



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

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΠΑΠΥΡΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΚΛΑΣΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ»

*ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΣ ΣΥΓΚΡΗΤΙΣΜΟΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΠΑΠΥΡΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ
ΕΛΛΗΝΟΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ*

ΠΙΤΣΑΚΗΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ

A.M.: 7560162200014

ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: ΘΩΜΑ ΜΑΡΙΑΝΝΑ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΞΕΤΑΣΗΣ

ΘΩΜΑ ΜΑΡΙΑΝΝΑ

ΠΑΠΑΘΩΜΑΣ ΑΜΦΙΛΟΧΙΟΣ

CONSTANZA SALVATORE

ΑΘΗΝΑ

ΙΟΥΛΙΟΣ 2024

© Copyright

Πιτσάκης Νικόλαος

Φιλοσοφική Σχολή

Τμήμα Φιλολογίας

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

(Νικολάου Πολίτη 1, Ζωγράφου, 15772)

Σημείωμα Συγγραφέα

Το δοκίμιο αυτό αποτελεί Μεταπτυχιακή Διατριβή που συντάχθηκε για το Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Παπυρολογία και Κλασική Γραμματεία», της Σχολής Φιλολογίας και υποβλήθηκε τον Ιούλιο του 2024.

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

Μέλη της εξεταστικής επιτροπής

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια
Θωμά Μαριάννα / Επίκουρη Καθηγήτρια

Μέλος
Παπαθωμάς Αμφιλόχιος / Καθηγητής

Μέλος
Costanza Salvatore / Επίκουρος Καθηγητής

Έκφραση Ευχαριστιών

Μετά το πέρας δύο ολοκληρωμένων ακαδημαϊκών ετών στο παρόν μεταπτυχιακό πρόγραμμα «Παπυρολογία και Κλασική Γραμματεία» / του τμήματος Φιλολογίας, ένιωσα ιδιαίτερα ευγνώμων που αποκόμισα πληθώρα πληροφοριών, ικανών να επικουρήσουν το γνωστικό μου οπλοστάσιο και να διαμορφώσουν ένα πιο ολοκληρωμένο φιλόλογικό - ερευνητικό αισθητήριο. Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερα όλους τους καθηγητές του μεταπτυχιακού προγράμματος και ιδιαίτερα την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου, Θωμά Μαριάννα, που μετά από συστηματικές επικοινωνίες - ενημερώσεις με κατηύθυνε σωστά και στοχευμένα στο επίμοχθο αυτό αποτέλεσμα. Ακόμη, θα ήθελα να ευχαριστήσω από τα βάθη της καρδιάς μου την οικογένεια και τους φίλους μου, που με στήριξαν σε αυτή την επιλογή μου με ιδιαίτερο σεβασμό και διακριτικότητα.

ΤΙΤΛΟΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΣ ΣΥΓΚΡΗΤΙΣΜΟΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΠΑΠΥΡΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΟΡΩΜΑΪΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα διπλωματική εργασία αποτελεί μία προσπάθεια προσέγγισης του Αιγυπτιακού θρησκευτικού στοιχείου, μέσα από τη σκοπιά Ελληνικών παπυρικών κειμένων, που βρίθουν από συγκρητιστικά στοιχεία. Η συνύπαρξη ενός ετερόκλητου συνόλου στην αχανή Αιγυπτιακή έκταση μπορούσε να χαίρει ισορροπίας και ειρηνικής διαβίωσης μόνο μέσα από την εγκαθίδρυση διαφορετικών πολιτισμικών στοιχείων, τα οποία διαμορφώνουν ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον αμάλγαμα διαφορετικών συνηθειών και πρακτικών. Η Ελληνική σφραγίδα, αρκετούς αιώνες μετά την επέλαση του Μεγάλου Αλεξάνδρου, εξακολουθεί να διαδραματίζει εξέχοντα ρόλο στην Αίγυπτο, ακόμα και στα δεδομένα της θρησκευσιολογίας, γεγονός το οποίο επιβεβαιώνεται από πληθώρα παπύρων διαμορφωμένων κατά τους Πτολεμαϊκούς, Ρωμαϊκούς και Βυζαντινούς χρόνους. Κορωνίδα της παρούσας εργασίας αποτελεί η συνδιαλλαγή Ελληνικών και Αιγυπτιακών στοιχείων στα θρησκευτικά δεδομένα και τα στοιχεία που υποδηλώνουν την καταλυτική επίδραση του Ελληνικού σκεπτικισμού στο πλαίσιο της Ελληνορωμαϊκής Αιγυπτιακής πραγματικότητας.

Λέξεις κλειδιά: Συγκρητισμός, ενοποίηση, ισχυροποίηση του στέμματος, αθανασία, ταρίχευση, μουμιοποίηση, Πλούταρχος, Όσιρις, Σάραπις, Ίσις, Ωρος, Θωθ, Τυφών/Σηθ, Νέφθυς.

TITLE OF THESIS

**RELIGIOUS SYNCRETISM THROUGH PAPYRIC TEXT OF GREEK -
ROMAN PERIOD**

Pitsakis Nikolaos

Faculty of Philology - National and Kapodistrian University of Athens

Abstract

The present thesis is an attempt to approach the Egyptian religious element from the perspective of the Greek papyri, which are full of comparative elements. The coexistence of heterogeneous groups in the vast Egyptian expanses could only enjoy «balance» and peaceful living through the establishment of different cultural elements that form an extremely interesting amalgam of different customs and practices. Several centuries after the invasion of Alexander the Great, the Greek element still plays a prominent role in Egypt, even in theological data, a fact confirmed by a large number of papyri from the Ptolemaic, Roman and Byzantine periods. The aim of this thesis is to highlight the catalytic effect of Greek scepticism in the context of Greco-Roman Egyptian reality.

Key words: Syncretism, unification, strengthening of the crown, immortality, embalming, mummification, Plutarch, Osiris, Serapis, Isis, Horus, Thoth, Typhoon/Sith, Nephthys.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στα πλαίσια της ενασχόλησής μου με το μεταπτυχιακό πρόγραμμα «Παπυρολογία και κλασική Γραμματεία», ήλθα σε επαφή με σωρεία θεμάτων που παρουσίαζαν εκτεταμένο ενδιαφέρον προς ανάλυση. Το ιδιαίτερο όμως, θρησκευτικό αισθητήριο του Αιγυπτιακού κόσμου ήταν εκείνο που με ώθησε στη συγγραφή της παρούσας εργασίας. Ένα εξαιρετικά ποικιλόμορφο και περίπλοκο σύνολο, το οποίο αρκετές φορές αποτελεί αντικείμενο διχογνωμίας, βρίθει έντονης Ελληνικότητας, γεγονός το οποίο επέτρεψε στον Ελληνικό κόσμο την ελεύθερη είσοδο και παραμονή στην αχανή Αιγυπτιακή έκταση. Η προσωποποίηση του θεϊκού κόσμου και η έντονη συνδιαλλαγή του με Μεσογειακά ή και Ασιατικά στοιχεία, διαμορφώνουν ένα ιδιαίτερο θρησκευτικό «γίγνεσθαι», το οποίο φαίνεται εντελώς ικανό να καλύψει τις ανάγκες του ετερόκλητου κοινωνικού συνόλου.

Ο συγκρητισμός, που αποτελεί το βασικό στοιχείο εξέτασης της παρούσας εργασίας, έχει απασχολήσει ανέκαθεν το ερευνητικό ενδιαφέρον (ακόμα και του ιστοριογράφου *Ηροδότου*, σε πρώιμα στάδια), το οποίο συντονίζεται ακόμα περισσότερο στη διάδοση των εμπλουτισμένων θεοτήτων, εκτός του Αιγυπτιακού βεληνεκού. Το γεγονός ότι η λατρεία των Αιγυπτίων θεών διαδόθηκε τόσο σε Ελλάδα (κοιτίδα Δήλος, Αθήνα) όσο και σε Ιταλία (κοιτίδα Ρώμη), πιστοποιεί την ανάγκη πολιτικής επιβολής μέσα από το θρησκευτικό αίσθημα, στο οποίο παρέμενε πιστός ολόκληρος ο πληθυσμός. Το τοπικό στοιχείο, τις περισσότερες φορές, συνδεδεμένο στενά με την οικονομία της περιοχής, τροποποιείται, με σκοπό να εξυπηρετήσει τις ανάγκες ενός πολυπολιτισμικού συνόλου, χωρίς να λησμονεί τις αφετηριακές της βάσεις και την αιτία του ανέκαθεν προσανατολισμού σε αυτό. Σε κάθε περίπτωση η Αιγυπτιακή θρησκεία έχαιρε ιδιαίτερου σεβασμού, ενώ παράλληλα ο Αιγυπτιακός κόσμος παρέμενε αρκετά προσκολλημένος στο θρησκευτικό αίσθημα. Πνεύματα, δαίμονες και θεοί συμπλέκονται με την ανθρώπινη δραστηριότητα, άλλοτε με θετικό και άλλοτε με αρνητικό τρόπο, τη στιγμή που η εκδικητική τους μανία επιτάσσει την καταστροφική επέλαση απέναντι στον πιστό.

Η στενή σύνδεση θεών, γης και φύσης, σε μία περιοχή που η ζωτικότητα της ήταν ταυτισμένη με την πλημμύρα του ποταμού Νείλου, καθιστούσε αναγκαίο το σεβασμό στις πνευματικές υπάρξεις, ούτως ώστε να συνδράμουν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στην ευδαιμονία του ποιμνίου. Η θεοποίηση μάλιστα, οποιουδήποτε

φυσικού στοιχείου, αντικατόπτριζε την ανάγκη του ατόμου για ευνοϊκή στάση και ίσως μετριοπαθή έλεγχο της δραστηριότητάς του. Η διαφορετική χωρία δραστηριοποίησης του εκάστοτε θεού, είναι εκείνη που στοιχειοθέτησε ένα εκτεταμένο αλλά πλήρες πάνθεον, ικανό να καλύψει κάθε ανάγκη του απαιτητικού Ελληνό-Αιγυπτιακού κόσμου.

Τα παραπάνω ζητήματα αναπτύσσονται ενδελεχώς στην παρούσα διπλωματική εργασία. Πιο συγκεκριμένα, στο πρώτο μέρος (εισαγωγικό), καθορίζονται οι έννοιες του θρησκευτικού συγκρητισμού, ως απόρροια της πολυπολιτισμικότητας που διέπει ολόκληρη την Αιγυπτιακή κοινωνία. Παράλληλα, γίνεται ιδιαίτερη μνεία στο χαρακτηριστικό θρησκευτικό τους αίσθημα καθώς και στα οικονομικό-κοινωνικό-πολιτικά συμφέροντα, τα οποία απορρέουν από αυτό. Στο δεύτερο τμήμα, εξετάζονται ενδελεχώς Αιγυπτιακές θεότητες που συγκεντρώνουν στο πρόσωπό τους στοιχεία αντιστοιχίας με ανάλογες Ελληνικές θεότητες (μέσα από παραδείγματα, προερχόμενα από παπύρους). Ενώ, στο τρίτο μέρος παρατίθενται τα συμπεράσματα που απορρέουν από την παραπάνω έρευνα καθώς και ο επίλογος.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Πρόλογος (σελ:7)

Πίνακας Περιεχομένων (σελ:9)

Μέρος Πρώτο (Εισαγωγή)

- 1.1. Θρησκευτικός Συγκρητισμός στην Αίγυπτο (σελ:11)
- 1.2. Αναγνώριση Ηγεμονίας - Ισχυροποίηση Στέμματος (σελ:13)
- 1.3. Ναοί - Πολυχώροι Αιγυπτιακής Καθημερινότητας (σελ:16)
 - 1.4. Ιδιάζον Θρησκευτικό Αίσθημα (σελ:19)
 - 1.5. Θεογονία - Αιγυπτιακό Πάνθεον (σελ:23)
 - 1.6. Μαγεία - Μίξη Πολιτισμών (σελ:27)
 - 1.7. Ανάσταση και Αθανασία (σελ:29)
 - 1.8. Αιγυπτιακός Ελληνισμός (σελ:34)

Μέρος Δεύτερο

Εξελληνισμένες Αιγυπτιακές Θεϊκές Φυσιογνωμίες

- 2.1. Όσιρις - Διόνυσος
 - A. Ερωτικό Στοιχείο (σελ:36)
 - B. Σωματική - Πνευματική Ανάσταση (σελ:39)
 - Γ. Ο Μοναδικός θάνατος Θεού (σελ:44)
- 2.2. Σάραπις - Πλούτων
 - A. Οσιριακή Επιρροή (σελ:46)
 - B. Εξουσία Επί των Νεκρών (σελ:50)

2.3. Η Εξελληνισμένη Ίσιδα

A. Συστοιχία με Ελληνικές Θεότητες (σελ:52)

B. Ίσιδα - Δήμητρα και η σύνδεση με την Αιγυπτιακή γη (σελ:55)

Γ. Ύψιστη Αρετολογία (*P. Oxy. XI. 1380*) (σελ:57)

Δ. Μάγισσα Ίσιδα (σελ:62)

2.4. Ωρος - Απόλλωνας

A. Μυθολογικό Περικείμενο (σελ:66)

B. Το Μάτι του Ωρου (σελ:70)

Γ. Απαρχή Θρησκευτικού Συγκρητισμού (σελ:73)

2.5. Λοιπές Θεότητες

A. Θωθ - Ερμής (σελ:74)

B. Επαγόμενες Ημέρες - Προσφορά του Ερμή (σελ:78)

Γ. Ένα Ιδιόμορφο Ζεύγος (σελ:81)

Μέρος Τρίτο

A. Συμπεράσματα (σελ:85)

B. Επίλογος (σελ:91)

Γ. Βιβλιογραφία (σελ:92)

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

(ΕΙΣΑΓΩΓΗ)

1.1. ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΣ ΣΥΓΚΡΗΤΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΑΙΓΥΠΤΟ

Το θρησκευτικό αίσθημα μέσα στα πλαίσια της Αιγυπτιακής επικράτειας, ανά τους αιώνες, τροποποιείται και ισχυροποιείται, με σκοπό να καταστήσει την ουσία του ικανή για την εξυπηρέτηση των ενδόμυχων συναισθηματικών αναγκών του ατόμου. Η ενδυνάμωση της ανθρώπινης ιδεοσυγκρασίας μέσω της παραπάνω θεϊκής συνεισφοράς, αποτελεί πανάρχαια τακτική, δεδομένου ότι το έλλογο όν θεωρούσε αναπόσπαστο κομμάτι της καθημερινότητάς του τη νοερά θεϊκή στήριξη και παρουσία. Από μικρή ηλικία το άτομο αφουγκραζόταν τη θεϊκή ενέργεια και μάθαινε να συμβιώνει αρμονικά με αυτή, με σκοπό να εξασφαλίσει καλούς οίονους για μία ισορροπημένη καθημερινότητα. Το διαδικαστικό «πέπλο», που αρκετές φορές κάλυπτε τις διαδεδομένες, σε όλη την αχανή έκταση, τελετουργικές ενέργειες και δοξασίες, δεν εξέλειπε εφόσον η κατάκτηση του θρησκευτικού αισθήματος αποτελούσε επίμοχθη και χρονοβόρα πνευματική διαδικασία. Η ανεμπόδιστη επιτέλεση των ιερών προσευχών (ιδιωτικές κατοικίες - αυτοσχέδιοι ναοί), προσέφερε τη δυνατότητα συστηματικής τριβής με τα θεϊκά δεδομένα και ελεύθερης ανταλλαγής διαφορετικών λατρευτικών συνθηγιών, συμβάλλοντας σημαντικά στη συγκρητιστική οπτική, η οποία «καπηλεύεται» από τον κατοπινό ερευνητή, στην προσπάθεια αποδελτίωσης της θρησκευτικής Αιγυπτιακής ιδεολογίας.

Η πολυπολιτισμικότητα που διέπει το «δώρο του Νείλου¹», σε καμία περίπτωση δε θα μπορούσε να αφήσει ανεπηρέαστο το «θρησκευτικό γίγνεσθαι», το οποίο καταβάλει ιδιαίτερη προσπάθεια να προσαρμοστεί στα διαφορετικά πολιτισμικά, ιδεολογικά και κοινωνικά δεδομένα, διαμορφώνοντας μία συνισταμένη τόσο αρμονική

¹ Η Αίγυπτος. Ο παραπάνω χαρακτηρισμός έχει αποδοθεί από τον Ηρόδοτο. Η Αίγυπτος κατάφερε να αναπτυχθεί και να ισχυροποιηθεί χάρη στη συστηματική πλημμύρα του Νείλου, η οποία αναζωογονούσε το έδαφος και προσέφερε τις ιδανικές προϋποθέσεις για την καλλιέργεια της γης και την άρρηκτα συνδεδεμένη (με την τελευταία) οικονομική ανάπτυξη. Η αχανής αυτή έκταση έχει συνδεθεί και με τις φράσεις «μαύρη ή κόκκινη χώρα». Σχετικά με τον θαυμασμό του Ηροδότου για τον Αιγυπτιακό κόσμο βλ. *Ιστορία* Β. 35-38.

αλλά ταυτόχρονα και τόσο περίπλοκη². Η συνύπαρξη διαφορετικών εθνικών ομάδων (Φοίνικες, Εβραίοι, Ιδουμαίοι, Άραβες, Σύριοι, Κάρες³ κ.α.), στην υπέρμετρα μεγάλη Αιγυπτιακή γεωγραφική έκταση, μεθόδευσε τις ασυνείδητες, πολλές φορές, ανταλλαγές που αφορούσαν τόσο σε λατρευτικές τακτικές όσο και στην ταύτιση ή ανάπτυξη του βεληνεκούς των ικανοτήτων συγκεκριμένων θεοτήτων με αντίστοιχες άλλων πολιτισμικών καταβολών. Η ποικιλία μορφών, ονομάτων, δυνατοτήτων και συμβόλων που αποδίδονταν στις πνευματικές αυτές υπάρξεις, στοιχειοθετούσαν την ουσία του συγκρητισμού, ο οποίος δεν μπορεί να ερευνηθεί ενδελεχώς, εφόσον νέα στοιχεία διατρανώνουν ακόμα περισσότερο την έντονη ποικιλομορφία που τον χαρακτηρίζει.

Επομένως, ο συγκρητισμός δεν παρουσιάζεται συνδεδεμένος με την αυταρχική επιβολή ξένων στοιχείων στο «θρησκευτικό γίνεσθαι», αλλά στην ουσία του περιλαμβάνεται η παρείσφρηση νέων ιδεών, η ανταλλαγή και προσαρμογή νέων στοιχείων (μέσα από ένα πρίσμα ελέγχου για την αποφυγή αλλοίωσης πανάρχαιων θρησκευτικών ιδεολογιών) και η υιοθέτηση καινοτόμων τελετουργικών τακτικών. Επομένως, δεν γίνεται λόγος για κάποιο νέο θρησκευτικό ρεύμα ούτε για την απογύμνωση της θρησκευτικής ταυτότητας των διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων, παρά μόνο για την ανάμειξη ετερόκλητων στοιχείων (μέσα από ένα πρίσμα σεβασμού) που θέτουν ως βασικό στόχο την εκπλήρωση του ζωτικού (θρησκευτικού) ενστίκτου. Η παραπάνω διεργασία ασκεί μία ιδιαίτερα παραγωγική ζύμωση διαφορετικών πνευματικών-φιλοσοφικών τομέων, οι οποίοι εμφανίζονται αλληλένδετοι και αλληλεξαρτώμενοι. Το σύνολο των παραπάνω δεδομένων γίνεται οφθαλμοφανές μέσω της εξέτασης σωρείας παπυρικών κειμένων και άλλων φορέων γραφής, που

² Η βάση της συνίσταται από τη συνύπαρξη ποικίλων και διαφορετικών -αντικρουόμενων στοιχείων, τα οποία ωστόσο στοιχειοθετούν ένα ισορροπημένο σύνολο. Ήδη ένας από τους σπουδαιότερους προσωκρατικούς φιλοσόφους, ο Ηράκλειτος (5^{ος} - 4^{ος} αι. π.Χ.), έχει τονίσει τη διαρκή ρευστότητα που χαρακτηρίζει όλα τα δεδομένα, στην προσπάθειά τους να επιτύχουν την ενότητα. Η διαρκής πάλη είναι εκείνη η οποία οδηγεί στην παραπάνω έκβαση, τοποθετώντας στις βάσεις της φαινομενικώς αντιθετικά στοιχεία. Βλ. Κ.Δ. Γεωργούλη 2015, 87-93.

³ Κατά την περίοδο των Πτολεμαίων ο συνολικός πληθυσμός ίσως ανερχόταν στα 6.000.000. Την περίοδο των Ρωμαϊκών χρόνων, παρουσιάζεται μία πληθυσμιακή κάμψη εφόσον η θρησκευτική καταπίεση, όσον αφορά τη μη ελεύθερη έκφραση παγανιστικής λατρείας, προκάλεσε ιδιαίτερη δυσφάσκεια.

εξυπηρετούσαν τόσο πρακτικές (μη λογοτεχνικοί πάπυροι/ημιλογοτεχνικοί πάπυροι⁴) όσο και πιο πνευματικές ανάγκες (λογοτεχνικοί πάπυροι).

1.2. ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΗ ΗΓΕΜΟΝΙΑΣ - ΙΣΧΥΡΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΣΤΕΜΜΑΤΟΣ

Η αναγκαιότητα ειρηνικής συνύπαρξης του συνόλου των πολιτισμικά διαφορετικών προσωπικοτήτων, κατηύθυνε αυτόματα τις τελευταίες προς την υιοθέτηση μίας ενδεικτικής στάσης ανοχής και αλληλοκατανόησης, ιδιαίτερα μάλιστα όσον αφορά στο θρησκευτικό στοιχείο, το οποίο διαδραμάτιζε εξέχοντα ρόλο στην Αιγυπτιακή καθημερινότητα. Πολλές φορές μάλιστα, δεν εξέλειπαν και εσωτερικές διαμάχες σε αυτή τη θρησκευτική πάλη. Παρόλα αυτά, η οικειοποίηση του θρησκευτικού αισθήματος μπορούσε να διαμορφωθεί μόνο σε τέτοια πλαίσια ελεύθερης ιδεολογικής εξωτερίκευσης και ελεγχόμενης ένταξης τοπικών παγανιστικών ιδεών και πρακτικών στις θρησκευτικές συνήθειές τους. Η παραπάνω πρακτική οικοδομεί ένα εντυπωσιακό αμάλγαμα πνευματικής και θρησκευτικής εγρήγορσης, ικανό να αποτινάξει οποιαδήποτε στερεοτυπική οπτική, την οποία θα εκμεταλλευόταν κάποιος γηγενής, ούτως ώστε να κυριαρχήσει.

Παράλληλα, ο θαυμασμός και η αποδοχή παλιότερων και βαθιά ριζωμένων θεοτήτων, αποτέλεσε το «εναρκτήριο λάκτισμα» της εισόδου νέων ηγεμόνων, στην προαναφερθείσα χώρα, που επιζητούσαν την αναγνώριση της ισχύος τους από ένα πολυπολιτισμικό ακροατήριο. Η συχνή συσπείρωση των χαρακτηριστικών στοιχείων, που διέπουν μία θεότητα, στο πρόσωπο του βασιλιά, διατρανώνει ακόμα περισσότερο την προσπάθεια του στέμματος να εξασφαλίσει την καθολική αναγνώρισή του⁵. Ο

⁴ Αποτελεί μία ιδιαίτερη κατηγορία παπύρων η οποία παρουσίαζε έντονα στοιχεία λογοτεχνικότητας, εξυπηρετώντας παράλληλα και κάποια πρακτική διάσταση. Σε αυτή την κατηγορία παπύρων εντάσσονται μαγικά (επωδές, ξόρκια), ιατρικά κείμενα (μαγεία και ιατρική παρουσίαζαν ιδιαίτερη σύνδεση) κ.α.. Βλ. περισσότερα, Α. Παπαθωμάς 2016, 188-199.

⁵ Τόσο η Βερενίκη όσο και η Αρσινόη (σύζυγος Πτολεμαίου Β'), που θεωρούνταν εξαιρετικά πετυχημένες, κατάφεραν να διεκδικήσουν μία ασφαλή και σταθερή θέση στο Αιγυπτιακό πάνθεον. Έργα του Ποσειδίου (σημαντικότερος επιγραμματοποιός της εποχής των Πτολεμαίων - 3^{ος} αι. π.Χ.), εξυμνούν την παρουσία της και τονίζουν την ιδιαίτερα υψηλή θέση που έχαιρε στην αντίληψη των υπηκόων της.

σεβασμός ωστόσο, στις ενέργειες και στους θρησκευτικούς χειρισμούς του παλαιότερου ιερατείου δε δημιουργούσε ιδιαίτερα περιθώρια για επαναστατικές διαθέσεις εκ μέρους του λαού. Ένας από τους μεγαλύτερους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, ο Πλάτωνας, τονίζει ότι στην περίπτωση που το θεοποιημένο πρόσωπο καταληφθεί από αισθήματα αλαζονείας, χάνει κάθε ιερότητα και προσομοιάζει σε ένα φθαρτό ον (*«εἴτα κενότητα και ἀλαζονείαν μετ' ἀσεβείας και παρανομίας προσοφλόντες ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν' και νῦν ὡσπερ ἀγώγιμοι δραπεταὶ τῶν ἱερῶν και τῶν βωμῶν ἀποσπασθέντες οὐδέν ἄλλ' ἢ τα μνήματα και τοὺς τάφους ἔχουσι»*⁶). Η θεοποίηση μάλιστα του μονάρχη, μπορούσε να πραγματοποιηθεί και πριν το θάνατό του, εφόσον το πάθος του για προσφορά ήταν αλληλένδετο με την ευρύτερη πολιτική του ατζέντα, χωρίς βέβαια η λατρεία του να θεωρείται σπουδαιότερης σημασίας από την αντίστοιχη που κατείχε το ήδη βαθιά θεμελιωμένο πάνθεον. Η περιορισμένη δυνατότητα παρουσίας του σε όλα τα σημεία της Αιγύπτου⁷, καθιστούσε αναγκαία την ανάληψη θεϊκού ρόλου για την πνευματική ένωση και απονομή τιμής από το σύνολο των υπηκόων που συναισθάνονταν έντονα να τους βαραίνει το αίσθημα ανταπόδοσης. Η είσοδος αγαλμάτων τους στα πλαίσια των ναών, εξεικόνιζε τη διαρκή παρουσία και στήριξη τους και ταυτόχρονα την πολιτική τους επιβολή. Προς επίρρωση της προλεγόμενης θέσης, συχνά σε έγγραφα-συμβόλαια συναντάται η παρουσία ενός ηγεμόνα-θεού ως εγγυητή, ενώ σε περίπτωση αθέτησης όρων ή παραβίασής τους, το ποσό που απαιτούσε το πρόστιμο προσκομιζόταν στον βασιλιά.

Μία από τις σπουδαιότερες προσωπικότητες που σκίαζαν τον πολιτικό χώρο της Αιγύπτου ήταν εκείνη του Μεγάλου Αλέξανδρου⁸. Ο τελευταίος στην προσπάθειά του να εξασφαλίσει την ευνοϊκή στάση των κατεκτημένων, προσέδωσε μεταξύ άλλων⁹

⁶ Το απόσπασμα προέρχεται από το έργο του Πλουτάρχου *Ίσις και Όσιρις* / 360 c. Βλ. Α. Α. Τσακνάκης 2005, 66-68.

⁷ Η μετακίνηση ενός προσώπου από μία Αιγυπτιακή περιοχή σε κάποια άλλη, αποτελούσε μία χρονοβόρα και αρκετά πολυδάπανη διαδικασία. Αρκετές φορές μάλιστα, επιβάλλονταν και έκτακτες εισφορές με σκοπό τη μετακίνηση, σίτιση και διαμονή του μονάρχη σε κάποια περιοχή της Αιγυπτιακής επικράτειας. Βλ. P. Parsons 2008, 137-143.

⁸ Καταλαμβάνει την Αίγυπτο γύρω στα 332 π.Χ.

⁹ Αρκετές φορές οι βασιλείς διαδραμάτιζαν τον ρόλο του ήρωα ή του ευεργέτη με σκοπό να εμπλουτίσουν με κάποια μεγαλεπήβολη προσθήκη το όνομά τους (πχ: Πτολεμαίος Γ' Ευεργέτης / 246-221 π.Χ.). Η ενίσχυση της εικόνας του βασιλιά πολλές φορές συνεπικουρούταν από τη διακίνηση

θεϊκές διαστάσεις στην προσωπικότητά του και ταυτίστηκε με τον Άμμωνα-Δία, σύμβολο εξουσίας, ισορροπίας και σταθερότητας, το οποίο μάλιστα ξεκίνησε να αποτυπώνεται και στα νομίσματα της εποχής. Η παραπάνω πρακτική οικειοποιούταν από αρκετούς προγενέστερους ηγεμόνες, έτσι ώστε να διαμορφώσουν ένα πλαίσιο πρόληψης οποιασδήποτε αντίδρασης, προερχόμενη από την πλευρά του κοινού. Συστηματικά, εντοπίζονται αυτοκρατορικές επιγραφές ή ακόμα και αγάλματα, τα οποία περικλείονται παρασκευαστικά από διάφορα θρησκευτικά σύμβολα, προσδίδοντας ένα πέπλο ιερότητας στο εικονιζόμενο βασιλικό πρόσωπο, στοιχειοθετώντας κατά αυτόν τον τρόπο ένα ειρηνικό και θεοσεβούμενο πολιτισμικό πρόσημο (ιδιαίτερα οι Ρωμαίοι) στην αρχή τους. Αν και αρκετοί θεσμοί προσαρμόστηκαν στα μέτρα του στέμματος, δεδομένου ότι θεωρούνταν αρκετά προνομιούχοι, ο Αλέξανδρος υπέδειξε ιδιαίτερο σεβασμό απέναντι στις καθιερωμένες θρησκευτικές καταβολές της περιοχής, προσφέροντας ένα πιο ελεύθερο και χαλαρό κλίμα όσον αφορά τη λατρεία, εν αντιθέσει με την τακτική απουσίας πολιτικής ανεξαρτησίας που επιβλήθηκε από τον ίδιο στις καθαρά Αιγυπτιακές περιοχές¹⁰. Μεταγενέστερα μάλιστα (εποχή Πτολεμαίων 305/4-30 π.Χ.), παρατηρείται μία αξιοσημείωτη προσπάθεια ενδυνάμωσης της τοπικής λατρείας, προστασίας των ιερών χώρων και της γενικότερης μετάδοσης του παγανιστικού ιδεώδους, αναγείροντας ναούς, επαναφέροντας με αυτό τον τρόπο την ιδέα του πάτρωνα.

Οι επόμενοι, Ελληνικής καταγωγής, ηγεμόνες κατέβαλαν ιδιαίτερο ζήλο για να αναδείξουν τη σπουδαιότητα του Ελληνικού στοιχείου, εισάγοντας όχι πάντοτε αόγγυστα θρησκευτικές αντιλήψεις που εξύψωναν τις Μακεδονικές καταβολές, με απώτερο στόχο τη συνύπαρξη γηγενών και Ελλήνων. Η βαθιά σχέση τους με το Θείο διατρανωνόταν συστηματικά μέσα από την επίσκεψή τους σε ιερούς χώρους-ναούς,

νομισμάτων, τη διάθεση για γενναιοδωρία, τα συμπόσια, τις πομπές, την ονοματοδοσία πόλεων (πχ: Αλεξάνδρεια) κ.α. Βλ. περισσότερα, G. Shipley 2016.

¹⁰ Πτολεμαΐς, Ναύκρατις και Αλεξάνδρεια, έχαιραν κάποιας ανεξαρτησίας εφόσον αποτελούσαν Ελληνικές πόλεις.

προσφορές δώρων¹¹- θυσιών αλλά ακόμα και από τις ευεργεσίες¹², στις οποίες επιδίδονταν με σκοπό να προκαταβάλουν θετικά το ιερατείο προς το πρόσωπο τους, του υπέρτατου και αδιαφιλονίκητου μονάρχη. Δεν παρέλειπαν μάλιστα, να προσφέρουν χρήματα (μορφή επιδόματος) σε όσους δαπανούσαν χρόνο και κόπο για διάφορες εργασίες που αφορούσαν στο εσωτερικό των ναών. Ταυτόχρονα, και οι ίδιοι οι ναοί προσπαθούσαν να βρίσκονται στο πλάι του βασιλιά και να επικουρούν το έργο του, ιδιαίτερα μάλιστα σε περιόδους έντονων δυσκολιών. Το παραπάνω γεγονός, διαμορφώνει μία εικόνα φιλικής-ειρηνικής σχέσης που αναπτυσσόταν μεταξύ κράτους και ναού, η οποία βέβαια δεν ήταν ακραιφνης. Ειδικά κατά την εποχή των Πτολεμαίων παρατηρούνται αρκετές μικρό-συγκρούσεις, οι οποίες κατάφεραν να αμβλυνθούν μεταγενέστερα κατά τους Ρωμαϊκούς χρόνους.

1.3. ΝΑΟΙ - ΠΟΛΥΧΩΡΟΙ ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΗΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΤΗΤΑΣ

Η διαμόρφωση του θρησκευτικού αισθήματος των Αιγυπτίων αποτέλεσε συνάρτηση της οικονομικής, κοινωνικής, ιδεολογικής και πολυπολιτισμικής πραγματικότητας που στιγμάτιζε οποιαδήποτε ενέργεια, η οποία τοποθετούσε τις απαρχές της σε βιοτικές ανάγκες. Η εξωτερίκευση του παραπάνω αισθήματος σε πρώιμα στάδια, πραγματοποιούνταν σε αυτοσχέδιους ιδιωτικούς χώρους, που μετατρέπονταν σε «οίκο των θεών», ενώ μεταγενέστερα σε αριστοτεχνικά οργανωμένα ιερά οικοδομήματα-ναοί¹³, τόποι κατάνυξης και συνάμα οικονομικής-πνευματικής παραγωγής. Οι ναοί, ιδίως στις αρχές, δεν ανεγείρονταν σε κεντρικά σημεία των

¹¹ Στα πλαίσια της εσωτερικής πολιτικής τους και της γενικότερης ενδυνάμωσης του βασιλικού τους προσώπειου, προέβαιναν σε προσφορά δώρων που είχαν άμεση σχέση με την εξουσία τους (γλυπτά ηγεμόνων που συνδυάζονταν με θεϊκά στοιχεία). Ανάλογη τακτική ακολουθούσαν και σε προγενέστερες περιόδους οι φαραώ που είχαν εξασφαλίσει την ύψιστη σύνδεση του με το Θείο.

¹² *Σύνταξις*: οικονομική προσφορά εκ μέρους του βασιλιά με σκοπό την κάλυψη των εξόδων για την πληρότητα, επισκευή ή ακόμα και ανοικοδόμηση ενός ναού, με αποτέλεσμα οι ναοί παράλληλα να αποκτούν και οικονομική ισχύ. Βλ. περισσότερα, G. Shipley 2016, 319.

¹³ Οι ναοί συνολικά καταλάμβαναν το 1/7 της Αιγυπτιακής γης. Αντίστοιχα κατά τους Χριστιανικούς χρόνους, το μεγαλύτερο μέρος των εδαφών της Αιγύπτου περιερχόταν στην κυριότητα των εκκλησιών.

Αιγυπτιακών πόλεων και πολλές φορές δημιουργούσαν μία εξαιρετικά όμορφη όαση, αφού περιστοιχίζονταν από πυκνά δέντρα και καλλωπιστικά φυτά, που πρόσφεραν μία διαφορετική πτυχή στο, κατά τα άλλα, αρειανό τοπίο.

Πλάι στους ιερούς ναούς αναπτύσσονταν και τα Αιγυπτιακά ιερατεία¹⁴. Η ιερατική αυτή ομάδα ήταν συνήθως απροσπέλαστη και συγκέντρωνε τον χαρακτήρα μίας κάστας (ιδιαίτερο στοιχείο της Αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης). Τα ιερατικά αξιώματα τοποθετούνταν συνήθως στο πρόσωπο επιφανών Ελλήνων και Μακεδόνων, οι οποίοι έχαιραν ιδιαίτερης βασιλικής εμπιστοσύνης και εκτίμησης, αρωματίζοντας με επισημότητα τις ιερές τελετουργίες. Οι ναοί, πέρα της βασικής τους στόχευσης, διαδραμάτιζαν εξαιρετικό πνευματικό ρόλο, δεδομένου ότι στο εσωτερικό τους διαμορφώνονταν βιβλιοθήκες, καθιστώντας επιπλέον τους ιερείς ιδανικούς γραφείς, βιβλιοθηκάρχους και μεταγενέστερα γραφειοκράτες. Ακόμη, η μεταστοιχείωση του ιερού χώρου σε κέντρο διαμονής για θεραπευτικούς λόγους (διαδικασία επώασης) / προστασία από κάποιο κακό όνειρο ή συμποσίου και η παραγωγική και αποθηκευτική του διάσταση, ενισχύουν την ιδέα του όρου «πολυχώρος», που αντιπροσώπευε το ιερό αυτό οικοδόμημα, το οποίο επιπλέον αποτελούσε και χώρο προσφοράς ασύλου. Η δικαιολογημένη οικονομική άνθιση των ναών¹⁵, τόσο ως παραγωγικών μονάδων όσο και ως δεκτών της προσφοράς των πιστών, οδήγησε στην διαμόρφωση του αξιώματος του *επιστάτη*, ο οποίος κάποιες φορές εκτός των αρμοδιοτήτων του περί ελέγχου του στέμματος, επωμιζόταν και την εκπλήρωση θρησκευτικών ενεργειών, συμβάλλοντας ακόμα και στην ανεξαρτησία των ναών. Προς επίρρωση της παραπάνω θέσης, κάποιοι ναοί διέθεταν και θησαυροφυλάκιο (ναός του

¹⁴ Ο Αιγυπτιακός ιερατικός κλήρος όφειλε να υπακούει σε ορισμένες προϋποθέσεις. Κοντό μαλλί, αποφυγή χρήσης μάλλινων ενδυμάτων, περιτομή αλλά και απαγόρευση υιοθεσίας τέκνου αποτελούσαν τους βασικούς κανόνες, με τους οποίους όφειλαν να συντονιστούν οι εν δυνάμει κάτοχοι ιερατικών θέσεων. Κατά τη Ρωμαϊκή εποχή υπήρχαν και μόνιμοι κληρούχοι που είχαν αναλάβει τα ιερατικά καθήκοντα.

¹⁵ Οι ναοί συγκέντρωναν χρήματα και από την *απόμοιρα*, ένα είδος φορολογίας της παραγωγής που προερχόταν από εκτάσεις που ανήκουν στην κυριαρχία και εποπτεία των ναών. Βλ. περισσότερα G. Shipley 2016, 319.

*Πταχ*¹⁶ στη Μέμφιδα¹⁷), γεγονός το οποίο επέβαλε την επίβλεψη της δραστηριοποίησής τους εκ μέρους της αυλής, η οποία ενίοτε τους υπέτασσε για αύξηση των κρατικών οικονομικών πόρων. Κατά τη Ρωμαϊκή μάλιστα εποχή (30-311 μ.Χ.), ο ηγεμόνας διόριζε κάποιον *εξεταστή*, με την αρμοδιότητα να προβαίνει σε αιφνίδιους ελέγχους και να συμμορφώνει οποιονδήποτε από το ιερατείο αμελούσε τους προβλεπόμενους κανονισμούς.

Αδιαμφισβήτητο είναι το γεγονός ότι μέσω της ανέγερσης των χώρων λατρείας των θεών, το Ελληνικό πνεύμα κατάφερε να εισχωρήσει στα Αιγυπτιακά δεδομένα και βαθμηδόν να αποτελέσει άρρηκτα συνδεδεμένο πολιτισμικό στοιχείο με τον Αιγυπτιακό σκεπτικισμό. Παρά το γεγονός, ότι αρχιτεκτονικά οι ναοί προσιδίαζαν αρκετά στη μορφολογία οικοδόμησης της Αιγυπτιακής ναοδομίας, οι ιερείς αγωνιούσαν να προσδώσουν Ελληνικό χαρακτήρα τόσο στις λειτουργίες όσο και εν γένει στις λατρευτικές τελετές, χωρίς καμία πρόθεση παραγκωνισμού των παγιωμένων τοπικών θρησκευτικών συνηθειών (πίστη σε ήδη αποδεχτές θεότητες, λατρεία ζώων κ.α.). Η νομιμοποίηση μίας νεοσύστατης θρησκευτικής σύμβασης μπορούσε να πραγματοποιηθεί αποκλειστικά και μόνο στο όνομα κάποιας θεότητας αποδεκτής από το ποίμνιο. Κατά αυτόν τον τρόπο, συνέβαλαν τα μέγιστα στη διατήρηση της κοσμικής ισορροπίας στη βάση ενός εξαιρετικά ετερόκλητου συνόλου.

