



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΜΣ ΚΟΡΑΗΣ

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ

**«Η χρήση και η ερμηνεία του αιγυπτιακού θρησκευτικού μύθου
στο *Περί Ίσιδος και Όσίριδος* του Πλουτάρχου»**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΣΟΦΙΑ ΜΠΟΥΓΑ

A.M. 1130

Επιβλέποντες:

α) Ι. Κωνσταντάκος

β) Αικ. Καρβούνη

γ) Α. Μαρίνης

ΑΘΗΝΑ 2021

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	2
I. Η Ίσις και ο Όσιρις στην αιγυπτιακή θρησκεία: η φύση του μύθου	4
II. Οι αιγυπτιακές πηγές και η προέλευση του μύθου	9
III. Ο μύθος και η λειτουργία του στην αιγυπτιακή θρησκεία	14
IV. Η σχέση του συγγραφέως με την Αίγυπτο και οι πηγές του	17
V. Η παρουσίαση του μύθου και η πρόθεση του συγγραφέως	19
VI. Η εισαγωγή της πραγματείας: <i>θεϊόν και σοφία</i> : ο μύθος ως <i>άνταύγεια</i> της αλήθειας ..	22
VII. Η επιλογή και η διαχείριση του αιγυπτιακού μύθου	28
VIII. Η χρήση και η λειτουργία του μύθου στα έργα του Πλάτωνα διακείμενα - διάλογος της πλουτάρχειας πραγματείας με το πλατωνικό corpus	51
IX. Η εκδοχή του Πλουτάρχου: η σχέση του με το πρωτότυπο: <i>παραλλαγές, αποσιωπήσεις και προσθήκες</i>	78
Συμπεράσματα	92
Βιβλιογραφία.....	94

Εισαγωγή

Θέμα της παρούσας εργασίας αποτελεί η χρήση, η λειτουργία και η ερμηνεία του αιγυπτιακού μύθου της Ίσιδος και του Οσίριδος στην πραγματεία του Πλουτάρχου *Περί Οσίριδος και Ίσιδος*¹. Τα ερευνητικά ζητούμενα της εργασίας είναι α) ο λόγος που ο Πλούταρχος επιλέγει να αφιερώσει μια εκτενή πραγματεία στην παρουσίαση και στην ερμηνεία του συγκεκριμένου μύθου, β) ο τρόπος παρουσίασης και η λειτουργία της μυθικής αφήγησης εντός της πραγματείας, ως οργανικό της, δηλαδή, τμήμα και γ) η απώτερη επιδίωξη του στοχαστή μέσα από τη συγγραφή του εν λόγω κειμένου, στο οποίο η εξιστόρηση του μύθου επενδύεται με την έκθεση ενός προγραμματικού προλόγου και την παρουσίαση επτά διαφορετικών ερμηνευτικών προτάσεων. Υποστηρίζεται αφετηριακά –και αποδεικνύεται στα σχετικά κεφάλαια της εργασίας– ότι η βασική θεωρητική προσέγγιση που ο Πλούταρχος υιοθετεί είναι κατά μείζονα λόγο η πλατωνική, την οποία συνδυάζει δημιουργικά με γενικότερες ανθρωπολογικές και θρησκευολογικές παρατηρήσεις.

Μεθοδολογικά η εργασία βασίζεται στη μελέτη των βασικών διακειμένων της πραγματείας, τα οποία αποτελούν: α) σχετικές πραγματείες του στοχαστή, β) έργα του πλατωνικού *corpus*, στα οποία γίνεται ευθεία παραπομπή από τον ίδιο τον συγγραφέα ή από τα οποία προκύπτει διαπιστωμένη επιρροή ή λανθάνων διάλογος, γ) αιγυπτιακές αλλά και ελληνικές πηγές που διασώζουν επεισόδια του αιγυπτιακού μύθου, προκειμένου να εντοπιστούν τροποποιήσεις, αποσιωπήσεις ή προσθήκες του Πλουτάρχου. Ασφαλώς, το κείμενο εξετάζεται εντός του χωροχρονικού πλαισίου γένεσής του και αρκετά συμπεράσματα σχετικά με τις επιδιώξεις του συγγραφέα υποστηρίζονται από ιστορικές πληροφορίες και από τα κοινωνικοπολιτικά συμφραζόμενα. Ιδιαίτερη μνεία πρέπει να γίνει, ασφαλώς, στη μονογραφία της Παναγιώτας Σαρίσχουλη, *Πλουτάρχου, Περί Οσίριδος και Ίσιδος· ο μύθος*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2011, που αποτέλεσε βασικό εγχειρίδιο για τον σχολιασμό και την ερμηνεία των επιλογών του Πλουτάρχου ως προς την έκθεση του μύθου, καθώς και στην προγενέστερη και διεξοδικότατη μονογραφία του J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970. Επιπλέον, όσον αφορά τη μελέτη της χρήσης του μύθου από τον Πλάτωνα καθώς και τη σχέση του με την αρχαϊκή ποιητική, πολλά

¹ Στο εξής: *ΠΙΟ*

άρθρα αντλήθηκαν από τους συλλογικούς τόμους α) Boys-Stones G.R. & Haubold J. H. (επιμ.), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford 2010 και β) Collobert Catherine, Destrée P., Gonzalez Fr. J. (επιμ.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston 2012. Για το αρχαίο κείμενο χρησιμοποιήθηκε η έκδοση *Plutarchi Moralia*, II, Nachstädt W., Sievenking W., Titchener J., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1971 [ανατ. 1935].

Η εργασία διακρίνεται σε τρεις ενότητες. Στην πρώτη ενότητα γίνεται μία εισαγωγή στις βασικές θεωρίες περί μύθου βάσει των οποίων μελετήθηκε και ερμηνεύθηκε η πραγματεία και ο μεθοδολογικός εξοπλισμός του στοχαστή· στη συνέχεια παρουσιάζονται οι αιγυπτιακές πηγές του μύθου, που διασώζουν και την αρχαιότερη εκδοχή του, καθώς και η λειτουργία του εντός της αιγυπτιακής θρησκείας και λατρευτικής πρακτικής· τέλος, μελετάται η σχέση του Έλληνα στοχαστή με την Αίγυπτο, τη θρησκεία και τη σοφία της. Στην δεύτερη ενότητα, εξετάζονται οι στόχοι-επιδιώξεις του Πλουτάρχου και το πρίσμα υπό το οποίο οργανώνει συνολικά το κείμενό του· αναλύεται διεξοδικά η λειτουργία της εισαγωγής, η οποία είναι κατάμεστη από πλατωνικούς όρους και αποσκοπεί στην προετοιμασία του αναγνώστη προκειμένου για την ορθή πρόσληψη της αφήγησης, έχει, εν ολίγοις, προγραμματικό χαρακτήρα· ένα ξεχωριστό κεφάλαιο αφιερώνεται στη συνεξέταση των πλατωνικών (δια)κειμένων όσον αφορά, αντιστοίχως, τη λειτουργία του μύθου εντός των φιλοσοφικών αυτών διαλόγων και τους σκοπούς που κατά περίπτωσιν υπηρετούν. Στην τρίτη ενότητα παρουσιάζεται και ερμηνεύεται η (διασκευασμένη) εκδοχή του μύθου στο *ΠΙΟ*. Ακολουθούν τα συμπεράσματα και, τέλος, η βιβλιογραφία.

Η συγκεκριμένη εργασία επιχειρεί α) να παρουσιάσει την αντίληψη του στοχαστή σχετικά με τη φύση του θρησκευτικού μύθου—έτσι όπως διαμορφώνεται εντός του χρονικού και διανοητικού πλαισίου της αυτοκρατορικής περιόδου—αναδεικνύοντας κυρίως τον θεωρητικό χαρακτήρα του *Περί Ήσιδος και Όσίριδος* και β) να συμβάλει στην ευρύτερη συζήτηση σχετικά με την επίδραση της πλατωνικής θεωρίας του μύθου στην σκέψη του Πλουτάρχου εξετάζοντας συγκριτικά τον—άλλοτε φανερό και άλλοτε υπόρρητο—διάλογο που αναπτύσσεται ανάμεσα στην εξεταζόμενη πραγματεία και στα πλατωνικά διακείμενα, με έμφαση στη σκόπιμη χρήση συγκεκριμένων όρων και εννοιών καθώς και στην οργάνωση και τη δομή της πραγματείας.

I. Η Ίσις και ο Όσιρις στην αιγυπτιακή θρησκεία: η φύση του μύθου

Στο δοκίμιό του² για τη *Νέα Επιστήμη* του Βίκο ο Άουερμπαχ εγκωμιάζει την πρωτότυπη σκέψη του φιλοσόφου, ο οποίος, αποδεσμευμένος από τον ορθολογισμό που διαποτίζει την σκέψη στοχαστών και επιστημόνων την περίοδο του Διαφωτισμού, κατόρθωσε να συλλάβει την ιδιοσυστασία του πρωτόγονου ανθρώπου: υποστήριξε ότι η αντίληψη του πρωτόγονου ανθρώπου σε σχέση με τον κόσμο δεν ήταν ανέκαθεν η ίδια και απείχε ασφαλώς από την συγκαιρινή του οπτική —που τη διαπερνούσε ο ορθός λόγος— και, συνεπώς, οι πνευματικές δημιουργίες, όπως ο μύθος, είχαν παλαιότερα διαφορετική λειτουργία από αυτή που έχουν σήμερα. Αποπειράθηκε, έτσι, να αποδώσει τη γένεση των μύθων και ευρύτερα των έργων της φαντασίας του ανθρώπου πρωτογενώς στην ενεργοποίηση του συναισθήματος, των αισθήσεων και του ενστικτού· ο άνθρωπος εκφράζεται και δημιουργεί μέσα στην ακατάλυτη σχέση του με την φύση, εκτός της οποίας δεν μπορεί να υπάρξει ή να σκεφτεί ότι υπάρχει, και τα πλάσματα της φαντασίας του δεν είναι για εκείνον ανύπαρκτα: ο πρωτόγονος άνθρωπος δεν είναι εξοικειωμένος με την έννοια του συμβόλου. Η ερμηνευτική προσέγγιση του Βίκο εγγίζει προδρομικά την μεθοδολογία της ανθρωπολογίας και αποπειράται να επανερμηνεύσει διαφορετικά το πανανθρώπινο φαινόμενο της δημιουργίας των μυθικών αφηγήσεων. Ο φιλόσοφος προκρίνει την συγκίνηση, το μπόλιασμα, δηλαδή, αισθήσεων και γλώσσας, ως κινητήρια δύναμη των έργων της φαντασίας, τα οποία φαίνεται πως δεν καταπιάνονται με το αφηρημένο αλλά με το απτό, το ορατό, το ακουσμένο, την εμπειρία της γεύσης και της όσφρησης — με άλλα λόγια, το βιωμένο. Όπως εξηγεί ο Άουερμπαχ, «για τον Βίκο το ποιητικό στοιχείο ταυτίζεται με το αισθησιακό και το φανταστικό, ενώ αντιτίθεται στον ορθολογισμό και στον υπολογισμό»³. Η θέαση του Βίκο, δηλαδή, στην πρωτόγονη δημιουργία μετατοπίζει την αλληγορία και την εικόνα από το επίκεντρο της ερμηνευτικής και των μοντέλων της, τοποθετώντας στην θέση τους το ενστικτώδες και το αισθησιακό στοιχείο. Αναδεικνύει τον παράγοντα της πρόσληψης ως καθοριστικό για την ερμηνεία των μύθων και θεωρεί ότι πάντοτε και η ίδια η πρόσληψη υποτάσσεται στους

² Auerbach, E., *Ο Τζανπαττίστα Βίκο και η ιδέα της Φιλολογίας· Φιλολογία της Παγκόσμιας Λογοτεχνίας* (1967), μτφρ. Γ. Ανδρουλιδάκης, Κ. Σπαθαράκης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2016.

³ Βλ. Auerbach ό.π. 20.

διαθλασμένους φακούς της εκάστοτε χρονικής περιόδου, αφού δεν μπορεί να υιοθετήσει την πρωτόγονη «εκπνευματωμένη», όπως την χαρακτηρίζει, οπτική⁴, την οπτική δηλαδή του ίδιου του δημιουργού στο έργο του, την φύση και τη λειτουργία που έχει ο μύθος στην «πρώτη του αρχή».

Αυτή η καινοτόμα ερμηνευτική πρόταση του Βίκο προλογίζει την παρούσα εργασία καθώς φαίνεται πως στην πραγματεία του *Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος* ο Πλούταρχος, αν και σε πολλά σημεία πραγματικά προβαίνει σε παρατηρήσεις και ερμηνείες που ξεπερνούν κατά πολύ τη «λογοτεχνική θεωρία» της εποχής του, δεν αποδεσμεύεται ωστόσο από την *interpretatio platonica* και από το φίλτρο της προσέγγισης του πολυμαθούς λογίου της αυτοκρατορικής περιόδου, αναλύοντας τελικά τον περίφημο αιγυπτιακό μύθο μέσα από το πρίσμα της. Είναι αυτό που υποστηρίζει ο Scott-Moncrieff (1909:85) στο άρθρο του σχετικά με την προσέγγιση του Πλουτάρχου στην αιγυπτιακή θρησκεία: η πιο γνήσια, αυθεντική διάσταση της λειτουργίας της θρησκείας και της λατρευτικής πρακτικής στην Αίγυπτο είναι αυτή που τελικά ο Πλούταρχος κατανοεί λιγότερο. Ο μύθος της Ἰσιδος και του Οσίριδος θέτει προς εξέτασιν το σύνθετο ζήτημα της ερμηνευτικής και της λειτουργίας του μύθου εντός των χωροχρονικών πλαισίων γένεσής του, καθώς πρόκειται για μύθο θρησκευτικό, και συνακόλουθα εγείρονται επιπρόσθετα ερωτήματα αφ' ενός σχετικά με την σχέση μύθου και ιστορίας στην προνεωτερική σκέψη, αφ' ετέρου σχετικά με τη λειτουργία του θρησκευτικού μύθου εντός της αρχαίας θρησκείας.

Η πρόσληψη του μύθου βρίσκεται διαχρονικά σε απόλυτη συνάρτηση με τις περί της φύσεως των θεών αντιλήψεις που διαμορφώνουν την σκέψη ιερέων και πιστών, και το πιθανότερο είναι πως συνυπάρχουν αντιλήψεις που τοποθετούνται σε διαφορετικό σημείο στην κλίμακα του άξονα κυριολεξίας και μεταφοράς, πραγματικότητας και φαντασίας, ιστορίας και μύθου. Η αλληγορική λειτουργία του θρησκευτικού —αλλά και όλων των ειδών— μύθου δεν είναι αυτονόητη· τουναντίον, μάλλον βέβαιη είναι η αρχική ανάγνωση-θεώρηση του μύθου ως ιστορίας, ως αφήγησης-ανιστόρησης, δηλαδή, του παρελθόντος, και η προοδευτική επανερμηνεία του στο πέρασμα του χρόνου. Η οπτική του Πλουτάρχου, όπως παρουσιάζεται στην εξεταζόμενη πραγματεία του, εγγράφεται σε ένα κατοπινό στάδιο προσέγγισης και ερμηνείας των μύθων: μέσα από την δημιουργική ώσμωση των διαφορετικών

⁴ Βλ. Auerbach ό.π. 25.

φιλοσοφικών ιδεών και των εκφραστικών τους μέσων, με κυριαρχούσα την πλατωνική θεωρία του μύθου, ο Πλούταρχος θεωρεί αυτονόητο το εικονολογικό στοιχείο στον μύθο και προτείνει πιθανές ερμηνευτικές προεκτάσεις που εδράζονται, όμως, όλες στην έννοια του συμβόλου. Απορρίπτει ολοκληρωτικά ως αφελή οποιαδήποτε κυριολεκτική ανάγνωση των μυθικών επεισοδίων θεωρώντας την ασύμβατη με την φύση των θεών. Είναι αρκετά προωθημένη η επιλογή του Πλουτάρχου να εκθέσει τις διαφορετικές προτεινόμενες ερμηνείες κατόπιν της διήγησης του μύθου: μαρτυρά απαλλαγή από δεσμευτικές μονόπλευρες ερμηνευτικές φιλοσοφικές θεωρίες, ωστόσο καταργεί την ιστορική διάσταση του μύθου⁵, που είναι ασφαλώς για έναν διανοούμενο-φιλόσοφο της εποχής του απαράδεκτη, δεν παύει όμως να είναι, όπως διαπιστώνουμε σήμερα, η πρωτογενής. Όπως διατυπώνει ο Périn⁶, η μυθολογία προέκυψε ως αποτέλεσμα της ανεπάρκειας της γλώσσας, της απουσίας, δηλαδή, των τεχνικών εκείνων όρων που θα μπορούσαν να αποδώσουν τις αφηρημένες συλλήψεις του ανθρώπου. Έτσι ο άνθρωπος οδηγείται στην προσωποποίηση, στην μετάπλαση της σκέψης του σε δράση, σε μία ιστορία με πλοκή, πρόσωπα και χαρακτήρες [*présentation dramatique*] και όχι σε αφηρημένες διατυπώσεις φιλοσοφικού χαρακτήρα.

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω και θα παρουσιαστεί αναλυτικά στα ακόλουθα κεφάλαια, στις προτεινόμενες ερμηνευτικές θεωρίες της εξεταζόμενης πραγματείας ανιχνεύονται σπερματικά σύγχρονες αντιλήψεις σχετικά με τη θεωρία του μύθου, αντιλήψεις που γειτνιάζουν με αυτές του Freud και του Jung, αφού συνάγεται ότι κομβική στην πλατωνική σκέψη –και συνακόλουθα και στην πλουτάρχεια— είναι η έννοια του αρχετύπου και της καθολικής υποκειμένης δομής της ανθρώπινης σκέψης, αυτό που θα ορίζαμε αναχρονιστικά ως «συλλογικό ασυνείδητο». Ο Πλούταρχος απορρίπτει ερμηνείες του μύθου που δεν θεμελιώνονται σε ορθολογικές (φιλοσοφικές) αντιλήψεις σχετικά με τη φύση του θείου και εν συνόλω προβάλλει τον μύθο ως προϊόν της ανθρώπινης μυθοπλαστικής φαντασίας, που τείνει να μεταπλάθει αφηρημένες έννοιες σε μυθικές μορφές ή θεότητες με συγκεκριμένες ιδιότητες. Ενώ ο Frazer στο κλασικό του έργο *The Golden Bough* ερμηνεύει την ύπαρξη των κοινών μοτίβων — αυτό που θα μπορούσαμε να προσδιορίσουμε ως *leitmotiv*— στους μύθους ως αποτέλεσμα της άρρηκτης σύνδεσής τους με την κυκλική διαδοχή των εποχών και τα

⁵ Με τον όρο «ιστορικός» νοείται η λειτουργία του μύθου ως αφήγησης της οποίας η γένεση χάνεται στα βάθη του μακρινού παρελθόντος και η οποία στις συνειδήσεις των ανθρώπων καταλήγει να αποτελεί τελικά ιστορία.

⁶ Périn 1986:40.

φυσικά φαινόμενα, ο Jung, με τη μεθοδολογική σκεύη της Ψυχανάλυσης, προσανατολίζεται προς μια ερμηνευτική που εξηγεί αναλογίες και συστοιχίες ανάμεσα στους μύθους διαφορετικών λαών βάσει του κοινού συνειδησιακού υποστρώματός τους [*dispositions communes*] και ισχυρίζεται ότι οι διαδικασίες που συστηματικά εμφανίζονται στις μυθικές αφηγήσεις, όπως π.χ. ο θάνατος και η ανάσταση του θεού, αποτελούν όχι απλώς μετασχηματισμούς-αναπαραστάσεις των εναλλαγών στην φύση αλλά σύμβολα αφηρημένων συλλήψεων της φαντασίας-του συλλογικού ασυνειδήτου⁷. Η προσέγγιση του Jung είναι ως να επαληθεύεται όχι μόνο από τη σύγχρονη ανθρωπολογική έρευνα αλλά –προδρομικά– από το θεωρητικό πλαίσιο εντός του οποίου ο ίδιος ο Πλούταρχος εντάσσει την πραγματεία του. Ο Pépin (1986:52-53) υποστηρίζει μάλιστα ότι ο Jung προτείνει μια ερμηνευτική του μύθου που ομοιάζει με αυτή της ερμηνευτικής της εικόνας [*imago*]: συντίθεται από την υποκειμενική τάση – κίνηση της ψυχής αλλά ως αντικειμενικά εργαλεία της χρησιμοποιεί τα δεδομένα του εξωτερικού περιβάλλοντος, χωρίς όμως να αποσκοπεί σε μια αντικειμενική περιγραφή-αποτύπωση του φυσικού περιβάλλοντος· ο καλλιτέχνης-δημιουργός τα μεταμορφώνει εντός του έργου του σε σύμβολα επιφορτισμένα πλέον με μια υποκειμενική σημασία. Γίνεται λόγος για έναν μετασχηματισμένο/παραμορφωμένο κόσμο [*monde déformé*] από την υπαρξιακή ανησυχία. Μάλιστα, όπως ο μελετητής τολμηρά διατυπώνει⁸, είναι η ίδια η αρχετυπική εικόνα που επιλέγει να εκδηλωθεί, αναδυόμενη από το ασυνείδητο, μέσα από επανερχόμενα μυθικά μοτίβα και όνειρα. Ο μύθος αποτελεί, έτσι, μία από τις ποικίλες μορφές-αντανakλάσεις της αρχετυπικής εικόνας, αποτελώντας την προβολή μιας ψυχικής δύναμης που μεταχειρίζεται ένα αντικείμενο του φυσικού κόσμου, το μεταμορφώνει σε όργανο έκφρασής της.

Στο έργο του *Σμιλεύοντας τον χρόνο*, στο οποίο ο σπουδαίος σκηνοθέτης Αντρέι Ταρκόφσκι εκφράζει τη θεωρία του περί ποιητικής και κινηματογράφου, σχολιάζει την αινιγματική σχέση εικόνας και λόγου, έμπνευσης και διάνοησης (διανοητικής σύλληψης) και διατυπώνει χαρακτηριστικά:

Ακόμα κι αν μια επιστημονική ανακάλυψη φανεί αποτέλεσμα έμπνευσης, η έμπνευση του επιστήμονα δεν έχει τίποτα το κοινό με την έμπνευση του ποιητή. Γιατί η εμπειρική διαδικασία της διανοητικής γνώσης δεν μπορεί να εξηγήσει πώς γεννιέται μια καλλιτεχνική εικόνα –εικόνα μοναδική, αδιαίρετη, επινοημένη, σε διαφορετικό επίπεδο από τη νόηση. Κι εδώ τίθεται υπό αμφισβήτηση η ορολογία...

⁷ Βλ. Segal 1999:67-68.

⁸ Pépin (1986:53): *L'archétype inconscient se manifeste dans la conscience par une «image archaïque».*

Στην επιστήμη, τη στιγμή της ανακάλυψης η διαίσθηση αντικαθιστά τη λογική. Στην τέχνη, όπως και στη θρησκεία, η διαίσθηση ισοδυναμεί με πεποίθηση, με πίστη· είναι κατάσταση του νου και όχι τρόπος σκέψης. Η επιστήμη είναι εμπειρική, ενώ τη σύλληψη της εικόνας την καθορίζει η δυναμική της αποκάλυψης. Πιο συγκεκριμένα, μιλώ για ξαφνικές εκλάμψεις, σαν να ανοίγουν πρώτη φορά τα μάτια μας, όχι όμως ως προς κάτι επιμέρους, αλλά ως προς το σύνολο, το άπειρο, ό,τι δεν ταιριάζει με την ενσυνείδητη σκέψη.

Οι αρχετυπικές εικόνες που αναδύονται από το ασυνείδητο και φανερώνονται «σαρκωμένες» στην ποιητική δημιουργία συνιστούν εκδηλώσεις που δεν παράγονται από τη διάνοια. Γι' αυτό και η υπερρεαλιστική ποιητική θεωρία, δεδηλωμένα επηρεασμένη από τις φροϋδικές θεωρίες περί ασυνειδήτου και ονείρων, εστιάζει στο κάτοπτρο, στον καθρέφτη, ως προσδιορισμό της ποιητικής δημιουργίας, που αποτελεί όρο εμβληματικό στην πλατωνική φιλοσοφία για τη λειτουργία της ποιητικής γλώσσας. Αυτό, ωστόσο, που διεγείρει το ερευνητικό ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι το θεωρητικό πλαίσιο εντός του οποίου ο μύθος εξετάζεται σε συνδυασμό με ιδέες και απόψεις που διατυπώνονται διάσπαρτα στην πραγματεία αποδεικνύουν ότι η πλουτάρχεια λογοτεχνική του θεωρία εκβάλλει, τελικά, στην αφετηρία της μοντέρνας-υπερρεαλιστικής θεωρίας του μύθου.

II. Οι αιγυπτιακές πηγές και η προέλευση του μύθου

Ο Όσιρις είναι θεότητα που σχετίζεται πρωτογενώς με τον Κάτω Κόσμο, τον θάνατο και την ανάσταση. Εμφανίζεται στα κείμενα των Πυραμίδων⁹, κατά βάση στα υστερότερα κείμενα αυτής της κατηγορίας, και εμφανίζεται αρκετά συχνά μαζί με τον Ώρο και τον Ρε. Οι σημαντικότερες πηγές για τον αρχαίο αιγυπτιακό μύθο, πέραν του Πλουτάρχου, έτσι όπως παρουσιάζονται συγκεντρωτικά από την Sarischouli (2019:310), είναι οι εξής: α) Τα κείμενα των Πυραμίδων του Παλαιού Βασιλείου (2340-2200 π.Χ.), β) τα Νεκρικά κείμενα του Μέσου Βασιλείου, γ) η *Βίβλος των Νεκρών* που χρονολογείται στην περίοδο του Νέου Βασιλείου, δ) ο Μεγάλος ύμνος στον Όσιρι που διασώζεται στη στήλη του Αμενμοσέ (χρονολογείται στο α' ήμισυ της 18^{ης} Δυναστείας), ε) μαρτυρίες στον πάπυρο Chester Beatty I¹⁰ (20^ή Δυναστεία), στ) ο λεγόμενος Λίθος του Σαβακώ¹¹ (χρονολογείται στην 25^η Δυναστεία), ζ) ο Ηρόδοτος (ιδίως το 2^ο βιβλίο, ο «Αιγυπτιακός Λόγος»), η) η Στήλη του Metternich¹² (χρονολογείται στην 30^ή Δυναστεία), θ) τα τραγούδια της Ίσιδος και της Νέφθους στον πάπυρο Bremner-Rhind (χρονολογείται τον 4^ο αι. π. Χ.), ι) ο μύθος για τον θρίαμβο του Ώρου, που αναγράφεται σε ιερογλυφικές επιγραφές της πτολεμαϊκής περιόδου στον ναό του Ώρου στην Edfu, ια) ο Διόδωρος Σικελιώτης, *Ιστορική Βιβλιοθήκη* 1.13-

⁹ Στην παρούσα εργασία οι παραπομπές στα κείμενα των Πυραμίδων βασίζονται στην έκδοση του Mercer 1952.

¹⁰ Ο πάπυρος Chester Beatty I καταγράφει την φάση εκείνη της διαμάχης Ώρου και Σηθ κατά την οποία οι αντιμαχόμενοι θεοί βρίσκονται ενώπιον της θεϊκής Εννεάδος. Οι μελετητές θεωρούν ότι το κείμενο του συγκεκριμένου παπύρου αποτελεί ένα συμπλήρωμα, που εκθέτει την ιστορία οργανωμένη σε τέσσερα επεισόδια, τα οποία αντιστοιχούν σε τέσσερα κείμενα. Τα τελευταία θεωρούνται σήμερα διακριτά αυτοτελή κείμενα που συνενώθηκαν από τον συγγραφέα του παπύρου με λογική ακολουθία, προκειμένου να λειτουργήσουν ως τμήματα του ολοκληρωμένου μύθου (βλ. D. Redford, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, τόμ. 1, Oxford University Press, Oxford 2001, σ. 294-295).

¹¹ Το περιεχόμενο του επιγραφικού κειμένου είναι το εξής: ο βασιλιάς των Ναπάτων και φαραώ Σαβακώ επισκέπτεται τον ναό του Πταχ και εκεί ανακαλύπτει ένα ιερό κείμενο· ο Σαβακώ προστάζει να χαραχθεί το κείμενο αμέσως σ' έναν λίθο. Το κείμενο καταγράφει την μεμφιτική κοσμογονία τοποθετώντας τον θεό Πταχ, θεό δημιουργό και προστάτη των τεχνιτών, στο κέντρο του κόσμου (βλ. αναλυτικά: Bodine, J., «The Shabaka Stone: An Introduction», *Studia Antiqua*, 7/1 (2009), σ. 1-21)

¹² Η συγκεκριμένη στήλη είναι μία από τις αναρίθμητες στήλες που οι αρχαίοι Αιγύπτιοι θεωρούσαν ότι λειτουργούσαν αποτροπαϊκά: τους προστάτευαν από κινδύνους, κυρίως από επιθέσεις αγρίων ζώων, και συγκεκριμένα μάλιστα των ερπετών. Ανήκει στην ευρύτερη κατηγορία στηλών που είναι γνωστές ως «στήλες του Ώρου πάνω στους κροκόδειλους»: αυτές αποτελούν μνημεία πλήρως καλυμμένα από επιγεγραμμένα μαγικά κείμενα και από απεικονίσεις μαχών ανάμεσα σε θεούς και μοχθηρά πλάσματα. Στην εμπρόσθια όψη της στήλης αναπαρίσταται ανάγλυφα ο Ώρος να θριαμβεύει επί των δυνάμεων του κακού (βλ. Nora Scott, «The Metternich Stela», *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 9/8 (1951), σ. 201-217).

27, ιβ) Ελληνικοί και Δημοτικοί Μαγικοί Πάπυροι (χρονολογούνται στους τρεις πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες).

Στα κείμενα των Πυραμίδων δεν απαντούν εκτενείς αναπτύξεις και συνεκτικές αφηγήσεις ή αναπαραστάσεις θεμάτων θρησκευτικών μύθων: αυτά δεν παρουσιάζουν συστηματικά κάποια μυθολογία αλλά περιλαμβάνουν μεμονωμένες αναφορές σε μυθολογικά επεισόδια¹³. Οι μυθολογικές αναφορές είναι διάσπαρτες και συχνά ασύνδετες και αντιφατικές. Ο Όσιρις είναι μέλος της θεϊκής «Εννεάδας» της Ηλιουπόλεως¹⁴ αλλά η λατρεία του αποκτά μεγάλη απήχηση σε μεταγενέστερη φάση, στα χρόνια της 12^{ης} Δυναστείας (1991-1783 π.Χ.).

Η διαμάχη Ώρου και Σηθ αποτελεί έναν από τους αρχαιότερους μύθους που απαντά, αντιστοίχως, ήδη στα αρχαιότερα κείμενα των Πυραμίδων· στην αρχαιότερή του αυτή μορφή ο μύθος αφορά στην διαμάχη των δύο θεών και σε δεύτερη χρονική φάση, κατά πάσα πιθανότητα, εξελίσσεται και ενσωματώνει ως επιμέρους επεισόδιο την διαμάχη Οσίριδος-Σηθ. Η σύγκρουση των δύο θεοτήτων (Ώρου-Σηθ) στερεί τελικά από τον πρώτο το μάτι του και από τον δεύτερο τους όρχεις του. Εντός του συγκεκριμένου αυτού επεισοδίου είναι που εμφανίζεται ο Όσιρις, ως νεκρός βασιλιάς, στον οποίο ο Ώρος παρουσιάζει το μάτι του¹⁵. Ο Σηθ καθίσταται, κατά συνέπειαν, εχθρός όχι μόνον του Ώρου αλλά και του Οσίριδος. Σε αυτό το σημείο του μύθου, δηλαδή, είναι που φαίνεται να «γεννιέται» η διαμάχη Σηθ και Οσίριδος, η οποία θα εξελιχθεί με την πάροδο του χρόνου σε αυτοτελή μύθο: ο Σηθ συνωμοτεί με τον αδελφό του Θωθ κατά του αδελφού τους Οσίριδος. Τον σκοτώνουν και πετούν, εν συνεχεία, το πτώμα του στο νερό. Το νεκρό σώμα του Οσίριδος στο νερό αρχίζει να αποσυντίθεται αλλά η μητέρα του, η Νουτ, επανασυναρμολογεί τα οστά του και αποκαθιστά την ακεραιότητά του. Οι αδελφές του νεκρού βασιλιά, Ίσις και Νέφθς, ανακαλύπτουν το νεκρό του σώμα και το βγάζουν από το νερό. Ο Όσιρις επανέρχεται στην ζωή με τη διαμεσολάβηση του θεού Ρε. Στο διάστημα που ακολουθεί, ο Ώρος ενηλικιώνεται και ακολουθεί η διαμάχη του με τον Σηθ. Ισχυρή ένδειξη, μάλιστα, για τον συμφυρμό των δύο μύθων αποτελεί το γεγονός ότι στα κείμενα των Πυραμίδων που αναφέρονται στη διαμάχη Ώρου-Σηθ οι δύο θεοί θεωρούνται αδέρφια, ενώ σε εκείνα που αναφέρονται

¹³ Βλ. Griffiths 1960:1· Σαρίσχουλη 2011:57-63.

¹⁴ Με τον όρο «Εννεάδα της Ηλιουπόλεως» αναφέρονται οι εννέα θεοί, δηλαδή ο θεός Ήλιος (Ρε) και οι οχτώ απόγονοί του, που συνδέονται με τον κοσμογονικό μύθο του ιερατείου της Ηλιουπόλεως.

¹⁵ *Pyr.* 535a-b· 594a· 946a-c· 418a· 679d.

στη διαμάχη Οσίριδος-Σηθ, ο τελευταίος είναι αδελφός του Οσίριδος και ο Ώρος γιος του Οσίριδος και ανεψιός του Σηθ¹⁶. Υπάρχουν, ωστόσο, και ενδείξεις ότι ο Ώρος στην πρώιμη φάση του μύθου του Οσίριδος δεν εμφανιζόταν και προστέθηκε αργότερα με καινούργια, ουσιαστικά, γενεαλόγηση¹⁷.

Κατά τον Griffiths (1970:34-35) ο μύθος του Ώρου και ο μύθος του Οσίριδος είναι, βάσει των ανωτέρω δεδομένων, δύο διακριτοί μύθοι και όχι ένας ενιαίος που παρουσιάζεται αποσπασματικά¹⁸. Ο μύθος του Ώρου έχει τις καταβολές του στην απώτερη αρχαία αιγυπτιακή μυθολογία, είναι ιστορικός¹⁹, ενώ ο μύθος του Οσίριδος φαίνεται να προέρχεται από τις τελετουργίες της ταφής και της κήδευσης και αποκτά ιδιαίτερη σημασία, επειδή ο Όσιρις ταυτίζεται με τον «αποθανόντα βασιλιά», αναδεικνύεται, δηλαδή, σε σύμβολο του Φαραώ. Βασιζόμενος στα κείμενα των Πυραμίδων, τα οποία και πάλι παρουσιάζουν ασυνέπεια ως προς τη σχέση της θεϊκής τριανδρίας Ώρου-Σηθ-Οσίριδος με τη βασιλεία, ο Griffiths εντοπίζει και παρουσιάζει τέσσερις παράλληλες εκδοχές: α) Σε κάποια από αυτά ο Ώρος και ο Σηθ ταυτίζονται με τον βασιλιά ενώ ο Όσιρις δεν έχει καμία σύνδεση μαζί του, β) σε άλλα Ώρος και Σηθ συνδέονται στενά με τον βασιλιά και συνεργάζονται με αυτόν, αλλά ο Όσιρις εξακολουθεί να μην έχει σχέση με τον βασιλιά, γ) υπάρχουν κάποια που ταυτίζουν ή συνδέουν στενά τον Όσιρι με τον νεκρό βασιλιά και δ) σε άλλα, τέλος, ο Όσιρις ταυτίζεται με τον νεκρό βασιλιά και ο Σηθ παρουσιάζεται ως εχθρός του, ενώ επίσης δίνεται έμφαση στην διαμάχη Ώρου-Σηθ²⁰. Είναι πολύ ενδιαφέρουσα η ανθρωπολογική ανάγνωση του μύθου από τον μελετητή, σύμφωνα με την οποία ο θεός Όσιρις συνιστά το αρχέτυπο του ανθρώπου που ταριχεύεται τελετουργικά, με την φροντίδα άλλων, εν προκειμένω της Ίσιδος, του Ώρου και της Νέφθυος, και μέσα από την όλη τελετουργία είναι που τελικά επανέρχεται και στη ζωή: το τελετουργικό της ταρίχευσης λειτουργεί ως μυσταγωγία που οδηγεί στην αναζωογόνηση. Ο βασιλιάς πεθαίνει αλλά υπόσχεται, προσωποποιώντας τον Όσιρι, τη μετά θάνατον ζωή. Στα κείμενα των Πυραμίδων

¹⁶ Βλ. Griffiths 1960:12.

¹⁷ Βλ. Griffiths ό.π., 14-15.

¹⁸ Αναλυτική παρουσίαση του μύθου της διαμάχης Ώρου και Σηθ και της σχέσης-διαπλοκής της με τον μύθο του Οσίριδος βάσει των κειμένων των Πυραμίδων κάνει ο Griffiths (1960) στην σχετική μονογραφία του.

¹⁹ Για τη σημασία του όρου «ιστορικός» βλ. εδώ σ. 6-7.

²⁰ Για την σχετική τετραμερή ομαδοποίηση των κειμένων των Πυραμίδων ως προς τον συσχετισμό των θεοτήτων με τον βασιλιά βλ. Griffiths 1960:22-27.

απαντά χαρακτηριστικά: [Pyr. 899a] «Ο Όσιρις ζει, το πνεύμα που βρίσκεται στη Νεδυέτ ζει, ο βασιλιάς ζει».

Στην εκδοχή του Πλουτάρχου, που συγκλίνει με την εκδοχή του μύθου στη στήλη του Αμένμοσε, ο Όσιρις είναι ένας από τους θεούς που γεννώνται κατά τις λεγόμενες πέντε «επαγόμενες ημέρες». Μητέρα του είναι η Νουτ (Ρέα), πατέρας του ο Ήλιος (Ρε) και αδελφία του ο Σηθ (Τυφών), ο Αρούηρις, η Ίσις και η Νέφθυς. Ο Όσιρις γίνεται κοσμικός βασιλιάς των Αιγυπτίων, πρόκειται να περιοδεύσει και να διαδώσει τον πολιτισμό σε ολόκληρη την οικουμένη. Κατά το διάστημα της απουσίας του από τον θρόνο, η Ίσις αναλαμβάνει τη διακυβέρνηση της Αιγύπτου. Ο Σηθ, αδελφός του Οσίριδος και φθονερός εχθρός του, σκευωρεί κατά την διάρκεια της απουσίας του τελευταίου προκειμένου να δολοφονήσει τον μισητό του αδελφό και να τον διαδεχθεί στον βασιλικό θρόνο. Συνωμοτώντας με τη βασίλισσα της Αιθιοπίας και άλλους 72 συνεργούς, καλεί τον Όσιρι σε συμπόσιο και μέσα από ένα καλοστημένο παιχνίδι καταφέρνει να τον κλείσει σε μία λάρνακα, την οποία οι συνεργοί του, αφού την σφραγίσουν, την πετούν στον Νείλο. Ο Όσιρις πνίγεται. Όταν τα τραγικά νέα φθάνουν στην Ίσι, εκείνη, θρηνώντας τον νεκρό βασιλιά, αποφασίζει να αναζητήσει το πτώμα του. Η λάρνακα με το νεκρό σώμα του βασιλιά καταλήγει στην Φοινίκη, στη ρίζα μιας ερείκης η οποία, με θαυμαστό τρόπο, αναπτύσσεται απότομα κρύβοντας το κιβώτιο στον κορμό της. Ο Μάλκανδρος, βασιλιάς της Βύβλου, χρησιμοποιεί τον κορμό της ερείκης σε έναν από τους στύλους του ανακτόρου του και από εκεί αναβλύζει άρωμα. Η Ίσις, όταν το μαθαίνει, ταξιδεύει προς τη Φοινίκη και, χωρίς να φανερώσει την ταυτότητα και την πραγματική αιτία που την έκανε να ταξιδέψει εκεί, αναλαμβάνει τον ρόλο της τροφού του γιου της Ασάρτης, συζύγου του Μαλκάνδρου. Η Ίσις με τις μαγγανείες της επιδιώκει να χαρίσει στο μικρό παιδί την αθανασία αλλά αποτυγχάνει, αφού έρχεται η στιγμή που η Ασάρτη τη συλλαμβάνει εξαπίνης και πανικοβάλλεται. Η Ίσις αποκαλύπτει τότε την ταυτότητα και τις προθέσεις της και η Ασάρτη ανταποκρίνεται στο αίτημά της να αποσπάσει από τον στύλο τη λάρνακα του Όσιρι. Η Ίσις του αποδίδει τότε τις νεκρικές τιμές και μεταφέρει τη λάρνακα στην Αίγυπτο. Η βασίλισσα, προκειμένου να προστατεύσει το πτώμα του Οσίριδος από τον Τυφώνα, κρύβει τη λάρνακα στα έλη της Βουτούς. Ωστόσο, ο Σηθ το ανακαλύπτει και προκειμένου να το εξαφανίσει δια παντός το διαμελίζει σε δεκατέσσερα κομμάτια, τα οποία διασκορπίζει. Η Ίσις όμως τα αναζητά και τα συγκεντρώνει όλα, πλην του φαλλού, τον οποίον καταβρόχθισαν τα ψάρια, και «ιδρύει» μνήματα για κάθε μέλος

του σώματός του που ανήρε. Ο Όσιρις επιστρέφει από τον Άδη για να προετοιμάσει τον γιο του, Ώρο, ώστε να εκδικηθεί τον Σηθ και να διεκδικήσει, εν συνεχεία, την βασιλεία της Αιγύπτου. Τελικά πράγματι ο Ώρος επικρατεί και παραδίδει τον Τυφώνα δεμένο στην Ίσι. Η θεά, όμως, φιλεύσπλαχνα, τον ελευθερώνει, γεγονός που εξοργίζει τον Ώρο, ο οποίος της αφαιρεί το βασιλικό διάδημα. Ο Τυφών οδηγεί τον Ώρο στο δικαστήριο με την κατηγορία της νόθας καταγωγής του αλλά οι θεοί δικαιώνουν τον τελευταίο. Η Ίσις με τον Όσιρι συνευρίσκονται μετά θάνατον και από τη συνένωση αυτή γεννιέται ο Ώρος – Αρποκράτης. Ο Πλούταρχος κλείνει την αφήγησή του σημειώνοντας ότι παρέλειψε τα απεχθή επεισόδια του μύθου—αυτά δηλαδή που αφορούν πράξεις ωμότητας μεταξύ των θεών και στα οποία αναφέρεται εν συντομία αμέσως μετά την ολοκλήρωση της αφήγησης [358e-f].

III. Ο μύθος και η λειτουργία του στην αιγυπτιακή θρησκεία

Ο Scott-Moncrieff στο σχετικό με το *Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος*²¹ άρθρο του υποστηρίζει χαρακτηριστικά, όπως σημειώθηκε και στην εισαγωγή της παρούσας εργασίας, ότι η πιο οικεία, η βασικότερη και πιο διαδεδομένη διάσταση της αιγυπτιακής θρησκείας που ασπάζονταν οι Αιγύπτιοι είναι τελικά αυτή που ο Πλούταρχος κατανοεί λιγότερο²². Τα επεισόδια εκείνα που επιλέγει συνειδητά να μην συμπεριλάβει ή να μην αναπτύξει αναλυτικά στην εκδοχή του θεωρώντας τα βαρβαρικά και αποτροπιαστικά –και υποστηρίζοντας μετά βεβαιότητας ότι για τους μυημένους και τους ιερείς επιδέχονται μονάχα μια αφηρημένη συμβολική ερμηνεία– έχουν ισότιμη λειτουργία και βαρύτητα στην θρησκευτική σκέψη των Αιγυπτίων περίξ της Αλεξάνδρειας. Η αιγυπτιακή θρησκεία δεν αποτελεί δημιούργημα κάποιου μεμονωμένου εμπνευστή-στοχαστή ούτε διατυπώνεται δογματικά μέσω θεωρητικών παραδοχών και αφηρημένων εννοιών αλλά συγχωνεύει πολιτικές και πολιτιστικές θεωρίες-πίστεις με τοπικές λαϊκές δοξασίες σε ένα ενιαίο θεολογικό σύστημα που συνδέει ουσιαστικά όλες τις κοινωνικές τάξεις²³. Γενικότερα, φαίνεται ότι την αρχαία αιγυπτιακή θρησκεία δεν χαρακτηρίζει η συνοχή και η ακρίβεια ως προς τη μυθολογία και τη θεογονία της αλλά ότι αντιθέτως αποτελεί ένα κράμα δοξασιών που ανάγονται μεν σε αρχαίους μύθους αλλά ενσωματώνουν, στο πέρασμα του χρόνου, νέες μυθικές αφηγήσεις-επεισόδια και προεκτείνονται εμπλουτίζοντας παράλληλα και το αιγυπτιακό πάνθεο²⁴. Ο Jaroslav (1952:40-1) στη μονογραφία του *Ancient Egyptian Religion* σημειώνει ότι δεν έχουμε αιγυπτιακές μαρτυρίες όπου οι Αιγύπτιοι να υπερασπίζονται τη θρησκεία τους ως μόνη αληθινή· υπάρχει έντονα το στοιχείο της «εντοπιότητας» των θεών στην αρχαία αιγυπτιακή θρησκεία –οι θεοί των Αιγυπτίων είναι «γνήσια γηγενείς», όπως αναφέρει ο μελετητής– και δεν θεωρείται ούτε επιδιώκεται να προβληθεί αυτή ως καθολική οικουμενική θρησκεία: δεν φαίνεται να υπάρχει δηλαδή έντονη αναζήτηση των Αιγυπτίων για την υποκείμενη αλήθεια των θρησκευτικών δοξασιών και λατρευτικών τελετουργιών προκειμένου να αναχθεί η αιγυπτιακή θεολογία σε μία θεολογία που μπορεί να ερμηνεύει την σχέση ανθρώπου

²¹ Στο εξής *ΠΙΟ*.

