹⁸⁵.

Ήδη αναφέρθηκαν μερικά παραδείγματα αρχαίων μαγισσών, για τις οποίες αντλούμε πληροφορίες από τα ομηρικά έπη όπως ήταν η περίπτωση της Εκαμήδης στην Ιλιάδα και της Ελένης και της Κίρκης στην Οδύσσεια. Εκτός από τα ομηρικά έπη πολλά στοιχεία για τον κόσμο της μαγείας αντλούμε από την αρχαία ελληνική τραγωδία. Στο έργο «Τραχίνιαι» του Σοφοκλή η Δηιάνειρα εκδικείται τον Ηρακλή με έναν δηλητηριασμένο χιτώνα ενώ στον Ιππόλυτο του Ευριπίδη, η τροφός βοηθάει την Φαίδρα με επωδές και μαγικά φίλτρα¹⁸⁶. Σε άλλο έργο του Ευριπίδη, την Ανδρομάχη, η μάγισσα Ερμιόνη κατασκευάζει μαγικά βότανα κατά της στειρότητας.

Ο Ευριπίδης στη *Μήδεια* προβάλλει την βαρβαρική καταγωγή της μάγισσας, η οποία την περιθωριοποιούσε και κοινωνικά, και την επιλογή της να εγκαταλείψει τον τόπο της για να εκπληρώσει τον έρωτά της με τον Ιάσωνα, ακολουθώντας έναν δρόμο δίχως επιστροφή. Νιώθοντας προδομένη από το σύντροφό της, καθώς επιθυμεί για γυναίκα του την κόρη του βασιλιά της Κορίνθου, καταφεύγει σε μαγικά μέσα προκειμένου να τον εκδικηθεί για την προδοσία του. Έτσι, ως φαρμακίδα και γνώστρια των ιδιοτήτων των βοτάνων, αποστέλλει ιοβόλα δώρα στο βασιλιά της Κορίνθου και την κόρη του, τη Γλαύκη, με τα οποία τους σκοτώνει, ενώ η ίδια φονεύει τα παιδιά της, Φέρητα και Μέρμερο. Έτσι, ο Ιάσωνας βαθιά πικραμένος και λυπημένος επιστρέφει στην Αθήνα πάνω σε άρμα που σέρνουν πετρωτοί δράκοντες. Την εισχώρηση της στον κόσμο της

¹⁸⁴ M.R. Lefkowitz, *Women in Greek Myth* (Bristol: Bristol Classical Press, 1956), 53-59.

¹⁸⁵ Α. Αβαγιανού, «Γυναίκα – Μάγισσα: Θνητή και Αθάνατη» Στο *Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα*, επιμ. Αφροδίτη Αβαγιανού (Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2008), 83-87.

¹⁸⁶ Αβαγιανού, «Γυναίκα – Μάγισσα...», 83-87.

μαγείας η Μήδεια την χρωστούσε στην ίδια την Εκάτη, στην οποία παρέμενε αφοσιωμένη και πιστή:

*«οὐ γὰρ μὰ τὴν δέσποιναν
ἦν ἐγὼ σέβω μάλιστα πάντων καὶ ζυνεργὸν εἰλόμην,
Ἐκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἐστίας ἐμῆς,
χαίρων τις αὐτῶν τούμδον ἀλγυνεῖ κέαρ.
πικροὺς δ' ἐγὼ σφιν καὶ λυγροὺς θήσω γάμους,
πικρὸν δὲ κῆδος καὶ φυγὰς ἐμὰς χθονός.
ἀλλ' εἶα φείδου μηδὲν ὧν ἐπίστασαι, Μήδεια,
βουλεύουσα καὶ τεχνωμένη·»¹⁸⁷*

Όμως εκτός από ιέρεια της τριτοπρόσωπης θεάς, Εκάτης, η Μήδεια με όχημα την έννοια που κρυβόταν μέσα στο ίδιο της το όνομα απέκτησε το ρόλο της ηγεμόνιδας, της μάγισσας τιμωρού αλλά και θεραπεύτριας. Το όνομα της παράγεται από το ρήμα μήδομαι, δηλαδή σκέπτομαι, συλλογίζομαι αλλά και μηχανεύομαι, βρίσκω τεχνάσματα. Οι παραπάνω έννοιες συγκλίνουν και επιβεβαιώνουν τον ρόλο που η μυθολογική παράδοση αποδίδει στην Μήδεια. Όμως και το όνομα του άντρα τον οποίο φρόντιζε, –η φροντίδα είναι ακόμα μια από τις σημασίες του ονόματός της- με άλλα λόγια τον Ιάσονα, σχετίζεται με τη λέξη ίασις αλλά και με τη λέξη ιατρός. Η εμφάνιση της λέξης ιατήρ, κατά την Μυκηναϊκή εποχή τον 13^ο αιώνα π.Χ, σε πινακίδες της γραμμικής γραφής Β μαρτυρεί την αρχαία προέλευση της. Συνεπώς, τα ονόματα της Μήδειας και του Ιάσονα κρύβουν την συσχέτιση τους με τις δραστηριότητες και την τέχνη της θεραπευτικής παρέμβασης, ομοίως όμως και με την μαγεία του μακρινού παρελθόντος.¹⁸⁸

Αντίστοιχα, τεράστιο ενδιαφέρον παρουσιάζει το δεύτερο ποίημα των Ειδυλλίων του Θεόκριτου με τίτλο «Φαρμακεύτρια» του οποίου πρωταγωνίστρια είναι η ιέρεια Σιμαίθα. Πολλοί μελετητές, κοινωνιολόγοι και ανθρωπολόγοι της αρχαίας εποχής έχουν ασχοληθεί με τη συγκεκριμένη περίπτωση μάγισσας, της οποίας η κοινωνική θέση ήταν αρκετά ασαφής¹⁸⁹. Το γεγονός ότι στον 3^ο αιώνα π.Χ. μια γυναίκα ζούσε και συντηρούνταν μόνη της χωρίς άντρα δείχνει μία ηθική και κοινωνική εξέλιξη προς

¹⁸⁷ Ευριπίδης, *Μήδεια*, στ. 397-402.

¹⁸⁸ Α.Γ. Ρηγάτος, *Μήδεια: Προσεγγίζοντας τη μαγεία και τη θεραπευτική της Προϊστορίας* (Αθήνα: Βήτα, 2015), 15-17.

¹⁸⁹ Αβαγιανού, «Γυναίκα – Μάγισσα...», 88-98.

την αλεξανδρινή εποχή, όπου ο τόπος ζωής ήταν πιο χαλαρός. Η Σιμαίθα διέθετε τα χαρακτηριστικά μιας νεαρής κοπέλας, ίσως κάποιας εταίρας, με χαλαρούς ηθικούς φραγμούς, προσωπικότητα που πιθανώς να αντικατόπτριζε τη γενική κατάσταση της περιόδου¹⁹⁰. Κατά τον μελετητή Faraone, επρόκειτο για μία εταίρα εκδικήτρια, η οποία μέσω της μαγείας διεκδικούσε τον άντρα που την άφησε¹⁹¹. Τον εκδικητικό ρόλο της Σιμαίθας ανέδειξε και ο Graf, κατά τον οποίο η μαγεία που ασκούσε η Σιμαίθα χρησιμοποιούνταν και από άντρες για να τραβήξουν τις γυναίκες στα σπίτια τους¹⁹².

Ως μάγισσα, ήταν γνώστης κατασκευής φίλτρων και καταδέσμων, τα οποία κατά την ερωτική μαγεία τα συνδύαζε με την αγωγή που αποτελούνταν από μια ευχή ή μια κατάρα. Τα μέρη της τελετουργίας που εκτελούσε η Σιμαίθα ήταν δύο: η «κλήσις», δηλαδή τα λεγόμενα, οι επικλήσεις, και η «πρᾶξις», δηλαδή τα δρώμενα¹⁹³. Η τελετή της Σιμαίθας οργανώνονταν από γυναίκες με λαϊκή καταγωγή και χωρίς ιδιαίτερη μόρφωση και κατά τον Van Gennep, η δομή της μυστηριακής αυτής λατρείας ανήκε στις διαβατήριες τελετές, οι οποίες αποτελούνταν από τρία επίπεδα: τον αποχωρισμό, την περιθωριοποίηση και την επανένταξη¹⁹⁴.

Αξιοσημείωτο είναι πως στη Σιμαίθα το τελευταίο στάδιο φαίνεται να λείπει. Στην τελετή εντοπιζόταν η λατρεία τριών ομάδων θεοτήτων:

- Αφροδίτη -Έρως -Πειθώ
- Σελήνη – Ήλιος
- Ερμής – Εκάτη – Περσεφόνη

Πιο συγκεκριμένα, κατά την τέλεση της ερωτικής μαγείας, οι γυναίκες απευθύνονταν αρχικά στην Αφροδίτη και στη συνέχεια στη Σελήνη, ενώ οι άντρες επικαλούνταν τον Ήλιο¹⁹⁵. Στη Σελήνη γινόταν η επίκληση, οι προσευχές, ενώ στην Εκάτη ήταν αφιερωμένα τα δρώμενα, δηλαδή οι θυσίες. Στις βόρειες και ανατολικές συνοριακές περιοχές της Ελλάδας, τη Μακεδονία, τη Θράκη και στη Θάσο, παρατηρήθηκε έντονος συγκρητισμός μεταξύ της Εκάτης και της Άρτεμης κατά την κλασική

¹⁹⁰ Αβαγιανού, «Γυναίκα – Μάγισσα...», 88-98.

¹⁹¹ Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 188-193.

¹⁹² F. Graf, "Prayer in Magic and Religious Ritual" Στο *Magica Hier*, ed. Christofer Faraone and Dirk Obbink (New York: Oxford University Press, 1991), 188-213.

¹⁹³ Αβαγιανού, «Γυναίκα – Μάγισσα...», 88-98.

¹⁹⁴ A. Van Gennep, *The rites of passage*, μτφ. στην αγγλ. M. Vizedom and G. Caffee, (London: Routledge, αναθ. έκδ., 2004), 111.