Ανάμεσα στους σπουδαιότερους ναούς που μνημονεύονται στο πλαίσιο της Αιγυπτιακής επικράτειας, ο εντυπωσιακός (για τους σύγχρονους ερευνητές, σύμφωνα με την Thomson¹⁸) ναός του *Πταχ* στην περιοχή της Μέμφιδας, διαδραματίζει σπουδαίο ρόλο, εφόσον μάλιστα θεωρούνταν και δημιουργός της, φέροντας χαρακτηριστικά του θεού Ηφαίστου. Ταυτόχρονα, ο ναός του *Σάραπι* τοποθετημένος στο θρησκευτικό αυτό κέντρο, προσφέρει πλούσιο παπυρολογικό υλικό που αφορά στα

¹⁶ Θεός προστάτης του ναού ήταν ο Άπις, ο οποίος ταυτιζόταν με έναν συνδυασμό Ελληνικού και Αιγυπτιακού θεϊκού πρότυπου (Πλούτων και Όσιρις), στενά συνδεδεμένοι με τον θάνατο και τον Κάτω κόσμο. Περισσότερες πληροφορίες βλ. P. Parsons 2007.

¹⁷ Η Μέμφιδα, που αποτελεί ένα από τα σπουδαιότερα θρησκευτικά κέντρα της Αιγύπτου, χωροταξικά βρισκόταν στην Ανατολική πλευρά της και πλησίον του ποταμού Νείλου. Αποτελούσε τη δεύτερη μεγαλύτερη πληθυσμιακά πόλη της Αιγυπτιακής επικράτειας (η Αλεξάνδρεια καταλάμβανε την πρώτη θέση). Μεταγενέστερα κατά τους Ρωμαϊκούς χρόνους, σημαντικότερο θρησκευτικό κέντρο αποτέλεσε η Λεοντόπολις (όχι μακριά από τη Μέμφιδα), στην αρχή του Δέλτα του Νείλου.

¹⁸ D. J. Thompson 1988.

θρησκευτικά στοιχεία, ενώ παράλληλα φέρει στο φως μία σειρά από γνωστούς ναούς (ναός της Αφροδίτης, Ασκληπιείο, ναός Άνουβι κ.α.) συνεισφέρει στην ολοκληρωμένη εικόνα της λατρευτικής ζωής της Αιγυπτιακής κοινωνίας.

1.4. ΙΔΙΑΖΟΝ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟ ΑΙΣΘΗΜΑ

Το αμείωτο ενδιαφέρον και ο θαυμασμός του ανθρώπινου είδους για οτιδήποτε ξεπερνά τις περιορισμένες αντιληπτικές του ικανότητες, οδήγησαν στη διαμόρφωση μίας εκτεταμένης πνευματικής ομάδας (Θεοί), η οποία αν και νοερή δεχόταν τέτοια δύναμη και λατρεία, έχοντας αρκετές φορές ως αποτέλεσμα τον ανταγωνισμό και κατά καιρούς τον εκτοπισμό έναντι μίας νικητήριας άυλης οντότητας. Το στοιχείο της θρησκευτικής φαντασίας, το οποίο ανέκαθεν σαγήνευε το ανθρώπινο είδος, έλαβε σάρκα και οστά στην Αιγυπτιακή ιδεολογία, η οποία διαποτιζόταν την ίδια στιγμή από τα κοινωνικό-οικονομικά στοιχεία που αναδύονταν από τον «ρουύ» της καθημερινής ζωής και εμπειρίας. Η ποικιλομορφία της θεϊκής απεικόνισης αποδεικνύει τις υψηλές απαιτήσεις την ανθρώπινης φύσης, να καλύψει κάθε πιθανή πτυχή της προβληματικής του η οποία θα ταυτιζόταν με ένα υπαρκτό φαινόμενο-περιστατικό. Η μη παγιωμένη εικόνα των θεοτήτων, η οποία τροποποιούνταν ανά τακτά χρονικά διαστήματα (εξαιτίας της διαδοχής, της ηλικίας, των δεξιοτήτων τους κ.α.), υπαγόρευε τον υπέρογκο αριθμό των θεοτήτων, οι οποίοι κατάφερναν να καλύψουν ακόμα και εμπεριστατωμένες ανθρώπινες-κοινωνικές ανάγκες. Η διχοτόμηση ενός θεού σε ζεύγη διαφορετικών μορφών, τα οποία στη συνέχεια αυτονομούνταν και στοιχειοθετούσαν νέα θεϊκή υπόσταση, αποτελεί τεκμήριο της ιδιαίτερης ρευστότητας και ατέλειας του Αιγυπτιακού «θρησκευτικού γίνεσθαι». Διάφοροι θρησκευτικοί μύθοι και ιστορίες που διαδίδονταν και αποτελούσαν αφητηρία κάθε πνευματικής δημιουργίας, σκίαζαν την ζωή των Αιγυπτίων οριοθετώντας ένα πρόσφορο έδαφος για δραστηριοποίηση, ενώ άλλες φορές επισήμαναν τους κινδύνους που όφειλαν να εντοπίσουν και να αποφύγουν, δεδομένου ότι η δυνατότητα για ζωή θεωρούταν αναντικατάστατη. Κοινωνικές αλλαγές συστηματικά υπαγόρευαν τροποποιήσεις τόσο στο θρησκευτικό περιεχόμενο όσο και στη λατρεία των θεών με την εισχώρηση, πολλές φορές, νέων-ξένων δομών. Οι παραπάνω (έξωθεν πολλές φορές) ανταλλαγές διευκόλυναν τις σχέσεις μεταξύ των γειτονικών περιοχών και δημιουργούσαν ένα ιδανικό περιβάλλον για πνευματικές

ζυμώσεις, ικανές να αναγάγουν το Αιγυπτιακό πνεύμα σε ύψιστη ιεραρχική θέση. Το συνονθύλευμα των διαφορετικών πολιτισμικών στοιχείων που εντοπίζεται από τους κατοπινούς παπυρολόγους σε συνδυασμό με την αδιαμφισβήτητη επιρροή της Αιγυπτιακής φιλοσοφικής σκέψης σε κάθε περιοχή της Μεσογείου, δημιουργεί την εικόνα μίας αχανούς ετερόκλητης επικράτειας που αγωνιούσε για μεγαλουργία. Επομένως, η Αίγυπτος πέρα από βασικός σιτοβολώνας των Μεσογειακών περιοχών, αντιπροσώπευε και τον πνευματικό φωσφόρο, υποδεικνύοντας εκσυγχρονιστικές ιδέες και πρακτικές που στόχευαν στην ειρηνική συμβίωση των φαινομενικά διαφορετικών πολιτισμικών στοιχείων.

Η Αιγυπτιακή θεογονική και κοσμογονική προσέγγιση δεν έπαψε ποτέ να σκιάζει κάθε πτυχή της καθημερινότητας, υποδεικνύοντας το χρέος των επόμενων γενεών απέναντι στη θρησκευτική παρακαταθήκη. Όλα τα φυσικά στοιχεία τα οποία συγκροτούν το περιβάλλον προσωποποιούνταν, συγκεντρώνοντας στην ουσία τους χαρακτηριστικά θεοτήτων. Ο ουράνιος θόλος, που ταυτιζόταν με το σκυμμένο σώμα της θεάς Νουτ/Νουν¹⁹ αναλάμβανε τόσο σπουδαίο ρόλο στην πνευματική τους συνείδηση, αγωνιώντας για την ομαλή διεξαγωγή της προκαθορισμένης κίνησης του φωτός και της ανάδυσής του την επόμενη ημέρα (συνυποδηλωτική χρήση για την μετάβαση του νεκρού στον Άλλο Κόσμο). Το υδάτινο διάστημα²⁰ που αντιπροσωπεύει, διαμορφώνει μία δημιουργική πτυχή, η οποία δεν είναι απαλλαγμένη από αλληλοσυγκρουόμενα στοιχεία. Ο θεός Ρα που διέρχεται στο εσωτερικό της γυναικείας πνευματική ύπαρξης, ακολουθώντας την προδιαγεγραμμένη του διαδρομή, επιλέγει να πραγματοποιήσει την είσοδό του από το στόμα της, κατά το τρίτο τμήμα της νύχτας. Απομακρυσμένη από τον σύζυγό της Γκεμπ²¹ (θεός της γης) φανερώνεται αυτόνομη

¹⁹ Ανιμιστικό στοιχείο το οποίο καταλάμβανε ιδιαίτερη θέση και στα πλαίσια της Αρχαίας Ελληνικής πίστης. Βλ. περισσότερα, M. P. Nilsson 2004.

²⁰ Σύμφωνα με τον Πλούταρχο το υγρό στοιχείο αποτελεί γεννήτορα της δημιουργίας «ή γάρ ύγρὰ φύσις ἀρχή και γένεσις οὖσα πάντων ἐξ' αὐτῆς τὰ πρῶτα τρία σώματα, γῆν, ἀέρα και πῦρ» / 365 C. Βλ. Α. Α. Τσακνάκης 2005.

²¹ Ο Δημιουργός απομάκρυνε τη Νουτ από τον Γκεμπ, οι οποίοι σε πρωτογενή φάση παρουσιάζονταν ενωμένοι. Ύστερα από τον παραπάνω διαχωρισμό, οι θεοί που σχετίζονταν με τους ουρανούς ενώνονταν στα ουράνια πλαίσια, σε αντιδιαστολή με εκείνους που παρουσιάζονταν άρρηκτα συνδεδεμένοι με τη γη και εμφανίζονταν σε γήινα σημεία.

και ισχυρή, ενώ η βοήθεια του τελευταίου, ώστε να μην προσκρούσει η βάρκα του Ρα σε ξέρα, συμβάλλει στην ασφαλή διεξαγωγή της διαδρομής.

Η ιδιαιτερότητα της Αιγυπτιακής θρησκείας έγκειται στο γεγονός της εισόδου μίας σειράς ζωικών ειδών, τα οποία εξεικόνιζαν θεϊκές υπάρξεις και δέχονταν τιμητικής αντιμετώπισης. Αγελάδες, κροκόδειλοι, ψάρια, φίδια αποτελούσαν κάποια από τα βασικότερα άλογα όντα που ταυτίζονταν με πνευματικές οντότητες, ενώ παράλληλα κάλυπταν και τις παραγωγικές-εξαγωγικές και οικονομικές ανάγκες της κοινωνίας, εποφθαλμιώντας τη γενικότερη ανάπτυξη. Η λατρεία των ζώων, η οποία υπαγορεύτηκε είτε από φόβο και δέος είτε από πηγαία ανάγκη απόδοσης τιμών, δεν περιορίζεται μόνο σε Αιγυπτιακά πλαίσια, όπως δυσχυρίζεται και η Thomson²², αλλά αποτελούσε γνωστοποιημένη τακτική και για τους ξένους προσκυνητές, οι οποίοι συνέρρεαν στην Αίγυπτο με σκοπό την απονομή τιμών στους θεούς. Μία από τις σπουδαιότερες και πιο διαδεδομένες λατρείες ήταν εκείνη του Άπη - ταύρου²³, οι τιμές του οποίου λάμβαναν χώρα κατά κύριο λόγο στο Σαραπείο, τοποθετημένο στην Αιγυπτιακή Νεκρόπολη - έρημο²⁴, συνεχιζόμενες ακόμα και μετά το τέλος της Πτολεμαϊκής δυναστείας. Η πανάρχαια τακτική της ταρίχευσης-μουμιοποίησης, σταδιακά ξεκίνησε να αγγίζει και το ζωικό βασίλειο, κάθε φορά που το θρησκευτικό αίσθημα επέβαλε τη λατρεία τους· διαδικασία η οποία δε διέφερε σε τίποτα από την αντίστοιχη των νεκρών έλλογων όντων. Η παραπάνω ενέργεια λάμβανε χώρα στην περιοχή της Μέμφιδας, εφόσον η ιερότητά της ενέπνεε την οργανωμένη φροντίδα (ιερέων και απλών πιστών/καθένας τους αναλάμβανε ένα πόστο) που περικλείει τη διαδικασία και πολλές φορές θεωρούνταν δεδομένη η κάλυψη των εξόδων εκ μέρους των βασιλέων²⁵. Το λιμάνι το οποίο δέσποζε στην περιοχή αυτή διευκόλυνε ιδιαίτερα τη κινητικότητα των ξένων επισκεπτών που έρχονταν να αποδώσουν τιμές και προσφορές σε μία περιοχή που φιλοξενούσε πολλές και ετερόκλητες θεότητες. Η πνευματική αυτή λατρεία, που αποδιδόταν μέσω των

²² D.J. Thompson 1988.

²³ Ταυτιζόταν με τον θεό Όσιρι, η ιερότητα του οποίου έγινε φανερή μετά τον θάνατό του (περισσότερες πληροφορίες κεφ. 2.1.).

²⁴ Η Νεκρόπολη βρισκόταν στην αρχή του Δέλτα του Νείλου, στο εσωτερικό της Μέμφιδας. Το μεγαλύτερο τμήμα του πληθυσμού κάλυπταν Αιγύπτιοι.

²⁵ Ο Πτολεμαίος Σωτήρ (κυβέρνησε από το 323 π.Χ.), κάλυψε το κόστος της ταφής του ταύρου Άπη, γεγονός το οποίο επιβεβαιώνει τον ιδιαίτερο σεβασμό που υπέδειξαν οι ηγεμόνες προς τις καθορισμένες παγανιστικές τελετές.

ζωικών ειδών²⁶ στους θεούς και εξίταρε τον πληθυσμό, αποτέλεσε αντικείμενο σεβασμού καθώς και εντυπωσιασμού από τους Έλληνες ηγεμόνες²⁷, οι οποίοι παράλληλα έδιναν όρκο αποφυγής υποτίμησης των καθαρά παγανιστικών θρησκευτικών τακτικών, που αποτελούσαν ατραπούς σωτηρίας για τους πιστούς. Η ζώομορφη απόδοση των θεών και η θεοποίηση πολλές φορές των ηγεμόνων (Φαραώ), τονίζει την ευρηματικότητα και το ελεύθερο της φαντασίας που χαρακτήριζε τον Αιγυπτιακό σκεπτικισμό, δεδομένο το οποίο εκλείπει από τα Ελληνικά συμφραζόμενα.

Η ζωτικής σημασίας πλημμύρα του ποταμού Νείλου²⁸ δε θα μπορούσε να έχει ξεφύγει της απονομής τιμών εκ μέρους των κατοίκων της περιοχής. Η θεϊκή του υπόσταση²⁹ επιβεβαιωνόταν χάρη στις εκτεταμένες σοδειές των καλλιεργητών και στην επερχόμενη οικονομική άνοδο. Η καθοριστική σημασία για τη ζωή τους, κίνηση του ποταμού (από τα νότια προς τα βόρεια³⁰), λατρευόταν αφιερώνοντας ιδιαίτερες τιμές, ενώ η στάθμη στην οποία θα έφτανε αποτελούσε στοιχείο προφητικών εξαγγελιών. Η παρομοίωσή του μάλιστα, με κάποιο από τα υγρά του Όσιρι (ιδρώτας), ενίσχυε ιδιαίτερα την εικόνα του τελευταίου και τις επερχόμενες τιμές που θα δέχονταν και οι δύο. Αγροτική παραγωγή, ψάρεμα αλλά και γρήγορες μετακινήσεις δια μέσου του ποταμού, τον τοποθετούσαν σε ύψιστη θέση στην Αιγυπτιακή αντίληψη. Η άνοδος του νερού, καθοριστικός παράγοντας για τους εμπορικούς δασμούς που θα

²⁶ Άλλοτε λάμβαναν θετικά και άλλοτε αρνητικά - αποτροπαϊκά χαρακτηριστικά.

²⁷ Αντίθετα ο Ρωμαϊκός κόσμος κατέκρινε ιδιαίτερα τη λατρεία και τη θεοποίηση των ζώων.

²⁸ Η ύπαρξη του ποταμού Νείλου κατέστησε ικανή την ανάπτυξη του Αιγυπτιακού πολιτισμού. Η πλημμύρα του τοποθετείται κατά την περίοδο μεταξύ Αυγούστου και Νοεμβρίου, ακολουθούσε η σπορά (Νοέμβριος) και ο θερισμός (κατά του μήνες Απρίλιο - Μάιο). Παρόλα αυτά δεν θεωρούταν πάντοτε ικανοποιητική. Στην Αιγυπτιακή κοσμοαντίληψη ήταν στενά συνδεδεμένη με τη δυναμική του εκάστοτε ηγεμόνα, ο οποίος έφερνε ιδιαίτερη καλοτυχία. Βλ. Α. Παπαθωμάς 2016, 92-94.

²⁹ Οι ευεργετικές του ιδιότητες τοποθετούνταν στη θεϊκή μορφή του Χαπί (ηλικιωμένου θεού) που αποτυπωνόταν με δύο κεφάλια, το ένα αποτελούσε σύμβολο του παπύρου και το άλλο του λωτού. Άλλες πηγές τον παρουσιάζουν αρκετά σωματώδη με γυναικείο στήθος. Μεταγενέστερα, εξαιτίας της ζωτικής του δύναμης ταυτίστηκε με τον θεό Ρα. Σε κάθε περίπτωση το σημείο του ποταμού αποτελούσε το πιο αγαπητό τμήμα του «σκουρόχρωμου» αυτού τοπίου.

³⁰ Οι πηγές του βρίσκονταν στα βουνά της Αιθιοπίας, τα οποία τοποθετούνταν στη νότια πλευρά του χάρτη. Η πλημμύρα του ποταμού προσέφερε γύρω στα 630 τετραγωνικά χιλιόμετρα καλλιεργήσιμης γης. Σύμφωνα με τις αναφορές του Πλουτάρχου στο έργο *Ίσις και Όσιρις*, η σύγκρουση βορείων και νοτίων ανέμων στην περιοχή της Αιθιοπίας έφερναν βροχές που μούσκευαν τα όρη της περιοχής. Βλ. περισσότερα, Α. Α. Τσακνάκης 2005.

επιβάλλονταν από τη Μέμφιδα, παρακολουθούταν διακαώς τόσο από τους Νειλομετρητές (πηγάδια μέσα στα οποία έρρεε το νερό του ποταμού) όσο και από πρόσωπα τα οποία ήταν επιφορτισμένα με την έλεγχο της στάθμης. Από την άλλη, η θαυματουργική εικόνα που πρόβαλε με την συμπτωματική μετατόπιση των ουράνιων αστερισμών, οδήγησε αρκετούς στην υιοθέτηση του ονόματος «Νείλος», το οποίο μνημονεύεται σε πληθώρα Αιγυπτιακών κειμένων. Στα τελευταία μάλιστα, συχνά εντοπίζονται ύμνοι και επωδές (εν δυνάμει πομπές) που στοχεύουν στην ευνοϊκή στάση που όφειλε να δείξει στους πιστούς που του απονέμουν τιμές, εφόσον μάλιστα οι τελευταίοι παράλληλα εκθειάζουν και την ένωση Όσιρι και Ίσιδας για την ανάδυση των υδάτων (νότος). Εχθρός του ποταμού θεωρούταν ο Τυφών³¹, ο οποίος ταυτιζόταν με τη θάλασσα και νοηματοδοτούταν χάρη στη διάσπαση των συστατικών στοιχείων του νερού (βορράς - ένωση ποταμού με θάλασσα).

1.5. ΘΕΟΓΟΝΙΑ - ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΟ ΠΑΝΘΕΟΝ

Η πολυθεϊστική Αιγυπτιακή ιδεολογία καθοριζόταν καθ' ολοκληρία από την ύπαρξη πολλών μύθων, οι οποίοι αν και δεν παρουσίαζαν ιδιαίτερες λεπτομέρειες (όπως οι αντίστοιχοι Ελληνικοί), σκιαγραφούσαν απόλυτα το βεληνεκές της δραστηριοποίησης και των ιδιοτήτων των θεών. Εξαιτίας της περιορισμένης έκτασής, της εκτεταμένης πολυπλοκότητας τους και της προβληματικής που θα διαμορφωνόταν από την ανθρώπινη παρέμβαση για τελετουργικούς λόγους, η Αιγυπτιακή θρησκεία δεν παρουσίασε καμία δογματική διάθεση και δεν υποδείκνυε κανένα ηθικολογικό κανόνα που θα μπορούσε να ακολουθήσει ένας πιστός. Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο οι διαφορετικές πρακτικές που ακολουθούνταν, όσον αφορά την εξωτερική του θρησκευτικού αισθήματος, γίνονταν αυτόματα δεκτές και σεβαστές. Η παρουσία μίας

³¹ Υποχθόνια θεότητα που συνδέεται με το στοιχείο του κακού. Φόβος, καταστροφή, διασάλευση αρμονίας, πονηρία-πανουργία, αποτελούν τα βασικά στοιχεία που τοποθετούνται νοερά σε αυτή την πνευματική προσωπικότητα. Ο Πλούταρχος ταυτίζει το αλάτι της θάλασσας με τη μορφή του Τυφώνα (*Περί Ίσιδος και Όσιριδος*, «τον ἄλα Τυφῶνος ἀφρόν καλοῦσι» / 363e). Ακριβώς γι' αυτό το λόγο οι ιερείς όφειλαν να αποφεύγουν την χρήση αλατιού στα δείπνα τους.

καθολικής³² τελετουργικής-λατρευτικής πρακτικής φάνταζε αρκετά δύσκολη, εξαιτίας της εκτεταμένης Αιγυπτιακής επικράτειας, της πολυπολιτισμικότητας αλλά και της ίδιας της φύσης της πίστης που χαρακτηριζόταν από ιδιαίτερη ρευστότητα και ασάφεια.

Παρά το γεγονός ότι οι Αιγύπτιοι αγωνιούσαν να εισάγουν μονοθεϊστικά δεδομένα στη θρησκευτική τους πίστη, η ανάγκη αποδελτίωσης των πολύπλοκων καθημερινών δομών που συγκροτούν το περιβάλλον, συνάμα τοπικές θεότητες, οδήγησαν στην εισαγωγή μίας σειράς θεοτήτων προσεκτικά επιλεγμένων και εξειδικευμένων. Κάθε θεός, καλύπτοντας διαφορετική πτυχή της καθημερινότητας, προσπαθούσε να φανεί «αντάξιος» της μυθολογικής παρακαταθήκης³³ που έφερε στις πλάτες του. Ο αριθμός των λατρευόμενων θεοτήτων τροποποιούνταν διαρκώς ανάλογα με το εκάστοτε ακροατήριο και τη χρονική περίοδο στην οποία βρισκόταν. Η δημιουργία τους, ακολουθεί μία διαδοχική τακτική που αναγάγει τις απαρχές της σε πρωτόγονα στοιχεία. Μία απέραντη υδάτινη μάζα, αρκετά μυστηριώδης και σκοτεινή περιείχε εν σπέρματι διάφορες μορφές, από τις οποίες αναδύθηκαν όντα με τη σύμπραξη κάποιου θεού Δημιουργού (Χεπέρα). Από τα παραπάνω ύδατα αναδύθηκε ο θεός Ρα (Ήλιος) - παλαιότερη θεϊκή φιγούρα (σύμβολο: γεράκι), ο οποίος αποτελεί το «εναρκτήριο λάκτισμα» της δημιουργίας του κόσμου. Σύμπαν και θεός γίνονται ένα στην προσπάθεια μίας υπέρτατης και μεθοδευμένης μεγαλουργίας. Η πορεία της ακατάπαυστης γέννησης πνευματικών οντοτήτων πραγματοποιείται με γνώμονα τη διατήρηση της ισορροπίας και της συμπαντικής τάξης³⁴, οποιαδήποτε διασάλευση της οποίας οδηγεί στην ύπαρξη κατώτερων ενστίκτων και πρακτικών. Σύγκρουση αντιθετικών στοιχείων, που τοποθετούνταν στο πρόσωπο διαφορετικών θεών, οδηγούσε ανέκαθεν στη διαμόρφωση ισορροπημένων βάσεων προσφέροντας ένα γόνιμο αποτέλεσμα.

Η δημιουργική φαντασία των Αιγυπτίων δεν έπαψε σε καμία χρονική περίοδο να αποτελεί βασικό δεδομένο της θρησκείας. Εύκολη εναλλαγή, ρευστότητα στην

³² Το στοιχείο της θρησκευτικής καθολικότητας εμφανίζεται κατά την εποχή του Νέου Βασιλείου (16^{ος} -11^{ος} αι. π.Χ.).

³³ Η ανυπαρξία Αιγυπτιακού θρησκευτικού δόγματος, ανήγαγε τους μύθους που αφορούσαν στους θεούς σε ύψιστο σημείο σχετικά με τις λατρευτικές τελετές που θα ακολουθούνταν από τους πιστούς.

³⁴ Η θεά Μάατ θεωρούταν προστάτιδα της εγκόσμιας τάξης, της αρμονίας αλλά και της αλήθειας. Καλούταν κατά τη διαδικασία της Κρίσης του νεκρού με σκοπό να εξετάσει αν πληρεί τις προϋποθέσεις για την αιώνια τρυφή ζωή πλάι στις υπόλοιπες θεότητες.

ιεραρχίας τους, πλεκτάνες και ιδιαίτερες συνδέσεις, θεωρούσαν ως προαπαιτούμενο το σεβασμό εκ μέρους του ποιμνίου. Βασικές εννεάδες θεών, στενά συνδεδεμένες μεταξύ τους, διαφοροποιούσαν το θρησκευτικό κέντρο βάρους ανά περιοχή, χωρίς βέβαια να χάνεται η πληρότητα που διακατέχει τις θεϊκές μορφές. Η θεϊκή διαφοροποίηση ανά Αιγυπτιακή περιοχή αφορούσε επιπλέον και την ηγέτιδα θεότητα, η οποία πρωτοεμφανίστηκε και ανέλαβε το ρόλο του Δημιουργού (Μέμφιδα: Πταχ, Ηλιούπολη-Ερμούπολη: Ήλιος, Ελεφαντίνη: Χνουμ). Σε κάθε περίπτωση η κάλυψη των πνευματικών αναγκών του ατόμου δεν σταμάτησε να αποτελεί τη βασική στόχευση στην παραπάνω κατανομή, εφόσον μάλιστα ανατροφοδοτούταν από αυτή. Η νομιμοποίηση μίας νεοσύστατης κοινωνικής σύμπραξης-συμφωνίας πραγματοποιούνταν πλέον ανεμπόδιστα, τοποθετώντας ως μοναδική προϋπόθεση τη νομιμοποίηση εν ονόματι κάποιου θεού, με κύριο σκοπό την αποφυγή μομφών και διενέξεων.

Βασικές πρωταρχικές θεότητες που δέχτηκαν τη μεγαλύτερη λατρευτική δύναμη αποτέλεσαν η Ίσιδα, ο Όσιρις και ο Ωρος, απροσπέλαστη τριάδα σκιασμένη από ιδιαίτερο μυθολογικό πλαίσιο³⁵. Κατά καιρούς, νέες ιδέες, θρύλοι και εντυπώσεις διάνθιζαν τις παραπάνω νοερές προσωπικότητες, καθιστώντας τες πάντα διαχρονικές, χωρίς διάθεση υποβάθμισης των τοπικών θεοτήτων. Πομπές, που πραγματοποιούνταν με σκοπό τη δραματοποιημένη πτυχή των πανάρχαιων θεϊκών μύθων, περιλάμβαναν αρκετές φορές τη μεταφορά των αγαλμάτων τους, η στάση των οποίων μπορούσε να υποδηλώσει τη θετική ή την αρνητική έκβαση κάποιας τρέχουσας κατάστασης, εφόσον μάλιστα ο κατοπινός ερευνητής δε λησμονεί ότι σε περιόδους πολεμικής ή και μη εγρήγορσης, οι ναοί λειτουργούσαν και ως μαντεία³⁶, προμηνύοντας την έκβαση κάποιας τρέχουσας δυσκολίας-κατάστασης. Το γεγονός ότι ο θεός Όσιρις ανέλαβε τις ιδιότητες του πρωταρχικού θεού Ν(ε)τ(ε)ρ³⁷, αποτέλεσε ενδεικτικό στοιχείο της ιδιαίτερης θέσης του στη ζωή και στο θάνατο του ατόμου. Το στοιχείο της αναγέννησης το οποίο αποτελεί βάση της προσωπικότητάς του, είναι εκείνο που κινητοποιεί την αισιόδοξη σκέψη του Αιγυπτίου και εντείνει ακόμα περισσότερο τη λατρεία απέναντί του. Η ισχύς της λατρείας τόσο του Όσιρι όσο και της Ίσιδας ξεπέρασε τα Αιγυπτιακά

³⁵ Βλ. κεφ. 2.1, 2.3, 2.4.

³⁶ Μεταξύ άλλων, ύψιστο παράδειγμα αποτελεί ο ναός του Σάραπι στη Μέμφιδα.

³⁷ Σύμφωνα με κάποια μαγικά κείμενα, το σύμβολο του πρωταρχικού θεού ήταν το τσεκούρι - σύμβολο εξουσίας και δύναμης.

σύνορα και έφτασε σε Ελληνικά χωρικά ύδατα διαμορφώνοντας έναν ιδιαίτερο διάυλο επικοινωνίας.

Η καθιέρωση κάθε θεότητας τοποθετεί τις απαρχές της σε μία συγκρουσιακή σχέση, αναπτυσσόμενη μεταξύ αντιθετικών δυνάμεων (καλό-κακό), από την οποία το θετικά φορτισμένο πνευματικό ον υπερνικά το σκοτάδι και το κακό· η αισιόδοξη μάλιστα αυτή πτυχή νοηματοδοτεί την καθημερινότητα του Αιγυπτίου. Ο θεός Ήλιος (Ρα), ο θεός δημιουργός (Φθα), η κοσμική θεά (Άθωρ), η θεά της τάξης-δικαίου (Μάατ), ο θεός της σοφίας (Θωθ), συμπληρώνουν με θετικό πρόσημο τη βασική τριάδα (Ισις - Όσιρις - Ωρος), απέναντι στην οποία αντιτίθεται ο πανούργος θεός Σηθ³⁸ που εποφθαλμιά την αναταραχή. Η νίκη αυτή παράλληλα ενεργοποιούσε και την αντίστοιχη πολιτισμική έναντι του πρωτόγονου ενστίκτου.

Δίπλα στους βασικούς θεούς, πάντοτε έβρισκε πρόσφορο έδαφος και μία τοπική θεϊκή φιγούρα, ο σεβασμός της οποίας εξασφάλιζε τις απαραίτητες προϋποθέσεις για ειρηνική συνύπαρξη των ετερόκλητων κοινωνικών μαζών. Η εξασφαλισμένη αιωνιότητά τους, εφόσον είχαν πετύχει μία πνευματική ζωή απαλλαγμένη από γηρατειά, ενίσχυε τον χαρακτήρα του «σύγχρονου», αναπαράγοντας τη λατρεία γνωστών θεοτήτων για αρκετούς αιώνες. Ο παντοτινός χαρακτήρας των θεών ενισχύοταν ακόμα περισσότερο εξαιτίας της διαφορετικής διάστασης που καταλάμβανε ο «ουράνιος χρόνος» (ο θεός Όσιρις τη στιγμή που γεννιέται είναι ήδη σε εφηβική ηλικία) και αφουγκραζόταν τα εκάστοτε δεδομένα, τη στιγμή που επιθυμούσαν διαρκώς να βρίσκονται πλησίον της έμβιας πραγματικότητας. Η πνευματική τους σύλληψη είχε διαμορφωθεί καθ' εικόνα και καθ' ομοίωση του ίδιου του ανθρώπινου γένους, έχοντας ως αποτέλεσμα να περατώνεται μία ιδιαίτερη επικοινωνία μεταξύ θεϊκού και ανθρώπινου κόσμου. Η παντογνωσία τους διευκόλυνε την παραπάνω ανάγκη, γι' αυτό το λόγο αλλαγές που πραγματοποιούνταν σε οικονομικό και κοινωνικό επίπεδο, γίνονταν άμεσα αντιληπτές στο θεϊκό κόσμο, ο οποίος άλλαζε τακτική και επιδείκνυε ιδιαίτερη προσαρμοστικότητα.

³⁸ Οι πηγές κάνουν λόγο για μία θεότητα που συγκεντρώνει στο πρόσωπό της ομοφυλοφιλικά χαρακτηριστικά (βλ. περισσότερα, κεφ. 2.4.Β.).

1.6. ΜΑΓΕΙΑ - ΜΙΞΗ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ

Τα δεδομένα της μαγείας, προερχόμενα από ημιλογοτεχνικά παπυρικά σπαράγματα, προσφέρουν μία ιδιαίτερη εικόνα για την πρόσληψη του θεϊκού στοιχείου από την Αιγυπτιακή πραγματικότητα. Οι περίοδοι κρίσης σύμφωνα με τον *A. Faraone*³⁹ στιγματίζονταν ιδιαίτερα από την ανάγκη του ατόμου για μαγική και θεϊκή προσχώρηση. Η εξανθρωπισμένη θεϊκή φιγούρα⁴⁰ δεσμεύεται από το θύμα, το οποίο βρίσκεται σε αδιέξοδο, ούτως ώστε με τις δυνάμεις της να διαχειριστεί ή να τιμωρήσει κατάλληλα τον αντίπαλο. Η πληθώρα υπεραναλυτικών ιδιοτήτων-δυνατοτήτων⁴¹ που αποδίδονται στις θεϊκές μορφές (οι οποίες αρκετές φορές δεν ονοματίζονται), υποδηλώνει τη συνύπαρξη διαφορετικών θρησκευτικών καταβολών που στόχο έχουν την εμπειριστατωμένη και άκρως επιτυχημένη δραστηριοποίηση του επικαλούμενου θεού. Η παραπάνω τακτική αυξάνει σε μεγάλο ποσοστό την πιθανότητα μαγικής ενεργοποίησης, εφόσον η αρεταλογία (εξαπόλυση αρετών προς το πρόσωπο των θεών) για εξασφάλιση εύνοιας (ιδίως κατά τους Ρωμαϊκούς χρόνους) αποτελεί τη φαρέτρα του θύματος που αγωνιά για λύτρωση. Κάθε θεϊκή ικανότητα επαναφέρει στη μνήμη των Ελληνό-Αιγυπτίων το μυθολογικό παρασκήνιο και τη θριαμβευτική παρουσία του εκάστοτε θεού. Μέσω της μαγείας το άτομο καταφέρνει να διεκδικήσει μία στενότερη επαφή με το Θείο, με ύψιστο διαμεσολαβητή τον μάγο (πολλές φορές ιερέα), ο οποίος στοιχειοθετεί το ζόρκι για την αποκοπή της επικοινωνίας του τελευταίου με τον θύτη. Ο μάγος, γνώστης του θεϊκού κόσμου και των ιδιοτήτων του αναφέρεται σε γνωστές ιδιότητες προσπαθώντας να αποπνεύσει ιδιαίτερη εμπιστοσύνη και να καυχηθεί για το γνωστικό του οπλοστάσιο, χωρίς βέβαια να είναι πάντοτε φανερό το μορφωτικό επίπεδο του εκάστοτε, ο οποίος εν τέλει μπορεί να προβαίνει σε τυχαία συνδυασμένες αναφορές. Σε κάθε περίπτωση ωστόσο, ο μάγος αποτελούσε πρόσωπο που έχαιρε ιδιαίτερου σεβασμού εξαιτίας της σοφίας και της αγαθότητάς του. Το γεγονός μάλιστα, πως αρκετοί ιερείς ασχολήθηκαν με τα παραπάνω δεδομένα συντείνει στην προλεχθείσα θέση. Από την άλλη πλευρά, οι επαγγελματίες μάγοι, όπως τονίζει η Αιγυπτιολόγος *A. Μαραβέλια*⁴², οι οποίοι εποφθαλμιούσαν οικονομικά οφέλη από τη

³⁹ Βλ. C. A. Faraone - D. Obbink 1991.

⁴⁰ Ιδίως ο Ελληνικός κόσμος επιθυμούσε να προσδώσει ανθρώπινα χαρακτηριστικά στους θεούς με σκοπό την επίτευξη ευκολότερης σύνδεσης.

⁴¹ Η παραπάνω αναφορά διαμορφώνει και ένα είδος ύμνου προς την εκάστοτε θεότητα.

⁴² Βλ. περισσότερα, A. A. Μαραβέλια 2003.

μαγική διαδικασία⁴³, αντιμετωπίζονταν ιδιαίτερα υποτιμητικά σε αντιδιαστολή με εκείνους που δραστηριοποιούνταν αφιλοκερδώς.

Η αγνότητα της θρησκευτικής πραγματικότητας, η οποία περιβαλλόταν από ιδιαίτερο σεβασμό και αποδοχή, συνενώθηκε με την ανάγκη του ατόμου να χαλιναγωγήσει τόσο την ύπαρξή του όσο και το θύμα του. Το στοιχείο της φύσης, το οποίο αντιπροσωπεύει το σημαντικότερο τμήμα της μαγικής τελετουργίας (χρήση φυτών και βοτάνων) συνενώνεται με τον εκάστοτε ταυτισμένο θεό, η εξεικόνιση του οποίου θεωρείται απαραίτητη στην ύλη. Η ύλη αυτή λαμβάνει συχνά ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά (πχ: λύχνο), δεδομένο το οποίο τονίζει με ιδιαίτερο τρόπο το μυστικιστικό αίσθημα που σκίαζε το θρησκευτικό στοιχείο. Η ενδυναμωμένη μαγική ισχύ ασκεί καταλυτική επίδραση τόσο στο άτομο όσο και στα κοντινά του πρόσωπα (ακόμα και στις επόμενες γενιές). Εξασθένιση λογικής, σωματικοί πόνοι, αϋπνία, πολλές φορές και μανία αποτέλεσαν το βασικότερο τρόπο επιβολής του θύτη, χάρη στη δραστηριότητα τόσο του θεού όσο και των υλικών μέσων. Στην περίπτωση που η μαγική τελετουργία απευθυνόταν σε κάποιον εχθρό, ώστε να απομακρυνθεί από την Αιγυπτιακή γη (λόγω της μιαιρότητάς του - εξαιτίας πολιτικής ή μη έχθρας, ατοπημάτων, παραβάσεων κ.α.), παρουσίαζε ιδιαίτερη αιχμή και επιθετικότητα.

Πρωταρχική θεότητα που συνδέθηκε στενά με τη μαγεία αποτέλεσε ο θεός Χέκα⁴⁴, τη δυναμική του οποίου διαδέχθηκε η Ίσιδα. Θεότητες σπουδαίες για την επαναφορά της ισορροπίας σε μία ιδιαίτερα δύσκολη και απαιτητική συνύπαρξη ανθρώπων και θεών, που χαρακτηριζόταν ως πάλη με σκοπό την ανάδυση στο «φως» και την αισιοδοξία. Η παραπάνω μεταφυσική διάσταση, η οποία σκίαζε την Αιγυπτιακή καθημερινότητα, σε συνδυασμό με τα σαμανιστικά⁴⁵-εκστατικά στοιχεία τα οποία υιοθετούνταν κατά καιρούς, επηρέασαν σημαντικά αρκετούς πολιτισμούς και έφεραν τον ανθρώπινο γένος αντιμέτωπο με την πάλη ανθρώπινου και θεϊκού στοιχείου (άνθρωπος = ανθρώπινο + θεϊκό στοιχείο).

⁴³ Στο έργο των Βακχών του Ευριπίδη, ο θεός Διόνυσος χαρακτηρίζεται υποτιμητικά ως μάγος, ικανός να ξεμυαλίσει οποιονδήποτε ασπαστεί τη λατρεία του (στ. 234 / «γός ἐπωιδός»). Βλ. περισσότερα Α. Παπαθωμάς 2018. Αρκετές φορές στα πλαίσια της Αρχαία Ελλάδας και οι μάντιες αρωματίζονταν με αρνητικά χαρακτηριστικά. Βλ. *Ιλιάδα*, Α, στ. 106 («μάντι κακῶν»).

⁴⁴ Θεωρούταν πρωτότοκος γιός του θεού Ήλιου και αυτοδημιούργητος.