²² Scott-Moncrieff 1909:85.

²³ Jaroslav 1952:39.

²⁴ Jaroslav ό.π., 39-40.

και κόσμου πέραν των πολιτισμικών, πολιτιστικών, γλωσσικών και γεωγραφικών συνόρων της. Υπήρχε μάλιστα η πίστη ότι οι Αιγύπτιοι θεοί ενισχύουν τους τοπικούς βασιλείς ούτως ώστε να επικρατήσουν, π.χ. σε μάχες, ωστόσο δεν εντοπίζεται κάποια πρόθεση ανάδειξης των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων ως μόνων αληθινών.

Είναι καίριο ότι ο μύθος του Οσίριδος εναρμονίζεται με τα πολιτειακά δεδομένα της αρχαίας Αιγύπτου και πιθανώς έτσι ερμηνεύεται και η ευρεία εξάπλωση της οσιριακής λατρείας: στο πρόσωπο του Οσίριδος που κατέρχεται στον Κάτω Κόσμο αντανακλάται ο εκάστοτε Φαραώ και, κατ' αναλογία, στο πρόσωπο του Ώρου αντανακλάται ο εκάστοτε διάδοχός του στον βασιλικό θρόνο. Ο Griffiths επισημαίνει ότι, ενώ και ο Ώρος και ο Σηθ είχαν επίσης συνδεθεί με τη μορφή του αποθνήσκοντος φαραώ, ο Όσιρις αναδεικνύεται στον θεό που κατ' εξοχήν ταυτίζεται με εκείνον²⁵ κατά την μεταθανάτια πορεία του, έτσι όπως προκύπτει από τα κείμενα των Πυραμίδων²⁶. Εν γένει, φαίνεται πως ο Όσιρις ενδιαφέρει κυρίως για την πορεία του στον Κάτω Κόσμο και την αναζωογόνηση-ανάστασή του αποκτώντας, έτσι, μεγάλη διάδοση και στη λαϊκή πίστη, ανακηρυσσόμενος βασιλιάς των νεκρών²⁷. Ο μύθος του, κατά συνέπεια, συνδέθηκε άρρηκτα με την θρησκευτική πίστη στη μετά θάνατον ζωή, και συνακόλουθα στη μορφή του Οσίριδος αντικατοπτριζόταν ο άνθρωπος που οδεύει προς τον θάνατο. Ο Όσιρις είχε διττή φύση: ενώ ήταν συνδεδεμένος με την αναγέννηση και την καρποφορία αλλά και τη μετά θάνατον ζωή, διατηρούσε, παράλληλα, και τον ρόλο που του είχε αποδοθεί ως «κριτή των νεκρών», εξ ου και συνοδεύεται στη *Βίβλο των Νεκρών* από την προσωνομία «φοβερός». Εν γένει, όμως, φαίνεται πως στη λαϊκή συνείδηση διατήρησε κυρίως τη ζωογονητική του ταυτότητα-λειτουργία και το στοιχείο του δέους, με το οποίο ήταν επίσης συνυφασμένος, δεν επικράτησε σε βαθμό που να επισκιάσει τη θετική του εικόνα. Είναι, επίσης, ενδιαφέρουσα η παρατήρηση του Jaroslav²⁸ ότι ενώ οι αρχαίοι Αιγύπτιοι πίστευαν στην αθανασία, δεν υπάρχει κάποια λέξη που να αντιστοιχεί στην έννοια αυτή και χρησιμοποιείται η λέξη «ζωή» τόσο για την επίγεια όσο και για τη μετά θάνατον ζωή αδιακρίτως.

Χθόνιες και νεκρικές συνδηλώσεις έχει και η μορφή της Ίσιδος. Τα κείμενα των Πυραμίδων την εντάσσουν στην Εννεάδα της Ηλιουπόλεως και τη συνδέουν με τον

²⁵ Jaroslav ό.π., 36.

²⁶ Griffiths 1980:44-5.

²⁷ Jaroslav ό.π., 35· Scott-Moncrieff 1909:80.

²⁸ Jaroslav ό.π., 79.

φαραώ τόσο στην επί γης βασιλεία του όσο και μετά θάνατον²⁹. Η Ίσις είναι η προστάτιδα του Οσίριδος έναντι της απειλής του Σηθ, και την ίδια στιγμή προστατεύει και τον γιο της Ωρο, ο οποίος συμβολίζει τον εν ζωή και ηγεμονία φαραώ. Βάσει αυτών των μυθολογικών χαρακτηριστικών προκύπτει ότι η Ίσις είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη φαραωνική θεϊκή βασιλεία³⁰. Η σχέση της Ίσιδος, μάλιστα, με την βασιλεία είναι που την διακρίνει από αντίστοιχες ανατολικές θεότητες που συνδέονται με τις νεκρικές τελετουργίες: η μορφή της συμβολίζει παράλληλα την φυσική αναζωογόνηση και τη διαδοχή του βασιλικού θρόνου. Σε τελετουργικό επίπεδο είναι επίσης συνυφασμένη με την ταρίχευση και την περιποίηση του νεκρού σώματος. Όσον αφορά την παρουσία της στον μύθο του Οσίριδος, η Ίσις είναι η βασική θρηνωδός του³¹. Στα αυτοκρατορικά χρόνια είναι που η λατρεία της Ίσιδος εξαπλώνεται και πλέον λατρεύεται ως θεότητα αυτούσια, διακριτά από τον Όσιρι, τον οποίο μάλλον εκτοπίζει. Ο Πλούταρχος, ωστόσο, παρακολουθεί τον μύθο στην αρχαιότερή του μορφή και δεν φαίνεται να ενδιαφέρεται να παρουσιάσει τη σύγχρονή του πραγματικότητα ως προς την εξάπλωση³² που γνωρίζει η λατρεία της θεάς· είναι σαφές ότι ενδιαφέρεται για τις καταβολές του θρησκευτικού μύθου και τις καταβολές της σκέψης γύρω από το θείον γενικότερα, γι' αυτό και πιθανώς δεν ενδιαφέρεται να μελετήσει την μετεξέλιξη της λατρείας από οσιριακή σε ισιακή. Επιπλέον, η έμφαση που δίνει στον Όσιρι πιθανώς να παρακολουθεί και μία τάση αναβίωσης της οσιριακής λατρείας, που συντελείται κατά την περίοδο διακυβέρνησης του Τραϊανού και ερμηνεύεται από τα ρωμαϊκά πολιτειακά δεδομένα. Για τις ειδικότερες αυτές ερμηνείες σχετικά με την επιλογή του Πλουτάρχου να παρουσιάσει αυτή την πρωιμότερη εκδοχή του μύθου εστιάζοντας στον Όσιρι θα γίνει λόγος αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο.

²⁹ Βλ. Griffiths, *OAEI* II, 188.

³⁰ Griffiths, *OAEI* II, 188-9.

³¹ *Pyr.* 1281a-1282a: «Ίσι, τον αδελφό μου θρήνησε! Νέφθυ, τον αδελφό μου θρήνησε!»

³² Σχετικά με την εξάπλωση της ισιακής λατρείας βλ. τη μελέτη του Versnel (1990:39-50) όπου εξετάζεται η αντιφατική διάσταση της θεάς ως καταστροφικής [τυράννου] αλλά και αγαθοποιού δύναμης και την ερμηνεία της εντός των ιστορικών και κοινωνικών συμφραζομένων της ελληνιστικής και αυτοκρατορικής περιόδου.

IV. Η σχέση του συγγραφέως με την Αίγυπτο και οι πηγές του

Η σχέση του Πλούταρχου με την Αίγυπτο και τη θρησκεία της ήταν κατά πάσα πιθανότητα δευτερογενής. Ο Πλούταρχος μελετά την αιγυπτιακή θρησκεία μέσα από τον διαθλασμένο φακό της Αλεξάνδρειας και των ελληνιστικών φιλοσοφικών ιδεών που διαποτίζουν την σκέψη του³³. Ο ίδιος στα *Συμποσιακά προβλήματα* [678c] αναφέρει ότι είχε επισκεφθεί την Αλεξάνδρεια, ωστόσο δεν υπάρχουν μαρτυρίες ή προσωπικές αναφορές του ίδιου για κάποια εγγύτερη ή βιωματική σχέση του με την αιγυπτιακή θρησκεία. Οι γνώσεις του περί της αιγυπτιακής μυθολογίας, της θρησκείας και των τελετουργιών της βασίζονται σε σχετικές πραγματείες, που αποτέλεσαν και τις πηγές του *ΠΙΟ*, και πιθανώς σε πληροφόρηση που δέχθηκε από φιλοσόφους και συγγραφείς, οι οποίοι είχαν πρωτογενή επαφή με την αιγυπτιακή θρησκεία. Στο *ΠΙΟ* καταγράφονται τα ονόματα τριάντα εννέα συγγραφέων από το έργο των οποίων ο Πλούταρχος φαίνεται να αντλεί πληροφορίες για την αιγυπτιακή θρησκεία και μυθολογία, παραμένει όμως ανοιχτό το ερώτημα εάν είχε άμεση πρόσβαση στα έργα των συγγραφέων που ονοματίζει ή οι γνώσεις του αρύονται από επιτομές έργων σχετικών με την αιγυπτιακή θρησκεία³⁴. Οι πηγές του συγγραφέως –ως προς τα αιγυπτιακά στοιχεία του έργου– διακρίνονται σε τρεις χρονολογικές κατηγορίες: α) αρχαίοι συγγραφείς του 5^{ου}-4^{ου} αι. π.Χ., β) συγγραφείς της πτολεμαϊκής εποχής και γ) συγγραφείς της πρώιμης ρωμαϊκής εποχής. Το μείζον πληροφοριακό υλικό περί του μύθου φαίνεται να προέρχεται από τον 5^ο-4^ο αι. π.Χ. και την πρώιμη πτολεμαϊκή περίοδο, ενώ οι πληροφορίες σχετικά με τη λατρεία και την τελετουργία προέρχονται από την αυτοκρατορική εποχή. Η σημαντικότερη πηγή για τον μύθο και τη θρησκεία στο *ΠΙΟ* θεωρείται ο Μανέθων ο Σεβεννύτης (3^{ος} αι. π.Χ.) που ήταν Αιγύπτιος ιστορικός και αρχιερέας της Ηλιουπόλεως κατά την βασιλεία των δύο πρώτων Πτολεμαίων και συνέγραψε το έργο *Αιγυπτιακά*, μια ιστορία της Αιγύπτου στα ελληνικά, κατά την περίοδο διακυβέρνησης του Πτολεμαίου Β΄ του Φιλάδελφου. Τα *Αιγυπτιακά* καθώς και η *Τερά Βίβλος*, το *Περί Εορτῶν* και το *Περί Αρχαϊσμοῦ καὶ Εὐσεβείας* που καταπιάνονται με το θέμα της θρησκείας καθ' εαυτό, αποτέλεσαν

³³ Βλ. Scott-Moncrieff 1909:90.

³⁴ Βλ. Σαρίσχουλη 2011:26· για τις πηγές της πραγματείας βλ. Griffiths 1970:75-101. Ο Hani (1976:48) κ.ε. συγκέντρωσε σε έναν κατάλογο τα ονόματα όλων των συγγραφέων που ο Πλούταρχος αναφέρει στο *ΠΙΟ*.

σημαντικότερες πηγές για τον Πλούταρχο. Ο Μανέθων είχε, ως αρχιερέας, βιωματική γνώση της αιγυπτιακής θρησκείας και το στοιχείο αυτό αναδεικνύει τη μεγάλη σημασία του έργου του, που διακρίνεται από σύγχρονες προς αυτό πραγματείες συγγραφέων οι οποίοι μετέφεραν δευτερογενείς πληροφορίες ως μη μυημένοι στα μυστήρια της αιγυπτιακής θρησκείας. Παρ' όλα αυτά, η άμεση πρόσβαση του Πλούταρχου στο έργο του Μανέθωνος παραμένει αδιαπίστωτη, καθώς αφενός μεν το έργο του τελευταίου διασώζεται αποσπασματικά, επομένως δεν είναι πάντοτε εφικτό να εντοπιστεί το ακριβές σημείο από το οποίο ο συγγραφέας αντλεί, αφετέρου δε δεν αποκλείεται το ενδεχόμενο ο Πλούταρχος να αντλεί πληροφορίες μέσω μίας ενδιάμεσης πηγής. Άλλοι δύο πολύτιμοι για το *ΠΙΟ* συγγραφείς είναι ο Εκαταίος ο Αβδηρίτης³⁵ με το χαμένο σήμερα έργο του *Περὶ Αἰγυπτίων* και ο Εύδοξος ο Κνίδιος με το έργο του *Γῆς Περίοδος* στο οποίο παραπέμπει και ευθέως ο Πλούταρχος. Ο Εκαταίος είχε επισκεφθεί την Αίγυπτο για ένα διάστημα· το έργο του³⁶, από το οποίο ο Πλούταρχος αντλεί πληροφορίες, είχε ιστορικό-εθνογραφικό περιεχόμενο και προέβαλλε την Αίγυπτο ως τη χώρα που συνδυάζει έναν σπουδαίο πανάρχαιο πολιτισμό με το ιδανικό πολίτευμα, τη συνταγματική μοναρχία³⁷. Ο Εύδοξος³⁸ ήταν μαθηματικός και αστρονόμος και για μερικούς μήνες είχε παραμείνει στην Αίγυπτο³⁹, όπου ανέπτυξε στενές σχέσεις με το αιγυπτιακό ιερατείο⁴⁰. Από το έργο *Γῆς Περίοδος*, που είναι γεωγραφικού περιεχομένου, ο Πλούταρχος αντλεί πληροφορίες που αφορούν τις συνήθειες και τις αντιλήψεις των Αιγυπτίων ιερέων, αφού ο συγγραφέας του, μέσα από τη βιωματική σχέση που ανέπτυξε με την Αίγυπτο και το ιερατείο της, αποτελεί έναν έγκυρο πληροφοριοδότη.

³⁵ Στον Εκαταίο ως πηγή πληροφοριών για την αιγυπτιακή θρησκεία γίνεται μνεία στις παραγράφους 6 και 9 του *ΠΙΟ*.

³⁶ Την σχετική πληροφορία δίνει ο Διόδωρος ο Σικελιώτης 1.46.8.

³⁷ Σαρίσχουλη 2011:32.

³⁸ Στον Εύδοξο αναφέρεται ο Πλούταρχος ονομαστικά επτά συνολικά φορές στο έργο του (*ΠΙΟ* 10, 21, 30, 52, 62, 64) περισσότερες δηλαδή από τις αναφορές σε οποιονδήποτε άλλον συγγραφέα.

³⁹ Για την παραμονή του Ευδόξου στην Αίγυπτο πληροφορούμαστε από τον Διογόνη τον Λαέρτιο (8.87).

⁴⁰ Σαρίσχουλη ό.π. 33.

V. Η παρουσίαση του μύθου και η πρόθεση του συγγραφέως

Στο *ΠΙΟ* ανιχνεύεται η πρόθεση του συγγραφέως να παρουσιάσει τον αιγυπτιακό μύθο με μία μέθοδο που αναδεικνύει ουσιαστικά μία αφηρημένη, καθολική και οικουμενική λειτουργία της μυθικής αφήγησης⁴¹. Είναι αναγκαίο να επισημανθεί εκ προοιμίου ότι η αντίληψη του Πλουτάρχου περί της φύσεως του μύθου κινείται στο φάσμα της πλατωνικής φιλοσοφίας: οι έννοιες του πλατωνικού φιλοσοφικού συστήματος διαποτίζουν την σκέψη του και ανιχνεύονται τόσο στις άμεσες αναφορές του στον Πλάτωνα όσο και στο λεξιλόγιο, την ορολογία που ο στοχαστής χρησιμοποιεί, σε βαθμό που θα λέγαμε ότι το *ΠΙΟ* αποτελεί μία *interpretatio platonica* του αιγυπτιακού μύθου⁴². Η μεγάλη τριβή και εξοικείωση του Πλουτάρχου με το έργο του Πλάτωνα είναι δεδομένη και, όπως υποστηρίζεται εν συνεχεία, φαίνεται πως η εξεταζόμενη πραγματεία αποτελεί αναμφίβολα ένα ισχυρό τεκμήριο για το γεγονός ότι ο στοχαστής της αυτοκρατορικής περιόδου συνθέτει δημιουργικά στοιχεία και διανοητικές συλλήψεις από την πολυφωνία που χαρακτηρίζει την εποχή του, υιοθετεί όμως με συνέπεια την πλατωνική «θεωρία του μύθου». Στην παρούσα εργασία το *ΠΙΟ* εξετάζεται ως ένα ενιαίο έργο: η αφήγηση του μύθου προσεγγίζεται και μελετάται ως οργανικό του τμήμα και όχι ως εμβόλιμη ακέραια παράθεση υλικού της μυθολογικής παραδόσεως. Άλλωστε, αρκετά σημεία της διήγησης ερμηνεύονται έμμεσα ή άμεσα σε κατοπινά κεφάλαια και, όπως θα αποδειχθεί εν συνεχεία, ο ίδιος ο συγγραφέας πληροφορεί τον αναγνώστη για το φιλοσοφικό φορτίο που φέρουν τα επιμέρους επεισόδια.

Ο Πλούταρχος ξεκινά τη συγγραφή της πραγματείας του με μία εισαγωγή προγραμματικού τύπου (351c-355d): αφηγείται τον μύθο (355d-358e), υπάρχουν ωστόσο και κάποιες ακόμα αναφορές σε επεισόδια του μύθου που απαντούν σε άλλα σημεία του κειμένου⁴³, εκτός, δηλαδή, της κυρίως αφήγησης. Μετά την αφήγηση

⁴¹ Βλ. Griffiths 1970:50.

⁴² Rainer Hirsch-Luipold 2014:165.

⁴³ Στην 31^η παράγραφο, όπου γίνεται αναφορά στον Τυφώνα, και στην 36^η παράγραφο σχετικά με τον φαλλό του Οσίριδος που χάνεται μετά τον διαμελισμό του. Δεδομένου μάλιστα ότι το τελευταίο επεισόδιο δεν απαντά σε κάποια από τις σωζόμενες αιγυπτιακές πηγές, ο Griffiths (1970:52) υποθέτει ότι η συγκεκριμένη παραλλαγή-προσθήκη προκύπτει, πιθανώς, κατ' επίδραση των τελετουργιών της ελληνιστικής περιόδου, στις οποίες και δίδεται ιδιαίτερη έμφαση στο φαλλικό στοιχείο καθότι είναι έντονη η τάση ταύτισης Διονύσου και Οσίριδος. Για την ομοιότητα του συγκεκριμένου επεισοδίου και με τον μύθο του θεού Μπατά, στο περίφημο Παραμύθι των δύο αδελφών βλ. εδώ σ.84.

ακολουθούν οι επτά διαφορετικές ερμηνείες του μύθου (359e-384c). Αν ο στοχαστής παρουσιάζει επτά εναλλακτικές ερμηνείες του αιγυπτιακού μύθου, αυτό δεν σημαίνει ότι την πραγματεία εν συνόλω δεν διαπερνά εμφανώς η πλατωνική ερμηνεία. Ήδη από την εισαγωγή του ο συγγραφέας προκαταλαμβάνει τον αναγνώστη σχετικά με την ενδεδειγμένη, κατά τον ίδιο, «μέθοδο» προσέγγισης και ερμηνείας της μυθικής αφήγησης, χωρίς να την ονοματίζει, ασφαλώς, αλλά απηχώντας αναμφίβολα τις πλατωνικές θεωρίες.

Αρχικά παρουσιάζει —καταρρίπτοντάς την άμεσα και εμφατικά— την ευημεριστική ερμηνεία (359e-360e): περιγράφει τις θεωρίες του Ευήμερου του Μεσσηνίου, σύμφωνα με τις οποίες οι θεοί ταυτίζονται με αποθεωμένους ηγέτες ή άλλες σπουδαίες προσωπικότητες. Για τον Πλούταρχο μια τέτοιου είδους ερμηνεία θεωρείται εντελώς ανορθόδοξη:

[359f-360b] *ὀκνῶ δέ, μὴ τοῦτ' ἢ τὰ ἀκίνητα κινεῖν καὶ 'πολεμεῖν οὐ τῶ πολλῶ χρόνῳ' (κατὰ Σιμωνίδην μόνον), 'πολλοῖς δ' ἀνθρώπων ἔθνεσι' καὶ γένεσι κατόχοις ὑπὸ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς τούτους ὀσιότητος, οὐδὲν ἀπολιπόντας ἐξ οὐρανοῦ μεταφέρειν ἐπὶ γῆν ὀνόματα τηλικαῦτα, καὶ τιμὴν καὶ πίστιν ὀλίγου δεῖν ἅπασιν ἐκ πρώτης γενέσεως ἐνδεδουκυῖαν ἐξιστάναι καὶ ἀναλύειν, μεγάλας μὲν τῶ ἀθέῳ λεῶ κλισιάδας ἀνοίγοντας καὶ ἐξανθρωπίζοντας τὰ θεῖα, λαμπρὰν δὲ τοῖς Εὐημέρου τοῦ Μεσσηνίου φενακισμοῖς παρρησίαν διδόντας, ὃς αὐτὸς ἀντίγραφα συνθεῖς ἀπίστου καὶ ἀνυπάρκτου μυθολογίας πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης, τοὺς νομιζομένους θεοὺς πάντας ὁμαλῶς διαγράφων εἰς ὀνόματα στρατηγῶν καὶ ναυάρχων καὶ βασιλέων ὡς δὴ πάλαι γεγονότων (...).*

Η πρόταξη της ευημεριστικής ερμηνείας ως απορριπτέας είναι σημαίνουσα για την πραγματεία και πολύτιμη για τη σαφέστερη ανασύνθεση των πλουτάρχειων θεωριών, μολονότι στη σύγχρονη βιβλιογραφία φαίνεται πως δεν έχει εντοπισθεί η βαθιά ανθρωπολογική προσέγγιση που εδώ ο συγγραφέας «κρυπτικά» αναπτύσσει. Το ανωτέρω απόσπασμα ενδιαφέρει ιδιαίτερα από πλευράς λεξιλογίου και ορολογίας. Ο στοχαστής δανείζεται τους στίχους του Σιμωνίδη για να περιγράψει τις άστοχες περί θεών θεωρίες του Ευήμερου, στον οποίο προσάπτει τον εξανθρωπισμό των θείων, τους «φενακισμούς» καθώς και τη σύνθεση μίας «ανύπαρκτης» και «άπιστης» θεολογίας που διασπείρει αθεϊστικές αντιλήψεις σε όλη την οικουμένη. Ο Πλούταρχος δεν παραθέτει στην πραγματεία του έναν σαφή ορισμό του μύθου αλλά επανέρχεται

συστηματικά —με εναλλακτικές διατυπώσεις— στην κρισιμότητα της ορθής ερμηνείας και λειτουργίας του. Στο εν λόγω απόσπασμα, επιδιώκοντας να αποδομήσει την ευημεριστική ερμηνεία, προσδιορίζει τη «μυθολογία»⁴⁴ —και όχι τους μύθους— του Ευημέρου ως ανύπαρκτη και αθεϊστική, ως μία απειλή, ως απόπειρα να εκριζωθούν (*ἐξιστάναι καὶ ἀναλύειν*) οι θεμελιώδεις θεολογικές αντιλήψεις που είναι σύμφυτες (*ἅπασιν ἐκ πρώτης γενέσεως ἐνδεδυκυῖαν*) με την ανθρώπινη σκέψη. Την ίδια τοποθέτηση έχει κάνει ο Πλούταρχος λίγο προηγουμένως [358e-359b], αμέσως μετά την ολοκλήρωση της αφήγησης του μύθου· καταφέρεται κατά των ποιητών και των λογογράφων που αυθαιρετούν μέσα από τις κενές θεολογικού περιεχομένου συνθέσεις τους: *ὅτι δ' οὐκ ἔοικε ταῦτα κομιδῇ μυθεύμασιν ἀραιοῖς καὶ διακένους πλάσμασιν, οἷα ποιηταὶ καὶ λογογράφοι καθάπερ οἱ ἀράχαι γεννῶντες ἀφ' ἑαυτῶν ἀπ' ἀρχῆς ἀνυποθέτου ὑφαίνουσι καὶ ἀποτείνουσι (...)*. Τέτοιου τύπου διατυπώσεις κεντρίζουν, ασφαλώς, το ενδιαφέρον καθώς αποτελούν, στην ουσία τους, ανθρωπολογικές παρατηρήσεις και αντιλήψεις του στοχαστή και συντείνουν, εντασσόμενες στο περικείμενό τους, στην άποψη ότι ο Πλούταρχος πιστεύει σθεναρά στην ύπαρξη αρχετύπων, σε μία «πρώτη αρχή» — σε αντίθεση με την «ἀνυπόθετον ἀρχήν» του Ευημέρου—, σε ένα κοινό αρχέγονο συνειδησιακό υπόστρωμα των ανθρώπων σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της γης. Ο εξανθρωπισμός των θεών, ο ανθρωπομορφισμός που προωθείται μέσω των θεωριών του Ευημέρου είναι για τον στοχαστή απαράδεκτος διότι αντιβαίνει στις καθολικά αποδεκτές φιλοσοφικές αντιλήψεις περί της φύσεως των θεών.

Ακολουθεί η δαιμονολογική ερμηνεία (360e-363d), σύμφωνα με την οποία οι δαίμονες έχουν μεικτή φύση, αποτελώντας οντότητες μεταξύ θεών και ανθρώπων. Ο Πλούταρχος ισχυρίζεται ότι ορθότερο είναι να θεωρεί κανείς ότι ο Τυφών, η Ίσις και ο Όσιρις αποτελούσαν αρχικά δαίμονες και οι δύο τελευταίοι εξυψώθηκαν συν τω χρόνω σε θεούς. Επόμενη είναι η ερμηνεία της φυσικής αλληγορίας (363d-367c), η οποία ταυτίζει τον Όσιρι με το υγρό και τον Τυφώνα με το ξηρό στοιχείο. Συνεχίζει με την αστρονομική (367c-369a), σύμφωνα με την οποία ο Όσιρις ταυτίζεται με τον ήλιο και η Ίσις με τη σελήνη, και τη δυαδική (369a-370c) ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία επικρατούν στον κόσμο δύο αντιμαχόμενες δυνάμεις. Η δυαδική ερμηνεία διακρίνεται από τη δαιμονολογική καθώς βασίζεται σε μία πιο αφηρημένη αντίληψη του Καλού

⁴⁴ Για την αντίστοιχη χρήση του όρου από τον Πλάτωνα βλ. Murray 1999:253.

και του Κακού και δεν ταυτίζει τις δυνάμεις αυτές με θεότητες ανώτερες-αμιγείς (θεοί) και κατώτερες-μεμειγμένες (δαίμονες) αντίστοιχα. Ο Πλούταρχος συνεχίζει επιδιώκοντας να ερμηνεύσει πτυχές της αιγυπτιακής θρησκείας βάσει του χαλδαιικού, του περσικού και του ελληνικού δυϊσμού. Η πλατωνική ερμηνεία, τέλος, εκτείνεται στα κεφάλαια 49-64 και αποτελεί, όπως επισημαίνει η Σαρίσχουλη (2011:52), «την καρδιά του έργου» καταλαμβάνοντας το εκτενέστερο τμήμα του. Παρά ταύτα, το συμπέρασμα ότι ο Πλούταρχος προκρίνει την πλατωνική ερμηνεία προκύπτει, ασφαλώς, όχι μόνο από την έκταση που επιλέγει να αφιερώσει σε αυτή την ερμηνεία αλλά από την όλη διάρθρωση της πραγματείας, όπως θα διαφανεί εν συνεχεία, από τις προγραμματικές του δηλώσεις και τις θεωρητικές του προσεγγίσεις στον θρησκευτικό μύθο, στις λατρευτικές συνήθειες και στον φιλοσοφικό στοχασμό.

VI. Η εισαγωγή της πραγματείας: *θειον και σοφία*: ο μύθος ως *άνταύγεια* της αλήθειας

Δεδομένου ότι ο συγγραφέας αναπτύσσει ήδη από την αφηρησία του έργου του ζητήματα που αφορούν την αξία της γνώσης και την ουσία του θείου, και κατόπιν συνεχίζει με την παράθεση του μύθου και ακολουθούν οι διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις, προκύπτει ότι πρωτεύων στόχος του Πλούταρχου δεν είναι η διάσωση ή η καταγραφή της πιστότερης-γνησιότερης εκδοχής του μύθου· θέματα αυθεντικότητας και ακρίβειας του μύθου δεν φαίνεται να τον απασχολούν ιδιαίτερα, αφού δεν επιδιώκει, ούτως ή άλλως, να αναδείξει τις πηγές του και να τεκμηριώσει τα όσα παρουσιάζει με παραπομπή σε αιγυπτιακές πηγές. Η εισαγωγή της πραγματείας αποκαλύπτει την φύση της: αναπτύσσει την ερμηνευτική λογική βάσει της οποίας ο αναγνώστης πρέπει να προσεγγίσει το ίδιο το κείμενο και παρουσιάζει τις βασικές μεθοδολογικές αρχές σύμφωνα με τις οποίες θα εξετασθεί ο μύθος⁴⁵. Τον Πλούταρχο τον ενδιαφέρει πρωτογενώς ο πυρήνας του εν λόγω θρησκευτικού μύθου ως αποκαλυπτικός μιας ευρύτερης ανθρωπολογικής πραγματικότητας.

⁴⁵ Βλ. Roskam 2014:214.

- **Θεῖον και ἀλήθεια**

Το εισαγωγικό τμήμα της πραγματείας είναι επομένως καίριο, όπως αναφέρθηκε, καθώς διαμορφώνει το θεωρητικό πλαίσιο της παρουσίασης και ερμηνείας του μύθου. Εξ αρχής τίγεται το ζήτημα της αλήθειας ως ποιότητας του θείου. Ο συγγραφέας επισημαίνει ότι η αληθής γνώση είναι ίδιον των θεών και ότι ουσιαστικά ο άνθρωπος μετέχει στο θεῖον δια της αληθούς γνώσεως⁴⁶, η οποία δεν προσφέρεται ως δώρο, δεν αποτελεί μία γνωσιολογικού τύπου παρατήρηση και κατάκτηση, αλλά χαρίζεται ως μετοχή στο είναι του θεού: [*ΠΙΟ* 351e] *διὸ θεϊότητος ὄρεξις ἐστὶν ἢ τῆς ἀληθείας, μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις*. Είναι ενδεικτική η ερμηνεία-σημασία που δίνει, παραδείγματος χάριν, ο συγγραφέας στην εχθρική σχέση Ἴσιδος και Τυφώνος ως συμβολική αναπαράσταση της σύγκρουσης αλήθειας και πλάνης, αφού ο τελευταῖος, *τετυφωμένος*, τυφλωμένος από την πλάνη και την αλαζονεία, δεν μπορεί να αφουγκραστεί την αλήθεια, την αληθινή διδασκαλία, που φανερώνεται διά της Ἴσιδος. Ἢδη από τις πρώτες παραγράφους της πραγματείας του ο Πλούταρχος συνδέει το θεῖον με την αληθινή γνώση: η κίνηση του ανθρώπου προς την ανακάλυψη της αλήθειας, το πνεύμα αναζήτησης (*ζήτησις*), ταυτίζεται με την κίνηση του ανθρώπου προς το θεῖον, αφού αυτό είναι η μόνη αλήθεια. Ὅπως ἄλλωστε και ο ἴδιος επισημαίνει, ο άνθρωπος είναι πραγματικός λάτρης της Ἴσιδος, ἄρα πιστός εν τη ευρεία εννοία, όταν αναζητά και εντοπίζει την αλήθεια που βρίσκεται πίσω από τα θρησκευτικά δρώμενα και πίσω από τις ὅποιες δοξασίες προκύπτουν από το τυπικό κάθε οργανωμένης θρησκείας.

- **Αἴνιγμα και μύηση**

Το θέμα της ανθρώπινης αναζήτησης προς το θεῖο και την αλήθεια και του αινίγματος ως εναύσματος που διεγείρει την περιέργεια, που ενεργοποιεί την κίνηση⁴⁷ προς την έρευνα, έχει απασχολήσει επίσης τον Πλούταρχο στο προοίμιο της πραγματείας του *Περὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς Ε*, όπου και πάλι γίνεται αναφορά στην «ὄρεξιν» (διάθεση αναζήτησης) του ανθρώπου προς την αλήθεια: [384f] *ὁ δ' οὖν φίλος Ἀπόλλων ἔοικε τὰς μὲν περὶ τὸν βίον ἀπορίας ἰᾶσθαι καὶ διαλύειν θεμιστεύων τοῖς χρωμένοις, τὰς*

⁴⁶ Ο Roskam (2014:216 κ.ε.) επισημαίνει στο ἄρθρο του ὅτι εν γένει στο *ΠΙΟ* διαπιστώνεται μία στροφή του Πλουτάρχου από την ηθική φιλοσοφία και τη σημασία της ενάρτησης συμπεριφοράς, που είναι ζωτική στο ἔργο του, στην αφηρημένη αναζήτηση και θεωρητικότερη προσέγγιση της σοφίας.

⁴⁷ Σχετικά με την αινιγματική διατύπωση ως κινητήρια δύναμη της αναζήτησης βλ. χαρακτηριστικά και την φράση του στοχαστή στην πραγματεία του *Περὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς Ε* [385d]: *ὄρα δὲ καὶ ταυτὶ τὰ προγράμματα, τὸ «γνῶθι σαυτόν» καὶ τὸ «μηδὲν ἄγαν.» ὅσας ζητήσεις κεκίνηκε φιλοσόφους καὶ ὅσον λόγον πλήθος ἀφ' ἑκάστου καθάπερ ἀπὸ σπέρματος ἀναπέφυκεν.*

δὲ περὶ τὸν λόγον αὐτὸς ἐνιέναι καὶ προβάλλειν τῷ φύσει φιλοσόφῳ, τῇ ψυχῇ ὄρεξιν ἐμποιῶν ἀγωγὸν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, ὡς ἄλλοις τε πολλοῖς δῆλόν ἐστι καὶ τῇ τοῦ Εἰ καθιερώσει. Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ότι στην αρχαία Ελλάδα η χρήση των αινιγμάτων-γρίφων ανάγεται σε τελετουργικά και πολιτικά συμφραζόμενα. Η γνώση των μυστικών, των αποκρύφων, ήταν αυτή που θεωρείτο ότι έκανε κάποιον αποδεκτό στη χορεία των μυημένων σε θρησκευτικά μυστήρια ή λειτουργούσε εγγυητικά και εξασφάλιζε μία θέση σε μία συγκεκριμένη κοινότητα ή πολιτικό σώμα. Προς επίρρωσιν του επιχειρήματός του αυτού ο Monda⁴⁸, στο εκτενές και πανοραμικού τύπου άρθρο του σχετικά με τους γρίφους και τα αινίγματα στην αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή γραμματεία, αναφέρεται μάλιστα στην ελεγεία του Θέογνι, όπου ο ποιητής ρητά δηλώνει ότι απευθύνεται «τοῖς ἀγαθοῖς». Ο Πλάτων στην *Πολιτεία*⁴⁹ επίσης βλέπει την ποητική δημιουργία ως ένα *αἰνίττειν* της οποίας ο φυσικός παραλήπτης είναι ο σοφός. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, ο όρος «αἰνίγμα» συνδέεται στενότερα με την σκοτεινή ποητική γλώσσα και συνάπτεται προφανώς με την έννοια της αλληγορίας.

Τον μίτο από αυτή την παράδοση σχετικά με τη φύση και τη λειτουργία των αινιγμάτων αρπάζει ο Πλούταρχος παρουσιάζοντας στην πραγματεία του τον ίδιο τον μύθο ως συμβολικό μετασχηματισμό της σοφίας-αλήθειας⁵⁰: στο 354b-c προβάλλει ευθέως αυτή τη «μετασχηματιστική» λειτουργία του μύθου, αποκαλώντας τις ασάφειες, τα σκοτεινά και δυσερμήνευτα, δηλαδή, σημεία του, «κρυπτικές ἀνταύγειες» της αλήθειας, παρομοιάζοντάς τις με τις σφίγγες έξω από τους αιγυπτιακούς ναούς, που διαφυλάσσουν την αινιγματώδη σοφία της αιγυπτιακής θεολογίας: [*ΠΙΟ* 354c] *ὁ δ' ἐκ μαχίμων ἀποδεδειγμένος εὐθὺς ἐγίγνετο τῶν ἱερέων καὶ μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας, ἐπικεκρυμμένης τὰ πολλὰ μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδρὰς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας καὶ διαφάσεις ἔχουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ παραδηλοῦσιν αὐτοὶ πρὸ τῶν ἱερῶν τὰς σφίγγας*

⁴⁸ Monda (2016:131-154). Βλ. σχετικά και το έργο του Simone Beta, *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica* (Torino 2016) για τα αινίγματα και την πνευματική τους διάσταση στον αρχαίο κόσμο (ιδ. σ. 12-17 για το αίνιγμα της Σφιγγός ως αρχέτυπο/αρχαϊκό αίνιγμα [L'enigma delle origini, l'enigma arcaico] που ενσωματώνεται στο αφηγηματικό πλαίσιο της σοφοκλειίας τραγωδίας και αποκτά συνεπώς μια δεύτερη διάσταση, και σ. 28 για τη διευρυμένη σημασία του «σοφού» και την ταύτιση του όρου με αυτόν του «ποιητή» στον αρχαϊκό κόσμο καθώς και για την εμβληματικά τραγική φιγούρα του Οιδίποδα, που αποδεικνύεται τελικώς μόνο εν μέρει σοφός, αφού η πραγματική σοφία ανήκει στον Τειρεσία). Επίσης, για τη διάσταση αυτή των αινιγμάτων, βλ. G. Colli (1977), *La sapienza greca*, τόμ. 1., σ. 436, όπου ο μελετητής επίσης αναφέρεται στο αίνιγμα της σφιγγός ως αρχετυπική μορφή αινιγματος και τη διακύβευση της ζωής του ήρωα-λύτη με την οποία είναι συνυφασμένο: ένας θανατηφόρος αγώνας για τη γνώση σε ένα υπεράνθρωπο μυθικό επίπεδο.

⁴⁹ [332b]: ἦνίξατο ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σίμωνίδης ποητικῶς

⁵⁰ Μάλλον οι όροι «σοφία», «ἀλήθεια» και «γνώσις» εναλλάσσονται στο *ΠΙΟ* ως συνώνυμοι.

ἐπεικῶς ἰστάντες, ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η συγκεκριμένη παρομοίωση, η ερμηνεία αυτή του συμβόλου της σφίγγας είναι ενδεικτική της ευρύτερης προσέγγισης του Πλουτάρχου όσον αφορά τη σχέση αιγυπτιακής και ελληνικής σοφίας: η σφίγγα χρωματίζεται εν προκειμένω από τον ελληνικό μύθο της Σφιγγός⁵¹, του μυθικού τέρατος που δοκιμάζει τους περαστικούς με τα αινίματά της· όμως οι αιγυπτιακές σφίγγες δεν ταυτίζονται με τις ελληνικές ούτε ως προς τα εξωτερικά τους χαρακτηριστικά ούτε ως προς τον συμβολισμό τους: οι αιγυπτιακές σφίγγες έχουν κεφαλή ανδρός και σώμα λέοντος, συμβολίζουν τις δυνάμεις του ουρανού και του ήλιου και στα ύστερα χρόνια εξελίσσονται σε εμβλήματα του θεού Αρμάχιδος⁵² και σχετίζονται με την εξουσία και την ισχύ του βασιλέως των Αιγυπτίων που επικρατεί κατά των εχθρών του⁵³. Ονοματίζοντας και τους επιφανέστερους Έλληνες σοφούς που συνομίλησαν με την αιγυπτιακή σκέψη και υιοθέτησαν τους τρόπους που αυτή εκφράζεται, ο Πλούταρχος στέκεται στην σχέση συμβόλου και αλήθειας, μορφής και νοήματος, στην αλληγορική, εν ολίγοις, έκφραση. Η ανάμειξη αινίματος και δόγματος, κρυπτικού λόγου και θεολογικής αλήθειας⁵⁴, είναι που βρίσκεται στον πυρήνα της σκέψης του Πλουτάρχου, όταν συντάσσει την πραγματεία του και ατενίζει τον μύθο ως αντανάκλαση μιας υποκείμενης καθολικής

⁵¹ Όπως διστυπώνει ο Monda, ήδη από τον Ευριπίδη η φύση και η λειτουργία του αινίματος αποκτά μία έντονα υπαρξιακή διάσταση, φέρει τον άνθρωπο ενώπιον διαχρονικών ερωτημάτων που αφορούν το είναι, την ταυτότητα, τη μοίρα, τα όρια της γνώσης. Το αίνιγμα που θέτει η Σφίγγα θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι αποτελεί το «αρχετυπικό» αίνιγμα στην ιστορία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας (βλ. και την προηγούμενη υποσημείωση): η λύση του από τον Οιδίποδα επιφέρει τον θάνατό της. Η διαδικασία του αινίματος βάζει σε στοίχημα την ζωή των εμπλεκόμενων: η απάντηση, η λύση του είναι κυριολεκτικά ζήτημα ζωής και θανάτου. Και η απάντηση είναι «το ανθρώπινο ον ιδωμένο σε διάφορες ηλικιακές φάσεις». Η τραγωδία του Σοφοκλέους αναδεικνύεται σε μια προοδευτική επίλυση του προσωπικού αινίματος του ήρωα που εν τέλει —και άκρως αντιφατικά— τον οδηγεί στην τραγική επίγνωση της απατηλότητας που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη γνώση (βλ. Monda 2016:133-134). Βλ. και L. Edmunds, «The Sphinx in the Oedipus Legend» στο A. Dundes - L. Edmunds (επιμ.), *Oedipus: A Folklore Casebook*, σ.155-156, όπου ο μελετητής αναφέρεται στο μοτίβο της επίλυσης του αινίματος από τον ήρωα ως ισοδύναμο-αλλόμορφο της εξόντωσης ενός τρομερού τέρατος [monster-slaying motif]. Ο Edmunds βασιζόμενος τόσο στην παράδοση του κειμένου της σοφόκλειας τραγωδίας όσο και στην ένταξη και σύγκρισή του με την ευρύτερη κατηγορία των κοινών παραμυθιακών τύπων του Οιδίποδα [folktales of Oedipus-type] και των μύθων σχετικά με την απόκτηση της βασιλείας [kingship myths], βάσει της διάκρισης του Propp, στις οποίες το επεισόδιο της Σφιγγός δεν απαντά, υποστηρίζει ότι το επεισόδιο της νίκης του Οιδίποδα επί της Σφιγγός (μέσω της λύσης του αινίματος) είναι μεταγενέστερη προσθήκη και δεν αποτελεί τον πυρήνα του μύθου. Η μορφή της Σφιγγός αντικατοπτρίζει για τον ήρωα μία διανοητική πρόκληση η οποία και προϋποθέτει αλλά και γεννά σοφία: ο Οιδίπους λύνει το αίνιγμα, γιατί είναι σοφός, αλλά η λύση του αινίματος δεν αποτελεί, στην ομώνυμη τραγωδία, παρά το άνοιγμα στη νέα προσπάθεια επίλυσης του προσωπικού του αινίματος: η λύση του αινίματος θα χαρίσει στον ήρωα επίσης σοφία (βλ. ιδ. σ. 166-167). Βλ. αντιστοίχως και Beta 2016:14.

⁵² Scott-Moncrieff 1909:85.

⁵³ Ανεξάρτητα από τους διάφορους συμβολισμούς των σφιγγών στην πάροδο των χρόνων συνήθης ήταν η τοποθέτησή τους ως «προστάτιδων» στις πύλες των ναών (βλ. σχετικά *Lexikon der Ägyptologie*, τόμ. V, σ. 1139-1147).

⁵⁴ Βλ. ΠΙΟ 354ε.

και οικουμενικής πραγματικότητας· στο 355b-c του, άλλωστε, το διατυπώνει αυτό προγραμματικά, ως μία γενική μεθοδολογία προσέγγισης των μυθικών αφηγήσεων.