¹⁹⁵ K.B. Stratton, *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 83.

εποχή¹⁹⁶. Κατά τον 5^ο π. Χ. αιώνα υπήρχε ένα άγαλμα της Αρτέμιδος – Εκάτης στην είσοδο της Ακρόπολης των Αθηνών, το οποίο απεικόνιζε την τριπλή μορφή της Εκάτης, της βασίλισσας – ιέρειας, της τοξότριας και της φαρμακεύτριας, εκφράζοντας έτσι και την αρχαιοελληνική αντίληψη περί πρόσβασης της Εκάτης στις τρεις επικράτειες του κόσμου: του Δία (στον ουρανό), του Ποσειδώνα (στο νερό) και του Άδη (στον Κάτω Κόσμος)¹⁹⁷.

Ο Βιργίλιος προέβη σε μια ακριβή μετάφραση αυτού του έργου του Θεόκριτου, παραλείποντας κάποιες λεπτομέρειες και προσθέτοντας ένα χαρούμενο τέλος, με τη μαγεία να λειτουργεί επιτυχώς και τον εραστή να επιστρέφει, παραμένοντας όμως πιστός στην κύρια δομή και το περιεχόμενο του πρωτότυπου¹⁹⁸. Η μάγισσα του Βιργιλίου ασκούσε τη μαγεία ερασιτεχνικά και δεν φαίνεται να εντασσόταν σε κάποια κοινωνική τάξη: θα μπορούσε κάποιος να πει ότι πρόκειται για ένα χωριατοκόριτσο αλλά με αισθήματα ευγενή και ρομαντικά όπως εκείνα που συναντάμε στις ηρωίδες της ελληνικής μυθολογίας. Αναμφισβήτητα το είδος της ερωτικής μαγείας ασκούσαν στην Ιταλία το ίδιο όπως και στην Ελλάδα και στην Αίγυπτο¹⁹⁹.

Η Φαρμακεύτρια του Θεόκριτου είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα του πώς η ερωτική μαγεία αν και αρκετά αβλαβής στην αρχή μπορεί να μετατραπεί σε βλαπτική ακόμη και θανατηφόρα, αν το θύμα δεν ανταποκρίνεται θετικά.²⁰⁰ Το ίδιο φαίνεται να συμβαίνει και στη μαγική τελετή της Διδούς στο τέλος της *Αινειάδας*. Η ίδια η φαρμακεύτρια παράλληλα φαίνεται να λέει: «αν δε με αγαπήσεις θα σε σκοτώσω», η ερωτική μαγεία επιδιώκει δηλαδή την ανταπόκριση του θύματος στον έρωτα του θύτη, ένα συναίσθημα που όταν δεν εκπληρωνόταν προκαλούσε αμέτρητες τραγωδίες.

¹⁹⁶ Αβαγιανού, «Γυναίκα – Μάγισσα...», 88-98.

¹⁹⁷ Αβαγιανού, «Γυναίκα – Μάγισσα...», 88-98.

¹⁹⁸ Mundi, *Magic and the occult...*, 59.

¹⁹⁹ Mundi, *Magic and the occult...*, 59.

²⁰⁰ Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 218.

ΘΕΟΙ – ΕΚΠΡΟΣΩΠΟΙ ΤΗΣ ΜΑΓΕΙΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΙ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Κάθε προσπάθεια μελέτης των θεϊκών ή ημιθεϊκών μορφών που εμπλέκονταν με τη μαγεία δεν θα μπορούσε να μην έχει σαν αφετηρία την Εκάτη, την απόλυτη θεά της μαγείας, την θεά – προστάτιδα όλων των μάγων και των μαγισσών, όπως την αποκάλεσε και ο Ευριπίδης στη «Μήδεια». Αν και δεν αναφέρεται πουθενά από τον Όμηρο, ο Ησίοδος στα έπη του και ειδικότερα στη Θεογονία,²⁰¹ φαίνεται να γνωρίζει την ύπαρξή της αφού την εξυψώνει σε θεά του Σύμπαντος και αρχηγό όλων των χθόνιων δυνάμεων²⁰². Πολλοί φιλόσοφοι της αρχαιότητας προσέδωσαν σε αυτήν και κάποιον χαρακτηρισμό που πίστευαν ότι την αντιπροσώπευε: ο Πίνδαρος κάνει λόγο για την ευμενή Έκάτη, για τον Θεόκριτο η Εκάτη ήταν δασπληγίτις (φοβερή) ενώ ο Διόδωρος ο Σικελιώτης τη θεωρούσε κύρια εκπρόσωπο της φαρμακευτικής μαγείας²⁰³.

Επρόκειτο για μία σεληνιακή και χθόνια θεότητα, εγγονή του Ήλιου, κόρη του Πέρση, σύζυγος του Αιήτη και μητέρα της Μήδειας και της Κίρκης. Η Εκάτη ακολουθούνταν πάντα από αμαρτωλές ψυχές, από νεκρούς που έμειναν άταφοι, αλλά και από ψυχές που έφυγαν βίαια και πρόωρα. Η τρομερή της όψη απεικονίζεται στα Ορφικά Αργοναυτικά, στ 975-977 «η ποικιλόμορφη τρικέφαλη, φρικτό στην όψη τέρας κι ακατάβλητο, η κόρη του Τάρταρου Εκάτη.»²⁰⁴ Πολύ γνωστά στην αρχαία παράδοση ήταν τα δείπνα της Εκάτης, κατά τα οποία οι άνθρωποι πρόσφεραν στην Εκάτη και στα πνεύματα που τη συνόδευαν τα περισσεύματα από τις θυσίες στους ολύμπιους θεούς, τα οποία τα άφηναν σε σταυροδρόμια την τελευταία νύχτα του μήνα με το πρόσωπο στραμμένο προς την αντίθετη κατεύθυνση, ενώ θυσίαζαν και σκύλους για να την κρατήσουν μακριά²⁰⁵.

Τα Ελευσίνια Μυστήρια ήταν αναμφισβήτητα η πιο λαμπρή και δημοφιλής μυστηριακή λατρείας της αρχαίας Ελλάδας αφιερωμένη στη θεά Δήμητρα και την

²⁰¹ Ησίοδος, *Θεογονία*, στ. 411 - 416 Η πρωτότυπη πηγή μέσα από τη *Θεογονία του Ησιόδου*, σχετικά με την Εκάτη έχει ως ακολούθως: «ἢ δ' ὑποκυσαμένη Ἑκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων Ζεὺς Κρονίδης τίμησε· πόρεν δέ οἱ ἄγλαα δῶρα, μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀπρυγέτοιο θαλάσσης. Ἡ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμὴς ἀθανάτοισ τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα. Καὶ γὰρ νῦν, ὅτε πού τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων ἔρδων ἱερὰ καλὰ κατὰ νόμον ἰλάσκηται, κικλήσκει Ἑκάτην·

²⁰² J.S Clay, *The Hekate of the Theogony*, (Virginia: The University of Virginia: 1983), 27-38.

²⁰³ C. M. Mooney, *Hekate: her role and character in Greek literature from before the fifth century B.C.*, (McMaster University: 1971), 51.

²⁰⁴ Ορφικά, *Ὑμνοι, Αργοναυτικά*, μτφ. Φιλολογική Ομάδα «Κάκτου», (Αθήνα: Κάκτος, 2019).

²⁰⁵ Clay, *The Hekate of the Theogony*, 33-35.

κόρη της Περσεφόνη²⁰⁶. Η Εκάτη σχετιζόταν επίσης με τα Ελευσίνια Μυστήρια ως θεά του Κάτω Κόσμου και προστάτιδα της Περσεφόνης. Η τέλεσή τους προηγείται της οργάνωσης της Αθήνας σε πόλη – κράτος αλλά και της θρησκείας των Ολύμπιων θεών, ενώ μετά την καθιέρωση επίσημης θρησκείας στις ελληνικές πόλεις – κράτη τέτοιου είδους τελετές περίσσευαν και περιθωριοποιούνταν²⁰⁷. Ο όρκος απόλυτης εχεμύθειας των μνημένων εμπόδισε τη διάδοση πληροφοριών για τη δομή και την οργάνωση των Μυστηρίων. Η προέλευσή τους έχει συσχετισθεί με τα Καβείρια Μυστήρια της Σαμοθράκης, όταν Θράκες άποικοι έφτασαν στην Ελευσίνα μαζί με τις λατρευτικές τους συνήθειες. Η ελευσινιακή μύηση ήταν διαδεδομένη και νόμιμη στην μητριαρχική μινωική Κρήτη, στην οποία επικρατούσε η αρχέγονη λατρεία της Μεγάλης Θεάς²⁰⁸. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, με την κάθοδο των Δωριέων και τον πατριαρχικό μυκηναϊκό πολιτισμό λατρεία της Θεάς Δήμητρας χάθηκε, για να επανέλθει επί Πεισίστρατου, ο οποίος καθιέρωσε επίσημα την τέλεση των Μυστηρίων, ίδρυσε ιερατείο αφιερωμένο στο Διόνυσο και οργάνωσε τη γιορτή των Μεγάλων Διονυσίων στην Αθήνα²⁰⁹.

Ετυμολογικά, η λέξη «ελευσίς» δήλωνε την έλευση, τον ερχομό, και η σημασία της γεννούσε το εξής ερώτημα: από πού ερχόταν κάποιος και προς τα πού πήγαινε; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα ήταν διπλή: η έλευση μπορεί να ήταν της θεάς Δήμητρας που αναζητούσε την κόρη της αλλά και του μνημένου που αναζητούσε τον αληθινό του εαυτό²¹⁰. Τελούνταν τους καλοκαιρινούς μήνες κάθε 4 χρόνια μέχρι το 395 μ.Χ. όταν οι ορδές του Αλάρικου κατέστρεψαν το ναό της Ελευσίνας²¹¹.