⁴⁵ Σαμανισμός: λατρευτικές τελετουργίες που ενέχουν το στοιχείο της έκστασης (πρβλ. λατρεία θεού Διονύσου).

1.7. ΑΝΑΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΑΘΑΝΑΣΙΑ

Το στοιχείο της Ανάστασης καταλαμβάνει κεντρική σημασία στην Αιγυπτιακή θρησκεία. Η ιδιαίτερη σπουδή που επιδείκνυαν για τη διατήρηση του νεκρού σώματος μέσω της διαδικασίας της μουμιοποίησης⁴⁶, αποδεικνύει την ανάγκη του ζώντος να εξασφαλίσει ένα ιδανικό περιβάλλον (μέσω διαδικασίας ανάπλασης), για τη ζωή του αποθανόντος στο επέκεινα⁴⁷. Μία ιδέα διόλου απομακρυσμένη από την αρχαία Ελληνική κοσμοθεωρία, η οποία προβαίνει σε ιδιαίτερη μνεία αναφορικά με την τρυφή ζωή που όφειλε να έχει ο νεκρός στον Κάτω κόσμο. Το στοιχείο της αναγέννησης του παντοδύναμου θεού Όσιρι, στοιχειοθέτησε τους αρμούς πάνω στους οποίους υποδομήθηκε η έννοια της Ανάστασης και της αιωνιότητας (άρα και της ευδαιμονίας). Προσευχές αγαπημένων προσώπων των νεκρών, σχετικά με την αποφυγή εξαύλωσης του νεκρού σώματος και την απαίτηση προστασίας, αποδεικνύουν τον πόθο συνέχειας της ζωής σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Ο φόβος των αρχαίων Ελλήνων σχετικά με το θανατικό⁴⁸ δεν παρέσυρε την Αιγυπτιακή θρησκευτική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία ο θάνατος δεν αποτελεί παύση της ζωής, αλλά πέρασμα σε διαφορετική περιοχή (πέρα από τις δυτικές όχθες του Νείλου - περιοχή που κατοικούσε και ο θεός Σηθ/ανταγωνιστής του Όσιρι)· ένα πέρασμα σύμφυτο με τη δημιουργία και το στοιχείο της ζωής. Ο σεβασμός στο νεκρό πρόσωπο αποτυπώνεται στην αντίληψη των Αιγυπτίων σχετικά με τις μαντικές ικανότητές του

⁴⁶ Διαδικασία περιτύλιξης του νεκρού με λωρίδες (διαφόρων υλικών), ούτως ώστε να διατηρηθεί η σωματική πληρότητα. Η πρακτική αυτή σε καμία περίπτωση δεν συνέβαλε αποκλειστικά στην Ανάσταση, αλλά συνεπικουρούταν από τις καθ' ύλην αρμόδιες θεότητες που θα συνέβαλαν στην αναζωογόνηση της ψυχής του νεκρού.

⁴⁷ Ο κόσμος των νεκρών - Κάτω Κόσμος. Αρκετές φορές και οι ίδιοι οι θεοί δεν είχαν γνώση της διαδρομής που όφειλε να ακολουθήσει κάποιος για να φτάσει στην περιοχή. Η ιδιαίτερη μυστικότητα που περικλείει τον κόσμο των νεκρών, παρέμεινε απροσπέλαστη ακόμα και από τη θεϊκή παντογνωσία.

⁴⁸ Οι αρχαίοι Έλληνες έδειχναν ιδιαίτερο φόβο απέναντι στην Ανάσταση των (κακών) πνευμάτων των νεκρών (τα οποία μπορούσαν να εμφανιστούν σε όνειρα), γι' αυτό το λόγο γίνεται συχνή αναφορά στην αρνητική και επιβλαβή επίδραση των αποθανόντων στην εκτύλιξη των ανθρώπινων υποθέσεων. Πολλά βλαπτικά πνεύματα που προέρχονταν από δολοφονημένα ή κακομεταχειρισμένα νεκρά πρόσωπα, αποτελούσαν φόβητρα και για τους ίδιους του Αιγυπτίους.

(νεκρομαντεία⁴⁹), ιδιαίτερα στην περίπτωση που έχει πνιγεί στα ιερά νερά του ποταμού Νείλου. Η μεταγενέστερη Χριστιανική διδασκαλία εκμεταλλεύεται τόσο την ιδέα της μετάβασης σε άλλη ζωή όσο και τη διαδικασία της μουμιοποίησης (σε πρώιμα στάδια) και το ομαλό πέρασμα του νεκρού σε νέα δεδομένα, χωρίς βέβαια να γίνεται γνωστό αν προηγείται της παραπάνω τακτικής ή έπεται.

Η διαδικασία της ταρίχευσης⁵⁰ του νεκρού, που προηγείται της μουμιοποίησής του, απαιτούσε ιδιαίτερη γνώση και δεξιότητα τόσο όσον αφορά στο νεκρό ζωικό είδος⁵¹ όσο και στο ανθρώπινο. Τον έμπειρο αυτόν εργάτη, συχνά πλαισιώναν πρόσωπα που ασχολούνταν με τα προκαταρκτικά της διαδικασίας ταρίχευσης (*παρασχιστής*), ενταφιαστές ακόμα και γραμματείς, που είχαν επιφορτιστεί με την εργασία καταγραφής των ονομάτων των νεκρών⁵². Τα υλικά και οι ουσίες που επεξεργάζονταν ο επαγγελματίας ταριχευτής⁵³ εισάγονταν από το εξωτερικό, η επεξεργασία των οποίων πραγματοποιούνταν στο εσωτερικό ναών και περιβαλλόταν από ιδιαίτερη ιερότητα. Σύμφωνα με τις έρευνες του Parsons⁵⁴, στο εσωτερικό της σαρκοφάγου και πλάι στο νεκρό τοποθετούσαν, αρκετές φορές, κάποιο βιβλίο με κείμενα που θα συνέδραμαν στην προσπάθεια του για αθανασία, ενώ δεν έλειπαν και τα απολύτως αναγκαία αντικείμενα για την πληρότητα της ζωής του στον Κάτω Κόσμο. Προσωπογραφίες, ιερά κειμήλια και προσωπικά αντικείμενα δημιουργούν μία αρκετά ξεκάθαρη εικόνα των αναθημάτων, πάγια αρχαία Ελληνική τακτική⁵⁵ που υιοθετείται και από τους

49 Πέρα από τον νεκρό, συχνά εμπιστεύονταν και τα νεκρά ζώα εφόσον αισθάνονταν ότι διέπονται από μαντικές ικανότητες.

50 Η Thomson τονίζει ότι ο όρος αυτός χρησιμοποιούταν ως πανάκεια για οποιαδήποτε εργασία αφορούσε στη φροντίδα του σώματος του νεκρού.

51 Η ταρίχευση του Άπι (εκπρόσωπος του θεού Φθα) διαρκούσε ογδόντα ημέρες, ενώ έκτοτε οι ιερείς αναγκάζονταν να νηστεύουν σε νηστεία για τέσσερις ημέρες.

52 Τα άτομα που ασχολούνταν με τις παραπάνω εργασίες λάμβαναν πρόστιμο σε περίπτωση παραβάσεων.

53 Όπως τονίζει η Thomson, η διαδικασία της ταρίχευσης αποτελούσε ιδιαίτερα κοστοβόρα ενέργεια και απομυζούσε οικονομικά οφέλη στους ναούς. Πολλές φορές κάποιες μούμιες παρουσιάζονται ατημέλητες ή ελαφρώς προχειροφτιαγμένες, γεγονός το οποίο υποδηλώνει, ότι οι οικογένειες πολλές φορές αδυνατούσαν να καταβάλουν ένα ολοκληρωμένο ποσό, το οποίο θα εξασφάλιζε τη λεπτομέρεια και την τελειοποίηση της διαδικασίας. Βλ. D. J. Thompson 1988.

54 Βλ. περισσότερα, P. Parsons 2008, 81-106.

55 Ιερά βιβλία και άλλα έργα τοποθετούνταν και στα δεδομένα του Ελληνικού κόσμου (πχ: σε μύστες μυστηριακών λατρειών, βλ. πάπυρος Δερβενίου).

Αιγύπτιους. Το ιερό του Άνουβι⁵⁶ στην περιοχή της Μέμφιδας, ως αρμόδιου θεού της ταρίχευσης (αγαπητός στην περιοχή της Νεκρόπολης), προσέλκυε πλήθος πιστών, μετατονίζοντας το χώρο σε διοικητικό κέντρο της Πτολεμαϊκής εποχής με ιδιαίτερη οικονομική άνθιση.

Το πέρασμα στον Άλλο Κόσμο δεν καλυπτόταν πάντοτε από πέπλο επιτυχίας, καθώς οι ψυχές των νεκρών εξετάζονταν διεξοδικά με τη συμβολή της θεάς Μάατ⁵⁷ και του ξακουστού ζυγού της. Η μετάβαση στον τόπο αυτό απαιτούσε ιδιαίτερη γνώση και προσοχή, εφόσον εγκυμονούνταν αρκετοί κίνδυνοι. Οι ζωντανοί πολλές φορές καλούνταν να προσφέρουν βοήθεια στο νεκρό για να βρει με επιτυχία τα μονοπάτια. Η διαδικασία της Κρίσης⁵⁸, η οποία μνημονεύεται σε αρκετές επωδές της βίβλου των νεκρών⁵⁹, όριζε την αθανασία της ψυχής ή την ολοκληρωτική καταστροφή (σωματική-πνευματική) του νεκρού. Η θεά της αρμονίας - Μάατ (σεβαστή από όλες τις θεικές υπάρξεις δεχόταν τη ψυχή του νεκρού (συνείδηση) την οποία τοποθετούσε σε έναν ζυγό, προσθέτοντας ως αντίβαρο ένα πούπουλο. Άλλες αφηγήσεις παρουσιάζουν το σώμα από την μία πλευρά και ως αντίβαρο τη ψυχή ή τον ίδιο κριτή/θεό Όσιρι. Ο νεκρός όφειλε να έχει πλήρη εποπτεία της θεικής δραστηριότητας (ονομάτων, μορφών, μύθων κ.α.), για να κριθεί άξιος να χαίρει τα θεικά θέλητρα. Μόνο με αυτόν τον τρόπο θα απολάμβανε τη θέαση της εννεάδας των θεών, τη δραστηριοποίησή τους και τη θεική διατροφή⁶⁰, ως δώρο για την καλοσύνη και τον επιδεικνυόμενο σεβασμό προς αυτούς. Ακόμη, ο επιτυχών εξασφάλιζε μία θέση στα Ηλύσια πεδία και μία προσωπική έκταση για να σταθεί. Η νεκρή πνευματική ύπαρξη η οποία έχει περάσει με επιτυχία τη

⁵⁶ Ταυτιζόταν με τον θεό Ερμή και παρουσιαζόταν πολλές φορές ως μαύρος Θωθ.

⁵⁷ Ταυτίζεται με τη Θέμιδα και τη Δίκη των Αρχαίων Ελλήνων. Παράλληλα, παρουσιάζεται αρωγός της προσπάθειας του θεού Θωθ όσον αφορά στην τήρηση των νόμων και στην περεταίρω εξέταση των υποθέσεων, που απαιτούσαν εμπειριστατωμένη μελέτη. Βλ. περισσότερα, G. Ronchi 1974, 721-960.

⁵⁸ Ιδέα που επηρεάζει μεταγενέστερα και το Χριστιανικό πνεύμα.

⁵⁹ Ένα σύνολο ύμνων και επωδών που χρονολογούνται από τον 15^ο αι. π.Χ. Τα κείμενα βρέθηκαν στο εσωτερικό των τάφων και σαρκοφάγων. Περιλάμβαναν προσευχές, καθοδηγήσεις ακόμα και οδηγίες κατασκευής φυλαχτών που θα προστάτευαν το νεκρό.

⁶⁰ Η διατροφή των θεών παρουσιάζεται σχετικά λιτή. Ποτό και φαγητό αποτελούσαν τα βασικά συστατικά που συμπληρώνονταν και από τα διάφορα σωματικά τους υγρά, τα οποία όταν έρχονταν σε επαφή με τη γη μπορούσαν να δημιουργήσουν έμβια στοιχεία (άνθη, έντομα κ.α.). Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι οι θεοί του Κάτω Κόσμου δεν ακολουθούσαν τις ίδιες διατροφικές συνήθειες με τους αντίστοιχους που διέμεναν στα ουράνια.

διαδικασία της Κρίσης⁶¹ (έχοντας εξέλθει από την αίθουσα του Όσιρι θριαμβεύτρια) φαίνεται ως υπέρτατη νικήτρια της καταχνιάς και του σκότους, εφόσον η ειλκρινεία (στοιχείο που χαρακτήριζε και την καρδιά του Όσιρι), η επιμονή, η αποφασιστικότητα, το θάρρος και ο σεβασμός της υπερέκλυαν τα τυχόν αποπήματά της. Ο επιτυχών καταφέρνει να διαχειριστεί απόλυτα τόσο την καρδιά του όσο και ολόκληρο το σώμα του⁶² (αν και η αναγέννηση δεν θα πραγματοποιούταν στο ίδιο σώμα), λαμβάνοντας θεϊκά χαρακτηριστικά, χωρίς ωστόσο να έχει απαλλαχτεί από εργασίες. Η πνευματική του παρουσία θα βρίσκεται στο τρίτο στάδιο-τμήμα της πορείας του θεού Ρα στον Κάτω κόσμο⁶³. Η πάλη του νεκρού με διάφορες μορφές μέχρι την τελική Κρίση αποτελούσε πηγαίο ένστικτο επιβίωσης και εξεικόνιζε τον καθημερινό μόχθο του θεού Ρα να διασχίσει τη χώρα των νεκρών και να φέρει ξανά το φως στα όντα· διακαής πόθος του νεκρού, η συστηματική ενόραση του τελευταίου. Επομένως, ο θάνατος δεν νοούταν ως ολοκληρωτικό τέλος, αλλά ως παροδική παύση που προμήνυε την επερχόμενη είσοδο στα δεδομένα του Άλλου Κόσμου. Ως πρότυπό του αναγάζεται ο Όσιρις, ο μύθος του οποίου νοηματοδοτεί την παραπάνω μεταθανάτια προσπάθεια. Με την παύση της ταριχευτικής διαδικασίας μειώνεται - εξαλείφεται η λατρεία του αρμόδιου θεού.

Όπως τονίζει ένας σπουδαίος Ιταλός γιατρός, ο *Granville*⁶⁴, κατά τη διαδικασία της ταρίχευσης, που αποτελούσε ιδιαίτερα περίτεχνη πρακτική⁶⁵, το σώμα του νεκρού απαλλασσόταν από την εξωτερική επιδερμίδα με σκοπό να μπορέσουν οι χημικές ουσίες (νάτριο⁶⁶ ή ακόμα και ασβέστης) να εισαχθούν στο εσωτερικό του νεκρού. Ο

⁶¹ Ο αποτυχών νεκρός φαίνεται ότι κατασπαραζόταν από τον δαίμονα Αμύτ.

⁶² Ο νεκρός αγωνιούσε να αποκτήσουν δυνατότητα κίνησης τα μέλη του σώματός του και να καταφέρει να εισαχθεί στην ακολουθία κάποιας θεότητας.

⁶³ Ο θεός Ρα καθώς περιδιαβαίνει τον Κάτω Κόσμο για να αναδυθεί ξανά και να φέρει το φως, περνά από έξι σταθμούς (είσοδος, χώρος νεκρών, χώρος επιτυχόντων νεκρών κατά τη διαδικασία της Κρίσης, αναγέννηση Όσιρι-Ρα, κατεύθυνση προς έξοδο, έξοδος-ανατολή).

⁶⁴ Ασχολήθηκε ιδιαίτερα με την ανάλυση των ταριχευμένων σωμάτων. Βλ. A. B. Granville 2007.

⁶⁵ Η ταρίχευση αναγάζεται σε ύψιστης μορφής Αιγυπτιακή τέχνη, η «σμίλευση» της οποίας δεν έχει γίνει εξαιρετικά οφθαλμοφανής μέχρι και σήμερα. Ο Ηρόδοτος προσφέρει κάποιες πληροφορίες, όχι ιδιαίτερα εξονυχιστικές, χωρίς ωστόσο να φαίνεται ότι έχει έρθει σε επαφή με τη διαδικασία. Οι μούμιες πάντως, που έχουν βρεθεί στην Άνω Αίγυπτο ήταν περισσότερο επιμελημένες από τις αντίστοιχες της Νεκρόπολης.

⁶⁶ Η ουσία αυτή ανευρισκόταν σε μορφή κόκκων στο εσωτερικό αποξηραμένων λιμνών και είχε αποξηραντικό - απολεπιστικό χαρακτήρα.

εγκέφαλος του άψυχου καταστρεφόταν και αφαιρούταν είτε από τα ρουθούνια είτε από τα σημεία των ματιών. Ταυτόχρονα και οι λινές (κάποιες φορές από βαμβάκι) ελαστικές λωρίδες, που περιστοιχίζαν από άκρη σε άκρη τον νεκρό, ήταν εμποτισμένες με κάποια συγκολλητική ουσία (σκούρου χρώματος - ίσως προερχόμενη από ζυμό ζαρζαβατικών ή δέντρων - ακακίας, βελανιδιάς κ.α.) και τοποθετούνταν ζεστές, για να ενοποιηθούν. Τα άκρα ενώνονταν ενώ τα χέρια τοποθετούνταν σταυρωμένα ακουμπώντας τους ώμους και διαμορφώνοντας στο κάτωθεν τμήμα χώρο για την εναπόθεση προσωπικών αντικειμένων και αναθημάτων. Ο ταριχευτής, ο οποίος όφειλε να διαθέτει γνώσεις ιατρικής χημείας καθώς και ανατομίας, αφαιρούσε όλα τα εσωτερικά όργανα του αποθανόντος, εκτός από την καρδιά, και τα τοποθετούσε στο εσωτερικό ενός αγγείου (κανωπικά αγγεία-τέσσερα, όσα και οι γιοί του Ώρου⁶⁷) το οποίο πλαισίωνε τη σαρκοφάγο. Η τελευταία θεωρούμενη ως η πηγή της ανθρώπινης συνείδησης, και η έδρα τόσο του νου όσο και των συναισθημάτων, αφού αλειφόταν με διάφορα έλαια τοποθετούταν ξανά στο εσωτερικό του σώματος, το οποίο εμπλουτιζόταν με επιθέματα για ανόρθωση. Η τοποθέτηση του κεφαλιού πάνω σε προσκέφαλο διαπότιζε με έναν ιδιαίτερα αρχαίο-Ελληνικό χαρακτήρα την ταφή (εφόσον για τους τελευταίους η διαδικασία του ύπνου παρέπεμπε στο θάνατο), ενώ παράλληλα αποτελούσε και ένδειξη καρποφορίας· η μετεμψύχωση του νεκρού δε μπορούσε να νοηθεί σε ένα σώμα του οποίου η κορυφή-κεφάλι έχει αλλοιωθεί⁶⁸.

Σύμφωνα με του αρχαίους Αιγύπτιους, η ανθρώπινη οντότητα αποτελεί ένα σύνολο αρμονικά συνυφασμένων στοιχείων, τα οποία αλληλοσυνεργάζονται με σκοπό τη διατήρηση στη ζωή. Το ανθρώπινο σώμα⁶⁹ (*Χατ*⁷⁰/συνδεδεμένο με το στοιχείο της φθοράς) συμπεριλάμβανε την προσωπικότητα του ατόμου (*Κα*), το πνεύμα του (*Χου*) και την ψυχή του (*Μπα*), η οποία αποτελούσε το νοητικό και πνευματικό κέντρο, σύμβολο σοφίας, δύναμης και μνήμης και ταυτόχρονα το ισχυρό τμήμα που καθιστούσε δυνατή την εξασφάλιση της ζωής του νεκρού (σύμβολο: πουλί). Στα

⁶⁷ Γιέσθα, Χαπί, Δουαμουτέφ, Κεψενούφ, κυβερνήτες των τεσσάρων σημείων του ορίζοντα.

⁶⁸ Ο σύγχρονος ερευνητής χάρη στη μουμιοποίηση των νεκρών καταφέρνει να εντοπίσει τα αίτια θανάτου ακόμα και τη φυλετική καταγωγή των προσώπων (από την εξέταση του σημείου της λεκάνης).

⁶⁹ Θεωρούνταν διαμορφωμένο από το θεό δημιουργό, Χνουμ.

⁷⁰ Αντίθετα το πνευματικό σώμα ήταν γνωστό με τον όρο *Σάχου*. Η ψυχή μετά το θάνατο ακολουθούσε ένα πέρασμα από το φθαρτό σώμα στο πνευματικό. Το νεκρό σώμα μετά τη διαδικασία της μουμιοποίησης, θεωρούνταν ιδιαίτερα φωτεινό και λάμβανε το προσωνύμιο *Χου*. Βλ. Α. Τσάκαλης 1993.

προηγούμενα τμήματα προστίθεται η αυθύπαρκτη σκιά του (Χάμιπιτ) καθώς και το όνομά του, χωρίς τα οποία δε μπορεί να καθοδηγηθεί στα πλαίσια του άλλου Κόσμου και να εξασφαλίσει αδιάκοπη συνέχεια.

Οι αναζωογονητικές πτυχές που απορρέουν από τα δεδομένα του θανάτου διαποτίζουν και την αρχαία Ελληνική αντίληψη, η οποία τοποθετεί τους νεκρικούς εορτασμούς σε υψηλή θέση με σκοπό την πανσπερμία και την προδιαγραφή αισιοδοξίας, ιδιαίτερα σε περιόδους κρίσης και καταστροφής, που το θρησκευτικό αίσθημα διατρανώνεται και μεγεθύνεται. Η τοποθέτηση του νεκρού με στάση προς την ανατολή (σημείο ανάδυσης του θεού Ρα), ενισχύει την παραπάνω θέση.

1.8. ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΟΣ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ

Το φαινόμενο του θρησκευτικού συγκρητισμού, το οποίο διευκόλυνε τόσο στην επικοινωνία των ιδιαίτερων στοιχείων όσο και στην ανταλλαγή πολιτισμικών συνηθειών-πρακτικών, τοποθετεί σε εξέχουσα θέση το αρχαίο Ελληνικό πνεύμα, φιλοτεχνημένο αρκετούς αιώνες πρωύτερα. Οι νεοσύστατες αμιγώς Ελληνικές πόλεις που ανεγέρθηκαν στην Αιγυπτιακή γη, έβρισαν από το ιδιαίτερο ιδεολογικό πρόσημο των τελευταίων, εφόσον η επίδρασή τους ήταν καταλυτική. Μία Αιγυπτιακή πόλη μπορούσε να εξελληνιστεί ή να μετονομαστεί αποκτώντας Ελληνικό προφίλ, ενώ άλλες επανιδρύθηκαν, αφού δέχτηκαν αλλεπάλληλες επιρροές από τους διαφορετικούς πολιτισμούς που συνυπήρχαν στην περιοχή. Ήδη κατά την εποχή των Πτολεμαίων, η Ελληνική γλώσσα αποτέλεσε τη βάση του διοικητικού συστήματός της περιοχής, ενώ άλλοι σπουδαίοι παράγοντες (κλήρος και συνήθως οι υψηλόβαθμες κοινωνικά τάξεις) χρησιμοποιούσαν δύο γλώσσες, δημοτική και Ελληνική, συμβάλλοντας μάλιστα σημαντικά στη διάδοση αυτού του κώδικα επικοινωνίας σε όλο το βεληνεκές της Αιγυπτιακής υφηλίου. Με αυτόν τον τρόπο έγινε ευκολότερη και η αφομοίωση του Ελληνικού πληθυσμού σε ξένο έδαφος. Μεταγενέστερα, κατά τη Ρωμαϊκή εποχή το μεγαλύτερο μέρος του τότε αναφερόμενου κόσμου συνήθιζε στην εκμάθηση της Ελληνικής γλώσσας, ενώ σε επίσημα δικαστικά ή στρατιωτικά έγγραφα χρησιμοποιούνταν τα Λατινικά. Σε καμία περίπτωση ωστόσο οι διαφορετικές γλώσσες δεν εκτόπισαν η μία την άλλη, απλώς διατήρησαν μία αμοιβαία υποχώρηση με απώτερο στόχο τη συνύπαρξη. Οποιαδήποτε φυλετική προκατάληψη δεν είχε θέση σε αυτό το

πολυπολιτισμικό αμάλγαμα, εφόσον μάλιστα αρκετοί Έλληνες είχαν καταφέρει να ανέλθουν σε ανώτερα κρατικά αξιώματα.

Ένα από τα σπουδαιότερα θρησκευτικά κέντρα του Ελληνικού χώρου, το οποίο επισημαίνεται και από τον καθηγητή Θρησκευσιολογίας Κο. Πάχη⁷¹, αποτελούσε το νησί της Δήλου, διαδραματίζοντας ένα από τα μείζονα εμπορικά λιμάνια της Μεσογειακής λεκάνης. Το παραπάνω γεγονός κατέστησε τη Δήλο ως βασικό πολυπολιτισμικό κέντρο στο οποίο μάλιστα έλαβαν χώρα και πνευματικές ζυμώσεις, οι οποίες άσκησαν ιδιαίτερη επίδραση στο Αιγυπτιακό σύνολο. Παρά το γεγονός ότι σε πρώιμα στάδια οι Αθηναίοι είχαν περιβάλει με ιδιαίτερη καχυποψία τις νεοεισαθείσες λατρείες Αιγυπτιακών θεοτήτων⁷² (Ισιδας, Σάραπι, Άνουβι), πολύ σύντομα η ρατσιστική αντιμετώπιση αποτινάχθηκε, εφόσον μάλιστα οι τελευταίες ξεκίνησαν να συνυπάρχουν αρμονικά με τις πανάρχαια καθιερωμένες πνευματικές υπάρξεις. Ο παραλληλισμός μεταξύ Ελληνικών και Αιγυπτιακών θεοτήτων αποτέλεσε τη σημαντικότερη πρακτική για την συνύπαρξη των διαφορετικών θρησκευτικών καταβολών. Μετέπειτα, Αιγυπτιακές θεότητες εμπλούτιζαν το βεληνεκές της δραστηριοποίησης και του συμβολισμού τους, χωρίς να παρουσιάζεται κάποια αποκοπή από τις πανάρχαιες ρίζες τους.

⁷¹ Βλ. περισσότερα, Panagiotis Pachis, *Manufacturing Religion in the Hellenistic Age: The case of Isis - Demeter cult* (2003). (Το παραπάνω έργο αποτελεί τμήμα από πρακτικά ομιλίας).

⁷² Θεότητες οι οποίες εντάχθηκαν στο αρχαίο Ελληνικό πάνθεον, τη στιγμή που οι Πτολεμαίοι σπεύδοντας για βοήθεια των Αθηναίων (στα πλαίσια της μάχης τους εναντίον της Μακεδονικής δυναστείας), κατάφεραν να εξασφαλίσουν την καθολική αποδοχή ανοικοδόμησης ναών, φιλοξενώντας στοιχεία Αιγυπτιακού πολιτισμού σε Ελληνικό έδαφος (3^{ος} -2^{ος} αι. π.Χ.).

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΕΞΕΛΛΗΝΙΣΜΕΝΕΣ ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΕΣ ΘΕΪΚΕΣ ΦΥΣΙΟΓΝΩΜΙΕΣ

2.1. ΟΣΙΡΙΣ - ΔΙΟΝΥΣΟΣ

A. Ερωτικό στοιχείο

Μία από τις σπουδαιότερες θεϊκές φυσιογνωμίες, που συναντώνται συχνά σε ποίκιλα παπυρικά κείμενα, είναι εκείνη του θεού Όσιρι. Διαφορετικοί και πολλές φορές αντικρουόμενοι μύθοι για την Οσιριακή προσωπικότητα έρχονται και επανέρχονται συχνά στο προσκήνιο, εμπλουτίζοντας με αυτόν τον τρόπο τις θρησκευτικές τελετές και πρακτικές με νέα δεδομένα. Σε μία ιδιαίτερα επιμελημένη επιστολή που στοιχειοθετεί ο μεγάλος ιστορικός και βιογράφος, Πλούταρχος (*Περί Ίσιδος και Όσιριδος*)⁷³, παρουσιάζεται ο βασικός μύθος για τον πολυτάραχο βίο που στιγμάτισε τον εξεταζόμενο θεό. Η παντογνωσία του θεού αποκαλύπτεται ήδη από τις πρώτες γραμμές (Όσιρις = Ός (=πολύς) + ίρις (=μάτι)⁷⁴, ενώ η πίστη στη σύνδεσή του με το Ελληνικό Διονυσιακό πρότυπο είναι σταθερή και επαναλαμβανόμενη· επιβεβαιωμένη και από τον ίδιο τον Ηρόδοτο στις *Ιστορίες* του (B 144. 2: «Όσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν.»).

Η πανσπερμία του ουράνιου θόλου, Νούτ⁷⁵, φέρνει στον θεϊκό κόσμο τέσσερις εξέχουσες πνευματικές υπάρξεις (Όσιρις, Σηθ, Ίσιδα, Νέφθυς) διαμορφώνοντας μία ισορροπία, που υποδόρια βρίθει αλληλοσυγκρούσεων και ταραχών. Οι απαρχές του κακού τοποθετούνται τη στιγμή που ο φθονερός δαίμονας Σηθ, επιθυμεί διακαώς να υφαρπάξει την θεϊκή εξουσία από τα χέρια του αδελφού του Όσιρι, γεγονός βέβαιο το οποίο θα συνδράμει καταλυτικά στη διθυραμβική αποδοχή του τελευταίου ως υπέρτατου θεού. Σε συμποτικά πλαίσια ο Σηθ⁷⁶, οργανώνει ένα ιδιαίτερα πανούργο σχέδιο μαζί με έναν μεγάλο αριθμό βοηθών-συνωμοτών. Πιο συγκεκριμένα, αφού

⁷³ Το πρωτότυπο κείμενο που έχει ληφθεί υπόψη προέρχεται από την έκδοση, F. C. Babbitt 1936.

⁷⁴ Αρκετοί είναι εκείνοι που επιδιώκουν να προβούν σε ετυμολογική σύνδεση του ονόματος του με το στοιχείο της οσιότητας-ιερότητας.

⁷⁵ Η Νουτ ταυτίζεται με τα ύδατα του διαστήματος, ενώ ταυτόχρονα στο εσωτερικό της συγκεντρώνει όλα τα στοιχεία της δημιουργίας.

⁷⁶ Ο θεός Σηθ/Σετ παρουσίαζε χαρακτηριστικά που ταυτίζονταν με τα αντίστοιχα του Τυφώνα. Το σκότος επιτίθεται στο φως (συχνή εικόνα που επισημαίνει τον κόπο και την πυγμή του καλού να διατηρηθεί στην ύπαρξη).

κατασκευάζει ένα μεγάλο μπαούλο το οποίο το μεταφέρει στα πλαίσια του συμποσίου, δίνει τη δυνατότητα να το δοκιμάσουν όλοι οι παρευρισκόμενοι, θέτοντας ως πρόφαση την μεταβίβαση του, σε εκείνον που θα μπορούσε να τον καλύψει. Μία λάρνακα διαμορφωμένη στα σωματικά μέτρα του Όσιρι, παγιδεύει τον τελευταίο και τον ρίχνει στα νερά του ξακουστού ποταμού Νείλου⁷⁷. Μέρους αργότερα, ο αδελφός του το συναντά και το τεμαχίζει σε δεκατέσσερα κομμάτια, γεγονός το οποίο έκτοτε βαραίνει και την Αιγυπτιακή κοσμοαντίληψη, δεδομένου ότι το προαναφερθέν περιστατικό σκιαάζει με αρνητικά-αποτροπαϊκά χαρακτηριστικά τον αριθμό επτά (και τα πολλαπλάσιά του) τόσο αριθμητικά όσο και ημερολογιακά. Η αδελφή και αγαπημένη του Ίσιδα (με τη συνδρομή της Νέφθυς) καταβάλλει προσπάθεια να συλλέξει προσεκτικά τα τμήματα του νεκρού, ενώ παράλληλα σε κάθε σημείο που ανευρίσκει Οσιριακό κατάλοιπο⁷⁸ ιδρύει έναν ναό· γεγονός το οποίο ωθεί και υποδεικνύει ενδόμυχα στην Αιγυπτιακή μάζα έναν έντονο θρησκευτικό σκεπτικισμό. Το στοιχείο του φωτός που περιβάλλει την Ίσιδα νικά το αντίστοιχο της νύχτας, στενά συνδεδεμένο με τον Σηθ, ωθώντας τον Οσιριακό θεό σε ανάσταση (θεός αιωνιότητας). Η συγκόλληση-ένωση των μελών του αδελφού και συζύγου της αποτελεί την ασφαλέστερη απόδειξη για τη σύνδεση Όσιρι και Ηλιακού θεού Ρα, ο οποίος καθημερινά παλεύει για την ανάδυσή του στο φως της ημέρας.

Η ιδιαίτερη σύνδεση και αγάπη που χαρακτηρίζει τα δύο αδέρφια (Ίσις και Όσιρις), μνημονεύεται και στο όστρακο *O. Köln* II 409, το οποίο έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Οξυρύγχου και νοηματοδοτείται από την ανάγκη ενός προσώπου (Θεόδωρος) να τον αγαπήσει κάποια κοπέλα (Ματρώνα). Η ιδιαίτερα επιμελημένη παρομοίωση που χρησιμοποιείται, ούτως ώστε η αγάπη της κοπέλας να προσιδιάζει στην αντίστοιχη της Ίσιδας προς τον Όσιρι, παρουσιάζει τη σπουδαία θέση που καταλάμβανε στην Αιγυπτιακή αντίληψη το ερωτικό ένστικτο του θεού, απόλυτα ταυτισμένο με την Ελληνική Διονυσιακή λατρεία («ὡς ἡ Ίσις τον Όσιριν ἐφίλησεν, οὕτως φιλείτω ἡ Ματρώνα τον...»). Η ένταση του παραπάνω έρωτα μάλιστα, υπερπηδά και τις περιορισμένες αντιληπτικές ικανότητες του ατόμου, τη στιγμή που τα δύο

⁷⁷ Το παραπάνω περιστατικό επισημοποιεί την ιδιαίτερη σύνδεση-ταύτιση του Όσιρι με τον ποταμό Νείλο. Το στοιχείο του νερού άρρηκτα συνδεδεμένο με το καλό, πλαισιώνει την πνευματική ύπαρξη του Όσιρι, η οποία αναγάγεται σε ιδιαίτερα γόνιμη και παραγωγική.

⁷⁸ Το μοναδικό μη ανευρεθέν τμήμα του θεού αφορούσε στο σημείο των γεννητικών οργάνων, το οποίο κατασπαράχθηκε από ζωικά είδη της θάλασσας.

αδέλφια συνενυρίσκονται ερωτικά ακόμα και μετά τον τεμαχισμό και τη θανάτωση του Όσιρι, φέρνοντας στον θεϊκό κόσμο την μορφή του θεού Αρποκράτη/Ωρου, ο οποίος λαμβάνει τον χαρακτήρα του εκδικητή εναντίον του δολοφόνου Σηθ. Η ερωτική αύρα που αποπνέεται από τη σύνδεση των παραπάνω θεών, αποτελεί κοινή σταθερά και μέτρο σύγκρισης για αντίστοιχες συνδέσεις (δείκτης έντασης ερωτικού πάθους).

Το πάθος και το εκστατικό στοιχείο που χαρακτηρίζει τον θεό της αιωνιότητας δημιουργεί ιδιαίτερη συστοιχία με την Διονυσιακή μορφή⁷⁹, όπως παρουσιάζεται στο έργο του Νόννου, *Διονυσιακά*⁸⁰, διαμορφωμένο από έναν μεταγενέστερο επικό ποιητή που κινητοποιείται βαθιά από το στοιχείο του ερωτισμού. Οι κοπιώδεις προσπάθειες της Ίσιδας να συνενώσει τα μέλη του νεκρού αδελφού και συζύγου της τονίζεται ιδιαίτερα και σε έναν ακόμα πάπυρο της Ελληνορωμαϊκής εποχής, ανευρισκόμενο στον Οξυρυγχίτη νομό (*P. Oxy. VI 886*) («ζητούσα εαυτής τον αδελφόν και άνδρα Όσιριν»). Το μαγικό αυτό κείμενο αποτελεί έναν καθοδηγητή με οίονοσκοπικό χαρακτήρα, που επαναφέρει στις μνήμες του λατρευτικού κοινού τη διαδικασία που ακολούθησε η Ίσιδα με τη σύμπραξη του θεού Ερμή (σύμπλεξη Αιγυπτιακού και Ελληνικού στοιχείου), οι οποίοι χρησιμοποίησαν ένα συγκεκριμένο αριθμό γραμμάτων με σκοπό να εντοπίσουν τον κατακερματισμένο Όσιρι. Το παραπάνω έντονο αίσθημα, είναι εκείνο που φέρνει άμβλυνση σε συγκρούσεις και διχόνοιες, συνενώνοντας τη ψυχική διάσταση φαινομενικά αντιθετικών ιδιοσυγκρασιών. Η σωτηρία των ανθρώπων εξυψώνεται ως βασικό μέλημα του Διονύσου (όπως ακριβώς και του Όσιρι), αν και η αρχική περιθωριακότητά του, τον βυθίζει στην κατώτερη αξιολογική θεϊκή βαθμίδα. Η Οσιριακή ανάσταση-αναγέννηση εξομοιώνεται με τη Διονυσιακή αποθέωση, η οποία αφορμάται από την εκπολιτιστική διάθεση του θεού του αμπελιού απέναντι στο ανθρώπινο γένος.

⁷⁹ Παράλληλα, ο θεός Όσιρις εμφανίζει κοινά χαρακτηριστικά και με την Αιγυπτιακή θεότητα του Άνουβι (συστοιχία με Εκάτη), ως κατεξοχήν θεότητα του Κάτω Κόσμου.

⁸⁰ Έργο το οποίο έχει έρθει στα χέρια του σημερινού ερευνητή από τον Μάξιμο Πλανούδη (1280), και μνημονεύεται στο χειρόγραφο *codex Laurentianus 32, 16*.

Β. Σωματική - Πνευματική Ανάσταση

Ο καθημερινός κάματος που σκιάζει τη ζωή των ανθρώπων, σύμφωνα με το αρχαίο Ελληνικό πνεύμα, ώθησε το ανθρώπινο γένος στη θεϊκή σύλληψη. Η πνευματική ανάταση του ατόμου που συνδέεται στενά με την Διονυσιακή λατρεία (η ιδέα της αθανασίας εισάγεται με τη λατρεία του), επισημαίνεται συστηματικά τόσο στο Ευριπίδειο *Βακχικό έργο* όσο και στο *Διονυσιακό έργο* του Νόννου. Η μυστηριώδης μυθολογία που αναφέρεται στη γέννηση του θεού Διονύσου αλλά και η περίτεχνα επεξεργασμένη ιστορία που στιγματίζει το περιστατικό του θανάτου του θεού Όσιρι, εξυψώνουν τους τελευταίους σε καταλυτικής σημασίας θεότητες για τη μακροήμερευση και αιωνιότητα του λογικού όντος. Το στοιχείο της αθανασίας, ως χάρη των θεών απέναντι στους θνητούς συσπειρώνεται στην πνευματική ύπαρξη του μέθυσου θεού, ο οποίος την προσφέρει απλόχερα κατά τη διάρκεια της εκπόνησης του έργου του, σε αντιδιαστολή με τον θεό Όσιρι ο οποίος μετά το θάνατό του μετατονίζεται σε σύμβολο αθανασίας.