- **Έμφασις και Διάφασις**

Ιδιαίτερη σημασία επίσης έχει η χρήση των όρων «έμφασις» και «διάφασις» εκ μέρους του στοχαστή⁵⁵. Με μπαχτινική ορολογία θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι όροι «έμφασις» και «διάφασις» αποτελούν λέξεις «διφωνικές», ένα διακειμενικό «clin d'oeil» που υπομνησκει τις πλατωνικές θεωρίες περί του «αντικατοπτρισμού». Ο όρος «έμφασις» απαντά και σε άλλα κείμενα της περιόδου και περιγράφει την «αντανάκλαστική» λειτουργία του μύθου: η αντανάκλαση δεν συνιστά άμεση πρόσβαση στην αλήθεια αλλά λειτουργεί ακριβώς όπως η «κρυπτική ανταύγεια», με την οποία ο στοχαστής παρομοιάζει τα δυσερμήνευτα στοιχεία του μύθου και έτσι η αφήγηση λειτουργεί ως ποιητικός μετασχηματισμός της φιλοσοφικής αλήθειας. Ο όρος «διάφασις» περιγράφει, αντιθέτως, τη διαδικασία της «μετάβασης» διά του μύθου στην αλήθεια, άρα τη δυνατότητα άμεσης πρόσβασης σ' αυτήν. Ίσως στη σύζευξη αυτών των δύο ομορρίζων λέξεων συμπυκνώνεται όλη η θεωρία του στοχαστή, βαθιά πλατωνική, όσον αφορά τη δυναμική σχέση μύθου και αναγνώστη-ακροατή ή φιλοσόφου, τον μύθο ως κάτοπτρο αλλά και ως θύρα της *έπικεκρυμμένης αληθείας*.

Στο 355b-d ο Πλούταρχος διατυπώνει πλέον με απόλυτη σαφήνεια απευθυνόμενος προς την Κλέα —αλλά με διατύπωση που παραπέμπει, από αφηγηματολογικής πλευράς, άμεσα σε αποστροφή προς τον αναγνώστη— ότι τα όσα θα αφηγηθεί δεν παρουσιάζονται από εκείνον αλλά ούτε και από τους Αιγυπτίους, τους εμπνευστές δηλαδή του εν λόγω μύθου, ως ιστορικά γεγονότα· σκόπιμο είναι να τα αναγνώσουμε μέσα από το πρίσμα του προλόγου: *δει τῶν προειρημένων μνημονεύειν καὶ μηδὲν οἴεσθαι τούτων λέγεσθαι γεγονὸς οὕτω καὶ πεπραγμένον*. Ακριβώς επειδή ο Πλούταρχος αφηγησιακά εκθέτει την οπτική του απέναντι στον μύθο, ως απαραίτητο ζητούμενο για την ορθή πρόσληψή του από τον αναγνώστη, αναδεικνύεται η αλληγορική ερμηνεία που μπορεί να δοθεί στα επιμέρους επεισόδια-σημεία του και είναι εξεταστέα η όποια συνειδητή απόκλισή του από τις πηγές που αντλεί, γιατί πιθανώς αυτή του η διαφοροποίηση να εξυπηρετεί την κατά περίπτωση θεολογική διάσταση-προέκταση που επιδιώκει να δώσει. Στις εισαγωγικές του παραγράφους

⁵⁵ Σχετικά με τη σημασιολογική διάκριση των δύο όρων βλ. αναλυτικότερα την πολύ ενδιαφέρουσα και παραστατική επεξήγηση του Roskam (2014:230).

εκθέτει, ουσιαστικά, μία ερμηνευτική θεωρία του θρησκευτικού μύθου χωρίς να υπεισέρχεται σε διακρίσεις που αφορούν τις χωροχρονικές και πολιτισμικές συνθήκες γένεσής του και χωρίς να αποπειράται να αναδείξει κάποιον συγκεκριμένο μύθο ως αληθέστερο, ακριβέστερο, πληρέστερο ή πιο μεστό στην θεολογική σκέψη που ανάγλυφα αποτυπώνει.

VII. Η επιλογή και η διαχείριση του αιγυπτιακού μύθου

Ένα μείζον ερευνητικό ζητούμενο είναι ο βαθύτερος λόγος που οδηγεί τον Πλούταρχο στην επιλογή του συγκεκριμένου μύθου ως υλικού-μοντέλου ή ίσως και αρχετύπου βάσει του οποίου μπορεί να εκφράσει τις θεωρητικές περί θρησκείας ιδέες του και να εφαρμόσει τις ποικίλες ερμηνευτικές του μεθόδους.

α) Ανάδειξη της καθολικότητας της ανθρώπινης σκέψης: θρησκευτικός συγκρητισμός και αρχέτυπα

Ασφαλώς, είναι σκόπιμη η επιλογή ενός μη ελληνικού θρησκευτικού μύθου, καθώς φαίνεται ότι στις βασικές επιδιώξεις του συγγραφέως είναι η ανάδειξη της καθολικότητας που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη σκέψη ως προς τα διαχρονικά υπαρξιακά ζητήματα και ως προς τη δημιουργία θεοτήτων που ενσαρκώνουν είτε ιδιότητες, όπως π.χ. η υγρασία ως συνθήκη που ευνοεί την δημιουργία ζωής, είτε αφηρημένες έννοιες, όπως π.χ. η αγαθότητα και η δολιότητα, είτε ακόμα φιλοσοφικές έννοιες μανιχαϊστικού τύπου, όπως το καλό και το κακό ως αντιστρατευόμενες δυνάμεις που συνέχουν τον επίγειο χώρο. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον εντοπίζεται, επομένως, και στις προσθήκες και στις κατά περίπτωσιν διασκευές των επεισοδίων εκ μέρους του Πλουτάρχου καθώς και στην πρόθεσή του να συνδυάσει αιγυπτιακούς και ελληνικούς μύθους⁵⁶, εφόσον αυτές υπηρετούν, πιθανώς, τον γενικότερο αυτόν στόχο της πραγματείας του.

Είναι απαραίτητο, σε αυτό το σημείο, να γίνει η εξής επισήμανση σχετικά με την φύση της αιγυπτιακής θρησκείας, η οποία είναι εγγενώς συγκρητιστική. Το φαινόμενο του θρησκευτικού συγκρητισμού στην αρχαία Αίγυπτο αφορά και τους θεούς εντός του ίδιου του αιγυπτιακού πανθέου: πρόκειται για την παρουσία ενός θεού πολύ κοντά ή και εντός κάποιου άλλου, και αυτή η συνύπαρξη, μάλιστα, δεν είναι απαραίτητα αιώνια και διηνεκής αλλά παροδική⁵⁷. Διαφορετικοί θεοί συνενώνονται αλλά δεν συγχωνεύονται, διατηρούν την ακεραιότητά τους και παράλληλα εξακολουθούν να μπορούν να ενωθούν και με κάποια τρίτη θεότητα: ο συγκρητισμός αυτού του τύπου δεν ταυτίζεται με κάποια στατική αφομοίωση που καταλήγει σε μία νέα αδιαίρετη ενότητα. Πολλοί διαφορετικοί θεοί μπορούν να απαρτίζουν μία ενότητα

⁵⁶ Griffiths 1970:88.

⁵⁷ Leclant 1973:6-7· Bonnet 1999:189.

διατηρώντας ωστόσο εντός αυτής διακριτή υπόσταση. Υποστηρίζεται, μάλιστα, ότι η έννοια της τριάδος ως ενότητος αποτελεί θεολογικό όρο αιγυπτιακής εμπνεύσεως που προσέφερε την λύση στο πρόβλημα του πολυθεϊσμού ως μίας ιδιάζουσας μορφής μονοθεϊσμού⁵⁸. Εν γένει, ο προσδιορισμός της αιγυπτιακής θρησκείας ως συγκρητιστικής έχει έναν γενικότερο χαρακτήρα αφού και το ίδιο το φαινόμενο του συγκρητισμού είναι ποικιλόμορφο και, όπως προκύπτει από το παράδειγμα της θεολογικής σκέψης των Αιγυπτίων, μπορεί να παρουσιάζεται διαφοροποιημένο σε κάθε λαό. Όπως αναφέρει ο Bonnet (1999:183), ο συγκρητισμός ως χαρακτηριστικό της αιγυπτιακής θρησκείας δεν αναδύεται σταδιακά αλλά αποτελεί βάση της αιγυπτιακής σκέψης παρότι δεν διέπεται από λογική⁵⁹, από σαφή διάκριση των ιδιοτήτων και των θεοτήτων που τις ενσαρκώνουν, και δεν χαρακτηρίζεται από συνέπεια. Η Lubanska (2015:32-40) κάνει μία επισκόπηση της σημασίας που αποκτά ο όρος «συγκρητισμός» στα επιστημονικά πεδία της θρησκευολογίας, της ανθρωπολογίας και της ιστορίας και παρουσιάζει την ποικιλομορφία που παρουσιάζει το φαινόμενο διαχρονικά επισημαίνοντας ότι, εκτός από την πολιτισμική, έχει μία σημαντική πολιτική διάσταση. Η μελετήτρια επισημαίνει ότι η σχολή της Ιστορίας των Θρησκειών [Religionsgeschichtliche Schule] διακρίνει τη θρησκεία (την αντικειμενική, ανόθευτη μορφή του δόγματος) από την θρησκευτικότητα (η οποία απαντά στις δοξασίες που διαμορφώνονται στους κόλπους της λαϊκής θρησκευτικής πρακτικής) και θεωρεί πως η γένεση κάθε θρησκείας έχει τις καταβολές της στην πρακτική του συγκρητισμού. Αναφέρει επίσης, βασιζόμενη στον Pye, ότι τρεις είναι οι διαφορετικές εκδοχές - πολιτισμικές εξελίξεις του φαινομένου: α) η αφομοίωση-απορρόφηση [assimilation] μίας μορφής-έννοιας από μία άλλη, β) η ανάδυση μίας νέας μορφής θρησκείας που προκύπτει από τον συμφυρισμό [fusion] και γ) η απομάκρυνση-σαφής διαχωρισμός των εννοιών [dissolution].

Το φαινόμενο, ασφαλώς, του συγκρητισμού στην αιγυπτιακή θρησκεία εντοπίζεται όχι μόνο εντός του πανθέου της αλλά και στο επίπεδο του διαλόγου της με

⁵⁸ Leclant ό.π., 11.

⁵⁹ Σε αυτή την απaráδεκτη, με λογικά κριτήρια, ασυμβατότητα, ασυνέπεια και αντιφατικότητα των θρησκευτικών αντιλήψεων ως αποδεκτή αναφέρεται η Lubanska (2014:36-37). Βλ. επίσης και το άρθρο του Luther H. Martin, «Why Cecropian Minerva?: Hellenistic Religious Syncretism as System», *Numen* 30/2 (Dec. 1983), σ. 131-145, όπου ο μελετητής αναφέρεται στο φαινόμενο της interpretatio graeca και του συγκρητισμού και σημειώνει πως δεν υπάρχει απόλυτη ομοφωνία ανάμεσα στους μελετητές, μία μερίδα εκ των οποίων, ακολουθώντας τον Droysen και την πολιτική ανάγνωση του φαινομένου, κάνει λόγο για τον συγκρητισμό που, με αφειρητία την ελληνιστική περίοδο, εξαπλώνεται μέχρι τα αυτοκρατορικά χρόνια, ενώ άλλοι προτιμούν τη χρήση του όρου «ελληνορωμαϊκή θρησκεία».

τον ελληνορωμαϊκό πολυθεϊσμό, αφορώντας κατά κύριο λόγο τις μείζονες θεότητες⁶⁰, και είναι ιδιαίτερα έντονο κατά την ελληνιστική και την αυτοκρατορική περίοδο. Οι Πτολεμαίοι, χαρακτηριστικά, προώθησαν ιδιαίτερα τη λατρεία της Αφροδίτης, της Δήμητρας και του Διονύσου: η Δήμητρα ταυτιζόταν με την Ίσι και ο Διόνυσος — ο θεός από τον οποίο οι Πτολεμαίοι ήθελαν να λένε ότι είλκυαν την καταγωγή τους — ήταν εκείνος που απελευθέρωνε τους ανθρώπους από τις μέριμνες και τα βάσανα χαρίζοντάς τους μέθη και ευδαιμονία, την «τρυφή» και την ηδονή⁶¹. Επί Δομιτιανού και Τραϊανού οι θρησκευτικές ιδέες βρίσκονται σε «αναβρασμό», σε μία διαδικασία ώσμωσης που δίνει πλέον νέες διαστάσεις στην έννοια του συγκρητισμού. Η λατρεία της Ίσιδος εξαπλώθηκε στον ελληνορωμαϊκό κόσμο ήδη από την πτολεμαϊκή περίοδο αλλά κατά την αυτοκρατορική περίοδο η θεά φθάνει στο απόγειο της δόξας της: σταδιακά στη μορφή της, που διατηρούσε τα τυπικά αιγυπτιακά χαρακτηριστικά, συνενώθηκαν και ελληνορωμαϊκά στοιχεία και ιδιότητες άλλων γυναικείων θεοτήτων, όπως της θεάς Δήμητρας, της Αφροδίτης, της Τύχης και της Νέμεσεως. Αντίστοιχη εξάπλωση γνώρισε και η λατρεία του Σέραπι.⁶²

Όλη αυτή η προοδευτική ζύμωση των θρησκευτικών ιδεών και η λατρευτική πολυφωνία αντανακλάται διαχρονικά και στην ελληνική γραμματεία, με εμβληματική μορφή αυτή του Ηρόδοτου, του συγγραφέα που κατ' εξοχήν ασχολήθηκε με τον πολιτισμό των ξένων λαών και που έχει χαρακτηριστεί «πατέρας της συγκριτικής θρησκευσιολογίας», αφού το θέμα της θρησκευτικότητας και των λατρευτικών πρακτικών τον απασχολεί συστηματικά στο εκτενές και πολυδιάστατο έργο του· ενδιαφέρεται για τις ξένες θρησκείες και τους αλλότριους θεούς και συγκρίνει τα ήθη με αυτά των Ελλήνων⁶³ αναπτύσσοντας, ουσιαστικά, ένα ενδιαφέρον ανθρωπολογικού

⁶⁰ Βλ. Vandorpe and Clarysee 2019:419 στο Vandorpe 2019.

⁶¹ Βλ. Vandorpe and Clarysee ό.π.· Griffiths 1970:90.

⁶² Βλ. Dunand 1973:160-4.

⁶³ Βλ. το σχετικό άρθρο του Şevket Özcan «Ancient Origins of the History of Religions: Herodotus Example», *Journal of ilahiyat researches*, τχ. 51 (June 2019/1), σ. 395-417. Βλ. επίσης τα κλασικά έργα για τον Ηρόδοτο και τη θρησκεία: J. D. Mikalson, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, σ. 139 και αναλυτικά το παράρτημα (σ. 167-196) που αφιερώνεται στις απαρχές της αρχαιοελληνικής θρησκείας βάσει των πληροφοριών της *Ιστορίας*, όπου ο μελετητής αναφέρεται στην θεωρία του ιστοριογράφου ότι οι Πελασγοί έδωσαν αιγυπτιακά ονόματα στους θεούς τους, τα οποία παρέλαβαν εν συνεχεία οι Έλληνες. Αυτοί αναφέρονταν στους θεούς συλλήβδην με τον γενικό όρο «θεοί», και σταδιακά υιοθέτησαν (από τους Πελασγούς) τα επίθετα που αφορούσαν ιδιαίτερα τους χαρακτηριστικά και ιδιότητες. Έτσι προέκυψαν, δηλαδή, προοδευτικά διακριτές θεότητες. Το φαινόμενο του ανθρωπομορφισμού των θεών έχει, κατά τον ιστοριογράφο, ως αφετηρία του την αρχαϊκή ποιητική [2.53.2]. Βλ. επίσης και το σχετικό κεφάλαιο (ιδ. σ. 213 κ. ε.) στο T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford University Press, Oxford 2000.

χαρακτήρα. Ο Ηρόδοτος στην *Ιστορία* του εντοπίζει τις ίδιες θεότητες που ονομάζονται διαφορετικά στην Αίγυπτο και διαφορετικά στην Ελλάδα και εν γένει υποστηρίζει ότι, πλην ελαχίστων εξαιρέσεων, η πλειονότητα των λατρευομένων θεοτήτων στην Ελλάδα είναι επείσακτες από την Αίγυπτο και απλώς έχει μεταβληθεί η ονομασία τους: [Ηροδ. 2.50.1] *σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα. διότι μὲν γὰρ ἐκ τῶν βαρβάρων ἦκει, πυνθανόμενος οὕτω εὐρίσκω ἕόν: δοκέω δ' ὧν μάλιστα ἀπ' Αἰγύπτου ἀπῆχθαι.* Όταν ο Ηρόδοτος επισκέπτεται την Αίγυπτο τον 5^ο αιώνα, το φαινόμενο της *interpretatio graeca*⁶⁴ έχει πια παγιωθεί: ελληνικά ονόματα χρησιμοποιούνται για μη ελληνικές θεότητες⁶⁵ και θεότητες που ομοιάζουν ως προς τις ιδιότητές τους αναφέρονται με τα ονόματα των θεών τους ελληνικού πανθέου στους οποίους αντιστοιχούν. Ωστόσο, η *interpretatio graeca* δεν χαρακτηρίζεται από αυστηρότητα και συνέπεια, αφού συχνά ένας Αιγύπτιος θεός μπορεί να ταυτίζεται παράλληλα με δύο θεούς του ελληνικού πανθέου, ιδίως μάλιστα όταν πρόκειται για ελάσσονες θεότητες⁶⁶. Και ο ίδιος ο Ηρόδοτος (2.59.2 και 42.2) αναφέρεται στον Διόνυσο και τη Δήμητρα αντί για τον Όσιρι και την Ίσι. Ο συγκρητισμός αυτού του τύπου επηρέασε σε δεύτερο χρόνο και τη μυθολογία της Αιγύπτου, όπου συνακόλουθα πραγματοποιήθηκαν συμφυρμοί μύθων που αφορούσαν θεούς οι οποίοι έβρισκαν το αλλόμορφό τους στην Αίγυπτο ή στην Ελλάδα αντιστοίχως⁶⁷. Τον 5^ο αιώνα π.Χ. περισσότερο ανιχνεύεται η τάση της αντιστοίχισης (*syncretisme-juxtaposition*) των θεοτήτων —πιθανώς ερμηνευόμενη από την ανάγκη του ανθρώπου να εντοπίσει συνεκτικές θεϊκές γενεαλογίες— δίπλα στο φαινόμενο του συγκρητισμού ως συμφυρμού (*syncretisme-amalgame*) ή ενοθεισμού⁶⁸ (*syncretisme-hénothéiste*)⁶⁹.

Για την ανάγνωση και την ερμηνεία του *ΠΠΟ* είναι κρίσιμο το κοινωνικό, πολιτιστικό και θρησκευτικό πλαίσιο συγγραφής του. Όπως αναφέρει η Digeser, η αυτοκρατορική περίοδος συνιστά μια «δυναμική, δημιουργική και διανοητικά ευέλικτη

⁶⁴ Βλ. Bommas 2012:582 στο Riggs 2012.

⁶⁵ Όπως για παράδειγμα με τη φωνητική μεταγραφή των ονομάτων Ασέτ και Βεσίρ σε Ίσις και Όσιρις αντιστοίχως.

⁶⁶ Vandorpe and Clarysee ό.π. 419.

⁶⁷ Vandorpe and Clarysee ό.π. 421.

⁶⁸ Σχετικά με το φαινόμενο του ενοθεισμού βλ. Versnel 1990:35-8 και το άρθρο του Gasparini (2011:706-8).

⁶⁹ Ο Dunand (1973:156 κ.ε.) διακρίνει τέσσερις διαφορετικές παραλλαγές του θρησκευτικού συγκρητισμού στην αρχαία Αίγυπτο, οι οποίες είναι εντονότερες σε συγκεκριμένες χρονικές περιόδους ενώ ατονούν σε άλλες. Συγκεκριμένα, παρουσιάζει στον άξονα του χρόνου την α) *interpretatio graeca*, β) τον *syncretisme juxtaposition-équivalence* που υφίσταται ήδη τον 5^ο αιώνα και εντοπίζεται και στη ρωμαϊκή Αίγυπτο, γ) τον *syncretisme-amalgame* και δ) τον *syncretisme-hénothéiste*.

εποχή» στην ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού⁷⁰. Ο θρησκευτικός πλουραλισμός της αυτοκρατορικής περιόδου αντανακλάται σαφώς στο ενδιαφέρον των Ελλήνων συγγραφέων προς τις ξενικές θεότητες και τις λατρευτικές πρακτικές των ανατολικών λαών⁷¹. Η ταύτιση του Οσίριδος με τον Διόνυσο και της Ίσιδος με τη Δήμητρα είναι για τον συγγραφέα αυτονόητη: [ΠΙΟ 364e] *ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσω, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γινώσκειν, ὃ Κλέα, δὴ προσῆκόν ἐστιν*. Για τους Έλληνες της Αιγύπτου ο Διόνυσος συγγενεύει προς τη Δήμητρα ως προς τα χαρακτηριστικά-ιδιότητές τους (γονιμότητα, άνθιση κ.τλ) και συνενώνονται, συνεπώς, στη θρησκευτική πίστη λόγω αυτής τους της εγγύτητας· παραλληλίζονται, έτσι, με το ζεύγος Οσίριδος και Ίσιδος, που στην αιγυπτιακή μυθολογία θεωρείται και ερωτικό, επειδή οι ποιότητες και οι συνδηλώσεις τους είναι παρόμοιες⁷². Μια ανθρωπολογική ερμηνεία αυτής της σύζευξης των θεών, μάλιστα, μπορεί να αποτελέσει η σχέση του άρτου και του οίνου ως αδιαχώριστων στοιχείων που σχετίζονται με τον άνθρωπο, την επιβίωση, το ένστικτο και τον πολιτισμό⁷³. Με την προοδευτική εξάπλωση της λατρείας στην Αίγυπτο ο Όσιρις απορρόφησε ήσσονες θεότητες με αποτέλεσμα να αναδειχθεί αυτός, εν τέλει, σε θεότητα με χθόνιες διασυνδέσεις, με διασυνδέσεις που αφορούν την καρποφορία και την βλάστηση αλλά και με άμεση σχέση με τον Κάτω Κόσμο, με προεκτάσεις που σχετίζονταν με συμβολισμούς του μοναρχικού καθεστώτος στην Αίγυπτο.

Παρ' όλα αυτά, είναι διερευνητέα η έννοια και το περιεχόμενο που δίνει ο Πλούταρχος σ' αυτή την έννοια της «ταύτισης». Κατά τον Griffiths, η ταύτιση αυτή αποδίδεται στον Ηρόδοτο και προκύπτει από το στοιχείο της γονιμότητας με το οποίο αμφότεροι οι θεοί συνδέονται⁷⁴. Αντίστοιχη είναι και η αναφορά του Διόδωρου του Σικελιώτη [1.13.5]: *καὶ τὸν μὲν Ὅσιριν μεθερμηνευόμενον εἶναι Διόνυσον, τὴν δὲ Ἴσιν ἔγγιστά πως Δήμητραν. ταύτην δὲ γήμαντα τὸν Ὅσιριν καὶ τὴν βασιλείαν διαδεξάμενον πολλὰ πράττει πρὸς εὐεργεσίαν τοῦ κοινοῦ βίου*. Ἐν γένει η εικόνα του Οσίριδος, έτσι όπως παρουσιάζεται στον Πλούταρχο, φαίνεται να εναρμονίζεται με αυτή του Διόδωρου του Σικελιώτη, αφού και εκεί ο Όσιρις, σε εμφανή παραλληλισμό του με τον Διόνυσο, προβάλλεται ως *εὐεργετικός* και *φιλόδοξος* βασιλεύς που περιοδεύει και

⁷⁰ Digeser 2000:13 στο Llyod 2000.

⁷¹ Βλ. Σαρίσχουλη 2011:72

⁷² Solmsen 1979:12

⁷³ Solmsen ό.π.

⁷⁴ Griffiths, ό.π., 57.

εκπολιτίζει όλη την οικουμένη⁷⁵. Η παρουσία των Σατύρων ως συνοδείας του Οσίριδος απαντά επίσης στον Διόδωρο τον Σικελιώτη [1.18.5] ενώ στο κείμενο το Πλούταρχου οι Πάνες και οι Σάτυροι⁷⁶ είναι εκείνοι που διαδίδουν την είδηση για τον θάνατο του βασιλέως [14.1-5]. Εντός του τμήματος της αφήγησης ο Πλούταρχος αναφέρει εν είδει σχολίου [13.5] ότι η εικόνα του Οσίριδος ως θεού που περιοδεύει στην οικουμένη συνοδεία τραγουδιού και χορού οδήγησε τους Έλληνες στην ταύτισή του με τον Διόνυσο, ενώ, όταν πλέον ολοκληρώνει την αφήγησή του, επανέρχεται στην σχέση ταύτισης των δύο θεών, την οποία και θεωρεί πλέον αυτονόητη [35.1]. Η διατύπωση του Πλούταρχου βασίζεται περισσότερο σε μία εξωτερική ερευνητική παρατήρηση ανθρωπολογικού-θρησκευτικού τύπου: ο συγγραφέας εντοπίζει κοινά στοιχεία που χαρακτηρίζουν πρωτογενώς τους δύο αυτούς θεούς, Όσιρι και Διόνυσο, και κοινά μοτίβα ως προς την εγκόσμια δράση τους, ομοιότητες και αναλογίες στις δοξασίες περί των ιδιοτήτων τους και συγγενείς λατρευτικές πρακτικές προς εξύμνησή τους, και καταλήγει στην ταύτισή τους.

Ο Πλούταρχος εν συνόλω στην πραγματεία του πρόσκειται περισσότερο σ' έναν συγκρητισμό ενοθεϊσμού· χαρακτηριστικό παράδειγμα του εν λόγω φαινομένου —συγκαιρινό του στοχαστή— αποτελεί η θεά Ίσις, η οποία, με την εξάπλωση της λατρείας της στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, μετεξελίχθηκε σε θεότητα που απορρόφησε πολλές διαφορετικές ήσσονες θεότητες, συνενώνοντας έτσι τη μητρική, τη συζυγική φιγούρα, τον ρόλο της τροφού και άλλες αρχετυπικά θηλυκές ιδιότητες και αντίστοιχες αφηρημένες έννοιες· ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι το πνεύμα και τις διατυπώσεις του Πλούταρχου δεν διαπερνά ταυτοχρόνως η αρχαιότερη —ηροδότεια, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί— λογική του συγκρητισμού—αντιστοίχισης και φυσικά η *interpretatio graeca*. Εξετάζοντας, όμως, την πραγματεία συνολικά διαπιστώνεται πως ο στοχαστής κατά μείζονα λόγο διακρίνει αρχέτυπα, πρότυπα θεϊκών μορφών με συγκεκριμένες λειτουργίες και χαρακτηριστικά που αναζητούνται καθολικά από το ανθρώπινο γένος, το οποίο εν συνεχεία επινοεί θεούς που τις ενσαρκώνουν — γι' αυτό και η Ίσις

⁷⁵ Διόδ. Σικ. 1.17.1-2: τὸν δὲ Ὅσιριν λέγουσιν, ὥσπερ εὐεργετικὸν ὄντα καὶ φιλόδοξον, στρατόπεδον μέγα συστήσασθαι, διανοούμενον ἐπελθεῖν ἅπασαν τὴν οἰκουμένην καὶ διδάξαι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων τὴν τε τῆς ἀμπέλου φυτεῖαν καὶ τὸν σπὸρον τοῦ τε πυρίνου καὶ κριθίνου καρποῦ: ὑπολαμβάνειν γὰρ αὐτὸν ὅτι παύσας τῆς ἀγριότητος τοὺς ἀνθρώπους καὶ διαίτης ἡμέρου μεταλαβεῖν ποιήσας τιμῶν ἀθανάτων τεύξεται διὰ τὸ μέγεθος τῆς εὐεργεσίας.

⁷⁶ Οι Πάνες και οι Σάτυροι δεν βρίσκουν κάποιο αντίστοιχο στην αιγυπτιακή θρησκεία και λατρεία· η παρουσία και η δράση τους στον μύθο είναι, προφανώς, στοιχείο που υπεισέρχεται στην αφήγηση του μύθου ως προσθήκη των ελλήνων συγγραφέων λόγω της ταύτισης-συγγένειας Οσίριδος και Διονύσου (Merkelbach 1962:24).

καταλήγει να λατρεύεται ως οικουμενική θεότητα. Είναι χαρακτηριστικό το χωρίο 377f, όπου ο στοχαστής εκφράζει αυτή την ιδέα της ύπαρξης μίας οικουμενικής αληθινής θεότητας η οποία ονοματίζεται διαφορετικά ανά τον κόσμο:

ἀπὸ τούτων δὲ τοὺς χρωμένους αὐτοῖς δωρουμένους ἡμῖν καὶ παρέχοντας ἀέναα καὶ διαρκῆ θεοὺς ἐνομίσαμεν, οὐχ ἑτέρουσ παρ' ἑτέροις οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἑλληνας οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους: ἀλλ' ὥσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἑνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντα τεταγμένων, ἔτεραι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γέγονασι τιμαὶ καὶ προσηγορίαι (...)

Μελετώντας συγκεκριμένα την έννοια του αρχετύπου στον Πλούταρχο, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι αυτή αναμφίβολα διαμορφώνεται εντός της ίδιας της θρησκευτικής πραγματικότητας της αυτοκρατορικής περιόδου, όπως προαναφέραμε· θα μπορούσαμε όμως να εικάσουμε ότι και ένας ακόμα παράγοντας διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην τάση του στοχαστή να ανακαλύψει την υποκείμενη δομή της ανθρώπινης σκέψης: η πρόσληψη της πλατωνικής φιλοσοφίας, με έμφαση, εν προκειμένω, στη «θεωρία της ανάμνησης»⁷⁷, όπως αναπτύσσεται κυρίως στον *Μένωνα*. Σύμφωνα με τη θεωρία της ανάμνησης, η ανθρώπινη ψυχή έχει γνωρίσει, σε προγενέστερα στάδια, την αρετή, έχει μεταφυσικές εμπειρίες και ουσιαστικά η διαδικασία κατάκτησης της αληθούς γνώσης συνιστά για εκείνη ανάκληση και όχι εκμάθηση: *τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὄλον ἐστίν*. Ασφαλώς, εδώ ο Πλάτων διατυπώνει μία θεωρία με έντονα μεταφυσικές διαστάσεις και ο Πλούταρχος δεν αναφέρεται ρητά στο εν λόγω πλατωνικό κείμενο ως φιλοσοφικό διακείμενο· στην πραγματικότητα, όμως, υιοθετεί αυτό το σχήμα, αυτόν τον τρόπο αντίληψης του κόσμου και, συνακόλουθα, ερμηνείας της ανθρώπινης φαντασίας και επινόησης, η οποία ανάγλυφα αναπαρίσταται διά του μύθου ως εργαλείου που αντανακλά, «αναμιμνήσκει» τη λησμονημένη πανανθρώπινη αλήθεια περί της φύσεως

⁷⁷ *Μένων* 81c-e: Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἐωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄϊδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὖσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα — ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι — τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὄλον ἐστίν. οὐκ οὐκ δεῖ πειθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειεν καὶ ἔστιν τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ· ὃ ἐγὼ πιστεύω ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴν ὅτι ἐστίν.

των θεών. Ο Πλούταρχος εννοεί, συνεπώς, έντεχνα μια σύνθετη μέθοδο μελέτης της ανθρώπινης σκέψης που ομοιάζει, κατά το μάλλον ή ήττον, στην ηροδότεια προσέγγιση όσον αφορά τη μελέτη των εκδηλώσεων της ανθρώπινης θρησκευτικότητας και φαντασίας και παράλληλα επηρεάζεται σίγουρα από την πλατωνική φιλοσοφία που μιλάει για τα *universalia* του ανθρώπινου στοχασμού και της υπαρξιακής αναζήτησης: πρόκειται για μία θαυμάσια συναρμογή των μεθόδων της ανθρωπολογίας, όπως σήμερα θα ορίζαμε το συγκεκριμένο πεδίο, και της φιλοσοφίας· μια δημιουργική ώσμωση της ηροδότειας πολυμάθειας με την πλατωνική αντίληψη περί κόσμου.

β) καταλληλότητα του συγκεκριμένου μύθου - ερμηνεία αιγυπτιακού υλικού μέσα από την ελληνική φιλοσοφική παράδοση | οι πλατωνικοί μύθοι ως βασικά διακείμενα που διαμορφώνουν τη θεωρία του μύθου που υιοθετεί ο στοχαστής

- **Φιλοσοφική ερμηνεία: ανάμεσα στο «ἔλος τῆς ἀθεΐας» και τον «κρημνόν τῆς δεισιδαιμονίας»**

Εύλογη εικασία είναι ότι αφ' ενός η διάδοση και αφ' ετέρου η θεματική του συγκεκριμένου μύθου προσφέρονται εξαιρετικά ως υλικό που ο συγγραφέας μπορεί να διαχειριστεί και να εκμεταλλευτεί αποτελεσματικά για την εφαρμογή των θεωριών του. Ο Πλούταρχος, άλλωστε, δεν είναι ο μόνος Έλληνας συγγραφέας που καταπιάνεται με τον εν λόγω μύθο. Η βασική διαφορά μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων συγγραφέων είναι ότι οι μεν πρώτοι ενδιαφέρονται για την κοινή διακυβέρνηση από το ζεύγος Ίσιδος και Οσίριδος, οι δε δεύτεροι ασχολούνται με την Ίσι μετά τον θάνατο του Οσίριδος. Το ενδιαφέρον στο κείμενο του Πλουτάρχου είναι ότι ο αιγυπτιακός μύθος χρησιμοποιείται προγραμματικά ως μυθοπλαστική απεικόνιση φιλοσοφικών-θεολογικών εννοιών που αφορούν ένα οικουμενικό κοινό μέσα στο χωροχρονικό και πολιτισμικό πλαίσιο του θρησκευτικού συγκρητισμού στο οποίο διαμορφώνεται η πρόσληψη και η ερμηνευτική του στοχαστή⁷⁸. Ιδιαίτερα στο 372f-373c της πραγματείας ο αναγνώστης βρίσκεται ενώπιον μίας τολμηρής σύνθεσης της αιγυπτιακής μυθοπλασίας με τις πλατωνικές αντιλήψεις περί κόσμου και ύπαρξης· οι θεότητες του οσιριακού μύθου υπάγονται εδώ σε αφηρημένες έννοιες και αρχέτυπα στα οποία αντιστοιχούν και ενσαρκώνουν: [372f] *εἰκὼν γὰρ ἐστὶν οὐσίας ἐν ὕλῃ ἢ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γινόμενον*. Δίνοντας στη διατύπωση αυτή του στοχαστή μία μετα-συγγραφική προέκταση, προκύπτει ότι και οι μύθοι είναι, κατ' αναλογία, μίμημα της αφηρημένης ιδέας-των αντιλήψεων περί κόσμου, μορφές που «υποστασιάζουν» διά του λόγου φιλοσοφικές ιδέες και θεωρίες. Αναπτύσσοντας το σκεπτικό του, αναφέρει ρητά ότι ο Πλάτων προβαίνει σε μία τριμερή διάκριση της φύσης: στο πνεύμα, το άυλο, δηλαδή, στοιχείο, στην ύλη και τέλος στον κόσμο, που αποτελεί την σύνθεση υλικού και αΐλου, επιδιώκοντας να τονίσει ότι οι αντιστοιχίες

⁷⁸ Άλλωστε η λειτουργία του μύθου και της ποίησης ως σχημάτων της αλήθειας εκφράζεται και στο κείμενό του *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν*: [37] *Διὸ καὶ τούτων ἔνεκα καὶ τῶν προειρημένων ἀπάντων ἀγαθῆς δεῖ τῶ νέῳ κυβερνήσεως περὶ τὴν ἀνάγνωσιν, ἵνα μὴ προδιαβληθεῖς ἀλλὰ μᾶλλον προπαιδευθεῖς εὐμενῆς καὶ φίλος καὶ οἰκεῖος ὑπὸ ποιητικῆς ἐπὶ φιλοσοφίαν προπέμπηται*.

του υλικού προς το άυλο δεν πρέπει να οδηγούν σε σύγχυση σχετικά με τα όρια ανάμεσά τους, σε πλάνες που κατατείνουν σε δεισιδαιμονικές και αφελείς αντιλήψεις.

Για τον Πλούταρχο ο μύθος συνιστά μία εικονολογική απόδοση αρχαίων ιδεών περί θεογονίας και κοσμογονίας και μέσω των έμψυχων ή έμβιων αντικειμένων που χρησιμοποιούνται ως εργαλεία-σύμβολα εννοιών, όπως φέρ' ειπείν ο λωτός, που συμβολίζει το υγρό περιβάλλον, εκφράζεται η περισσότερο ή λιγότερο αφηρημένη σκέψη περί των υπαρξιακών αυτών ζητημάτων. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο συγκεκριμένος μύθος επιλέγεται από τον στοχαστή ακριβώς διότι αποτελεί το γόνιμο έδαφος που του επιτρέπει να αναχθεί από το συγκεκριμένο στο αφηρημένο — αφού οι αιγυπτιακές θεότητες που δρουν εντός αυτού γνώρισαν στη λατρεία του ελληνορωμαϊκού κόσμου την οικουμενική αποδοχή. Δεν επιζητά την ιστορική αλήθεια στις μυθικές αφηγήσεις αλλά την αποκωδικοποίηση της θεολογικής σκέψης που εκφράζεται δια της εικόνας. Αυτή η ξεκάθαρη στην πλουτάρχεια σκέψη διάκριση μεταξύ μύθου και πραγματικότητας είναι που αναδεικνύει την αφέλεια και ανουσιότητα της θρησκοληψίας-δεισιδαιμονίας⁷⁹, η οποία εν τέλει λίγο απέχει από την αθεΐα. Συνεξετάζοντας τις απόψεις του στοχαστή έτσι όπως παρουσιάζονται στο κείμενό του *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν*, προκύπτει ότι ο μύθος αντιμετωπίζεται ως το μέσον αντανάκλασης της αλήθειας περί θεών και προκρίνεται κατά συνέπειαν η χρησιμότητα εκείνων των επεισοδίων που φαίνεται να εγγίζουν την αλήθεια. Η βασική του επιδίωξη είναι να βρει την χρυσή τομή μεταξύ αθεΐας και δεισιδαιμονίας⁸⁰ και, προκειμένου να το κατορθώσει αυτό, στο *ΠΙΟ* ο Πλούταρχος επιχειρεί να ερμηνεύσει το αιγυπτιακό υλικό μέσα από την ελληνική ποιητική και φιλοσοφική παράδοση· γι' αυτό τα επεισόδια εκείνα που δεν είναι δυνατόν να αποκωδικοποιηθούν και να αναχθούν στην σφαίρα του αφηρημένου παραλείπονται ως «βαρβαρικά»⁸¹. Η χρήση του όρου από τον στοχαστή έχει ασφαλώς ενδιαφέρον ιδιαίτερο, καθώς, ενώ ο μύθος είναι αιγυπτιακός, και άρα εκ των πραγμάτων μη

⁷⁹ Βλ. και Griffiths 1970:20-21.

⁸⁰ Βλ. Scott-Moncrieff 1909:89.

⁸¹ Ενδεχομένως να αναπτύσσεται εδώ ένας λανθάνων διάλογος με το ηροδότειο έργο, στο οποίο εν πολλοίς υποστηρίζεται η ευσέβεια των Αιγυπτίων. Ο Πλούταρχος στην πραγματεία του *Περί τῆς Ἡροδότου κακοθείας* επικρίνει τον «φιλοβάρβαρο» ιστορικό μεταξύ άλλων και για την ευνοϊκή στάση που φαίνεται να διατηρεί προς τους Αιγυπτίους θέλοντας να τους απαλλάξει από τις φήμες περί τέλεσης ανθρωποθυσιών ενώ αντιθέτως παρουσιάζει ότι την αποτρόπαιη αυτή πράξη πραγματοποιούσαν οι Έλληνες. Βλ. συγκεκριμένα *Περί τῆς Ἡροδότου κακοθείας* 857a-d: οὕτω δὲ φιλοβάρβαρός ἐστιν, ὥστε Βούσιριν ἀπολύσας τῆς λεγομένης ἀνθρωποθυσίας καὶ ξενοκτονίας, καὶ πᾶσιν Αἰγυπτίοις ὁσιότητα πολλὴν καὶ δικαιοσύνην μαρτυρήσας ἐφ' Ἑλληνας ἀναστρέφει τὸ μῦθος τοῦτο καὶ τὴν μαιφονίαν.

ελληνικός, εδώ εξιστορείται με αποσιώπηση των βαρβαρικών⁸² στοιχείων· συνεπώς το επίθετο εδώ χρησιμοποιείται με την έννοια του επιθέτου στυγερός, βάρβαρος, ωμός.

Σύμφωνα με τον Βάλβη⁸³, το επίθετο αποκτά τη σημασία του αλλοεθνούς, του αλλόγλωσσου μετά τη χρήση στους *Πέρσες* του Αισχύλου⁸⁴, αφού μετά τους περσικούς πολέμους εκφράζεται η συγκρουσιακή εχθρική σχέση Ελλήνων και βαρβάρων (:αλλοεθνών) και με την *Ανδρομάχη* του Ευριπίδη πλέον είναι εναργές ότι το σημασιολογικό του φορτίο καταλήγει να είναι σχετικό με την αξιολογική υποτίμηση των δεύτερων: *Τα βάρβαρ(α) κακά, οι ανεπίτρεπτες συμπεριφορές των Ελλήνων που θα ταίριαζαν μονάχα σε «απολίτιστους» βαρβάρους, έχουν ανεξαρτητοποιηθεί εν προκειμένω από κάθε κυριολεκτική αναφορά στην εθνικότητα.* Ο μελετητής υποστηρίζει ότι ο Πλάτων —και συνεπώς και ο Πλούταρχος υιοθετώντας την ερμηνεία του— χρησιμοποιεί τον όρο γνωρίζοντας ότι συγκεράζει, αν όχι απορροφά πλήρως, την έννοια του αλλοεθνούς εκφράζοντας πλέον εν γένει το «αποτροπιαστικό», λαμβάνοντας πλέον ένα αξιολογικό, δηλαδή, περιεχόμενο. Ο Πλούταρχος εκθέτει [377c κ.ε.], όπως σημειώθηκε και ανωτέρω, την ορθολογική οπτική του σε σχέση με τη δέουσα στάση απέναντι στις θρησκευτικές τελετουργικές διαδικασίες, που είναι και αυτή ορθολογική, και ουσιαστικά προτάσσει μια διανοητικά εκλεπτυσμένη αντίληψη περί θρησκευτικότητας, που βασίζεται στην «από-ιεροποίηση» και στην παραδοχή ότι οι όποιες υλικές αντιπροσωπεύσεις του θείου απαντούν στις ανθρώπινες ανάγκες δημιουργίας συμβόλων, τα οποία και λειτουργούν ως εικόνες αναγωγικές προς τον θεό και στα οποία αποδίδονται τιμές· γι' αυτό και εκφράζει την περιφρόνησή του προς τη ζωολατρία των Αιγυπτίων, την οποία και θεωρεί άξια χλευασμού⁸⁵. Στη σκέψη του Πλουτάρχου η υγιής θρησκευτικότητα προϋποθέτει την εννοιολογική διάκριση θεότητας/θείου και ομοιώματός του, η οποία, μάλιστα, αφετηρία της έχει τον ίδιο τον προσδιορισμό των ιερών συμβόλων ως «ἀγαλμάτων» ή «τιμῶν θεῶν» και όχι τη

⁸² Αρκετά διαφωτιστική για τη χρήση και το περιεχόμενο του όρου είναι η σημείωση του Hartog (2018:956-957): το επίθετο χρωματίζεται από έννοιες που αφορούν την πολιτειακή οργάνωση, αφού η βαρβαρότητα συνδέεται με την πολιτική αταξία, αναρχία: ο βάρβαρος είναι αυτός που αγνοεί την πόλη και ζει υποταγμένος σε έναν βασιλιά.

⁸³ Βάλβης 2020:33-34.

⁸⁴ Πριν από τον Πέρσες, το επίθετο χρησιμοποιείται για να περιγράψει εκείνους τους πληθυσμούς που διέφεραν στην προφορά, όπως για παράδειγμα οι «βαρβαρόφωνοι Κάρες» (*Ιλ.* Β 867) και ο Στράβων ταυτίζει το βαρβαροφωνεῖν με το κακῶς ἑλληνίζειν (14.2.28).

⁸⁵ *ΠΙΟ* 379e: *Αἰγυπτίων δ' οἱ πολλοὶ θεραπεύοντες αὐτὰ τὰ ζῷα καὶ περιέποντες ὡς θεοὺς οὐ γέλωτος μόνον οὐδὲ χλευασμοῦ καταπεπλήκασιν τὰς ἱερουργίας ἀλλὰ τοῦτο τῆς ἀβελτερίας ἐλάχιστόν ἐστι κακόν: δόξα δ' ἐμφύεται δεινῆ, τοὺς μὲν ἀσθενεῖς καὶ ἀκάκους εἰς ἄκρατον ὑπερείπουσα τὴν δεισιδαιμονίαν, τοῖς δὲ δριμυτέροις καὶ θρασύτεροις εἰς ἀθέους ἐκπίπτουσα καὶ θηριώδεις λογισμούς; καὶ περὶ τούτων τὰ εἰκότα διελεῖν οὐκ ἀνάρμοστόν ἐστι.*

μετωνυμική χρήση του όρου «θεός» που είναι πιθανόν να παραπλανήσει: [379c-d] ὄθεν ἄριστα λέγεται παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὸ τοὺς μὴ μανθάνοντας ὀρθῶς ἀκούειν ὀνομάτων κακῶς χρῆσθαι καὶ τοῖς πράγμασιν: ὥσπερ Ἑλλήνων οἱ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ γραπτὰ καὶ λίθινα μὴ μαθόντες μηδ' ἐθισθέντες ἀγάλματα καὶ τιμὰς θεῶν, ἀλλὰ θεοὺς καλεῖν (...).