Η δομή των Ελευσίνιων Μυστηρίων είχε τρία μέρη:

- **Τα Ελάσσονα ή εν Άγραις Μυστήρια**
- **Τα Μείζονα/ Μεγάλα**
- **Την Εποπτεία**

Το πρώτο μέρος ήταν αφιερωμένο στο Διόνυσο και την Περσεφόνη και περιλάμβανε τον καθαρμό των μνημένων στον Ιλισό ποταμό. Το δεύτερο μέρος ήταν το

²⁰⁶ P. Foucart, *Ta Ελευσίνια Μυστήρια*, μτφρ. Δ. Παπαθανασοπούλου, (Αθήνα: Ενάλιος, έκδοση 4η 2000), 17-22.

²⁰⁷ F. Graf, *Η Μαγεία Στην Ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα*, μτφ. Γ. Μυλωνόπουλος, (Κρήτη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2004), 108-110.

²⁰⁸ Cunningham, *Religion and Magic...*, 77.

²⁰⁹ H. Bengtson., *Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*, (Αθήνα: Μέλισσα, 1991), 336.

²¹⁰ D. Wright, *The Eleusinian Mysteries and Rites*, (Αθήνα, εκδόσεις Gutenberg, 2011), 54-58, <https://www.gutenberg.org/>.

²¹¹ Bengtson, *Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*, 338.

σημαντικότερο επειδή περιλάμβανε την διαδικασία της μύησης και διαρκούσε 9 μέρες, όσο και η αναζήτηση της Περσεφόνης από τη Δήμητρα στον Άδη²¹². Από τη μύηση αποκλείονταν όσοι είχαν σκοτώσει, δε μιλούσαν καλά ελληνικά ή δεν ήταν εχέμυθοι. Το «πρόγραμμα» αυτών των ημερών εξελισσόταν ως εξής²¹³:

- 1^η μέρα: αγυρμός ή πρόρρησις. Οι υποψήφιοι μύστες συγκεντρώνονταν στην Ποικίλη Στοά της Αρχαίας Αγοράς.
- 2^η μέρα: έλασις, «Άλαδε Μύσται». Πραγματοποιούνταν το καθαρτήριο λουτρό εξαγνισμού των υποψηφίων με την καθοδήγηση των Ιερέων στη θάλασσα του Φαλήρου, έχοντας συνήθως μαζί τους το ζώο (χοιρίδιο) που θα θυσίαζαν προς τιμή της Θεάς.
- 3^η μέρα: Ιέρεια Δεύρο. Επικρατούσε πένθος, νηστεία και θυσία.
- 4^η μέρα: Επιδαύρια ή Ασκληπιεία. Έφταναν και οι τελευταίοι καθυστερημένοι υποψήφιοι μύστες και γινόταν η μεταφορά των Ιερών Αντικειμένων από την Ακρόπολη στον Ναό του Ασκληπιού.
- 5^η μέρα: η των λαμπάδων ημέρα. Ξεκινούσε η μεγάλη πομπή από την Αθήνα προς την Ελευσίνα και οι συμμετέχοντες προετοιμάζονταν για την επόμενη μέρα που ήταν η σημαντικότερη των Μυστηρίων.
- 6^η μέρα. Ίακχος ημέρα. Η ονομασία της οφειλόταν στον Ίακχο που κατά την αρχαιότητα εμφανίζεται είτε ως γιος της Δήμητρας, είτε ως σύζυγος της Δήμητρας, είτε ως γιος της Περσεφόνης, είτε ως γιος του Διόνυσου και της νύμφης Αύρας και αντιστοιχεί στην νεανική μορφή του Διόνυσου. Κατά αυτή την ημέρα οι παλαιοί μύστες που βρίσκονταν στην Αθήνα πρόσφεραν θυσίες στο Διόνυσο. Οι υπόλοιποι νέοι μύστες συνόδευαν με πομπή τον Ίακχο και τα Ιερά Αντικείμενα στην Ιερά Οδό με κατεύθυνση προς την Ελευσίνα. Η πομπή ολοκληρωνόταν το βράδυ της έκτης μέρας με τους μύστες να επιδίδονται σε χορούς γύρω από το «καλλίχορον φρέαρ» έχοντας στο κεφάλι κέρνους, δηλαδή σκεύη με καρπούς. Στη συνέχεια ακολουθούσαν θυσίες προς τις ελευσίνιες θεότητες από τον ανώτερο θρησκευτικό ηγέτη των Αθηνών. Σε εκείνο το σημείο πραγματοποιούνταν και η συμβολική «προσφορά του Πελάνου» η οποία αποτελούνταν από το ψωμί και το σιτάρι του Ράριου Πεδίου, της πρώτης γης που καλλιεργήθηκε.

²¹² Wright, *The Eleusinian Mysteries...*, 63.

²¹³ Wright, *The Eleusinian Mysteries...*, 70-90.

Η διαδικασία της μύησης αποτελούνταν επίσης από τρία στάδια: τα λεγόμενα, τα δρώμενα και τα δεικνύόμενα. Τα λεγόμενα, δηλαδή η κατήχηση και η διδασκαλία, ήταν μία μικρή εισαγωγή στο δόγμα και την ουσία των Μυστηρίων²¹⁴. Τα δρώμενα περιλάμβαναν αναπαραστάσεις των παθών της Θεάς, οι οποίες οδηγούσαν τους μύστες θεατές στην κάθαρση. Άλλωστε σε τέτοιου είδους τελετές βασίστηκε αργότερα και η αρχαία τραγωδία η οποία οδηγούσε το θεατή της από το δράμα στην κάθαρση²¹⁵. Τέλος, κατά τα δεικνύόμενα γινόταν η αποκάλυψη των ιερών αντικειμένων των δύο Θεών από τον Ιεροφάντη και ακολουθούσε η υπέρτατη βαθμίδα μύησης, η Εποπτεία, η εμφάνιση δηλαδή της Κόρης, η οποία εκτυλισσόταν στο χώρο του Τελεστηρίου²¹⁶. Στο κέντρο υπήρχε το Ανάκτορο, ένα δωμάτιο όπου φυλάσσονταν τα ιερά αντικείμενα, ενώ έξω από την πόρτα του Ανακτόρου βρισκόταν ο θρόνος του Ιεροφάντη. Στην οροφή του Ανακτόρου υπήρχε ο φωταγωγός, από τον οποίο γινόταν η εμφάνιση της Περσεφόνης (θεοφανία)²¹⁷. Μέχρι σήμερα δεν έχει εντοπιστεί κάποια «απάτη», κάποια θεατρική παραπλάνηση για το πώς εμφανιζόταν η Θεά, την εμφάνιση της οποίας είχαν παρακολουθήσει και περιγράψει σπουδαίοι φιλόσοφοι και συγγραφείς της εποχής, όπως ήταν ο Σοφοκλής, ο Πίνδαρος και ο Πλούταρχος, οι οποίοι μάλιστα θεωρούσαν τους μνημένους ευτυχισμένους, γιατί γνώριζαν πλέον τα μυστικά του κόσμου²¹⁸.

- 7^η και 8^η ημέρα: οι πλέον μνημένοι επέστρεφαν στην Αθήνα.
- 9^η μέρα: πλημοχόη. Η ημέρα ήταν αφιερωμένη στη λατρεία των χθόνιων δυνάμεων και των νεκρών. Η ονομασία της ημέρας οφείλονταν στα πήλινα αγγεία γεμάτα με κρασί και νερό που τοποθετούνταν ένα στην Ανατολή και ένα στη Δύση.

Ο μύθος στον οποίο βασιζόταν η τελετή των Ελευσίνιων Μυστηρίων προερχόταν από τον Ομηρικό Ύμνο προς τη Δήμητρα και παρουσίαζε μία ιεραρχία των θεών διαφορετική από εκείνη της κλασικής εποχής²¹⁹. Πραγματικός θεός παντεπόπτης εκείνη την εποχή δεν ήταν ο Δίας αλλά ο Ήλιος, ο οποίος ήταν αποστασιοποιημένος από τους νεότερους θεούς ενώ η Αθηνά, η Άρτεμις και η Περσεφόνη ήταν μικρά

²¹⁴ Wright, *The Eleusinian Mysteries...*, 150.

²¹⁵ Bengtson, *Ιστορία της αρχαίας Ελλάδας*, 400.

²¹⁶ Wright, *The Eleusinian Mysteries...*, 71.

²¹⁷ Wright, *The Eleusinian Mysteries...*, 74.

²¹⁸ Bengtson, *Ιστορία της αρχαίας Ελλάδας*, 402.

²¹⁹ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 44-48.

κορίτσια χωρίς θεϊκές ευθύνες και προνόμια²²⁰. Η Εκάτη είχε σπουδαία θέση μεταξύ των θεών τότε ως αληθινή βασίλισσα του Κάτω Κόσμου. Η δομή των Ελευσίνιων Μυστηρίων ανταποκρινόταν σε ένα σύνολο τοτεμικών λατρειών συνδεδεμένων με τον σεληνιακό κύκλο των εποχών με κύριο αίτημα τη γονιμότητα.

Για τους Ρωμαίους αντίστοιχη με την ελληνική Εκάτη ήταν η Mana Geneta ενώ η λατρεία της περιλάμβανε θυσίες σκύλων ενώ οι επωδές προς αυτή στόχευαν στην πρόκληση των βλαπτικών ιδιοτήτων των νεκρών. Άλλες γιορτές αφιερωμένες στους καταχθόνιους δαίμονες ήταν τα Λεμούρια και τα Βρουμάλια κατά τις οποίες τελούνταν θυσίες και εξορκισμοί²²¹. Μία πολύ διαδεδομένη αντίληψη ήταν η πίστη πως ο νεκρός εξακολουθούσε να ζει μέσα στον τάφο του γι' αυτό πραγματοποιούνταν τα «parentalia», τελετές των οικογενειών γύρω από τους τάφους των οικογενειών τους²²².