Η φαντασμαγορική μυθική ιστορία σχετικά με τη γέννηση του θεού Διονύσου από τη Σεμέλη⁸¹ και η επερχόμενη ανατροφή του νεογέννητου θεού στον μηρό του Δία⁸², υποδηλώνει τη σημασία της πίστης και λατρείας του από το ποίμνιο. Η μυθολογική προσέγγιση της Διονυσιακής φυσιογνωμίας διατρανώνεται και από έργα, που αποτέλεσαν σταθμό στη λογοτεχνική-ποιητική πορεία (*Βάκχες*) και εξακολουθούν να διαδίδονται σε διαφορετικά χώρο-χρονικά πλαίσια. Ένα παπυρικό απόσπασμα της Ελληνορωμαϊκής εποχής (151-200 μ.Χ.) (*P. Oxy. LX 4017*), που έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Οξυρύγχου, μνημονεύει στον κατοπινό ερευνητή βασικά στοιχεία του *Βακχικού έργου*, μέσω του οποίου εισάγεται η πολυπρισματική προσωπικότητα του θεού του κρασιού καθώς και η βασική μυθολογική παράδοση που συντονίζεται στη πτυχή της καταλυτικής συνδρομής του Δία για τη εμφύσηση της ζωής στον θεό (μετά την κατακεραύνωση της μητέρας του Σεμέλης ως αντίποινα από την Ήρα). Το γεγονός

⁸¹ Την πίστη στην ιδέα αυτή την εντοπίζουμε και στον Ηρόδοτο, ο οποίος αποδέχεται στις *Ιστορίες* του ως μητέρα του Διονύσου τη Σεμέλη, ενώ τον ίδιο τον κατατάσσει ανάμεσα στους νεότερους θεούς (μεταξύ Ηρακλή και Πάνα) («*Ἐν Ἑλλήσι μὲν νῦν νεώτατοι τῶν θεῶν νομίζονται εἶναι Ἡρακλῆς τε καὶ Διόνυσος καὶ Πάν, παρ' Αἰγυπτίοισι δὲ Πάν μὲν ἀρχαιότατος [...] Διόνυσω μὲν νῦν τῶ ἐκ Σεμέλης τῆς Κάδμου λεγομένῳ γενέσθαι κατὰ χίλια ἑξακόσια ἔτα καὶ μάλιστα ἐστὶ ἐς ἐμέ*» Β 145. 1/4).

⁸² Τον μύθο τον επεξεργάζεται στο έργο του ο Ευριπίδης (*Βάκχες*), ενώ και ο Νόννος στα *Διονυσιακά* τον εκμεταλλεύεται θεωρώντας τον δεδομένο.

της αναγέννησης του θεού από τις στάχτες της Σεμέλης, προμαντεύει την εκκόλαψη μίας πνευματικής ύπαρξης απαλλαγμένης από αισθήματα μνησικακίας, ικανή να φέρει το αναζωογονητικό στοιχείο. Μετά από ένα ιδιαίτερα καλλιτεχνικά επεξεργασμένο papyrus, ένας, υφολογικά εύκολος, ομηρικός ύμνος (*P. Oxy. IV 670*) που έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Οξυρύγχου, φέρνει το Διονυσιακό κοινό σε επαφή με το παραπάνω παράδοξο περιστατικό της γέννησης με σκοπό την προστασία του μικρού θεού από την Ήρα («έμοι μὴ δῆριν ἐγειρέτω· ἧ τε κεραυνοῖς εἶσιν ὑφ' ἡμετέροις πεπληγμένος ασθαι γλυκερῶν ἐπέων [...] εως πάϊς οὔτος ἐμός»). Το γεγονός ότι ο θεός βάλλεται σε μία έντονη μεταιχμιακότητα μεταξύ ανθρώπινου και θεϊκού, στο ίδιο παπυρικό απόσπασμα, τη στιγμή που προσπαθεί μέσω της μέθης να αποπλανήσει τον Ήφαιστο⁸³ (με σκοπό να ελευθερώσει την Ήρα από έναν ειδικά διαμορφωμένο για παγιδευτικούς λόγους, θρόνο), εκείνος βρίσκει τον ανθρωπισμό του και παρά τη βλαπτική ενέργεια προς το πρόσωπό του (εκ μέρους της Ήρας), την ελευθερώνει αναγνωρίζοντάς τον ταυτόχρονα ως εξασφαλισμένο στα Ολυμπιακά «χωρικά ύδατα» θεό.

Η ιδιαίτερη μάλιστα, σύνδεση του θεού του αμπελιού με τον Δία διατρανώνεται και από έναν ακόμα πάπυρο της Ελληνορωμαϊκής περιόδου (*P. Oxy. LXVI 4517*)⁸⁴, στον οποίο μάλιστα δηλώνεται ρητά και η αθανασία του Διονύσου («ἀθάνατος εἶναι φημί, Διόνυσος, Διός»). Η παραπάνω εικόνα παρουσιάζει συστοιχία με την αντίστοιχη μεταξύ Όσιρι και θεού Ρα, θεός ο οποίος μεταβιβάζει τα χαρακτηριστικά του φωτός στον πρώτο, εξομοιώνοντάς τον με την παντοδυναμία του· απόλυτα αποδεχτή στους κόλπους της Ελληνικής θεϊκής αντίληψης, εφόσον ο ηλιακός θεός ανέκαθεν διαδραματίζει τον ρόλο του ικανότερου ελεγκτή και κριτή της ανθρώπινης δραστηριότητας. Η καθημερινή του πορεία (νοερή περιδιάβαση στο εσωτερικό της

⁸³ Ήφαιστος και Διόνυσος, ανήκουν στην κατηγορία των μεταιχμιακών θεών, εφόσον ο πρώτος εκτοπίζεται από τον Όλυμπο και ο δεύτερος τιμωρείται από την ζήλεια της θεάς Ήρας. Η δύναμη του Δία και στις δύο περιπτώσεις διαδραματίζει σπουδαίο ρόλο για το αίσιο τέλος και την εξασφάλιση μίας θέσης πλάι στους ήδη καθιερωμένους θεούς. Βλ. περισσότερα, A. Bernabé 2017, 143-158.

⁸⁴ Το παπυρικό κείμενο έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Οξυρύγχου και αποτελεί απόσπασμα του Αριστοφανικού έργου *Βάτραχοι*, δημιούργημα ιδιαίτερα προσανατολισμένο προς την εξύψωση της άλλοτε υποτιμημένης Διονυσιακής υπόστασης (στ. 635-637). Η ύπαρξη ενός τέτοιου τμήματος, υποδηλώνει την ιδιαίτερη προσκόλληση του Αιγυπτιακού κόσμου στα έργα-σταθμούς της Ελληνικής Αρχαϊκής εποχής και στην πίστη στην ισχύ της Διονυσιακής φιγούρας, μετατοπισμένης πλέον στην Οσιριακή μορφή (όπως συλλαμβάνεται κατά την Ελληνορωμαϊκή περίοδο).

Νουτ⁸⁵), στην προσπάθεια ανάδυσης στο σημείο που ξεκινά η ημέρα, επισημαίνει τη σύνδεσή του με τον Κάτω Κόσμο και το νεκρικό «γίγνεσθαι», στοιχείο το οποίο μεταβιβάζεται ανεμπόδιστα και στον Όσιρι-κληρονόμο του θρόνου του. Χάρη στην ύπαρξη του ζεύγους Ρα-Όσιρι, ο κόσμος τόσο των θεών όσο και των ανθρώπων βρίσκεται σε κατάσταση ευδαιμονίας, τη στιγμή που το φως της αλήθειας λειτουργεί ως ωροδείκτης κάθε πτυχής της καθημερινότητάς τους. Η διαδικασία της Κρίσης, που έχει αναληφθεί από τον γόνο του ηλιακού θεού, νοσηματοδοτείται χάρη στο θάνατο του τελευταίου, ο οποίος τον καθιστά ικανό συμπαραστάτη ασθενών και νεκρών. Η πίστη στην αναγέννηση του θεού απόλυτα συντονισμένη με τη συνεχόμενη αναγέννηση του Όσιρι έδωσε σάρκα και οστά στις νεκρικές διεργασίες (ταρίχευση-μουμιοποίηση) και στη διαμόρφωση κειμένων κατά της διάβρωσης του ανθρώπινου σώματος που θέτουν ως στόχο την διαιώνιση της ανθρώπινης ύπαρξης στο επέκεινα-πέρα από τις Δυτικές όχθες του Νείλου.

Το στοιχείο της αναγέννησης, συνδεδεμένο ήδη με τον αρχαιοελληνικό θεό Ήλιο-Υπερίωνα, επισημαίνεται και σε έναν μαγικό πάπυρο της Ελληνορωμαϊκής εποχής (*P. Berol.* III 21.227), ο οποίος μνημονεύει έναν ύμνο αφιερωμένο σε εκείνον. Η δύναμή του, η οποία και στα Ελληνικά δεδομένα θεωρούταν εξαιρετικά ισχυρή, διατρανώνεται έντονα στον εξεταζόμενο πάπυρο τη στιγμή που χαρακτηρίζεται αιώνιος (όπως και ο θεός Όσιρις), αφού το αυτεξούσιο της πνευματικής του παρουσίας καθορίζει την παντοτινή του ύπαρξη («*αἰώνιον φύσιν*»). Η πασιφανής αυτοκυριαρχία του επισημαίνεται και σε ακόμα έναν πάπυρο της Ελληνορωμαϊκής εποχής (*PGM* 11 101-103), στον οποίο δηλώνεται ρητά η παντοδυναμία του, τη στιγμή που ο θύτης ενός μαγικού ξορκιού χρειάζεται μια ικανότατη θεότητα για την επίτευξη του ξορκιού του («*σέ καλῶ, τον μέγαν ἐν οὐρανῶ, ἀεροειδῆ, αὐτεξούσιον ... ὅς κατοικεῖς την ὄλην οἰκουμένην*»). Παρά το γεγονός ότι η θεϊκή μορφή του Ήλιου δέχτηκε ιδιαίτερη λατρεία

⁸⁵ Η εικόνα αυτή επαναφέρει στη μνήμη του κατοπινού φιλόλογου, την αντίστοιχη που επεξεργάζεται ο λυρικός ποιητής Μίμνερμος, σχετικά με το καθημερινό ταξίδι που πραγματοποιεί ο ήλιος με το άρμα του (Μίμνερμος / 10 D = 12 W / «*ἐπέβη ἕτερων ὄχεων Ὑπερίονος νιός*»). Η διαδρομή από την Ανατολή στη Δύση, παρουσιάζεται ιδιαίτερα κοπιώδης («*Ἡέλιος, μέν γάρ ἔλαχεν πόνον ἥματα πάντα*»)· μία πορεία η οποία έπαψε μόνο τη στιγμή των «*θυέστειων δείπνων*», ένα δείπνο εκδίκησης του Ατρέα προς τον αδελφό του, ο οποίος συνευρέθηκε ερωτικά και συνωμότησε με τη νόμιμη σύζυγό του· την εκδίκηση για τον τεμαχισμό των παιδιών του θα την πάρει μεταγενέστερα ο Αίγισθος, μηχανορραφώντας και συνδράμοντας στη δολοφονία του Αγαμέμνονα. Βλ. περισσότερα σχετικά με τον μύθο, *Αισχύλου Ἀγαμέμνων* (στ. 1583-1602) / Μ. Θωμά - Α. Παπαθωμάς 2021, 552-554.

κατά τους Ελληνιστικούς χρόνους και κυρίως τους Ρωμαϊκούς (εποχή κατά την οποία η λατρεία του αποκτά καθολική διάσταση), ο αρχαίος Ελληνικός κόσμος είχε αποδεχτεί την εξέχουσα θέση που κατείχε μαζί με τη Σελήνη⁸⁶. Η παντογνωσία του, σε καμία περίπτωση δεν αναιρείται τη στιγμή που κατέχει την υψηλότερη θέση στους ουρανούς και ασκεί συστηματικό έλεγχο, γεγονός που αιτιολογεί τη σύνδεσή του με τη μορφή του γερακιού (*PGM IV 1683-1684 / «μορφήν ιέρακος»*), ζωικό είδος που λατρεύτηκε για πρώτη φορά στην Αίγυπτο.

Η απρόσκοπτη περιδιάβαση του Όσιρι στον Κάτω Κόσμο επαναφέρει στη μνήμη του κατοπινού ερευνητή αποσπάσματα από τους *Βατράχους* του Αριστοφάνη⁸⁷, στους οποίους ο θεός Διόνυσος κινούμενος από το πάθος του να αναζωογονήσει την ποιητική σκηνή της εποχής του, η οποία παρουσιάζει μία απογοητευτική εικόνα, προβαίνει σε μία κάθοδο στον άλλο κόσμο με σκοπό να φέρει μαζί του έναν από τους σπουδαιότερους τραγικούς ποιητές της αρχαίας Ελληνικής πραγματικότητας, τον Αισχύλο. Ο αποσυντονισμός του από τους βατράχους (χορός του έργου), οι οποίοι λειτουργούν παρεμποδιστικά, ταυτίζεται με τα εμπόδια και τους δαίμονες (μορφές φιδιών) που συναντά στο διάβα του ο θεός Ρα⁸⁸, η υπερνίκηση των οποίων τον ωθεί στην καθημερινή αναγέννηση-ανάσταση από την καταχνιά. Σε αυτή την περίπτωση το κέντρο της δύναμης του θεού (το οποίο σύμφωνα με τους Αιγυπτίους ονομαζόταν *heca*) ενεργοποιείται και τον καθιστά αδιαφιλονίκητο ηγέτη-θεό. Κάθε τμήμα της ημέρας-νύχτας, εξουσιαζόμενο από διαφορετική θεϊκή ύπαρξη (Χέπρι (ανατολή), Ρα (στιγμή κατά την οποία ο ήλιος μεσουρανάει), Ατούμ (δύση), Χνουμ (κάθοδος στον Κάτω

⁸⁶ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το γεγονός, ότι ένας από τους μεγαλύτερους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, ο Σωκράτης, παρουσιάζεται να αγαπά τον ήλιο, δεδομένου του προσώπιου αλήθειας (φως = αλήθεια) που τον κάλυπτε, χωρίς ωστόσο να τον θεωρεί θεό (*Απολογία Σωκράτους / 26 d / «οὐδὲ ἥλιον οὐδὲ σελήνην ἄρα νομίζω θεοὺς εἶναι»*). Το γεγονός αυτό το πιστοποιεί και ο κλασικός φιλόλογος *Burnet*, θεωρώντας, ότι τόσο η Ήλιος όσο και η Σελήνη δεν έχαιραν κάποιας ιδιαίτερης λατρείας. Βλ. περισσότερο, J. A. Notopoulos 1942, 260-274. Η πίστη τόσο στην υλική (ως αστρικό σώμα) όσο και στην πνευματική του ύπαρξη, αποκτά χαρακτήρα στενά συνδεδεμένο με τις ηθικές αξίες, στις οποίες ο ίδιος συνεισφέρει τα μέγιστα μέσω της διδασκαλίας του.

⁸⁷ Βλ. περισσότερο, Θ. Σταύρου 2010, 499-561.

⁸⁸ Αρκετές θεότητες υφάρπαξαν στοιχεία από την προσωπικότητα του Ρα (θεωρούταν αρχαιότερος θεός και πατέρας όλων των θεών), με σκοπό να εξασφαλίσουν μία καθολική αποδοχή.

κόσμο), ενεργοποιείται χάρη στην ύπαρξη του ηνίοχου Ρα, η δυναμική του οποίου μεταβιβάζεται στον Όσιρι⁸⁹, καθιστώντας τον Κύριο-εξουσιαστή της Δυτικής χώρας.

Η Διονυσιακή φιγούρα, ικανή να αποτινάξει οποιοδήποτε εγωκεντρισμό, καταφέρνει να αναστήσει πνευματικά την ανθρώπινη ύπαρξη η οποία βάλλεται από συστηματικά αδιέξοδα. Ένα παπυρικό απόσπασμα⁹⁰ της Ελληνο-Ρωμαϊκής εποχής, συνοψίζει την προλεχθείσα θέση, δεδομένου ότι ο Διόνυσος λαμβάνει τον χαρακτήρα ενός θεού που παρέχει απλόχερα ευχαρίστηση και εσωτερική ηδονή «*Διόνυσος ήδονή θεῶν*». Το κρασί, ως σύμβολο μύησης των πιστών, είναι εκείνο που κατευθύνει την ψυχή του ατόμου σε πνευματική ανάταση (γεύση του άλλου κόσμου), ενώ παράλληλα ασκεί έλεγχο και προστασία ακόμα και στο νεκρό, η τέφρα του οποίου, σε αρχαίο-Ελληνικά συμφραζόμενα, τοποθετούνταν κατεξοχήν σε αγγεία που προορίζονταν για συλλογή και φύλαξη του οίνου. Παράλληλα, στοιχεία και σύμβολα άρρηκτα συνδεδεμένα με τους Διονυσιακούς μύστες, πλαισίωναν την ταφή του νεκρού, θέτοντας ως πρωταρχικό στόχο την εξασφάλιση τρυφηλής μεταθανάτιας ζωής· εξασφαλισμένη και στον Αιγυπτιακό νεκρό τη στιγμή που είχε καταφέρει να περάσει επιτυχώς τη διαδικασία της κρίσης και να βρεθεί πλησίον του Όσιρι. Το στοιχείο της ζωής σε διαφορετικά χωροταξικά πλαίσια αποτελεί τη βάση της θεϊκής ενόρασης των παραπάνω ταυτόσημων θεοτήτων, ενώ στην περίπτωση που το άτομο αντισταθεί σε εκείνες, αυτόματα προβαίνει σε ρήξη με την ίδια του τη φύση⁹¹.

Επιπλέον, η μανία⁹² που εμφανίζεται στην ιδεοσυγκρασία των γυναικών (φαινομενικά αρνητικό στοιχείο⁹³), αποτινάσσοντας τον εγωκεντρισμό τους, καθώς

⁸⁹ Ο θεός Όσιρις ταυτιζόταν με τη δύση του ήλιου, ενώ ο Ρα με την ανατολή. Σε κάθε περίπτωση η ψυχή του Ρα φαίνεται να έχει μετουσιωθεί στην νοερή ύπαρξη του Όσιρι. Βλ. περισσότερα, Α. Α. Μαραβέλια 2003.

⁹⁰ Ο P. Oxy. XLV 3239 προέρχεται από τον Οξυρυγχίτη νομό και τοποθετείται χρονολογικά μεταξύ 100 και 199 μ.Χ.. Ίσως πρόκειται για έναν κατάλογο αλφαβητικού ισοψηφισμού που αφορούσε στην εκμάθηση των αριθμών της εποχής, οι οποίοι ταυτίζονταν με τα γράμματα του Ελληνικού αλφαβήτου. Βλ. περισσότερα, Α. Παπαθωμάς 2016, 231-232.

⁹¹ Η παραπάνω θέση έχει διατυπωθεί από τον Γερμανό φιλόλογο και ανθρωπολόγο Rohde Erwin. Βλ. περισσότερα, R. Seaford 2006.

⁹² Μοναδική θεότητα που καταφέρνει να καταβάλλει ολοκληρωτικά την ανθρώπινη ύπαρξη.

⁹³ Στην ουσία του θεού Διόνυσου αλληλοσυμπληρώνονται θετικά και αρνητικά στοιχεία, τα οποία ωστόσο λειτουργούν προς αποκατάσταση της συμπαντικής ισορροπίας. Βλ. περισσότερα, Α. Παπαθωμάς 2018, 101-102.

έχουν πολιορκηθεί από το πνεύμα του, τις ωθεί στην προσωπική τους απελευθέρωση από τα κοινωνικά δεσμά μίας εξαιρετικά καταπιεστικής ανδροκρατούμενης καθημερινότητας, η οποία προσομοιάζει με την ιδεοσυγκρασιακή - ψυχολογική ανάσταση, απόλυτα ταιριασμένη με την αισιόδοξη ιδέα της ύπαρξης του φωτός του Οσιριακού θεού στη σκέψη του πιστού της Αιγυπτιακής επικράτειας. Εκστατικοί ήχοι (τύμπανα («ρόπτρα») - αυλοί («αύλόν») - ασιατική προέλευση), στοιχεία μεταμόρφωσης (ως διαβατήρια τελετή⁹⁴), συνδράμουν στην αποτίναξη των περιοριστικών πέπλων που στένευαν την ύπαρξη του «ωραίου φύλου» και στην ενόραση των θέλγητρων που παρέχει η στενά συνδεδεμένη με την ανθρώπινη φύση, Διονυσιακή λατρεία. Το στοιχείο μάλιστα του μυστηρίου που διαμορφώνεται χάρη στη δραστηριοποίηση των μαινάδων, ξεσηκώνει και τους μη πιστούς (Θηβαίοι πολίτες στις *Βάκχες*), ούτως ώστε να γευτούν την εμπειρία αυτή / (*P. Oxy. LX 4017*) «ἀφηγοῦμεναι τοὺς θιασμοὺς ἤγαγον πρὸς τὸν Κιθαιρῶνα».

Γ. Ο ΜΟΝΑΔΙΚΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΘΕΟΥ

Η μοναδική θεϊκή φιγούρα που οδηγείται σε δεδομένα θανάτου, είναι εκείνη του θεού Όσιρι. Αφού έφερε στο ανθρώπινο γένος όλα τα απαραίτητα στοιχεία για την εξέλιξη του βίου τους και υπέδειξε τον τρόπο λατρείας των θεών, επιβάλλοντας με έναν έμμεσο τρόπο ένα νομικό-κανονιστικό πλαίσιο, αποσύρεται από τα ουράνια και οδηγείται στο θάνατο. Η ιδιαιτερότητα του θεού, ήδη προμηνυόμενη από την ημέρα της γέννησής του (πρώτη επαγόμενη ημέρα - ημέρα έλευσης του Κυρίου των πάντων), τονίζεται ακόμη περισσότερο από τον τρόπο θανάτου του καθώς και την ημερομηνία απονομής των νεκρικών τιμών στην Οσιριακή «ενόραση». Η τελετή, αφιερωμένη στον εξεταζόμενο θεό, πραγματοποιείται (σύμφωνα με τον Πλούταρχο) την 17^η ημέρα, κατά την οποία γίνεται φανερή η μείωση του φωτός στην επιφάνεια της Σελήνης (πίστη στη σύνδεση των γεγονότων με τη θέση των άστρων στον ουράνιο θόλο).

⁹⁴ Στη λατρεία του θεού Διονύσου λαμβάνει ιδιαίτερη θέση το στοιχείο της μεταμφίσεως - άρρηκτα συνδεδεμένο με τη φύση, άγρια θηρία - επιθετικά ζώα κ.α., το οποίο επισημαίνεται συστηματικά και στο Διονυσιακό έργο του Νόννου (προοίμιο στ. 34-44) «Ἄζατε μοι νάρθηκα, Μιμαλλόνες, ὠμαδίην δε νεβρίδα». Βλ. περισσότερα, Νικόλαος Π. Μπεζαντάκος 2015. Το στοιχείο της μεταμόρφωσης-μεταμφίσεως καταλάμβανε σπουδαία θέση και στα δεδομένα και στα πλαίσια του ιερατείου, ως μέσω ενόρασης και σύνδεσης με τη θεϊκή εντολή. Βλ. περισσότερα, D. J. Thompson 1988.

Ο Πλούταρχος στην παράγραφο 367 f του έργου του *Περί Ίσιδος και Όσιριδος*, αφορμώμενος από τον κλάδο των μαθηματικών, χρησιμοποιεί το επιχείρημα της ακολουθίας ΦΙΜΠΙΟΝΑΤΣΙ (χρυσή τομή⁹⁵), έχοντας ως στόχο να τεκμηριώσει το «μη ευοίωνο» που χαρακτηρίζει την ημέρα της ταφής του Οσιριακού θεού. Πιο συγκεκριμένα, ο αριθμός 17 αποτελεί μεταίχμιακό σταθμό μεταξύ του 16 και του 18, οι οποίοι εμφανίζουν κάποια αναλογία μεταξύ τους (η περίμετρος του τετραγώνου προς το εμβαδόν του είναι ανάλογη της περιμέτρου του ορθογωνίου προς το εμβαδόν του ίδιου σχήματος*). Αντίθετα προς την παραπάνω θέση, ο αριθμός 7 θεωρούταν ιδιαίτερα καλότυχος και δυνατός, προερχόμενος από την Σουμεριακή πίστη, γεγονός το οποίο εντοπίζεται και στους μαγικούς παπύρους, στους οποίους επαναλαμβάνονται επτά φορές συγκεκριμένοι ήχοι-λέξεις, με σκοπό την εξασφάλιση της επιτυχίας ενός ξορκιού.

*Δηλαδή:

		18	
16			
περίμετρος	$4 \cdot 16$	$=$	$\frac{2 \cdot 18 + 2 \cdot 16}{18 \cdot 16}$
εμβαδόν	16^2	$=$	$\frac{36 + 32}{288}$
	<hr style="width: 50px; margin: 0 auto;"/>		<hr style="width: 50px; margin: 0 auto;"/>
	256		288

⁹⁵ Βλ. περισσότερα, R. Walter 2014. Αρκετά έργα τέχνης συντονίζονται στην ουσία της παραπάνω θεωρίας, η οποία πρωτοεμφανίστηκε από αναφορές του Ευκλείδη (350 -270 π.Χ.). Ο Παρθενώνας του Ικτίνου και του Καλλικράτη, ο πίνακας της *Mona Lisa* του Leonardo Da Vinci, το αμφιθέατρο της Επιδάουρου κ.α., εμπεριέχουν τα βασικά στίγματα της παραπάνω θεωρίας. Βλ. περισσότερα, E. Gombrich 1994.

$$\frac{1}{4} = \frac{68}{288}$$

$$0.25 \simeq 0.23 \text{ (σχεδόν ίσα)}$$

(Επομένως η 17^η ημέρα θεωρούταν αποτροπαϊκή - αποφράδα).

2.2. ΣΑΡΑΠΙΣ - ΠΛΟΥΤΩΝ

A. ΟΣΙΡΙΑΚΗ ΕΠΙΡΡΟΗ

Κοντά στην Οσιριακή θεϊκή παρουσία βρίσκεται και ο θεός Σάραπης⁹⁶ (συνδυασμός Όσιρι και Άπι), το όνομα του οποίου εμφανίζεται σε αρκετούς παπύρους⁹⁷, παρουσιάζοντας ετυμολογική συγγένεια με τον όρο «σαίρει⁹⁸», που δηλώνει το στοιχείο της χαρμόσυνης εορτής (362 d / «*τοῦνομα Σαράπιδος, εὐφροσύνην αὐτό δηλοῦν οἶομαι και χαρμοσύνη, τεκμαιρόμενος ὅτι την ἐορτήν Αἰγύπτιοι τα Χαρμόσυνα Σαίρει καλοῦσι*»). Η Thomson, τονίζει την παρουσία ενός επιμελημένου ιερού ναού (Σαραπείο⁹⁹ - ανεγερμένο από τον Νεκτανεβώ Β΄ - 4^{ος} αι. π.Χ.) που βρισκόταν στην περιοχή της Μέμφιδας (προς την έρημο), διαδραματίζοντας σπουδαίο ρόλο στη θρησκευτική ζωή των Αιγυπτίων κατά του Πτολεμαϊκούς αλλά και μεταγενέστερα χρόνους¹⁰⁰. Το θρησκευτικό αυτό κέντρο, φιλοξενούσε ήδη τον ναό του

⁹⁶ Ο Πλούταρχος προσπαθεί να διαμορφώσει μία συστοιχία μεταξύ Σάραπι και Διονύσου, τη στιγμή που τον ταυτίζει με το στοιχείο της ευφροσύνης και χαρμοσύνης «*εὐφροσύνην αὐτό δηλοῦν οἶομαι και χαρμοσύνην*» (Περὶ Ἰσίδος και Ὀσίριδος - 362 d).

⁹⁷ Βλ. SB. 14. 12. 157, δίγλωσσο (Ελληνικά και Λατινικά) παπυρικό κείμενο άγνωστης προέλευσης, το οποίο τοποθετείται χρονολογικά μεταξύ 1^{ου} και 3^{ου} αι. μ.Χ. («*Σάραπης Σέραπης*»).

⁹⁸ Σαίρω = μιλάω με ευδιάθετο τρόπο, χαμογελαστά. Βλ. περισσότερα, Lidell and Scott (IV) 1904, σελ. 33.

⁹⁹ Το Ελληνικό στοιχείο ήταν ιδιαίτερα έντονο, ήδη από το εξωτερικό του ναού, δεδομένου ότι περιστοιχιζόταν από προτομές και αγάλματα Ελλήνων ποιητών και διανοούμενων, γεγονός το οποίο πιστοποιεί την εκτεταμένη προσέλευση του Ελληνικού πλήθους.

¹⁰⁰ Κατά τη Ρωμαϊκή εποχή μάλιστα, λειτουργούσε και ως κέντρο λήψης θρησκευτικών-λατρευτικών αποφάσεων.

Πταχ (σε κοντινή απόσταση), στον οποίο λάμβανε χώρα η λατρεία του Άπι¹⁰¹ (που παρουσιαζόταν με τη μορφή ταύρου και αποτελούσε ενσάρκωση του Πταχ), θεού που εμφανίζει συστοιχία τόσο με τον Όσιρι¹⁰² όσο και με την Ελληνική θεϊκή μορφή του Διονύσου. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο μάλιστα, ο Άπις θεωρούταν η ενσάρκωση της ψυχής του θεού Όσιρι¹⁰³ (*Περί Ίσιδος και Οσίριδος* / 259 d / «ἐν δε Μέμφει τρέφεσθαι του Ἄπιν εἶδωλον ὄντα τῆς ἐκείνουψυχῆς»). Ο παραπάνω συνδυασμός, αποτυπώνεται και στο εσωτερικό του ναού, ο διχασμός του οποίου θεωρούσε ως προαπαιτούμενη τη συνύπαρξη δύο ιερών¹⁰⁴ (Ελληνικό και Αιγυπτιακό) - αμάλγαμα διαφορετικών θεϊκών πτυχών. Εξαιτίας μάλιστα, της σπουδαίας σημασίας του ναού, οι αρχιερείς του Ρταχ άσκησαν ιδιαίτερη επίδραση στο στέμμα, αφού αντιπροσώπευαν τον διαμεσολαβητή μεταξύ Αιγυπτίων πολιτών και εξουσίας. Μείζονος σημασίας θεωρούταν αυτή η ιδιαίτερη επικοινωνία του θεού με τον βασιλιά, ο οποίος διαδραμάτιζε και το ρόλο του ακόλουθου του, ιεροτελεστίες του οποίου εντάχθηκαν και σε εορτασμούς σχετικούς με το στέμμα.

Η νοηματοδότηση και διεύθυνση ολόκληρης της νεκρόπολης αποτελούσε δεδομένο που ενέπιπτε στις αρμοδιότητες του θεού Πταχ, η λατρεία του οποίου θεωρούταν ιδιαίτερα ισχυρή και άκρως συντονισμένη με το πάθος των Αιγυπτίων για τη σύνδεση με το ζωικό είδος. Η πίστη στη θεϊκή αυτή παρουσία, «ξεσήκωνε» ιδιαίτερες διαδικασίες, μετά το θάνατο του ταύρου, για την ανεύρεση διαδόχου μέσα

¹⁰¹ Ο Άπις θεωρούταν ιερό ζώο, το οποίο έχαιρε κάποιας αυτονομίας, εφόσον ο χώρος στον οποίο βρισκόταν (στάβλος) του άνηκε και η παροχέτευση νερού ήταν προσωπική. Το κοινό μπορούσε να έρθει σε επαφή και να θαυμάσει τον ταύρο από κάποιο παράθυρο. Υπήρχαν αρκετά πρόσωπα τα οποία αναλάμβαναν τη φροντίδα του ταύρου, μέσα στους οποίους συμπεριλαμβάνονταν και ο *βουκόλος*, ο οποίος ήταν καθ' ύλην αρμόδιος για τη διατροφή του. Ο Άπις πεθαίνει τον 1^ο π.Χ. αι., έχοντας ως αποτέλεσμα η λατρεία του να λάβει μυθικές διαστάσεις. Βλ. περισσότερα, D. T. Thompson 1988.

¹⁰² Ο Άπις ταυτίζεται με τον Όσιρι μετά το θάνατό του. Λαμβάνει κατά αυτόν τον τρόπο όλα τα βασικά του χαρακτηριστικά. Σε έναν πάπυρο της Ελληνορωμαϊκής εποχής (*P. Köln*. III 1982.), ανευρεθείς στην περιοχή της Οξυρύγχου, παρουσιάζει τον θεό Σάραπι ως τροφέα, ζωοδότη και αναζωογονητή ολόκληρης της οικουμένης («πάντα νικᾷ ὁ τροφεύς τῆς ὅλης οἰκουμένης κύριος Σάραπις, ἀπάλλαζον την Ἄρτεμιδώραν»).

¹⁰³ Δεδομένου ότι ο θεός Όσιρις βάρυνε τη ζωή του με στοιχεία ιδιαίτερου πάθους, ο Σάραπις θεωρείται πάσχουσα θεότητα (όπως και η θεά Ίσιδα).

¹⁰⁴ Ένα παπυρικό κείμενο της Ρωμαϊκής εποχής (άγνωστης προέλευσης) *P. Strasb.* IV 290, προβαίνει σε σαφή αναφορά του ονόματος ενός Βακχικού ιερέα, κατά την εποχή που εξουσιάζει ο Νέρωνας, γεγονός το οποίο υποδηλώνει την ανάληψη των ιερατικών καθηκόντων από Έλληνες ιερείς.

σε ένα κλίμα κατάνυξης. Η μουμιοποίηση του ταύρου¹⁰⁵, ιδιαίτερο στοιχείο της πίστης τους, διαρκούσε εβδομήντα ολόκληρες ημέρες, ενώ η ταρίχευση, η αντικατάσταση νυχιών και δοντιών, το δέσιμο των μελών, ο αρωματισμός και ιδιαίτερα η επιμελημένη πομπή, επαναφέρει στη μνήμη του κατοπινού ερευνητή τις αντίστοιχες νεκρικές φροντίδες που συνήθιζαν να επεξεργάζονται σε αντίστοιχα νεκρικά συμφραζόμενα, όσον αφορά το ανθρώπινο είδος.

Η μορφή του θεού Σάραπι επομένως, συσπειρώνει Ελληνικά «Πλουτωνικά»¹⁰⁶ χαρακτηριστικά και συνάμα Αιγυπτιακά Οσιριακά¹⁰⁷ δεδομένα, απόλυτα συνυφασμένα με το στοιχείο του θανάτου και της Ανάστασης, ενώ παράλληλα στο πρόσωπό τους συναντούσε κανείς χαρακτηριστικά σωτήριων θεοτήτων. Η θεότητα αυτή, ενείχε στο εσωτερικό της στοιχεία γονιμότητας (χαρακτηριστική ιδιότητα Άπι), ενώ συγχρόνως διέθετε και μαντικές ικανότητες, τη στιγμή μάλιστα που προμηνύει τον θάνατο σημαντικών προσωπικοτήτων (Μ. Αλέξανδρος - Καρακάλλας), παρά το γεγονός, ότι γενικότερα έσπευδε να θεραπεύσει κάποια αδυναμία (προλαμβάνοντας τον θάνατο). Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ένας πάπυρος *P. IFAO III 50*, ο οποίος αντιπροσωπεύει ένα μαγικό προστατευτικό ξόρκι, με σκοπό την ανακούφιση του πάσχοντος από υψηλό πυρετό. Ο Σάραπις καλείται για προστασία, συγκεντρώνοντας στο πρόσωπό του τα χαρακτηριστικά του σωτήριου θεού («*ό καθήμενος επί Σάραπειν, θεραπεύσατε την Αμαϊτις, θυγατήρ Άδωνη, από πάθους, ρίγγους, πυρετοῦ τριτέου, τεταρτέου*»).

Όπως και η μορφή του θεού Διονύσου φαίνεται να έχει κάποια Ανατολίτικη προέλευση, έτσι και ο Σάραπις αναγάγει την έναρξη της λατρείας του στην περιοχή της Περσίας καθώς και της Αραβίας (ήδη αναγνωρισμένος θεός στις περιοχές αυτές).

¹⁰⁵ Η διαδικασία ήταν εξίσου δαπανηρή, εφόσον η τελετή προς τιμήν του νεκρού Άπι λάμβανε μεγαλοπρεπείς διαστάσεις (γι' αυτό το λόγο μπορούσε να πραγματοποιηθεί μέχρι τέσσερις φορές ανά αιώνα).

¹⁰⁶ Στην Αρχαία Ελληνική μυθολογική σκέψη, ο Πλούτων αποτελούσε θεό που συνδεόταν με τον Κάτω Κόσμο.

¹⁰⁷ Παρά το γεγονός ότι συμπληρώνεται η μορφή του από Αιγυπτιακά δεδομένα, οι Πτολεμαίοι εισάγουν τη θεότητα με σκοπό τον εξελληνισμό της Αιγυπτιακής πραγματικότητας. Βλ. περισσότερα, Η. C. Youtie 1948.

Δεδομένου, ότι το πολιτικό πρόγραμμα της δυναστείας των Πτολεμαίων¹⁰⁸ επικεντρωνόταν στον εξελληνισμό της Αιγυπτιακής πραγματικότητας, ο εξεταζόμενος θεός δέχεται ιδιαίτερη ενίσχυση και αναγνώριση στην εποχή τους, συγκεντρώνοντας στην αόρατη μορφή του όλα τα στοιχεία που εντοπίζονται στον καθολικά αποδεκτό - Ηλιακό θεό. Σύμφωνα με τα δεδομένα που παρουσιάζει ο Πλούταρχος στο *Περί Ίσιδος και Όσιριδος* (361 f - 362 a), ο ξακουστός Πτολεμαίος Σωτήρ, είχε ονειρευτεί το άγαλμα ενός προσώπου, το οποίο προσιδίαζε στο αντίστοιχο του θεού Πλούτωνα στη Ν Τουρκική πόλη - Συνώπη. Καθώς λοιπόν, εξωτερικέυε σε φίλους την ονειρική αυτή περιδιάβαση, κάποιος εν ονόματι Σωσίβιος του κοινοποιεί την ύπαρξη του αγάλματος αυτού και αμέσως δίνει εντολή να το μεταφέρουν στην Αλεξάνδρεια· δεδομένο το οποίο αποκαλύπτεται και από το γεγονός ότι ο θεός Σάραπις παρουσιάζεται ως στολίδι της Αλεξάνδρειας («ὁ Σάραπις Ἀλεξάνδρειαν κοσμεῖ» / *P. Oxy. XLV 3239 / Οξύρυγχος*). Παρά το γεγονός, ότι έφερε διαφορετικό όνομα, εκείνος ονοματίζει το πρόσωπο ως Σάραπι και τον αναγάγει σε θεότητα που προστατεύει την κυριότητα του βασιλιά.

Ο Σάραπις πολύ γρήγορα έγινε αρχηγός όλων των μυστηρίων και ενώ αρχικά προοριζόταν να λάβει τη θέση του Όσιρι, ταχύτατα αυτονομήθηκε και περικυκλώθηκε από ένα ισχυρό λατρευτικό πλαίσιο. Η απαίτηση μύησης για την ενόραση της θεϊκής του αντίληψης, ταυτίστηκε με την αντίστοιχη της Οσιριακής και Ισιδιακής λατρείας, κινητοποιώντας κατά αυτόν τον τρόπο πλήθος κόσμου να αφουγκραστεί την πνευματική του ύπαρξη. Η σπουδαιότητα του θεού εντοπίζεται σε έναν πάπυρο του 3^{ου} αι. μ.Χ. από τη Μέμφιδα, τον *P. Mich. VII 511*, ο οποίος αντιπροσωπεύει ένα γράμμα, που αφορμάται από την οικονομική επιβάρυνση κάποιων ατόμων σχετικά με εορταστικά συμπόσια, αφιερωμένα στον θεό Σάραπη. Πιο συγκεκριμένα, ο γραφέας τονίζει το γεγονός ότι κανείς δεν δύναται να αντισταθεί στην ισχύ και παντοδυναμία του Σαραπικού θεού («καί γάρ ἀντιπεῖν ἄνθρωπος οὐ δύναται τῷ κυρίῳ Σαράπιδι»), δεδομένο το οποίο αποκαλύπτει την ισχυρή λατρευτική παρουσία του και κατά τους πρώτους Χριστιανικούς χρόνους. Η παντοδυναμία του θεού μάλιστα, ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη, τη στιγμή που στο πρόσωπό του εντόπιζε κανείς την αυτοκρατορική «προσωπίδα», ιδέα που διαδιδόταν ακόμα περισσότερο κατά τους Ρωμαϊκούς χρόνους·

¹⁰⁸ Παρουσιάζονταν ιδιαίτερα συντονισμένοι προς τη λατρεία του Σάραπι, τον οποίον μάλιστα τον εξύψωναν και στη θέση του προστάτη της δυναστείας τους, θέλοντας να προσδώσουν παράλληλα οικουμενικό χαρακτήρα στην πολιτική που ασκούσαν στην αχανή Αιγυπτιακή έκταση.

στηριγμένη στα δεδομένα του δικαίου¹⁰⁹ και της ισορροπίας. Επιπλέον, η πίστη στην παρουσία του, διατρανώνεται έντονα μέσω της ονοματοδοσίας Αιγυπτίων πιστών (πχ: Πετοσάραπις / *P. Ryl. II 295*).