Ο φιλοσοφικός λόγος είναι λόγος «μυσταγωγός» προς την αλήθεια: [378a] διὸ δεῖ μάλιστα πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι. Ο Richter (2001) υποστηρίζει σθεναρά ότι η φιλοσοφική οπτική του Πλούταρχου και η τελεολογική θεώρηση που πλαισιώνει και καθορίζει την εξέταση μύθου και τελετουργίας εν τέλει εκτοπίζουν την πρωτογενή ερμηνεία που θα μπορούσε να προκύψει από την μελέτη (του μύθου και της τελετουργίας) βάσει της αιγυπτιακής σκέψης: ο Έλληνας στοχαστής ενδιαφέρεται να αναδείξει κυρίως τις προεκτάσεις που οι θεότητες μπορούν να λάβουν λειτουργώντας ως σύμβολα, ως σημαίνοντα μίας αφηρημένης πλατωνικής αλληγορίας. Ο μελετητής⁸⁶ μάλιστα θεωρεί—και διατυπώνει απερίφραστα—ότι ένας από τους κύριους στόχους του *ΠΙΟ* είναι να αναδείξει την υπεροχή της ελληνικής φιλοσοφίας συγκριτικά προς την αιγυπτιακή λατρεία. Εν γένει η όλη ερμηνευτική οπτική του Πλούταρχου στο *ΠΙΟ* καταλήγει να αποτελεί σχεδόν μία διαστροφή της ισιακής λατρείας όπως προκύπτει από την περιορισμένη ανάγνωση του μύθου ως μίας πλατωνικής αλληγορίας⁸⁷. Πάντως, οι φιλόσοφοι της εποχής του Πλούταρχου, της λεγόμενης «Μεσοπλατωνικής» περιόδου⁸⁸, έτρεφαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον εν γένει για τη σύγκλιση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας με τη σοφία της Ανατολής⁸⁹ και ο στοχαστής, αναφερόμενος στην αιγυπτιακή σοφία που μοιράστηκαν Έλληνες φιλόσοφοι και διανοητές που ταξίδεψαν, υποστηρίζει χαρακτηριστικά ότι εκείνοι δανείστηκαν όχι μόνο τη σκέψη αλλά και τον αινιγματώδη τρόπο έκφρασής της⁹⁰.

⁸⁶ Richter 2001:14.

⁸⁷ Lanzillotta 2017:76.

⁸⁸ Ο όρος «μεσοπλατωνικός» είναι σχετικά όψιμος στη βιβλιογραφία και δεν περιγράφει ένα συγκεκριμένο φιλοσοφικό σύστημα ή μία συγκεκριμένη πρόσληψη της πλατωνικής φιλοσοφίας: χρησιμοποιείται για να προσδιορίσει το διάστημα από τον 1^ο αι. π.Χ. μέχρι τον 3^ο αι. μ.Χ., μέχρι, δηλαδή, τον Πλωτίνο. Ο Πλούταρχος θεωρείται μία από τις εμβληματικές προσωπικότητες ανάμεσα στους στοχαστές της περιόδου (βλ. αναλυτικά: Tarrant, H., 'Platonism before Plotinus' στο Lloyd 2000, σ. 63-99).

⁸⁹ Armstrong 1978:89.

⁹⁰ *ΠΙΟ* 354e: μάλιστα δ' οὗτος, ὡς ἔοικε, θαυμασθεὶς καὶ θαυμάσας τοὺς ἄνδρας ἀπεμιμήσατο τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριῶδες, ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα: τῶν γὰρ καλουμένων ἱερογλυφικῶν γραμμάτων οὐδὲν ἀπολείπει τὰ πολλὰ τῶν Πυθαγορικῶν παραγγελμάτων.

- *Ποίησης και μύθος*

Μία ακόμα ενδιαφέρουσα παράμετρος είναι ο ερανισμός της έννοιας του *μύθου* από την πλατωνική φιλοσοφία, η εννοιολογική του διάκριση από την *ποίηση* και τη *μυθολογία* και η λειτουργικότητά του προκειμένου για την αναπαράσταση θεολογικών εννοιών. Ο Πλούταρχος ασπάζεται εν πολλοίς τις πλατωνικές απόψεις περί της δυνατότητας του ανθρώπου να αποκτήσει γνώση του θείου, κάτι που γίνεται αντιληπτό τόσο από το προοίμιο της πραγματείας του, όπου ο στοχαστής αναφέρεται στο πεπερασμένο της ανθρώπινης γνώσης⁹¹: [351c] *ὅσον ἐφικτόν ἐστὶν ἀνθρώποις μετιόντες εὐχόμεθα τυγχάνειν παρ' αὐτῶν ἐκείνων*, όσο και από την έκταση που αφιερώνει στην πλατωνική ερμηνεία του μύθου [371a-377b]. Όπως επισημαίνει ο Roskam (2014:217) στο σχετικό με την εισαγωγή της πραγματείας άρθρο του, η συγκεκριμένη διατύπωση αποτελεί μία παραπομπή στην πλατωνική ιδέα της «ὁμοιώσεως θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν» που διατυπώνεται στον *Θεαίτητο* [176b]. Ο μελετητής δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στην ανωτέρω διατύπωση καθώς αυτή φαίνεται πως αποτελεί τη συνισταμένη των απόψεων του στοχαστή περί θεογνωσίας· η μετοχή *μετιόντες* μαρτυρά, όπως υποστηρίζει, την ενεργητική στάση που προϋποτίθεται να έχει ο άνθρωπος για την απόκτηση της γνώσης, η οποία δωρίζεται στον τελευταίο όχι ως μάννα εξ ουρανού αλλά ως μετοχή στο είναι του θεού, όπως είδαμε προηγουμένως, μετά από την αναζήτηση του ανθρώπου. Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα η οπτική αυτή που αναπτύσσουν οι συγγραφείς σχετικά με το πεπερασμένο της ανθρώπινης πρόσβασης στην αλήθεια⁹². Θυμίζει τη ρήση του Αποστόλου Παύλου —άλλωστε και στη χριστιανική θεολογία η έννοια της γνώσης ως μετοχής είναι καίρια— στην *Πρὸς Κορινθίους* επιστολή του: [13.12] *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*. Και στο χωρίο της Καινῆς Διαθήκης επανέρχεται ο προσδιορισμός της αλήθειας, του κόσμου, του θεού ως «αἰνίγματος» και του ανθρώπου ως ὄντος που μονάχα μερικῶς μπορεί να προσεγγίσει και να κατανοήσει το ακατάληπτο μυστήριο στο οποίο θα μετάσχει ουσιαστικά σε μία μεταθανάτια κατάσταση.

Ἢδη από τον Πίνδαρο, τα ομηρικά ἔπη, φυσικά, και το προοίμιο της *Θεογονίας* του Ησιόδου τίγεται η σχέση μύθου και αλήθειας, ποίησης και ιστορίας. Η τυπική

⁹¹ Πρβλ. *Τίμαιος* 40d-e: 53d.

⁹² Για τη χρήση του μύθου ως οχήματος πρόσβασης στην αφηρημένη αλήθεια και την έννοια της μίμησης βλ. και την ανάλυση του Brisson 2000:102-103.

επίκληση στη Μούσα στην αρχή του έργου λειτουργεί μεν ως παραδοσιακή φόρμουλα εγγύησης της αλήθειας των όσων θα ειπωθούν—της αλήθειας αφ’ ενός με την έννοια της εγκυρότητας, αφ’ ετέρου με την έννοια της καταγραφής, της εξάλειψης της λήθης—θίγει δε το θεωρητικό ζήτημα της ποιητικής έμπνευσης. Κατ’ αντιστοιχίαν, στην *Οδύσσεια* οι πλαστές διηγήσεις του Οδυσσέα αποτελούν μεν εξιστορήσεις κατορθωμάτων για τους «ενδοκειμενικούς» ακροατές του αλλά για τους αναγνώστες του έπους τελικά αποτελούν μυθεύματα βασισμένα στην πραγματικότητα των βιωμάτων του με αναγωγές και παραβολές μεταξύ των «πραγματικών» γεγονότων/προσώπων και των μυθοπλαστικών προσώπων των διηγήσεών του⁹³. Εγκιβωτισμένα άσματα στο μεγάλο επικό άσμα, την ίδια την *Οδύσσεια*, που εν τέλει θέτουν εν αμφιβόλω την «εγκυρότητα» και την «αλήθεια» του ίδιου του κειμένου με αποτέλεσμα να μπορούν να θεωρηθούν έμμεσες ποιητολογικές αυτοαναφορές που υποσκάπτουν την εγκυρότητα, την οποία η Μούσα εγγυήθηκε. Η θεμελιώδης ιδιότητα των αφηγήσεων του Οδυσσέα (και του Ομήρου κατ’ επέκτασιν) είναι το «κατά κόσμον», το «κατά μοίραν»· το γεγονός δηλαδή ότι η αφήγησή του έχει τάξη ως προς την οργάνωση και λογική δομή. Στο προοίμιο της *Θεογονίας*, η αλήθεια νοείται ως το πιθανό, το ενδεχόμενο, το λογικό, το αληθοφανές, το «κατά κόσμον»· οι Μούσες έχουν την ιδιότητα να λένε ψεύδη όμοια με αλήθειες, δηλαδή ψεύδη που θα μπορούσαν να είναι αλήθεια, γιατί έχουν εσωτερική λογική και τάξη: [27-28] *ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ’, εὖτ’ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι*. Η ίδια η *Θεογονία* αποτελεί μία μυθολογική γενεαλογία⁹⁴ που έχει όμως εσωτερική δομή, συνοχή και ακολουθία, μία οργάνωση και αλληλουχία νοημάτων οργανωμένη και, συνεπώς, ακόμα και αν δεν αποτελεί ντοκουμέντο – κείμενο ιστοριογραφικό, αποτελεί όμως ένα ψεύδος που μας ανάγει δια της οργάνωσής του σε μια ενδεχόμενη αλήθεια για την αρχή των όντων. Όπως εύστοχα διατυπώνει ο Detienne (1996:52), για την αρχαϊκή ποιητική η έννοια-σημασία του όρου «αλήθεια» δεν είναι αντίθετη στο «ψεύδος», στην απάτη· το αντίθετό της είναι η «λήθη» και στον βαθμό που ο ποιητής/αιοιδός ανιστορεί κατορθώματα ηρώων ή εκθέτει κάποια κοσμολογική αφήγηση που γεννά η έμπνευση

⁹³ Για τον όρο «Μούσα» και τη σύνδεσή με τις έννοιες της έμπνευσης και της μνήμης στην αρχαία γραμματεία βλ. και το σχετικό κεφάλαιο (σ.39-52) στη μονογραφία του Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece* (ιδίως σ. 45-48).

⁹⁴ Εν γένει, για τα ησιοδικά μοτίβα στο πλατωνικό corpus βλ. το άρθρο του El Murr (2010:276-297)· για τη σχέση της ησιόδειας *Θεογονίας* με το προοίμιο του *Τιμαίου* ως προς τους γενεαλογικούς μύθους, την έννοια της ιερής αυθεντίας ως έγκυρης πηγής για την άντληση του μυθολογικού υλικού και την επίδραση των αρχαϊκών μυθικών αφηγήσεων στην παιδική ψυχή βλ. αναλυτικά το άρθρο της Pender (2010:219-245) στο Boys-Stones & Haubold 2010.

από τη Μούσα, ο λόγος του μπορεί να θεωρηθεί «ἀληθινός». Ουσιαστικά ως προς τη σύγχρονη ερμηνευτική της—από πλευράς αφηγηματολογίας, μοτίβων και εννοιών, όπως αυτές της τάξεως, της αρμονίας, της έκπτωσης των γενών—μπορούν να εντοπιστούν αρκετά κοινά σημεία με τη θεολογική ερμηνεία της *Γενέσεως* στην Παλαιά Διαθήκη, μιας μυθικής αφήγησης με υπαρξιακό βέβαια περιεχόμενο που αποτελεί την αποκεκαλυμμένη αλήθεια για τον έναν Θεό δοσμένη ως εικόνα, η οποία περιγράφει κρυπτικά τη σχέση κτιστού και ακτίστου, τον διαχρονικό διάλογο ανθρώπου και θεού. Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι στη *Θεογονία* πριν απ' όλα υπήρχε το «χάος»⁹⁵ ενώ αντίστοιχα στην εβραϊκή *Γένεση* η «άβυσσος», έννοιες που χρησιμοποιούνται από τους συγγραφείς για να αποδώσουν την έννοια της άμορφης αταξίας, η οποία, μετά την επέμβαση του δημιουργού μετατρέπεται σε κοσμική ευταξία⁹⁶.

Ο Gill (1993:41) στη μελέτη του για το ψεύδος και την αλήθεια στο εννοιολογικό πλαίσιο του πλατωνικού έργου υποστηρίζει ότι και στον Πλάτωνα, όπως εν γένει στην αρχαϊκή σκέψη, δεν είναι σαφής η διάκριση ιστορίας και μύθου, πραγματικότητας [factual discourse] και φαντασίας/μυθοπλασίας [fictional discourse]. Η κριτική, δηλαδή, που ασκεί ο φιλόσοφος στην ποίηση στο δέκατο βιβλίο⁹⁷ της *Πολιτείας* δεν αφορά την απομάκρυνσή της από το πραγματικό γεγονός, την απομάκρυνσή της από την ιστορία, αλλά τη λειτουργία της όσον αφορά την ηθική διαπαιδαγώγηση, τον ηθικοπλαστικό της ρόλο και τα ψεύδη που είναι ικανή να εγγράψει στις ψυχές, διαμορφώνοντας, ουσιαστικά, τις συνειδήσεις των ανθρώπων. Τότε είναι που η ποίηση ταυτίζεται με το ψεύδος και εξαπατά, όταν αποτυγχάνει να αναδείξει και να εξυψώσει τις ιδανικές στάσεις και συμπεριφορές, τις ψυχολογικές

⁹⁵ Ο ίδιος ο Πλούταρχος αναφέρεται στον συμβολισμό της έννοιας του χάους στον Ησίοδο και αντιστοιχίζει αυτά τα προκοσμικά στοιχεία με τις μορφές του αιγυπτιακού μύθου, τα θεωρεί δηλαδή μοτίβα, σύμβολα. Παραπέμπει αντιστοίχως και στον μύθο του Σωκράτη στο *Συμπόσιον* κάνοντας παραλληλισμούς των μορφών που πρωταγωνιστούν σε αυτή την αφήγηση με αυτές του οσιριακού μύθου [ΠΙΟ 374c-e]. Βλ. σχετικά: Κωνσταντάκος (2019:103-104) για τη συγκεκριμένη ερμηνεία καθώς και για τη διαπάλη του καλού και του κακού ως θέμα της μυθικής λαϊκής φαντασίας.

⁹⁶ Σχετικά με την έννοια του χάους στην ησιόδεια *Θεογονία* βλ. το άρθρο του Sedley (2010:250), στο οποίο εξετάζεται συστηματικά ο διάλογος του αρχαϊκού κειμένου με τον *Τίμαιο* και παρουσιάζεται και η επίδραση της συγκεκριμένης αναφοράς και των συνδηλώσεών της. Ο μελετητής επισημαίνει ότι ο εραρισμός του συγκεκριμένου επεισοδίου-μοτίβου εκ μέρους του Πλάτωνα απαντά στην ανάγκη να σχηματοποιηθεί εκφραστικά η αφηρημένη ιδέα μιας προκοσμικής ρευστότητας που μετασχηματίζεται σε μία οργανωμένη δομή. Βλ. επίσης και το σχετικό άρθρο της Pender (2010:228-231)· πρβλ. και Κάλφας 2014:66-67.

⁹⁷ *Πολιτεία* 595b: Ὡς μὲν πρὸς ὑμᾶς εἰρήσθαι — οὐ γὰρ μου κατερεῖτε πρὸς τοὺς τῆς τραγωδίας ποιητὰς καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας τοὺς μιμητικούς—λόβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκούοντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα.

καταστάσεις και τις πεποιθήσεις που θα προέβαλλε, εάν την συνέθεταν εκείνοι που κατέκτησαν την ηθική αλήθεια και που θα μπορούσαν, συνεπώς, να εμφυτεύσουν στην ανθρώπινη ψυχή τις ακλόνητες πίστεις – τις σταθερές, αμετάβλητες αντιλήψεις και τον ενδεδειγμένο τρόπο ζωής. Συνεπώς, η ποίηση παραπλανεί εκείνους που θεωρούν ότι μέσα σ' αυτήν θα ανακαλύψουν την ηθική αλήθεια ενώ εκείνη αναδεικνύει απλώς ήρωες τρωτούς, με συγκεκριμένα ηθικά και ψυχολογικά χαρακτηριστικά⁹⁸ και, τελικώς, συμμορφώνει την ψυχή με νοσηρά πρότυπα.

Η ποίηση δεν έχει, επομένως, αυτονόητα παιδευτικό ρόλο: ο διδακτικός της χαρακτήρας δεν είναι δεδομένος και η ουσιαστική απάτη έγκειται στην εσφαλμένη αντίληψη των ανθρώπων για τη φύση της, τη λειτουργία και την επίδρασή της, συνακόλουθα, στην κοινωνία. Συγκεκριμένα, οι ήρωες που ενσαρκώνουν ψυχικές καταστάσεις και ιδανικά-ιδέες λειτουργούν ως μορφές με τις οποίες οι αποδέκτες της (επικής ή δραματικής) ποίησης ταυτίζονται—και αυτή η ταύτιση αντικατοπτρίζεται και στο βαθύτερο ψυχικό τους επίπεδο⁹⁹. Αυτή, λοιπόν, η πιθανή εξομοίωση, η συμμόρφωση της ψυχής προς τα πρότυπα των ηρώων, πρότυπα απομακρυσμένα από την αληθινή αρετή, κυβερνημένα από το πάθος και τα πάθη, είναι και ο ουσιαστικός «κίνδυνος» της ποιητικής τέχνης· η ποίηση μπορεί να αποτελέσει ένα ψέμα που θα χαραχθεί στην ανθρώπινη ψυχή¹⁰⁰: [*Πολιτεία* 382b-c] *ἐγὼ δὲ λέγω ὅτι τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαί τε καὶ ἐψεῦσθαι καὶ ἀμαθῆ εἶναι καὶ ἐνταῦθα ἔχειν τε καὶ κεκτῆσθαι τὸ ψεῦδος πάντες ἤκιστα ἂν δέξαιντο, καὶ μισοῦσι μάλιστα αὐτὸ ἐν τῷ τοιούτῳ (...) τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου· ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὕστερον γεγονός εἶδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος*. Ο Gill¹⁰¹ επισημαίνει επίσης εύστοχα ότι ο φιλόσοφος κατηγορεί τον Όμηρο γιατί ψεύδεται σε σχέση με όσα αναφέρει ότι έπραξε ο Αχιλλέας, που είναι ημίθεος, εφόσον όμως το έπος, ως ποιητικό είδος, ως δημιουργία, δεν συνιστά μία ακραιφνώς ιστορική καταγραφή και μαρτυρία αλλά αποτελεί μία σύνθεση του μυθικού και του ιστορικού στοιχείου, προκύπτει ότι ο Πλάτων με τη χρήση του όρου «ψεύδος» περιγράφει κάτι διαφορετικό από τη συμβατική σημασία της απόκλισης από την αλήθεια, της ανακρίβειας, και αναφέρεται προφανώς στην έννοια που αναλύσαμε εδώ, προηγουμένως, ότι δηλαδή η εμπαιθής συμπεριφορά δεν αρμόζει σ' έναν ημίθεο. Το

⁹⁸ Gill 1993:43-44.

⁹⁹ Βλ. και Murray 1999:252.

¹⁰⁰ Βλ. και El Murr 2010:280.

¹⁰¹ Gill ό.π. 46.

ιδιαίτερα ενδιαφέρον στοιχείο στην πλατωνική κριτική είναι ακριβώς αυτή η ματιά στη φύση της ποίησης και των ιδεών που μεταφέρει: ότι αληθεύουν, όταν συμπλέουν με τις θεολογικές και φιλοσοφικές παραδοχές ή, αντιστοίχως, δεν θεωρούνται παρά ψεύδη, όταν αναπαράγουν ανορθόδοξες αντιλήψεις. Ο πυρήνας της πλατωνικής προβληματικής είναι η εσφαλμένη πρόσληψη της ποίησης, η εσφαλμένη αντίληψη σχετικά με τη φύση της¹⁰². Η αρμονία της πλατωνικής αυτής αντίληψης περί μύθου με αυτές που εκφράζονται από τον Πλούταρχο στην εισαγωγή του *ΠΙΟ*, και αναλύθηκαν εδώ στο σχετικό κεφάλαιο, είναι προφανής.

Ποια είναι, όμως, τελικά η σχέση του Πλάτωνα με την αρχαϊκή ποιητική; Ο πλατωνικός μύθος γεννιέται εντός της αρχαϊκής μυθικής παράδοσης¹⁰³. Αυτό που στην αρχαϊκή ποιητική περιγράφει την σχέση Μούσας και ποιητή, στον Πλάτωνα αντιστοιχεί με τη σχέση αλήθειας και φιλοσόφου· η αλήθεια των μυθικών αφηγήσεων εντοπίζεται ακριβώς στην εσωτερική λογική που τις διέπει και τις καθιστά επιτυχημένες αναπαραστάσεις μιας αφηρημένης πραγματικότητας, κάτι που είδαμε και στο παράδειγμα των επικών. Ωστόσο, στον βαθμό που ο Πλάτων μυθολογεί για να αισθητοποιήσει τις φιλοσοφικές του ιδέες δεν ασπάζεται τον ορισμό της αλήθειας ως αντίθετο της λήθης με την ιστορική έννοια, αντίληψη που είδαμε ότι διαποτίζει την αρχαϊκή ποιητική. Η έννοια της ανάμνησης που συνδέεται με τον μύθο (βλ. *Μένων*) έχει άλλο περιεχόμενο, μεταφυσικό, και οι πλατωνικοί μύθοι μεταπλάθουν σε δράση και μορφές αφηρημένες συλλήψεις. Ο Πλάτων επικρίνει, όπως είδαμε, την αρχαϊκή ποιητική, την θεωρεί ψευδή. Ο ορισμός που ο φιλόσοφος δίνει στον μύθο μπορεί ουσιαστικά μονάχα να ανακατασκευασθεί από την συνεξέταση των διαφορετικών του διαλόγων. Όπως σημειώνει ο Gregory στο άρθρο του (1968:282-284) τον μύθο στον Πλάτωνα μπορούμε να τον ορίσουμε μόνον διά της εις άτοπον απαγωγής, διατυπώνοντας, δηλαδή, τι δεν είναι ο μύθος. Οι απόψεις του Πλάτωνα είναι περίπλοκες¹⁰⁴, αφού αφ' ενός μεν εξορίζει την ποίηση από την ιδανική πολιτεία του, αφ' ετέρου χρησιμοποιεί κατ' εξοχήν τον μύθο ως ρητορικό μέσο-όχημα έκφρασης της φιλοσοφικής του σκέψης. Ασφαλώς, πολλοί από τους μύθους που συνθέτει και

¹⁰² Βλ. και την άποψη που διατυπώνει η Disxaut (2012:28) σχετικά με την αλήθεια που κρύβεται στους μύθους, τα υπόρρητα νοήματά τους που εξηγούν γιατί θεωρούνται οι μύθοι αυτοί αληθείς.

¹⁰³ Pender 2010:219. Ο Πλάτων παραλαμβάνει τη σκυτάλη από την ευρηματική χρήση του μύθου εκ μέρους των σοφιστών αλλά αυτός τον εκλεπτύνει και τον καλλιεργεί στον ύψιστο βαθμό (βλ. Κωνσταντάκος 2019:121-122).

¹⁰⁴ Βλ. σχετικά το άρθρο της Murray, «What Is a Muthos for Plato?» στο Buxton 1999, σ. 251-262, όπου η μελετήτρια επιχειρεί να προσδιορίσει τη φύση του πλατωνικού μύθου.

χρησιμοποιεί ο Πλάτων διαφέρουν εμφανώς από τους μύθους της παραδοσιακής προφορικής μυθολογικής παράδοσης· οι βαθιά επεξεργασμένες αφηγήσεις για το μεταθανάτιο όραμα του Ηρός, το δαχτυλίδι του Γύγη¹⁰⁵ ή για τους δεσμώτες του σπηλαίου¹⁰⁶ στην *Πολιτεία* έχουν αλληγορικό χαρακτήρα και υποστηρίζουν τις φιλοσοφικές—αλλά και ανθρωπολογικές— παρατηρήσεις του φιλοσόφου, τη σχέση των ανθρώπων με το αγαθό και την αρετή, την υποταγή των ενστίκτων και των ενεργειών του ατόμου στις ορισμένες κοινωνικές συμβάσεις καθώς και την απελευθερωτική διαφωτιστική δύναμη της φιλοσοφικής σκέψης. Η αλληγορία του σπηλαίου είναι το εναργέστερο παράδειγμα ενός μύθου-εικότος λόγου που εικονοποιεί την δέσμευση του ανθρώπου από την πλάνη και την αιχμαλωσία του από το σκότος της αγνωσίας. Όπως διατυπώνει ο Κωνσταντάκος (2019:123), *ο Πλάτων κατασκευάζει περίπλοκα οράματα και μεγαλεπήβολες σκηνοθεσίες, όπου η δράση, όταν υπάρχει, προκύπτει από το ίδιο το σκηνικό και τα αντικείμενά του. Οι σοφιστές έγραφαν διδακτικά έργα ιδεών, ο Πλάτων συνθέτει ορατόρια της ψυχής*. Εν προκειμένω, ο Πλάτων μεταπλάθει ποιητικά τη θεωρία των Ιδεών, την υποστηρίζει μετασχηματίζοντάς τη σε μύθο: η αλληγορία του σπηλαίου είναι μια αληθής αποτύπωση της υπαρξιακής πραγματικότητας¹⁰⁷, μια «πραγματικότερη πραγματικότητα»¹⁰⁸, είναι αληθέστερη από την εντύπωση που οι άνθρωποι έχουν για τη σχέση τους με τη γνώση και τη θέα του Αγαθού. Στο 377b-d της *Πολιτείας* ο φιλόσοφος κάνει λόγο για τους «ἀληθεῖς μύθους» —αυτούς που ο Τίμαιος ονομάζει αντιστοίχως «εἰκότες λόγους»—και αυτή την κατηγορία προσάπτει στους αρχαϊκούς ποιητές, ότι συνέγραψαν μύθους ψευδείς: *οὗς Ἡσιόδός τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλέγτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγον τε καὶ λέγουσι. ποίους δὴ, ἢ δ' ὅς, καὶ τί αὐτῶν μεμφόμενος λέγεις; ὅπερ, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται*. Επομένως, είναι καίριο να διακρίνουμε τον μύθο από την ποίηση στην πλατωνική φιλοσοφία, κάτι που, όπως υποστηρίζεται στην παρούσα εργασία, ενστερνίζεται και ο Πλούταρχος.

¹⁰⁵ Βλ. και Disxaut 2012:39.

¹⁰⁶ Βλ. και Disxaut ό.π.: 42-43.

¹⁰⁷ Βλ. και Brisson 2000:102-104· Murray 1999:260.

¹⁰⁸ Βλ. σχετικά και την παρατήρηση του Trabattoni (2012:312-313) στο πλαίσιο της ανάλυσης που κάνει στο άρθρο του για τη λειτουργία του μύθου στον *Φαῖδρο* και τη σύνδεσή του με τον πλατωνικό δυϊσμό που υπαγορεύει τη χρήση ενός τέτοιου εκφραστικού μέσου.

Είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα η άποψη που διατυπώνεται, εν συνεχεία, στο 379a της *Πολιτείας*:

ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκιστὰὶ πόλεως: οἰκιστᾶς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτέον, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους. ὀρθῶς, ἔφη: ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν; τοιοῖδε πού τινες, ἦν δ' ἐγώ: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, αἰεὶ δῆπου ἀποδοτέον, ἐάντε τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῇ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγωδίᾳ.

Η διαπλοκή μυθολογίας και θεολογίας απασχολεί τον Πλάτωνα¹⁰⁹ —όπως και τον Πλούταρχο—και η μετάπλαση των περί θεών απόψεων σε ποιητικά σχήματα, «τύπους» όπως χαρακτηριστικά ονομάζονται στο ανωτέρω απόσπασμα, κεντρίζει την προσοχή του φιλοσόφου. Διαφαίνεται και εδώ αυτή η πρόθεση ανίχνευσης των υποκείμενων «σχημάτων» της ανθρώπινης σκέψης, των αρχετυπικών μοτίβων που αποτελούν τον σκελετό της ποιητικής δημιουργίας. Η θεμελιώδης αρχή και το κύριο περιεχόμενο της ποιητικής δημιουργίας είναι, κατά τον Kobusch, η φιλοσοφική αλήθεια για το είναι του θεού· προκύπτει έτσι ότι δεν μπορεί παρά να υπάρχει το αντιθετικό ζεύγος αλήθειας και ψεύδους, βάσει του οποίου και πρέπει να αξιολογείται η ποίηση. Στην πλατωνική φιλοσοφία ο *μύθος* σχετίζεται με το ψεύδος και ο *λόγος* με την αλήθεια, γι' αυτό και το γεγονός ότι ο Πλάτων μεταχειρίζεται συχνά τον μύθο ως ρητορικό και εκφραστικό εργαλείο αποτελεί, κατά τον μελετητή, μία μόνον φαινομενικά «αινιγματική υπόθεση». Στον *Τίμαιο* ο Σωκράτης εκφράζει ρητά τη στάση του απέναντι στην ποιητική δημιουργία ως μίμηση: [19d] *ἐμαυτοῦ μὲν αὐτὸς κατέγνωκα μὴ ποτ' ἂν δυνατὸς γενέσθαι τοὺς ἄνδρας καὶ τὴν πόλιν ἰκανῶς ἐγκωμιάσαι. καὶ τὸ μὲν ἐμὸν οὐδὲν θαυμαστόν: ἀλλὰ τὴν αὐτὴν δόξαν εἴληφα καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων καὶ περὶ τῶν νῦν ὄντων ποιητῶν, οὗτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος, ἀλλὰ παντὶ δῆλον ὡς τὸ μιμητικὸν ἔθνος, οἷς ἂν ἐντραφῇ, ταῦτα μιμῆσεται ῥᾶστα καὶ ἄριστα, τὸ δ' ἐκτὸς τῆς τροφῆς ἐκάστοις γιγνόμενον χαλεπὸν μὲν ἔργοις, ἔτι δὲ χαλεπώτερον λόγοις εὖ μιμεῖσθαι.* Εκείνα τα οποία ξεφεύγουν από τις εμπειρίες, τις γνήσιες διανοητικές αφομοιωμένες συλλήψεις του ανθρώπου δεν μπορούν να μεταπλαστούν σωστά-να αναπαρασταθούν

¹⁰⁹ Βλ. σχετικά Kobusch 2014:48 στο Janka & Schäfer· Brisson 2000:102-104.

επιτυχώς διά του λόγου, μια ιδέα στην οποία επανέρχεται στον *Φαῖδρο*, και πιο συγκεκριμένα όταν αφηγείται τον μύθο του Θευθ.

- **Αποκάθαρση**

Όπως διατυπώνει ο Βάλβης (2020:18-19) στη διατριβή του, η τακτική των Ελλήνων συγγραφέων να αποδίδουν μύθους και αφηγήσεις στους Αιγυπτίους εγγράφεται σε μία ευρύτερη τάση που ο Froidefond αποκαλεί «mirage», η οποία περιγράφει εν γένει την τάση εξιδανίκευσης της χώρας της Αιγύπτου στην ελληνική συγγραφική παραγωγή αλλά και την προσαρμογή της στους ρητορικούς σκοπούς του εκάστοτε συγγραφέα. Ο Froidefond παρατηρεί μια σταδιακή μεταβολή της οπτικής του Πλάτωνα στην Αίγυπτο, η οποία, ενώ στα πρωιμότερα έργα του είναι μάλλον αρνητική, αφού η σοφία της Αιγύπτου επικρίνεται, γίνεται προοδευτικά ευνοϊκότερη. Παρά ταύτα, φαίνεται πως σχετικά με την άποψη του φιλοσόφου για την Αίγυπτο και τη σοφία της καθώς και για τη χρήση και λειτουργία της στο πλατωνικό corpus δεν υπάρχει κάποια ομόφωνη ερμηνεία. Ο μελετητής εκθέτει τις βασικές θεωρίες που έχουν εκφραστεί¹¹⁰, άλλες με μεγαλύτερη ευστοχία και άλλες με ίσως αδύναμη επιχειρηματολογία. Το πιθανότερο είναι πως η ομοιότητα της Καλλίπολης με την πολιτειακή οργάνωση της Αιγύπτου οδήγησε κάποιους ερευνητές στο συμπέρασμα ότι ο φιλόσοφος τρέφει συναισθήματα ειλικρινούς σεβασμού προς την χώρα, ενώ, αντιθέτως, άλλοι θεωρούν πως ο θαυμασμός που εκφράζει ο φιλόσοφος έχει ειρωνική χροιά και ότι εν γένει η εικόνα της Αιγύπτου υπονομεύεται.

Όπως εύγλωττα διατυπώνει ο Πλούταρχος στην πραγματεία του *Πῶς δεῖ τὸν παῖδα ποιημάτων ἀκούειν*, ο μύθος και ο αποκεκαθαρμένος μύθος αντιστοιχούν με τον οίνο και τον κεκραμένο οίνο: [15e] *ἀφαιρεῖ γὰρ ἢ κρᾶσις τοῦ οἴνου τὸ βλάπτον, οὐ συναναιροῦσα τὸ χρήσιμον· μηδ' ἡμεῖς οὖν τὴν ποιητικὴν ἡμερίδα τῶν Μουσῶν ἐκκόπτωμεν μηδ' ἀφανίζωμεν*. Και συνεχίζει να αναπτύσσει τη θεωρία του περί του ωφελίμου της ποίησης μέσα από μία παρομοίωση, η οποία έρχεται να συνθέσει δημιουργικά ως μία ευστοχη εικονοποιία τις πλατωνικές θεωρίες για τη σχέση ποίησης και φιλοσοφίας: *ὥσπερ γὰρ ὁ μανδραγόρας ταῖς ἀμπέλους παραφυόμενος καὶ διαδιδούς τὴν δύναμιν εἰς τὸν οἶνον μαλακωτέραν ποιεῖ τὴν καταφορὰν τοῖς πίνουσιν, οὕτω τοὺς*

¹¹⁰ Βάλβης 2020:19-21.

λόγους ἢ ποιήσεις ἐκ φιλοσοφίας ἀναλαμβάνουσα μιγνυμένους πρὸς τὸ μυθῶδες ἐλαφρὰν καὶ προσφιλῆ παρέχει τοῖς νέοις τὴν μάθησιν. Το ποιητικό στοιχείο εἶναι ἕνας ἄλλος μανδραγόρας, τὸ μαγικό εκείνο βοτάνι που μετασχηματίζει τὴν αφηρημένη ἀλήθεια σε μία φανταστική αφήγηση, τὴν οποία ὁ ἀνθρώπινος νους προσεγγίζει ευκολότερα καὶ κατορθώνει ἔτσι ἴσως νὰ ψηλαφήσει τὸ ἀπερινόητο. Μιλᾷ γιὰ τὴν ἀνουσιότητα μιᾶς ποίησης που «ὕλομανεῖ», που ἀυθαδιάζει, δηλαδή, πρὸς τὴν φύση τῶν θεῶν, καὶ τὴν ἀναγκαιότητα υποβολῆς τῆς ποίησης στὴ βάσανο τοῦ ωφέλιμου προκρίνοντας τὴν ἀποκάθαρση τῶν μύθων ἀπὸ τὰ ἀχρηστὰ ἢ υβριστικὰ πρὸς τοὺς θεοὺς στοιχεῖα: *Μηδ' ἡμεῖς οὖν τὴν ποιητικὴν ἡμερίδα τῶν Μουσῶν ἐκκόπτωμεν μηδ' ἀφανίζωμεν, ἀλλ' ὅπου μὲν ὑφ' ἡδονῆς ἀκράτου πρὸς δόξαν ἀθάδως θρασυνόμενον ἐξυβρίζει καὶ ὕλομανεῖ τὸ μυθῶδες αὐτῆς καὶ θεατρικόν, ἐπιλαμβάνόμενοι κολούωμεν καὶ πιέζωμεν.*

Εστιάζοντας καὶ πάλι στὸ *ΠΙΟ*, ἕνα ἰδιαίτερα ἐντυπωσιακό¹¹¹ καὶ ἐκ πρώτης ὄψεως ἀντιφατικό στοιχείο που ἐντοπίζεται στὴν εἰσαγωγή τῆς πραγματείας εἶναι ὅτι ὁ Πλούταρχος, υιοθετώντας τὴν πλατωνικὴ ὀπτικὴ ἀνάγνωσης καὶ ἐρμηνείας τοῦ μύθου, παραθέτει ἤδη στὴν πρώτη παράγραφο —ὡς «argumentum ex auctoritate», ὅπως ὁ Roskam τὸ ἀποκαλεῖ— τοὺς στίχους τῆς *Ιλιάδας* [13.354-5], σχετικὰ με τὴν ἀπόλυτη σοφία που μόνον ὁ Δίας κατέχει, σε συναρμογὴ με τὶς ἀντίστοιχες πλατωνικὲς περὶ σοφίας ἀπόψεις. Ὁ Ὀμηρος, ὁ συγγραφέας που παραδοσιακὰ κατακρίνεται¹¹² ἀπὸ τὸν Πλάτωνα γιὰ τὶς ἀνορθόδοξες θεολογικὲς ἀπόψεις που προβάλλει στὴν ποίησή του, ἐρχεται ἐδῶ νὰ παραχωρήσει λίγους στίχους τοῦ προκειμένου νὰ τεκμηριώσῃ τὴ θεωρία τοῦ φιλοσόφου. Ἡ ἐπὶ κριση που ἀσκεῖ ὁ φιλόσοφος στὶς μιμητικὲς τέχνες στὴν *Πολιτεία* ἐγκεῖται, ὅπως σημειώθηκε προηγουμένως, στὴν ἀπομάκρυνσή τους ἀπὸ τὴν ἀλήθεια: [598b] *Τοῦτο δὲ αὐτὸ σκόπει· πρὸς πότερον ἢ γραφικὴ πεποιήται περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὐσα μίμησις; Φαντάσματος, ἔφη. Πόρρω ἄρα που τοῦ ἀληθοῦς ἢ μιμητικὴ ἐστὶν καί, ὡς ἔοικεν, διὰ τοῦτο πάντα ἀπεργάζεται, ὅτι σμικρόν τι ἐκάστου ἐφάπτεται, καὶ τοῦτο εἶδωλον.* Θα μπορούσαμε νὰ υποστηρίξουμε ὅτι ὁ Πλούταρχος διακρίνει τὴ λειτουργία καὶ τὴν οὐσία τῆς ποίησης ἀπὸ τὸν μύθο στὴν πλατωνικὴ σκέψη στὸν βαθμὸ που, ἐν προκειμένῳ, παρουσιάζει τὸν φιλόσοφο σε συμφωνία με τὸν ἐπικό ποιητὴ. Αὐτὴ ἡ πρωτότυπη σύζευξη τῶν παραδοσιακὰ ἀντιστρατευμένων θα μπορούσε νὰ ἐνισχύσει τὴν ἐγκυρότητα τῆς εἰκασίας ὅτι ὁ Πλούταρχος ἀφομοιώνει τὴν

¹¹¹ Βλ. Roskam 2014:220.

¹¹² Βλ. Πολ. 595b-c.

πλατωνική έννοια του «εικότος λόγου», διακρίνει, δηλαδή, τον μύθο από την εκάστοτε ποιητική δημιουργία (που ταυτίζεται με τις μιμητικές τέχνες) και αναδεικνύει ουσιαστικά ότι ήδη από τον Όμηρο αρθρώνεται μία πανανθρώπινη αλήθεια περί του θείου και του ανθρώπου, η απολυτότητα και η μερικότητα της γνώσης που χαρακτηρίζει αντιστοίχως τις δύο πλευρές. Κατά την εκτενή ανάπτυξη της πλατωνικής ερμηνείας, άλλωστε, αναφέρεται και στην ησιόδεια *Θεογονία* και ισχυρίζεται ότι στην πραγματικότητα και εκείνη συντονίζεται με τις υποκείμενες, τρόπον τινά, έννοιες του αιγυπτιακού μύθου, εφόσον ο αναγνώστης «ἀποδίδει», όπως αναφέρει χαρακτηριστικά¹¹³, με τον κατάλληλο τρόπο τις προσωποποιημένες δυνάμεις και έννοιες εντός της μυθικής αφήγησης.

Ο Πλούταρχος επιλέγει να οργανώσει την αφήγησή του με βάση το σχήμα κύκλου: Η αφήγησή του ξεκίνησε με την προγραμματική δήλωση ότι θα εξιστορήσει τον μύθο με την μεγαλύτερη δυνατή συντομία, με παράλειψη των στοιχείων εκείνων που είναι, κατά τον ίδιο, άχρηστα και περιττά: [355d-e] *Λεγέσθω δ' ὁ μῦθος οὗτος ἐν βραχυτάτοις ὡς ἔνεστι μάλιστα, τῶν ἀχρήστων σφόδρα καὶ περιττῶν ἀφαιρεθέντων.* Έχοντας μόλις ολοκληρώσει την εξιστόρηση, επανέρχεται στο ζήτημα της αποκάθαρσης αναδιατυπώνοντας την εισαγωγική του δήλωση και αναφέροντας εν συντομία τα εξαιρεθέντα επεισόδια: [358e-f] *ταῦτα σχεδὸν ἐστὶ τοῦ μύθου τὰ κεφάλαια τῶν δυσφημοτάτων ἐξαιρεθέντων, οἷόν ἐστι τὸ περὶ τὸν Ὄρου διαμελισμὸν καὶ τὸν Ἴσιδος ἀποκεφαλισμὸν. ὅτι μὲν οὖν, εἰ ταῦτα περὶ τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου φύσεως, καθ' ἣν μάλιστα νοεῖται τὸ θεῖον (...).* Η διευκρίνισή του ότι ενδιαφέρεται για την παράθεση των βασικών επεισοδίων του μύθου (κεφάλαια) και εξαιρεί εκείνα τα οποία δεν μπορούν να εναρμονιστούν ούτε καν ως αλληγορικά με την φύση των θεών είναι, σε συνδυασμό με τις θεωρητικές διατυπώσεις που προηγήθηκαν και ακολουθούν, αρκετά διαφωτιστική για την προσέγγιση του κειμένου του. Στην 20^ή παράγραφο παρουσιάζεται, επομένως, εκ νέου η οπτική με την οποία ερμηνεύεται κατά τον Πλούταρχο ο μύθος ως δημιούργημα που «αλληγορεί την αλήθεια» και μετασχηματίζει αφηρημένες έννοιες.

Ο συγγραφέας εξοβελίζει τα επεισόδια που θεωρεί ανεπίδεκτα φιλοσοφικής ερμηνείας, ασύμβατα προς την μακάρια και άφθαρτη φύση των θεών, χωρίς όμως να

¹¹³ *ΠΙΟ* [374c]: εἶγε δὴ τῶν ὀνομάτων τῆ μὲν Ἴσιδι τὸ τῆς Γῆς, τῆ δ' Ὀσίριδι τὸ τοῦ ἔρωτος, τῆ δὲ Τυφῶνι τὸ τοῦ Ταρτάρου μεταλαμβάνοντές πως ἀποδίδομεν τὸ γὰρ Χάος δοκεῖ χώραν τινὰ καὶ τόπον τοῦ παντὸς ὑποτίθεσθαι. Προσκαλεῖται δὲ καὶ τὸν Πλάτωνος ἀμωσγέπως τὰ πράγματα μῦθον (...)

αποσαφηνίζει εάν πιθανώς στην αιγυπτιακή σκέψη τα εν λόγω επεισόδια ήταν ισότιμα με εκείνα που εκείνος χαρακτήρισε κεφαλαιώδη¹¹⁴. Η έννοια του «αποκεκαθαρμένου» μύθου είναι, τελικά, περισσότερο σύνθετη και προβληματική απ' όσο φαίνεται με μία πρώτη ανάγνωση: ενώ ο συγγραφέας στον πρόλογό του φαίνεται να υπερασπίζεται και να εκθέτει μια γενική θεωρία της ανθρώπινης σοφίας που είναι προϊόν μυστηριακής αποκάλυψης και εσωκλείεται σε αινίγματα και αλληγορίες, όπως ο μύθος, ο οποίος μπορεί να ορισθεί ως ένα διευρυμένο αίνιγμα, και θεωρεί και τους Αιγύπτιους μετόχους αυτής της οπτικής, οπαδούς μιας τέτοιας θεώρησης, ασκεί εδώ κριτική στον μύθο, επεμβαίνει και απορρίπτει ως αβάσιμα και άστοχα ή άχρηστα κάποια από τα τμήματά του, και δεν διαπραγματεύεται την ύπαρξη κάποιας—ενδεχομένως άγνωστης ή αδιάγνωστης από εκείνον—ερμηνείας τους, αφού αυτά προσκρούουν στις πίστεις των φιλοσόφων για την φύση των θεών. Και στο 374e-f επανέρχεται στο ζήτημα της χρησιμότητας των μύθων δηλώνοντας ότι πολύτιμο είναι μόνο το «πρόσφορο», το στοιχείο εκείνο που παραπέμπει στην αλήθεια, που «ομοιάζει» προς αυτήν: [*ΠΙΟ* 374e] *χρηστέον δὲ τοῖς μύθοις οὐχ ὡς λόγοις πάμπαν οὖσιν, ἀλλὰ τὸ πρόσφορον ἑκάστου τὸ κατὰ τὴν ὁμοιότητα λαμβάνοντας.*

¹¹⁴ Πρβλ. το σχόλιο του Scott-Moncrieff (1909:85).