Αργότερα, και συγκεκριμένα κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή, μία από τις σημαντικότερες θεότητες ολόκληρης της Μεσογείου ήταν η αιγυπτιακή Ίσις, η οποία από την εποχή του Μεγάλου Αλεξάνδρου και έπειτα δραπετεύει από τον αιγυπτιακό κόσμο και η λατρεία της εξαπλώνεται όλο και δυτικότερα²²³. Η Αλεξάνδρεια αποτέλεσε το κέντρο στο οποίο άρχισε να λατρεύεται η θεά και να διαμορφώνονται οι πρώτες μυστηριακές τελετές προς τιμή της, ενώ στην Μέμφιδα απέκτησε τα κύρια γνωρίσματά της με τα οποία έγινε γνωστή σε ολόκληρο τον ελληνιστικό και ρωμαϊκό κόσμο²²⁴. Οι κύριες όμως θεϊκές ιδιότητες της θεάς ερμηνεύονταν περισσότερο ως θεραπευτικές και λιγότερο ως μαγικές, ασκώντας επιρροή στη φύση, στις ανθρώπινες και κοινωνικές συμπεριφορές, ακόμη και στη διαμόρφωση των ηθικών και θρησκευτικών αρχών και πεποιθήσεων²²⁵. Η στάση του ρωμαϊκού κυρίως κόσμου απέναντι στην μαγεία ως βλαπτική και εγκληματική δραστηριότητα είχε ως συνέπεια η μορφή της Ίσιδος να απωλέσει τα μαγικά χαρακτηριστικά της. Κατ' επέκταση η χρήση μαγείας περιορίζεται από τις λατρευτικές εκδηλώσεις προς το πρόσωπό της, το οποίο πλέον αποκτά έναν οικουμενικό χαρακτήρα, συνδυάζοντας στοιχεία πολλών

²²⁰ Asirvatham, Pache and Watrous, *Between Magic and Religion*, 213.

²²¹ Dickie, *Magic and the Magicians...*, 152.

²²² Mundi, *Magic and the occult...*, 88.

²²³ A.Ezquerro, *Romanising oriental Gods: myth, salvation, and ethics in the cults of Cybele Isis, and Mithras*, (Leiden: Brill, 2008), 167.

²²⁴ Bengtson, *Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*, 518-520.

²²⁵ Ezquerro, *Romanising oriental Gods...*, 95-99.

διαφορετικών θεοτήτων και θρησκειών²²⁶. Παρά τον περιορισμό όμως της σύνδεσής της με τη μαγεία, η Ίσις θεωρούνταν μέχρι το τέλος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας μία από τις σημαντικότερες, ίσως και η σημαντικότερη, θεά εκπρόσωπος της μαγείας. Μια χαρακτηριστική περιγραφή της θεάς εντοπίζεται στο παρακάτω απόσπασμα από τις *Μεταμορφώσεις* του Απουλίου²²⁷:

«Iam primum crines uberrimi prolixique et sensim intorti per divina colla passive dispersi molliter defluebant. Corona multiformis variis floribus sublimen destrinxerat verticem, cuius media quidem super frontem plana rotunditas in modum speculi vel immo argumentum lunae candidum lumen emicabat, dextra laevaue sulcis insurgentium viperarum cohibita, spicis etiam Cerialibus desuper porrectis <conspicua. Tunica> multicolor, bysso tenui pertexta, nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo rubore flammida et, quae longe longeque etiam meum confutabat optutum, palla nigerrima splendescens atro nitore, quae circumcirca remeans et sub dexterum latus ad umerum laevum recurrens umbonis vicem deiecta parte laciniae multiplici contabulatione dependula ad ultimas oras nodulis fimbriarum decoriter confluctuabat. Per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dispersae coruscabant earumque media semenstris luna flammeos spirabat ignes. Quaque tamen insignis illius pallae perfluebat ambitus, individuo nexu corona totis floribus totisque constructa pomis adhaerebat. Nam dextra quidem ferebat aereum crepitaculum, cuius per angustam lamminam in modum baltei recurvatam traiectae mediae paucae virgulae, crispante brachio trigeminos iactus, reddebant argutum sonorem. Laevae vero cymbium dependebat aureum, cuius ansulae, qua parte conspicua est, surgebat aspis caput extollens arduum cervicibus late tumescentibus. Pedes ambroseos tegebant soleae palmae victricis foliis intexta».

(«Τα πυκνά μαλλιά της, τελειώνοντας σε μπούκλες, έπεφταν με αφέλεια στους θείους ωμούς της. Ένα στέμμα πολύσχημο με διάφορα λουλούδια στόλιζε το κεφάλι της, και κάτι σαν καθρέφτης, ή μάλλον για να φαίνεται πως ήταν η σελήνη, έλαμπε στο μέσο του μετώπου της με ένα ασημένιο κυκλικό φως. Δεξιά και αριστερά της δυο φίδια περιστρεμμένα κρύβονταν κάτω από στάχνα σταριού. Το φόρεμα της από λεπτότατο λίνιο, ήταν χλιόχρωμο, και άλλοτε είχε μια εκτυφλωτική λευκότητα, άλλοτε την κιτρινάδα του κρόκου, άλλοτε μια κοκκινάδα φωτιάς· και ο μανδύας, με χρώμα μαύρο

²²⁶ M. Beard, J. North and S. Price, *Religions of Rome: A history*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 22.

²²⁷ Apuleius of Madaurus, *The Isis book, Metamorphoses Book XI* 3 – 4 (Leiden: Brill, 1975), 123-130.

σοβαρό, που έλαμπε μπρος στα μάτια μου και μου τα θάμπωνε, τη σκέπαζε ολάκερη και περνούσε σα σάλι από τον αριστερό ώμο στο δεξιό, κατέβαινε με πολλές πτυχές και κυμάτιζε ελαφρά και σκανταλιάρικα. Το άκρο και το βάθος ακόμη του υφάσματος αυτού ήταν σπαρμένα με λαμπερά αστερία, και από το κέντρο τους μια πανσέληνος έριχνε το λαμπρό φως της. Και στο μήκος των πτυχών του θαυμάσιου εκείνου μανδύα έτρεχε μια μόνη γιρλάντα κεντημένη με καρπούς και άνθη λογής-λογής. Η θεά βαστούσε πράγματα πολύ ετερογενή. Στο δεξί της χέρι ένα χάλκινο σείστρο που η στενή και γυριστή λάμπα του, σα μικρή ζώνη, διαπερνιόταν από τρεις χαλύβδινες βεργίτσες· αυτές, δεμένες μαζί έβγαζαν έναν διαυγή ήχο. Στο αριστερό της χέρι κρατούσε ένα χρυσό βάζο, σα βάρκα, που η λαβή του στο πάνω μέρος σηκωνόταν σα φίδι με το κεφάλι όρθιο, με φαρδύ και φουσκωμένο το λαιμό, ενώ στα αθάνατα ποδιά της φορούσε σανδάλια πλεγμένα από φύλλα φοινικιάς, του δέντρου της νίκης»²²⁸).

Στον ελλαδικό χώρο των ελληνιστικών χρόνων, η Ίσιδα συνδέθηκε στενά με τον Ασκληπιό, στου οποίου τα ιερά άρχισαν να πραγματοποιούνται και οι δικές της λατρευτικές τελετές²²⁹. Σημαντική προσφορά των πιστών προς τη θεά κατά τη διάρκεια της λατρείας της αποτελούσαν τα αναθήματα, στοχεύοντας στην εκδήλωση των θεραπευτικών ιδιοτήτων, κυρίως μέσω της ομοιοπαθητικής αρχής, και στην έκφραση ευγνωμοσύνης για τα ευεργετήματά της προς αυτούς²³⁰. Μεταξύ των αναθημάτων και άλλων ευρημάτων έχουν εντοπιστεί ορισμένα ομοιώματα αντιών, τα οποία εξέφραζαν την ελπίδα των πιστών ότι οι επικλήσεις τους θα εισακουστούν και θα πραγματοποιηθούν. Η χαρακτηριστικότερη πρακτική κατά τη λατρεία της θεάς που λάμβανε μέρος στον ναό του Ασκληπιού στην Αθήνα και στην Επίδαυρο ήταν η πρακτική της «εγκοίμησης»²³¹. Οι πιστοί προσέρχονταν στο ναό και μέσω του ύπνου και των ονείρων περίμεναν την εμφάνιση της θεάς. Κατά τον Πausανία, υπήρχε ένα ιερό της Ίσιδας στη Φωκίδα, στο οποίο· οι πιστοί επιτρεπόταν να περάσουν μόνο στην περίπτωση που η θεά είχε εμφανιστεί στο όνειρό τους και τους είχε καλέσει να την συναντήσουν²³².

Η Ίσιδα ήταν η κύρια θεότητα - εκπρόσωπος της ερωτικής και συζυγικής αγάπης γι' αυτό και στους Μαγικούς Παπύρους κυριαρχεί στις ερωτικές συνταγές, οι οποίες είναι γνωστές και ως «αγωγές», «φιλτροκατάδεσμοι» ή «ποτήρια», γιατί έχουν ως σκοπό

²²⁸ Apuleius of Madaurus, *The Isis book...*, 123-130.

²²⁹ Τ. Παρασκευοπούλου – Πεντέα, *Τα Ελευσίνια Μυστήρια* (Αθήνα: Βιβλιοπωλείο Ι. Σιδέρη), 13-15.

²³⁰ Παρασκευοπούλου – Πεντέα, *Τα Ελευσίνια Μυστήρια*, 15.

²³¹ Παρασκευοπούλου – Πεντέα, *Τα Ελευσίνια Μυστήρια*, 29.

²³² Bengtson, *Η Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*, 612.

τους να άγουν, να δέσουν και να σύρουν στην αγκαλιά του ερωτευμένου, το πρόσωπο στο οποίο απευθύνονται²³³. Στα κείμενα παρουσιάζεται ως προστάτιδα των ερωτευμένων, ως μεγάλη θεραπεύτρια, ως πλουτοδότρια θεά, και βέβαια η εικόνα της είναι κυρίαρχη στις συνταγές πρόγνωσης του μέλλοντος. Βέβαια ενώ η αναφορά της στους αιγυπτιακούς Μαγικούς Παπύρους βρίσκεται σε αφθονία, στους ελληνικούς Μαγικούς Παπύρους είναι πολύ περιορισμένη, εξαιτίας όπως αναφέραμε της όλης προσπάθειας αποβολής των μαγικών χαρακτηριστικών της²³⁴. Στα ελληνιστικά κείμενα τείνει να προσλάβει τα χαρακτηριστικά των θεοτήτων του ελληνικού πανθέου, γεγονός που οφείλεται στον έντονο θρησκευτικό συγκρητισμό της εποχής και της περιοχής. Πάντως, μελετώντας λεπτομερώς τις ερωτικές συνταγές, δημιουργείται η δυνατότητα να απεικονιστεί ο τρόπος με τον οποίο πραγματοποιούνταν η ανάμειξη των αιγυπτιακών και των ελληνικών μαγικών πρακτικών την εποχή που ξεκινά κατά τον 1^ο αιώνα μ.Χ.