B. ΕΞΟΥΣΙΑ ΕΠΙ ΤΩΝ ΝΕΚΡΩΝ

Η Αιγυπτιακή θρησκευτική πραγματικότητα βασιζόταν απόλυτα στη συνύπαρξη ουράνιων και χθόνιων¹¹⁰ θεοτήτων, οι οποίες ασκούσαν κατά καιρούς καταλυτική επίδραση στην ανθρώπινη δραστηριότητα. Θεότητες με ένα ιδιαίτερα αρνητικό πρόσημο (Άδης, Περσεφόνη, Πλούτων), αριθμούσαν ελάχιστες, ενώ στιγματίζονταν από τη διαχείριση των νεκρικών ψυχών. Οι παραπάνω θεότητες, φαίνεται ότι διαμόρφωναν έναν διάυλο επικοινωνίας με αντίστοιχες, των οποίων η αρμοδιότητά τους αφορούσε τα δεδομένα της γης¹¹¹. Η σύνδεση μάλιστα, του Αιγυπτιακού θεού Όσιρι και κατ' επέκταση του Σάραπι με τα δεδομένα της γονιμότητας του νερού του Νείλου ενισχύουν την προαναφερθείσα θέση, διαδίδοντας στο ανθρώπινο γένος στοιχεία πολιτισμού. Η ένωση νερού (Όσιρις) και γης (Ισιδα), που πραγματοποιούνταν στις παρυφές του ποταμού, διαμόρφωναν την αφετηρία της ύπαρξης. Την εποχή επομένως, κατά την οποία παρουσιαζόταν το φαινόμενο της ανάδυσης των υδάτων των νερών, η ανθρώπινη σκέψη τοποθετούταν προσανατολισμένη στο σμίξιμο Ίσιδας και Όσιρι.

Μία από τις ηχηρότερες θεϊκές παρουσίες που σχετιζόταν με τον θάνατο, ήταν εκείνη της Περσεφόνης¹¹². Η διάδοση του μύθου της, σχετικά με την αρπαγή της από

¹⁰⁹ Σε έναν πάπυρο (*P. Gr. 1*) της Ελληνορωμαϊκής εποχής, ο Σάραπις καλείται ως κριτής του συζύγου του θύματος, με σκοπό να τιμωρηθεί για τις άνομες ενέργειές του («ὁ δέσποτα Ὁσεράπι και θεοί οἱ μετὰ τοῦ Ὁσεράπιος καθήμενοι ... μη τυχεῖν ἐκπαίδων θήκης μηδέ αὐτόν γονέας τοῦ ταυτοσαντοῦ θάψαι»). Βλ. περισσότερα, K. Preisendanz 1931.

¹¹⁰ Χθόνιος: προέρχεται από το τριτόκλιτο ουσιαστικό χθών (χθονός) = γη, έδαφος. Οι χθόνιες θεότητες παρουσίαζαν ιδιαίτερη σχέση με τη γη, γρήγορα ωστόσο, όπως τονίζει και ο Müller, έλαβαν αρνητικά χαρακτηριστικά και ταυτίστηκαν με τις θεϊκές παρουσίες που εξουσιάζουν τον Κάτω Κόσμο. Βλ. περισσότερα, A. Fairbanks 1990, 241-259.

¹¹¹ Η Περσεφόνη συνδεόταν με το στοιχείο του εδάφους-γης-γονιμότητας-φύσης, αφού η θεά Δήμητρα θεωρούταν μητέρα της.

¹¹² Η λατρεία της θεάς ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη στην Αιγυπτιακή επικράτεια, εφόσον μάλιστα σε έναν πάπυρο (ανευρεθείς στον Πανοπολίτη νομό /νότια πλευρά της Αιγύπτου)

τον Άδη, παρέμενε σταθερή ακόμα και κατά τους Ελληνορωμαϊκούς χρόνους. Πιο συγκεκριμένα, σε έναν πάπυρο του 2^{ου} αι. μ.Χ. (*P. Duk.* 60, άγνωστης προέλευσης), μνημονεύεται ένα απόσπασμα από την Ομηρική *Νέκυια* (ραψωδία λ / στ. 210-227¹¹³), το οποίο παρουσιάζει μία από τις συγκινητικότερες σκηνές, της αδυναμίας του Οδυσσέα να αισθανθεί την θαλπωρή της αγκαλιάς της μητέρας του (Αντίκλειας), της οποίας δεν γνώριζε τον θάνατο. Πολύ γρήγορα, γίνεται αντιληπτό το αρνητικό πέπλο που σκιάζει τη θεϊκή ύπαρξη της Περσεφόνης, εφόσον ο ίδιος ο Οδυσσέας αναρωτιέται, μήπως για δόλιους λόγους, εμφανίζει μόνο τη σκιά της μητέρας του («*ἢ τί μοι εἶδωλον τόδ' ἀγ]αυή Περσεφόνεια*»). Η πίστη ωστόσο των Ελλήνων στην αϋλότητα που διακατέχει τη νεκρική ύπαρξη και την ταύτισή της με όνειρο, αναιρεί τη γενικότερη προκατάληψη απέναντι στο νοερό πρόσωπο της Περσεφόνης¹¹⁴.

Ο εξελληνισμένος χαρακτήρας του νεκρικού Αιγυπτιακού κόσμου, συναρπάζει για αρκετούς αιώνες την Αιγυπτιακή σκέψη, η οποία εμπλουτίζεται από παγιωμένους αρχαίους Ελληνικούς μύθους, όπως εκείνος που αναφέρεται στην αρπαγή της Περσεφόνης από τον Άδη με τη συμπαράσταση του δολοπλόκου Δία¹¹⁵. Θεότητα με την οποία ήταν εξίσου ταυτισμένο το «Σαραπικό» προσωπείο. Ένα παπυρικό απόσπασμα της Ελληνό-Ρωμαϊκής εποχής (ανευρεθέν στην Οξύρυγχο) (*P. Oxy LXVIII* 4658) από το θεογονικό έργο του Ησιόδου, επαναφέρει στις μνήμες την παραπάνω μυθολογική υπόθεση, χάρη στην οποία είναι δυνατή η περιδιάβαση των χθόνιων θεοτήτων στον Κάτω Κόσμο. Η αναγκαιότητα εξασφάλισης της ευνοϊκής και σωτήριας δράσης αυτών των ιδιαίτερα ισχυρών και αρκετές φορές καταστροφικών θεϊκών δυνάμεων, ωθούσε το ποιόνιο στην άμεση επικοινωνία με εκείνους σε σημεία που

(*Sb.* XXIV 16000) μνημονεύεται το όνομα ενός επόπτη για τη διαχείριση των δεδομένων στο ναό, αφιερωμένο στην Περσεφόνη.

¹¹³ Για τα αποσπάσματα της Οδύσσειας, ελήφθη υπόψη η έκδοση A. T. Murray and G. E. Dimock 1919.

¹¹⁴ Βλ. Ν. Καναβού, Α. Κορολή, Ε. Μακρυγιάννη, Α. Παπαθωμάς 2021, 502-506.

¹¹⁵ Ο παντοδύναμος Δίας, όπως τονίζει ο Christopher A. Faraone 1991, θεωρεί ότι ήταν ιδιαίτερα συνδεδεμένος με την επέλαση των ονείρων στον άνθρωπο. Γι' αυτό το λόγο και η νεκρική φιγούρα της μητέρας του Οδυσσέα (Αντίκλειας) παρουσιάζεται φευγαλέα και άπιαστη. Παράλληλα, η ταύτιση του Σάραπι με τον Δία κορυφώνεται τη στιγμή που οι πιστοί του, οι οποίοι διαμένουν για θεραπευτικούς λόγους στο εσωτερικό του ναού (διαδικασία επώασης, συνήθως απευθύνονταν για θεραπεία από οφθαλμολογικές δυσλειτουργίες), έρχονται σε επαφή με όνειρα και μαντικές προβλέψεις.

λειτουργούσαν ως μεταβατικοί χώροι (μεταξύ γης και Κάτω Κόσμου/Δυτικές όχθες Νείλου).

2.3 Η ΕΞΕΛΛΗΝΙΣΜΕΝΗ ΙΣΙΔΑ

A. ΣΥΣΤΟΙΧΙΑ ΜΕ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΘΕΟΤΗΤΕΣ

Μία από τις ηχηρότερες θεϊκές υπάρξεις, που αποτέλεσαν στυλοβάτη του Αιγυπτιακού πάνθεου, αποτέλεσε εκείνη της θεάς Ίσιδας. Η ξακουστή, ως υπέρτατη θεά («*Μεγάλη Ίσις ή Κυρία*»¹¹⁶), νοηματοδότησε με έναν ιδιαίτερα μυστικό τρόπο κάθε πτυχή της Αιγυπτιακής πραγματικότητας, εφόσον το στοιχείο της αναγέννησης της φύσης, που συσπειρώνεται στο πνευματικό της πρόσωπο, εμφάνιζε σταθερή σύνδεση με την οικονομική άνοδο και την πολιτιστική εξέλιξη της αχανούς «μαύρης έκτασης». Η βαθιά πίστη στην αρχέγονη Ισιδιακή θεϊκή ύπαρξη αποκαλύπτεται από την παρουσία ναών της ομώνυμης θεότητας ήδη από τον 6^ο αι π.Χ.¹¹⁷, όπως κοινοποιεί η *Thomson*¹¹⁸. Η Ίσιδα, βαθιά συνδεδεμένη με τον Άπι (γιό της) - άρα και με την τάση της εποχής για την εξύμνηση του ζωικού βασιλείου, συνταιριασμένου με τον θεϊκό κόσμο, αποτέλεσε την εξελληνισμένη μορφή της Αιγυπτιακής θεότητας, Άθωρ (εξεικονιζόταν με κέρατα βοδιού), η οποία ωστόσο κατάφερε να ξεπεράσει τα Ελληνικά πρότυπα και να αυτονομηθεί, χωρίς βέβαια να λησμονεί τη θρησκευτική παρακαταθήκη, αρωματισμένη και από Ασιατικά πρότυπα.

Γεννημένη κατά την 4^η επαγόμενη ημέρα, από τη πρωτόγονη θεά Νουτ (υγρό-γόνιμο στοιχείο) και μέσα σε ένα υδάτινο περιβάλλον, διατηρεί ακμαία τα αναζωογονητικά και αναπαραγωγικά της χαρακτηριστικά, που την καθιστούν ως την περισσότερο διαδεδομένη Αιγυπτιακή θεότητα, μετρώντας αρίφνητα ποσά πιστών ακόλουθών της¹¹⁹. Παράλληλα, το στοιχείο της αγάπης (ύψιστη αγάπη για τον αδελφό και σύζυγό της Όσιρι¹²⁰) που διαμορφώνει έναν διάυλο επικοινωνίας με την Ελληνική θεότητα, η οποία ακούει στο όνομα Αφροδίτη, μεγιστοποιεί το βεληγκεές της

¹¹⁶ Βλ. περισσότερα, *P. Oxy.* VI 886 (Οξύρυγχος 200-399 μ.Χ.).

¹¹⁷ Οι σπουδαιότεροι είχαν ανεγερθεί από τον βασιλιά Αμάση και τον Νεκτεναβώ (6^{ος} -4^{ος} αι. π.Χ.).

¹¹⁸ Βλ. περισσότερα, *Thompson* 1988.

¹¹⁹ Το στοιχείο αυτό επιβεβαιώνεται μέσα από την ανεύρεση υπέρογκης ποσότητας παπυρικών καταλοίπων που αναφέρονται (άμεσα ή έμμεσα) στην εξεταζόμενη θεότητα.

¹²⁰ Βλ. περισσότερα, *O. Köln* II 409 («ώς ή Ίσις τον Όσιριν έφίλησεν...»).

δραστηριοποίησής της, αφού ως διακαής πόθος της συλλαμβάνεται η σωτηρία του ανθρωπίνου γένους. Ο έρωτας της Ισιδικής θεότητας για τον αδελφό της Όσιρι, πιστοποιείται από το γεγονός της αναπαραγωγής τους σε πρώιμα στάδια (όσο βρίσκονταν ακόμα στην κοιλιά της μητέρας τους), τίκτοντας τον Αρούηρι-πρεσβύτερος Ωρος. Ταυτόχρονα, το υπέρτατο ένστικτο της σωτηρίας αλλά και η ανάγκη αναγέννησης, η οποία έλαβε σάρκα και οστά τη στιγμή της συλλογής των ακρωτηριασμένων μελών του Όσιρι (*PGM XXIV / «ή ζητοῦσα ἑαυτῆς τον ἀδελφόν και ἄνδραν»*), ιδρύοντας μάλιστα σε κάθε σημείο που έβρισκε ίχνος του, και από ένα ιερό χώρο-ναό (14 περιοχές)¹²¹, συντείνουν στον θαυμασμό της προς το πρόσωπο του αδελφού και συζύγου της· μία ανάγκη η οποία διατυμπανάται από την τελευταία κίνηση της θεάς, η οποία συνευρίσκεται με τον νεκρό πλέον Όσιρι, φέρνοντας στον θεϊκό κόσμο τη μορφή του Αρποκράτη. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με έναν πάπυρο της Ελληνορωμαϊκής εποχής (*P. Berol. Melek - Αμπουσίρ*¹²²) που έχει ανευρεθεί μέσα σε μούμια, η Ίσιδα παρουσιάζεται να ξαπλώνει στο πτώμα του Όσιρι και να συλλαμβάνει τον Ωρο, μυθολογικό περικείμενο που επιβεβαιώνεται και από τα κείμενα των Πυραμίδων (σχεδόν 30 χρόνια πριν από την εμφάνιση του Χριστού) (*«λαβών μύρον ἔπασον και χρεῖσον το πρόσωπον· συ εἶ το μυρόν ᾧ ἡ Εἰσις χρεισαμένη ἔπορεύθη εἰς τον τοῦ Ὀσίριδος κόλπον, τοῦ αὐτῆς ἀνδρός και ἀδελφοῦ και ἔδωκας αὐτῆς την χάριν ἐπ' ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ»*). Η μορφή αυτή της μητέρας στιγματίζει τη θεϊκή προσωπικότητα της Ίσιδας και την αναγάγει σε προστάτιδα θεά.

Παράλληλα, τα στοιχεία της γνώσης και της φρόνησης που είναι απόλυτα συνυφασμένα με την πνευματική της συγκρότηση, την τοποθετούν σε αντίστιξη προς την απολίτιστη μορφή του Τυφώνα¹²³-προσωποποίηση του κακού. Απέναντι στην εξαιρετικά αρνητική επέλαση του παραπάνω θεού, στέκεται ιδιαίτερα προσεκτική και σκεπτόμενη, τοποθετώντας τη λογική σε ύψιστη αξιολογική κλίμακα στα πλαίσια του πνευματικού της βίου (ταύτιση με θεά Αθηνά). Η βοήθεια μάλιστα, που δέχεται από

¹²¹ Βλ. περισσότερα, σχετικά με το μύθο κεφ. 2 (2.1. Α.).

¹²² Τμήμα της περιοχής Γκίζας, κοντά στο σημείο ανέγερσης των πυραμίδων.

¹²³ Βλ. περισσότερα, κεφ. 2.5.Γ., απόλυτα ταυτισμένος με το σκοτάδι και το κακό, προήλθε από την ένωση Γαίας και Τάρταρου. Θεωρούνταν θεότητα που προκαλούσε το φόβο, ενώ η πονηράδα του αποτελούσε τη βασική φαρέτρα του με σκοπό να μπορεί να αντεπεξέρχεται σε δύσκολες περιπτώσεις. Ο Τυφώνας, σύμφωνα με την αφήγηση του Πλουτάρχου, καθώς κυνηγά ένα χοίρο, βρίσκει το σώμα του νεκρού Όσιρι στον ποταμό και το διασκορπίζει (σύμβολο αντίθετο προς την αθανασία). Βλ. περισσότερα, Α. Τσακνάκης 2005, 52-55.

μικρά παιδιά (που εμφανίζουν μαντικές ικανότητες¹²⁴), συνεπικουρούν την λελογισμένη προσπάθειά για τη στοχευμένη δραστηριοποίησή της. Η Ίσιδα σε καμία περίπτωση δεν επεξεργάζεται σχέδιο εξόντωσης του Τυφώνα, γεγονός το οποίο αποκαλύπτει την ιδέα της συνύπαρξης των αντικρουόμενων στοιχείων για την επιβαλλόμενη ισορροπία στα θεϊκά και κοσμικά δεδομένα¹²⁵. Η παραπάνω στάση, που οικειοποιείται από την εξεταζόμενη θεότητα, την εξυψώνει από απλή δαίμων σε θεότητα που συγκροτείται από ιδανικά στοιχεία αρετής, αναγκαία να μεταλαμπαδευτούν στους πιστούς της.

Αρκετές είναι οι φορές που η Ίσιδα ταυτίζεται με τη μορφή της Σελήνης¹²⁶, πνευματική μορφή που έρχεται σε σύνδεση με το γόνιμο στοιχείο· Μία θεότητα που ομοιάζει με τη παρουσία της θεάς Αρτέμιδας και εμφανίζει αντιθετικά χαρακτηριστικά. Επικαλούνταν συνήθως από γυναικείες φιγούρες, που βρίσκονταν σε κάποιο αδιέξοδο, ούτως ώστε να χειραγωγήσει τραγικές καταστάσεις, προκαλώντας αρκετές φορές, για τον επιδιωκόμενο στόχο, αναταραχή. Οι θεραπευτικές ιδιότητες της Ίσιδος είναι εξίσου διαδεδομένες, προερχόμενος από τη γενική σκοπιά του μυθολογικού της βίου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα μάλιστα, αποτελεί ο πάπυρος της Ελληνορωμαϊκής περιόδου (*PDM XIV 594-620*), στον οποίο η Ίσιδα λαμβάνει χαρακτηριστικά του θεού Απόλλωνα (*παιήων*), θεραπεύοντας την πληγή που έχει προκαλέσει το τσίμπημα ενός φιδιού (θεραπεία του κακού). Οι θεραπευτικές της ιδιότητες επαναφέρουν στη μνήμη των σύγχρονων ερευνητών ξανά τη μορφή της θεάς Αθηνάς, η οποία προσφέρει στο γιο της (αποτέλεσμα βιασμού από τον Ήφαιστο) δύο σταγόνες από το αίμα μίας γοργόνας με σκοπό να τον γιατρέψει¹²⁷.

¹²⁴ Αποψη την οποία συμμαρτίζεται ο Πλούταρχος στο έργο του *Περί Ίσιδος και Όσίριδος*.

¹²⁵ Στοιχεία τα οποία συνυπάρχουν συχνά και στις τραγωδίες, προσφέροντας ένα ομοιογενές και αρμονικό αποτέλεσμα. Βλ. περισσότερα, για προσωκρατικούς φιλοσόφους, Κ. Δ. Γεωργούλης 2015.

¹²⁶ Σε αναπαραστάσεις παρουσιάζεται με το σύμβολο της ημισελήνου.

¹²⁷ Ο σχετικός μύθος αναφέρει τη γέννηση του Εριχθόνιου από το σπέρμα του Ηφαίστου το οποίο έπεσε στη γη και γονιμοποιήθηκε.

B. ΙΣΙΔΑ - ΔΗΜΗΤΡΑ ΚΑΙ Η ΣΥΝΔΕΣΗ ΜΕ ΤΗΝ ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΗ ΓΗ

Μία από τις σπουδαιότερες θεικές συνδέσεις της Ίσιδας με κάποια Ελληνική θεότητα, είναι με εκείνη της ύψιστης θεάς της γης, Δήμητρας. Σε Ελληνικά συμφραζόμενα η καθ' ύλην αρμόδια θεότητα του εδάφους και της γης ήταν η Δημητριακή (= μητέρα γης), η οποία διδάσκει στο ανθρώπινο γένος τρόπους εκμετάλλευσης της γης και ιδιαίτερες τεχνικές καλλιέργειάς της¹²⁸. Διόλου ωστόσο, οι δύο θεότητες δεν αλληλοκαλύφθηκαν αλλά συμπλήρωναν ειρηνικά η μία την άλλη, ενισχύοντας τη αδήριτη παραγωγική τους δύναμη. Ήδη από τον 4^ο π.Χ. αι., η λατρεία της θεάς Ίσιδας ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη σε Ελληνικό έδαφος και μάλιστα παρουσιάζεται μεγέθυνση κατά τον 2^ο αι. π.Χ., εποχή κατά την οποία ο Ελληνικός κόσμος ξεκινά να γίνεται περισσότερο δεκτικός σε ξένες μεταφυσικές υπάρξεις. Ένα παπυρικό κείμενο της Ελληνορωμαϊκής εποχής, το οποίο έχει ανευρεθεί στον Αρσινοΐτη νομό, μνημονεύει τόσο το όνομα της Ίσιδος όσο και του γιού της Ωρου, ως εγγυητές ενός αντιγράφου συγγραφής, γεγονός το οποίο πιστοποιεί τη σπουδαιότητά της (Sb. 1. 5247) (*«ἐν ἧ Ἴσις Ὡρου μητρὸς Θεναπαίτιος καὶ ἡ θυγάτηρ Ἐριεῦς Σαταβοῦτος μητρὸς [Ἴσι]τος αἱ δύο ὁμολογοῦσι πεπρακέναι»*). Η ζωτικής σημασίας για τον Αιγυπτιακό κόσμο, πλημμύρα του Νείλου, που πραγματοποιούταν κατά τους καλοκαιρινούς μήνες, συνδεόταν με την ιδιάζουσα φύση της Ίσιδας, στο πρόσωπό της οποίας εντόπιζε κανείς τα ύδατα του Νείλου· καθοριστικός παράγοντας για την αύξηση της σοδειάς στα πλαίσια μίας οικονομίας που στηριζόταν στο αγροτικό «γίγνεσθαι». Η δύναμη της ίδιας πάνω στη φύση και πόσο μάλλον στη γη (αναμοχλεύοντας και αναζωογονώντας το χώμα - έτοιμο να λάβει τους σπόρους) ταυτίζεται με την αντίστοιχη της Δήμητρας, για χάρη της οποίας τόσο η σπορά όσο και ο θερισμός λάμβανε τελετουργικό χαρακτήρα. Ο εκπολιτισμός που επέρχεται χάρη στην παρουσία της (αντίστοιχος της επέλασης του θεού Διονύσου), οδήγησε στην καθιέρωση μίας σειράς εορταστικών τελετών (Θεσμοφόρια, Προερόσια, Ελευσίνια μυστήρια), βάση των οποίων αποτέλεσαν μυστικιστικού χαρακτήρα θυσίες, τις οποίες επεξεργάζονταν μόνο γνώστες και μνημένοι στη λατρεία της. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της παραπάνω θέσης, αποτελεί

¹²⁸ Σε ένα παπυρικό απόσπασμα των Ελληνορωμαϊκών χρόνων (P. Herc. 1428 col.8 / έχει ανευρεθεί στο Ερκουλάνο/Καμπαλία), η θεά Δήμητρα συγκεντρώνει στο πρόσωπό της χαρακτηριστικά που τη συνδέουν με τη γη (*«το δ' εἰς τὴν γῆν Δήμητρα»*).

ένας πάπυρος των Ελληνορωμαϊκών χρόνων (PGM LXVII 2522), στον οποίο πραγματοποιείται επίκληση στην Περσεφόνη και στη Σελήνη («*τρικάρανε Σελήνη*») (θεότητες στενά συνδεδεμένες με την Ίσιδα), με σκοπό να περιβάλλουν την προσωπικότητα μίας γυναίκας με ιδιαίτερα βασανιστικές τακτικές, προκαλώντας της φόβο και ταραχή με το πρόσχημα ότι έχει προβεί σε αποκάλυψη των ιερών-μυστικών τελετουργιών της θεάς. Παράλληλα, η Εκάτη («*ἐξ άτόνων πέμπεις όξειαν ίωήν, φρικτόν*»¹²⁹) (ελεύθερη και ανεξάρτητη θεότητα - προστάτιδα των σταυροδρομιών) εμπλέκεται και εκείνη στο παραπάνω απόσπασμα, λαμβάνοντας διαστάσεις υποχθόνιας και τρομακτικής πνευματικής ύπαρξης, που έρχεται για να αποκαταστήσει την ισοροπία στα πράγματα.

Η ευεργετική της ενέργεια παύει τη στιγμή που ο Άδης αποπλανεί και βιάζει την κόρη της Περσεφόνη, με την οποία διαθέτει ιδιαίτερη σύνδεση¹³⁰. Πιο συγκεκριμένα, αποτελεί τροχοπέδη στην άνθιση και την αναγέννηση της φύσης επιβάλλοντας ιδιαίτερα εξοντωτικό λιμό μέχρι να την επαναφέρει στο κόσμο των ζωντανών. Η θλίψη και ο θυμός της, οδηγούν στη μεταστοιχείωση του γόνιμο προσωπίου της σε ένα εντελώς καταστρεπτικό πνευματικό ον. Η επαναφορά της άνθισης του σιταριού (ιδιαίτερη σημασία για την Αίγυπτο - βασικός σιτοβολώνας της Μεσογειακής λεκάνης), πραγματοποιείται τη στιγμή της επανόδου της στον κόσμο των ζωντανών, με την προϋπόθεση ότι τα 2/3 της ζωής της θα τα περνά στα νεκρικά παλάτια (Άδης). Η θριαμβευτική αυτή στιγμή, αιτιολογεί και τους χαρακτηρισμούς που απέδιδαν στο σιτάρι «*καθαρόν και άδολον*», θέλοντας να επισημανθεί η σπουδαιότητά του¹³¹. Η σπουδαίας σημασίας ανεύρεση της κόρης της - νίκη εναντίον του φθονερού Άδη, επιτάσσει τη συμμετοχή και των γυναικών στις Δημητριακές εορτές, παρά το γεγονός ότι η μορφή του «ωραίου φύλου» επιβαλλόταν να μένει παραγκωνισμένη. Το

¹²⁹ Έμμεση αναφορά στη θεϊκή μορφή της Εκάτης, η οποία επιβεβαιώνεται από τις έντονες κραυγές που εξωτερικεύει, με σκοπό να εμψυχήσει στην ανθρώπινη ύπαρξη το φόβο.

¹³⁰ Αρκετές φορές σε μυθολογικά πλαίσια, Δήμητρα και Περσεφόνη ταυτίζονται.

¹³¹ Η παραπάνω φράση εντοπίζεται σε αρκετά παπυρικά αποσπάσματα της Ελληνορωμαϊκής περιόδου (P. Oxy. LXVII 4611 / P. Mert. 1 36 / BGU XIII 2339 (Οξύρυγχος)). Η φράση αυτή στην πρακτική της εφαρμογή αφορούσε στο είδος του σιταριού, το οποίο θα πουλούσαν, στην πιο χαλαρή εκδοχή της, ωστόσο υποδείκνυε τη ζωτικότητα του σιταριού, ως το δώρο της θεάς Δήμητρας.

«σπάσιμο» της παραπάνω προκατάληψης διαμορφώνει ιδιαίτερο διάυλο επικοινωνίας με την Διονυσιακή φιγούρα (θεός που σπάει τα κοινωνικά όρια) και τον θεό Όσιρι¹³².

Το σύμβολο της αναζωογόνησης και της αναπαραγωγής τεκμηριώνεται και από το γεγονός την ταύτιση της θεάς Ίσιδας με την Ανατολή, η οποία αγωνιά να αντεπιτεθεί στο σκοτάδι (Σηθ/Σετ). Η στήριξη του Ηλιακού θεού Ρα προς το πρόσωπό της, ενισχύει τα παραπάνω δεδομένα. Πλάι της βρίσκεται το ημίφως (εφόσον συγκατοικεί με τον φθονερό Τυφώνα), η αδελφή της Νέφθυς¹³³, η οποία στηρίζει και ενισχύει το βεληνεκές της δυναμικής της Ισιδικής θεότητας, (συμβάλλοντας μάλιστα στην αναζήτηση του νεκρού σώματος του Όσιρι): συνδυασμός που εξασφάλιζε τη δικαιοσύνη και την ακεραιότητα (σύνδεση με Μάατ). Η ύπαρξη της γιορτής των Θεσμοφοριών (= φέρει θεσμούς/νόμους), συντονίζεται με τη γενικότερη προσπάθεια της ίδιας για την ανύψωση του βιοτικού επιπέδου του ανθρώπινου γένους και την οργάνωσή του σε οργανωμένες κοινωνίες.

Γ. ΨΥΣΤΗ ΑΡΕΤΟΛΟΓΙΑ (*P. Oxy. XI 1380*)

Ένα από τα σπουδαιότερα παπυρικά κείμενα της Ελληνορωμαϊκής περιόδου, αποτελεί ο *P. Oxy. XI 1380*, που έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Οξυρύγχου, στον οποίο μονοπωλείται η θεϊκή παρουσία της Ίσιδας. Το εξεταζόμενο κείμενο αντιπροσωπεύει έναν περίτεχνα επεξεργασμένο ύμνο προς τη θεά, μέσω του οποίου αναδύονται οι ικανότητές της.

Ο Αιγυπτιακός σκεπτικισμός αναγάγει τη θεά σε ύψιστη θέση, όσον αφορά την αξιολογική κλίμακα, καταλαμβάνοντας μάλιστα τον τίτλο «*μεγίστη τῶν θεῶν*», αντιπροσωπεύοντας τον ρόλο του σηματορνού στα δεδομένα της θεϊκής εξουσίας. Προς επίρρωση του παραπάνω τίτλου, στους ύμνους του Ισιδώρου¹³⁴ (*Ύμνος Ι*), η Ίσιδα

¹³² Παράλληλα με αυτή τη σκέψη, τοποθετείται η μορφή της θεάς Ίσιδας η οποία λαμβάνει ανδρικά χαρακτηριστικά, καθώς αναζητά τα τμήματα του νεκρού Όσιρι. Μάλιστα, σε έναν πάπυρο (*P. Louvre I 3079 col. 110*), η ίδια η θεά εμφανίζεται να τονίζει το γεγονός, ότι έχει λάβει ιδιαίτερα αντρικά χαρακτηριστικά, εξαιτίας του πείσματος και την αποφασιστικότητάς της, με ύψιστο σκοπό την αποκατάσταση της ισορροπίας.

¹³³ Η Ίσιδα και η Νέφθυς αντιπροσώπευαν τις δύο απέναντι όχθες του Νείλου.

¹³⁴ Στα πλαίσια ανασκαφών που έλαβαν χώρα στο Φαγιούμ γύρω στα 1935, ανευρέθηκαν κάποιες επιγραφές που αποδίδονται στον ποιητή-υμνογράφο Ισιδώρο και αφορούν σε θρησκευτικά ζητήματα

καταλαμβάνει τον χαρακτηρισμό «*βασιλεία θεῶν*», τη στιγμή που η ίδια εξασφαλίζει τις ιδανικότερες προδιαγραφές για μακροζωία, δικαιοσύνη και αρμονία. Η σύνδεσή της με τη θεά Μάατ αποτέλεσε την απαρχή της βαθιάς πίστης του ποιμνίου στην Ισιδιακή θεότητα, εφόσον ο Αιγυπτιακός κόσμος δεν ήταν ικανός να συλλάβει τον «ρου» της καθημερινότητάς του, χωρίς να έχει εγκαθιδρυθεί κάποια ισορροπημένη βάση. Η βάση αυτή πραγματοποιείται μέσω της επέλασης του νομικού και του δίκαιου, γεγονός το οποίο το επιβεβαιώνει και ο Müller¹³⁵, τονίζοντας ότι η γιορτή των θεσμοφοριών προήλθε κατεξοχήν από Ελληνικά συμφραζόμενα, συνδεδεμένα με τη Δημητριακή θεϊκή φυσιογνωμία. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι στον τρίτο ύμνο του Ισιδώρου (*plate VIII*), η Ίσιδα παρουσιάζεται ως δίκαιη κριτής, κρίνοντας μάλιστα ως γονιός και βασιλιάς, δεδομένο το οποίο παραπέμπει στην Οσιριακή μορφή τη στιγμή της κρίσης των νεκρών «*μετ' ἀθανατοισι δικάζεις*». Το στοιχείο της καλής φρόνησης το οποίο διατυμπανάται στον ύμνο «*εὐφροσύνη κατέδειξας*», επαναφέρει στο νου του σύγχρονου ερευνητή τη λογική φιγούρα του πατέρα-βασιλιά όλων των θεών Δία¹³⁶ - επόπτης κάθε συμβάντος (πρβλ. Ίσιδα, *Ύμνος III (plate VIII)* «*κατοπέυσουσα ἅπαντα*»), ενώ ταυτόχρονα η πολιτική οργάνωση την οποία επιτάσσει μέσω του εκπολιτισμού που επιβάλλει, διαμορφώνει ιδιαίτερο διάλογο επικοινωνίας με τη θεά Δήμητρα που αποτελεί το πρότυπό της. Τα χαρακτηριστικά ενός αρχηγέτη που θα κατευθύνει σωστά το πλήθος, συσπειρώνεται στο πρόσωπό της, στηρίζοντας παράλληλα και εκείνους που αναλαμβάνουν τα ηνία της εξουσίας. Η αποφασιστικότητα που υπέδειξε όσον αφορά την περισυλλογή των τμημάτων του νεκρού αδελφού και συζύγου Όσιρι, παρά τις δυσκολίες, την εξυψώνουν σε αγέρωχη κυβερνήτη («*μόνη κυβερνήσασα*»), πρότυπο κάθε μονάρχη. Αντίστοιχα, το πένθος της θεάς Δήμητρας καθώς αναζητά τη χαμένη της

(σχετικά με την Ίσιδα και τους ναούς). Χρονολογικά τοποθετούνται κατά τον 1^ο αι. π.Χ. και βρίσκονταν χαραγμένες στο ναό της Ρενενουτέτ - Ίσιδας στο Φαγιούμ (στους τοίχους που συγκρατούσαν την πύλη του ναού). Ιδιαίτερες πληροφορίες για την προσωπικότητα του Ισιδώρου δε διαθέτει η σύγχρονη έρευνα, παρά όλα αυτά το όνομά του φαίνεται να είναι συνδεδεμένο με τη θεϊκή μορφή της Ίσιδας. Αν και δεν αποτελεί μείζονα ποιητική φιγούρα, προβαίνει σε κάποιες καινοτομίες όσον αφορά την ποιητική του γραφίδα, γνωρίζοντας καλά το ποιητικό - λογοτεχνικό «γίνεσθαι» τόσο της εποχής του όσο και την γενικότερη ποιητική παρακαταθήκη. Βλ. V. F. Vanderlip 1972 και τη συμβολή της Αναστασίας Μαραβέλα, *Ισιδώρος*, στο Α. Παπαθωμάς 2023.

¹³⁵ Βλ. περισσότερα, V. F. Vanderlip 1972.

¹³⁶ Για τους αρχαίους Έλληνες το πρόσωπο του τυράννου-βασιλιά ταυτιζόταν με εκείνο του θεού, δεδομένης της υπέρμετρης ικανότητάς του «*επί παντός επιστητού*».

κόρη Περσεφόνη, ισχυροποιεί τη ζωτικότητα της θεϊκής ύπαρξης, η απουσία της οποίας επιφέρει σιτοδεία¹³⁷. Στην Ισιδωρική επιγραφή, η Ίσιδα παρουσιάζεται επιφορτισμένη με την προστασία του βασιλιά και την εξασφάλιση της ευτυχίας του, που προλαμβάνεται μέσω της κληρονομικής ανάρρησης των γιών του στο θρόνο (*«ἄνδρες ἄριστοι σκαπτροφόροι βασιλεῖς τε καὶ ὄσσοι κοίρανοι εἰσὶ [...] καταλείποντες πολὺν ὄλβον υἰάσι»*)· καθ' ὕλην αρμόδια θεά της βασιλικής ευταξίας και συνέχειας. Η ευτυχία που θα προσφερθεί με την επενέργειά της δεν παρουσιάζει υλική υπόσταση, αλλά ουσιαστική, βαθιά ικανοποίηση και ευδαιμονία τη στιγμή που ο βασιλιάς - πιστός έχει αφουγκραστεί την ύπαρξή και τα θέλητρα από τη λατρεία της· προαπαιτούμενο, η απονομή τιμών και σεβασμού με σκοπό να συντρέξει η Ισιδιακή θεότητα για βοήθεια προς τον εξουσιαστή.

Το μοντέλο της Ισιδιακής σύνδεσης με τη θεά Δήμητρα διατρανώνεται έντονα από τον εξεταζόμενο ύμνο, καθώς αναζωογονητικά στοιχεία έρχονται και επανέρχονται, με σκοπό την ανάδειξη της αναγεννησιακής δύναμης που διακατέχει την παραπάνω θηλυκή Αιγυπτιακή θεότητα. Η στοιχειοθέτηση της δροσιστικής αίσθησης (*«ἐπινοοῦσα τὴν δρόσον»*), συνδεδεμένης με το υγρό στοιχείο, παραπέμπει στην αντιπροσώπευση του νερού του Νείλου από την ίδια, χάρη στην οποία ευεργετείται ολόκληρη η «μαύρη γη». Η αγροτική επιτυχία που αποτελεί γνώρισμα της θεάς Δήμητρας, εξασφαλίζεται χάρη στην πλημμύρα του Νείλου (*«πλημμύραν ποταμῶν [...] ἐπανάγεις· καὶ τοῦ ἐν Αἰγύπτῳ Νείλου [...] ἔστιν διὰ παντός ὄμβρου καὶ πάσης πηγῆς καὶ πάσης δρόσου»*), η οποία μεθοδεύεται από την υπέρτατη αναζωογονητική της δύναμη, ικανή να ελέγξει τις δυνάμεις του σύμπαντος και ολόκληρης της πλάσης. Ο σεβασμός προς το φυσικό αυτό φαινόμενο, επιτάσσει τον παραλληλισμό με την αρχαία Ελληνική θρησκευτική σκέψη, η οποία περιστοίχιζε με ενδεδειγμένο σεβασμό το υγρό στοιχείο (ποτάμια, θάλασσες κ.λ.π.). Ταυτόχρονα, το ερωτικό ένστικτο που οδηγεί στην ανεμπόδιστη ένωση Ίσιδας και Όσιρι κατά την εποχή της οπώρας (εποχή αναπαραγωγής), με αποτέλεσμα τη υπερχειλίση του Αιγυπτιακού ποταμού, διαμορφώνει μία ενδόμυχη επικοινωνία με τον Ομηρικό ύμνο στη θεά Αφροδίτη¹³⁸, η

¹³⁷ Μύθος και πολιτική, υποκινούν η μία την άλλη στην προσπάθεια της ανεμπόδιστης επιβολής της εξουσίας. Βλ. περισσότερα, V. A. Tobin 1991, 187-200.

¹³⁸ Αναφορά στο όνομά της θεάς εντοπίζεται στην αρχή του ύμνου, τη στιγμή που αποκαλείται *«πολύμορφον Αφροδίτην»*, γεγονός το οποίο επαναφέρει στον ερευνητικό νου τη σκηνή παγίδευσης του

οποία με ένα πέρασμά της προκαλεί την αναγέννηση της φύσης, ενώ παράλληλα η γέννησή της έχει συνδεθεί στενά με το υδροποιητικό στοιχείο «*ἤνεικεν κατά κῶμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης ἀφρῶι ἔνι μαλακῶι*¹³⁹». Κατά αναλογία, η Ισιδιακή θεότητα ταυτιζόταν με τα σύννεφα που ποτίζουν με νερό τη γη¹⁴⁰. Τη στιγμή που το αναπαραγωγικό στοιχείο, άρρηκτα συνδεδεμένο με την Αφροδισιακή πνευματική φυσιολογία, βρίσκεται σε ιδιαίτερη προβληματική, καλείται η θεά της γονιμότητας Ίσιδα (προσωποποιημένη θεά Δήμητρα), να διαμορφώσει ένα ιδανικό περιβάλλον για τοκετό. Το προλεχθέν δεδομένο επιβεβαιώνεται από τον δεύτερο ύμνο του Ισιδώρου (*plate VII*), σύμφωνα με το οποίο ζευγάρια τα οποία δεν μπορούσαν να συλλάβουν τον απόγονό τους κατευθύνονταν σε επικλήσεις της Ισιδιακής θεάς, η οποία θα επίλυε το ζήτημα «*σῶι ικέτη ὄλβον και ἄμα εὐτεκνίην*».