VIII. Η χρήση και η λειτουργία του μύθου στα έργα του Πλάτωνα | διακείμενα - διάλογος της πλουτάρχειας πραγματείας με το πλατωνικό corpus

Όπως υποστηρίχθηκε, ο Πλούταρχος στο *ΠΙΟ* υιοθετεί την πλατωνική θεωρία του μύθου και οργανώνει κατάλληλα την πραγματεία του συνθέτοντας την παρουσίαση του μύθου με σχετικές ερμηνευτικές και φιλοσοφικές θεωρίες. Ο στοχαστής δεν εκθέτει κάποια φιλοσοφική ιδέα για να την υποστηρίξει εν συνεχεία ή να την καταστήσει εύληπτη μέσω της μυθικής αφήγησης αλλά είναι ο μύθος που αναλύεται και ως καταλληλότερο ερμηνευτικό του εργαλείο προκρίνεται η πλατωνική φιλοσοφία. Επίσης, το γεγονός ότι επεμβαίνει στο παραδεδομένο υλικό, το εξελληνίζει ή τονίζει τις αναλογίες ανάμεσα στα επεισόδιά του και σε αντίστοιχα της ελληνικής μυθολογίας απαντά στην πρόθεσή του να αναδείξει τα καθολικά στοιχεία που χαρακτηρίζουν τη δημιουργία των μύθου και όχι να υποστηρίξει οργανωμένα και συστηματικά κάποια συγκεκριμένη φιλοσοφική ιδέα. Όπως διαπιστώνεται από τις ευθείες αναφορές του στοχαστή σε συγγραφείς και έργα αλλά και από πολλές άλλες υπόρρητες μνείες, το *ΠΙΟ* είναι ένα πολυσύνθετο κείμενο, έντονα διαλογικό, ένα μωσαϊκό από φιλοσοφικές ιδέες, ανθρωπολογικές παρατηρήσεις και εθνογραφικές πληροφορίες. Ο αιγυπτιακός μύθος αποτελεί, λοιπόν, το εφαλτήριο για την διατύπωση των θεολογικών παραδοχών και, συνακόλουθα, την παρουσίαση των θεωρητικών ιδεών του συγγραφέα. Σε αυτόν τον περίπλοκο, λοιπόν, ιστό που συγκρατεί το κείμενο βασική αρτηρία είναι η πλατωνική θεωρία του μύθου: το πλατωνικό corpus αιμοδοτεί τον στοχασμό του Πλουτάρχου—ιδίως όσον αφορά τη φύση και την ερμηνεία των μύθων— και γι' αυτόν τον λόγο σκόπιμο θα ήταν να εξεταστεί η χρήση και η λειτουργία των μυθικών αφηγήσεων σε συγκεκριμένα πλατωνικά έργα, πέραν των αποσπασμάτων εκείνων που μελετήθηκαν προηγουμένως και στα οποία ο φιλόσοφος εκθέτει θεωρητικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις του μύθου, προκειμένου αφ' ενός να ανασυντεθεί η αντίληψη του φιλοσόφου για τη φύση και τη λειτουργία της μυθικής αφήγησης στη φιλοσοφική αναζήτηση και αφ' ετέρου να καταδειχθεί το είδος της επιρροής που ασκεί η πλατωνική αντίληψη περί μύθου στην πραγμάτευση της αιγυπτιακής αφήγησης εκ μέρους του στοχαστή. Μελετάται ακολούθως η λειτουργία και τα διαφορετικά είδη των μύθων στον *Φαῖδρο*, στον *Πολιτικό* και στον *Τίμαιο*, σε διάλογο με θεωρητικές

τοποθετήσεις του Πλάτωνα σχετικά με τον χαρακτήρα της μυθικής αφήγησης¹¹⁵ στον *Μένωνα* και στην *Πολιτεία*, προκειμένου να διερευνηθεί πώς η πλατωνική θεωρία του μύθου επιδρά και διαμορφώνει την πλουτάρχεια ερμηνευτική.

- *Φαῖδρος*

Όταν ο Φαῖδρος, στην αρχή του ομώνυμου έργου του Πλάτωνα, απευθύνει στον Σωκράτη το ερώτημα αν πιστεύει στον μύθο του Βορέα και της Ωρείθυιας, ο φιλόσοφος επιλέγει να μην απαντήσει μονολεκτικά, καταφατικά ή αρνητικά: [229c] *ἀλλ' εἰ ἀπιστοῖην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην*. αναπτύσσει εν συνεχεία το σκεπτικό του προβάλλοντας την αυτογνωσία¹¹⁶ ως αναγκαία προϋπόθεση για κάθε απόπειρα ερμηνείας ή κατανόησης ενός εξωτερικού αντικειμένου ή δημιουργήματος: [229e] *ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ὃ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἐμαυτὸν*. Και διατείνεται, ουσιαστικά, πως περισσότερο ενδιαφέρεται να εξιχνιάσει τον «προσωπικό του μύθο», να αντιληφθεί τι, τελικά, είναι ο ίδιος: ένα πλάσμα πολύ αλαζονικότερο από τον Τυφώνα ή ένα δημιουργήμα που δέχθηκε ως χάρισμα μια θεϊκή κληρονομιά; Αυτή η μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τον έλεγχο της εγκυρότητας της ιστορίας-μυθικής αφήγησης στην ίδια την ανθρωπογνωσία ενδεχομένως εσωκλείει κάποια αντίληψη που διέπει και υποδεικνύει τον ερευνητικό προσανατολισμό του φιλοσόφου¹¹⁷. Πιθανό έρεισμά της να είναι η αντίληψη του Σωκράτη ότι η αλήθεια του μύθου θα αποκαλυφθεί, όταν αποκαλυφθεί και η πηγή της δημιουργίας του και το ένστικτο εκείνο που καθοδήγησε, ως άλλο δημιουργικό δαιμόνιο, το ανθρώπινο γένος στην επινόηση ιστοριών, στο ένστικτο εκείνο που μετέπλασε τα σχήματα της φαντασίας σε σχήματα του λόγου¹¹⁸. Στο εισαγωγικό αυτό τμήμα του έργου του ο Πλάτων εκθέτει υπαινικτικά τη μείζονα προβληματική του διαλόγου: η διερεύνηση της αντιφατικής φύσης του ανθρώπου, ενός πλάσματος με έντονα συγκρουσιακά χαρακτηριστικά, τυφωνικά μα και θεϊκά, χοϊκά και πνευματικά, και την αφηρημένη σύλληψή του αυτή θα σχηματοποιήσει μέσω της

¹¹⁵ Ο Gill (1993:67) αναφέρει ότι οι πλατωνικοί μύθοι είναι πλαστοί (fictional) τόσο όσον αφορά α) το κατασκευασμένο-επινοημένο επικοινωνιακό πλαίσιο εντός του οποίου εκτίθενται, εντός, δηλαδή, φανταστικών διαλόγων μεταξύ επιφανών ή αφανών προσωπικοτήτων του αρχαίου κόσμου όσο και β) τον ίδιο τον χαρακτήρα τους ως φανταστικών, μη ιστορικών αφηγήσεων.

¹¹⁶ Βλ. και Tarrant 2012:63.

¹¹⁷ Βλ. και Trabattoni 2012:311-312. Παρ' όλα αυτά, ο μελετητής στη συνέχεια υποστηρίζει ότι πυρηνικά ο μύθος αξιοποιείται από τον Πλάτωνα διότι θεωρείται ένα ιδανικό/λειτουργικό εκφραστικό μέσο για το δυϊστικό φιλοσοφικό του σύστημα: η αλήθεια που υποσημαίνει ο μύθος είναι η ύπαρξη ενός άλλου, παράλληλου, απρόσιτου δια των αισθήσεων κόσμου.

¹¹⁸ Βλ. σχετικά και την ανάλυση της Disxaut 2012:35-38.

εικονοποιίας του μύθου του άρματος της ψυχής. Η αναφορά, φυσικά, στον Τυφώνα και από τον Πλούταρχο ξεκλειδώνει την ερμηνευτική πρόθεση του στοχαστή, αφού και αυτός, στην εισαγωγή της πραγματείας του αναφέρεται στο τυφωνικό στοιχείο που είναι εγγενές στον άνθρωπο και αφυπνίζεται από την έπαρση, οδηγώντας στην «τύφλωση». Αυτή η πολυπλοκότητα του ανθρώπου, που συμβολίζει και η μυθική μορφή του Τυφώνος, φαίνεται πως ενδιαφέρει τον φιλόσοφο αλλά και τον Πλούταρχο, ο οποίος προσλαμβάνει το έργο του, και αναφέρεται επίσης στο εισαγωγικό τμήμα του *ΠΙΟ*, γιατί και εκείνος, όπως σημειώθηκε προηγουμένως, ερμηνεύει τον μύθο αναγνωρίζοντας ότι τη δημιουργία του ερμηνεύουν ανθρωπολογικές θεωρίες. Η Nightingale (1995:134) υποστηρίζει ότι ο Πλάτων επιλέγει να αναφερθεί σε υβριδικά πλάσματα της μυθικής φαντασίας προκειμένου να τα παραλληλίσει σιωπηρά με την πολυπλοκότητα του μύθου ως ποιητικού είδους. Επιχειρεί, μάλιστα, να τεκμηριώσει αυτή της την προσέγγιση παραπέμποντας στην ησιόδεια *Θεογονία*, όπου περιγράφεται ότι ο Τυφών είναι ένα τέρας πολυκέφαλο¹¹⁹ και κάθε του στόμα μιλάει γλώσσα διαφορετική, απευθύνεται στους θεούς μα και προς τα ζώα, πιστεύοντας ότι ο Πλάτων προβάλλει τον μύθο ως κείμενο πολυφωνικό. Η πολυφωνία [*plurivocality*] του Τυφώνος αντιστοιχεί, ουσιαστικά, στο «πολυφωνικό κείμενο» του Μπαχτίν. Μια τέτοια ανάγνωση του εν λόγω αποσπάσματος, ως υπόρρητου, δηλαδή, μεταλογοτεχνικού σχολίου, εγγράφεται, ασφαλώς, στο πλαίσιο της μοντέρνας ερμηνευτικής, ωστόσο, είτε αποτελούσε όντως μια μελετημένη συγγραφική πρόθεση του φιλοσόφου είτε όχι, εναρμονίζεται με τις απόψεις του σχετικά με τη φύση και τη λειτουργία του μύθου· και αν πράγματι στην αναφορά στα μυθικά αυτά τέρατα υποφώσκει μία αναλογία με την φύση της ίδιας της μυθικής σύνθεσης, όντως προκύπτει ότι και ο ίδιος ο Πλάτων συνθέτει τους διαλόγους του ως αναπτύγματα του αινίττειν, τα οποία αποκωδικοποιούνται, τελικώς, από τον αναγνώστη που διαθέτει τα απαραίτητα ερμηνευτικά κλειδιά.

¹¹⁹ *Θεογ.* 820-838: *αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἐξέλασεν Ζεὺς, ὀπλότατον τέκε παῖδα Τυφωέα Γαῖα πελώρη Γαρτάρου ἐν φιλότῃ διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην: οὐ χεῖρες μὲν ἔασιν ἐπ' ἰσχύι, ἔργματ' ἔχουσαι, καὶ πόδες ἀκάματοι κρατεροῦ θεοῦ: ἐκ δὲ οἱ ὤμων ἦν ἑκατὸν κεφαλαὶ ὄφις, δεινοῖο δράκοντος, γλώσσησιν δνοφερῆσι λελιχμότες, ἐκ δὲ οἱ ὄσων θεσπεσίης κεφαλῆσιν ὑπ' ὄφρῦσι πῦρ ἀμάρυσσεν: πασέων δ' ἐκ κεφαλῶν πῦρ καίετο δερκομένοιο: φωναὶ δ' ἐν πάσῃσιν ἔσαν δεινῆς κεφαλῆσι παντοίην ὅπ' ἰεῖσαι ἀθέσφατον: ἄλλοτε μὲν γὰρ φθέγγονθ' ὥστε θεοῖσι συνιέμεν, ἄλλοτε δ' αὖτε ταύρου ἐριβρύχῳ, μένος ἀσχετοῦ, ὄσσαν ἀγαύρου, ἄλλοτε δ' αὖτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος, ἄλλοτε δ' αὖ σκυλάκεσσιν ἐοικότα, θαύματ' ἀκοῦσαι, ἄλλοτε δ' αὖ ροίζεσχ', ὑπὸ δ' ἤχεεν οὔρεα μακρὰ. καὶ νῦ κεν ἔπλετο ἔργον ἀμήχανον ἥματι κείνῳ καὶ κεν ὄ γε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀναξεν, εἰ μὴ ἄρ' ὄζῃ νόησε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.*

Ίσως ο *Φαῖδρος* αποτελεί το αδιάσειστο τεκμήριο ότι ο Πλάτων κάθε άλλο παρά καταδικάζει τον μύθο ως λογοτεχνικό είδος. Όπως έχει σημειωθεί, αποτελεί τον διάλογο εκείνο που κατ' εξοχήν καλεί τον αναγνώστη να προβληματιστεί σχετικά με την δημιουργική αξιοποίηση/λειτουργία του μύθου στο φιλοσοφικό κείμενο¹²⁰. Αυτή η αριστοτεχνική ένταξη των μυθικών αφηγήσεων σε έναν ρέοντα διάλογο και το φιλοσοφικό φορτίο που φέρουν, υποστηρίζοντας την επιχειρηματολογία του φιλοσόφου, μάλλον θα λέγαμε ότι αναδεικνύουν το είδος και τις δυνατότητές του. Δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο ότι ο Σωκράτης παρουσιάζεται να απαντά στην—ανεπαρκή—ρητορική του Λυσία μ' έναν μύθο που ανάγλυφα αναπαριστά τις μεταφυσικές αντιλήψεις του περί θεϊκής και ανθρώπινης ψυχής: ο μύθος του είναι πολύ πιο εύγλωττος και εύστοχος από τις απόπειρες του Λυσία και, όταν πλέον ολοκληρώνει τις αφηγήσεις του, προτρέπει τον επίδοξο ρήτορα να απαρνηθεί τις ρητορείες και να προσανατολιστεί προς τη φιλοσοφία: [257b] *ἐν τῷ πρόσθεν δ' εἶ τι λόγῳ σοι ἀπηχῆς εἴπομεν Φαῖδρός τε καὶ ἐγώ, Λυσίαν τὸν τοῦ λόγου πατέρα αἰτιώμενος παῦε τῶν τοιούτων λόγων, ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ, ὥσπερ ἀδελφὸς αὐτοῦ Πολέμαρχος τέτραπται, τρέψον, ἵνα καὶ ὁ ἔραστής ὄδῃ αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ' ἀπλῶς πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται.*

Ο μύθος για τον Αιγύπτιο θεό Θευθ, που ο Σωκράτης παρουσιάζεται να αφηγείται στη συνέχεια στον *Φαῖδρο*¹²¹, έχει επίσης σημαντικό ερμηνευτικό ενδιαφέρον, πρώτον για τον τρόπο με τον οποίο εισάγεται στο έργο, δεύτερον για το γεγονός ότι παρουσιάζεται ως μύθος παραδοσιακός¹²², διασωσμένος από την προφορική παράδοση και τρίτον για την διατύπωση του Φαίδρου, μετά την αφήγηση, ότι ο μύθος δεν είναι αιγυπτιακός¹²³ αλλά επινοημένος από τον Σωκράτη. Ο Θευθ αποτελούσε για τους Αιγυπτίους τον θεό της σοφίας, προστάτη των γραφέων και των μορφωμένων και ταυτίστηκε συγκρητιστικά στον αρχαίο ελληνορωμαϊκό κόσμο με τον Ερμή-Θωθ¹²⁴. Ο Πλάτων όμως διατηρεί τις αιγυπτιακές ονομασίες και δεν τις εξελληνίζει, όπως ο Ηρόδοτος και ο Πλούταρχος. Ο Σωκράτης αφηγείται τον μύθο που θέλει τον θεό να είναι ο εφευρέτης των αριθμών, της αριθμησης, της γεωμετρίας, της

¹²⁰ Βλ. Trabattoni 2012:305· Tarrant 2012:62 (και τα δύο στο Collobert 2012).

¹²¹ Πρβλ. και *Φίληβος* 18 b-d.

¹²² Για την αντιμετώπιση του μύθου ως παραδοσιακής αφήγησης εκ μέρους του Σωκράτη στον *Φαῖδρο* βλ. και Moore 2012:284 κ. ε. στο Collobert 2012.

¹²³ Για τη σύγκριση του πλατωνικού αυτού μύθου με την ιστορία του πρίγκιπα Νανεφερκαφθά βλ. το άρθρο του Κωνσταντάκου (2019:125-131) σχετικά με το φιλοσοφικό διήγημα.

¹²⁴ Βλ. Βάλβης 2020:155.

αστρονομίας, του παιχνιδιού των πεσσών και των γραμμάτων. Ο Θευθ παρουσιάστηκε στον βασιλιά Θαμού, του μετέφερε τις τέχνες του και του είπε πως έπρεπε να διαδοθούν σε όλους τους Αιγυπτίους. Ο βασιλιάς καλεί τον θεό να εξηγήσει πώς η κάθε μία από τις τέχνες που εφηύρε θα ωφελήσει τους ανθρώπους και, όταν φτάνουν στη χρησιμότητα των γραμμάτων¹²⁵, του γραπτού, δηλαδή, λόγου, ο Θευθ υποστηρίζει ότι αυτά θα χαρίσουν στους Αιγυπτίους τη σοφία, γιατρέυοντας τη λησμονιά: [274e] *σοφωτέρους Αίγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠρέθη*. Όμως ο Θαμούς δεν πείθεται από τον ισχυρισμό του «τεχνικωτάτου» θεού, όπως τον αποκαλεί, και αντιστρέφει το επιχείρημά του: η γραφή θα κάνει το μνημονικό να ατροφήσει, αφού η ανάγνωση και η από μνήμης ανάκληση των γνώσεων δεν ταυτίζεται με την αληθινή γνώση. Η αληθινή γνώση, η γνήσια σοφία, είναι χαραγμένη στην ψυχή των ανθρώπων και δεν αποτελεί προϊόν διανοητικής κατάκτησης, δεν ανακαλείται έξωθεν αλλά έσωθεν· η ανάγνωση θα αδρανοποιούσε αυτή τη δημιουργική διαδικασία και θα μετέτρεπε τους ανθρώπους σε φερέφωνα διαβασμάτων των οποίων την ουσία, το βαθύτερο περιεχόμενο δεν θα είχαν κατανοήσει. Επομένως, ισχυρίζεται ο Θαμούς, ο Θευθ δεν βρήκε το φάρμακο για τη μνήμη αλλά έναν μηχανισμό για να επανέλθει κάτι στη μνήμη, που δεν κατακτήθηκε ενεργητικά αλλά προσλήφθηκε, και οι μαθητές του θα γίνουν όχι σοφοί μα δοκησίσοφοι, θα έχουν την ψευδαίσθηση ότι είναι πολυμαθείς¹²⁶ ενώ, στην πραγματικότητα, θα έχουν επιδερμικά υιοθετήσει γνώσεις που μόνο δευτερογενώς μπορούν να προσεγγίσουν. Ο Φαίδρος σπεύδει να σημειώσει ότι δεν ξεγελάστηκε από τον συνομιλητή του: ο μύθος που αφηγήθηκε ο Σωκράτης δεν είναι αιγυπτιακός παρά αποτελεί δική του επινόηση, παραδέχεται ωστόσο την αλήθεια που κρύβει ο μύθος, τον λόγο που μετασχηματίζεται σε αφήγηση, ακόμα και αν η πατρότητά του δεν είναι αιγυπτιακή: πράγματι, ο γραπτός λόγος είναι ουσιαστικά λειτουργικός μόνον για εκείνους που έχουν ήδη κατακτήσει τη γνώση και αποτελεί αντανάκλαση των κεκτημένων τους. Το δίδαγμα του συγκεκριμένου μύθου¹²⁷ εναρμονίζεται σαφώς με τη

¹²⁵ Το γεγονός ότι ο Σωκράτης δεν αναφέρεται στα ιερογλυφικά αλλά στα γράμματα είναι επίσης μία σκόπιμη επιλογή που συντονίζεται με την πρόθεσή του να παρουσιάσει μία εξελληνισμένη μορφή του αιγυπτιακού μύθου.

¹²⁶ Ασφαλώς το εν λόγω σχόλιο του φιλοσόφου αποτελεί μία έμμεση μορφή για τους νέους που διαφθείρονται από τη δράση και τις διδασκαλίες των σοφιστών στην εποχή του, αλλά εδώ δεν εξετάζεται η στοχευμένη αυτή απεύθυνση (βλ. και *Πολιτεία* 339b-d)

¹²⁷ Για τη συνοπτική παρουσίαση των τριών επικρατέστερων ερμηνειών του εν λόγω μύθου στον *Φαίδρο* βλ. Ferrari 1987:205-207.

θεωρία της ανάμνησης που διατυπώνεται στον *Μένωνα* στην οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως.

Ο διάλογος συνεχίζεται σχετικά με την λειτουργία του γραπτού λόγου ως απεικασματος του προφορικού και παραβάλλεται με τη ζωγραφική ως προς την στατικότητα του, αφού αμφότερες οι τέχνες αυτές δεν διαλέγονται¹²⁸ με τον αναγνώστη-θεατή τους αντίστοιχα και, κατ' επέκταση, ελλοχεύει πάντοτε ο κίνδυνος της παρερμηνείας τους. Ο γνήσιος λόγος είναι, κατά τον Σωκράτη, *ὄς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῶ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ* [276a]. Ο φιλόσοφος θεωρεί τον προφορικό λόγο ἔμψυχο, λόγο ζωντανό, αφού εκφωνείται από τον «δημιουργό» του, ενώ ο δημιουργός τού γραπτού λόγου πλέον σιωπά και το έργο το ίδιο δεν μπορεί φυσικά να εξηγήσει τον εαυτό του. Και εδώ η έννοια της κατάκτησης της γνώσης χρωματίζεται από μεταφυσικές έννοιες, από τη μία, καθώς η έννοια της ανάκλησης της γνώσης από κάποια προηγούμενη εμπειρία εγγράφεται στο ευρύτερο πλατωνικό φιλοσοφικό σύστημα, διαπιστώνεται, ωστόσο, σαφώς, και ο διάλογος του φιλοσόφου με μια διαδεδομένη λογοτεχνική εικονοποιία σχετικά με την ποιητική δημιουργία ως ένα διευρυμένο αίνιγμα και την περιγραφή του χώρου της ποιητικής δημιουργίας ως χωραφιού, που μάλιστα εδραιώνεται στην ύστερη λατινική γραμματεία¹²⁹. Ο Σωκράτης κάνει λόγο για τους «ἐν γράμμασι» κήπους, που αποτελούν στην πραγματικότητα έναν εκτενή γρίφο, ο οποίος μόνον από τον δημιουργό του μπορεί να αποκωδικοποιηθεί. Το έργο του συγγραφέα είναι το έργο του σπορέα στον κήπο του Αδώνιδος.

¹²⁸ Βλ. Ferrari ό.π. 205· Brisson 2000:37-39

¹²⁹ Η ύστερη λογοτεχνική παραγωγή, κυρίως δε η λατινική, καταπιάνεται θεματολογικά με την συγγραφική διαδικασία και τα αντικείμενα που συνδέονται με αυτήν. Δημιουργείται έτσι στην λογοτεχνία ένα εικονοποιητικό φάσμα που αναπαριστά μεταφορικά το «scribe» και η λύση πολλών αινιγμάτων-γρίφων είναι η ίδια η διαδικασία της γραφής. Η χαρακτηριστική παραβολική εικόνα που εμφανίζεται στην λογοτεχνία είναι αυτή που βασίζεται στην συνωνυμία του scribere με το exarare, δηλαδή με το όργωμα. Στον *Χρυσό Γάιδωρο* του Απουληίου (123) οι δύο διεφθαρμένοι ιερείς φέρονται να απευθύνουν στο αφελές πλήθος την φράση: «Ο λόγος που τα βόδια ζεμένα οργώνουν την γη είναι ότι, κάποια μέρα, ό,τι σπέρνεται βλασταίνει». Ο Απουλήιος επισημαίνει ότι η απάντηση στον γρίφο αυτόν είναι ανοιχτή σε ποικίλες εκδοχές και μπορεί να προσαρμοστεί και να ταιριάζει ανά περίπτωση. Είναι κάτι σαν «γρίφος-passepartout». Κατά πάσα πιθανότητα, όμως, πρωτογενώς ως γρίφος-εικόνα μάλλον αναφέρεται στην συγγραφική διαδικασία, εντασσόμενος στην ομάδα γρίφων με μετά-συγγραφικό περιεχόμενο. Χρήση αυτού του μεταφορικού σχήματος γίνεται σε κάποια αποσπάσματα κωμωδιών. Μάλιστα, φαίνεται ότι αυτή η τυπική-στερεότυπη μεταφορά εμφανίζεται και σε λογοτεχνίες εκτός του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Τον Μεσαίωνα πια θα εξελιχθεί εν τέλει σε παράδοση, ιδίως εν χρήσει στα μοναστήρια και στα σκριπτόρια, όπου η αντιγραφή των κειμένων ήταν καθημερινότητα (βλ. Monda 2016).

Η συνολική αυτή αντίληψη για την σχέση λογοτεχνίας και αλήθειας που εκφράζεται εν προκειμένω από το πλατωνικό κείμενο φαίνεται πως επιδρά στην οπτική που ο Πλούταρχος θέλει μέσα από την πραγματεία του να φωτίσει: ο μύθος έχει νοήματα που μόνον από τον γνωστικό αναγνώστη μπορούν να αποκωδικοποιηθούν ορθά· διαφορετικά, τα νοήματα είναι απλώς επιφανειακά, ρηχά και η «ζωντάνια» του λόγου, η αληθής γνώση—που εύσχημα μεταποιήθηκε σε μύθο—παραμένει αφανής. Το θέμα της ποιητικής/μυθικής δημιουργίας ως αινίγματος απασχολεί τον στοχαστή ήδη από την εισαγωγή της πραγματείας και υπό αυτό το ερμηνευτικό πρίσμα δηλώνει ότι θα πραγματευτεί την οσιριακή αφήγηση. Όπως εύστοχα διατυπώνει ο Joly στο άρθρο του¹³⁰ για την παρουσία της Αιγύπτου στα πλατωνικά κείμενα, όχι μόνο στον Πλάτωνα αλλά ήδη από τον Δημόκριτο, τον Θαλή, τον Σόλωνα, τον Ηρόδοτο αναπτύσσεται ιδιαίτερα το ενδιαφέρον για την χώρα ενώ παράλληλα δημιουργείται ο χαρακτηριστικός τύπος του «θεωροῦ»: ενός περιπλανώμενου φιλοπερίεργου αναζητητή που μέσα από την παρατήρηση του κόσμου και των συνηθειών του βγάζει γενικότερα συμπεράσματα για την ανθρώπινη σοφία· τα πλατωνικά κείμενα, άλλωστε, έχουν πολλές εθνογραφικές παρατηρήσεις. Η απόδοση της πατρότητας του μύθου στους Αιγυπτίους στο εξεταζόμενο κείμενο πιθανώς αιτιολογείται από αυτή την αίγλη που αποκτά η αινιγματώδης σοφία της Αιγύπτου στην ελληνική γραμματεία—που αποδίδεται με τον όρο *mirage*, όπως αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο· η Αίγυπτος αποτελεί αρκετά συχνά το σκηνικό¹³¹ όπου το πραγματικό και το φανταστικό των αφηγήσεων διαπλέκονται αδιαχώριστα: συνιστά στην φαντασία των σοφών την *κοιλιάδα των θαυμάτων, τη χώρα των ονείρων, μία ανεξάντλητη πηγή μυθικών αφηγήσεων*¹³².

Η επιλογή του Σωκράτη να προφασιστεί ότι ο μύθος είναι αιγυπτιακός λειτουργεί εδώ, μάλλον, ως μια τυπική μανιέρα που ο Πλάτων ως συγγραφέας μεταχειρίζεται¹³³, ως τυπική εισαγωγή για να ακολουθήσει η αφήγηση του μύθου, που αποτελεί, όπως θα αποκαλυφθεί, επινόηση του ίδιου. Ο μύθος του Θευθ και του Θαμού, που τεχνηέντως αποδίδεται στους Αιγυπτίους, είναι προϊόν της φαντασίας του

¹³⁰ Joly 1982:255-256.

¹³¹ Βλ. και Hartog 2018:957.

¹³² Joly 1952:256.

¹³³ Βλ. και την αντίστοιχη διατύπωση του Hartog (2018:958) σχετικά με τις εγκιβωτισμένες αφηγήσεις [*récits en abîme*] με φόντο την Αίγυπτο τόσο στον *Φαίδρο* όσο και στον *Τίμαιο*: «*manière de la mise en place un décor égyptien*».

Σωκράτη και συντονίζεται απόλυτα με τη φιλοσοφική θεωρία που θέλει να υπηρετήσει. Ο Πλάτων, δια στόματος του Σωκράτη, στήνει εδώ ένα αιγυπτιακό σκηνικό μα στην πραγματικότητα *μιλάει τη δική του γλώσσα*¹³⁴. Το πλαίσιο, το σκηνικό του μύθου είναι αιγυπτιακό αλλά η δομή είναι πλατωνική¹³⁵. ο Hartog, μάλιστα, αναφερόμενος στη συγκεκριμένη στρατηγική του φιλοσόφου κάνει λόγο για ένα «*décor égyptien*». Ο Πλούταρχος, αντιστοίχως, εκμεταλλεύεται τον οσιριακό μύθο που είναι εμβληματικός για την αιγυπτιακή μυθολογική παράδοση και προκειμένου να συντονιστεί και να ερμηνευτεί μέσα από τον πλατωνικό φακό τον διασκευάζει. Αν ο Πλάτων φέρεται να επινοεί εδώ τον «αιγυπτιακό» μύθο ώστε να αποδώσει με ενάργεια τις φιλοσοφικές του απόψεις σχετικά με την αφομοίωση της γνώσης, την αληθινή σοφία, ο Πλούταρχος εκθέτει μια επεξεργασμένη μορφή ενός όντως αιγυπτιακού μύθου «διαστέλλοντας» την ερμηνεία του, ώστε να συνταχθεί αυτή με την πλατωνική θεωρία περί μύθου που αυτός θέλει να προβάλλει και να καταξιώσει.

Το σχόλιο του Φαίδρου ότι δεν ξεγελάστηκε από τον Σωκράτη, αφού αντιλήφθηκε ότι ο μύθος αποτελεί δική του επινόηση, θίγει έμμεσα το ζήτημα της αυθεντίας: εφόσον ο μύθος δεν αποτελεί προϊόν της προφορικής παράδοσης ή της θεϊκής έμπνευσης εγείρεται συνακόλουθα το ζήτημα της αξιοπιστίας του¹³⁶. Η απόκριση του Σωκράτη, ότι σημασία δεν έχει η προέλευση της εκάστοτε ιστορίας αλλά η αλήθεια που κρύβει [275b-c], υιοθετείται και από τον Πλούταρχο, είναι προγραμματική για το *ΠΙΟ*, το οποίο λαμβάνει ως αντικείμενο επεξεργασίας ένα υλικό προερχόμενο από την αιγυπτιακή μυθολογική παράδοση προκειμένου να αναδείξει τη χρησιμότητά του—με την πλατωνική σημασία του όρου—τις καθολικές, δηλαδή, φιλοσοφικές και θεολογικές αντιλήψεις που εκφράζει. Ο Πλούταρχος, βέβαια, αναδεικνύει τις συστοιχίες ανάμεσα στους θεούς του ελληνικού και αιγυπτιακού

¹³⁴ Joly ό.π.: 257. Ο μελετητής παρακολουθώντας τον Derida αναφέρεται στα πυρηνικά εκείνα στοιχεία του μύθου (όπως η σχέση ανάμεσα στον βασιλέα-Φαραώ και τον επινοητή-Θευθ, η καταδίκη της γραφής—ως υπαινιγμός που σχετίζεται με τις απόψεις του φιλοσόφου για την εκπαίδευση—, η σχέση σημασίας και συμβόλου κ.ά.) που λειτουργούν αλληγορικά ως σύμβολα των πλατωνικών θεωριών και αντιλήψεων (σ. 256-258).

¹³⁵ Volokhine 2004:135-136. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο μελετητής, ο Θωθ αρχικά είχε συνυφαστεί με τη γλώσσα γενικότερα και σε δεύτερο χρόνο με την γραφή, αφού, ούτως ή άλλως, η δεύτερη αποτελεί τη μορφική, γραπτή αποτύπωση της πρώτης. Ο Πλάτων επιλέγοντας ως πρωταγωνιστή της αφήγησής του τον συγκεκριμένο θεό εκφράζει συγκεκριμένα όχι μόνον την χρονική αλλά και την αξιολογική προτεραιότητα του προφορικού λόγου· βλ. και Hartog 2018:958.

¹³⁶ Trabattoni 2012:307.

πανθέου, όπως αναφέραμε, ενώ ο Πλάτων, παρά τις εμφανείς ομοιότητες ανάμεσα στον Θεουθ και τον Ερμή¹³⁷ αλλά και Προμηθέα, αποσιωπά την αναλογία¹³⁸.

Όπως ο Πλούταρχος στο *ΠΙΟ* παραλαμβάνει το αιγυπτιακό υλικό, το σχολιάζει και το ερμηνεύει προεκτείνοντας κατά πολύ το αρχικό, πρωτογενές φιλοσοφικό-θεολογικό του φορτίο, έτσι και εδώ ο Πλάτων, εμπνεόμενος από αιγυπτιακές αφηγήσεις, συνθέτει ουσιαστικά έναν δικό του μύθο με πρωταγωνιστές τον Θαμού και τον Θεουθ ούτως ώστε να υποστηρίξει την άποψή του για την επιβλαβή επίδραση που θα είχε η γραφή στη σκέψη του ανθρωπίνου γένους. Όπως υποστηρίζει ο Κωνσταντάκος (2019:128-130) ο μύθος που αφηγείται ο Σωκράτης στον *Φαίδρο* παρουσιάζει σαφείς αναλογίες με την ιστορία του πρίγκιπα Νανεφερκαφθά, μια φανταστική νουβέλα γραμμένη στα δημοτικά αιγυπτιακά, την οποία ο Πλάτων δεν αποκλείεται να γνώριζε. Τόσο ο φιλόσοφος όσο και ο στοχαστής υιοθετούν ως συγγραφείς το μοτίβο της εξιστόρησης ενός μύθου των σοφών Αιγυπτίων αλλά στην πραγματικότητα αυτό αποτελεί μονάχα μία μεθοδολογική-συγγραφική τεχνική προκειμένου να αποδώσουν τις φιλοσοφικές και θεωρητικές τους ιδέες. Ακολουθούν το «σχήμα» που υπαγορεύει η παράδοση (όπως π.χ. και στην εξιστόρηση της κοσμογονίας στον *Τίμαιο* κατά τα πρότυπα του Ησιόδου) αλλά επεμβαίνουν ουσιαστικά στο μήνυμα, στην ερμηνεία της αφήγησής τους. Ο Πλάτων εμπνεόμενος από το αιγυπτιακό υλικό συνθέτει τη δική του παραβολή ενώ ο Πλούταρχος επιλέγει να παραθέσει (διασκευασμένο) τον αιγυπτιακό μύθο αλλά να αναδείξει την πολλαπλότητα των ερμηνειών που επιδέχεται και να εξυψώσει την πλατωνική ως καταλληλότερη για την αποκωδικοποίηση της «ἐπικεκρυμμένης σοφίας» του. Επομένως, θα μπορούσαμε συνοπτικά να υποστηρίξουμε ότι με την πρωτότυπη επιλογή του να παρουσιάσει τον Σωκράτη να συνθέτει ένα σύντομο φανταστικό φιλοσοφικό επεισόδιο με «πρώτη ύλη» τις θεϊκές αυτές μορφές από την αιγυπτιακή μυθολογία, ο Πλάτων αναδεικνύει την ελαστικότητα και την «εμπνευστική» δύναμη της αρχαίας μυθολογικής κληρονομιάς που, αιμοδοτούμενη από τον δημιουργικό νου

¹³⁷ Βλ. σχετικά και Volokhine (2004:131-156) όπου εξετάζεται η μορφή του θεού Θεουθ-Θωθ στο αιγυπτιακό πάνθεο (αλλά και η μετεξέλιξή του μέχρι τον ερμητισμό στην ύστερη αρχαιότητα) και η σχέση του τόσο με τη γραφή όσο και με τη γλώσσα/ομιλία [parole] γενικότερα. Όπως αποδεικνύεται βάσει των αρχαιότερων κειμένων των Πυραμίδων, ο Θωθ ήταν αρχικά προστάτης της γλώσσας, του προφορικού δηλαδή λόγου, και κατόπιν συνδέθηκε και με τη γραφή (βλ. ιδ. σ. 143-148).

¹³⁸ Βλ. σχετικά Moore 2012:287.

του φιλοσόφου, αφυπνίζει τα διαχρονικά της σύμβολα-μορφές¹³⁹ ώστε να πρωταγωνιστήσουν σε νέα επεισόδια που κι αν ακόμα ομοιάζουν με τυπικές φόρμουλες, έχουνε πλέον εμβαπτιστεί σε ένα διαφορετικό, βαθύτερο, φιλοσοφικό νόημα.

- **Πολιτικός**

Στον *Πολιτικό*, αντιστοίχως, όταν ο Ξένος ετοιμάζεται να αφηγηθεί στον Νέο Σωκράτη τον μύθο των κοσμικών περιόδων¹⁴⁰ (268d-274d), ισχυρίζεται ότι η μυθική αφήγηση προσδίδει στη συζήτηση έναν παιγνιώδη χαρακτήρα: [268d-e] *Σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασαμένους· συχνῶ γὰρ μέρει δεῖ μεγάλου μύθου προσχρήσασθαι, καὶ τὸ λοιπὸν δὴ, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν, μέρος ἀεὶ μέρους ἀφαιρουμένους ἐπ’ ἄκρον ἀφικνεῖσθαι τὸ ζητούμενον. οὐκοῦν χρή;* Και αφού ολοκληρώσει την αφήγησή του, επανέρχεται στην χρησιμότητα του μύθου: μέσω της αφήγησης θα διαφανεί πού αστόχησαν προηγουμένως στον διάλόγο τους επιχειρώντας να ορίσουν τον βασιλικό και τον πολιτικό άνδρα. Στον διάλογο αυτόν του Πλάτωνα φαίνεται και πάλι πως ο μύθος λειτουργεί υποστηρικτικά προς την θεμελίωση των φιλοσοφικών απόψεων, ως βοήθημα, δηλαδή, στα σύνθετα νοήματα που ίσως να μην γίνονται από τον συνομιλητή του απολύτως καταληπτά μόνον διά της διαλεκτικής¹⁴¹. Στο πλατωνικό corpus επανέρχεται, όπως ο Brisson (2000:75-76) επισημαίνει, η διάκριση «σπουδῆς» και «παιδιᾶς»: η σπουδή είναι το είδος εκείνο του λόγου που έχει την αναφορά του, τον στόχο του, έξω από αυτό, έχει αναγωγή στην ίδια την πραγματικότητα και επιχειρεί να κομίσει κάτι νέο στη νοηματοδότησή της, ενώ η παιδιά εκτυλίσσεται μεν εντός της πραγματικότητας, δεν αποσκοπεί όμως στη μεταμόρφωση ή στην επίδραση σε κάποιο εξωτερικό χαρακτηριστικό. Η παιδιά είναι το παιχνίδι των παιδιών αλλά ο Πλάτων διευρύνει τη σημασία του όρου χρησιμοποιώντας τον για να περιγράψει οτιδήποτε

¹³⁹ Σημειωτέον, βέβαια, ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί εδώ τον Θευθ χωρίς όμως να παρουσιάζει ολοκληρωμένα τη δράση-τις μορφές-τα χαρακτηριστικά του έτσι όπως προκύπτουν από τα διαφορετικά επεισόδια στα οποία λαμβάνει δράση παραδοσιακά στην αιγυπτιακή μυθολογία (όπως, φερ' ειπείν ο ρόλος του στη διαμάχη Ωρου και Σηθ). Ο φιλόσοφος προβάλλει εδώ συγκεκριμένες ιδιότητες του Θευθ, εκείνες που κυρίως συντονίζονται με τα χαρακτηριστικά του Ερμή και του Προμηθέα, προκειμένου να εξυπηρετηθούν οι σκοποί της φιλοσοφικής του αφήγησης (βλ. σχετικά Joly 1952:287).

¹⁴⁰ Σχετικά με την πραγμάτευση του μύθου των κοσμικών περιόδων που ο Πλάτων προσλαμβάνει όχι μόνο από τον Ησίοδο αλλά και μέσα από την παραδία του στη Νέα Κωμωδία βλ. το άρθρο του El Muir 2010 (ιδ. σ. 283-289).

¹⁴¹ Για την έννοια της χρησιμότητας των μύθων έτσι όπως παρουσιάζεται στους *Νόμους*, στην *Πολιτεία* και στον *Πολιτικό* βλ. Brisson 2000:116-121.

αφορά τη μίμηση, τις μιμητικές τέχνες της μουσικής και του χορού. Εφόσον, όμως, ο μύθος υποστηρίζει τη διαλεκτική, εξακτινώνει τις δυνατότητές του πολύ πιο πέρα από την «παιδιά» και ενεργοποιεί τη λειτουργία του ως οχήματος φιλοσοφικών ιδεών. Έτσι ο μύθος αναδεικνύεται σε δημιουργήμα εγγενώς αμφίσημο: αφ' ενός μεν μια αφήγηση που είναι ικανή να εξαπατήσει, να παραπλανήσει, αφ' ετέρου μια αφήγηση εξαιρετικά αποτελεσματική ως εργαλείο της διαλεκτικής¹⁴², που ασκεί μάλιστα ιδιαίτερη γοητεία στους ακροατές¹⁴³.

Όπως υποστηρίζει ο El Murr (2010:278-279) ο Πλάτων αφηγείται στον *Πολιτικό* τον μύθο των κοσμικών περιόδων επιδιώκοντας να αναδείξει μέσα από αυτόν το χάσμα που δημιουργείται ανάμεσα στον κόσμο που εποπτεύει ο Κρόνος και σε αυτόν που εποπτεύει ο Δίας¹⁴⁴, ως μια σιωπηρή αντιστοιχία με την συμπαντική αρμονία του κόσμου των Ιδεών και του απεικάσματός του και ορατού διά των αισθήσεων κόσμου μας. Ο κόσμος που τώρα κυβερνά ο Δίας πρέπει να μιμηθεί τον κόσμο που κυβέρνησε ο Κρόνος. Επομένως, το αρχαϊκό υλικό επιστρατεύεται εδώ κατά τρόπον που εξυπηρετεί και απηχεί την πλατωνική κοσμολογία, τον πλατωνικό δυϊσμό, που, όπως είδαμε, ασπάζεται και ο Πλούταρχος¹⁴⁵. Αυτή είναι και η πρόθεση του τελευταίου, το δηλώνει άλλωστε ρητά¹⁴⁶, αφού επιδιώκει να εξηγήσει τον αιγυπτιακό μύθο μέσα από το πλατωνικό πρίσμα, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά: [371a] *μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν: ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἔμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντός καὶ πρὸς τὴν βελτίονα ἀεὶ δυσμαχοῦσαν*. Αποσυμβολίζει έτσι τον μύθο με άξονα αναφοράς την πλατωνική δυαρχία: ο Όσιρις είναι ο «τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος» [371b] ενώ απεναντίας ο Τυφών αντιπροσωπεύει «τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπικηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἄωρίαις καὶ δυσκρασίαις (...)» [371b]. Σε αυτή την πλατωνική σφαίρα θεώρησης αποσυμβολίζεται και η μορφή της θεάς Ίσιδος, που αποτελεί το αρχέτυπο του θηλυκού,

¹⁴² Βλ. Κωνσταντάκος 2019:122.

¹⁴³ Brisson 2000:75.

¹⁴⁴ Βλ. σχετικά και Van Noorden 2015:157-160.

¹⁴⁵ Για τα ιδιαίτερα στοιχεία του πλουτάρχειου δυισμού, έτσι όπως προκύπτει κυρίως από τη μελέτη της πραγματείας του *Περὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς Ε*, βλ. το άρθρο του Radek Chlup, «Plutarch's Dualism and the Delphic Cult», *Phronesis* 45/2 (2000), 138-158.

¹⁴⁶ 371a: (...) ὡς τὰ ἐπιόντα δηλώσει τοῦ λόγου, τὴν Αἰγυπτίων θεολογίαν μάλιστα ταύτη τῇ φιλοσοφία συνοικειοῦντος.