Κατά την ύστερη αρχαιότητα τα κύρια γνωρίσματα τις Ίσιδος αποτελούσαν σχεδόν εξ ολοκλήρου ένα κράμα των χαρακτηριστικών όλων των άλλων γυναικείων θεοτήτων οι οποίες λατρεύονταν λίγους αιώνες πριν από τους λαούς της Μεσόγειου²³⁵. Η θεά ήταν η κυρίαρχος του Κάτω Κόσμου, όπου λίγο καιρό πριν βασίλευε η Εκάτη, του ουράνιου κόσμος, όπου κυριαρχούσαν ο Ήλιος, η Σελήνη, η Άρτεμις και η Αφροδίτη, και τέλους του επίγειου στον οποίο δρούσαν η Δήμητρα και η Ασάρτη, θεές της γονιμότητας²³⁶. Μάλιστα, η μορφή της και τα θεϊκά χαρακτηριστικά της έμοιαζαν πολύ με εκείνα της ελληνικής θεάς Δήμητρας, η οποία αντίστοιχα σχετιζόταν στενά με τον κόσμο των νεκρών, με αποτέλεσμα οι περιγραφές του Απουλήιου στις *Μεταμορφώσεις* να παρουσιάζουν πολλές ομοιότητες με τις περιγραφές του Ομηρικού Ύμνου²³⁷. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις των ανθρώπων της εποχής, η Ίσιδα ήταν η βασίλισσα του Χρόνου, αφού επενέβαινε στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον, ελέγχοντας τα μυστικά της εξέλιξης ολόκληρης της Πλάσης. Επομένως ήταν απόλυτα αναμενόμενο η θεά να λατρεύεται από τους περισσότερους κάτοικους της λεκάνης της Μεσογείου, οι οποίοι ζητούσαν τη βοήθειά της με σκοπό να επικοινωνήσουν με το θεϊκό κόσμο και να προετοιμαστούν κατάλληλα για το άγνωστο μέλλον. Οι περισσότερες συνταγές μαντείας – πρόβλεψης του μέλλοντος

²³³ Π. Παχής, *Η λατρεία της Ίσιδος και του Σάραπι - Από την τοπική στην οικουμενική κοινωνία* (Θεσσαλονίκη: Μπαρμπουνάκη, 2010), 49.

²³⁴ Παχής, *Η λατρεία της Ίσιδος και του Σάραπι*, 51.

²³⁵ Asirvatham, Pache and Watrous, *Between Magic and Religion*, 115.

²³⁶ Asirvatham, Pache and Watrous, *Between Magic and Religion*, 115.

²³⁷ Collins, "The Magic of Homeric Verses", 220-222.

τοποθετούνται χρονικά στον 3^ο και 4^ο αιώνα μ.Χ., δηλαδή στο τέλος της ρωμαϊκής εποχής και εκτελούνταν κατά τους ελληνορωμαϊκούς χρόνους κυρίως από Αιγύπτιους ιερείς στα αιγυπτιακά ιερά όπου λατρεύονταν η Ίσιδα²³⁸.

Σημαντική πληροφορία για την εκτέλεση αυτών των συνταγών νεκρομαντείας ήταν η συμμετοχή ενός νεαρού και αγνού αγοριού, ως διαμεσολαβητή του κόσμου των ζωντανών και των νεκρών²³⁹. Σύμφωνα με τις ελληνορωμαϊκές αντιλήψεις, η καθαρότητα στις ψυχές αυτών των αγοριών συνέβαλλε στην καλύτερη και πιο άμεση επικοινωνία με τον κόσμο των νεκρών και των δαιμόνων. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο, ακόμη και η ίδια η Ίσιδα χρησιμοποιούσε τη βοήθεια νεαρών αγοριών, προκειμένου να ανακαλύψει το σώμα του νεκρού συζύγου της. Ο Απουλήιος που κατηγορήθηκε ότι τελούσε μαγικές τελετές με την τεχνική του διαμεσολαβητή σημειώνει σε έργα του ότι τα αγόρια που χρησιμοποιούνται σε τέτοιου είδους πρακτικές έπρεπε να είναι απεργάδιαστα, όμορφα και ευφυή. Πηγαίνοντας όμως και ένα βήμα παραπέρα, έχει συνδέσει αυτή την πρακτική με μια ενδιαφέρουσα πλατωνική ερμηνεία σχετικά με τους λόγους που έκαναν απαραίτητη την παρουσία των νεαρών αγοριών στις μαντικές τελετές: λόγω της ψυχικής καθαρότητας, οι νεαροί ήταν εύκολο να βρεθούν σε μία υπνωτική κατάσταση, οι ψυχές τους να αφήσουν το σώμα τους, να έρθουν σε επαφή με τον κόσμο των ψυχών και να μεταφέρουν τελικά στον αισθητό κόσμο την γνώση που οι άνθρωποι αναζητούν:

“Hoc si credendum est, puer cum prophetia dono, quisquis est, debet, quod audio, venustus et sanus, acutus mente et facundia in sermon.... Si. hoc verum dic, quaeso, quisnam est iste sanus, purus, praeditus, formosus puer, quem delegi mysteria his meis edictis initiare? Thallus enim, id nomen quod dixisti, medico magis quam mago eget”.²⁴⁰

(Τώρα, αν πρέπει να πιστέψει κανείς αυτό το πράγμα, το παιδί με το χάρισμα της προφητείας, όποιο και αν είναι, πρέπει, από ότι ακούω, να είναι χαριτωμένο και υγιές, με εύστροφο μυαλό και ευχέρεια στην ομιλία.....Διότι αν αυτό αληθεύει πείτε μου, παρακαλώ, ποιο είναι αυτό το υγιές, άψογο, χαρισματικό, όμορφο αγόρι, που διάλεξα

²³⁸ J. Franek and D. Urbanova, *As Isis Loved Osiris, So Let Matrona Love Theodoros....: Sympathetic Magic and Similia Similibus Formulae in Greek and Latin Curse Tablets* (Czech Republic: Philologia Classica, 2019), 177-207.

²³⁹ Collins, *Magic in the Ancient Greek world*, 161-168.

²⁴⁰ Apuleius of Madaurus, *The Isis book...*, 123-130.

για να μνήσω σ' αυτά τα μυστήρια με τις επωδές μου; Διότι ο Θαλλός, αυτό το όνομα αναφέρατε, χρειάζεται μάλλον γιατρό παρά μάγο)²⁴¹.

Κι αλλού αντίστοιχα, λέγονται τα ακόλουθα: “Dico praeterea animam humanam, praesertim simplicem infantis animam, posse ad vocationem quarundam canticorum, vel ad unguentorum inebriandi impulsum, medicari et externiri, usque ad amittendam sensum realitatis amittendi. ad momentum enim memoriam corporis sui dandum et ad naturam revertendum esse, quae immortalem ac divinam esse scimus, et in eo statu quasi somno quodam futuram praevidere.”

(Λέω, εξάλλου, ότι η ανθρώπινη ψυχή ειδικά η απλή ψυχή ενός παιδιού, μπορεί στο κάλεσμα ορισμένων τραγουδιών ή κάτω από την επίδραση μεθυστικών αρωμάτων να ναρκωθεί και να εξωτερικευτεί, σε σημείο να απωλέσει την αίσθηση της πραγματικότητας, να χάσει για μια στιγμή τη μνήμη του σώματος της να δοθεί και να επιστρέψει στη φύση της, που είναι αθάνατη και θεϊκή, όπως ξέρουμε, και σ' αυτήν την κατάσταση, σαν ένα είδος ύπνου, να προβλέψει το μέλλον)²⁴².

Κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες αναπτύχθηκε στην Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία η λατρεία του Μίθρα, θεού του Φωτός και της Σοφίας, ο οποίος είχε πολλά χαρακτηριστικά παρμένα από αιγυπτιακές, περσικές και ινδικές θεότητες²⁴³. Επρόκειτο για μία θεότητα ινδο-ιρανικής προέλευσης, η οποία εντοπίζεται σε κείμενα ήδη του 6^{ου} αιώνα π.Χ. Σύμφωνα με αρχαιολογικά κατάλοιπα αλλά και φιλολογικές αναφορές, όπως εκείνες του Πλούταρχου, στον ελληνορωμαϊκό κόσμο κατά τον 1^ο αιώνα μ.Χ. πραγματοποιούνταν τελετές οι οποίες σχετίζονταν με τη λατρεία του Μίθρα²⁴⁴. Επρόκειτο για μία αποκλειστικά μυστηριακή λατρεία κλειστού τύπου στην οποία συμμετείχαν μόνο μνημένοι. Οι χώροι στους οποίους πραγματοποιούνταν οι μυστηριακές τελετές ήταν υπόγειοι ναοί και τα πολλαπλά επίπεδα μύησης των πιστών είχαν σαν στόχο την απόκτηση της απόλυτης γνώσης. Οι περισσότεροι μελετητές της μιθραϊκής λατρείας έχουν παρατηρήσει πως τα μιθραϊκά μυστήρια απευθύνονταν κυρίως σε άντρες, στρατιώτες κυρίως του ρωμαϊκού στρατού, σε αντίθεση με τα υπόλοιπα μυστήρια του ελληνορωμαϊκού κόσμου που είχαν σαν κέντρο αναφοράς τη γυναίκα. Σε αυτό οφείλεται και ο μεγάλος αριθμός μιθραίων τόσο στη Ρώμη, όσο και

²⁴¹ Απουλίου, *Ο Χρυσός Γάιδαρος ή Μεταμορφώσεις*, μτφ. Α. Αϊβαλιώτης (Αθήνα: Νεφέλη, 1982), 43.