Η πλημμύρα του Νείλου, η οποία αποκαλύπτει τη θριαμβευτική ανάσταση του αδελφού και συζύγου της Όσιρι, χάρη στην επενέργειά της, την καθιστά υπέρτατη θεότητα της ανάστασης «*σου τον μέγαν Όσιριν ἀθάνατον ἐποίησας*» και απόλυτα συνταιριαγμένη με τη θεά Δήμητρα¹⁴¹, δεδομένης της επανόδου της κόρης της (Περσεφόνης) στον πάνω κόσμο, αφού έχει κατανικήσει το κακό. Η ατομική ανάσταση τόσο του Όσιρι όσο και της Περσεφόνης, αποτελούν σύμβολο αναγέννησης, ιδέα βαθιά θεμελιωμένη στην Αιγυπτιακή θρησκευτική σκέψη¹⁴². Η διάσταση αυτή της θεάς την οδηγεί σε συγκατοίκηση και σε ιδιαίτερη σύνδεση με τη παντοδύναμη ηλιακή θεότητα (Ρα), από την οποία έχει γίνει δεκτή στους κόλπους της ύψιστης θεϊκής αρχής.

Αγχίση από την ίδια με σκοπό την επιβολή της δύναμής της σε έναν θνητό. Βλ. περισσότερα, Α. Ι. Βοσκός 2008.

¹³⁹ «*Ἦμος VI Στην Ἀφροδίτη*». Βλ. περισσότερα, Α. Ι. Βοσκός 2008.

¹⁴⁰ Η πανάρχαια θεότητα - προστάτης του ματιού του ήλιου έρχεται σε σύγκρουση με την Τεφνούτ - θεά που ταυτιζόταν με την πάχνη-συννεφιά, προκαλώντας τη βροχή. Η Ίσιδα με σκοπό να επαναφέρει την ισοροπία, αναλάμβανε αυτό το ξέσπασμα της ενέργειας τους, εφόσον το υδροποιητικό στοιχείο μάλιστα αποτελούσε «σήμα κατατεθέν» της θεϊκής της ύπαρξης. Βλ. J. C. Darnell 2018, 35-48.

¹⁴¹ Η γυναικεία φύση τόσο της ίδιας όσο και της Ίσιδας ανατρέπεται όταν αρωματίζονται με ανδρικά χαρακτηριστικά, τη στιγμή που αναζητούν τα κοντινά τους πρόσωπα με σκοπό να τα αναστήσουν. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ένα τμήμα του παπύρου (*P. Oxy XI 1380*), στο οποίο η Ίσιδα παρουσιάζεται να αντιπροσωπεύει την ανδρική δύναμη («*δύναμιν τῶν ἀνδρῶν ἐποίησας*»).

¹⁴² Ο θάνατος για τους αρχαίους Έλληνες αντιμετωπιζόταν ως μίασμα, ενώ δεν θεωρούσαν πως θα μπορούσε να υπάρξει ανάσταση των νεκρών· θάνατος = ολοκληρωτική παύση σώματος - πνεύματος. Τα δεδομένα του ύπνου επίσης, στην αρχαιοελληνική σκέψη προσidiaζαν αρκετά στα δεδομένα του θανάτου.

Δεδομένου μάλιστα, ότι η Αιγυπτιακή θρησκευτική σκέψη καθοριζόταν από την κίνηση των άστρων - πλανητών στο σύμπαν, η θεά Ίσιδα ταυτιζόταν αρκετές φορές και με τη μορφή του άστρου Σώθις, η ανάδυση του οποίου σηματοδοτούσε την παρουσία της θεάς («δυνάμει Νείλου ποταμοί πληρούνται ἅπαντες ὄρη ὀπωρινή»). Σκόρπιες λέξεις που ανευρίσκονται στον εξεταζόμενο πάπυρο «αἰῶνα, σῶτηρα, φῶς κ.α.», αποτελούν συστατικά του θεού Ρα «ἥλιος ἀνατέλλων ἐσθ', ὃς ἐδειξε το φῶς» (Ὑμνος II - *Ισιδώρος*), ο οποίος ύστερα από κοπιώδη καθημερινή προσπάθεια (διαπερνώντας το εσωτερικό του σώματος της θεάς Νουτ, γεμάτο εμπόδια) καταφέρνει να αναδυθεί στα πλαίσια των ζωντανών, προσφέροντάς τους την ιδέα της αλήθειας (σύνδεση με Πλατωνική διδασκαλία¹⁴³).

Η ιδιαίτερη μνεία σε διαφορετικές θεϊκές προσωπικότητες που ταυτίζονται ή προσφέρουν χαρακτηριστικά γνωρίσματα στη θεά Δήμητρα, αποδεικνύουν τη συνένωση ποικίλων θεϊκών μορφών σε μία Αιγυπτιακή ενορατική φιγούρα, η παντοδυναμία της οποίας καλύπτει κάθε πτυχή της ανθρώπινης πραγματικότητας· συνάμα αποτελούν ενδεικτικό πολυπολιτισμικό και συγκρητιστικό περιεχόμενο, ικανό να προσφέρει ιδιαίτερο υλικό στις έρευνες που αφορούν στον θρησκευτικό συγκρητισμό (θέμα παρούσας εργασίας). Ήρα («*Ἡρην*»), Αφροδίτη («*Ἀφροδίτην*»), Εστία («*Ἐστίαν ἀγαθήν*»), Δήμητρα («*Δήμητρα*»), Ἄρτεμη («*Ἄρτεμιν*»), Ασάρτη («*Ἀσάρτην*»), αποτελούν κάποιες που τις θεότητες που μνημονεύονται, βάση των οποίων ωστόσο τοποθετείται η πανάρχαια Αιγυπτιακή θεϊκή οντότητα Ρενετούτ/Ερμούθις, εξαιρετικά διαδεδομένη στο αχανές Αιγυπτιακό έδαφος ως πνευματική ύπαρξη που συνδέεται με τη θεραπεία των ασθενών, αρκετά ωστόσο φτωχή, αφού παρουσιαζόταν απογυμνωμένη από οποιοδήποτε πολυπρισματικό πέπλο έχει καλύψει την Ισιδιακή θεϊκή ύπαρξη.

Ένα αρκετά εντυπωσιακό χαρακτηριστικό το οποίο σκιάζει το πρόσωπο της εξεταζόμενης θεάς, είναι εκείνο της τύχης. Παρά το γεγονός ότι στην αρχαιοελληνική σκέψη τύχη και μοίρα, βρίσκονται σε ανώτερη τροχιά κίνησης από την αντίστοιχη των θεών, στην περίπτωση της Ίσιδας όχι απλώς καθίσταται ικανός ο έλεγχός τους, αλλά αρκετές φορές εξομοιώνεται με τον αντίστοιχο της θεάς, στην προσπάθεια να

¹⁴³ Βάση της Πλατωνικής κοσμοθεωρίας αποτέλεσε η ιδέα του αγαθού, της αντανάκλασης του υπέρτατου όντος, αφού το άτομο ύστερα από ενδελεχή και ιδιαίτερα απαιτητική ενασχόληση με στοιχεία αναζήτησης έχει ανέλθει στην υψηλότερη βαθμίδα γνώσης. Βλ. περισσότερα, Κ. Δ. Γεωργούλης 2015.

διαμορφωθεί ένα εξαιρετικά ακμαίο θεϊκό πρόσωπο («σύ και πάντων δεσπότις ἴσαεί»¹⁴⁴).

Δ. Η ΜΑΓΙΣΣΑ ΙΣΙΔΑ

Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι το μεγαλύτερο ποσοστό αναφορών (τις περισσότερες φορές έμμεσων) στο πρόσωπο της εξεταζόμενης θεάς ανευρίσκεται σε μαγικούς παπύρους, που θέτουν ως κύριο στόχο τον ερωτικό βασανισμό ενός προσώπου, ούτως ώστε να αποτιναχθεί οποιοδήποτε πάθος για κάθε άλλη μορφή πέρα από εκείνη του θύτη. Επηρεασμένη σημαντικά από την αρχαϊκή θεϊκή φιγούρα της Άθωρ¹⁴⁵, στο πρόσωπο της οποίας παρατηρεί κανείς στοιχεία της Ελληνικής Αφροδισιακής θεάς, βασισμένα στο ερωτικό ένστικτο, στην αγάπη αλλά και στα ευχάριστα συναισθήματα - συνδεδεμένα με τη γονιμότητα, δεν παύει ποτέ να αποτελεί τη μεγαλύτερη θεϊκή μητέρα¹⁴⁶, η οποία καταλαμβάνει μία θέση πλάι στον παντοδύναμο Ρα, αντικαθιστώντας τον πολλές φορές¹⁴⁷. Ο ερωτισμός της απόλυτα προσανατολισμένος στην ένωσή της με τον πρεσβύτερο Ώρο, συνεπικουρεί την εποχή της δημιουργίας. Η ικανότητά τόσο της ίδιας όσο και της Ίσιδας να διαχειρίζεται με

¹⁴⁴ Βλ. *Ύμνο Ι Ίσιδώρου* («μοίραις θανάτου [...] σώζονθ' οὔτοι ἅπαντες»).

¹⁴⁵ Η Αιγυπτιακή θεά Άθωρ λάμβανε επτά μορφές, ενώ μεταγενέστερα η Ίσιδα προστατευόταν από επτά σκορπιούς (συστοιχία μεταξύ των δύο θεάνων) - Επτά (7): Μαγικό αριθμός, συναντάται συχνά σε μαγικά ξόρκια (είτε ως λέξη είτε σε πλαίσια επανάληψης). Σύμφωνα με τον *Sayce*, το όνομά της δεν πρέπει να προέρχεται από Αιγυπτιακές βάσεις, αλλά ήταν συνδεδεμένο με Σημιτικά δεδομένα. Γεννημένη από τον θεό Ρα, ταυτίστηκε με το στοιχείο του φωτός καθώς και με τον ουρανό ή το φεγγάρι. Η μορφή της ήταν απεικονισμένη με κέρατα και αυτιά αγελάδας (το υπόλοιπο σώμα έφερε ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά), ενώ η θεϊκή της επιφάνεια γινόταν αντιληπτή με τη μορφή ενός γερακιού. Παρουσίαζε ιδιαίτερη σχέση με το Διονυσιακό πρότυπο, αφού θεωρούταν θεά των ερωτικών θέληγτρων και εν γένει απολαύσεων. Βλ. περισσότερα, A. H. Sayce, D.D, LL. D. 1913.

¹⁴⁶ Σε έναν μαγικό πάπυρο, (*PGM VII 1-63*), που θέτει ως στόχο την ενόραση ενός μαντικού ονείρου, η Ίσιδιακή θεά χαρακτηρίζεται ως ανώτερη από όλους τους θεούς.

¹⁴⁷ Αρκετοί έχουν υποστηρίξει, πως η Σελήνη αντιπροσώπευε το αριστερό μάτι του ουρανού, ενώ ο θεός Ήλιος το δεξί. Η θεά Ίσιδα σε κάθε περίπτωση απολάμβανε την ικανότητα ενόρασης και εποπτείας κάθε πτυχής της καθημερινής ζωής των Αιγυπτίων, εφόσον ανήκε στην κατηγορία των σεληνιακών θεοτήτων (μαζί με τον Όσιρι), ενώ παράλληλα κατάφερε να συσπειρώσει στο πρόσωπό της όλες τις δυνάμεις του ηλιακού θεού. Σε ένα παπυρικό κείμενο της ελληνορωμαϊκής εποχής, το οποίο μνημονεύει ένα ερωτικό ξόρκι (*PGM LII / Οξύρυγχος / 1⁹⁵ αι. μ.Χ.*), η Σελήνη, στην ουσία της οποίας συμμετέχει και η Ίσιδα, χαρακτηρίζεται λαμπρή («λαμπράν τε Σελήνην»).

ενδεδειγμένη επιτυχία τα υπερβατικά δεδομένα (μοίρα - τύχη), την καθιστούν θεότητα της μαγείας ισάζια με εκείνη της Σελήνης ή της Εκάτης¹⁴⁸ («προσκυνεῖ ἥλιος και Σελήνη» - PGM LXXVI - 2^{ος} αι. μ.Χ.). Ο βίος της, αποτυπωμένος καθ' ολοκληρία στην Αιγυπτιακή-Ελληνική θρησκευτική μυθολογική σκέψη, διαμορφώνει τις ιδανικές βάσεις πάνω στις οποίες θα μπορούσαν να αναπτυχθούν οι μαγικές της πρακτικές, συνδεδεμένες με τη λύτρωση που αγωνιά να επιφέρει στο πρόσωπο που την καλεί. Οι ικανότητές της δε θα μπορούσαν να νοηθούν απομακρυσμένες από τα αστρονομικά φαινόμενα, η ισορροπία των οποίων θεωρούνταν ιδανική για την επιτυχία της μαγικής πρακτικής. Η θέση των άστρων¹⁴⁹ ή ακόμα και της Σελήνης, προοικονομούσε τη δυναμική παρουσία και την επιτυχία της θεάς.

Η φθονερή πτυχή της Ισιδικής προσωπικότητας γίνεται αντιληπτή μέσω ενός μύθου που αφορά στο εξεταζόμενο θεϊκό πρόσωπο και αναφέρεται στις μαντικές - μαγικές ικανότητες της, καθιστώντας τη αρωγό στο χειρισμό διαφόρων υποθέσεων εκ μέρους του επαγγελματία μάγου. Η Ίσιδα καθώς προσπαθεί να γιατρέψει την πληγή του θεού Ρα, την οποία έχει προκαλέσει ένα φίδι, που δεν εμπίπτει στο βεληνεκές των ικανοτήτων του για χαλιναγώγηση η γιατρεία, βρίσκει την ευκαιρία να παγιδεύσει τον ηλιακό θεό μέσα από επιμελημένους μαγικούς «ηθμούς». Με αυτόν τον τρόπο φανερώνεται το όνομα του εκλεκτού όλων των θεών, το οποίο παρέμενε κρυφό από οποιονδήποτε¹⁵⁰. Καθώς τον περιθάλλει, η Ίσιδα αποκτά ιδιαίτερα μαγικό πρόσημο, ενώ η ιατρό-μαγική Αιγυπτιακή παράδοση παρουσιάζεται απόλυτα συνταυτισμένη με το πνευματικό της πρόσωπο¹⁵¹, επαναφέροντας στη μνήμη του κατοπινού ερευνητή τη θεραπεία διαφόρων τσιμπημάτων του γιού της Ωρου, που είχε δεχτεί στα έλη του ποταμού Νείλου¹⁵²(πρβλ. PDM XIV 594-620 / ξόρκι για θεραπεία από δάγκωμα

¹⁴⁸ Η φωνή-κραυγή της Εκάτης στους μαγικούς παπύρους θεωρούνταν ιδιαίτερα προσφιλής τακτική από τους μάγους, για να συντρέξει η ίδια η θεά προς βοήθεια του θύτη. Σε ένα ενδεικτικό ξόρκι της Ελληνορωμαϊκής εποχής (PGM XXXVI 134-160), η Ίσιδα παρουσιάζεται να κραυγάζει με σκοπό να λειτουργήσει αποπροσανατολιστικά και να πετύχει το στόχο της (σύνδεση με τον Κάτω Κόσμο).

¹⁴⁹ Τα άστρα παρομοιάζονταν με τις ψυχές των νεκρών, επομένως ακόμα και οι αποθανόντες συνεπικουρούσαν την προσπάθεια της μάγισσας Ίσιδας.

¹⁵⁰ Βλ. περισσότερα, D. Meeks - C. F. Meeks 1995.

¹⁵¹ Βλ. περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το μύθο που πληροφορούμαστε από το βιβλίο των *Πυραμίδων*, D. Meeks - C. F. Meeks 1995.

¹⁵² Στην Αιγυπτιακή σκέψη η θεά θεωρούνταν γνώστης της ιατρικής επιστήμης, συμμετέχοντας στις ικανότητες τόσο του Ιμχοτέπ (αρχικός γιατρός) όσο και του Ασκληπιού. Επομένως, ιατρική και

φιδιού). Ως αποτέλεσμα των παραπάνω μυθολογικών ζυμώσεων, μαγεία και ιατρική πολλές φορές βρίσκονται σε ταύτιση στα πλαίσια της Αιγυπτιακής σκέψης, έχοντας ως αποτέλεσμα να μην αναγνωρίζονται ως οφθαλμοφανείς οι διαχωριστικές τους γραμμές¹⁵³.

Η μαγική παντοκρατορία της θεότητας αρκετές φορές αποτελεί αντικείμενο μνείας σε μαγικούς παπύρους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν δύο μαγικά παπυρικά κείμενα (*PGM XII* και *PGM CXXI*), τα οποία αφορούν σε κάποια ερωτική παγίδευση, χωρίς να απουσιάζει η συσπείρωση δόλιων στοιχείων στο θεϊκό της πρόσωπο. Η μαγική της δύναμη την εξυψώνει στη θέση της υπέρτατης εξουσιάστριας, (*P.Oxy LXXXII 5304*¹⁵⁴ / «*Ἴσι βασίλισσα*») καταφέροντας με ξόρκια να επαναφέρει στη ζωή τον αδελφό και σύζυγό της, Όσιρι καθώς και να προστατεύσει από τους επερχόμενους κινδύνους το μικρό της γιό, Ωρο. Η (επιτρεπόμενη) παντογνωσία επομένως, και η αποδοχή της θεότητας οφείλεται στο αίσθημα προσιτού που αποπνέει στο ποίμνιό της, τη στιγμή μάλιστα που αναλαμβάνει και τις δυνατότητες του θεού της γης, Γκεμπ, εφόσον τα γήινα και φυσικά υλικά, αποτελούν τη μεγαλύτερη φαρέτρα της ιδιαίτερης μαγικής της ικανότητας.

Ταυτόχρονα, η ιατρική - θεραπευτική ικανότητά της έγκειται στο γεγονός της επιδεξιότητάς της στη διαμόρφωση ουσιών που λυτρώνουν τον οργανισμό από διάφορες δυσλειτουργίες. Πιο συγκεκριμένα, η θεά σε ένα παπυρικό κείμενο της Ελληνορωμαϊκής εποχής (*PGM XII 141-158*), εξυμνείται για τη διαμόρφωση του φίλτρου που προσφέρει στον Όσιρι με σκοπό να σωθεί («*ἢ Εἴσις χρεισόμενη ἐπορεύθη εἰς τον τοῦ Ὁσειρίου κόλπον τοῦ αὐτῆς ἀνδρός και ἀδελφοῦ και ἔδωκε αὐτῆς την χάριν ἐπ' ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ*»). Η επαναφορά στη μνήμη της επικαλούμενης θεότητας, των γεγονότων του μυθολογικού της βίου που την καθιέρωσαν σε συγκεκριμένη θέση, διαδραματίζει καταλυτικό ρόλο με σκοπό την εξασφάλιση της στήριξής της. Το στοιχείο της δροσιάς και της ζωής, που αποδίδεται στην Ισιδιακή μορφή, δεν παύει να απουσιάζει στην εξεταζόμενη κατηγορία παπύρων, τη στιγμή που συσπειρώνει μέσω της ενέργειάς της όλα τα ζωτικά στοιχεία (*PGM XII 230-247* / «*Ἴσις ἢ καλούμενη*

θηρσκεία παρουσιάζονται συνυφασμένες και αλληλοσυμπληρούμενες. Βλ. περισσότερα, R. E. Witt 1971.

¹⁵³ Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι οι μάγοι διέθεταν και κάποιες γνώσεις ιατρικής, ενώ θεωρούσαν απαραίτητη την επίκληση σειράς αρμόδιων θεοτήτων για πιο στοχευμένα και σίγουρα αποτελέσματα.

¹⁵⁴ Ο πάπυρος έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Οξυρύγχου και χρονολογείται τον 3^ο αι. μ.Χ..

δρόσος»). Ακόμη, ο ψυχικός και σωματικός κάματος που την είχε περικυκλώσει τη στιγμή της γέννησης του Ωρου, την ανυψώνει σε κατεξοχήν καλούμενη θεά, που θα απάλλασσε τη γυναίκα από τους πόνους του τοκετού.

Για να φέρει εις πέρας η Ισιδιακή θεότητα το έργο της, οφείλει να μεταμορφωθεί σε ισχυρή «υποχθόνια θεότητα» (σύγκρουση καλού - κακού), με σκοπό βρεθεί αντιμέτωπη με τις προσωποποιήσεις των ασθενών, οι οποίες ταυτίζονταν με κακούς δαίμονες, στενά συνδεδεμένους με την επέλαση της δράσης του κακότροπου και καταστροφικού θεού Σηθ¹⁵⁵. Η συστηματική της επαγρύπνηση αποτελεί, πέρα των άλλων, απαίτηση για λύτρωση από οποιοδήποτε πάθος (έρωτας - ασθένεια): μία λύτρωση η οποία αναγάγει τα δεδομένα του ύπνου¹⁵⁶ (του ασθενή) σε μείζονος σημασίας για την εξασφάλισή της. Στο πλάι της θεάς βρίσκεται συνοδοιπόρος ο θεός Θωθ¹⁵⁷, υπεύθυνος για τον αρθρωμένο λόγο και γενικότερα τη δημιουργική φωνή, εφόσον η ακριβής μαγική τοποθέτηση (στοιχειοθέτηση πολύ στοχευμένου λεξιλογικά - υφολογικά μαγικού κειμένου - ξορκιού) αποτελούσε σημαντική προϋπόθεση για την εκπλήρωση του θελήματος του θύτη. Επομένως, και ο θεός του δημιουργικού λόγου δεν κατάφερε να ξεφύγει από το δυσπρόστατο (θετικό - αρνητικό πρόσημο).

Από την άλλη πλευρά, η επιβαλλόμενη - από την ίδια - απουσία του ύπνου του θύματος, αποτελεί στοιχείο της επιθετικής μαγείας και της μετατόνησης της προσωπικότητάς της στα χωρία δραστηριοποίησης τόσο της Σελήνης όσο και της Εκάτης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ένας μαγικός πάπυρος (*P. Oxy LXV*

¹⁵⁵ Και οι δύο θεότητες συσπειρώνουν στο προσωπείο τους δεδομένα υπερβολής. Ο Σηθ παρουσιάζεται ως τροχοπέδη σε οποιοδήποτε γεγονός τείνει προς εξέλιξη ή αναπαραγωγή, ενώ η Ίσιδα μπορεί να προκαλέσει φρικτούς πόνους και ταλαιπωρίες στην προσπάθειά της να πετύχει τις μαγικές της βλέψεις, χωρίς βέβαια να λησμονεί κανείς και την πιο ανδρική της φυσιολογία (βλ. κεφ. 3. Γ. «Υψιστη Αρετολογία»).

¹⁵⁶ Μέσω του ύπνου τα άτομα γιατρεύονταν, ενώ πολλές φορές έρχονταν σε επαφή με χρησμούς που έστελνε τόσο η Ίσιδα (*PGM XII 141-158 / «έξορκίζω σε κατά του πατρός σου Όσίριδος και Ίσιδος, τής μητρός σου, δείξάι μοί την μορφήν σου και περί ὧν θέλω, χρημάτισον»*) όσο και ο προαναφερθείς θεός Σάραπις. Τα άτομα που διέμεναν στο ναό τους, πραγματοποιώντας τη διαδικασία της επώασης, έρχονταν σε επαφή με τις θεραπευτικές ιδιότητες των θεών. Γι' αυτό το λόγο μάλιστα, οι ναοί του έβριθαν από την παρουσία αναθημάτων, τα οποία απεικόνιζαν θεραπευμένα σωματικά μέλη. Ο πατριάρχης Κύριλλος είχε υποστηρίξει ότι η θεά Ίσιδα προσιδίαζε ιδιαίτερα στα δεδομένα της Παναγίας σε χριστιανικά πλαίσια, θέλοντας να διαμορφώσει μία πολεμική απέναντι στην προσκόλληση στο Αιγυπτιακό θρησκευτικό πνεύμα/απεχθανόταν ιδιαίτερα την παγανιστική διδασκαλία. Βλ. περισσότερα, R. E. Witt 1971.

¹⁵⁷ Βλ. κεφ. 2.5.Α.

4468) της Ελληνορωμαϊκής περιόδου, που έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Οξυρύγχου και αποτελεί ερωτικό ζόρκι με θύμα μία γυναίκα, η οποία βιώνει βασανισμό (απαγόρευση ύπνου «*ἀγρυπνία δι' ὅλης νυκτός*» - αδυναμία κάλυψης της πείνας «*και πεινώσα*») από την Ισιδιακή θεότητα, με σκοπό να έλθει στην αγκαλιά του εραστή - θύτη. Στον ίδιο πάπυρο, η αναφορά σε ομάδα αρχαίων Ελληνικών θεοτήτων, Πλούτωνας (υποχθόνιος θεός), Δίας (αρχηγός όλων των θεών), Ερμής (μεταφορέας πληροφορίας - εντολής), Ήρα (εκδικητική θεά), Αφροδίτη (θεά του έρωτα / δυσυπόστατη θεά) «*Πλούτωνος ἄνακτος / Ζεὺς κύδιστε μέγιστε / Ἐρμῆ Μαιάδος υἱέ / Ἥρα / Ἄδροδείτη χαριτοδότειρα*», συμπληρώνουν τη δύναμη της εξεταζόμενης θεάς, τη στιγμή που ο καθένας συμβάλλει τα μέγιστα στα δεδομένα που εμπίπτουν στις αρμοδιότητές τους.

2.4. ΩΡΟΣ - ΑΠΟΛΛΩΝΑΣ

A. ΜΥΘΟΛΟΓΙΚΟ ΠΕΡΙΚΕΙΜΕΝΟ

Η ολοκλήρωση του τρίπτυχου Όσιρις - Ίσιδα - Ωρος, αποτελεί μία ενδελεχή έρευνα γύρω από το ζήτημα του θρησκευτικού συγκρητισμού στην αχανή Αιγυπτιακή έκταση της Ελληνορωμαϊκής περιόδου. Ο μύθος που συνδέεται με τη θεϊκή μορφή του Ωρου, κρατά αμείωτο το ενδιαφέρον του μελετητή, ο οποίος ήδη σε πρώιμα στάδια τον συσχετίζει με την Απολλώνια - θεϊκή Ελληνική φιγούρα. Το πάθος της Ισιδιακής θεάς την οδηγεί στην ένωσή της με τον νεκρό Όσιρι· καρπός της σύνδεσης, ο Αρποκράτης - Ωρος. Η παράδοση θέλει τον θεό Ωρο να προστατεύεται από την Ίσιδα στις πλαγιές που σχηματίζει ο Νείλος για να μη βρεθεί στα χέρια του κακεντρεχή θείου ή αδελφού του Σηθ, έχοντας ως αποτέλεσμα να έρχεται αντιμέτωπος με πολλά τσιμπήματα και δυσκολίες απέναντι σε διάφορα θηρία (φίδια, λύκοι, σκορπιοί κ.α.). Παράλληλα, σε αυτόν το μύθο τοποθετείται και η ιστορία που μνημονεύεται από τον Πλούταρχο, στο έργο *Περί Ίσιδος και Όσίριδος*, σύμφωνα με τον οποίο τα αδέλφια, Ίσις και Όσιρις, καθώς βρίσκονται στο εσωτερικό της μητέρας τους, αναπαράγονται και φέρνουν στο κόσμο τον Αρούηρι (πρεσβύτερος Ωρος) (373 b / «*ή μεν γάρ ἔτι τῶν θεῶν ἐν γαστρὶ τῆς*

*Ρέας ὄντων ἐξ Ἰσιδος και Ὀσίριδος λεγόμενη γένεσις Απόλλωνος*¹⁵⁸). Σε κάθε περίπτωση και οι δύο μορφές του Ὄρου ταυτίστηκαν με το στοιχείο της αναγέννησης και του φωτός¹⁵⁹, την ουσία του οποίου ενσαρκώνει ο θεός Απόλλωνας¹⁶⁰. Σε ένα παπυρικό απόσπασμα της Ελληνορωμαϊκής εποχής (*P. Oxy. XI 1380*¹⁶¹), που αποτελεί ύμνο αφιερωμένο στη θεά Ἴσιδα, γίνεται άμεση σύνδεση του Ὄρου με τον συνετό - λογικό Ελληνικό θεό «σύ τον υἱόν σου Ὄρον Απόλλωνα», ο οποίος καταλαμβάνει και τη θέση του νέου αρχηγού του σύμπαντος - αντικαθιστώντας την ηλιακή μορφή («κύριον νέον ... παντός κόσμου»). Η έντονη συνύπαρξη με τον θεό Ἴλιο τον καθιστά θεότητα της γονιμότητας, ενώ σε περιόδους συγκομιδής ο ιερέας βαστά πάντα ένα ομοίωμα του εξεταζόμενου θεού ως ανταπόδοση. Η γέννηση του Απολλώνιου θεού τη στιγμή που η Λητώ¹⁶² βαστά ένα κλαδί φοίνικα, προκαλεί θάμπωμα και εντυπωσιασμό στους παρευρισκόμενους, οι οποίοι έρχονται σε επαφή με το φως¹⁶³ («Ἕμνος εἰς Απόλλων: «μείδησε δε γαῖ ὑπέρνεθεν»). Το στοιχείο αυτό, φαίνεται να ταυτίζεται με το βεληνεκές την ενέργειας του Ἴλιου («ἐγὼ εἰμί ὁ ἥλιος ὁ δεδειχώς φῶς» / *PGM XII 232-244*). Η συστηματική χρήση μάλιστα, του επιθέτου *Φοῖβος* (*P. Oxy. 61 4096/ Οξύρυγχος / 1^{ος} - 2^{ος} αι. μ.Χ./ «Φοῖβε σύ δ'εἰλίποδας ἔλικας βοῦς»*), ως προσωνύμιο¹⁶⁴

¹⁵⁸ Ο Πλούταρχος έχοντας στο μυαλό του το Ελληνικό θεολογικό «γίγνεσθαι», κατονομάζει το γιό της Ἴσιδας και του Ὀσιρι, Απόλλωνα. Βλ. περισσότερα, Α. Α. Τσακνάκης 2005.

¹⁵⁹ Το γεγονός αυτό επαναφέρει στη μνήμη μας τον Ομηρικό Ἕμνο αφιερωμένο στον Απόλλωνα, με βάση τον οποίο ο θεός αποκαλείται φωτοδότης (στ. 120 / «ἦϊε Φοῖβε»).

¹⁶⁰ Για τους αρχαίους Έλληνες τα βέλη του θεού Απόλλωνα ταυτίζονταν με τις ακτίνες του ήλιου, επομένως και με το στοιχείο της αλήθειας.

¹⁶¹ Ο πάπυρος έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Οξυρύγχου και χρονολογικά τοποθετείται μεταξύ 1^{ου} - 2^{ου} αι. μ.Χ..

¹⁶² Στον *PGM II 2-7*, γίνεται ρητή αναφορά στη μητέρα του θεού Απόλλωνα, τη Λητώ («*Λιτοοῖδη*»), γεγονός το οποίο φανερώνει την πιστή διαιώνιση των αρχαίων Ελληνικών μύθων στα πλαίσια της Αιγυπτιακής πραγματικότητας.

¹⁶³ Στον πάπυρο (*P. Oxy. XI 1380*), η Ἴσιδα παρουσιάζεται να ανυψώνει τον Ὄρο στο επίπεδο του ήλιου («*Ἄρον εἰς ἥλιον ἀνέδειξας*»). Το φως (όπως και στα χέρια του θεού Απόλλωνα) είναι ικανό προς ευεργεσία, συχνά ωστόσο μπορεί να χρησιμοποιηθεί και προς καύση-καταστροφή της ανθρωπότητας. Η ταύτιση του Απόλλωνα, του Ηφαίστου και του θεού Ἴλιου με το στοιχείο του φωτός, αποδεικνύει την διττή φύση του (ευεργετική-εκδικητική).

¹⁶⁴ Ο θεός Απόλλωνας αποκαλείται *Φοῖβος*. Η ετυμολογική προσέγγιση του επιθέτου πιστοποιείται στην ύπαρξη του ρήματος φοιβάω -ῶ = καθαίρω/εξαγνίζει (στοιχείο καθαρότητας) / μεταγενέστερα συνδέθηκε και με τα δεδομένα της μαγείας. Αποτελούσε και θεό της ιατρικής τέχνης, την οποία ο ίδιος μεταλαμπαδεύει στον γιό του Ασκληπιό. Βλ. περισσότερα, Lidell and Scott (IV) 1904.

του θεού Απόλλωνα, αποτυπώνει ακριβώς το στοιχείο της καθαρότητας και του εξαγνισμού που προσιδιάζει απόλυτα στα δεδομένα του θεού Ωρου. Το φωτεινό στοιχείο είναι εκείνο που καλύπτει με λευκά χρώματα τη μορφή του θεού, ο οποίος εμφανίζεται σε απόλυτη συναρμογή με τον αστερισμό του Ωρίωνα, ανατέλλων κατά τις πρωινές ώρες μετά την άνοδο του Σώθι¹⁶⁵.

Από την άλλη πλευρά το θετικό πέπλο που σκιάζει την εξεταζόμενη θεϊκή μορφή, αναιρείται τη στιγμή που ο ερευνητής αφουγκράζεται το μύθο που αφορά στη σύγκρουση μεταξύ του Ωρου και του Σηθ. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι η μυθολογική αυτή μάχη εμπίπτει στα δεδομένα του δομισμού/στρουκτουραλισμού¹⁶⁶ προσδίδοντας έναν ιδιαίτερο τόνο στο γενικότερο πλαίσιο. Πιο συγκεκριμένα, ο αιμοβόρος θεός Σηθ (με τη μορφή του Τυφώνα), θέλοντας να αναλάβει τη θεϊκή εξουσία, κλείνει τον θεό Όσιρι σε ένα κουτί και το ρίχνει στον Νείλο, τον οποίο καθώς τον βρίσκει τον τεμαχίζει. Σε ένα δεύτερο επίπεδο ο Σηθ διοργανώνει κάποιες δοκιμασίες, φέρνοντας στη θέση του εχθρού, τον Ωρο. Στην πρώτη, τη στιγμή που ο Σηθ φέρνει τον αντίπαλο στη έδρα του, φαίνεται ο Ωρος να χάνει το έδαφος τη νίκης, χωρίς βέβαια να μην τον κατατροπώνει αφαιρώντας του τους όρχεις¹⁶⁷, μετά το περιστατικό με το διαμελισμό του ματιού του. Η μάχη αυτή, όπως ισχυρίζεται ο *Budge*¹⁶⁸ - στα πλαίσια της Αιγυπτιακής σκέψης - παραπέμπει στην αντίστοιχη για την ένωση του Βορρά και του Νότου (βλ. παρόν κεφάλαιο, *Δομισμός/Στρουκτουραλισμός*). Η επιθετική ροπή του χαρακτήρα του Ωρου, υπενθυμίζει στους λάτρεις του Ομηρικού κειμένου, το μεγάλο «κακό» που εξακοντίζει ο θεός Απόλλωνας στο στρατόπεδο των

¹⁶⁵ Σε αυτό το σημείο στοιχειοθετείται μία ιδιαίτερα γλαφυρή εικόνα κατά την οποία ο Ωρος (Ωρίων) παρουσιάζεται να ακολουθεί τη μητέρα του Ίσιδα - (Ωρος/ακόλουθος της θεάς Ίσιδας) (βλ. *PGM XIII 343-646*). Το γεγονός αυτό αναφέρεται και στον *ύμνο II* του Ισιδώρου, σύμφωνα με τον οποίο ο θεός Ωρος ταυτίζεται με τον ήλιο που ανατέλλει στους ουρανούς «*ὁ σὸς υἱός, ὃς οὐρανοῦ αἰθέρα ναίει*». Για την ταύτιση του ήλιου με τον Ωρο βλ. V. F. Vanderlip 1972.

¹⁶⁶ Ο δομισμός/στρουκτουραλισμός, αποτέλεσε διαδεδομένο πνευματικό κίνημα το οποίο ξεκίνησε στη Γαλλία το 1950 και εισάγεται για πρώτη φορά (εγγράφως) από τους *Lewis Strauss* και *Roland Bartnes*. Η ουσία του όρου συσπειρώνεται στην ιδέα, ότι τα πράγματα σε καμία περίπτωση δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν αποκομμένα από το ευρύτερο πλαίσιο στο οποίο ανήκουν. Η ιδέα αυτή αντιμετωπίστηκε με ιδιαίτερο σκεπτικισμό έως και απόρριψη στα τέλη του 20^{ου} αι., βλ. περισσότερα, P. Barry 2013.

¹⁶⁷ Το γεγονός ότι του αφαιρεί και δεν του καταστρέφει τα γεννητικά όργανα, αποδεικνύει τον διακαή πόθο για περιορισμό της δύναμης του Σηθ και όχι για την ολοκληρωτική του καταστροφή.

¹⁶⁸ Βλ. περισσότερα, E. A. W. Budge, M.A., D. Litt. 1904.

Αχαιών, όταν ο Αγαμέμνωνας προσφεύγει σε υβριστικούς τόνους απέναντι στον προστατευόμενό του ιερέα Χρύση· επεισόδιο αρκετά διαδεδομένο στην Ελληνορωμαϊκή Αιγυπτιακή πραγματικότητα. Πιο συγκεκριμένα, σε ένα παπυρικό κείμενο του 2^{ου} - 3^{ου} αι. μ.Χ. (*P. Yale* 290 13-16), που διατηρείται ανέπαφο το προοιμιακό τμήμα της *Ιλιάδας* του Ομήρου, τονίζεται η καταστροφική επέλαση του Φοίβου τη στιγμή που σκορπά τη θανατηφόρα ασθένεια στους Αχαιούς («ἔχων ἐν χερσὶ ἐκηβόλου Απόλλωνος χρυσέῳ ἀνά σκήπτρῳ ἐλίσσετο πάντας Ἀχαιοὺς»), γεγονός το οποίο επαναφέρει στην επιφάνεια την πίστη των Αιγυπτίων σχετικά με το δυσπόστατο που μπορεί να συγκεντρώσει μία προσωπικότητα (ακόμα και θεϊκή). Προς ενίσχυση της παραπάνω θέσης, ένας πάπυρος της Ελληνορωμαϊκής εποχής (*P. Oxy.* 1087. 8.), ο οποίος έχει ανευρεθεί στον Οξυρυγχίτη νομό επισημαίνει τη σύμπραξη του θεού Απόλλωνα με το στρατόπεδο των Τρώων, ως φερέφωνο της εντολής του ιερέα Χρύση, ο οποίος δίνει εντολή να προσφέρονται ήττες στο στρατόπεδο των Αχαιών, γυρνώντας τους τις πλάτες. Η ικανότητα του Έκτορα στο πεδίο της μάχης γιγαντώνεται χάρη στην επίδραση του Φοίβου¹⁶⁹ («Ἀπόλλων δε πιθανῶς εἰς ῥῶσιν τοῦ Ἴκτορος και την ὑπεροχὴν»). Το γεγονός ότι στο πρόσωπό του θεού συγκεντρώνεται το στοιχείο της υπακοής, τον οδηγεί σε ιδιαίτερη σχέση με τον Αιγυπτιακό θεό Ώρο, ο οποίος έχοντας λάβει την εντολή παραμονής στο Νείλο (από τη μητέρα του Ίσιδα), περιμένει καρτερικά μέχρι να ανατραφεί και να ενδυναμωθεί. Σύμφωνα μάλιστα με δύο ερευνητές, *Gasparini* και *Veymiers*¹⁷⁰, ο Αρποκράτης - Ώρος αποτελεί πρότυπο αγάπης και σεβασμού προς τους γονεῖς του (Ίσιδα και Όσιρι), γεγονός το οποίο αφογκράζεται ήδη ο Πλούταρχος από τον 1^ο αι. μ.Χ., στο *Περὶ Ἰσιδος και Ὀσίριδος*, έχοντας ως αποτέλεσμα να παίρνει εκδίκηση για την κακομεταχείριση που υπέστησαν.

Η πανούργα μορφή του θεού Ώρου επισημαίνεται και στα δεδομένα της προσπάθειας του θεού Σηθ¹⁷¹ για ερωτική σύνδεση με τον ανιψιό του. Θέλοντας ο Σηθ να δείξει την ιδιαίτερη δύναμη που διαθέτει ρίχνει το σπέρμα του στην πλευρά του Ώρου νομίζοντας ότι τον γονιμοποιεί. Το σπέρμα του οδηγείται σε βάλτο, αφού παρεμβαίνει η Ισιδιακή θεϊκή παρουσία και ο Ώρος με τη σειρά του γονιμοποιεί τον θείο του, γεννώντας από το κεφάλι του έναν ηλιακό δίσκο (σύμβολο του φωτός). Η

¹⁶⁹ Ο Απόλλωνας καθ' όλη τη διάρκεια του έργου παρουσιάζεται ως βοηθός του Έκτορα.