μητρικού και ερωτικού στοιχείου που κλίνει πάντοτε προς το καλό, το αγαθό, ενώ με τη δράση της στον κόσμο ως γεννήτορας δύναμης φέρει στο φως «μιμήματα» του πραγματικού όντος¹⁴⁷. Ο Πλούταρχος αναφέρεται σε αυτό τον διάλογο ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον Ησίοδο¹⁴⁸, όσον αφορά, δηλαδή, τον ερανοισμό των μοτίβων, και με την αντίστοιχη εκδοχή που δίνει αυτός για την αιγυπτιακή αφήγηση εισέρχεται σε αυτή τη συνομιλία, αναδεικνύοντας τη συγγενεία της με την αιγυπτιακή μυθολογία και θεολογία. Τόσο ο φιλόσοφος όσο και ο στοχαστής μεταγγίζουν το υλικό της παράδοσης στα φιλοσοφικά τους εκμαγεία ούτως ώστε, αμφισβητώντας τις στέρεες παραδοσιακές ερμηνευτικές προσεγγίσεις, να τους προσδώσουν εκείνη την μορφή που συνάδει με τις πεποιθήσεις τους.

Εν γενει¹⁴⁹ για τον Πλάτωνα ο «ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενος βίος» συνιστά την περίοδο της απόλυτης ευφορίας και αρμονίας¹⁵⁰, την περίοδο που τα πάντα διηύθυνε ο «νοῦς». Σε συνδυασμό με το 290d-e του *Πολιτικού* σχετικά με το αλληλένδετο του βασιλικού αξιώματος και της ιερατικής ιδιότητας στην Αίγυπτο—αναφορά που, ωστόσο, δεν ανταποκρίνεται στην ιστορική πραγματικότητα—προκύπτει ότι πιθανώς ο Πλάτων να επιδιώκει να αποτυπώσει στον διάλόγο του μια «μοναρχική ουτοπία»¹⁵¹. Φαίνεται, παρ' όλα αυτά, ότι και ο Πλούταρχος τον παρακολουθεί: [*ΠΙΟ* 354b] οἱ δὲ βασιλεῖς ἀπεδείκνυντο μὲν ἐκ τῶν ἱερέων ἢ τῶν μαχίμων, τοῦ μὲν δι' ἀνδρείαν τοῦ δὲ διὰ σοφίαν γένους ἀξίωμα καὶ τιμὴν ἔχοντος. Ο Πλούταρχος αφηγείται στο *ΠΙΟ* επίσης έναν μύθο του οποίου οι καταβολές εντοπίζονται στον αρχέγονο μύθο της διαπάλης Ωρου και Σηθ και αντιστοίχως και εδώ, με πρωταγωνιστή αυτή τη φορά τον Όσιρι, περιγράφεται αυτή η αιώνια πάλη ανάμεσα στο καλό (Όσιρις) και το καλό (Σηθ) με την τελική, βέβαια, επικράτηση του πρώτου, το οποίο αντιπροσωπεύει η μία θεϊκή και

¹⁴⁷ 372e-f: ἡ γὰρ Ἴσις ἐστὶ μὲν τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δεκτικὸν ἀπάσης γενέσεως καθὸ τιθήνη καὶ πανδεχῆς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, ὑπὸ δὲ τῶν πολλῶν μυριώνυμος κέκληται, διὰ τὸ πάσας ὑπὸ τοῦ λόγου τρεπομένη μορφὰς δέχεσθαι καὶ ἰδέας. ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τὰγαθῶ ταυτόν ἐστι κάκεῖνο ποθεῖ καὶ διώκει: τὴν δ' ἐκ τοῦ κακοῦ φεύγει καὶ διωθεῖται μοῖραν, ἀμφοῖν μὲν οὐσα χώρα καὶ ὕλη, ῥέπουσα δ' αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιον ἐξ ἑαυτῆς καὶ παρέχουσα γεννᾶν ἐκείνῳ καὶ κατασπείρειν εἰς ἑαυτὴν ἀπορροᾶς καὶ ὁμοιότητος, αἷς χαίρει καὶ γέγηθε κυσκομένη καὶ ὑποπιπλαμένη τῶν γενέσεων. εἰκὼν γὰρ ἐστὶν οὐσίας ἐν ὕλῃ ἢ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γιγνόμενον.

¹⁴⁸ 374c: Δόξειε δ' ἂν ἴσως καὶ Ἡσίοδος τὰ πρῶτα πάντα Χάος καὶ Γῆν καὶ τάρταρον καὶ Ἔρωτα ποιῶν οὐχ ἑτέρας λαμβάνειν ἀρχάς, ἀλλὰ ταύτας: εἶγε δὴ τῶν ὀνομάτων τῇ μὲν Ἴσιδι τὸ τῆς Γῆς, τῷ δ' Ὀσίριδι τὸ τοῦ ἔρωτος, τῷ δὲ Τυφῶνι τὸ τοῦ Ταρτάρου μεταλαμβάνοντές πως ἀποδίδομεν τὸ γὰρ Χάος δοκεῖ χώραν τινὰ καὶ τόπον τοῦ παντός ὑποτίθεσθαι. προσκαλεῖται δὲ καὶ τὸν Πλάτωνος ἀμωσγέπως τὰ πράγματα μῦθον, ὃν Σωκράτης ἐν Συμποσίῳ περὶ τῆς τοῦ Ἐρωτος γενέσεως διῆλθε (...).

¹⁴⁹ El Murr 2010:297.

¹⁵⁰ Για τη χρήση και την ερμηνεία του μοτίβου της Χρυσῆς Εποχῆς και στον *Τίμαιο* βλ. και εδώ παρακάτω.

¹⁵¹ Griffiths 1965:156.

βασιλική μορφή. Η χρήση του μύθου στον *Πολιτικό* θυμίζει αυτή του οσιριακού στο *ΠΙΟ* ως προς ακόμα ένα χαρακτηριστικό: πρόκειται για ένα μύθο που συνδυάζει τη δυσιστική κοσμολογία¹⁵² με τον ιδανικό τρόπο διακυβέρνησης¹⁵³ από μία ισχυρή δύναμη που συνενώνει τα αγαθά χαρακτηριστικά.

- *Τίμαιος*

Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο *Τίμαιος*¹⁵⁴ είναι ένα βασικό αλλά λανθάνον διακείμενο¹⁵⁵ του *ΠΙΟ*, όσον αφορά την αφηγηματική οργάνωση και διάρθρωση αλλά και τη μέθοδο προσέγγισης του μύθου. Αποτελεί τον φιλοσοφικό εκείνο διάλογο του Πλάτωνα που διαλέγεται σιωπηρά με το *ΠΙΟ* αφ' ενός μεν επειδή έχει και αμιγώς θεωρητικό περιεχόμενο—ένα «μεθοδολογικό προοίμιο», όπως εύστοχα σημειώνει ο Κάλφας (2014:67)—γίνεται λόγος, δηλαδή, περί μύθου, αφ' ετέρου δε διότι εξιστορούνται εκεί τόσο ο μύθος της χαμένης Ατλαντίδος όσο και αυτός της κοσμογονίας, δύο μύθοι της αρχαίας προφορικής και γραπτής παράδοσης¹⁵⁶. Ο *Τίμαιος* συνεξετάζεται και λειτουργεί διαφωτιστικά για την ερμηνεία του *ΠΙΟ* ως πραγματείας περί μύθου χάρη στο συναφές θεωρητικό του ενδιαφέρον, αφού ήδη από την αρχή του διαλόγου ο Πλάτων αναφέρεται στον «εικότα λόγον» που είναι, ουσιαστικά, ο μύθος: ένας λόγος ευλογοφανής που λειτουργεί ως κάτοπτρο της αλήθειας—σε αντίθεση με το «κάτοπτρον» με το οποίο ο φιλόσοφος παρομοιάζει τις μιμητικές τέχνες¹⁵⁷ στην *Πολιτεία*—αλλά δεν είναι ο ίδιος αληθινός, πραγματικός με την έννοια της ιστορικότητας. Ο εν λόγω φιλοσοφικός διάλογος του Πλάτωνος θυμίζει σε μεγάλο βαθμό τη δομή, την οργάνωση του *ΠΙΟ*, αφού παρατηρούμε πως η έκθεση του μύθου

¹⁵² Βλ. σχετικά και Gasparini 2011:707-8.

¹⁵³ Για τον θαυμασμό του Πλάτωνα προς την πολιτειακή οργάνωση της Αιγύπτου και την θεώρησή της ως πρότυπο σταθερότητας και αρμονίας βλ. το σχετικό άρθρο της Lefka (1994:159-165).

¹⁵⁴ Η εμβριθής μελέτη και εξοικείωση του Πλουτάρχου με το εν λόγω πλατωνικό κείμενο είναι βέβαιη, αφού είχε συγγράψει και την σχετική πραγματεία υπό τον τίτλο *Περί τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*.

¹⁵⁵ Ο Πλούταρχος, ασφαλώς, παραπέμπει στον *Τίμαιο* [*ΠΙΟ* 373f] αναφερόμενος στους όρους που χρησιμοποιούνται στην πλατωνική φιλοσοφία για να περιγράψουν το νοητό και το υλικό στοιχείο και τον «κόσμο» ως προϊόν της σύνθεσής τους: ὁ μὲν οὖν Πλάτων τὸ μὲν νοητὸν καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δ' ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἔδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν ἔκγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἶωθεν.

¹⁵⁶ Για μια αναλυτική ερμηνευτική προσέγγιση της χρήσης του μύθου στον εν λόγω διάλογο βλ. Morgan 2000:261-289.

¹⁵⁷ *Πολ.* 596d-e: *Οὐ χαλεπός, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ πολλαχῆ καὶ ταχὺ δημιουργούμενος, τάχιστα δέ που, εἰ θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῆ· ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτὸν τε καὶ τᾶλλα ζῆα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο.*

πλαισιώνεται από θεωρητικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Και οι δύο συγγραφείς επιχειρούν να προκαταλάβουν τον αναγνώστη, να τον θωρακίσουν με τον θεωρητικό-ερμηνευτικό εξοπλισμό ώστε να προσληφθεί εν συνεχεία η μυθική αφήγηση ορθά. Ωστόσο, ο Πλούταρχος ενδιαφέρεται, εκτός από την παρουσίαση του ορθού ερμηνευτικού πλαισίου, και για τη συναρμογή μυθικής αφήγησης και θρησκευτικής πρακτικής και συνείδησης, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα που εγγράφει τη δημιουργία του μύθου στην αφηρημένη-φιλοσοφική σκέψη των ανθρώπων ως έκφραση της αντίληψής τους περί κοσμογονίας, χωρίς να ενδιαφέρεται για ζητήματα λατρείας και θρησκευτικότητας. Ο Κάλφας στα εισαγωγικά του σχόλια για τον συγκεκριμένο φιλοσοφικό διάλογο σημειώνει, ακολουθώντας τον Hadot¹⁵⁸, πως ο *Τίμαιος* αποτελεί μια πολύπλοκη και εκτεταμένη «γένεση»¹⁵⁹. Πριν όμως αρχίσει να ξετυλίγει το κουβάρι, ο Πλάτων παρουσιάζει τις βασικές θεωρητικές προϋποθέσεις που πλαισιώνουν τη σκέψη και την πρόσληψή του, στρατηγική που ακολουθεί και ο Πλούταρχος, όπως είδαμε, στη δική του πραγματεία. Αμφότερα τα κείμενα λειτουργούν ως εγχειρίδια ερμηνείας του μύθου, ως άλλες πραγματείες, θα λέγαμε, «περί ερμηνείας». Υπό αυτή την έννοια υποστηρίζεται ότι αποτελεί διακεείμενο του *ΠΙΟ*.

α) Εικόνα και αληθής λόγος

Ασφαλώς, ο *Τίμαιος* είναι έργο βαθιά φιλοσοφικό και έχει συστηματικό χαρακτήρα, δεν έχει την ίδια φύση με την εξεταζόμενη πραγματεία. Ο *Τίμαιος* εκθέτει τις φιλοσοφικές του απόψεις περί αισθητού κόσμου και κόσμου των Ιδεών, παρουσιάζει την έννοια του *ἀληθοῦς* και του *εἰκότος λόγου*, του λόγου (μύθου) δηλαδή που αποτελεί εικόνα της αλήθειας: ο εικός λόγος, που αναφέρεται στα αισθητά, είναι εικόνα του αληθοῦς λόγου, ο οποίος έχει την αναφορά του στα μη αισθητά¹⁶⁰. Στον *Τίμαιο* [29c] ο φιλόσοφος ουσιαστικά συστοιχίζει τα δύο αυτά είδη λόγου, τον «εικότα» και τον «ἀληθῆ», με τις γνωσιακές καταστάσεις της πίστης αφ' ενός και της

¹⁵⁸ Παρ' όλα αυτά, ο Πλάτων στον *Τίμαιο* δεν εκθέτει κάποια συστηματική δογματική κοσμολογία, αλλά συνθέτει έναν μύθο κατά τα πρότυπα της παραδοσιακής μυθικής της μορφής, δηλώνοντας ότι η τάξη, η οργάνωση και οι συμβολισμοί της αφήγησής του δεν αποτελούν παρά έναν «εικότα λόγον» και οι ποιητές που νομίζουν ότι κατορθώνουν με τις γενεαλογίες του κάτι διαφορετικό συγγράφουν *ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων* [*Τίμ.* 40e].

¹⁵⁹ Κάλφας 2014:25.

¹⁶⁰ Βλ. Κάλφας 2014:42-43. Η Γιασουμή στη διατριβή της (2019:32) ερμηνεύει-αποδίδει τον «ἀληθῆ λόγον» ως αποδεικτικό λόγο.

επιστήμης αφ' ετέρου. Στον επίγειο χώρο διά του λόγου μπορεί να αναπαρασταθεί μόνο κάτι αληθοφανές, ομοιάζον προς την αλήθεια, και, κατά κάποιον τρόπο, αξιόπιστο¹⁶¹, αλλά και αυτή η αναπαράσταση προκύπτει-παράγεται από τις περιορισμένες δυνατότητες του ανθρώπου να αποκτήσει πρόσβαση στις θεϊκές αλήθειες. Μάλιστα, και στον *Φαῖδρο*, αντιστοίχως, ο Σωκράτης δίνει φωνή στη ρητορική τέχνη—με τρόπο μάλιστα που θυμίζει τον λόγο των Μουσών στην ησιόδεια θεογονία—και την παρουσιάζει να ισχυρίζεται ότι χωρίς την γνώση της ρητορικής η κεκτημένη αλήθεια δεν μπορεί να μεταδοθεί και ούτε άρα να πείσει¹⁶². Όπως επισημαίνει εύστοχα και ο Κάλφας (2014:58), το «εϊκός» αποδίδει την ομοιότητα προς την αλήθεια και *αυτή η ομοιότητα είναι που κάνει το είδος (ενν. της ρητορικής) θελκτικό και πειστικό*¹⁶³. Ασφαλώς, βέβαια, υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο «αληθοφανές» και στο «ομοίωμα» της αλήθειας: το αληθοφανές μπορεί να είναι παραπλανητικό, ψευδές, ενώ το ομοιάζον προς την αλήθεια αποτελεί μια εικονολογική απόδοσή της. Η διάκριση ανάμεσα στο αληθοφανές και το ομοιάζον μπορεί ουσιαστικά να γίνει μόνον από εκείνους που γνωρίζουν την αλήθεια και μπορούν, επομένως, να ελέγξουν την πιστότητα και την επιτυχία της μυθικής αναλογίας-αλληγορίας.

β) Ο μύθος της χαμένης Ατλαντίδος: η ανανοηματοδότηση του παραδοσιακού μύθου εντός του περικειμένου

Στο εισαγωγικό τμήμα του *Τιμαίου*, τον λόγο παίρνει ο Κριτίας και προκαλείται από τους συνομιλητές του να αφηγηθεί έναν παλαιό μύθο σχετικά με το σημαντικότερο κατόρθωμα της πόλης του. Ο ίδιος ισχυρίζεται ότι τον μύθο φέρεται να αφηγήθηκε κάποτε ο Σόλων, ο οποίος, με τη σειρά του, τον είχε ακούσει ως αληθινή ιστορία στην Αίγυπτο. Ο Αμύνανδρος προτρέπει τον Κριτία να «πιάσει το νήμα» από την αρχή και να εξηγήσει πού και πώς ο Σόλων άκουσε αυτή τη διήγηση. Έτσι ο Κριτίας ξεκινά την εξιστόρηση λέγοντας πως ο Σόλων είχε βρεθεί κάποτε στην πόλη Σάις της Αιγύπτου και, αφού μίλησε για τους ελληνικούς μύθους του Φορωνέως, της Νιόβης, της Πύρρας

¹⁶¹ Βλ. Gill 1993:59.

¹⁶² *Φαῖδρος* 260d: ἄρ' οὖν, ὦ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; ἢ δ' ἴσως ἂν εἴποι: τί ποτ', ὦ θαυμάσιοι, ληρεῖτε; ἐγὼ γὰρ οὐδέν' ἀγνοοῦντα τάληθές ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ', εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν: τότε δ' οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῶν τῶν ὄντων εἰδότες οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνη.

¹⁶³ Βλ. ἐδὼ παραπάνω σχετικά με την γοητεία της «παιδιάς».

και του Δευκαλίωνος, ζήτησε από τους Αιγυπτίους ιερείς να του αφηγηθούν τις αντίστοιχες δικές τους ιστορίες για τις απαρχές του κόσμου, για τα χρόνια εκείνα που χάνονται στο βαθύ παρελθόν. Η επιγραμματική αναφορά του Κριτία στους μύθους που ο Σόλων αφηγήθηκε είναι ασφαλώς σημαίνουσα: πρόκειται για μύθους κοσμογονικούς, γενεαλογικούς, μύθους που περισσότερο από κάθε άλλον συνδέονται στη συνείδηση των ανθρώπων με την δημιουργία του κόσμου και η διαπλοκή τους με την ιστορία είναι τόσο έντονη, που πλέον φτάνουν να λαμβάνουν τον χαρακτήρα του έπους, στο οποίο εδράζεται η κοινή τους καταγωγή. Άλλωστε, ο τρόπος με τον οποίο ο Σόλων παρουσιάζεται να διαλέγεται με τους Αιγυπτίους ιερείς παραπέμπει σε έναν αφηρημένο διάλογο μεταξύ δύο εθνών, μεταξύ δύο κόσμων, μια πρόσκληση να απαντήσουν τώρα εκείνοι με το δικό τους παραμύθι, να ξετυλίξουν το δικό τους αφήγημα, να εξηγήσουν το άγνωστο με τον δικό τους τρόπο. Παράλληλα, η απόδοση της ιστορίας στους ιερείς της Αιγύπτου συμβάλλει στην εγκυρότητα της διήγησης— εν γένει η Αίγυπτος αποτελεί αντικείμενο θαυμασμού τόσο ως προς τη σοφία και τον σπουδαίο της πολιτισμό όσο και ως προς την πολιτειακή της οργάνωση—αφού λειτουργούν εδώ ως ενός είδους αυθεντία¹⁶⁴. Όμως η όλη αυτή διαδικασία μαρτυρά ότι ο Σόλων έχει ήδη μια ξεκάθαρη αντίληψη σχετικά με το «γεγονός», το οικουμενικό φαινόμενο της μυθοπλασίας, αφού ο διάλογός του με το ιερατείο δεν προδίδει κάποια πρόθεση «ζητήσεως», δεν επιδιώκεται η ανακάλυψη της αλήθειας αλλά η απόλαυση ενός ελληνοαιγυπτιακού διαλόγου, μια συνομιλία της σκέψης των δύο λαών.

Ένας από τους ιερείς τότε του απάντησε: [22b] ὃ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες ἐστε, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν. (...) ἴνεοι ἐστέ, εἶπεῖν, ἵτας ψυχὰς πάντες: οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολὺν οὐδέν. Ο ιερέας κατηγορεί τους Έλληνες για λησμοσύνη¹⁶⁵, για το ότι δεν κατόρθωσαν να καταγράψουν τα σημαντικά εκείνα γεγονότα που καθόρισαν και σημάδεψαν την πορεία της ιστορίας και των προγόνων τους και καταλήγουν έτσι να επινοούν ιστορίες στις οποίες απλώς εντοπίζεται μια υπόμνηση σε αληθινά γεγονότα. Εξηγεί έτσι στον Σόλωνα ότι ο μύθος του Φαέθοντα περιγράφει ουσιαστικά ένα αναγνωρισμένο πλέον αστρονομικό φαινόμενο του οποίου η παρατήρηση

¹⁶⁴ Lefka 1994:166.

¹⁶⁵ Εν γένει το εισαγωγικό τμήμα του *Τιμαίου* εγγράφεται στον ευρύτερο διάλογο Ελλήνων και Αιγυπτίων στον κόσμο της ιστορίας και της μυθολογίας: η Ελλάδα είναι κατ' εξοχήν η χώρα της μυθολογίας, της μεταβολής, της ενσωμάτωσης νέων στοιχείων σε αντίθεση με τη στερεότερη, την άκαμπτη και συντηρητικότερη Αίγυπτο που καταγράφει, διασώζει και διατηρεί (Hartog 2018:958).

μετασχηματίστηκε σε ένα μυθικό επεισόδιο, έλαβε το σχήμα του μύθου: [22c] *τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται*. Και, λίγο διαφέρει από τα παραμύθια των μικρών παιδιών: [23b] *παιδῶν βραχὺ τι διαφέρει μύθων*. Η πίστη του Αιγυπτίου ιερέα στην εγκυρότητα των αφηγήσεων του δικού του λαού ουσιαστικά υπονομεύεται στο κείμενο, αφού, παραλαμβάνοντας τη σκυτάλη από τον Πλάτωνα και διαβεβαιώνοντάς τον ότι θα του μεταφέρει αληθείς πληροφορίες, αφηγείται την ιστορία της χαμένης Ατλαντίδος¹⁶⁶, καταφεύγει δηλαδή και πάλι στην έκθεση ενός μύθου. Ο Αιγύπτιος ιερέας δεν φαίνεται, δηλαδή, να προσεγγίζει το φαινόμενο της συγγραφής, της επινόησης, ερευνητικά, αλλά πιστεύει στην αυθεντικότητα, στην «ιστορική διάσταση» του μύθου, όπως την ορίσαμε στην εισαγωγή.

Η στάση του Σόλωνα απέναντι στο μύθο είναι, επομένως, πολύ πιο προωθημένη, είναι ως να υιοθετεί ως συνομιλητής των ιερέων τη ματιά του θεωρητικού, να ενδιαφέρεται περισσότερο να ενορχηστρώσει τον διάλογο παρά να λειτουργήσει ως ήρωας της ίδιας της ιστορίας που διεκδικεί την αυθεντικότητα της δικής του εκδοχής. Και γι' αυτό άλλωστε η αφήγηση ολοκληρώνεται με τον Κριτία να επισημαίνει πόσο κοντά βρίσκεται η χθεσινή αφήγηση του Σωκράτη για την ιδανική ουτοπική πολιτεία του¹⁶⁷ με τη μεγάλη στρατιωτική, πολιτική και οικονομική δύναμη που αναπτύχθηκε στην Ατλαντίδα¹⁶⁸. Αυτή η οπτική είναι που υιοθετεί και ο αφηγητής στο *ΠΠΟ*. Η παραδοσιακή οσιριακή αφήγηση υποκρύπτει αναλογίες με πλατωνικές έννοιες και στοιχεία της πλατωνικής κοσμολογίας, τα οποία έρχονται στο φως, όταν εκτίθεται η πλατωνική ερμηνεία. Ο Gill (1993:66) σημειώνει ότι μέσα από τον μύθο της χαμένης Ατλαντίδος αποτυπώνεται αυτό που στη συλλογική συνείδηση συνιστά μία αξιόλογη, θαυμαστή πόλη. Λίγο παρακάτω, μάλιστα, ο Κριτίας δηλώνει ότι είναι καιρός να μεταφερθούν από τον μύθο στην πραγματικότητα, αποκαλώντας μύθο την αφήγηση της ιδανικής πολιτείας του Σωκράτη και πραγματικότητα τη διήγηση για την αρχαία Αθήνα. Όπως παρατηρεί και ο Κάλφας (2014:341) ο Σωκράτης ονοματίζοντας την περιγραφή της πολιτείας του μέλλοντος ως αληθή ιστορία προσδίδει, ασφαλώς,

¹⁶⁶ Βλ. και τη σχετική παρατήρηση του Tarrant (2012:51) για την έμμεση ειρωνεία που εκφράζει εδώ ο φιλόσοφος προς τον Αιγύπτιο ιερέα που θέλει την αφήγηση για την ακμή και την πτώση της Ατλαντίδος να είναι «παντάπασις ἀληθής».

¹⁶⁷ Βλ. και Joly 1982:259.

¹⁶⁸ *Τίμ. 25ε: Κριτίου κατ' ἀκοήν τὴν Σόλωνος, ὡς συντόμως εἰπεῖν, ἀκήκοας: λέγοντος δὲ δὴ χθὲς σοῦ περὶ πολιτείας τε καὶ τῶν ἀνδρῶν οὓς ἔλεγες, ἐθαύμαζον ἀναμνησκόμενος αὐτὰ ἃ νῦν λέγω, κατανοῶν ὡς δαιμονίως ἔκ τινος τύχης οὐκ ἄπο σκοποῦ συνηέχθης τὰ πολλὰ οἷς Σόλων εἶπεν.*

ειρωνικό τόνο στον λόγο του. Μία ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα παρατήρηση¹⁶⁹ είναι ότι στον *Τίμαιο* οι δύο μυθικές αφηγήσεις, της χαμένης Ατλαντίδος και της κοσμογονίας, συνδέονται: η Χρυσή Εποχή ως μοτίβο που αντιστοιχεί στην αρχαία λογοτεχνία με την ουτοπία χρησιμοποιείται εδώ για να αντιστοιχισθεί με τον πλατωνικό κόσμο των Ιδεών και να μεθερμηνευθεί, συνακόλουθα, ο κόσμος των αισθήσεων ως μια εκφυλισμένη αντιπροσώπευσή του. Η Van Noorden (2014:106) υποστηρίζει ότι ο Πλάτων μεταχειρίζεται τους ησιοδικούς μύθους που αφορούν το ζήτημα της δικαιοσύνης και της κοινωνικής ζωής (τη σχέση ατόμου και κοινότητας) και τονίζει πως η αποφυγή του ψεύδους σε σχέση με τον ατομικό και συλλογικό βίο ανοίγει τον δρόμο προς την κατάκτηση της αρετής¹⁷⁰. Σε αυτό το πλαίσιο, η μελετήτρια υποστηρίζει πως στο πλατωνικό corpus οι μύθοι που αφορούν μία κατάσταση ευδαιμονίας και μακαριότητας του μακρινού παρελθόντος παραπέμπουν συστηματικά στο *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* του Ησιόδου και έχουν ηθικοδιδασκτικό περιεχόμενο που αφορά τον ενδεδειγμένο τρόπο ζωής στη συγκαιρινή πραγματικότητα¹⁷¹. Όπως παρατηρεί η Morgan (2000:261) ο διάλογος των συνομιλητών μετά τον μύθο της Ατλαντίδος αποτελεί μία μετα-αφήγηση σχετικά με την κατασκευή και την πρόσληψη του μυθικού-ιστορικού παρελθόντος.

γ) Η κοσμογονία του *Τιμαίου*

Το δεύτερο βασικό πεδίο σύγκρισης του συγκεκριμένου διαλόγου με το *ΠΙΟ* είναι η ανιστόρηση του κοσμογονικού μύθου. Η Pender (2010:226-228) σημειώνει ότι ο Πλάτων στον *Τίμαιο* επιδιώκει να διορθώσει την ησιόδεια κοσμογονία: επιχειρεί να αντικαταστήσει μέσω της δικής του αφήγησης το «ηθικό χάος» που χαρακτηρίζει την παραδεδομένη μυθολογία· πρέπει να διασκευασθούν τα επεισόδια που μεταφέρουν ανορθόδοξες αντιλήψεις περί της φύσεως των θεών, όπως οι σκηνές βίας, συνωμοσιών και εξαπάτησης. Επιπλέον, αυτό που χαρακτηρίζει τον κοσμογονικό μύθο στον *Τίμαιο* είναι η αιτιακή και όχι απλώς αφηγηματική σύνδεση των επεισοδίων¹⁷². Η αναλογία με την πρακτική του Πλουτάρχου στο *ΠΙΟ* είναι προφανής¹⁷³. Συνεπώς, ο Πλούταρχος

¹⁶⁹ Tofghian 2016:189-190.

¹⁷⁰ Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο η μελετήτρια εξετάζει αναλυτικά την διαχείριση του μύθου των μετάλλων εκ μέρους του φιλοσόφου στην *Πολιτεία* και στον *Πολιτικό* και αναδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο ο τελευταίος αξιοποιεί τη μυθική αφήγηση προκειμένου να αναπαραστήσει τις φιλοσοφικές του θεωρίες και να περιγράψει αφηρημένα την πτωτική πορεία του ανθρώπινου γένους και να προβάλει τη σχέση παρόντος - παρελθόντος (βλ. ιδίως σ. 106-111).

¹⁷¹ Van Noorden 2014:97-99.

¹⁷² Κάλφας 2014:57.

¹⁷³ *ΠΙΟ* 355d· 358e-f. Αντίστοιχη και η αναφορά του στο *Πῶς δεῖ τὸν νέον* 15d-e.

κληρονομεί από τον Πλάτωνα και τη λογική της επεξεργασίας, της επέμβασης στο πρωτογενές υλικό, τον τρόπο θέασης και διαχείρισης, αποθησαύρισης του αρχαϊκού αφηγήματος προκειμένου να συντονιστεί με τη φιλοσοφία. Ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον στοιχείο είναι ότι ο Πλάτων επιθυμεί να αποκαθάρει τον μύθο, να τον διορθώσει χωρίς ωστόσο να τον μετατρέψει σε μία ανιαρή φιλοσοφική αλληγορία: ο φιλοσοφικός λόγος μετασχηματίζεται σε μύθο για να καταστεί, μεταξύ των άλλων, και ελκυστικός. Ο Hadot (1983:118 κ.ε.) μάλιστα υποστηρίζει ότι ο μύθος του Τιμαίου παρουσιάζει όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που συνθέτουν την ποίηση στην *Ποιητική* του Αριστοτέλη¹⁷⁴. Η Pender επισημαίνει, αναφερόμενη στο έργο εν συνόλω, ότι ήδη από την αρχή του κειμένου είναι σαφής η πρόθεση του συγγραφέα να προσδώσει ζωντάνια στον λόγο του μέσα από τον ευθύ λόγο¹⁷⁵. Ο *Τίμαιος* έχει, εν ολίγοις, στοιχεία δραματικότητας. Ο Πλούταρχος, από την άλλη, αν και απευθύνεται αρχικά στην Κλέα και κάνει χρήση β' ενικού, δεν ενδιαφέρεται τόσο για την τέρψη που προσφέρει ο μύθος, γιατί ο πυρήνας της πραγματείας του είναι θεωρητικός: δεν φαίνεται να τον απασχολεί η λογοτεχνικότητα του κειμένου που συντάσσει αλλά η αναλυτική παρουσίαση των εφαρμόσιμων ερμηνευτικών μεθόδων και η έκθεση του οσιριακού μύθου εντός αυτής έχει χρηστική – πρακτική λειτουργία¹⁷⁶.

Προκύπτει, επομένως, εύλογα το συμπέρασμα ότι ο Πλούταρχος, έχοντας μελετήσει συστηματικά το πλατωνικό έργο—αναφέρεται άλλωστε στο *ΠΙΟ* σε διαλόγους του φιλοσόφου κατονομάζοντάς τους—και έχοντας συγγράψει, μάλιστα, και πραγματεία σχετική με τον *Τίμαιο*, ασφαλώς επηρεάζεται και υιοθετεί την πλατωνική θεωρία περί μύθου, που υποστηρίζει ότι ως λογοτεχνικό είδος ο μύθος δεν είναι εξοβελιστέος αλλά τουναντίον: είναι ένα πολύτιμο εργαλείο στην υπηρεσία της διαλεκτικής, χρήσιμο και λειτουργικό, όμως, για τους μνημένους και επικίνδυνο για τους αμαθείς, όταν δεν έχει υποβληθεί στην αναγκαία αποκάθαρση, όταν δεν εκφράζει δηλαδή με συνέπεια τις φιλοσοφικές και επιμολύνει ή στρεβλώνει τις «ορθόδοξες»

¹⁷⁴ Συγκεκριμένα, ο μελετητής στο άρθρο του επισημαίνει ότι στον βαθμό που η έντεχνη μυθοπλασία συνίσταται στην αρμονική διάταξη των πράξεων στον χρόνο, η αρτιότητα, η οργάνωση και η ολοκλήρωση που χαρακτηρίζει την αφήγηση του Τιμαίου επαρκούν για να την εγγράψουν στο πεδίο της ποίησης.

¹⁷⁵ Βέβαια, όπως σημειώνει ο Κάλφας (2014:24) ο *Τίμαιος* μονάχα καταχρηστικά ονομάζεται διάλογος, αφού από την έναρξη της κοσμογονικής αφήγησης και μέχρι τέλους τον λόγο έχει ο ομώνυμος χαρακτήρας.

¹⁷⁶ Άλλωστε, το γεγονός ότι πληροφορίες και επί μέρους επεισόδια του μύθου εντοπίζονται διάσπαρτα και σε επόμενα κεφάλαια από αυτά της κυρίως αφήγησης του μύθου μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Πλούταρχος δεν παρουσιάζει εδώ τις αρετές του ως επιδέξιου αφηγητή.

θεολογικές αντιλήψεις. Ο Πλούταρχος συναντά επίσης την πλατωνική θεωρία του μύθου καθώς αναγνωρίζει τον παιδαγωγικό και ηθικοπλαστικό ρόλο της ποίησης—και αυτή είναι μία αντίληψη που με μεγαλύτερη ενάργεια παρουσιάζει ο στοχαστής στην πραγματεία του *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν*—αφού αναγνωρίζει την επίδραση που έχει η ποίηση¹⁷⁷ στη διαμόρφωση των αντιλήψεων των νέων μέσω των προτύπων και των θεολογιῶν που προωθεί, και εμμένει στον κίνδυνο των παρανοήσεων, του ενστερνισμού αθεολόγητων απόψεων. Τον στοχαστή απασχολεί η προετοιμασία των νέων για να μπορέσουν να ανταποκριθούν, μελλοντικά, στις υψηλές απαιτήσεις του αυθεντικού φιλοσοφικού λόγου¹⁷⁸ και θα οδηγήσει τον άνθρωπο από τον ζόφο του σπηλαίου στο φως της όντως γνώσης. Ο Πλάτων, αντιστοίχως, μεταφέρει το κέντρο βάρους στην επίδραση της ποίησης στην ψυχή, όταν εκείνη οδηγεί, δηλαδή, σε δυσαρμονία ανάμεσα στο λογιστικόν, το επιθυμητικόν και το θυμοειδές.

¹⁷⁷Βλ. σχετικά την εισαγωγή στο Hunter & Russell (2011:6-14) όπου οι μελετητές αναφέρονται στον άμεσο διάλογο της εν λόγω πραγματείας με την πλατωνική *Πολιτεία* και στην αλήθεια και το ψεύδος ως συστατικά της ποίησης. Συγκεκριμένα, επισημαίνεται ότι για τον Πλούταρχο, στη συγκεκριμένη πραγματεία, από την ποίηση πρέπει να ανθολογείται το *χρήσιμον*, αυτό που πραγματικά θα συνεισφέρει στην ηθική ισορροπία [moral health] και αυτή η οπτική δεν ταυτίζεται μόνο με μία ερμηνευτική λογική αλλά εγγράφεται σε μια συνολική κοσμοθεωρία (σ. 9).

¹⁷⁸ Κατ' ουσίαν, το *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* αποτελεί μια πραγματεία που επηρεάζεται τόσο από τον *Πρωταγόρα* όσο και από την αριστοτελική *Ποιητική*—χωρίς ωστόσο να αντιστοιχεί σε μία αντίστοιχη απόπειρα λογοτεχνικής κριτικής—, και θα εμπνεύσει, εν συνεχεία, και τον Μέγα Βασίλειο που θα συγγράψει το *Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* (βλ. Hunter & Russell 2011:6-7).

Βάσει των όσων σημειώθηκαν ανωτέρω, προκύπτουν τα ακόλουθα συμπεράσματα όσον αφορά πρώτον, την επίδραση που ασκεί η χρήση του μύθου—αλλά και οι θεωρητικές διατυπώσεις του Πλάτωνα—στο πλουτάρχιο έργο και συγκεκριμένα στο *ΠΙΟ* και δεύτερον, τον τρόπο με τον οποίο ο Πλούταρχος ανασυνθέτει και αξιοποιεί την πλατωνική θεωρία του μύθου, διαφοροποιούμενος, παρ' όλα αυτά, από τον φιλόσοφο σε κάποια συγκεκριμένα σημεία:

α) **Η θεωρία του μύθου**

Όπως αποδείχθηκε από τη μελέτη της εισαγωγής της πραγματείας, συμπεραίνουμε ότι ο Πλούταρχος ερανίζεται από τον Πλάτωνα τη μέθοδο προσέγγισης και ερμηνείας του μυθικού λόγου, τη θεωρία, δηλαδή, του μύθου, και την εφαρμόζει σ' ένα υλικό όχι δημιουργημένο από τον ίδιο αλλά παραδεδομένο· υιοθετεί, δηλαδή, το πλατωνικό πρίσμα (που θέλει τη σύνθεση μυθικών αφηγήσεων να αποτελεί μια απόπειρα περιγραφής και ερμηνείας του κόσμου) ως γενικότερη ερμηνευτική προσέγγιση που μπορεί να εφαρμοστεί σε κάθε είδους μύθο και αυτός επιλέγει, εν προκειμένω, έναν αιγυπτιακό (για τους λόγους που αναπτύξαμε στο σχετικό κεφάλαιο) και ιδιαιτέρως διαδεδομένο στην εποχή του, αναδεικνύοντας έτσι την ευρύτητα που έχει η ισχύς της μεθοδολογίας αυτής. Η αναλογία που παρουσιάζει ο Τίμαιος με το *ΠΙΟ* σε επίπεδο αφηγηματικής οργάνωσης σαφώς είναι καταλυτική για το ανωτέρω συμπέρασμα.

Ο Πλάτων χρησιμοποιεί ποικιλοτρόπως τον μυθικό λόγο στους διαλόγους του αλλά υπάρχει ένα σημαντικό στοιχείο ως προς το οποίο διαφοροποιείται από τον Πλούταρχο: ο φιλόσοφος είναι παράλληλα ένας σπουδαίος μυθοποιός που αναδεικνύει το είδος στον υπέρτατο βαθμό εκλεπτύνοντας και αναπτύσσοντας τις δυνατότητες του μυθικού λόγου, αφού «φιλοσοφεί μυθολογών» προκειμένου να αισθητοποιήσει τις αφηρημένες του ιδέες. Ο στοχαστής των αυτοκρατορικών χρόνων, πάλι, αποπειράται να εφαρμόσει τις ερμηνευτικές του θεωρίες σ' ένα υλικό προερχόμενο από την προφορική παράδοση αιώνων και επινοημένο από τη λαϊκή, πιθανώς, φαντασία σε διάλογο και συναρμογή με θρησκευτικές πίστες και τελετουργικές συνήθειες. Παρ' όλα αυτά, όπως παρουσιάζεται στο τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας και όπως αναφέρθηκε στο σχετικό με την πρακτική της αποκάθαρσης κεφάλαιο, δεν

μεταφέρει το υλικό ακέραιο, αλλά επεμβαίνει αποσιωπώντας και παραλλάσσοντας σκόπιμα κάποια επεισόδιά του, προκειμένου να θέσει τον μύθο στην υπηρεσία της φιλοσοφικής αλήθειας. Είναι πολύ ενδιαφέρουσα και διαφωτιστική η σχετική παρατήρηση του Gill (1993:57) σχετικά με τη διάκριση του «μύθου» από το «γενναῖον ψεῦδος» στην *Πολιτεία*, καθώς αυτή διατυπώνει υπόρρητα – υποκρύπτει τον ορισμό του μύθου: ο μύθος αποτελεί, στην πραγματικότητα, μία απόπειρα του φιλοσόφου, που διαλέγεται με κάποιο πρόσωπο, να προσεγγίσει την αλήθεια και η φύση του δεν μπορεί να ταυτιστεί απόλυτα με το ψεύδος ή την αλήθεια, γιατί και ο δημιουργός του δεν διατείνεται ότι κατέχει την αλήθεια: το «γενναῖον ψεῦδος», αντιθέτως, είναι σαφώς μία επινόηση – κατασκευή που θεωρείται όμως χρήσιμη, αφού θα ευνοήσει την πόλη¹⁷⁹. Όπως επισημαίνει ο El Murr (2010:277) η άποψη του φιλοσόφου σχετικά με το «γενναῖον ψεῦδος» (που αναφέρεται συγκεκριμένα στην ησιόδεια Χρυσή Εποχή) μαρτυρά τη στάση που διατηρεί απέναντι στην αρχαϊκή ποιητική, σχετικά με το πότε και πώς αυτή μπορεί να καταστεί ουσιαστικά χρήσιμη¹⁸⁰. Όταν ο φιλόσοφος αφηγείται μύθους στο πλαίσιο των διαλόγων του ο συνομιλητής του εισέρχεται στη σύμβαση αυτή εν γνώσει του, σε αντίθεση με το «γενναῖον ψεῦδος», που αποτελεί μορφή παραπλάνησης του ενός, είναι ωστόσο αποδεκτή, θεμιτή, γιατί ευνοεί την πρόοδο του κοινωνικού συνόλου¹⁸¹. Ο μύθος αποτελεί για τον Πλάτωνα το αποτέλεσμα της φιλοσοφικής αναζήτησης, μια διαφορετική μορφή του διανοητικού κόπου, ένα μελετημένο φιλοσοφικό-αλληγορικό αφήγημα.

Ακόμα, είναι σημαντικό ότι ο Πλούταρχος συγγράφοντας το *ΠΙΟ* καταλήγει να συνθέτει μία πραγματεία περί μύθου με θεωρητικό περιεχόμενο, αφού, όπως σημειώθηκε εδώ παραπάνω, φαίνεται πως ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τη μελέτη της ανθρωπολογικής διάστασης του μύθου. Επιλέγει έτσι να εξετάσει και να ερμηνεύσει πολύπλευρα, να παρουσιάσει, ουσιαστικά, τις διαφορετικές προσλήψεις ενός προϋπάρχοντος υλικού υιοθετώντας ο ίδιος την πλατωνική οπτική, παρά το γεγονός ότι οι καταβολές της συγκεκριμένης αφήγησης δεν σχετίζονται με το εννοιολογικό πλαίσιο της πλατωνικής φιλοσοφίας και μεταφυσικής. Χρησιμοποιεί, έτσι, τον αιγυπτιακό μύθο ως παραδειγματικό μοντέλο. Ο Πλάτων, από την άλλη, αφηγείται μύθους δικής του

¹⁷⁹ Βλ. για την σχέση του «γενναίου ψεύδους» με τον μύθο της ιεραρχίας των μετάλλων βλ. Κωνσταντάκος 2019:124.

¹⁸⁰ Βλ. σχετικά και Murray 1999:254.

¹⁸¹ Βλ. σχετικά και Brisson 2000:118, όπου ο μελετητής αναφέρεται στη χρησιμότητα του μύθου στην πλατωνική φιλοσοφία και στην «έπωφέλεια» του «γενναίου ψεύδους» στο τρίτο βιβλίο της *Πολιτείας*.

επινόησης με σκοπό να υποστηρίξουν τις φιλοσοφικές του συλλήψεις¹⁸² ή να συμβάλουν στην καθοδήγηση του συνομιλητή προς την αμφισβήτηση των απόψεων που αρχικά διατύπωσε και, κατ' επέκτασιν, στον επαναπροσδιορισμό των παραδοχών του: στον Πλάτωνα η φιλοσοφία γεννά τον μύθο ενώ στον Πλούταρχο η φιλοσοφία τον ερμηνεύει· και μάλιστα, όχι μόνο τον ερμηνεύει αλλά υποδεικνύει και τα εξοβελιστέα στοιχεία του.

Όταν ο φιλόσοφος μιλά για την αλληγορία του σπηλαίου, μετασχηματίζει έντεχνα την αντίληψή του για τη σχέση του ανθρώπου με την αλήθεια και την προϋποτιθέμενη απελευθέρωσή του από τα δεσμά της πλάνης και την απάτη της τυφλότητας προκειμένου να βρει ξανά το φως που κάποτε αντίκριζε. Ο στόχος του Πλουτάρχου είναι θεωρητικός ενώ του Πλάτωνα φιλοσοφικός, αλλά αυτό που ενδιαφέρει είναι ότι ο Πλούταρχος στην εν λόγω πραγματεία καταξιώνει την πλατωνική ερμηνευτική, την ανάγει σε ερμηνευτική θεωρία εφαρμόσιμη στις μυθικές αφηγήσεις κάθε είδους και ανεξαρτήτως πλαισίου γένεσης, διότι η πλατωνική φιλοσοφία συγκλίνει με την ανθρωπολογικής φύσεως αντίληψη του στοχαστή για τα *universalia*, και έτσι εξηγείται η καθολικότητά της¹⁸³. Γι' αυτό και θα μπορούσαμε πιθανώς να ισχυριστούμε ότι η διάκριση που κάνει ο Πλάτων ανάμεσα σε ποίηση και μύθο, θεωρώντας την πρώτη φιλοσοφικά ανορθόδοξη και ακατάλληλη και τον δεύτερο ένα ικανό και ακονισμένο εργαλείο της φιλοσοφικής αναζήτησης, στον Πλούταρχο μεταγράφεται σε μία διάκριση ανάμεσα στον μύθο και στην αποκεκαθαρμένη του μορφή· ο στοχαστής υποστηρίζει ότι η πνευματική δημιουργία του ανθρώπινου γένους εσωκλείει καθολικές παραδοχές, υποκείμενες αλήθειες, οι οποίες όμως μιαίνονται, αλλοιώνονται, διαστρέφονται, όταν την κυρίως αφήγηση διεμβολίζουν απαράδεκτες σκηνές ή ανορθόδοξες παραδόσεις. Έτσι, μέσα από το *ΠΙΟ* ο στοχαστής επιδιώκει να ανάγει την πλατωνική φιλοσοφία σε ένα ερμηνευτικό *passe-partout*.