²⁴² Απουλίου, *Ο Χρυσός Γάιδαρος...*, 42.

²⁴³ R.L. Gordon, “Mithraism and Roman Society: Social factors in the explanation of religious change in the Roman empire”, *Religion*, 2, no. 2 (1972), 98-101, [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(72\)90042-5](https://doi.org/10.1016/0048-721X(72)90042-5)

²⁴⁴ L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (Leiden: Brill, 1968), 20.

σε άλλες συνοριακές περιοχές, όπου βρίσκονταν τα περισσότερα ρωμαϊκά στρατόπεδα²⁴⁵.

Ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της μαγείας και της λατρείας που τελούνταν γύρω από το πρόσωπο του Μίθρα είναι ότι η εξέλιξη αυτών μελετάται όχι κατά χρονολογική σειρά αλλά με κριτήριο την τοπική παράδοση²⁴⁶. Θεωρητικά, η προέλευση των μιθραϊκών μυστηρίων τοποθετείται στην περιοχή της Ασίας και από εκεί κινήθηκαν προς τα δυτικά, περνώντας από την Αίγυπτο όπου συνδέθηκαν στενά με τη μαγεία, λόγω της στενής σχέσης θρησκείας και μαγείας που συντελούνταν ανάκαθεν στη χώρα, για να καταλήξει στη Ρώμη, η οποία αποτέλεσε το κέντρο της μιθραϊκής λατρείας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας²⁴⁷. Η κατασκευή των πρώτων μιθραϊκών ναών, των λεγόμενων μιθραίων, πραγματοποιήθηκε από τον 2^ο αιώνα μ.Χ. πρωταγωνιστικό ρόλο στην εικονογραφία των ναών κατείχε η σκηνή της ταυροκτονίας ενώ οι ναοί κοσμούνταν από τα αγάλματα του λεοντοκέφαλου θεού²⁴⁸. Παρά το γεγονός ότι η καινούργια λατρεία ήταν αρκετά δημοφιλής, οι πιστοί προτιμούσαν να συμμετέχουν κρυφά στις λατρευτικές τελετές του θεού, γι' αυτό και οι πληροφορίες για τη λατρεία του συγκεκριμένου θεού ήταν και παραμένουν μέχρι σήμερα ελάχιστες και θολές. Αυτή η τάση μυστικοπάθειας και εσωστρέφειας των πιστών οφειλόταν στη γενικότερη στάση της ρωμαϊκής νομοθεσίας απέναντι σε καθετί μυστικιστικό και μαγικό, φοβούμενοι πως αν διαδίδονταν οι λατρευτικές τους συνήθειες θα οδηγούνταν στην εξόντωση από τη ρωμαϊκή πολιτεία²⁴⁹. Έτσι δημιουργήθηκαν όρκοι με τους οποίους οι πιστοί αναγκάζονταν να κρατήσουν κρυφά τα μυστικά της λατρείας στους αμύητους, ενώ η παρουσία των τρομακτικών αγαλμάτων των θεών ενίσχυε τον φόβο της τιμωρίας σε όσους τολμούσαν να παραβιάσουν αυτούς τους όρκους πίστης και εχεμύθειας.

Για τους Χριστιανούς ιερείς ο κελτορωμαϊκός κερασφόρος θεός γύρω από τον οποίο συσπειρώθηκαν όλοι οι παγανιστές ήταν το αρχέτυπο του Διαβόλου και οι γυναίκες

²⁴⁵ Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, 22.

²⁴⁶ Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, 23.

²⁴⁷ Bengtson, *Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*, 611-616.

²⁴⁸ Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, 26.

²⁴⁹ R.L. Gordon, "Gods, guilt and suffering: psychological aspects of cursing in the north – western provinces of the Roman Empire", *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 49, (2013): 258.

ιέρειες και προσκυνήτριές του ήταν οι γνωστές μάγισσες, ξεκινώντας έτσι ο μεγάλος διωγμός των μαγισσών²⁵⁰.

²⁵⁰ R.M. Hernandez, ‘Appealing for justice in Christian Magic’ Στο *Cultures in contact. Transfer of Knowledge in Mediterranean Context*, ed S.T. Tovar and J.P. Monferrer-Sala (Cordoba: Oriens Academic, χ.χ.), 31-33.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Για την κατανόηση αλλά και το σημαντικό ρόλο που διαδραμάτισε η μαγεία μέσα στο χρόνο αρκεί η αναζήτηση της ιστορικής αναδρομής του όρου και της εφαρμογής του. Αν θέλει να κατανοήσει όμως τον τόσο διαφορετικό και παράλληλα παρόμοιο τρόπο με τον οποίο η μαγεία κατάφερε παρά τους δισταγμούς και τις αμφιβολίες των φιλοσόφων και κυρίως των Ορθολογιστών να γίνει αναπόσπαστο κομμάτι της ζωής των ανθρώπων όλων των εποχών που αναφέρθηκαν, με επίκεντρο την αρχαϊκή, κλασική ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο τότε θα πρέπει να εντρυφήσει στην πλουσιότατη φιλολογία και αρχαιολογία της εποχής, μελετώντας και συγκρίνοντας τις αλλαγές που συντελούνταν σε βάθος χρόνου, και περισσότερο τους λόγους που οδήγησαν σε αυτές τις αλλαγές. Η πραγματική σύγκριση των μαγικών ενασχολήσεων στους δύο κόσμους μπορεί να πραγματοποιηθεί επιτυχέστερα τη χρονική στιγμή που αυτοί οι κόσμοι συνυπάρχουν, γεγονός που σημειώνεται στο τέλος της αρχαιότητας. Αυτό ίσως είναι και το πιο εύκολο και προφανές συμπέρασμα, ότι δηλαδή η μαγεία αξιοποιήθηκε και εντάχθηκε στις ανάγκες της κοινωνίας στο μέγιστο βαθμό και έφτασε στο αποκορύφωμα της ανάπτυξής της κατά τους ελληνιστικούς και ρωμαϊκούς χρόνους, με τη σημαντική όμως επισήμανση πως τότε ακριβώς η μαγεία άρχισε να προσλαμβάνει όλο και πιο αρνητικό περιεχόμενο, φτάνοντας στο σημείο στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία να ταυτίζεται με τη μαύρη μαγεία, γεγονός που είχε ως λογικό επακόλουθο να αρχίσει να διώκεται κατά τους Χριστιανικούς χρόνους. Επομένως, από αυτή την παρατήρηση προκύπτει η πρώτη σημαντική διαπίστωση για τη χρήση της μαγείας από την αρχαϊκή και κλασική προς την ρωμαϊκή εποχή: στην πρώτη περίπτωση η μαγεία είχε περισσότερο θεραπευτικό και εξαγνιστικό χαρακτήρα, ενώ οι περιπτώσεις βλαπτικής μαγείας ήταν και πιο περιορισμένες σε αριθμό αλλά και πιο ήπιες σε βαθμό επικινδυνότητας. Στη Ρώμη αντίθετα, παρατηρούνταν μια έξαρση της μαύρης μαγείας ενώ όσοι την ασκούσαν μπορούσαν χωρίς κανένα δισταγμό να διαπράξουν ακόμη και δολοφονία.

Ως προς τον κοινωνικό ρόλο της μαγείας, από τις παραπάνω πληροφορίες πως η μαγεία και οι πρακτικές της δεν ήταν προνόμιο και χαρακτηριστικό μίας μόνο κοινωνικής τάξης αλλά χρησιμοποιούνταν από όποιον είχε ανάγκη να λύσει άμεσα ένα πρόβλημα και η πολιτεία ή η θρησκεία δεν ήταν αρκετές γι' αυτό. Σίγουρα υπήρχε μία μεγαλύτερη προτίμηση και ροπή των λαϊκών στρωμάτων στην ενασχόληση με τη μαγεία αλλά όσο πλησιάζει κανείς προς τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους βλέπει

πως αυτό αλλάζει, καθώς στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, πολλές ήταν οι περιπτώσεις που η ίδια η Αυλή κατέφευγε σε μαγικές εναλλακτικές. Στην Αρχαία Ελλάδα η μαγεία ήταν κυρίως ερωτική ή δικανική και δεν σχετίζονταν με τα πολιτικά δρώμενα της αθηναϊκής για παράδειγμα πόλης – κράτους. Στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία αυτό αλλάζει: με την εξουσία να γίνεται τόσο προσωποκεντρική ώστε το πρόσωπο του αυτοκράτορα να λατρεύεται ως θεότητα, υπήρχε και η ανάγκη οι αυτοκράτορες να εξασφαλίζουν με κάθε τρόπο προβλέψεις για το μέλλον τους, ενώ πολλές ομάδες των αντίπαλων πολιτικών παρατάξεων χρησιμοποιούσαν τη μαγεία ως μέσο ανατροπής του τρέχοντος πολιτικού status quo και επικράτησης των δικών τους επιλογών. Γενικότερα, η μαγεία στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία αποκτά συνωμοτικό και μυστικιστικό χαρακτήρα, τις περισσότερες φορές με σκοτεινούς στόχους.