¹⁷⁰ Βλ. περισσότερα, V. Gasparini - R. Veymiers 2018.

¹⁷¹ Ο θεός Σηθ, στα πλαίσια της Αιγυπτιακής μυθολογίας, διαδραματίζει το ρόλο μίας ομοφυλοφιλικής πνευματικής ύπαρξης.

μυθολογική αυτή πτυχή, πιστοποιεί την ονοματοδοσία του Ώρου ως καρποφόρου (= φέρει καρπούς), αναλαμβάνοντας και το ρόλο του θεού της γονιμότητας. Επομένως, για ακόμη μία φορά η λάμψη έρχεται σε σύγκρουση και υπερνικά το σκοτάδι. Η αποκατάσταση του Ώρου στο θρόνο θα επέλθει μεταγενέστερα, όταν στα πλαίσια μίας θεϊκής δίκης ο Όσιρις θα αναγάγει ως δίκαιο εξουσιαστή των πάντων, τον γιό του Ώρου (πίστη στην κληρονομική βασιλική εξουσία). Μεταγενέστερα, η μορφή του φαραώ παρουσιαζόταν σκιασμένη από την προστασία του Ώρου¹⁷², αναλαμβάνοντας και το ρόλο του υιού του μακρόκοσμου¹⁷³, σε αντιδιαστολή με τους πολιτικούς αντιπάλους του, που παρουσιάζονται υποβοηθούμενοι από τη μοχθηρή μορφή του Σηθ. Η θεά Μάατ καταλαμβάνει ιδιαίτερη θέση στον «ρου» της ζωής του, αφού υποδεικνύει το στοιχείο του δίκαιου, επαναφέροντας την ισορροπία στα θεϊκά δεδομένα.

B. ΤΟ ΜΑΤΙ ΤΟΥ ΏΡΟΥ

Συστηματικά σε μαγικά κείμενα που σχετίζονται με ζητήματα μαντείας-ονειρομαντείας, ακόμα και σε πλαίσια ονείρων, επικαλείται το όνομα του θεού Ώρου ως κατεξοχήν πνευματική παρουσία που συνδράμει καταλυτικά προς την προοίωνηση του μέλλοντος. Προεξάρχουσα θεότητα που επιδόθηκε σε αυτή τη χωρία ικανοτήτων, θεωρείται ο θεός Απόλλωνας· ιδέα διαδεδομένη ακόμα και κατά την Ελληνορωμαϊκή εποχή, δεδομένης της παρουσίας του σε αρκετά παπυρικά κείμενα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι μαγικοί πάπυροι *PGM II 2-7* και *PGM II 81-102*, στους οποίους γίνεται ρητή αναφορά στη μαντική ικανότητα του θεού «Φοῖβε μαντοσύναισιν ἐπίρροθος¹⁷⁴ ἔρχεο χαίρων». Η αλήθεια που αποπνέει ο θεός αποτελεί την προϋπόθεση για την επιτυχία της μαντικής του τέχνης, άρρηκτα συνδεδεμένη με την παραζάλη που

¹⁷² Σύμφωνα μάλιστα με τον Ηρόδοτο, ο θεός Ώρος διαδραματίζει το ρόλο του τελευταίου βασιλιά των θεών (μετά τον πατέρα του Όσιρι) (*Ιστορία* / B 144. 2. / «ὄστατον δὲ αὐτῆς βασιλεῦσαι Ὄρον τὸν Ὀσίριος παῖδα, τὸν Απόλλωνα Ἕλληνας ὀνομάζουσι»).

¹⁷³ Θεωρία η οποία έχει διατυπωθεί από τον Γερμανό Αιγυπτιολόγο *Helmuth Jakobson*.

¹⁷⁴ ἔπίρροθος = εκείνος ο οποίος προστρέχει για βοήθεια. Ομηρικό επίθετο που συναντάται και στον Ησίοδο. Η μαντική τέχνη θεωρούταν απαραίτητη τη στιγμή που κάποιος βρισκόταν σε κίνδυνο ή επρόκειτο να εμπλακεί σε κάποια ριψοκίνδυνη διαδικασία. Βλ. περισσότερα, σχετικά με την ερμηνεία, *Lidell and Scott (II) 1904*.

προκαλούν τα φύλλα δάφνης. Το ατελέσφορο της ερωτικής του επιθυμίας αποτέλεσε το αναγκαίο «εργαλείο¹⁷⁵» της μαντικής του τέχνης.

Το επονομαζόμενο «μάτι του Ώρου», το οποίο μελετάται συστηματικά στα πυραμιδικά κείμενα, αποτελεί τόσο μαντικό όσο και αποτροπαϊκό-θεραπευτικό «εργαλείο» στα χέρια της πνευματικής ύπαρξης του εξεταζόμενου θεού. Ο Ώρος ως πνευματική ύπαρξη ταυτιζόταν ήδη με το αριστερό μάτι της υπέρτατης θεότητας (μάτι το οποίο διαφέντευε η Σελήνη/Ισιδα¹⁷⁶), συμβάλλοντας σθεναρά στην προστασία ολόκληρου του κόσμου. Ο θεός του έναρθρου λόγου, καθώς του συναρμολογεί το (κατεστραμμένο από το Σηθ) μάτι, εμφυσά στο εσωτερικό του όλες εκείνες τις ιδιότητες που θα το καταστήσουν ισάξιο της ηλιακής ισχύς. Η ταύτισή του με γεράκι¹⁷⁷ επισημαίνει το ιδιαίτερο αυτό χαρακτηριστικό της θεϊκής ύπαρξης. Για τον παραπάνω, λόγο οι Αιγύπτιοι κατασκεύαζαν σωρεία φυλαχτών σε σχήμα ματιού, ώστε να καταστήσουν υπαρκτή τη θεϊκή του παρουσία σε περιόδους κρίσης και κινδύνου. Το μάτι του Ώρου σε συνδυασμό με την εμπειρία του, όσον αφορά τη συνύπαρξη-αντιμετώπιση άγριων θηρίων, τον καθιστούν ως καθαρά θεραπευτική πνευματική φιγούρα, «κλειδώνοντας» τον οικογενειακό του κύκλο (πρότυπο οικογενειακού δεσμού). Ένας πάπυρος της Ελληνορωμαϊκής Αιγύπτου (*PGM IV 939-948*), σκιαγραφεί απόλυτα τη μορφή αυτή, του Ώρου («*δισύλλαβος εἶ*»), τη στιγμή που ενσαρκώνει, για τον μάγο, μία σειρά από άγρια ζώα ως ένδειξη της υπέρτατης δυναμικής του («*χαῖρε δράκων / ἀκμαῖε λέων*»).

Καθώς ο Σηθ, πλημμυρισμένος από το εκδικητικό του μένος, αφαιρεί τα μάτια¹⁷⁸ του Ώρου και τα εγκαταλείπει στο έδαφος, εκείνο φαίνεται να γονιμοποιείται

¹⁷⁵ Φύλλωμα το οποίο χρησιμοποιούσε και η Πυθία, στην προσπάθειά της να δίνει χρησμούς.

¹⁷⁶ Άλλοτε μπορούσε να είναι ζωογόνο και άλλοτε εξαιρετικά επιβλαβές (πρβλ. με αρνητική πτυχή του Ώρου). Σε γενικότερο πλαίσιο, πανάρχαια το μάτι του θεού δημιουργού-παντοκράτορα, προστατευόταν από τη θεά Μπαστέτ, επιφορτισμένη με την απόδοση ευφορίας και τη διαμόρφωση του πλούτου / επομένως συνδεδεμένη και με τη γη. Βλ. περισσότερα, J. C. Darnell 1997.

¹⁷⁷ Ο Ηλιακός θεός επίσης ταυτιζόταν με τη μορφή του γερακιού.

¹⁷⁸ Ιδιαίτερο παράδειγμα που υποδεικνύει την τρωτότητα των θεών. Για τους Αιγύπτιους τα μάτια αποτελούσαν εξαιρετικά ευαίσθητα τμήματα του ανθρώπινου σώματος.

και να αναδύεται από αυτό ένας λωτός¹⁷⁹ (σύμβολο του Ωρου). Ο λωτός, ως στοιχείο που προσιδιάζει στο «φωτεινό», εκπέμπει την αισιοδοξία και την αλήθεια, γιατρεύοντας κάθε ανθρώπινο πάθος. Ένα μαγικό ξόρκι, που έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Αθριβίδας¹⁸⁰ κατά την Ελληνορωμαϊκή εποχή (*Inscr. Mus. Louvre 204*), παρουσιάζει τον Ωρο να κραυγάζει, πως ο ίδιος είναι εκείνος που βρίσκεται πάνω στο λουλούδι του λωτού έχοντας αμέτρητη δύναμη στα χέρια του «*ἐγὼ εἰμί ὁ ἐπὶ τοῦ λωτοῦ τὴν δύναμιν ἔχων*». Το φυτό του λωτού διαμορφώνει ιδιαίτερη επικοινωνία με την Ηλιακή μορφή (*PGM II 101-103*, «*ὁ λωτός πεφυκὼς ἐκ τοῦ βυθοῦ*»¹⁸¹), στην οποία συμμετέχει και ο εξεταζόμενος θεός (ὅπως και ο πρεσβύτερος Ωρος)· μία θεϊκή παρουσία, που παρά το γεγονός ότι προετοιμαζόταν, σύμφωνα με τη μυθολογική παράδοση, να ἔλθει στον κόσμο μετά από δέκα μήνες (προμήνυμα σημαντικής πνευματικής ύπαρξης), αναμετριέται με αρκετούς κινδύνους, οι οποίοι τον ἔχουν ενδυναμώσει και καταστήσει ικανό να καλείται ως προστάτης κάθε ανθρώπινης αδυναμίας¹⁸². Ο Ωρος παρουσιάζεται μάλιστα, στον ίδιο πάπυρο ως ικανός να αντιμετωπίσει ακόμα και οποιαδήποτε κακόβουλη θεϊκή προσπάθεια «*ἀπό παντός κακοῦ και μήνεος θεῶν και δαιμόνων και βασκάνων πάντων*», καθιστώντας τον ως υπέρτατη θεότητα¹⁸³.

¹⁷⁹ Η ανάδυση του λωτού (εἶδος νούφαρου) - αναγέννηση του Ωρου, σύμφωνα με τη μυθολογική παράδοση, ἔχει ταυτιστεί με την ανάδυση των ακτινῶν του ἡλίου στον πρωινό ουρανό αλλά και με την αρχή κάθε καινούργιου ἔτους. Βλ. περισσότερα, E. A. W. Budge 1904.

¹⁸⁰ Περιοχή της Κάτω Αιγύπτου.

¹⁸¹ Ο θεός Ἡλιος-Ρα, προερχόμενος από το υγρό στοιχείο συνδέεται με τα στοιχεία της δημιουργίας.

¹⁸² Σε περίπτωση που κάποιος είχε προσβληθεί από δάγκωμα σκορπιού, υπόθεση εξαιρετικά διαδεδομένα και επικίνδυνα (ἔως και θανατηφόρα) στα πλαίσια της Αιγύπτου, διαμόρφωνε κάποιο ενδεικτικό ξόρκι το οποίο καλούσε τη θεϊκή μορφή του Ωρου να προστρέξει σε βοήθεια. Ο Ωρος παρά το γεγονός ότι προστατευόταν από τους κινδύνους (μέσω της Ἴσιδας), δαγκώνεται από κάποιον σκορπιό και χάνει τη ζωή του. Η Νέφθυς (αδελφή Ἴσιδας), δίνει εντολή να κατευθυνθεί η Ἴσιδα στον Θωθ με σκοπό να της διαμορφώσει ένα ξόρκι και με αυτόν τον τρόπο τον επαναφέρει στη ζωή. Η αναγεννησιακή του διάσταση τον ἔχει στιγματίσει στο Αιγυπτιακό μυθολογικό «γίγνεσθαι» ως νεαρό ἡλιο.

¹⁸³ «Ἄρποκράτου θεοῦ μεγίστου» - *P. Louvre I. 4* - Αρσινοϊτης νομός - 2^{ος} αι. μ.Χ.. Ο εξεταζόμενος θεός μάλιστα, φέρεται να χαίρει ιδιαίτερη λατρεία σε πλούσιο προσωπικό ναό (αφιερωμένο αποκλειστικά στον ίδιο) (*P. David I*) - Αρσινοϊτης νομός - 2^{ος} αι. μ.Χ. - «*Ἄρποκράτου θεοῦ ζύλινος περικεχρωμένος*».

Γ. ΑΠΑΡΧΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΥ ΣΥΓΚΡΗΤΙΣΜΟΥ

Ο θεός Απόλλωνας, βαθιά συνδεδεμένος με τη Δηλιακή γη (*tm.* 59371¹⁸⁴/ Τεβτίνη/ «Φοῖβε ἐκ Δήλου ἀφικνεῖται») (κέντρο λατρείας του), επισημαίνεται σε αρκετά παπυρικά κείμενα, θέλοντας να διαμορφωθεί μία ιδιαίτερη μνεία στο κέντρο των εμπορικών συναλλαγών μεταξύ Αιγύπτου και Ελλάδας - κοιτίδα πνευματικών - καλλιτεχνικών και θρησκευτικών ζυμώσεων. Η «μετοίκιση» της λατρείας των ξένων θεοτήτων από τη Δηλιακό νησί στην Αθήνα, πιστοποιείται από την οργάνωση λατρευτικών τελετών και εορτασμών προς τιμήν τους, τη στιγμή που ο τότε Ελληνικός κόσμος συναισθάνεται την αδυναμία κάλυψης των αναγκών και λύσης της προβληματικής τους από το υπάρχον Ελληνικό Δωδεκάθεο. Στην περίπτωση που οι ξένες θεότητες αποκόβονταν από την ιστορική - μυθολογική τους παρακαταθήκη (που συνδεόταν με τις Αιγυπτιακές καταβολές) και λάμβαναν έναν εξελληνισμένο τόνο, θα μπορούσαν να αποτελέσουν περιεχόμενο του Ελληνικού θρησκευτικού «γίνεσθαι». Ο εξελληνισμός της Αιγυπτιακής θεότητας παρουσιάζεται αποκομμένος από οποιοδήποτε ένστικτο κάλυψης της καταγωγής της, η οποία μάλιστα αρκετές φορές περιβαλλόταν από ιδιαίτερα κακεντρεχή σχόλια (κυρίως από του Ρωμαίους εξουσιαστές), αποδίδοντας μάλιστα και την ευθύνη κάποιας πολεμικής ήττας (αφορμή εκτόπισης ξένων θρησκευτικών στοιχείων).

¹⁸⁴ Ίσως αποτελεί Καλλιμαχικό Ύμνο προς τον θεό Απόλλωνα. Χρονολογικά τοποθετείται μεταξύ του 1^{ου} και 2^{ου} αι. μ.Χ..

2.5 ΛΟΙΠΕΣ ΘΕΟΤΗΤΕΣ

A. ΘΩΘ - ΕΡΜΗΣ

Το πρότυπο του ύψιστου θεού βοηθού, στα πλαίσια της Αιγυπτιακής θρησκευτικής κοσμοθεωρίας, συγκεντρώνεται στο πρόσωπό του θεού Θωθ. Ο Πλούταρχος στο ξακουστό έργο του *Περί Ίσιδος και Όσιριδος*, τονίζει την αγωνία και τη συμμετοχή του θεού στην ανεύρεση των κομματιασμένων μελών του Οσιριακού θεού, ενώ δεν λησμονεί κανείς τη συμβολή του στην επαναφορά του Ωρου στη ζωή¹⁸⁵ ή την επανένωση του διαμελισμένου ματιού του Ωρου, που μετατρέπεται σε «σώος οφθαλμός», ικανός να προστατεύσει τον κόσμο. Στενά συνδεδεμένος με τη θεϊκή προσωπικότητα του Ελληνικού θεού Ερμή¹⁸⁶, αποτελεί τον στυλοβάτη του Αιγυπτιακού πανθέου και τον μέγιστο διαμεσολαβητή μεταξύ θεών και ανθρώπων. Η συστοιχία μάλιστα με τον προλεγόμενο θεό, γίνεται αυτόματα μέσα στο Πλουταρχικό έργο, τη στιγμή που ο Ερμής διαδραματίζει την πατρική φιγούρα της Ισιδιακής θεάς (355 F / «έκ δ' Ερμού τήν Ίσιν»¹⁸⁷). Ως θεός του έναρθρου λόγου, που εμφυσά τη γνώση και την επαναφορά του μνημονικού στον εν δυνάμει πολιτικά προσανατολισμένο οργανισμό, συνδράμει στη διαδικασία της δημιουργίας, στηρίζοντας κάθε πτυχή του ανθρώπινου βίου και πολιτισμού. Θεός που συμπληρώνει το έργο τόσο του Ρα όσο και του Όσιρι, αναλαμβάνει και εκείνος τον επαναπροσδιορισμό και την επιβολή τάξης σε περίπτωση διασάλευσής της¹⁸⁸. Στενά συνδεδεμένος με τη θεά Μάατ, αναλαμβάνει τον έλεγχο της επιβολής των προβλεπόμενων νομικών κωδίκων και ενημερώνει το κοινό για οποιαδήποτε πρόταση κανονιστικής αλλαγής συζητιέται στον θεϊκό κόσμο (διαδραματίζοντας το δεξί χέρι-φερέφωνο των θεών και ιδιαίτερα του θεού Δημιουργού /άμεση συσχέτιση με τον Ερμή). Χάρη στην αντίληψη της συγκέντρωσης όλης της λογικής στο πρόσωπό του - από την πλευρά του ποιμνίου του - βαπτίζεται ολόκληρη η Αιγυπτιακή έκταση ως «χώρα της σοφίας»¹⁸⁹. Η εύκολη πρόσβαση στον κόσμο των

¹⁸⁵ Βλ. προηγούμενο κεφάλαιο.

¹⁸⁶ Στην περιοχή της Ερμούπολης (κεντρική Αίγυπτος) μνημονεύεται η παρουσία του ναού του.

¹⁸⁷ Βλ. *Περί Ίσιδος και Όσιριδος*.

¹⁸⁸ Βλ. 358 d-e / *Περί Ίσιδος και Όσιριδος* / ανάληψη του βασιλικού θρόνου από τον Ωρο μετά από την εκδίκαση της υπόθεσης, λαμβάνοντας το ρόλο του νομικού συνηγού. Βλ. περισσότερα, Α. Α. Τσακνάκης 2005.

¹⁸⁹ Ο Ηρόδοτος στις *Ιστορίες* του τονίζει την σπουδαιότητα της Αιγύπτου ως περιοχή που προκαλεί ιδιαίτερο θαυμασμό (*Ιστορίες* Β 35-38 / «ὅτι πλεῖστα θωμάσια ἔχει»).

νεκρών, διαμορφώνει ιδιαίτερη σύνδεση με τους προστάτες του Κάτω Κόσμου καθώς και με τα δεδομένα της ανάστασης. Το στοιχείο της γνώσης, που κατέχει καλά, τον καθιστούν φωτισμένη θεότητα, ικανή να προσφέρει τα ωφελήματά του στο νυχτερινό ουρανό. Παράλληλα, η τελειότητα της έκφρασης, την οποία εγγυάται, διαμορφώνει ιδιαίτερο διάυλο επικοινωνίας με τη μαγεία, βάση της οποίας τοποθετείται η ολοκληρωμένη και ακριβής λεκτική διατύπωση εκ μέρους του μάγου.

Σε ένα μαγικό (ερωτικό) ξόρκι (*Audollent. DT. 38*¹⁹⁰), ο μάγος επικαλείται μεταξύ άλλων χθόνιων θεοτήτων το όνομα του θεού Ερμή, με σκοπό να συμπαρασταθεί και να συνδράμει στην προσπάθειά ενός προσώπου (*Ιωνικός*) να αποκτήσει την αγάπη και τον έρωτα ενός άλλου (*Αννιανός*) και μάλιστα να τον οδηγήσει σε κατάσταση πλάνης και λησμονιάς οποιουδήποτε άλλου εραστή που ίσως θα τον παρέσυρε («*Ερμού χθόνιες ... και Φερσεφόνη ... ἐπιλάθοιτο Ἀννιανός τῆς ἰδίας μνήμης και Ἰωνικοῦ μόνου μνημονεύετω*»). Το παραπάνω γεγονός, έρχεται σε αντίστιξη με τη δυναμική του θεού Ερμή - Θωθ, ο οποίος θεωρείται αρμόδιος για την επιβολή της γνώσης και της ανάμνησης, γεγονός μάλιστα που νοσηματοδοτεί τον θεϊκό χρόνο· ένας χρόνος που αποστεώνεται από το ουσιώδες, τη στιγμή που τα πεπραγμένα του παρελθόντος (μύθος) λησμονηθούν¹⁹¹. Η σπουδαιότητα της επίκλησης του θεού τοποθετείται στο σημείο που ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι ο θύτης τον έχει ανάγκη, εφόσον εναπόκειται και φόβος δικαστικής διαμάχης, στην οποία διαθέτει ιδιαίτερη εμπειρία. Το στοιχείο του χειρισμού του λόγου, που θεωρείται πανάρχαια προαπαιτούμενο κάθε δικανικού λόγου και συνδέεται στενά με τον Ερμή - Θωθ, έχει αποτελέσει αντικείμενο επεξεργασίας ενός ιδιαίτερα ώριμου Πλατωνικού έργου, του *Φαίδρου*¹⁹² (αρχές 3^{ου} αι. π.Χ.).

¹⁹⁰ Έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Οξυρύγχου και χρονολογικά τοποθετείται κατά την Ελληνορωμαϊκή εποχή.

¹⁹¹ Βλ. περισσότερα, *Περί Ἰσίδος και Ὀσίριδος* (351 e / «*τοῦ δε γινώσκειν τὰ ὄντα και φρονεῖν ἀφαιρεθέντος οὐ βίον ἀλλά χρόνον εἶναι την ἀθανασίαν*»). Βλ. Α. Α. Τσακνάκης 2005.

¹⁹² Ένα από τα σπουδαιότερα και ωριμότερα έργα του Πλάτωνα (συγγράφεται περίπου στα εξήντα του έτη), το οποίο συνδυάζει στοιχεία της φιλοσοφικής του αντίληψης, θέτοντας ως κέντρο το βάθος του διαλόγου. Το στοιχείο του παιδευαστικού έρωτα καταρρίπτεται ενώ εκθειάζεται ο πνευματικός έρωτας μεταξύ μαθητή και δασκάλου, μέσω ενός ύψιστου ρητορικού σχεδιασμού (σύνδεση πνευματικού και πολιτικού έργου), ο οποίος σαγηνεύει τον συνομιλητή του (Φαίδρο). Το έργο αυτό του Πλάτωνα, βρίθεται διορατικότητας και ιδιαίτερης εσωτερικότητας. Βλ. περισσότερα, Π. Δόικος 2001.

Ο Πλάτωνας στην προσπάθειά του να οργανώσει ένα υψηλού χαρακτήρα φιλοσοφικό έργο, αναμειγνύοντας τη διαλεκτική, το λόγο και τον έρωτα (θέματα τα οποία προσδίδουν διάρκεια και αιωνιότητα στο έργο), εξωτερικεύει όλη την εμπειρία που απέκτησε από τη συνδιαλλαγή του με πνευματικά επιφορτισμένες και εξέχουσες προσωπικότητες της Ακαδημίας («πραγματικοί έφηβοι» όπως τους χαρακτηρίζει), προβαίνοντας μάλιστα σε ιδιαίτερη μνεία αναφορικά με την εξεταζόμενη θεότητα. Καθώς ο Σωκράτης αναπτύσσει την προβληματική του σχετικά με το πότε είναι η κατάλληλη στιγμή να συντάξει κάποιο πρόσωπο γραπτό λόγο, αναγνωρίζει την - καταλυτικής σημασίας - συμβολή του Αιγυπτιακού θεού Θωθ, τον οποίο αποδέχεται ως τον θεό δημιουργό του λόγου. Το γεγονός, ότι αναφέρει τον συμβολισμό του μέσω της μνείας στο πτηνό Ίβη («*ὄρνειον ἱερόν ὃ δὴ καλοῦσι ἴβιν*¹⁹³»), αποδεικνύει τη διάδοση του Αιγυπτιακού θρησκευτικού «γίγνεσθαι» σε Ελληνικό έδαφος, σε μία εποχή που προηγείται της πολιτικής επιβολής του Μέγα Αλέξανδρου. Στο πρόσωπό του αποκαλούμενου Θεου¹⁹⁴ (Θωθ), ο Πλάτωνας, πιστώνει τη γέννηση μίας σειράς σπουδαίων ανακαλύψεων που αφορούν σε διάφορες πτυχές του πολιτισμού. Επιστήμες (Μαθηματικά, Γεωμετρία, Αστρονομία), διάφορα παιχνίδια και το στοιχείο του λόγου (τρίτη και σπουδαιότερη κατηγορία), τοποθετούν την απαρχή τους στο πνευματικό πρόσωπο του εξεταζόμενου (274 d / «*πρῶτον ἀριθμόν τε και λογισμόν εὔρειν καί γεωμετρίαν καί ἀστρονομίαν, ἔτι δε πεττείας τε και κυβείας, καί δὴ καί γράμματα*»¹⁹⁵). Θεός αξιοσέβαστος και από τους γραφείς, στις βιβλιοθήκες των οποίων βρίσκονταν πάντοτε σύμβολά του, που τους ενέπνεαν, πρόσφερε ιδιαίτερο θεϊκό πρόσχημο στο έργο τους. Ο εξανθρωπισμένος θεός Θωθ, παρουσιαζόμενος σε κάποιον βασιλιά εν ονόματι *Θαμούς*, ξεκίνησε να διδάσκει όλες τις τέχνες, αναπτύσσοντας μάλιστα και ιδιαίτερη συζήτηση (σχετικά με την ωφέλεια ή μη) όσον αφορά αυτές, που αποτελούν ύψιστο σημάδι πολιτισμικής εξέλιξης (*Φαίδρος* 374 e / «*ὁ Θεὺς τὰς τέχνας ἐπέδειξεν, και ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις*»). Η σύνδεση ωστόσο, με το παραπάνω παπυρικό κείμενο (*Audollent. DT. 38*) τοποθετείται τη στιγμή που ο βασιλιάς κρίνει με αρνητικό τρόπο το στοιχείο του γραπτού λόγου, ως απαρχή της κατάργησης της

¹⁹³ Για το πρωτότυπο κείμενο, χρησιμοποιήθηκε η έκδοση H. N. Fowler 1914.

¹⁹⁴ Ο *Παναγιώτης Δόικος*, επισημαίνει το γεγονός ότι η χρήση του Αιγυπτιακού ονόματος του θεού χρησιμοποιείται με σκοπό ο Πλάτωνας, να απονέμει ιδιαίτερο σεβασμό στους Αιγυπτίους, η γλώσσα και η σοφία των οποίων αποτέλεσε σταθμό και πνευματικό αρωγό τόσο του Ελληνικού όσο και του παγκόσμιου σκεπτικισμού. Βλ. περισσότερα, Π. Δόικος 2001.

¹⁹⁵ Βλ. περισσότερα, Π. Δόικος 2001.

ανάγκης του ατόμου να θυμάται («τοῦτο γάρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ»). Αυτὴν ακριβῶς τὴν ικανότητα ἐπιζητᾶ και ὁ Ἰωνικός για τὸν Ἀννιανό, θέτοντας ὡς βασική σκοπιμότητα τὴν ολοκληρωτικὴ συγκέντρωση τῆς ἐρωτικῆς τοῦ προσοχῆς στο πρόσωπο τοῦ. Το παραπάνω γεγονός, πιστοποιεῖ για ἀκόμα μία φορά τὶς ἀντιφατικὲς ιδιότητες που ἐπιθυμοῦσε ὁ Αἰγυπτιακὸς κόσμος να συσπειρῶνει στὴν προσωπικότητά τῆς κάθε θεϊκῆς ὑπαρξῆς. Ἡ παντογνωσία τοῦ θεοῦ Θωθ, ἀποκτιέται χάρις στὴν παρουσία τοῦ Ρα, ὁ ὁποῖος τὸν καθοδηγεῖ, δεδομένης τῆς ιδιαίτερης φροντίδας και προστασίας που ἐπιδεικνύει τόσο σε θεοὺς ὅσο και σε ἀνθρώπους. Ὅπως ἰσχυρίζεται και ὁ καθηγητῆς *Boylan*, ἡ προσπάθεια συγχώνευσης τῆς θεολογικῆς πραγματείας Ἡλιούπολης και Ἐρμούπολης, οδήγησε στὴν ταύτιση τῶν παραπάνω θεοτήτων, χωρὶς βέβαια να υφέρπει κανένα αἰσθημα υποβάθμισης ἢ παραγκώνισης σε κάποιο ἀπὸ τὰ παραπάνω θεϊκὰ πρόσωπα¹⁹⁶.

Σε ἀκόμα ἓνα παπυρικὸ κείμενο (*P. Oxy. Inr. 50 / 4B*), τὸ ὁποῖο ἔχει ἀνευρεθεῖ στὴν περιοχή τῆς Ὄξυρύγχου, μνημονεύεται ἓνα ἐρωτικὸ ζόρκι τὸ ὁποῖο ἐπεξεργάζεται τὴ διαδικασία *similia similibus*¹⁹⁷ με σκοπὸ να πέσει ὁ ἐρωμένος στὴν ἀγκαλιά τοῦ ἐραστή. Ἡ χρῆση τοῦ παραδείγματος με τὸν περιστρεφόμενον πέτρινο μύλο και τὴν ἀντίστοιχη περιστροφή τοῦ ἐγκεφάλου και τῆς καρδιάς τῆς ἐρωμένης, με σκοπὸ τὸν ἔρωτα προς τὸ πρόσωπο τοῦ ἐραστή («ὡςπερ στρέφεται ὁ ἐρμῆς τοῦ μυλαίου και ἀλήθεται τοῦτο τὸ πιττάκιον, οὕτως στρέψον τὸν ἐγκέφαλον και τὴν καρδιάν και πᾶσαν διάνοιαν Ζητοῦν τῆς ἐπικαλούμενης Καλημέρας»), δημιουργεῖ ιδιαίτερη σύνδεση με τὴ θεϊκὴ παρουσία τοῦ Ἐρμῆ, τοῦ ὁποῖου ἡ ἐτυμολογικὴ βάση τοῦ ὀνόματός τοῦ, συνδέεται στενά με τὸ φυσικὸ αὐτὸ υλικὸ¹⁹⁸.

Ἀκόμα μία πτυχή τῆς μορφῆς τοῦ θεοῦ Ἐρμῆ, που χρῆζει ἀναφοράς, εἶναι ἐκείνη που συνδέεται με τὸ θάνατο. Μία ἰδέα πλήρως διαμορφωμένη και διατυπωμένη στὴν Ἑλληνικὴ μυθολογικὴ σκέψη, παρουσιάζει τὸν Ἐρμῆ να κατευθύνει τὶς ψυχές τῶν νεκρῶν (ψυχοπομπός) με τὸ κηρύκειό τοῦ στὸν Κάτω Κόσμο. Σε ἓνα παπυρικὸ

¹⁹⁶ Βλ. περισσότερα, Μ. Α. Ρ. Boylan 1922.

¹⁹⁷ Μέθοδος σύμφωνα με τὴν ὁποία μία διαδικασία που πραγματοποιεῖται σε υλικά ἀντικείμενα ἐπιδιώκεται να μεταφερθεῖ σε πρόσωπα.

¹⁹⁸ Το ὄνομα τοῦ θεοῦ Ἐρμῆ φαίνεται να τοποθετεῖ τὶς ἐτυμολογικὲς του ἀπαρχές στο ουσιαστικὸ ἔρμα (=ύφαλος) ἢ στο ἔρμαζ (= σωρός ἀπὸ πέτρες/βράχους). Πιθανολογεῖται, ὅτι στὴν Ἀρχαία Ἑλληνικὴ σκέψη ὁ θεὸς Ἐρμῆς σε ἀρχικὰ στάδια ἀνευρισκόταν στο ἐσωτερικὸ βράχων. Βλ. περισσότερα, Lidell and Scott (II) 1904, 327.

απόσπασμα που έχει ανευρεθεί στην Αιγυπτιακή έκταση της Ελληνορωμαϊκής εποχής (*P. Oxy.* 43 / 2688/ V34), γίνεται ιδιαίτερη αναφορά στο παραπάνω εργαλείο, ως σηματοδότης της εισόδου του ατόμου στον Άδη («*Ερμῆς κηρύκειον ὄτι πεμφθεὶς πρὸς τοὺς Τιτάνας*»)¹⁹⁹. Το παραπάνω γεγονός, καθιστά την επίκλησή του αναγκαία σε περίπτωση νεκρικών τελετών ή μαγικών κειμένων (τα οποία πολλές φορές συνοδεύονται και από φυλαχτά που τον απεικονίζουν με τη μορφή του πτηνού Ίβιδος ή πυθικού) που επιζητούν την προστασία του νεκρού ή του προσώπου που βάλλεται, η δύναμη του οποίου είναι ιδιαίτερα ισχυρή. Σε ένα μαγικό ερωτικό ξόρκι μάλιστα, καλείται μαζί με άλλες χθόνιες θεότητες, ούτως ώστε να αποσπάσει τον ύπνο και την ηρεμία από το θύμα, το οποίο ο θύτης αγωνιά να βρεθεί στην αγκαλιά του (*T. Köln.* II 1/ *Οξύρυγχος* / «*παρακατατίθημι ὑμῖν τοῦτον τον κατάδεσμον, θεοὶς καταχθονίοις και Πλούτωνι ... βαυβῶ κόρη Περσεφόνη ... και Ἐρμια καταχθονίῳ Θώουθ φωκενταζεφεν*»).

B. ΕΠΑΓΟΜΕΝΕΣ ΗΜΕΡΕΣ - ΠΡΟΣΦΟΡΑ ΤΟΥ ΕΡΜΗ

Η εξεταζόμενη θεϊκή ύπαρξη συνδέεται με ακόμα ένα μυθολογικό περιστατικό, το οποίο κοινοποιείται από το Πλουταρχικό έργο (*Περὶ Ἰσιδος και Ὀσίριδος*²⁰⁰ / 355d) και αποτελεί αφορμή για τον υπολογισμό των ημερών του έτους και την καθιέρωση του Αιγυπτιακού ημερολογιακού κύκλου. Ο θεός Ερμῆς καθώς παίζει με τη Σελήνη πεσσοῦς, καταφέρνει να νικήσει και να της αποσπάσει το 1/70 από κάθε πλήρη φωτεινή εμφάνιση, τα οποία ενώνοντάς τα διαμόρφωσαν τις επαγόμενες ημέρες· αναγκαίες για την πληρότητα του Αιγυπτιακού ημερολογίου, βασισμένο στο ηλιακό έτος αλλά και βαθιά συνδεδεμένο με το θεϊκό στοιχείο²⁰¹. Κάθε μήνας αποτελείμενος από 30 ημέρες,

¹⁹⁹ Η παραπάνω ιδιότητα του θεού έχει αναφερθεί με ιδιαίτερο ζήλο από τον Όμηρο στην Οδύσσεια (ραψωδία ε), τη στιγμή που ο ίδιος με εντολή των θεών κατευθύνεται στο νησί της Καλυψούς, με σκοπό να ανακοινώσει την απόφασή τους για το νόστο του Οδυσσέα στην πατρίδα του Ιθάκη (στ. 43: «Ὡς ἔφατ', οὐδ' ἀπίθησε διάκτορος ἀργειφόντης»).

²⁰⁰ Βλ. περισσότερα, Α. Α. Τσακνάκης 2005.

²⁰¹ Σύμφωνα με την Αιγυπτιακή μυθολογική παράδοση την πρώτη επαγόμενη ημέρα γεννιέται ο Όσιρις (Διόνυσος), τον οποίο ακολουθεί ο Αρούηρις - πρεσβύτερος Ώρος (ταυτιζόταν με τον Απόλλωνα/2^η επαγόμενη ημέρα). Στη συνέχεια, ακολουθούσε ο Σηθ (Τυφώνας/3^η επαγόμενη ημέρα), η Ίσιδα (Δήμητρα/4^η επαγόμενη ημέρα) και τέλος η Νέφθυς (σύνδεση με θεά Δήμητρα/5^η επαγόμενη ημέρα). Η τρίτη ημέρα, που σηματοδοτούταν από τη γέννηση του Τυφώνα, θεωρούταν αποφράδα, κατά την οποία

διαμόρφωνε ένα ελλειπές σύνολο, καθιστώντας την προσάρτηση 5 επιπλέον ημερών αναγκαία (*επαγόμενες*). Δεδομένου μάλιστα, ότι από κάθε έτος υπολείπονταν 6 ώρες, μετά το πέρας 4 ετών, οι Αιγύπτιοι φρόντιζαν να προσθέτουν μία ημέρα ($6 \cdot 4 = 24$ ώρες/1 ημέρα/6^η επαγόμενη ημέρα). Το ημερολόγιο αυτό, διήρκεσε αρκετούς αιώνες, χωρίς βέβαια να μονοπωλεί τον υπολογισμό των ημερών, ο οποίος αρκετές φορές υποστηριζόταν και από άλλα χρονολογικά συστήματα. Το σύστημα αυτό αποτέλεσε αντικείμενο εκμετάλλευσης από αρκετούς αστρονόμους σύμφωνα με τον μαθηματικό *O. Neugebauer*²⁰², τη στιγμή που οι ίδιοι ένιωθαν την ανάγκη να στηριχτούν σε ένα αρκετά σταθερό ημερολογιακό υπολογισμό, που βασιζόταν στην απλότητα της Αιγυπτιακής σκέψης (πρωτόγονο στοιχείο).

Η θέση της γης απέναντι στον ήλιο καθώς και η αντίστοιχη της σελήνης²⁰³ ή των αστερισμών, αποτελούσε μείζονος σημασίας γεγονός, με σκοπό την τελεσφόρηση οποιασδήποτε ενέργειας εκ μέρους των Αιγυπτίων. Η ανάδυση των αστερισμών και η χρονική ταύτιση με το ζωτικής σημασίας, για την οικονομία, γεγονός της πλημμύρας του Νείλου, αποτελούσε ορόσημο για τον υπολογισμό των ημερών και την καθιέρωση των θρησκευτικών τελετών (άρρηκτα συνδεδεμένων με συγκεκριμένους μήνες του έτους). Παράλληλα, η σωστή χρονική στιγμή που ταυτίζεται με τη συγκεκριμένη θέση των ουράνιων στοιχείων, αποτέλεσε τη βάση πάνω στην οποία θεμελιώνεται ένα ιδανικό και επιτυχημένο μαγικό ξόρκι. Παρά το γεγονός, ότι ένας μάγος φαινόταν πως μπορούσε να χαλιναγωγήσει - διαχειριστεί οποιαδήποτε δύναμη (μέσω της επίκλησης στον θεό), γνώριζε εκ προοιμίου, ότι η επενέργειά του στο σύμπαν ήταν αδύνατη, έχοντας ως αποτέλεσμα να καθορίζεται από τη δεδομένη κίνηση αστερισμών και εν γένει στοιχείων του σύμπαντος. Η ταχύτητα με την οποία οφείλει να κινηθεί η εκάστοτε θεότητα με σκοπό την εκπλήρωση της απαίτησης του θύτη, ενώ ταυτόχρονα η εκφώνηση του μαγικού κειμένου σε συγκεκριμένου χρονική στιγμή, επισημαίνεται συστηματικά στους μαγικούς παπύρους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο πάπυρος της Ελληνορωμαϊκής εποχής *P. Princ.* III 159, που μνημονεύει ένα μαγικό

οι βασιλείς διέκοπταν οποιαδήποτε ενέργεια αφορούσε στην εξουσία τους, παραμελώντας ακόμα και την καθαριότητα - φροντίδα του σώματός τους.

²⁰² Βλ. περισσότερα, *O. Neugebauer* 1942, 396-403.

²⁰³ Αρκετές φορές σε μαγικούς παπύρους, θεωρείται προαπαιτούμενη η σωστή τοποθέτηση - θέση του μάγου απέναντι στη σελήνη, τη στιγμή που επιθυμεί την επιτυχή επενέργεια του ξορκιού. (Βλ. *PDM* XIV 695-700).