¹⁸² Βλ. και Trabattoni 2012:312.

¹⁸³ Άλλωστε το ιστορικό-πολιτιστικό και θρησκευτικό πλαίσιο συγγραφής του *ΠΙΟ*, με δεδομένο, δηλαδή, το φαινόμενο του θρησκευτικού συγκρητισμού, που σχετίζεται με τα αρχέτυπα, και ευρύτερα την ώσμωση των φιλοσοφικών και θρησκευτικών ιδεών εξηγεί γιατί ο στοχαστής επιλέγει τη συγκεκριμένη αφήγηση ως πεδίο εφαρμογής της θεωρίας του.

β) Η διαμορφωτική επίδραση του μύθου στην ανθρώπινη σκέψη και στην ανθρώπινη ψυχή

Όπως είδαμε, ο Πλούταρχος εστιάζει στην αλήθεια του μύθου ταυτίζοντάς τη με τη συνέπειά του ως προς τις θεολογικές και φιλοσοφικές παραδοχές, ενώ ο Πλάτων χαρακτηρίζει αληθή ή ψευδή την ποίηση ανάλογα με τις εγγραφές της στην ανθρώπινη ψυχή. Ο φιλόσοφος δίνει έμφαση στις συνέπειες της ανορθοδοξίας για την ψυχική αρμονία. Γι' αυτό και υποστηρίζεται σθεναρά στην παρούσα εργασία πως η οπτική του Πλουτάρχου είναι στη βάση της ανθρωπολογική¹⁸⁴, ενδιαφέρεται δηλαδή για την εξαγωγή καθολικών, διαχρονικών συμπερασμάτων σχετικά με τη φύση και τη λειτουργία του μύθου ως πανανθρώπινου φαινομένου, ερμηνεύει τα σύμβολα της ποιητικής έκφρασης, φανερώνει τις ιδέες που μεταπλάθονται σε μορφές ή μοτίβα, συντάσσεται με την πλατωνικής φύσεως αντίληψη του μύθου ως εικόνας/ανταύγειας, χωρίς ωστόσο να υπεισέρχεται σε μεταφυσικές προσεγγίσεις που, όπως σημειώθηκε προηγουμένως, εστιάζουν στην επίδραση της φαντασίας στην ψυχή. Εν ολίγοις, ο Πλούταρχος εξετάζει τον μύθο με έμφαση πρώτον, στο τι καταλαβαίνουμε για τον άνθρωπο και τη σκέψη του (τι μετέπλασε, δηλαδή, ο ανθρώπινος νους σε μορφές και επεισόδια), δεύτερον, στην αντίληψή του ανθρώπου περί θεού και κόσμου και τρίτον, στον τρόπο—στη μέθοδο με την οποία αποκωδικοποιείται επιτυχώς ο κρυπτικός του λόγος—γι' αυτό άλλωστε και παραθέτει επτά εναλλακτικές ερμηνείες-αναγνώσεις του αιγυπτιακού μύθου, τις οποίες επικρίνει ή ακυρώνει· ο φιλόσοφος ενδιαφέρεται περισσότερο για το πώς λειτουργεί-επιδρά ο μύθος στην ανθρώπινη ψυχή—και αυτό είναι που θα τον χαρακτηρίσει χρήσιμο ή όχι—ενώ δεν ενδιαφέρεται για την ποικιλία των εφαρμόσιμων ερμηνευτικών θεωριών, η οποία άλλωστε δεν θα μπορούσε να είναι τόσο μεγάλη όσο αυτή της πλουτάρχειας πραγματείας, διότι ο Πλάτων δεν αφηγείται μύθους που χάνονται στα βάθη των αιώνων και έχουν καταγραφεί στην προφορική και γραπτή παράδοση αλλά αυτούς που συνθέτει ο ίδιος. Ο στοχαστής δεν αντιτίθεται στον φιλόσοφο, ωστόσο διαφέρει η εστίαση, η έμφαση, ο ακριβής ορισμός που δίνει ο καθένας στην απάτη: ο Πλούταρχος την ταυτίζει με την απόκλιση από τη φιλοσοφική αλήθεια ενώ ο Πλάτωνας με την δυσαρμονία των τριών μερών της ψυχής.

¹⁸⁴ Είναι κρίσιμο, για παράδειγμα, το γεγονός ότι ο Πλούταρχος δεν στέκεται ερμηνευτικά στην πλοκή της αιγυπτιακής αφήγησης αλλά περισσότερο ενδιαφέρεται να αποσυμβολίσει πλατωνικά τω τρόπω τις μορφές και τα στοιχεία της αφήγησης. Ο μύθος δεν αποτελεί για τον Πλούταρχο μία αλληγορική αφήγηση αλλά μία σύνθεση επεισοδίων των οποίων η γένεση/επινόηση προκύπτει από αυτό που θα μπορούσαμε αναχρονιστικά να ορίσουμε ως συλλογικό ασυνείδητο.

Τόσο οι απόψεις που ο φιλόσοφος διατυπώνει στην *Πολιτεία* (σχετικά με τον ηθικοπλαστικό ρόλο της ποίησης και την διαμορφωτική επίδραση που έχει στην ψυχή του ανθρώπου) όσο και στον *Μένωνα* (όπου ο μύθος συνδέεται με τη θεωρία της ανάμνησης) επιδρούν στη σκέψη του στοχαστή και ανιχνεύονται τόσο στο *ΠΙΟ* όσο και στο *Πώς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν*, όπου πραγματεύεται εκτενώς το ζήτημα της παιδαγωγικής ποίησης και συνεπώς επεκτείνεται και στην αναγκαιότητα της αποκάθαρσης. Είναι σαφές ότι ο Πλούταρχος στην εξεταζόμενη πραγματεία επιλέγει να ερμηνεύσει το μύθο επιχειρώντας να αποδομήσει αβάσιμες-προβληματικές θεωρίες που αποκλίνουν από τη φιλοσοφική αλήθεια και λιγότερη έμφαση δίνει στις συνέπειες τις εσφαλμένης θεώρησης για την ανθρώπινη ψυχή¹⁸⁵. Ήδη από την αφετηρία της πραγματείας του δηλώνει χαρακτηριστικά ότι Ἴσις είναι ιέρεια της σοφίας, *ἔξαιρέτως σοφὴ καὶ φιλόσοφος* [351f] και ότι ἀπώτερος σκοπός όλων των θρησκευτικῶν τελετουργιῶν είναι η γνώση: [352a] *ὣν τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις*. Ο Πλούταρχος προκρίνει τη διανοητική κατάκτηση ενώ ο Πλάτων την ψυχική αρμονία, η οποία προϋποθέτει, ασφαλώς, τη διανοητική κατάκτηση.

γ) Η περιορισμένη δυνατότητα του ανθρώπου να προσεγγίσει και να κατανοήσει την αλήθεια

Καίριο είναι, επίσης, ότι ο Πλάτων και ο Πλούταρχος συγκλίνουν ως προς την αυτονόητη παραδοχή ότι η πρόσβαση του ανθρώπου στην αλήθεια είναι περιορισμένη και μερική. Για τον φιλόσοφο, λοιπόν, ο μύθος αποτελεί ένα προϊόν της διανοητικής προσπάθειας (του φιλοσόφου) να μετασχηματίσει τις συλλήψεις του και, αντιστοίχως, για τον στοχαστή ένα οικουμενικό φαινόμενο που μαρτυρά τη διαχρονική ανησυχία του ανθρώπου να προσεγγίσει την αλήθεια, να ερμηνεύσει τον κόσμο. Αυτή, επομένως, η ανεπάρκεια του μύθου να αποτυπώσει καθ' ολοκληρίαν και με απόλυτο τρόπο την αλήθεια είναι αυτονόητη και για τους δύο¹⁸⁶ αφού ο δεύτερος αναφέρεται υπαινικτικά, όπως είδαμε, στην κληροδότηση αυτής της άποψης από τον φιλόσοφο¹⁸⁷ στην εισαγωγή της πραγματείας¹⁸⁸. Η διήγηση του μύθου του Θευθ επίσης θεματοποιεί το

¹⁸⁵ Ο Πλάτωνας αναφέρεται σε αυτή την καθοριστική σημασία που έχει ο μύθος για τη διαμόρφωση της ψυχής και στον *Φαῖδρο*, κατόπιν της αφήγησης του μύθου του Θευθ, στον οποίο αναφερθήκαμε εδώ προηγουμένως, αφού ισχυρίζεται ότι ο γραπτός λόγος έχει νόημα-χρησιμότητα, όταν ενεργοποιεί τις ιδέες που είναι αφομοιωμένες στην ψυχή [275e].

¹⁸⁶ Βλ. Gill 1993:62.

¹⁸⁷ *Θεαίτητος* 176b

¹⁸⁸ *ΠΙΟ* 351c και 371a-377b.

ζήτημα των ορίων της ανθρώπινης γνώσης σ' ένα ανθρωπολογικό και επιστημολογικό πλαίσιο ευρύτερο¹⁸⁹ από το πρότυπό της, την αιγυπτιακή δηλαδή νουβέλα από την οποία πιθανώς αντλείται.

δ) **Η αφήγηση του μύθου ως συγγραφική μανιέρα-σύμβαση· η εικόνα της Αιγύπτου**

Τέλος, από πλευράς οργάνωσης του κειμένου και αφηγηματικών τεχνικών, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο Πλούταρχος εμπνέεται από τον Πλάτωνα ως συγγραφέα και στο επίπεδο της αφηγηματικής οργάνωσης και του επικοινωνιακού πλαισίου εντός του οποίου παρουσιάζεται ο μύθος: στο πλατωνικό corpus ο μύθος εκτίθεται συστηματικά στο πλαίσιο του διαλόγου, όπως είδαμε ότι ισχύει για όλα τα διακείμενα που συνεξετάστηκαν με το *ΠΙΟ*. Το μοτίβο του φιλοσόφου που εξιστορεί μια μυθική αφήγηση σε κάποιο σημείο της συζήτησης που το απαιτεί, αφού προκλήθηκε από τον συνομιλητή του, βλέπουμε πως το μεταχειρίζεται και ο Πλούταρχος στο *ΠΙΟ*, όπου ο αφηγητής απευθύνεται σε ένα βουβό, βέβαια, πρόσωπο, την Κλέα, μια επιλογή που φαίνεται απλώς να πραγματοποιείται για να συντονιστεί η πραγματεία σιωπηρά με την πλατωνική παράδοση της μυθολογικής αφήγησης ενώ παράλληλα προσδίδει ζωντάνια, αμεσότητα και παραστατικότητα στον λόγο του. Ο στοχαστής, επομένως, υιοθετεί τη μανιέρα του φιλοσόφου συνθέτοντας, παρ' όλα αυτά, ένα κείμενο με διαφορετικό περιεχόμενο και διαφορετικό στόχο.

Η σχέση του Πλάτωνα με την Αίγυπτο και η σκόπιμη ανάδειξη της χώρας και της σοφίας της στους διαλόγους που εξετάστηκαν, είτε με την παράθεση της υποτιθέμενης αιγυπτιακής ιστορίας του Θεουθ, είτε ως πηγή άντλησης της ιστορίας, όπως φαίνεται να λειτουργεί στον *Τίμαιο*, στη διήγηση της χαμένης Ατλαντίδας, είναι επίσης σημαίνουσα για την ερμηνεία του *ΠΙΟ*: εφόσον ο Πλούταρχος αποσκοπεί στην πρόκριση της πλατωνικής φιλοσοφίας (και, κατ' επέκτασιν, της πλατωνικής θεωρίας του μύθου) ακολουθεί το παράδειγμα του φιλοσόφου, που επικαλείται την Αίγυπτο γιατί την έχει προτυποποιήσει ως μοντέλο πολιτειακής συγκρότησης, εκμεταλλεζόμενος παράλληλα την αίγλη και τον σεβασμό με τον οποίο έχει συνδεθεί παραδοσιακά. Ο μύθος του Οσίριδος, ο οποίος γεννάται στην κοιτίδα της αιγιματώδους σοφίας και συντονίζεται με τα μοναρχικά πολιτειακά συμφραζόμενα,

¹⁸⁹ Κωνσταντάκος 2019:130-131.

αποτελεί το γόνιμο έδαφος που καλλιεργείται από τον στοχαστή ώστε να επικυρώσει και να αναδείξει την καθολικότητα της θεωρίας του.

Πιο ενδιαφέρουσα και αποκαλυπτική είναι, ωστόσο, η μετασυγγραφική και αυτοαναφορική διάσταση που μπορεί να φανερωθεί μέσα από τα δύο αυτά έργα του Πλάτωνα που φέρουν την Αίγυπτο στο προσκήνιο. Τόσο η κριτική του αιγύπτιου ιερέα στους «ἀεὶ παῖδας» Έλληνες, στον *Τίμαιο*, όσο και η καταδίκη της γραφής από τον Θαμού, στον *Φαῖδρο*, υπομνησκουν, διαλογικά, τη διαχρονική σύγκρουση αλήθειας και ψεύδους στην ανθρώπινη σκέψη: είναι διαφορετική η έννοια της «ανάμνησης» και διαφορετική αυτή της «υπόμνησης» και ο μύθος, ως καταγεγραμμένος λόγος, μπορεί να λειτουργήσει τόσο ως ανάμνηση—την οποία ο φιλόσοφος προκρίνει—όσο και ως υπόμνηση, ως καταγραφή, δηλαδή, ενός γεγονότος που δεν γίνεται όμως αντιληπτό στην ουσία του αλλά κερδίζει την αθανασία, όχι λόγω του διαχρονικού αληθινού του μηνύματος αλλά επειδή διασώθηκε μέσω της γραφής. Αν μεταφέρουμε την αναλογία στο πρόβλημα της πρόσληψης του μύθου, ο φιλόσοφος έχει ήδη απαντήσει αντιστρέφοντας σιωπηρά, υποσκάπτοντας εκ των έσω, το κύρος και τον θαυμασμό για την αιγυπτιακή σοφία: σημασία δεν έχει η διάσωση του μύθου—για την οποία ο Αιγύπτιος ιερέας επαίρεται ειρωνευόμενος τον Σόλωνα—αλλά ο φιλοσοφικός τρόπος προσέγγισης των μυθικών αφηγήσεων· διαφορετικά ο μύθος δεν αποτελεί παρά μία υπόμνηση.

Κάποτε ο Απόστολος Φίλιππος (*Πράξ.* 8.35), όταν βρισκόταν σ' έναν ερημικό δρόμο των Ιεροσολύμων, συναντήθηκε μ' έναν Αιθίοπα, που διάβαζε δυνατά ένα απόσπασμα από το προφητικό βιβλίο του Ησαΐα. Ακούγοντάς τον, ο Φίλιππος τον ρώτησε: «ἄρα γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις;». Τότε ο Αιθίοπας, που αναπαρήγαγε χωρίς να κατανοεί, του απάντησε: «πῶς γὰρ ἂν δυναίμην, ἔὰν μή τις ὀδηγήσῃ με;». Ο Φίλιππος αναδεικνύει στη συνέχεια το αληθινό νόημα των λόγων του προφήτη μέσα από το πρίσμα της χριστιανικής θεολογίας, η οποία και αποκρυπτογραφεί το κείμενο του προφήτη. Έτσι και ο Έλληνας στοχαστής, με παρακαταθήκη την πλατωνική φιλοσοφία, τολμά να φωτίσει τον καταγεγραμμένο αιγυπτιακό μύθο προκειμένου να αναδυθούν τα κρυμμένα του νοήματα. Επιστρέφοντας στην αφετηρία της πραγματείας, διαπιστώνουμε ότι τελικώς ο οσιριακός μύθος αποτελεί για τον Πλούταρχο το αίνιγμα, την πρόκληση μίας «εξελληνισμένης» σφίγγας, με την οποία αναμετράται επιχειρώντας να (επαν)ερμηνεύσει μία παράδοση αιώνων.

IX. Η εκδοχή του Πλούταρχου· η σχέση του με το πρωτότυπο: παραλλαγές, αποσιωπήσεις και προσθήκες

Ο Πλούταρχος μεταφέρει τον μύθο βασιζόμενος στα αρχαιότερα αιγυπτιακά πρότυπα, ως να αγνοεί ηθελημένα την ισχυρή παρουσία και τη διευρυμένη λατρεία που γνωρίζει η Ίσις στην εποχή του καθώς και τη «διαδοχή» του Οσίριδος από τον Σέραπι¹⁹⁰. Η πραγματεία του Πλούταρχου εγγράφεται ουσιαστικά σε μία κίνηση «πίσω στον Όσιρι»—όπως χαρακτηριστικά την ονομάζει ο Brenk—, στις απαρχές, δηλαδή, της αιγυπτιακής λατρείας¹⁹¹: η περίοδος διακυβέρνησης του Τραϊανού (98-117)¹⁹², εντός της οποίας συγγράφεται η πλουτάρχεια πραγματεία, συνιστά μία κομβική περίοδο για την ιστορία της αιγυπτιακής θρησκείας στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Στον επονομαζόμενο υπαίθριο «Ναό του Τραϊανού», που ανεγέρθηκε στη νήσο Φίλαι της Αιγύπτου¹⁹³, αναπαρίσταται ο ομώνυμος αυτοκράτορας ως Φαραώ να προσφέρει κρασί στον Όσιρι και στην Ίσι και σε άλλο σημείο παρουσιάζεται να προσφέρει θυμίαμα στον Όσιρι-Όνοφρι και στην Ίσι· πολλά ακόμα από τα αρχιτεκτονικά έργα της περιόδου διακυβέρνησής του περιελάμβαναν απεικονίσεις των δύο θεών, σχετίζονταν δηλαδή με την οσιριακή και την ισιακή λατρεία. Ανάγλυφες αναπαραστάσεις του Δομιτιανού και του Τραϊανού να θυσιάζουν στην Ίσι έχουν επίσης βρεθεί στο πρόπυλο του ναού της Αθώρ στα Δένδρα. Απεικονίσεις των αυτοκρατόρων καθώς και επιγραφές των ονομάτων τους απαντούν και σε άλλους ναούς της Αιγύπτου¹⁹⁴.

Μεγάλη σημασία την εποχή του Πλούταρχου είχε ο περίφημος ναός της Ίσιδος στη νήσο Φίλαι¹⁹⁵: αποτελούσε ένα από τα σημαντικότερα προσκυνήματα της ελληνιστικής και αυτοκρατορικής εποχής. Ο στοχαστής αναφέρεται στη νήσο στην 20^ή παράγραφο της πραγματείας του. Η ανέγερση του ναού έχει την αφετηρία της στους

¹⁹⁰ Βλ. Σαρίσχοιλη 2011:64.

¹⁹¹ Βλ. Brenk 2002:83.

¹⁹² Σύμφωνα με τη Σούδα ο Τραϊανός παραχώρησε στον Πλούταρχο το αξίωμα του υπάτου.

¹⁹³ Ο ναός του Τραϊανού κατά πάσα πιθανότητα δεν αποπερατώθηκε πριν τον θάνατο του αυτοκράτορα. Η λαϊκή φαντασία είχε ονομάσει το ιερό κτίσμα «Κλίνη του Φαραώ», αφού υπήρχε ο θρύλος ότι εκεί διανυκτέρευαν οι Φαραώ όταν επισκέπτονταν το νησί, κάτι που φυσικά δεν αληθεύει, διότι η ανέγερση του ναού είναι αρκετά μεταγενέστερη. Το πιθανότερο είναι ότι ο υπαίθριος ναός λειτουργούσε αρχικά ως χώρος φύλαξης των πλοίων της Ίσιδος που χρησιμοποιούνταν για τις θαλάσσιες λιτανείες (βλ. Brenk 2002:73).

¹⁹⁴ Βλ. Brenk ό.π. 75-76.

¹⁹⁵ Για τη σημασία του ναού της Ίσιδος στη νήσο Φίλαι ως ενός κοινού, διαθρησκειακού, ουσιαστικά, προσκυνήματος, βλ. Frankfurter D., *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1998, σ. 105-106, 109-110.

Πτολεμαίους, ανάμεσα στους οποίους βρίσκεται φυσικά και ο Πτολεμαίος ο XII ο Αυλητής, ο αποκαλούμενος και «Νέος Διόνυσος» που ταυτίζεται, άρα, με τον Όσιρι. Ο διάκοσμος του ναού εμπλουτιζόταν προοδευτικά από τους ρωμαίους αυτοκράτορες, τον Αύγουστο, τον Τιβέριο, τον Κλαύδιο, τον Δομιτιανό, τον Τραϊανό, όπως προαναφέραμε, τον Αδριανό, τον Μάρκο Αυρήλιο και τον Καρακάλλα και συνδέθηκε με τις νεκρικές τελετουργίες που άμεσα σχετίζονται με τον οσιριακό μύθο. Τόσο η «Πύλη» του Αδριανού στη νήσο Φίλαι όσο και συνακόλουθα η αποθέωση του Αντινόου και η μετονομασία του σε «Αντινόσιρι» από τον ίδιο τον αυτοκράτορα όσο και η ανέγερση του ναού αφιερωμένου στον Σέραπι από τον Καρακάλλα στον Collis Quirinalis μαρτυρούν την αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τον Όσιρι-Σέραπι, που σχεδόν επισκιάζει την ισιακή λατρεία. Η βασιλεία του Τραϊανού συνιστά έτσι, κατά τον Brenk (2002:83), ένα κομβικό σημείο στην ιστορία του διαλόγου της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας με την αιγυπτιακή θρησκεία και οι διάδοχοί του φαίνεται πως παραλαμβάνουν και μεγεθύνουν αυτή την οικείωση και την απόδοση τιμών στον Όσιρι. Πιθανώς η ευρύτερη στροφή των ρωμαίων αυτοκρατόρων προς την προώθηση της οσιριακής και της ισιακής λατρείας, που βλέπουμε να αποτυπώνεται και στα αρχιτεκτονικά τους έργα, συνδέεται και με την πίστη στη λεγόμενη αποθέωσή τους: το μοτίβο του ηγεμόνος που αποθεώνεται απαντά και στην αρχαία Αιγυπτιακή θρησκεία και αποδίδεται σε μία πρόθεση ανάδειξης του μοναρχικού καθεστώτος ως ιδεατού, σε μία επιδίωξη να προβληθεί η αλληπάλληλη διαδοχή των βασιλέων ως ανακύκλιση της ζωής στη φύση, ως διαρκής αναζωογόνηση της ευπορίας και της ευφορίας στην αυτοκρατορία. Παράλληλα, η ενεργοποίηση του ενδιαφέροντος τόσο για τα διονυσιακά μυστήρια, σε επίπεδο τελετουργίας, όσο και για την πλατωνική φιλοσοφία, σε επίπεδο διακίνησης ιδεών, επίσης συντονίζεται με θρησκευτικούς μύθους που θεμελιώνονται στην πίστη στη μετά θάνατον ζωή¹⁹⁶.

Έτσι, παρότι η πραγματεία αφιερώνεται, υποθετικά, στην Κλέα, την ιέρεια της Ίσιδος, ο συγγραφέας δεν αναφέρεται διεξοδικά στη λατρεία της θεάς αυτής ανά την Ελλάδα¹⁹⁷. Η επιδίωξη αυτή του Πλουτάρχου να αναδείξει κυρίως τον Όσιρι

¹⁹⁶ Σχετικά με την ευρεία απήχηση της ισιακής λατρείας στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, τα αρχιτεκτονικά έργα των αυτοκρατόρων που μαρτυρούν αυτή τη στροφή προς την αιγυπτιακή θρησκεία σε συνδυασμό με τους κρίσιμους πολιτικοοικονομικούς παράγοντες που υπαγόρευαν την κατάφαση των Ρωμαίων αυτοκρατόρων στην πίστη των Αιγυπτίων βλ. το άρθρο της Lauren Hackworth Petersen «The Places of Roman Isis: Between Egyptomania, Politics, and Religion», ηλεκ. δημοσίευση 2016 (DOI:10.1093/oxfordhb/9780199935390.013.128).

¹⁹⁷ Griffiths 1970:46.

εναρμονίζεται, κατά την ερμηνεία του Brenk (2002:73 κ.ε.), με την ισχυρή επίδραση της πλατωνικής φιλοσοφίας στη σκέψη του: στη μορφή του Οσίριδος ενσαρκώνεται η αφηρημένη έννοια του Αγαθού και του Ωραίου και ουσιαστικά αυτή η «εξύψωση» του Οσίριδος ενδεχομένως απορρέει από την επάνοδό του —όπως και του Σέραπι— ως λατρευομένου θεού ήδη από την ελληνιστική περίοδο· υπό αυτή την έννοια υποστηρίχθηκε ότι η πραγματεία διαπνέεται από την έννοια του συγκρητισμού-ενοθεϊσμού. Συνεξετάζοντας την ερμηνεία του στην 53^η παράγραφο διαπιστώνεται ότι, πράγματι, η εξύψωση του Οσίριδος είναι συμβατότερη με την πλατωνική ερμηνεία, αφού η Ίσις συνιστά το αρχέτυπο της θεάς που επιθυμεί μετά σφοδρού έρωτος τον Όσιρι, ο οποίος είναι η προσωποποίηση του όντως Όντος¹⁹⁸. Και πάλι διαπιστώνουμε ότι η προσέγγιση του Πλουτάρχου διαμορφώνεται μεν από τα σύγχρονα πολιτιστικά και θρησκευτικά δρώμενα, πάντοτε ωστόσο σε μία ενδιαφέρουσα συναρμογή με την «πλατωνική» ερμηνεία τους. Ο Gasparini στο ιδιαίτερα ενδιαφέρον άρθρο του για τη δαιμονολογία και τον ενοθεϊσμό στον μύθο του Όσιρι και της Ίσιδος εξηγεί πώς ο Πλούταρχος μεταφράζει θεολογικά τις φιλοσοφικές του απόψεις και πώς το υλικό του αιγυπτιακού μύθου είναι πρόσφορο, γιατί δομείται σε δίπολα (καλό-κακό, αρμονία-ανισορροπία) και οι πρωταγωνιστές του μπορούν να λειτουργήσουν άριστα ζντασσύμενοι στην πλατωνική κατηγορία των δαιμόνων¹⁹⁹. Το κατά πόσον στο πλαίσιο της «στροφής στον Όσιρι» κατά τους αυτοκρατορικούς χρόνους αναβίωσαν μυστικές τελετές προς τιμήν του αιγύπτιου θεού είναι σημείο αντιλεγόμενο στη βιβλιογραφία²⁰⁰ και μία ολοκληρωμένη και τεκμηριωμένη μελέτη με σαφή αιτιολόγηση και επιχειρηματολογία σχετικά με την «αποσιώπηση» της Ίσιδος στην εν λόγω πραγματεία δεν έχει ακόμα παρουσιαστεί.

Εν γένει, η εκδοχή του Πλουτάρχου είναι πλησιέστερη σε αυτήν που διασώζεται στην «στήλη του Αμενμοσέ», που χρονολογείται στα χρόνια της 18^{ης} Δυναστείας (1550-1307 π.Χ.). Αυτή είναι και η εκδοχή που αναδεικνύει τη μορφή και

¹⁹⁸ ΠΙΟ [372e-f]: *ή γὰρ Ἰσίς ἐστι μὲν τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δεκτικὸν ἀπάσης γενέσεως, καθὸ τιθῆνη καὶ πανδεχῆς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, ὑπὸ δὲ τῶν πολλῶν μυριώνυμος κέκληται, διὰ τὸ πάσας ὑπὸ τοῦ λόγου τρεπομένη μορφὰς δέχεσθαι καὶ ἰδέας. ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τὰγαθὸν ταῦτόν ἐστι κάκεινο ποθεῖ καὶ διώκει: τὴν δ' ἐκ τοῦ κακοῦ φεύγει καὶ διωθεῖται μοῖραν, ἀμφοῖν μὲν οὕσα χώρα καὶ ὕλη, ῥέπουσα δ' αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιον ἐξ ἑαυτῆς καὶ παρέχουσα γεννᾶν ἐκείνῳ καὶ κατασπείρειν εἰς ἑαυτὴν ἀπορροὰς καὶ ὁμοιότητος, αἷς χαίρει καὶ γέγηθε κυσκομένη καὶ ὑποπιπλαμένη τῶν γενέσεων. εἰκὼν γὰρ ἐστὶν οὐσίας ἐν ὕλῃ ἢ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γινόμενον.*

¹⁹⁹ Gasparini 2011:704.

²⁰⁰ Βλ. χαρακτηριστικά το άρθρο του Lanzillotta «De Iside et Osiride: Allegorical Interpretation and Syncretism» στο Brenk 2017, σ. 66-77.

τη δράση της Ίσιδος εντός της ιστορίας ενώ, όπως σημειώθηκε και ανωτέρω, στα κείμενα των Πυραμίδων αυτή προβάλλεται μόνον ως θρηνωδός του Οσίριδος και αναλαμβάνει την ταρίχευση και την ταφή του²⁰¹. Η απόκλιση του Πλουτάρχου από τα αιγυπτιακά πρότυπα είναι δύσκολο να εντοπιστεί επακριβώς και να παρουσιαστεί συστηματικά, προκειμένου να φανερωθούν, κατ' επέκτασιν, και οι στόχοι που αυτή εξυπηρετεί, διότι δεν διασώζονται το/τα πρότυπο/α από όπου ο συγγραφέας αντλεί τα περί του μύθου, του οποίου τμήματα επιλέγει να διασκευάσει, να συμπληρώσει ή να αποσιωπήσει. Αδρομερώς, ο Πλούταρχος παρακολουθεί την παραδοσιακή αιγυπτιακή μυθολογία, υπάρχουν ωστόσο προσθήκες και αποκλίσεις εντός της κυρίως αφήγησης: πρόκειται για έναν συμφυρμό της παραδοσιακής αιγυπτιακής μορφής του μύθου με ελληνιστικά μυθολογικά και λατρευτικά στοιχεία. Οι διαφορές και οι προσθήκες προέρχονται κατά βάση από επιδράσεις που σχετίζονται με την λατρεία του Διονύσου και της Δήμητρας²⁰².

Συνοπτικά, ο συγγραφέας, όσον αφορά στην παρουσίαση του μύθου, αποκλίνει από τα αιγυπτιακά πρότυπα σε κάποια βασικά σημεία, τα οποία εντοπίζει και παρουσιάζει η Σαρίσχουλη στην σχετική της μονογραφία (2011:69-71). Οι διαφοροποιήσεις του Πλουτάρχου θα μπορούσαν να διακριθούν σε εκείνες που αποτελούν αποκλίσεις που αφορούν λεπτομέρειες του μύθου μάλλον ήσσονος σημασίας, αφού δεν φαίνεται να εξυπηρετούν κάποιον συγκεκριμένο στόχο του Πλουτάρχου, και σε εκείνες που συνίστανται σε παραλείψεις-αποσιωπήσεις ή, αντιθέτως, σε προσθήκες εκτενέστερων επεισοδίων, κατ' επίδρασιν της ελληνικής μυθολογίας ή της σύγχρονης λατρευτικής πρακτικής-εθιμοτυπίας, και υπηρετούν συγκεκριμένες προθέσεις του συγγραφέως.

1. Ο Πλούταρχος διαφοροποιείται από την αιγυπτιακή θεογονία αφού παρουσιάζει την συνεύρεση Κρόνου (Γκεμπ) και Ρέας (Νουτ) ως παράνομη, θεωρώντας δεδομένο ότι ο νόμιμος σύζυγος της θεάς είναι ο Ήλιος (Ρε), τον οποίο και παρουσιάζει να την καταριέται να μην μπορεί να γεννήσει σε κανέναν μήνα του έτους [ΠΙΟ 355d-356a]. Στην αιγυπτιακή θεογονία, έτσι όπως μπορεί να ανασυντεθεί βάσει

²⁰¹ Griffiths ό.π., 35.

²⁰² Και για τον Ηρόδοτο, άλλωστε, ο Όσιρις είναι το αιγυπτιακό αλλόμορφο του Διονύσου: [2.144.2] τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν τούτων θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας οἰκέοντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι, καὶ τούτων αἰεὶ ἓνα τὸν κρατέοντα εἶναι· ὕστατον δὲ αὐτῆς βασιλεῦσαι Ἴβρον τὸν Ὀσίριος παῖδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἕλληνας ὀνομάζουσι· τοῦτον καταπαύσαντα Τυφῶνα βασιλεῦσαι ὕστατον Αἰγύπτου. Ὀσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν.

των στοιχείων που απαντούν στα κείμενα των Πυραμίδων και όπως διαμορφώθηκε από το ιερατείο της Ηλιουπόλεως, ο Κρόνος (Γκεμπ) είναι νόμιμος σύζυγος της Ρέας (Νουτ) και πατέρας του Οσίριδος, της Ίσιδος, του Σηθ και της Νέφθους²⁰³. Με αυτή την εκδοχή συμφωνεί, μάλιστα, και ο Διόδωρος [1.13.4] που παρουσιάζει τον Κρόνο ως πατέρα του Οσίριδος, της Ίσιδος, του Σηθ και της Νέφθους. Ο Πλούταρχος, ωστόσο, παρουσιάζει την Ρέα να συνευρίσκεται με τρεις διαφορετικούς εραστές, τον Ήλιο, τον Ερμή και τον Κρόνο, και να αποκτά και απογόνους με τον καθένα από αυτούς. Πιθανώς ο Πλούταρχος να παραλλάσσει το υπάρχον υλικό επιδιώκοντας να ερμηνεύσει το γεγονός των διαδοχικών γεννήσεων²⁰⁴ των παιδιών κατά τις πέντε επαγόμενες ημέρες²⁰⁵. Ο Viau (1953:44) κάνει μία διαφορετική ερμηνευτική πρόταση²⁰⁶ σχετικά τον θυμό του Ήλιου που παρουσιάζει ο Πλούταρχος: ταυτίζει τον Ήλιο με τον Ατούμ, ο οποίος εξοργίζεται όταν μαθαίνει για την ερωτική συνεύρεση των αδελφών Γκεμπ και Νουτ και διατάσσει τον οριστικό χωρισμό τους με τον μεν Γκεμπ να ορίζεται θεός της γης, την δε Νουτ θεά του ουρανού. Πιθανώς πάλι η απόκλιση αυτή να οφείλεται στο ότι ο Πλούταρχος ερμηνεύει την διέλευση του Ήλιου από το σώμα της Νουτ και την επανεμφάνισή του μέσα από τον κόλπο της ως ερωτική συνεύρεση, ενώ στην αιγυπτιακή μυθολογία η συγκεκριμένη εικονοποιία προκύπτει από την κοσμική διάσταση που αποδίδεται στην μορφή της Νουτ και δεν λανθάνει ερωτικός υπαινιγμός²⁰⁷.

2. Η ερωτική συνεύρεση Ίσιδος και Οσίριδος στην μήτρα της μητέρας τους αποτελεί επίσης πρωτοτυπία του Πλουτάρχου²⁰⁸, αφού δεν σώζεται καμία σχετική μαρτυρία σε κάποια ελληνική ή αιγυπτιακή πηγή. Πιθανή ερμηνεία για αυτή την παραλλαγή του Πλουτάρχου είναι η πρόθεση του συγγραφέως να αναδείξει την έντονη, πρωτογενή, ενστικτώδη ερωτική έλξη ανάμεσα στο θεϊκό αυτό ζεύγος. Τα αρχαία αιγυπτιακά κείμενα αναφέρονται στην προγεννητική δραστηριότητα των θεών αλλά επεισόδιο που να αφορά την συνεύρεση Ίσιδος και Οσίριδος δεν απαντά. Βάσει των αναλύσεων του συγγραφέως στο 373a-c, προκύπτει ότι λανθάνει στο μυθολογικό αυτό θέμα της ενδομήτριας συνεύρεσης η πλατωνική θεωρία περί του κόσμου ως

²⁰³ Βλ. Quirke 1992:28-30· Σαρίσχουλη 2011:136-7.

²⁰⁴ Βλ. Σαρίσχουλη 2011:137.

²⁰⁵ Το αρχαίο αιγυπτιακό ημερολόγιο βασιζόταν στο ηλιακό έτος με 12 μήνες, 30 ημερών ο καθένας, και 5 επιπλέον μέρες στο τέλος του χρόνου, οι λεγόμενες «επαγόμενοι ημέραι».

²⁰⁶ Viau 1953:44.

²⁰⁷ Βλ. Σαρίσχουλη ό.π., 138.

²⁰⁸ Βλ. Σαρίσχουλη ό.π., 156-157.

απεικασματος του όντως όντος : ο Ώρος συλλαμβάνεται πριν τον ερχομό των γονέων του στη ζωή, σε ένα, ουσιαστικά, προ-κοσμικό στάδιο, λειτουργώντας ως ομοίωμα του όντως όντος, το οποίο ο Τυφών, ως προσωποποίηση του κακού, εχθρεύεται. Όπως αναφέρει ο Πλούταρχος χαρακτηριστικά²⁰⁹, η Ίσις γεννά τον Ώρο, ώστε να είναι εκείνος ένα προσιτό δια των αισθήσεων ομοίωμα του νοητού κόσμου. Ο Ώρος μπορεί να συνιστά, τρόπον τινά, το αρχέτυπο του κατά το δυνατόν ανόθευτου, αμιγούς όντος.

3. Ένα ακόμα σημείο στο οποίο εντοπίζεται προσθήκη πιθανώς του Πλουτάρχου είναι η έχθρα που αναπτύσσεται ανάμεσα στον Τυφώνα και τον Όσιρι μετά τη συνεύρεση του τελευταίου με την Νέφθυ. Η Σαρίσχουλη (2011:180) υποστηρίζει ότι ο Πλούταρχος θέλει να αναδείξει αυτό το επεισόδιο ως αιτία της διαμάχης των δύο θεών ενώ ο Griffiths (1970:316) διαφωνεί με μια τέτοια εικασία, ισχυριζόμενος ότι προηγούνται επεισόδια στα οποία η διαμάχη των θεών είναι δεδομένη. Στον αρχαίο αιγυπτιακό μύθο δεν γίνεται κάποια σχετική αναφορά, αφού σε αυτόν η διαμάχη αναπτύσσεται ανάμεσα στον Ώρο και στον Σηθ και, όπως προαναφέρθηκε, ο Όσιρις εισέρχεται στον μύθο ως ανταγωνιστής του Σηθ σε μεταγενέστερη φάση, ως νεκρός βασιλιάς που συμμαχεί με τον γιο του Ώρο. Σε ένα αιγυπτιακό ερωτικό τραγούδι, μάλιστα, η Νέφθυς παρουσιάζεται να εκφράζει την ερωτική της έλξη προς τον Όσιρι: «Ώρε, άνοιξε για μένα, για να μπορέσω να δω τον Όσιρι. Θυμήσου τι έκανα για σένα. Εγκατέλειπα το παιδί του Σηθ για να σε σώσω!»²¹⁰. Ο Όσιρις, στα αιγυπτιακά κείμενα, φαίνεται να είναι ερωτικός σύντροφος τόσο της Νέφθυς όσο και της Ίσιδος και οι δύο αυτές θεές, παρουσιάζόμενες αμφότερες ως τροφοί του Ώρου, πιθανώς, αν δεν ταυτίζονται, να αντιπροσωπεύουν από κοινού την μητρική μορφή²¹¹. Σε έναν ελληνικό μαγικό πάπυρο²¹², μάλιστα, αναφέρεται ότι ο Όσιρις *ήράσθη τής ιδίας άδελφής Σε(ν)-Νεφθύτος και παλαιότερα*²¹³ το όνομα Σέννεφθυς ερμηνευόταν ως συνδυασμός των ονομάτων Ίσις και Νέφθυς· αυτή η συνένωση των δύο θεοτήτων ενισχύει τις υποθέσεις για την συγχώνευσή τους σε μία μορφή που αντανακλά το μητρικό αρχέτυπο. Από την

²⁰⁹ ΠΠΟ 54: *ὡς δ' ἀπ' αὐτοῦ τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικὸν εἰκόνας ἐκμάττεται, καὶ λόγους καὶ εἶδη καὶ ὁμοιότητος ἀναλαμβάνει, καθάπερ ἐν κηρῶ σφραγίδες οὐκ ἀεὶ διαμένουσιν, ἀλλὰ καταλαμβάνει τὸ ἄτακτον αὐτὰς καὶ ταραχῶδες ἐνταῦθα τῆς ἄνω χώρας ἀπεληλαμένον καὶ μαχόμενον πρὸς τὸν Ώρον, ὃν ἡ Ίσις εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμου αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ. διὸ καὶ δίκην φεύγειν λέγεται νοθείας ὑπὸ Τυφῶνος, ὡς οὐκ ὦν καθαρὸς οὐδ' εἰλικρινῆς οἶος ὁ πατήρ, λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμιγῆς καὶ ἀπαθῆς, ἀλλὰ νενοθευμένος τῇ ὕλῃ διὰ τὸ σωματικόν.*

²¹⁰ Βλ. Schott 1950:164.

²¹¹ Βλ. Griffiths 1970:316.

²¹² PGM LXII 5.

²¹³ Ωστόσο, σήμερα επικρατέστερη είναι η άποψη ότι το όνομα Σέννεφθυς ερμηνεύεται ως «αδελφή Νέφθυς».

άλλη, δεν λείπουν και μεταγενέστερες πηγές που φαίνεται να διαφοροποιούνται: σε ένα κοπτικό παπυρικό κείμενο²¹⁴ η Ίσις διαμαρτύρεται στον Θωθ, όταν ανακαλύπτει ότι ο Όσιρις διέπραξε μοιχεία, και σε ένα ελληνικό ερωτικό ξόρκι η *άνομία* του Οσίριδος εξοργίζει την θεά, η οποία *άνεβόησεν μεγάλην κραυγήν, καὶ συνεταράχθη ὁ κόσμος*²¹⁵. Πιθανώς η ερμηνεία της ερωτικής δραστηριότητας του Οσίριδος ως μοιχείας να προκύπτει από επεισόδια της ελληνικής μυθολογίας που παρουσίαζαν θεούς ως μοιχούς.

Αντιστοίχως, η αναφορά του Πλουτάρχου στην απώλεια του φαλλού του Οσίριδος επίσης δεν απαντά στον αρχαίο αιγυπτιακό μύθο, αφού άλλωστε εκεί η Ίσις επανασυναρμολογεί τα μέλη του νεκρού σώματος του θεού, συνευρίσκεται μαζί του και συλλαμβάνει, και κατά τον Horfner (1940:46) αποτελεί προσθήκη του έλληνα συγγραφέα που θέλει να εφαρμόσει, τρόπον τινά, τον *lex talionis* ως ποινή για την μοιχεία που διέπραξε ο Όσιρις²¹⁶. Παρ' όλα αυτά, ο ισχυρισμός του Horfner είναι σχετικά αδύναμος, δεδομένου ότι ο συγγραφέας επισημαίνει ότι ο Όσιρις διέπραξε εν αγνοία του την μοιχεία, κάτι που αναγνώρισε και η Ίσις: [356d-e] *αἰσθομένην δὲ τῆ ἀδελφῆ ἑρῶντα συγγεγονέναι δι' ἄγνοιαν ὡς ἑαυτῆ τὸν Ὅσιριν*. Η Σαρίσχουλη (2011:181) αποδίδει την πρόθεση του Πλουτάρχου να απενοχοποιήσει τον Όσιρι στην ηθικολογία του συγγραφέα που υπαγορεύει την απαλλαγή του καλού θεού από οποιαδήποτε μομφή. Εάν ο Πλούταρχος εν προκειμένω παραλλάσσει συνειδητά το πρότυπο, με την ευρύτερη λογική της αποκάθαρσης που διέπει την έκθεση της αφήγησής του, ασφαλώς παρακινείται από τις θεολογικές του απόψεις σύμφωνα με τις οποίες το θείον είναι απρόσβλητο από οποιοδήποτε εμπαθές κίνητρο.

4. Αλλαγή στον ρόλο του Ερμή (Θωθ) στον μύθο: στην πρωτότυπη αιγυπτιακή μορφή του μύθου ο Θωθ είναι αδελφός του Οσίριδος και του Σηθ και εχθρεύεται τον Όσιρι: [Pyr.175a] *Θωθ, αυτός εδώ είναι ο αδελφός σου, ο Όσιρις, που είναι πλασμένος για να αντέξει και να ζήσει και που μπορεί εσένα να τιμωρήσει* και [Pyr.163d] *Δες τι έκαναν ο Σηθ και ο Θωθ, τα δύο αδέρφια που αρνούνται να σε θρηνήσουν!* Ο Πλούταρχος παρακολουθεί, όμως, τις μεταγενέστερες πηγές, όπου πλέον ο Θωθ παρουσιάζεται ενίοτε ως πατέρας και ενίοτε ως συνεργάτης της Ίσιδος, ευμενής προς τον Ώρο και τον Σηθ²¹⁷.

²¹⁴ PGM IV 102.