Ένα ακόμη ζήτημα αρκετά δύσκολο να κατανοηθεί πλήρως και να δοθεί μία και μόνο άποψη γι' αυτό ήταν η σχέση της μαγείας με τη θρησκεία. πολλές φορές η διάκριση των δύο ήταν σχεδόν αδύνατη. Σίγουρα η θρησκευτική ευλάβεια καταδίκασε την άσκηση μαγείας, είναι γνωστό όμως πως η μαγεία ξεκινούσε εκεί που σταματούσαν οι δυνατότητες της μαγείας και αυτή η γραμμή πολλές φορές ήταν δύσκολο να διαχωριστεί. Ένας ακόμη παράγοντας που έπαιξε σημαντικό ρόλο στη δυσκολία διάκρισης των δύο χώρων ήταν ο μυστηριακός χαρακτήρας που διακατείχε το ελληνικό Πάνθεο όσο και αργότερα το θρησκευτικό κράμα που διαμορφώθηκε κατά την ελληνιστική περίοδο με έντονες επιρροές από την Αίγυπτο και την Ασία γενικότερα, τον κατεξοχήν δηλαδή χώρο της μαγείας, εκεί που η μαγεία και η θρησκεία ήταν αλληλένδετες. Αυτό το χαρακτηριστικό αποτελεί περισσότερο ένα στοιχείο ομοιότητας και συνέχειας για την εξέλιξη της μαγείας, αφού ανέκαθεν οι θεοί εμφανίζονταν με μαγικές ικανότητες και συχνά οι άνθρωποι τους επικαλούνταν σε μαγικές πρακτικές. Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα της Δήμητρας, της κύριας θεάς των Ελευσίνιων Μυστηρίων, του Διόνυσου και του Απόλλωνα, αλλά και στην ελληνιστική εποχή τα δάνεια μεγάλων θεοτήτων, της Ίσιδος, του Μίθρα, του Σάραπι, και η προσαρμογή των χαρακτηριστικών τους σε ελληνικές αλλά και άλλες μικρές τοπικές θεότητες όπως ήταν ο Τρισμέγιστος Ερμής, ενώ από τους θεούς που συνδέθηκαν με τη μαγεία δε θα μπορούσε να λείπει η διάσημη Εκάτη, η μορφή της οποίας εντοπίζεται με πολλές παραλλαγές σε όλες τις κοινωνίες.

Η άποψη ότι η μαγεία ήταν γυναικεία υπόθεση, σίγουρα δεν αναιρείται, συμπληρώνεται όμως με πολλά παραδείγματα ανδρών μάγων ή ανδρών που θέλησαν να ασχοληθούν και να ασκήσουν μαγεία. Οι μεγάλες μάγισσες της αρχαιότητας είναι

όλες γυναίκες και οι τελετές που οργανώνονταν και τελούνταν προς τιμή τους ήταν από γυναίκες ιέρειες ενώ και οι βοηθοί αυτών των μαγισσών ήταν πάλι γυναίκες. Η ερωτική μαγεία ανήκε ως επί το πλείστο στο γυναικείο φύλο, παρ' όλα αυτά σε περιπτώσεις δικαστικών διενέξεων υπήρχαν άνδρες που κατέφευγαν στη μαγεία προκειμένου να νικήσουν στο δικαστήριο. Αργότερα, στην εποχή των διαδόχων του Αλέξανδρου και αργότερα των Ρωμαίων αυτοκρατόρων η μαγεία χρησιμοποιήθηκε από άνδρες πολιτικούς και μεγάλους αξιωματούχους για λόγους εξουσίας. Επομένως, προχωρώντας και πάλι προς τη ρωμαϊκή περίοδο παρατηρείται μία τεράστια διεύρυνση τόσο του αυτών που κατέφευγαν στη μαγεία όσο και των σκοπών τους οποίους ήθελαν να επιτύχουν μέσω αυτής.

Ο πιο σημαντικός δημιουργός ο οποίος έδωσε μια σαφή εικόνα για τον κόσμο της μαγείας ήταν ο Όμηρος τόσο για τους Έλληνες όσο και για τους Ρωμαίους, αυτό όμως δεν εξηγεί το γεγονός ότι οι στίχοι του χρησιμοποιήθηκαν ακόμη και σαν ξόρκια. Αντίστοιχα σπουδαίας ποιητής για τους Ρωμαίων των αυτοκρατορικών κυρίως χρόνων ήταν ο Βιργίλιος, του οποίου όμως οι στίχοι αξιοποιήθηκαν μόνο σε περιπτώσεις μαντείας. Η εξήγηση σε αυτή τη διαφορετική προτίμηση και υπεροχή των ομηρικών επών μπορεί να αναζητηθεί στην όψιμη αρχαιότητα και οφείλεται στον τρόπο γραφής των κειμένων, στο δακτυλικό εξάμετρο και τις ομοιοκαταληξίες οι οποίες δημιουργούσαν τέτοια μουσικότητα στο κείμενο που οι άνθρωποι της εποχής πίστευαν πως οι στίχοι μπορούν να έχουν μαγικές και θεραπευτικές ιδιότητες. Επίσης, οι Νεοπλατωνιστές συγγραφείς έδωσαν την εντύπωση πως οι στίχοι του μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ώστε να φτάσουν στην απόλυτη γνώση της θεότητας που επιθυμούσαν να γνωρίσουν, με βάση την έννοια της συμπάθειας που αναπτύχθηκε και παραπάνω.

Η σύλληψη της έννοιας της μαγείας στην κύρια μορφή της και η γλώσσα που χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει τις τεχνικές της είχαν καθιερωθεί στην αρχαία Ελλάδα ήδη από τον 5^ο και 4^ο αιώνα, χάρη σε κείμενα του Γοργία, του Ιπποκράτη, οι οποίοι είχαν εντρυφήσει στη μαγεία με στόχο να αναδείξουν τον εξαγνιστικό της χαρακτήρα, αλλά και στον Πλάτωνα, ο οποίος αν και ασκούσε έντονη κριτική στην άσκηση μαγείας ως επάγγελμα, εντούτοις αναφορές γι' αυτή σαν αναπόσπαστο κομμάτι της λαογραφίας και της δεισιδαιμονίας της εποχής υπάρχουν σε αρκετά έργα του. Εκεί όμως που η μαγεία και οι επιδράσεις της δημιουργούσαν τη μεγαλύτερη σύγχυση στον ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο ήταν στο δίκαιο και τη νομοθεσία. Ο

δύσκολος διαχωρισμός των όρων φάρμακον και venenum σε φάρμακα και δηλητήρια προκαλούσε πολλά προβλήματα τόσο στην πλευρά των δικαστών όσο και των κατηγορουμένων, με συνέπεια τους τελευταίους αιώνες της αρχαιότητας να τείνουν να αποκτήσουν αποκλειστικά αρνητικό περιεχόμενο.

Αυτό που εύκολα μπορεί να διαπιστωθεί τελικά από την παραπάνω φιλολογική έρευνα πως ο κλάδος της μαγείας τόσο στον ελλαδικό όσο και στον ρωμαϊκό χώρο, όσο κι αν έχει μελετηθεί, παραμένει ένα μυστήριο του οποίου η λύση ίσως και να μη βρεθεί ποτέ, ακριβώς εξαιτίας του χαρακτήρα της αλλά και των κρυμμένων πληροφοριών που υπήρχαν, και έπρεπε να υπάρχουν, γύρω από τις πρακτικές της. Οι περισσότερες πληροφορίες ανήκουν στη σφαίρα της λαογραφίας κι όχι της επιστήμης, δοσμένες ως λαϊκές δοξασίες, θρύλοι και μύθοι του αρχαίου κόσμου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αβαγιανού, Αφροδίτη. «Γυναίκα Μάγισσα» Στο *Η Μαγεία Στην Αρχαία Ελλάδα*. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών (Ε.Ι.Ε.), 2008.

Απουλήιος, *Ο Χρυσός Γάιδαρος ή Μεταμορφώσεις*, μτφ. Α. Αϊβαλιώτης. Αθήνα: Νεφέλη, 1982.

Βαϊόπουλος, Βάιος, Μιχαλόπουλος, Ανδρέας και Χαρίλαος Μιχαλόπουλος. *Οβίδιος Ηρωίδες (1-15) Εισαγωγή – Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια*. Αθήνα: Gutenberg, 2021.

Βακαλούδη, Αναστασία. *Η Μαγεία Ως Κοινωνικό Φαινόμενο Στο Πρώιμο Βυζάντιο (4^{ος} -7^{ος} μ.Χ. αι.)*. Αθήνα: Ενάλιος, 2001.

Βακαλούδη, Αναστασία. «Η εξέλιξη της μαγείας στην Αρχαία Ελλάδα» Στο *Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα*, επιμέλεια από Αναστασία Βακαλούδη. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2008.

Βακαλούδη, Αναστασία. «Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο (4^{ος}-7^{ος} μ. Χ. αι.)» Διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2000. doi:10.12681/eadd/13496.

Βακαλούδη, Αναστασία. «Το φαινόμενο της μαγείας και του μαγικού - θρησκευτικού συγκρητισμού στην αρχαία Ελλάδα» Στο *Τρίτο Μάτι*, 108, Αθήνα, 2002.

Βακαλούδη, Αναστασία. *Μαγεία και μυστηριακές θρησκείες, από την αρχαιότητα στο Βυζάντιο*, Αθήνα: Έσοπτρον, 2003.

Βακαλούδη, Αναστασία. «Θεοί και δαίμονες» *Καθημερινή*, 21 Σεπτ. 2003.

Bengtson, Hermann. *Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*. Αθήνα: Μέλισσα, 1991.

Bernand, Andre. *Οι Έλληνες Μάγοι*. μτφ. Ι. Καμάρης. Αθήνα: Εστία, 1997.

Burkert, Walter. *Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*. μτφ. Έ. Ματθαίου. Αθήνα: Καρδαμίτσας, 1994.

Γρηγορακάκης, Γρηγόρης. «Προέλευση και πρακτικές της μαγείας» Στο *Μαγικές ιστορίες στα αρχαία χρόνια*. Τρίπολη: ΛΘ' Εφορεία προϊστορικών και κλασικών αρχαιοτήτων, 2009.

Foucart, Paul. *Τα Ελευσίνια Μυστήρια*. μτφ. Δήμητρα Παπαθανασοπούλου. Αθήνα: Ενάλιος, 2000.

Μαλτέζος, Γεώργιος Θ. *Τα Ελευσίνια Μυστήρια*. Αθήνα: Σπανός, 1934.

Μαντζίλας, Δημήτρης. «Μαγγανείες και μετασχηματισμοί της Μήδειας (Οβίδιου, *Μεταμορφώσεις*, VII, 1 – 424)» Στο *Α' Ετήσιο Συμπόσιο του Συλλόγου Μεταπτυχιακών Φοιτητών και Υποψηφίων Διδακτόρων του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων* (15 & 16 Μαΐου 2010). http://www.academia.edu/2507666/VII_1-424.

Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, Χαρά. *Στιγμές Της Ελληνικής Τραγωδίας*. Αθήνα: Καρδαμίτσας, 1994.

Παρασκευοπούλου – Πεντέα, Τούλα. *Τα Ελευσίνια Μυστήρια*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο Ι. Σιδέρη, χ.χ.

Παχής, Παναγιώτης. *Η λατρεία της Ίσιδος και του Σάραπι - Από την τοπική στην οικουμενική κοινωνία*. Θεσσαλονίκη: Μπαρμπουνάκη, 2010.

Ρηγάτος, Γεράσιμος Α. *Μήδεια: Προσεγγίζοντας τη μαγεία και τη θεραπευτική της Προϊστορίας*. Αθήνα: Βήτα, 2015.

Rostovtzeff, Michael. *Ρωμαϊκή Ιστορία*. Θεσσαλονίκη: Παπαζήση, 1984.

Alföldi, Andreas. “From the Aion Plutonium of the Ptolemies to the Saeculum Frangiferum of the Roman emperors”, In *Greece and the eastern Mediterranean in ancient history and prehistory: Studies presented to F. Schachermeyer*, edited by K.H. Kinzhal. New York: Hesperia, 1977.

Anderson, Graham. *Philostratus. Biography and Belle Lettres in the Third Century A.C.*. London: Routledge, 1986.

Apuleius of Madaurus, *The Isis book, Metamorphoses Book XI* 3 – 4. Leiden: Brill, 1975.

Asirvatham, Sulochana, Pache Corinne and John Watrous. *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

Ezquerro, J. Alvar. *Romanising oriental Gods: myth, salvation, and ethics in the cults of Cybele Isis, and Mithras*, Leiden: Brill, 2008.

Ezquerro, J. Alvar. “Mithraism and Magic” In *Magical practice in the Latin West: papers from the international conference held at the University of Zaragoza*, ed. R. Gordon-F. Marco Simon. Boston: Brill, 2010.

Beard, Mary, North John and Simon Price. *Religions of Rome: A history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Betegh, Gábor. *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Burkert, Walter. *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία*, μετάφραση από Μπεζαντάκος Π. Νικόλαος – Αβαγιανού Αφροδίτη. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1993.

Bengtson, Hermann. *Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*. Αθήνα: Μέλισσα, 1991.

Bradley, Keith. “Law, Magic, and Culture in the Apologia of Apuleius” *Phoenix*, 51, no. 2, (1997).

Bremmer, Jan N. “The Birth of the Term Magic”, *ZPE*, 126 (1999).

Campbell, Leroy A. *Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden: Brill, 1968.

Collins, Derek. "The Magic of Homeric Verses" *Classical Philology*, 103, no. 3 (2008).

Collins, Derek. *Magic in the Ancient Greek world*. London: Blackwell Publishing, 2008.

Clay, Strauss J. *The Hekate of the Theogony*. Virginia: The University of Virginia: 1983
Cunningham, G., *Religion and Magic-Approaches and Theories*, New York 1999.

Cunningham, Graham. *Religion and Magic: Approaches and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

Dickie, Matthew W. *Magic and the Magicians in the Greco-Roman world*. New York: Routledge, 2003.

Dodds, Erik R. *The Greeks and the Irrational*. California: University of California Press, 1951.

Dzielska, Maria. *Apollonius of Tyana in legend and history*. Rome: L' Erma di Bretschneider, 1982.

Faraone, Christopher A. *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge. Mass./ London: Harvard University Press, 1999.

Franek, Juraj and Urbanová, Daniela. *As Isis Loved Osiris, So Let Matrona Love Theodoros...: Sympathetic Magic and Similia Similibus Formulae in Greek and Latin Curse Tablets*. Czech Republic: Philologia Classica, 2019.

Frangoulidis, Stavros. *Witches, Isis and Narrative: Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses*. New York: Hesperia, 2008.

Gager, John G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford, 1992.

Graf, Fritz. "Prayer in Magic and Religious Ritual", στο *Chr. A. Faraone και D. Obbink*. New York /Oxford: Oxford University Press, 1991.

Graf, Fritz. *Η Μαγεία Στην Ελληνιστομαϊκή Αρχαιότητα*. μετάφραση Μυλωνόπουλος, Ιωάννης. Κρήτη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2004.

Gordon, Richard L. "Mithraism and Roman Society: Social factors in the explanation of religious change in the Roman empire", *Religion*, 2, no. 2, (1972), [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(72\)90042-5](https://doi.org/10.1016/0048-721X(72)90042-5)

Gordon, Richard L. "Gods, guilt and suffering: psychological aspects of cursing in the north – western provinces of the Roman Empire", *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 49, 2013.

Guthrie, Keith W. *Orpheus and Greek Religion, a study of the Orphic Movement*. London: Princeton University Press, 1952.

Hardie, Philip. *Virgil* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Hernandez, Raquel M. "Appealing for justice in Christian Magic". In *Cultures in contact. Transfer of Knowledge in Mediterranean Context*, edited by S.T. Tovar and J.P. Monferrer-Sala. Cordoba: Oriens Academic, χ.χ.

Kenney, E.J and W.V. Clausen. *The Cambridge History of Classical Literature. II: Latin Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

King, William C. *The Gnostics and their remains: ancient and mediaeval*. London: Nutt, 1864.

Lefkowitz, Mary R. *Women in Greek Myth*. Bristol: Bristol Classical Press, 1956.

Livius, Titus. *The history of Rome*. Digireads.com Publishing, 2017.

Marquardt, A.P. "A Portrait of Hecate", *The American Journal of Philology*, 3, vol 102, (1981).

Mooney, Carol. *Hekate: her role and character in Greek literature from before the fifth century B.C.* Καναδάς: McMaster University, 1971.

Mundi, Arcana. *Magic And The Occult In The Greek And Roman Worlds, A Collection of Ancient Texts*. Βαλτιμόρη, Μέριλαντ, ΗΠΑ: Johns Hopkins University Press, 2006.

Ogden, Daniel. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Otto, Bernd-Christian. "Towards historizing magic in antiquity", *Numen*, 60, no. 2, (2013), <https://www.jstor.org/stable/24644856>.

Powell, Anton. *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*. Bristol: Bristol Classical Press, 1992.

Ritner, Robert. “Hermes Pentamegistos”. Göttingen: Göttinger Miszellen, 1981.

Roman, Luke and Monica Roman. *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*. London: Routledge, 2010.

Sanders, M. “Envy and Jealousy in Classical Athens”. (Ph.D. diss., UCL 2010).
from: <https://discovery.ucl.ac.uk/19227/1/19227.pdf>

Stratton, Kimberly B. *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Urbanová, Daniela. “Latin curse texts: Mediterranean tradition and local diversity”, *Acta Ant. Hung* 57, (2017).

Gennep, Arnold van. *The rites of passage*, μετάφραση στην αγγλική Vizedom Monika & Caffee Gabrielle. London: Routledge, αναθεωρημένη έκδοση, 2004.

Versnel, Hendrik S. “Some Reflections on the Relationship Magic-Religion”, *Numen*, 2, no. 38, 1991. doi:10.1163/156852791X00114.

Winnington-Ingram, R.P. *Σοφοκλής. Ερμηνευτική Προσέγγιση*. μτφρ. Ν.Κ. Πετρόπουλος – Χ.Π. Φαράκλας. Αθήνα: Καρδαμίτσας, 1999.

Wright, Dudley. «*The Eleusinian Mysteries and Rites*». Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 2011. e-book <https://www.gutenberg.org/>.

ΠΗΓΕΣ

Αισχύλος, *Ίκέτιδες*. μτφρ. Τοπούζης Κώστας. Αθήνα: Επικαιρότητα, 1991.

Αισχύλος, *Επτά επί Θήβας*. μτφρ. Θεόδωρος Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος, 2007.

Αισχύλος, *Ευμενίδες*. μτφρ. Νικόλαος Γεωργαντζόγλου. Αθήνα: Καρδαμίτσας, 2013.

Αισχύλος, *Πέρσαι*. μτφρ. Παναγιώτης Μούλλας. Αθήνα: Στιγμή, 2010.

Αισχύλος, *Χοηφόροι*. μτφρ. Πάνος Αποστολίδης. Αθήνα: Στιγμή, 2006.

Αριστοτέλης, *Μαγικός*

http://www.physics.ntua.gr/mourmouras/greats/aristoteles/apospasmata_aristotelous.html#magikos

Δημοσθένης, *Κατά Αριστογείτονος*. Οξφόρδη: Clarendon Press, 1907

Ευριπίδης, *Ίφιγένεια ἐν Αὐλίδι*. μτφρ. Γεώργιος Μπλάνας. Αθήνα: Γαβριηλίδης 2017.

ΗΣίοδος, *Θεογονία*. μτφρ. Βλάχος Άγγελος και Βλάχος Σταύρος. Αθήνα: Καρδαμίτσας, 2007.

Όμηρος, *Οδύσσεια*. μτφρ. Γιώργος Ψυχουντάκης. Κρήτη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2010.

Όμηρος, *Ιλιάδα*. μτφρ. Νίκος Καζαντζάκης και Ιωάννης Κακριδής. Αθήνα: Ίδρυμα Τριανταφυλλίδη, 2015.

Σοφοκλής, *Αντιγόνη*. μτφρ. Θεόδωρος Μαυρόπουλος. Αθήνα: Ζήτρος, 2008.

Σοφοκλής, *Τραχίνιαι*. μτφρ. Τάσος Ρούσσος. Αθήνα: Κάκτος 2005.

Σοφοκλής, *Οιδίπους Τύραννος*. μτφρ. Απόστολος Κουταλόπουλος. Αθήνα: Πατάκης, 2004.

Σοφοκλής, *Οιδίπους επί Κολωνώ*. μτφρ. Μύρης Κωνσταντίνος. Αθήνα: Πατάκης, 2001.

Apollonius of Rhodes, *Argonautica* 4. 1635-1690.

Gaius Plinius Secundus, *Historia Naturalis*, 30.1 - 6. C. Moyhoff, BT