²¹⁵ Το συγκεκριμένο απόσπασμα διασώζεται στον PGM XXXVI.

²¹⁶ Βλ. Griffiths ό.π., 316· Σαρίσχουλη ό.π., 181.

²¹⁷ Σχετικά με τις μεταγενέστερες αυτές παραλλαγές του μύθου που απαντούν στους ελληνικούς μαγικούς παπύρους και προβάλλουν τον Ερμή – Θωθ ως συνεργό της Ίσιδος βλ. Σαρίσχουλη 2011:178.

5. Διαφοροποίηση ως προς το θέμα της αποσύνθεσης του νεκρού σώματος του Οσίριδος: στα αιγυπτιακά πρότυπα το πτώμα του Οσίριδος αποσυντίθεται μετά την μακρά παραμονή του στον Νείλο²¹⁸ ενώ ο Πλούταρχος θέλει τον Τυφώνα-Σηθ να το διαμελίζει σε δεκατέσσερα κομμάτια. Το θέμα της απώλειας του φαλλού του Οσίριδος στον ποταμό και της καταβρόχθισής του από τα ψάρια φαίνεται να συνδέεται ή, αντιστοίχως, να προκύπτει από την απέχθεια των Αιγυπτίων προς αυτά· διαθέτει, ωστόσο, και ένα διακειμενικό μυθολογικό υπόστρωμα. Στην αιγυπτιακή παράδοση η απώλεια του φαλλού δεν είναι οριστική, αφού μάλιστα πιστεύεται ότι βρέθηκε και φυλάσσεται στην πόλη Μένδη²¹⁹ και σώζονται πηγές που αναφέρουν ότι ο φαλλός του θεού διατηρείται εν είδει λειψάνου²²⁰. Ο Όσιρις προσδιορίζεται στα ελληνικά μαγικά κείμενα και στους καταδέσμους ως «μελιοῦχος»²²¹ και η επικρατέστερη ερμηνεία είναι ότι διατηρεί το μόριό του και μετά θάνατον. Στην εκδοχή του Πλουτάρχου, όπου γίνεται αναφορά στην μεταθανάτια σύλληψη του Ωρου-Αρποκράτη, είναι αρκετά προβληματική η οριστική απώλεια του φαλλού. Στον Ηρόδοτο²²² είναι σαφής η σύνδεση του θεού με τον φαλλό και τις γονιμικές του συνδηλώσεις, όταν αναφέρεται σε ένα σχετικό αιγυπτιακό δρώμενο και τον συνδέει με τον θαυμαστό μύθο για την μεταθανάτια σύλληψη του Ωρου²²³. Η πρακτική της τοποθέτησης ιθυφαλλικών ομοιωμάτων στους τάφους ως έκφραση της ελπίδας της ανάστασης μαρτυρά επίσης την άμεση επίδραση του μύθου, των γεγονότων και των συμβολισμών που απορρέουν από αυτόν και εκφράζονται εθμικά στις λαϊκές θρησκευτικές δοξασίες. Ο Griffiths (1970:342-3) και ακολουθώντας τον η Σαρίσχουλη (2011:221) αναφέρουν ως πιθανή την επίδραση του μύθου του Μπάτα, ο οποίος αυτοευνουχίζεται προκειμένου να αποδείξει την αθωότητά του απέναντι στην κατηγορία για συνεύρεση με την γυναίκα του αδελφού του. Αφού απέκοψε τον φαλλό του, τον έριξε στην θάλασσα και τον έφαγε ένα ψάρι. Σχετικό ελληνικό διακείμενο μπορεί να θεωρηθεί, ασφαλώς, ο μύθος που

²¹⁸ Pgr. 972a-b· 1256a-b· 1280c-d· 1500a· 2144a-b.

²¹⁹ Ωστόσο στη *Βίβλο των Νεκρών* (αρ. 154) απαντά μία έμμεση σχετική αναφορά στο συγκεκριμένο επεισόδιο· πρόκειται για έναν κατάδεσμο για την διατήρηση των μελών του νεκρού σώματος, παραλείπεται, ωστόσο, ο φαλλός και το σώμα του νεκρού συγκρίνεται με αυτό του Οσίριδος που θεωρείται ότι διατηρείται ες αεί.

²²⁰ Βλ. Griffiths 1970:343.

²²¹ PGM III 45 και 99· V 5· VI 33 και 144.

²²² Ηρόδ. 2.48: *τῷ δὲ Διονύσῳ τῆς ὀρθῆς τῆ δορπὴ χοῖρον πρὸ τῶν θυρέων σφάζας ἕκαστος διδοῖ ἀποφέρεισθαι τὸν χοῖρον αὐτῷ τῷ ἀποδομένῳ τῶν συμβωτέων. τὴν δὲ ἄλλην ἀνάγουσι ὀρθὴν τῷ Διονύσῳ οἱ Αἰγύπτιοι πλὴν χορῶν κατὰ ταῦτα σχεδὸν πάντα Ἕλλησι: ἀντὶ δὲ φαλλῶν ἄλλα σφι ἐστὶ ἐξευρημένα, ὅσον τε πηχναῖα ἀγάλματα νευρόσπαστα, τὰ περιφορέουσι κατὰ κόμας γυναῖκες, νεῦον τὸ αἰδοῖον, οὐ πολλῶ τεφ ἔλασσον ἐὼν τοῦ ἄλλου σώματος: προηγέεται δὲ αὐλός, αἶ δὲ ἔπονται ἀεΐδουσαι τὸν Διόνυσον. διότι δὲ μέζον τε ἔχει τὸ αἰδοῖον καὶ κινεῖ μοῦνον τοῦ σώματος, ἔστι λόγος περὶ αὐτοῦ ἱρὸς λεγόμενος.*

²²³ Βλ. Σαρίσχουλη 2011:220.

θέλει τον Κρόνο να αποκόπτει τον φαλλό του Ουρανού. Ο Διόδωρος 1.22.6 αποδίδει την απώλεια του φαλλού στον Τυφώνα, ο οποίος μετά τον διαμελισμό, απέρριψε το συγκεκριμένο μέλος του νεκρού σώματος στην θάλασσα αφού οι συνεργοί του, οι Τιτάνες, δεν θέλησαν να πάρουν τον φαλλό: *τὰ μὲν οὖν ἀνευρεθέντα τοῦ Ὀσίριδος μέρη ταφῆς ἀξιοθῆναι φασὶ τὸν εἰρημένον τρόπον, τὸ δὲ αἰδοῖον ὑπὸ μὲν Τυφῶνος εἰς τὸν ποταμὸν ριφῆναι λέγουσι διὰ τὸ μηδένα τῶν συνεργησάντων αὐτὸ λαβεῖν βουλευθῆναι, ὑπὸ δὲ τῆς Ἰσιδος οὐδὲν ἦπτον τῶν ἄλλων ἀξιοθῆναι τιμῶν ἰσοθέων: ἔν τε γὰρ τοῖς ἱεροῖς εἰδῶλον αὐτοῦ κατασκευάσασαν τιμᾶν καταδειξάσαι καὶ κατὰ τὰς τελετὰς καὶ τὰς θυσίας τὰς τῷ θεῷ τούτῳ γινομένας ἐντιμώτατον ποιῆσαι καὶ πλείστου σεβασμοῦ τυγχάνειν. διὸ καὶ τοὺς Ἕλληνας, ἐξ Αἰγύπτου παρειληφότας τὰ περὶ τοὺς ὄργιασμοὺς καὶ τὰς Διονυσιακὰς ἐορτάς, τιμᾶν τοῦτο τὸ μόριον ἔν τε τοῖς μυστηρίοις καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ τούτου τελεταῖς τε καὶ θυσίαις, ὀνομάζοντας αὐτὸ φαλλόν.*

Με το επεισόδιο-θέμα της απώλειας του φαλλού μπορεί να συνδεθεί και η αναφορά του συγγραφέως στην εορτή των «Παμυλίων» [12.355] την οποία συνδέει με τα «Φαλληφόρια»²²⁴.

6. Το επεισόδιο της Βύβλου είναι επίσης επείσακτο στον αιγυπτιακό μύθο από κάποια μεταγενέστερη πηγή, κατά πάσα πιθανότητα εμπνευσμένο από τις θρησκευτικές τελετουργίες που ελάμβαναν χώρα στην συγκεκριμένη περιοχή προς τιμήν του θεού Οσίριδος. Ο Πλούταρχος είναι η αρχαιότερη γνωστή πηγή που τοποθετεί το θαυμαστό γεγονός της εν μιά νυκτί βλάστησης του δέντρου στη Βύβλο. Υπάρχουν και δύο μεταγενέστερες αφηγήσεις του ίδιου επεισοδίου, μία που απαντά σε έναν δημοτικό μαγικό πάπυρο²²⁵ και μία στον Λουκιανό²²⁶. Ο Λουκιανός στο κείμενό του περιγράφει ένα θρησκευτικό έθιμο και η μαρτυρία αυτή συνηγορεί για την ευρεία διάδοση της λατρείας του Οσίριδος στη Βύβλο κατά τη ρωμαϊκή και ελληνιστική περίοδο. Η αφήγηση του Πλουτάρχου για την δράση της Ἰσιδος στην Βύβλο παραπέμπει ευθέως στον μύθο της Μετάνειρας και του Δημοφώντος που περιγράφεται στον Ομηρικό Ὕμνο *Εἰς Δήμητρα* (στ. 148-255), όπως παρατηρεῖ ο Herrmann (1957:48-55). Αντίστοιχη είναι και η αφήγηση που απαντά στα *Ἀργοναυτικά* του Απολλωνίου του Ροδίου (4.869 κ. ε.) σχετικά με την Θέτιδα που επί σειρά νυκτῶν έβαζε τον Αχιλλέα πάνω από την φωτιά προκειμένου να κάψει τα θνητά του στοιχεία, εκείνα δηλαδή που προέρχονταν από την θνητή φύση του πατέρα του, ενώ την ημέρα

²²⁴ Για την διαφορά των δρωμένων βλ. Σαρίσχουλη 2011:148.

²²⁵ Betz, *Magical Papyri* 6.30-32.

²²⁶ *Περὶ τῆς Συρίας θεοῦ* 7.

τον άλειφε με αμβροσία. Τόσο στον πολύ πρωιμότερο Ομηρικό Ύμνο *Είς Δίμητρα* (600 π.Χ.), όσο και στην αφήγηση του Πλουτάρχου και του Απολλωνίου εντοπίζεται το μοτίβο της αθάνατης μητέρας που επιδιώκει να απαθανατίσει το βρέφος δια του πυρός, με την διαφορά ότι στις δύο πρώτες περιπτώσεις οι θεές επιχειρούν να απαθανατίσουν όχι το φυσικό τους παιδί, αλλά εκείνο το οποίο έχουν αναλάβει να αναθρέψουν ως τροφοί. Τόσο ο Griffiths (1970:320-21) όσο και η Σαρίσχουλη (2011:195) υποστηρίζουν ότι το συγκεκριμένο επεισόδιο δεν αποτελεί επινενοημένη προσθήκη του Πλουτάρχου, αφού εκείνος κατά βάσιν στα έργα του συνθέτει διαφορετικές παραδόσεις παρά γεννά μυθοπλασία, και εικάζουν ότι η αφήγηση αυτή ανάγεται σε κάποια από τις πηγές του συγγραφέως, εκτός του Μανέθωνος, η οποία περιλαμβάνει—και ενδεχομένως συνδυάζει—φοινικικά, αιγυπτιακά και ελληνικά μυθολογικά επεισόδια. Επιπλέον, βάσει της μαρτυρίας του Λουκιανού, στη Βύβλο τελούνταν ετησίως πένθιμες τελετές προς τιμήν του Οσίριδος και πιθανώς ο Πλούταρχος συνδέει τις σύγχρονες αυτές τελετουργίες με την συγκεκριμένη εκδοχή του εν λόγω επεισοδίου στον μύθο. Υπήρχαν στενές θρησκευτικές σχέσεις ανάμεσα στην Βύβλο και την Αίγυπτο στα χρόνια του Μέσου Βασιλείου (2040-1550 π.Χ.) και έτσι ερμηνεύεται, πιθανώς, η αναφορά στην Βύβλο που σίγουρα αποτελεί μεταγενέστερη παραλλαγή του επεισοδίου.

Η μεταμόρφωση της Ίσιδος σε χελιδόνι που θρηνεί τον Όσιρι μαρτυρά επίσης ελληνική επίδραση στον μύθο, αφού παραπέμπει ευθέως στον μύθο της Πρόκνης και της Φιλομήλας²²⁷. Πιο συγκεκριμένα, ο Horfner (1940:67-8) υποστηρίζει ότι η μορφή της Ίσιδος ως ιερακόμορφου ορνέου στα αιγυπτιακά νεκρικά κείμενα μετατράπηκε στην εκδοχή του Πλουτάρχου και υπό την επίδραση του προαναφερθέντος μύθου σε αυτή του χελιδονιού, που συνδέεται παραδοσιακά στην αρχαιοελληνική γραμματεία με τον θρήνο. Η συγκεκριμένη παραλλαγή αποδίδεται και πάλι στην πηγή του Πλουτάρχου και όχι σε δική του έμπνευση, αφού το χελιδόνι συνδέεται με τις νεκρικές τελετουργίες και στην αιγυπτιακή αλλά και στη φοινικική παράδοση²²⁸. Το επεισόδιο της Βύβλου, εξεταζόμενο υπό το φως των ευρύτερων επιδιώξεων του Πλουτάρχου, ενδεχομένως προστίθεται διότι εναρμονίζεται με τον διδακτικό σκοπό της ποιήσεως όσον αφορά τη θεολογία: ο Πλούταρχος εξοβελίζει τα βαρβαρικά και μη διδακτικά στοιχεία της αφήγησης, τα ασύμβατα προς τις φιλοσοφικές θεωρίες περί του θείου,

²²⁷ Βλ. Απολλ. Ροδ., *Αργοναυτικά* 4.865-879.

²²⁸ Βλ. Σαρίσχουλη 2011:200.

αφιερώνει όμως ένα σημαντικό τμήμα της αφήγησής του σε ένα ένθετο επεισόδιο με ευδιάκριτο παράλληλο κείμενο τον Ομηρικό Ύμνο *Εἰς Δῆμητρα*. Ο μύθος καθίσταται έτσι οικείος στους Έλληνες αναγνώστες μέσα, δηλαδή, από μια τόσο αριστοτεχνική ενσωμάτωση ενός επεισοδίου της δικής του μυθολογικής παράδοσης.

7. Ως προς το ζήτημα της επανασυναρμολόγησης του σώματος του Οσίριδος παρουσιάζεται απόκλιση ανάμεσα στην αρχαία αιγυπτιακή εκδοχή και την εκδοχή του Πλουτάρχου: στην πρώτη είναι η μητέρα του Οσίριδος, η Νουτ, εκείνη που αναλαμβάνει το έργο της συναρμολόγησης και περιγράφονται τα στάδια της επανασύνθεσης με την παρέμβαση του θεού Ήλιου-Ρε²²⁹. Στην εκδοχή του Πλουτάρχου περιγράφεται η συλλογή των διασκορπισμένων μελών, η αναγέννηση αποσιωπάται και εν συνεχεία γίνεται αναφορά στην επιστροφή του θεού από τον Άδη χωρίς μαγικές διαδικασίες. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Διόδωρος παρουσιάζει την Ίσι να παραπλανά του Αιγυπτίους ιερείς, με απώτερο στόχο να εξαπλωθεί σε όλη την επικράτεια η λατρεία του Οσίριδος μέσω της ίδρυσης πολλών διαφορετικών «ιερών τόπων» που να τιμώνται ως σημεία ταφής του Οσίριδος²³⁰. Η εν λόγω αναφορά του Διόδωρου έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς προσεγγίζει την δράση της Ίσιδος διαφορετικά από τον Πλούταρχο, ο οποίος θέλει την Ίσι να διαμοιράζει τα μέλη του νεκρού σώματος του θεού και όχι να εξαπατά τους ιερείς με σκοπό την καθιέρωση της λατρείας.

8. Διαφοροποίηση του Πλουτάρχου από τα αιγυπτιακά πρότυπα υπάρχει επίσης όσον αφορά την συνεργασία Οσίριδος και Ώρου προκειμένου να ενισχυθεί ο δεύτερος για την επικείμενη αναμέτρησή του με το Σηθ. Συγκεκριμένα, στα αιγυπτιακά κείμενα δεν μαρτυρείται κάποια αφήγηση ή μνεία στο επεισόδιο της επιστροφής του Οσίριδος από το βασίλειο των νεκρών για να βοηθήσει τον Ώρο· ένας υπαινιγμός απαντά στη «στήλη του Metternich», στ. 227, όπου η σορός του Οσίριδος θεωρείται ότι λειτουργεί ως προστασία του Ώρου. Ο Διόδωρος (1.88.6) αναφέρεται στην άνοδο του Οσίριδος από τον Άδη, ανιχνεύονται, ωστόσο, κάποιες συγχύσεις μυθολογικών επεισοδίων στην περιγραφή του²³¹ και πιθανώς να επηρεάζεται από ελληνικούς μύθους που αναφέρονται

²²⁹ *Pyr.* 167a· 835a-c· 2171a· 2178b. Ο Griffiths (1960:53-55) συνδέει τις αναφορές αυτές με το τελετουργικό της μουμιοποίησης και της ταρίχευσης.

²³⁰ Διόδ. Σικ. 1.21.5: *τὴν δ' οὖν Ἰσιν πάντα τὰ μέρη τοῦ σώματος πλὴν τῶν αἰδοίων ἀνευρεῖν· βουλομένην δὲ τὴν τάνδρὸς ταφὴν ἀδηλον ποιῆσαι καὶ τιμωμένην παρὰ πᾶσι τοῖς τὴν Αἴγυπτον κατοικοῦσι, συντελέσαι τὸ δόξαν τοιῶδέ τι νι τρόπῳ. ἐκάστῳ τῶν μερῶν περιπλάσαι λέγουσιν αὐτὴν τύπον ἀνθρωποειδῆ, παραπλήσιον Ὀσίριδι τὸ μέγεθος, ἐξ ἀρωμάτων καὶ κηροῦ.*

²³¹ Βλ. Σαρίσχουλη 2011:223.

στην άνοδο θεοτήτων από τον Κάτω Κόσμο, όπως π.χ. ο μύθος της Πανδώρας ή της Περσεφόνης.

9. Ο Πλούταρχος συντάσσεται με την μετεξέλιξη του Άνουβι σε θεό του Κάτω Κόσμου και στην προσομοίωσή του με τον Ερμή Ψυχοπομπό που συντελείται κατά την ελληνιστική περίοδο (*interpretatio graeca*). Ο Άνουβις ως ταριχευτής του νεκρού θεού απαντά, επομένως, στις μεταγενέστερες εκδοχές του μύθου, αλλά εδώ ο Πλούταρχος φαίνεται να παρακολουθεί τις αρχαιότερες²³²: ο Άνουβις ήταν ο κατ' εξοχήν θεός του Κάτω Κόσμου πριν την ευρεία εξάπλωση της λατρείας του Οσίριδος²³³.

10. Ο Όσιρις στις αρχαιότερες εκδοχές του μύθου δεν εμφανίζεται ως θεός-δικαστής του Κάτω Κόσμου, σε μία διάσταση που αποκτά στις μεταγενέστερες φάσεις της αιγυπτιακής λατρείας. Αν και ο Πλούταρχος παρακολουθεί τις αρχαιότερες πηγές, φαίνεται να υπαινίσσεται και αυτή την ιδιότητα του θεού αναφέροντας ότι δεσπόζει μεταξύ των νεκρών.

11. Ο Πλούταρχος, επίσης, δεν αναφέρεται στα επεισόδια των ακρωτηριασμών του Ωρου και του Σηθ και σε ανατριχιαστικές σκηνές που αναφέρονται στα αιγυπτιακά πρότυπα. Στην 20^ή παράγραφο επανέρχεται στο θέμα της σκόπιμης αποσιώπησης των σχετικών επεισοδίων και αναφέρεται σε δύο βασικά επεισόδια αυτού του χαρακτήρα: πρόκειται για τον διαμελισμό του Ωρου, του οποίου η μητέρα, με ένα ξόρκι, απέσπασε τα χέρια και τα πέταξε στο νερό, και τον αποκεφαλισμό της Ίσιδος από τον Ωρο, εξ αιτίας της επεικούς στάσης της θεάς προς τον Σηθ²³⁴. Συγκεκριμένα, η διαμάχη Ωρου και Ίσιδος αποτελεί ένα επεισόδιο που προέρχεται από τον συμφυρμό των μύθων του Ωρου-Σηθ και του Οσίριδος-Σηθ. Οι εκτενέστερες εκδοχές²³⁵ του μύθου περιγράφουν τον Ωρο και τον Σηθ, μεταμορφωμένους σε ιπποπόταμους, να παλεύουν ή να παίζουν σε ένα ποτάμι. Η Ίσις παρεμβαίνει και ο Ωρος, θέλοντας να την εκδικηθεί για την επιείκειά της προς τον Σηθ, την αποκεφαλίζει. Στην *Βίβλο των Νεκρών* αναφέρεται και ο διαμελισμός του Ωρου ως ποινή για την μητροκτονία που διέπραξε²³⁶. Βέβαια, υπάρχουν και άλλα στυγερά επεισόδια στον αιγυπτιακό μύθο, όπως ο ευνουχισμός του Σηθ, η σεξουαλική επίθεση του Ωρου προς τη μητέρα του²³⁷ και η πιθανή γέννηση των

²³² *Pyr.* 157b-d

²³³ Βλ. Σαρίσχουλη ό.π., 186.

²³⁴ Βλ. Σαρίσχουλη ό.π., 82 σημ. 230 και 230-231.

²³⁵ Βλ. Griffiths 1960:46.

²³⁶ Βλ. Griffiths 1960:48

²³⁷ Η συγκεκριμένη εκδοχή, της σεξουαλικής επίθεσης του Ωρου προς την Ίσι, εμφανίζεται σε λιγότερες αριθμητικά πηγές ως παραλλαγή του επεισοδίου του αποκεφαλισμού (βλ. Griffiths 1960:48).

τεσσάρων γιων του Ωρου μετά από αυτήν και, τέλος, ο βιασμός της Τεφενέτ από τον Κρόνο (Γκεμπ).

12. Η παρουσίαση του Οσίριδος ως βασιλέως που περιοδεύει και διδάσκει την γεωργία, θεσπίζει νόμους και υποδεικνύει τον πρόπονα τρόπο απόδοσης τιμών στους θεούς προκύπτει κατ' επιρροήν των αντιστοιχών παραδόσεων περί του Διονύσου²³⁸. Η επιλογή του Πλούταρχου να αποκαλέσει τον Όσιρι «μέγα βασιλέα» παραπέμπει ασφαλώς στον Πέρση βασιλιά και υπηρετεί την πρόθεση του συγγραφέως να παρουσιάσει τον θεό ως κοσμικό βασιλέα των Αιγυπτίων. Αντιστοιχώς, και ο χαρακτηρισμός «ευεργέτης» αποδίδεται στους κοσμικούς βασιλείς²³⁹. Κατά κάποιον τρόπο, στο σημείο αυτό ο Πλούταρχος απομακρύνεται από την πιστή κατά τα άλλα αφήγηση στην αρχαιότερη αιγυπτιακή μορφή του μύθου προσθέτοντας στοιχεία που αφορούν στην μορφή του θεού-βασιλέα παρά παραλλάσσοντας την αφήγηση. Η βασιλεία του Οσίριδος και η δολοπλοκία του Τυφώνος, προκειμένου για την διεκδίκηση της εξουσίας, απαντούν στην αιγυπτιακή παράδοση. Η παρουσίαση, ωστόσο, του Οσίριδος ως εκπολιτιστή και εφευρέτη της γεωργίας προκύπτει από την επίδραση των ελληνιστικών προτύπων.

13. Ο Πλούταρχος συντάσσεται με τις αρχαίες αιγυπτιακές πηγές του μύθου που θέλουν την Ίσι να αντιμετωπίζει με επιείκεια τον Σηθ, όταν της παραδίδεται δεμένος. Η απροσδόκητη αυτή στάση της θεάς αποδίδεται στην συγγενική της σχέση με τον Σηθ· ερμηνεύεται επίσης από τους μελετητές και μέσα από το φιλοσοφικό πρίσμα²⁴⁰ της «ανάγκης» για ισορροπία στη φύση μέσα από τη διηνεκή συνύπαρξη καλού και κακού, των δύο αυτών αντίρροπων δυνάμεων. Αναφέρεται μόνο υπαινικτικά στο επεισόδιο του αποκεφαλισμού της, ίσως γιατί δεν προσφέρεται για κάποια φιλοσοφική ή θεολογική ανάγνωση και μάλλον ασύμβατο είναι το περιστατικό με την άφθαρτη φύση των θεών.

Συμπερασματικά, ο Πλούταρχος διατηρεί τη βασική δομή του αρχαίου αιγυπτιακού μύθου έτσι όπως τη μαρτυρούν τα κείμενα των Πυραμίδων, επιφέροντας τις αλλαγές που παρουσιάστηκαν προηγουμένως. Σημαίνουσα είναι η μεταφορά της αρχαιότερης μορφής της οσιριακής λατρείας και η αποσιώπηση σχεδόν του διαδόχου του Οσίριδος, Σεράπιδος (η αναφορά σε αυτόν περιορίζεται στο τμήμα 28f-29d).

²³⁸ Βλ. Griffiths 1960:53.

²³⁹ Βλ. Σαρίσχουλη ό.π., 147.

²⁴⁰ Βλ. Σαρίσχουλη ό.π., 230.

Εξετάζοντας συνολικά την πραγματεία και τις επιδιώξεις του συγγραφέα προκύπτει ότι ο μύθος παρουσιάζεται σε μία εκδοχή πιστή, στο μεγαλύτερό της τμήμα, στην αιγυπτιακή παράδοση, με αποσιώπηση, ωστόσο, εκείνων των επεισοδίων που είναι ασύμβατα με τη θεολογία του, τα οποία και προσδιορίζει ως «βαρβαρικά». Παρεμβάλλεται το επεισόδιο της Βύβλου, το οποίο χρωματίζει τον μύθο με μία σαφώς ελληνική αφήγηση από την ελληνική μυθολογική παράδοση, και συνδυαστικά εντοπίζονται και συγκεκριμένες αποκλίσεις-διασκευές καθώς και προσθήκες πολιτιστικών και λατρευτικών στοιχείων που εξομοιώνουν τον Όσιρι με τον Διόνυσο. Η εκδοχή του Πλουτάρχου προφανώς επηρεάζεται από τον ορθολογισμό του και δεν εστιάζει τόσο στην ακρίβεια ή στην καταγραφή αλλά λειτουργεί ως ένα λειτουργικό παράδειγμα, ως ένα κατάλληλο και ικανό μοντέλο προκειμένου για την εφαρμογή των ερμηνευτικών του θεωριών, που διατυπώνει γενικότερα στα εισαγωγικά κεφάλαια και αναπτύσσει διεξοδικότερα μετά την αφήγηση. Όπως επισημάνθηκε και στα πρώτα κεφάλαια της εργασίας, ο στοχαστής εν πολλοίς εκθέτει την αφήγηση μέσα από τον φακό της *interpretatio graeca*, που αναδεικνύει και τις αντιστοιχίες ανάμεσα στο ελληνικό και αιγυπτιακό πάνθεο, σε συνδυασμό με την ερμηνευτική που υπαγορεύει η πλατωνική φιλοσοφία και θεολογία, η οποία και υποδεικνύει ουσιαστικά τις αναγκαίες αποσιωπήσεις.

Συμπεράσματα

Βάσει των ερευνητικών ζητούμενων που εκτέθηκαν στην εισαγωγή της εργασίας προκύπτουν τα εξής συμπεράσματα:

α) Ο λόγος που ο Πλούταρχος επιλέγει να αφιερώσει μια εκτενή πραγματεία στην παρουσίαση και στην ερμηνεία του συγκεκριμένου αιγυπτιακού μύθου είναι ότι αφ' ενός η διάδοσή του στον ελληνορωμαϊκό κόσμο είναι δεδομένη κατά την περίοδο συγγραφής της, συνεπώς τον καθιστά ένα οικείο υλικό που λειτουργεί ως παραδειγματικό μοντέλο για την εφαρμογή των διαφορετικών ερμηνειών και την ανάδειξη, σαφώς, της πλατωνικής ως ορθότερης· αφ' ετέρου, καθώς ο Πλούταρχος πιστεύει στην ύπαρξη αρχετύπων καθολικά στην ανθρώπινη σκέψη, ένας μη ελληνικός μύθος που παρουσιάζει θεότητες με αντικειμενικές συστοιχίες και συναφείς ιδιότητες με τις ελληνικές λειτουργεί ως πρόσφορο υλικό ως απόδειξη της ύπαρξης του κοινού συνειδησιακού υποστρώματος στο ανθρώπινο γένος.

β) Ως προς τον τρόπο παρουσίασης και τη λειτουργία της μυθικής αφήγησης εντός της πραγματείας, προκύπτει ότι αυτή αποτελεί οργανικό της τμήμα και όχι μια εμβόλιμη εξιστόρηση εντός του λοιπού θεωρητικού υλικού. Ο μύθος, άλλωστε, διασκευάζεται, αποκαθαίρεται και συγκεκριμένα επεισόδιά του αποσιωπώνται ή εξοβελίζονται, διότι είναι ο μύθος, τελικά, αυτός που τίθεται στην υπηρεσία της θεμελίωσης μιας αρτιωμένης ερμηνευτικής θεωρίας, της πλατωνικής. Γίνεται λόγος, επομένως, για προσαρμογή του μύθου στους στόχους του στοχαστή και εναρμονισμό του περιεχομένου του με τις φιλοσοφικές του θεωρίες. Η ιστορία του Οσίριδος και της Ίσιδος χρησιμοποιείται για να επαληθεύσει τις θεωρητικές διατυπώσεις του Πλουτάρχου έτσι όπως προεξαγγέλλονται στην εισαγωγή και εν συνεχεία στο τμήμα 371a-377b.

γ) Μετά από τη συστηματική μελέτη της πραγματείας συνολικά, προκύπτει ότι η απώτερη επιδίωξη του Πλουτάρχου είναι η διατύπωση και η απόδειξη της δικής του θεωρίας του μύθου, βασισμένης στην ώσμωση της πλατωνικής φιλοσοφίας με τις ποικίλες ανθρωπολογικές και θρησκευολογικές παρατηρήσεις του ως λογίου πολυμαθούς συγγραφέα. Η πραγματεία του έχει σαφώς διδακτικό τόνο και αποδεικτικό χαρακτήρα και ασφαλώς η επιχειρηματολογία του είναι στέρεη και συνεπής, αφού δεν περιορίζεται στην πρόταξη της πλατωνικής ερμηνείας ως εγκυρότατης αλλά επιχειρεί

να αποδομήσει διαφορετικές ερμηνευτικές προτάσεις ως αθεμελίωτες, παράλογες, αφελείς ή δεισιδαιμονικές.

Το σπουδαιότερο, παρ' όλα αυτά, είναι ότι το εν λόγω κείμενο αποτελεί μια θαυμάσια ενορχήστρωση των πλατωνικών και νεοπλατωνικών θεωριών —με υπαινιγμούς όμως μονάχα σε μεταφυσικές θεωρίες, γεγονός που απομακρύνει το κείμενο από τον αμιγή φιλοσοφικό λόγο— με τις σύγχρονες (για τον Πλούταρχο) θρησκευτικές πρακτικές και δοξασίες και ανθρωπολογικές παρατηρήσεις, τις οποίες και επιχειρεί να ανανοηματοδοτήσει. Αυτή του η επιδίωξη εξηγεί και την επιλογή ενός θρησκευτικού μύθου, μιας αφήγησης δηλαδή που έχει διαμορφώσει μια συγκεκριμένη λατρευτική παράδοση, η οποία παρερμηνευόμενη μπορεί να οδηγήσει στην πλάνη, στον «κρημνόν τῆς δεισιδαιμονίας», όπως ο ίδιος επεσήμανε. Συνεπώς επιχειρεί να προτείνει τη χρυσή τομή στην ερμηνεία του μύθου που ικανοποιεί τόσο την αφηρημένη σκέψη των σκεπτομένων όσο και την απλούστερη αντίληψη των θρησκευομένων. Η όλη σύλληψη του Πλουτάρχου είναι πρωτότυπη και ευθύβολη, μια τολμηρή απόπειρα να ανασκάψει σιωπηρά —ίσως και ασυνείδητα— το ανθρώπινο ασυνείδητο, έτσι όπως πρωτοεκφράστηκε χιλιάδες χρόνια πριν, προκειμένου να φέρει στο φως διαχρονικές αλήθειες που κατά τα χρόνια της νεωτερικότητας έφτασαν να αποτελούν τον αδιερεύνητο μα σαγηνευτικό πυρήνα της έρευνας για τις ανθρωπιστικές επιστήμες.

Ο Λάινους Πόλινγκ φέρεται να είχε πει κάποτε πως «ο καλύτερος τρόπος να έχετε μία καλή ιδέα είναι να έχετε πολλές ιδέες». Το κείμενο του Πλουτάρχου, μια μικρογραφία, ουσιαστικά, του πολυδιάστατου έργου του επιβεβαιώνει προδρομικά τον εύστοχο αφορισμό του σπουδαίου χημικού του 20^{ου} αιώνα. Ο Lesky (1964:1111), στο κεφάλαιο της γραμματολογίας του που αφιερώνεται στον Έλληνα στοχαστή, αναφέρει πως *η ματιά του αγκάλιασε μεγάλες εκτάσεις, αυτός όμως είχε πάντα συνείδηση των συνόρων που περικλείιναν την φύση του, και μέσα σ' αυτά πρόσφερε ό,τι καλύτερο είχε, χωρίς ν' απλώνει το χέρι του σ' εκείνο που του απαγόρευε ο δαίμονάς του. Αυτό που μας κάμνει τον Πλούταρχο τόσο αξιαγάπητο, είναι ο ανθρώπινος πλούτος που αναπτύχθηκε μέσα σ' αυτόν τον περιορισμό.* Το *Περί Ίσιδος και Όσίριδος* δεν θα πάψει ποτέ να εμπνέει τους μελετητές και να γοητεύει μέσα από τη συνθετότητα της ίδιας του της φύσης και την ποσότητα και το εύρος των πληροφοριών του που, στον αργαλειό του έμπειρου συγγραφέα, συμπλέκονται σε μία ενότητα, η οποία θα εξακτινώνεται διαρκώς προς διακείμενα της προγενέστερης μα και της ύστερης γραμματείας.

Βιβλιογραφία

Μονογραφίες – Εγκυκλοπαίδειες – Διατριβές

1. Auerbach, E., *Ο Τζανμπατίστα Βίκο και η ιδέα της Φιλολογίας· Φιλολογία της Παγκόσμιας Λογοτεχνίας* (1967), μτφρ. Γ. Ανδρουλιδάκης, Κ. Σπαθαράκης, MIET, Αθήνα 2016.
2. Βάλλης - Γερογιάννης Μ., *Η παρουσία των αλλοεθνών στους πλατωνικούς διαλόγους: Το παράδειγμα των Περσών και των Αιγυπτίων*, Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Πατρών, Πάτρα 2020.
3. Beta S., *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Einaudi 2016.
4. Bonnet H., *On understanding Syncretism*, Pontificio Istituto Biblico 1999.
5. Boys-Stones G.R. & Haubold J. H. (επιμ.), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford 2010.
6. Brenk F., *With Unperfumed Voice. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2007.
7. Brisson L., *Plato. The Myth Maker*, εισ. - μτφρ. - επιμ. G. Naddaf, The University of Chicago Press, Chicago & London 2000.
8. Burkert W., *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία. Δομή και ιστορία*, μτφ. Ανδρεάδη Ηλέκτρα, MIET, Αθήνα 1997.
9. Colli G., *La sapienza greca. Dioniso - Apollo - Eleusi - Orfeo - Museo - Iperborei – Enigma*, τ. 1, Adelphi 1977.
10. Collobert Catherine, Destrée P., Gonzalez Fr. J. (επιμ.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston 2012.
11. Detienne M., *The Masters of Truth in Archaic Greece*, μετ. J. Lloyd, επιμ. V. Naquet, The MIT Press, New York 1996.
12. Dunand F. & Lévêque P. (επιμ.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973), σειρά Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, τ. 46, Brill 1973
13. Durand, G., *Le foi du cordonnier*, L' Harmattan, Paris 2014.
14. Ferrari G.R.F., *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press 1990.

15. Frazer J. G., *The Golden Bough Part IV: Adonis, Attis, Osiris*, Studies in the History of Oriental Religion, London 1907.
16. Froidefond Chr., *Plutarque oeuvres morales*, V.2: *Isis et Osiris*, Paris 1988.
17. Griffiths J. G., *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool 1960.
18. _____, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970.
19. _____, *The Origins of Osiris and his Cult* (= Studies in the History of Religions 40 [Suppl. στο *Numen*]), Leiden 1980.
20. Gill Chr. & Wiseman T.P. (επιμ.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, University of Exeter Press 1993.
21. Hani J., *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, σειρά Collection d'études mythologiques, Paris 1976.
22. Hopfner Th., *Plutarch über Isis und Osiris*, τ. I: Die Sage (= Monographien ds Archiv Orientalni IX), Prag 1940.
23. Hunter R. & Russell D., *How to Study Poetry. De Audiendis Poetis*, Cambridge University Press 2011.
24. Janka M. & Schafer Ch., *Platon als Mythologe. Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, 2. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014.
25. _____, *Plutarch über Isis und Osiris*, τ. II: Die Deutung der Sage (= Monographien ds Archiv Orientalni IX), Prag 1941.
26. Jaroslav C., *Ancient Egyptian Religion*, Hutchinson House, London 1952.
27. Καρακάντζα Ευφημία, *Αρχαίοι Ελληνικοί Μύθοι. Ο θεωρητικός λόγος του 20^{ου} αιώνα για τη φύση και την ερμηνεία τους*, Μεταίχμιο, Αθήνα 2003.
28. Lanzillotta L. R., *Frederick E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer "The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia" and "The Life of Mark Antony"*, Brill's Plutarch Studies, Brill 2017.
29. Lloyd G. (επιμ.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, τόμ. 2, Cambridge University Press 2000.
30. Lubanska Magdalena, *Muslims and Christians in the Bulgarian Rhodopes*, σειρά Studies on Religious (Anti)Syncretism, μτφρ. Piotr Szymczak, De Gruyter, Warsaw/Poland 2015.
31. Mercer S. A. B., *The Religion of Ancient Egypt*, Luzac, London 1949.

32. _____, *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, I-IV, New York – London – Toronto 1952.
33. Merkelbach R., *Roman und Mysterium in der Antike*, Beck'sche Verlagshuchhandlung, München 1962.
34. _____, *Isis Regina, Zeus Serapis. Die griechisch- ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart 1995.
35. Meuniwer M., *Plutarque. Isis et Osiris*, Paris 1924 (ανατ. 1957).
36. Morgan Kathryn, *Myth and Philosophy. From the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
37. Nightingale Andrea Wilson, *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*, Cambridge University Press, 1995.
38. Ogden D., *A Companion to Greek Religion*, Wiley-Blackwell 2007.
39. Otto W. & Helck Eb. (επιμ.), *Lexikon der Ägyptologie*, V. I-VII, Hubert-Göttingen, Otto Harrassowitz-Wiesbaden 1975.
40. Pépin J., *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Etudes Augustiniennes, Paris 1976.
41. Quirke St., *Ancient Egyptian Religion*, British Museum, London 1992.
42. Redford D. (επιμ.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, τόμ.1, Oxford University Press, Oxford 2001.
43. Richter D. & Johnson A. W. (επιμ.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford University Press, Oxford 2017.
44. Riggs Christina (επιμ.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford University Press, Oxford 2012.
45. Σαρίσχουλη Παναγιώτα, *Πλουτάρχου Περί Ισιδος και Οσίριδος· ο μύθος*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2011.
46. Segal R., *Theorizing About Myth*, University of Massachusetts Press, Άμερστ 1999.
47. Solmsen Fr., *Isis among Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts και London - England 1979.
48. Tofighian O., *Myth and Philosophy in Platonic Dialogues*, Macmillan Publishers 2016.
49. Vandorpe Katelijjn (επιμ.), *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*, Wiley 2019.

50. Versnel H.S., *Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, σειρά Inconsistencies in Greek and Roman Religion I, Brill, Leiden/New York/Köln/ København 1990.
51. Witt R. E., *Isis in the Graeco-Roman World*, Ithaca - New York 1971 (ανατ. με τον τίτλο *Isis in the Ancient World*, Baltimore 1997).
52. Zimmermann F., *Die agyptische Religion* (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 5.5-6), Paderborn 1951 (ανατ. 1967).

Άρθρα σε τόμους και περιοδικά

1. Armstrong A., «Gnosis and Greek Philosophy» στο U. Bianchi (επιμ), *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas. Göttingen*, 1978, σ. 87-124.
2. Bodine J., «The Shabaka Stone: An Introduction», *Studia Antiqua*, 7/1 (2009), σ. 1-21.
3. Brenk F., «Isis is a Greek Word': Plutarch's Allegorization of Egypt» στο Brenk 2007.
4. Brisson L., «Why Is the Timaeus Called an Eikos Muthos and an Eikos Logos?» στο Collobert (κ.ά.) 2012, σ. 369-392.
5. Disxaut Monique, «Myth and Interpretation» στο Collobert (κ.ά.) 2012, σ. 25-46.
6. Edmunds L., «The Sphinx in the Oedipus Legend» στο A. Dundes & L. Edmunds (επιμ.), *Oedipus: A Folklore Casebook*, University of Wisconsin Press 1995, σ.155-156.
7. El Murr D., «Hesiod, Plato, and the Golden Age: Hesiodic motifs in the myth of the Politicus» στο Boys-Stones & Haubold 2010, σ. 176-297.
8. Ferrari G.R.F., «The Freedom of Platonic Myth» στο Collobert (κ.ά.) 2012, σ. 67-86.
9. Gregory M. J., «Myth and Transcendence in Plato», *Thought*, 43/2 (1968), σ. 273-296.
10. Hadot P., «Physique et Poésie dans le Timée de Platon», *Revue de Théologie et de Philosophie* 115/2 (1983), σ.113-133.
11. Hartog Fr., «Les Grecs égyptologues» στο *Annales, Economies, sociétés, civilisations*, 41^e année, N. 5, 1986, σ. 953-967.

12. Hirsch-Luipold R., «Religion and Myth» στο Mark Beck (επιμ.), *A Companion to Plutarch*, Chichester 2014, σ. 163-176.
13. Joly H., «Platon Egyptologue», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 172/2, *Études de Philosophie Ancienne: Hommage à Pierre-Maxime Schuhl pour son quatre-vingtième anniversaire* (Avril-Juin 1982), σ. 255-266.
14. Κωνσταντάκος Ι., «Οι απαρχές του φιλοσοφικού διηγήματος στην αρχαία Αθήνα», *Φιλοσοφία* 49/2 (2020), σ. 88-132.
15. Leclant J., «Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l' Egypt pharaonique» στο Dunand F. & Lévêque P. (επιμ.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973), σειρά *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, τ. 46, Brill 1973, σ. 1-18.
16. Lefka Aikaterini, «Pourquoi des dieux égyptiens chez Platon?», *Kernos* 7 (1994), σ.159-168.
17. Monda S., «Beyond the boundary of the poetic language: Enigmas and Riddles in Greek and Roman culture» στο Ercolani A. & Giordano M. (επιμ.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. Beyond Greece: The Comparative Perspective*, Berlin and Boston, De Gruyter, 2016, σ. 131-154
18. Moore Chr., «The Myth of Theuth in the Phaedrus» στο Collobert (κ.ά.) 2012, σ. 279-304.
19. Murray Penelope, «What Is a Muthos for Plato? » στο R.G.A. Buxton (επιμ.), *From Myth to Reason. Studies in the Development og Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford 1999, σ. 251-262.
20. Pender E. Elizabeth, «Chaos corrected: Hesiod in Plato's Creation Myth» στο Boys-Stones & Haubold 2010, σ. 219-245.
21. Richter D., «Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation», *Transactions of the American Philological Association* (1974-2014), τ. 131 (2001), σ. 191-216.
22. Roskam G., «Plutarch's Yearning after Divinity. The Introduction on Isis and Osiris», *The Classical Journal* 110/ 2 (2015), σ. 213-39.
23. Sarischouli Panagiota, «Key episodes of the Osirian myth in Plutarch's De Iside et Osiride and in Greek and Demotic Magical Papyri: How do the sources complement each other (?)» στο *Proceedings of the 28th International*

- Congress of Papyrology, Barcelona, August 1-6, 2016*, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona 2019, σ. 285–299.
24. Sedley D., «Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus» στο *Boys-Stones & Haubold* 2010, σ. 246-258.
25. Scott Nora, «The Metternich Stela», *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 9/8 (1951), σ. 201–217.
26. Tarrant H., «Literal and Deeper Meanings in Platonic Myths» στο *Collobert* (κ.ά.) 2012, σ. 47-66.
27. Trabattoni Fr., «Myth and Truth in Plato's Phaedrus» στο *Collobert* (κ.ά.) 2012.
28. Volokhine Y., «Le dieu Thot et la parole», *Revue de l' Histoire des Religions*, PUF, 2004, σ. 131-156.
29. Van Noorden Helen, «'Hesiod's races and your own': Plato's 'Hesiodic' projects» στο *Playing Hesiod. The 'Myth of the Races' in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, σ. 89-167.