ξόρκι, στο οποίο μάγος τονίζει την ταχύτητα επενέργειας «*ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ*²⁰⁴», δεδομένο που απαιτεί την αλληλεπίδραση με τα χαρακτηριστικά της κίνησης των αστερισμών του ουρανού. Τα περισσότερα μάλιστα, μαγικά κείμενα διαμορφώνονταν με σκοπό την αποφυγή των κινδύνων στις περιόδους των επαγόμενων ημερών, οι οποίες στην Αιγυπτιακή σκέψη βάραιναν ακόμα περισσότερο την προβληματική της καθημερινής ζωής. Η σχέση μάλιστα του θεού Θωθ με τα δεδομένα της μαγείας θεωρούταν στενά συνδεδεμένη, εφόσον ο ίδιος παρουσιάζεται εγγυητής της χρονικής στιγμής, που οφείλουν να εφαρμοστούν κάποιες συνθήκες - καταστάσεις²⁰⁵. Η προσωπικότητά του βέβαια, εξόφθαλμα ταυτίζεται με τον σωτήριο θεό, στην ουσία ωστόσο προσφέρει τις καλύτερες προϋποθέσεις, με σκοπό το ίδιο το άτομο να καταστήσει την προσωπικότητά του ενδυναμωμένη και ικανή προς επίλυση οποιουδήποτε ζητήματος²⁰⁶. Επομένως, η μορφή του Θωθ, αναγάγεται στην κατηγορία του θεού δημιουργού, εφόσον στο πνευματικό πρόσωπο συσπειρώθηκαν όλα τα χαρακτηριστικά της δημιουργίας και εν γένει της ζωής.

Η σταθερότητα που προσέφερε το ηλιακό αυτό ημερολόγιο θεωρούταν σπουδαία για τα δεδομένα τόσο της οικονομίας και εν γένει της καθημερινής ζωής στα πλαίσια της Αιγυπτιακής πραγματικότητας, σε αντιδιαστολή με προγενέστερα σεληνιακά ημερολόγια, που δεν είχαν συγχρονιστεί με τα χαρακτηριστικά της κίνησης των ουράνιων σωμάτων. Η συμβολή του θεού Θωθ²⁰⁷ - Ερμή στα παραπάνω θεωρείται καταλυτική και επιβεβαιώνει τον χαρακτηρισμό του ως «*αρχηγός των θεών*²⁰⁸», τη στιγμή που χάρη στη μυθολογική του δραστηριοποίηση, εκλογίκευσε το ημερολογιακό σύστημα. Σε κάθε περίπτωση η εφαρμογή μίας συγκεκριμένης μεθόδου καταμέτρησης των ημερών δεν ήταν καθολική, γεγονός το οποίο τονίζει και ο *Bagnall*²⁰⁹, ενώ

²⁰⁴ Η τακτική αυτή χρησιμοποιείται και σε ακόμη έναν πάπυρο της Ελληνορωμαϊκής εποχής *P. Gaál* (άγνωστης προέλευσης), το οποίο τονίζει την αξία της δραστηριοποίησης του εκάστοτε θεού τη συγκεκριμένη ημέρα, με σκοπό την επιτυχημένη έκβαση της υπόθεσης και την ικανοποίηση του θύτη («*ἤδη ἤδη ἐν τῇ σήμερον*»).

²⁰⁵ Ο θεός Θωθ γρήγορα θεωρήθηκε καθ' ύλην αρμόδιος για την μέτρηση και τον εορτασμό των ιωβηλαίων (περίοδος εορτασμού που αφορά στην εξουσία) του εκάστοτε φαραώ.

²⁰⁶ Τη θεωρία αυτή την ενστερνίζονταν φανατικοί οπαδοί της λατρείας του θεού Ερμή.

²⁰⁷ Η 1^η Σεπτεμβρίου του μήνα Θωθ, θεωρούταν ημερομηνία σταθμός για τον υπολογισμό των ετήσιων ημερών.

²⁰⁸ Βλ. (*hymn II*) *PGM IV 2242 - 347* «*Ερμῆ, τῶ θεῶν ἀρχηγέτη*».

²⁰⁹ Βλ. περισσότερα, R. S. Bagnall and K.A. 1979.

απαιτούταν παράλληλα ένα ευκαταφρόνητο ποσό ημερών για την επιτυχή εφαρμογή τους εκ μέρους του πληθυσμού.

Γ. ΕΝΑ ΙΔΙΟΜΟΡΦΟ ΖΕΥΓΟΣ

Το αντιθετικό στοιχείο, το οποίο αρκετές φορές διαμορφώνει μία εξαιρετικά παραγωγική πόλωση, μετουσιώνεται πλήρως στη συνύπαρξη του Τυφώνα και της Νέφθυος. Η σύνδεση αυτή των αδελφών, εξεικονίζει το νομιμοποιημένο γαμήλιο δεσμό των φαραώ με οικογενειακά μέλη (αδέλφια ακόμα και παιδιά), ίσως προς αποφυγή του κατακερματισμού της βασιλικής περιουσίας. Στο Πλουταρχικό έργο *Περί Ίσιδος και Όσιριδος*, γίνεται άμεση μνεία στην προσωπικότητα του θεού Σηθ, το πρόσωπο του οποίου καταλαμβάνει ο εξελληνισμένος Τυφών, ο οποίος μάλιστα αρωματίζεται με αποτροπαϊκά χαρακτηριστικά (ήδη από τη γέννησή του *Περί Ίσιδος και Όσιριδος* / 355 f / «τῆ τρίτῃ δε Τυφῶνα μη καιρῶ μηδέ κατά χώραν»), εφόσον παρομοιάζεται με την καταστροφική θάλασσα στην οποία καταλήγει - διασπάται το θεϊκό νερό του Νείλου (363 d / «Τυφῶνα δε την θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐπίπτων ἀφανίζεται και διασπάται»). Μία θεϊκή παρουσία που καταλαμβάνει τη θέση του νυχτερινού ουρανού (απαλλαγμένη από το φως), δε θα μπορούσε να διατηρήσει τη ζωτικότητα των προηγούμενων εξεταζόμενων θεοτήτων. Το στοιχείο μάλιστα της αρνητικότητας που σκιάζει τη θεϊκή αυτή παρουσία επισημαίνεται συστηματικά σε διάφορα παπυρικά κείμενα, στα οποία χαρακτηρίζεται ως εχθρός του Όσιρι (XII 365 - 380 / «ὡς εἶχον (ἔχθραν) Τυφῶν και Όσιρις»), βασιλιάς του κακού (IV 241-290 / «δεινόν ἄνακτα») ακόμα και θεός τιμωρός - που προκαλεί φόβο (IV 241-290 / «ὄνομα τοῦ Τυφῶνος, ὃν τρέμει ἡ γῆ»). Παράλληλα, το κακό που καταφέρει να προκαλέσει στον Όσιρι, αποτελεί αντικείμενο υπενθύμισης στους μαγικούς παπύρους, ώστε ο θύτης να μπορέσει να αποκτήσει την αντίστοιχη δυναμική με τον εξεταζόμενο θεό (*Par. Graec. Mag. 2. 78* / Ἄγνωστη περιοχή της Αιγύπτου / 2^{ος} - 3^{ος} αι. μ.Χ. / «καταφλέξω την οἰκίαν και την ψυχὴν [...] ὡς ὁ Τυφῶν τον Όσιριν οὐκ εἶασεν ὑπνου τυχεῖν»). Αρκετές είναι οι φορές, που ο εξεταζόμενος θεός ταυτίζεται με τον γιό του Κέρβερο, τέρας που φυλάει τις πύλες του Κάτω κόσμου. Μία εξαιρετικά σπουδαία

προσωπικότητα της Ελληνορωμαϊκής εποχής (1^{ος} αι. π.Χ.), ο Φιλόδημος²¹⁰, προβαίνει σε ιδιαίτερη αναφορά στον μύθο που αποκαλύπτει τη γέννηση του Κέρβερου. Ένα παπυρικό κείμενο της Ελληνορωμαϊκής εποχής (*P. Herc* 247 fr. 1), το οποίο έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Ιταλίας (Ερκολάνο), αποκαλύπτει ένα τμήμα του Φιλοδημικού έργου *Περί ποιητικής τέχνης*, στο οποίο φαίνεται να δέχεται ανεμπόδιστα τη μυθολογική παρακαταθήκη του Ησίοδου και του Ακουσίλαου, που συντονίζονται στη γέννηση του Κέρβερου από την Έχιδνα και τον Τυφώνα («*Ησίοδος δε και Ακουσίλαος Έχίδνης και Τυφῶνος τέκνα Κέρβερον ἀθάνατον και ἄλλα τερατώδη*²¹¹»). Μάλιστα, το πρόσωπο του θεού Σηθ -Τυφώνα ταυτίζεται με το αντίστοιχο του άνομου ουρανού, ο οποίος καταβροχθίζει τα παιδιά του, υπό τον φόβο την οικειοποίησης της θεϊκή εξουσίας²¹². Η πνευματική προσωπικότητα του Τυφώνα-Κέρβερου παρομοιάζεται αρκετές φορές με το άγιο - βραχώδες στοιχείο, το οποίο μάλιστα επικαλούνται και αρκετοί μάγοι, τη στιγμή που στοιχειοθετούν ένα ζόρκι προς όφελος του θύτη. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ένα παπυρικό μαγικό κείμενο (*PSI*. I. 28), που έχει ανευρεθεί στην Ελληνορωμαϊκή Αίγυπτο (Ερμούπολη), στο οποίο τονίζεται η στυγνότητα και η σκληρότητά του, ικανή να οδηγήσουν σε τελεσφόρηση

²¹⁰ Φιλόσοφος και ποιητής της Ελληνιστικής εποχής. Ανήκε στη Φοινικική Σχολή (πρωτεργάτες της οποίας κατάγονταν από την περιοχή της Φοινίκης), μέσω της οποίας γνωρίζει ιδιαίτερη φιλοσοφική και ρητορική ανάπτυξη τόσο το επίγραμμα όσο και άλλα γραμματειακά είδη, ενώ παράλληλα είχε ενταχθεί και στον κύκλο του Πείσωνα Το στοιχείο του Επικουρισμού, το οποίο αντιπροσώπευσε (στενά συνδεδεμένο με τα υλικά δεδομένα) παύει να αποτελεί αντικείμενο ενδιαφέροντος των επόμενων γενεών, εφόσον η πνευματικότητα αποτέλεσε το κέντρο βάρους κάθε λογοτεχνικής μορφής, γεγονός το οποίο επηρεάζει την καλλιτεχνική του πέραση. Βλ. περισσότερα, F. Montanari 2017 και S. Hornblower 1999.

²¹¹ Πράγματι ο Ησίοδος στο έργο του *Θεογονία*, παρουσιάζεται συντονισμένος με τη μυθολογική θεωρία με βάση την οποία η αθάνατη και αγέραστη Έχιδνα, συνδέεται ερωτικά με τον Τυφώνα και γεννά μεταξύ άλλων και τον Κέρβερο (*Θεογονία* / στ. 306 - 312/ «*τῆ δὲ Τυφῶνά φασι μῆμεναι ἐν φιλότῃ δεινὸν θ' ὑβριστὴν τ' ἄνομόν θ' ἑλικώπιδι κούρη· ἢ δ' ὑποκρυσμένη τέκετο κρατερόφρονα τέκνα. [...] δευτέρων αὖτις ἔτικτεν ἀμήχανον, οὗ τι φατειόν, Κέρβερον ὠμηστήν, Αἶδεω κύνα χαλκεόφωνον, πεντηκοντακέφαλον, ἀναιδέα τε κρατερόν τε*»). Για τη *Θεογονία* του Ησίοδου έχει ληφθεί υπόψη η έκδοση, W. Most Glenn 2018.

²¹² Την εκδίκηση θα την πάρει ο γιός του, Κρόνος, καταλαμβάνοντας την εξουσία του πατέρα του, ενώ τον θρόνο στα Αιγυπτιακά δεδομένα θα τον εξασφαλίσει ο ανιψιός του Σηθ, Ωρος, μετά από δοκιμασίες και δίκη. Σχετικά με μύθο για τους Κρόνο-Ουρανό, βλ. Δ. Ι. Ιακώβου και Σ. Γκιργκένης 2010. Η σύνδεση του μύθου αυτού με τα δεδομένα Τυφώνα - Νέφθης παρουσιάζεται άμεσα στο Πλουταρχικό έργο *Περί Ἰσίδος και Ὀσίριδος* (356 a / «*δε τοῦ Κρόνου τον Τυφῶνα και την Νέφθον*»).

του αιτήματος («σε θ' αἰ πικραὶ τρέμουσι Κερβέρου²¹³ χαῖται»). Παρά το γεγονός, ότι τα χαρακτηριστικά της βίας και της ανομίας²¹⁴ συντονίζονται απόλυτα με την πνευματική του ύπαρξη, αρκετές φορές παρουσιάζεται βοηθητικός (επίκληση σε μαγικά κείμενα), αφού μάλιστα η Αιγυπτιακή μυθολογική σκέψη αποκαλύπτει την προσφορά στήριξης στον Όσιρι και σε άλλους νεκρούς για την άνοδό τους στους ουρανοὺς²¹⁵.

Πλάι σε αυτή τη θεϊκή μορφή, στάθηκε η θεά Νέφθυς (αδελφή της Ίσιδας), για την οποία οι παπυρολογικές πηγές παραμένουν αρκετά περιορισμένες. Η παρουσία της φαίνεται ότι νοηματοδοτείται τη στιγμή που συντροφεύει την αδελφή της και τη στηρίζει στις ενέργειές της. Η περισυλλογή των διεσπαρμένων, στον Νείλο, τμημάτων του Οσιριακού σώματος, θα αποτελέσει και την απαρχή της απομάκρυνσής της από το πλευρό του συζύγου και αδελφού της Τυφώνα και την ταύτισή της με τα γονιμικά στοιχεία που συντονίζονται στη θεϊκή προσωπικότητα της θεάς Δήμητρας και της Αφροδίτης²¹⁶, παρά το γεγονός ότι στο Πλουταρχικό έργο σπλώνεται με τον τίτλο της στείρας²¹⁷, εφόσον μάλιστα δε φέρνει στο θεϊκό κόσμο τέκνα (366 c / «ἀναγράφουσι την Νέφθον Τυφῶνι γημαμένην πρώτην γενέσθαι στείραν»). Συχνές έμμεσες αναφορές στην παρουσία της λαμβάνουν χώρα σε αρκετά παπυρικά αποσπάσματα, χωρίς βέβαια να αποκλείουν την Ισιδιακή παρουσία (με την οποία συχνά αποτελούν ενιαίο σύνολο). Το γεγονός, μάλιστα, ότι παρουσιάζεται να κατέχει ιδιαίτερη σύνδεση με το στοιχείο της γης, την καθιστά ικανή να διαχειριστεί νεκρικές καταστάσεις, ενώ λαμβάνει

²¹³ Ο Σηθ, προσωποποιούταν με τη μορφή ενός σκυλιού που κυκλοφορούσε τις νυχτερινές ώρες στα ερημικά μονοπάτια της άγονης Αιγυπτιακής έκτασης. Γι' αυτό το λόγο Σηθ-Τυφώνας εξομοιώνονται με τον σκυλόμορφο Κέρβερο. Η γνώση της παρουσίας του τέρατος φαίνεται ότι ήταν διαδεδομένη, μέσω της συστηματικής αναπαραγωγής και αντιγραφής του *Θεογονικού* έργου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο *P. Oxy. LXVIII 4650*, που έχει ανευρεθεί στην περιοχή της Οξυρύγχου (1^{ος} -2^{ος} αι. μ.Χ.) και μνημονεύει ένα απόσπασμα από το παραπάνω έργο, αναφορικά με τον Κέρβερο («*Κέρβερ[...]*»).

²¹⁴ Ο Σηθ καλεί σε αγώνα τον Ωρο, με σκοπό ο νικητής να λάβει τη θέση στο θεϊκό θρόνο (βλ. παραπάνω κεφ. 2.4.A.). Το στοιχείο αυτό τον καθιστά παράνομο, εφόσον δεν αφουγκράζεται και δε συμμορφώνεται με την κληρονομική κατάκτηση της εξουσίας. (*PLV III/ «ὕπό τοῦ ἀνόμου Τυφῶνος»*).

²¹⁵ Χαρακτηριστικό αποτελεί το γεγονός ότι ο Αιγυπτιακός ουρανός στηριζόταν στο σώμα της Νουτ. Παράλληλα ωστόσο, διατηρείται ακόμα ένας μύθος, σύμφωνα με τον οποίο ο ουρανός στηρίζεται σε κάποια σιδερένια κατασκευή, η οποία υποβασταζόταν από τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα και βοηθούσε τους νεκρούς να ανέβουν στους ουρανοὺς.

²¹⁶ Η σύνδεση της εξεταζόμενης θεάς, γίνεται άμεσα από τον Πλούταρχο στο *Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος* (355 f / «*Νέφθον, ἦν Τελευτήν καὶ Ἀφροδίτην*»).

²¹⁷ Το γεγονός αυτό, ίσως οφείλεται στην επένεργεια του Τυφώνα, σύμβολο του άγονου στοιχείου.

παράλληλα και τον χαρακτήρα της μυθικής θρηνητικής φιγούρας (πλάι στην αδελφή της Ίσιδα), συμβάλλοντας τα μέγιστα στη διατυμπάνιση της Οσιριακής λατρείας. Τη στιγμή που αντιλαμβάνεται την κρισιμότητα της κατάστασης στην οποία έχει επέλθει ο αδελφός της Όσιρις, αποκόπτεται από τον Τυφώνα και λαμβάνει αποφασιστικό ρόλο, παρά τη γενικότερη «παρασκηνιακότητα» που τη διακατέχει. Μάλιστα, ένας μαγικός πάπυρος της Ελληνορωμαϊκής εποχής (*PGM. IV 94-153*), αποκαλύπτει μία πιο προσωπική σχέση που είχε αναπτυχθεί μεταξύ Νέφθους και Όσιρι²¹⁸, γεγονός το οποίο το κατακρίνει η Ισιδιακή θεότητα.

Η εκτεταμένη αρετολογία που διατυπώνεται στον ξακουστό (*P. Oxy. XI 1380 / 2^{ος} αι. μ.Χ. / Οξύρυγχος*), αφορά και στο πρόσωπο της Νέφθους, συμβάλλοντας στη σωτηρία του ανθρώπινου γένους (μέσω της Οσιριακής ανάστασης) (βλ. περισσότερα, κεφ. 2.3.Γ). Τα πράσινο - λευκά χρώματα με τα οποία συλλαμβάνει ο ανθρώπινος νους την παρουσία της, σύμφωνα με τον *K. Bonser*²¹⁹, δηλώνει τον ιδιαίτερα λυτρωτικό της χαρακτήρα. Η παθητικότητα του χαρακτήρα της, βοηθά την επιμελημένη και στοχευμένη Ισιδιακή ενέργεια, δίνοντας την τελική πνοή.

²¹⁸ Το γεγονός αυτό το παρουσιάζει και ο Πλούταρχος στο έργο του *Περί Ίσιδος και Όσίριδος* (366 b / «τοῦτο μῖζιν Όσίριδος προς Νέφθον καλοῦσιν ὑπό τῶν ἀναβλαστανόντων»).

²¹⁹ Βλ. περισσότερα, S. T. Ernest 1926.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

Α. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Πανάρχαια, το Αιγυπτιακό πνεύμα αποτέλεσε ωροδείκτη κάθε κατοπινής εξέλιξης και προόδου, τόσο σε πολιτικό όσο και σε πνευματικό επίπεδο, υποδεικνύοντας με έμμεσο τρόπο σημαντικές αλλαγές στη δομή και στην οργάνωση κάθε κοινωνίας της Μεσογείου. Το θρησκευτικό στοιχείο, πανταχού παρόν και στενά συνδεδεμένο με τον καθημερινό βίο των Αιγυπτίων²²⁰, φαίνεται ότι απασχολεί ιδιαίτερα τον πιστό, τη στιγμή που αναζητά έναν αρωγό, ούτως ώστε να ανταπεξέλθει σε κάθε αντιξοότητα. Η αντιπροσώπευση κάθε φυσικής συγκυρίας (υπερχείλιση του Νείλου, γόνιμο έδαφος, καλή σοδειά κ.α.) από κάποια θεϊκή παρουσία, οφείλεται στην αδυναμία του ατόμου να αντιληφθεί τη μεγαλουργία της φύσης και να τη δαμάσει, τη στιγμή που ο ίδιος αναδεικνύεται σε υπέρμετρα δυναμική και ικανή προσωπικότητα. Ο σεβασμός του τελευταίου προς το θείο γίνεται αντιληπτός στο πλαίσιο προσφορών, που θέτουν ως στόχο τις καλές και ανταποδοτικές σχέσεις, αναγκαίες σε μία εξαιρετικά θεοποιημένη κοινωνία. Το Αιγυπτιακό μυθολογικό περιεχόμενο, διαμορφώνει τις ιδανικές βάσεις πάνω στις οποίες μπορούσε να συντελεστεί η εκάστοτε λατρεία, ενώ η παράλληλα η απουσία συγκεκριμένου δόγματος καθιστούσε αναγκαία τη μύηση του πιστού στο περιβάλλον κάθε θεότητας με σκοπό την απρόσκοπτη λατρεία.

Τα Κείμενα των Πυραμίδων (επικήδειες επιγραφές / 3^η - 2^η χιλιετία π.Χ.), τα Κείμενα των Σαρκοφάγων (κείμενα για προστασία των νεκρών / 2^η - 1^η χιλιετία) καθώς και η Βίβλος των Νεκρών (παπυρικά κείμενα που συνόδευαν το νεκρό / πάπυροι Άνι 12^η - 11^η χιλιετία π.Χ.), φέρνουν στο φως πληθώρα πληροφοριών που αφορούν σε σύμβολα και αρμοδιότητες του θεϊκού κόσμου, αναγκαία για τη στοχευμένη επίκληση και αναζήτηση στήριξης του θεού. Παράλληλα, τα κείμενα αυτά αποτελούν και το εφαλτήριο της ανέγερσης οργανωμένων ιερών οικοδομημάτων, που διαδραμάτισαν σπουδαίο θρησκευτικό - πολιτικό καθώς και οικονομικό ρόλο, μεγεθύνοντας σε πολύ μικρό χρονικό διάστημα τη δύναμή τους, καταλαμβάνοντας εξέχουσα θέση στη δύσκολη καθημερινή ζωή της άγονης Αιγυπτιακής έκτασης. Το μέγιστο θρησκευτικό κέντρο της Αιγυπτιακής επικράτειας, η Μέμφιδα, αποτελεί προπομπό κάθε

²²⁰ Ο Ηρόδοτος τονίζει ότι ο Αιγυπτιακός κόσμος ήταν ιδιαίτερα θεοσεβής (*Ιστορία*, Β 37: «θεοσεβείς δε περισῶς ἔοντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων νόμοισι τοιοσίδε χρέωνται»).

θησκευτικής τακτικής, η οποία προηγουμένως είχε λάβει ενοποιητικές διεργασίες· απαραίτητες για τον συντονισμό ενός εξαιρετικά ετερόκλητου κοινωνικού συνόλου.

Το πολιτισμικά, εθνικά και πολιτικά διαφοροποιημένο κοινωνικό σύνολο, μόνο μέσα από συγκρητιστικά δεδομένα μπόρεσε να συνυπάρξει αρμονικά, διαμορφώνοντας παράλληλα και τους αναγκαίους αρμούς, πάνω στους οποίους όφειλε να κινηθεί η κρατική εξουσία. Στην παραπάνω ιδέα, εμπεριέχεται η ισχυροποιημένη και καθολική αποδοχή της θέσης του μονάρχη, τη στιγμή που αγωνιά για πλήρη υπακοή στο πρόσωπό του, η οποία αποτελεί αμφιλεγόμενο προαπαιτούμενο, εξαιτίας της υπέρμετρα αχανούς Αιγυπτιακής έκτασης και της ετερόκλητης ανθρώπινης συνύπαρξης. Παράλληλα, τοπικές λατρείες, τροποποιήθηκαν και εμπλουτίστηκαν με στοιχεία ξένα (Ελληνικά, Ασιατικά κ.α.), τα οποία έτειναν σε μία καθολική διάσταση. Οι λατρείες, οι οποίες κατάφεραν να διαφύγουν από τοπικιστικούς περιορισμούς και κληρονομικά δεδομένα (λατρεία ίδιων θεοτήτων με τους προγόνους τους), διατηρήθηκαν και διατρανώθηκαν στις επόμενες γενιές (Όσιρις/Διόνυσος, Ίσιδα/Δήμητρα, Ώρος/Απόλλωνας, Θωθ/Ερμής κ.α.). Η πολυπλοκότητα του Αιγυπτιακού θρησκευτικού σκεπτικισμού, που αφορά τόσο στο βεληνεκές της δραστηριοποίησης ενός συγκεκριμένου θεού όσο και στην ανάπτυξη του ονόματός του (συμπεριλαμβάνοντας Ελληνικά στοιχεία), τοποθετεί τις απαρχές του στο παραπάνω φαινόμενο, διαμορφώνοντας ένα ιδιαίτερα απαιτητικό αντικείμενο έρευνας για τον σύγχρονο φιλόλογο - παυρολόγο. Οι ευφυείς αυτές παραλλαγές, οι οποίες διατυπώθηκαν και από σθεναρές ποιητικές προσωπικότητες (Πλούταρχος / *Περί Ίσιδος και Όσίριδος*), επηρέασαν καταλυτικά και τις εκτός Αιγύπτου περιοχές (Ελληνικός χώρος), οι οποίες ξεκινούν να δέχονται ανεμπόδιστα τους εμπλουτισμένους και προσανατολισμένους, στην πνευματική - θρησκευτική παρακαταθήκη, θεούς, για τους οποίους μάλιστα ξεκινούν να ανεγείρουν τόπους λατρείας και ιδιαίτερης σύνδεσης. Η δημοτικότητα των νέων θεοτήτων σε καμία περίπτωση δεν εκτοπίζει το πανάρχαιο θρησκευτικό αισθητήριο, αλλά ωθεί σε ειρηνική συνύπαρξη, «εναρκτήριο λάκτισμα» οποιασδήποτε μεταγενέστερης πνευματικής ζύμωσης. Παράλληλα, το γεγονός ότι οι νεοσύστατες θεότητες, ξεπερνούν τα περιορισμένα δεδομένα αντίληψης του ανθρώπινου είδους, στοιχειοθετεί την εκ προοιμίου ευνοϊκή αντιμετώπισή τους. Το παραπάνω συνεκτικό σύστημα, διατηρούμενο για αρκετούς αιώνες, αποτέλεσε τροχοπέδη για την ανάπτυξη του Χριστιανικού πνεύματος (ήδη από τον 3^ο αι. μ.Χ.), δεδομένου ότι η δύναμή του ήταν ιδιαίτερα ισχυρή και οι υποδόριες θρησκευτικές

συνδέσεις αρκετά σταθερές. Το γεγονός βέβαια πως ο σύγχρονος ερευνητής δεν έχει την τύχη να διαθέτει ιδιαίτερο υλικό από τα ιερά αυτά δεδομένα, παρεμποδίζει την ελεύθερη περιδιάβαση στο κόσμο αυτό και υποδεικνύει την έντονη πνευματική (απογυμνωμένη από πρακτικότητες) ενόραση των ατόμων της Αιγυπτιακής κοινωνίας, που χαρακτηρίζεται πολλές φορές από ασάφεια. Το παραπάνω φαινόμενο, αποτελεί και ένα επιχείρημα που μπορεί να δώσει ο κατοπινός ερευνητής, σχετικά με τον περιορισμένο αριθμό παπύρων που αφορούν στην Αιγυπτιακή θεϊκή παρουσία. Παρά το γεγονός, ότι ένα μεγάλο τμήμα των μαγικών παπύρων αφιερώνεται σε θεϊκές επικλήσεις, η έρευνα βρίσκει μεγάλο πληροφοριακό κενό σχετικά με αυτούς (σε άλλα είδη κειμένων), δεδομένου ότι ο απλός ιδιώτης δεν φαίνεται να προβαίνει σε καταγραφή των ενδόμυχων θρησκευτικών του ενστίκτων, είτε εξαιτίας αδυναμίας (περιορισμένη αντιληπτική ικανότητα, μορφωτικό επίπεδο, σε αντιδιαστολή με την επιφορτισμένη πνευματική προσωπικότητα του μάγου, ο οποίος μάλιστα πολλές φορές πολεμάται και λοιδορείται, με σκοπό να περιοριστεί οποιαδήποτε προσπάθεια θρησκευτικής αλλοίωσης) είτε λόγω του μυστηριώδους και πνευματικού πέπλου που σκιάζει - στην αντίληψη του πιστού - τα θεϊκά πράγματα.

Όπως γίνεται αντιληπτό, κάθε Αιγυπτιακή θεϊκή ύπαρξη συμπλήρωνε στο πρόσωπό της ένα μεγάλο βεληνεκές χαρακτηριστικών που ταυτιζόταν με τα αντίστοιχα πολλών θεοτήτων, διαμορφώνοντας κατά αυτόν τον τρόπο ένα έντονα περίπλοκο θρησκευτικό σύστημα (θέλοντας να υποδείξει την κατωτερότητα του ανθρώπινου γένους), το οποίο στο πέρας του χρόνου εμπλουτιζόταν και ανανεωνόταν. Οι ιδιαίτερες συνδέσεις που ανέκυπταν μεταξύ των θεών, αντιπροσώπευαν ένα σύνολο απαιτητικών γνώσεων, στις οποίες οι πιστοί μπορεί να μη έχαιραν πρόσβασης, αλλά να τις αντιλαμβάνονταν (πολλές φορές και εσφαλμένως) σύμφωνα με τα δικά τους περιοριστικά δεδομένα.

Αναντίρρητο είναι το γεγονός, ότι η επικοινωνία του ατόμου με το θείο αποτέλεσε βασικό χαρακτηριστικό της καθημερινότητας του ατόμου ακόμα και μετά το θάνατό του, τη στιγμή που όλα τα στοιχεία - συμβάντα όφειλαν να γίνουν αντιληπτά μέσα από αναλογίες. Η πίστη στη δύναμη και τη μεγαλουργία του θεού, αντιπροσώπευε υψηλή θέση στην Αιγυπτιακή σκέψη και χαρακτηριζόταν ως ευεργετική ή παρεμποδιστική, ανάλογα με τον τρόπο που τρύπωνε στον «ρου» της καθημερινότητας του ατόμου. Η συνέχιση της ζωής, ακόμα και μετά τον θάνατο, αποτέλεσε βάση της

σκέψης τόσο των Ελλήνων όσο και των Αιγυπτίων, χωρίς ωστόσο οι πρώτοι να έχουν σκεφτεί τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο θα πραγματοποιηθεί η μετάβαση αυτή. Τα δεδομένα της ταρίχευσης και μουμιοποίησης, αποτέλεσαν τον προπομπό της μετακίνησης της ψυχής του ατόμου στο επέκεινα (θέση βαθιά ριζωμένη και στην αρχαίο - Ελληνική αντίληψη), θέτοντας ως βασική προϋπόθεση την ακμαία διατήρηση του νεκρού σώματος, με ιδιαίτερη έμφαση στην προστασία του κεφαλιού, έχοντας μάλιστα ως αποτέλεσμα να διαμορφωθούν και ιδιαίτερα απαιτητικά επαγγέλματα (που αφορούσαν στις νεκρικές διαδικασίες), τα οποία απέφεραν οικονομικά οφέλη στην Αιγυπτιακή κοινωνία. Ο ιδιαίτερος ζήλος που εξωτερικεύτηκε εκ μέρους των Αιγυπτίων στην παραπάνω διαδικασία, αποτελεί και τη μεγαλύτερη διαφορά στην πνευματική σκέψη των δύο αυτών κόσμων, όσον αφορά στα δεδομένα του θανάτου· το Ελληνικό θρησκευτικό πνεύμα συντονιζόταν στη συνέχιση της ζωής του νεκρού μέσω της ψυχής του, εν αντιθέσει με τον αντίστοιχο Αιγυπτιακό, το οποίο πίστευε στην ανάσταση και συνέχεια της ζωής του νεκρού στον Άλλο Κόσμο, χωρίς να έχει χάσει κανένα ζωτικό του χαρακτηριστικό (σώμα - πνεύμα). Η προστασία από τη σωρεία κινδύνων, με τους οποίους μπορούσε να βρεθεί αντιμέτωπος στο διάβα του ο νεκρός, αποτέλεσε προτεραιότητα των κοντινών προσώπων του, οι οποίοι με ιδιαίτερο ζήλο στοιχειοθετούσαν ξόρκια και μαγικά κείμενα ή ακόμα και νεκρικές εορταστικές τελετές, ούτως ώστε να συνεπικουρήσουν οι θεοί τον αγώνα του προς την αιωνιότητα. Η συνύπαρξη νεκρού σώματος και ελεύθερης ψυχής αποτελούσε αυτοσκοπό, ενώ παράλληλα στον Αιγυπτιακό θρησκευτικό σκεπτικισμό αντιπροσώπευε το επιτυχές πέρασμα του ατόμου από τα γήινα στα ουράνια - θεϊκά, ύστερα από εξονυχιστικό έλεγχο με την παρουσία της θεάς του διακαίου και της ισορροπίας Μάατ.

Κάθε θεϊκή φυσιογνωμία, ανάλογα με το μυθολογικό της παρελθόν, επίτασσε συγκεκριμένο βεληνεκές δραστηριοποίησης προς όφελος των ανθρώπων. Το θετικό πρόσημο που αποδιδόταν, ως επί το πλείστον, στις περισσότερες θεϊκές υπάρξεις, αποτελούσε απόρροια της ανάγκης του ανθρώπου για λύτρωση από τα δεινά. Θεοί, συνδεδεμένοι με τη γονιμότητα (Οσιρις, Ίσιδα, Νέφθυς), ενορατικές μορφές που εξασφάλιζαν την αθανασία της ψυχής (Οσιρις) καθώς και πνευματικές υπάρξεις που εφοδιάζαν τον πιστό με έλλογα στοιχεία (Θωθ), αποτέλεσαν τη βάση πάνω στην οποία καθιστούσαν ικανή τη βιώσιμη καθημερινότητα και την απόλαυση των ουράνιων θέλγητρων. Ταυτόχρονα, χρησμοί, μαντικά όνειρα και θεόσταλτα σημάδια,

υποδηλώνουν την ενεργή παρουσία του θείου ύστερα από αναθηματικές προσφορές και θυσίες.

Το γεγονός ότι ο θεϊκός κόσμος δομείται πάνω σε αντιθετικά στοιχεία (καλό-κακό /φως-σκότος), καθιστούσε ικανή την επικοινωνία με το ανθρώπινο «γίνεσθαι», το οποίο διαπνέεται από αυτά τα δίπολα, ικανά να διασφαλίσουν την ισορροπία στα πράγματα. Ο ζωικός κόσμος, απόλυτα συνταυτισμένος με το θεϊκό, καθιστούσε φανερή αυτή την αντίθεση τη στιγμή που ο Ελληνικός κόσμος είχε ξεκινήσει ήδη να εισχωρεί στη λατρεία του τα ζωώδη δεδομένα (ταύτιση Ελληνικών θεών με ζώα, θυσίες ζώων ακόμα και ωμοφαγία). Το ξένο στοιχείο της συμπεριφοράς-δραστηριότητας των ζώων είναι εκείνο που περιέβαλε με ιδιαίτερο σκεπτικισμό την παρουσία τους και την παρομοίασε με την αντίστοιχη του θεϊκού κόσμου· ως αποτέλεσμα της παραπάνω συγκυρίας, μία θρησκευτική πολυπλοκότητα που δύσκολα μπορεί ο σημερινός ερευνητής να αποδελτιώσει. Στην παραπάνω πολυπλοκότητα, η Ελληνική θρησκευτική αντίληψη μπορούσε να σταθεί επάξια δίπλα στα Αιγυπτιακά δεδομένα, εφόσον η μυθολογική παρακαταθήκη ενείχε στοιχεία αποδόμησης της φαινομενικής αρμονικής θεϊκής ισορροπίας που εξασφαλιζόταν με το τρίπτυχο ὕβρις - (ἄτη) - νέμεσις - τήσις.

Η μυθολογική βάση που διευθετούσε τη δυναμική κάθε θεϊκής μορφής, αποτέλεσε τον πλέον παρεμποδιστικό σκόπελο για την εγκαθίδρυση του Χριστιανισμού στην Αιγυπτιακή επικράτεια, που πραγματοποιείται πολύ μετά την πρώτο-εμφάνισή του (ύστερα από τον 3^ο αι. μ.Χ.). Η έντονη ειδωλολατρική - παγανιστική αντίσταση (προσκόλληση του ατόμου στο πρωτόγονο θεϊκό πάνθεον, σύμφωνα με τον *Bagnall*, βλ. *Bagnall*, 2007), καθιστούσε σαφή τη διατήρηση στάσης ουδετερότητας εκ μέρους των Χριστιανών που αγωνιούσαν για τη διάδοση της νέας λατρείας. Η χρόνια συνύπαρξη Χριστιανισμού και παγανισμού, έκανε δύσκολη την αναγνώριση της οριοθέτησής τους, βρίσκοντας μάλιστα και κοινές πεποιθήσεις όσον αφορά στην αιωνιότητα της ανθρώπινης ύπαρξης μετά τον θάνατο. Η μουμιοποίηση μάλιστα, φαίνεται ότι κάλυπτε τις παραπάνω ανησυχίες, στοιχείο το οποίο διατηρήθηκε μέχρι την ταφή του νεκρού. Τον 4^ο αι. μ.Χ. (εποχή Διοκλητιανού), παρά το γεγονός ότι ανεγέρθηκε πλήθος εκκλησιών, Χριστιανοί φαίνεται να τελούν τα μυστήριά τους σε ιερούς χώρους, που αποτέλεσαν προπύργια παγανισμού, γεγονός το οποίο υποδηλώνει ότι οι συγκεκριμένοι χώροι εξέπεμπαν στοιχεία οσιότητας, άρρηκτα συνδεδεμένα με τα δεδομένα του Χριστιανικού πνεύματος. Σε κάθε περίπτωση η εμφάνιση του

μοναχισμού (η αφετηρία τοποθετείται στην Αιγυπτιακή επικράτεια), υπέδειξε ιδιαίτερο σεβασμό στη μυθολογική και παγανιστική παρακαταθήκη, γεγονός το οποίο επιβεβαιώνεται από τη διαιώνιση έργων που αφορούν στις παραπάνω θεματικές, εκ μέρους των μοναχών, οι οποίοι εναγωνίως κατέβαλαν υπέρμετρες προσπάθειες αντιγραφής κειμένων, τα οποία συμπληρώνουν μέχρι σήμερα το βασικό corpus των ήδη μεγάλων υπαρχόντων κειμένων.

Β. ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Συνοψίζοντας, μέσα από την περιδιάβαση στην παρούσα εργασία, γίνεται ιδιαίτερα αντιληπτό το συγκρητιστικό πνεύμα, αναπτυσσόμενο στα Αιγυπτιακά θρησκευτικά ζητήματα, το οποίο βέβαια αρωματίζει» κατά αντίστοιχο τρόπο και οποιαδήποτε άλλη κοινωνική πτυχή της εξεταζόμενης περιοχής. Τα δεδομένα του συγκρητισμού (μεταξύ Αιγυπτιακής και Ελληνικής σκέψης), εξακολούθησαν να λαμβάνουν χώρα (υποδόρια πολλές φορές) για αρκετούς αιώνες, έχοντας μετατονίσει την Αιγυπτιακή πραγματικότητα σε ένα υπέρμετρα περίπλοκο και συνάμα γοητευτικό πνευματικό αμάλγαμα διαφορετικών ιστοριών και πρακτικών, προσελκύοντας το ενδιαφέρον ερευνητών, παπυρολόγων και φιλολόγων ανά τους αιώνες. Ο αναπτυσσόμενος διάλογος μεταξύ αυτών των δυο περιοχών, απέφερε ιδιαίτερα γόνιμα αποτελέσματα και απομάκρυνε την Αιγυπτιακή επικράτεια από πρωτόγονα ένστικτα και διαδικασίες. Σε καμία περίπτωση δεν έγινε αντιληπτή οποιαδήποτε διάθεση υποβάθμισης των πολλαπλών πολιτισμών· η αρμονική και ειρηνική συνύπαρξή τους οδήγησε σε εποχές μεγαλουργίας, το παρασκήνιο της οποίας γίνεται οφθαλμοφανές μέχρι και σήμερα.

Η διπλωματική αυτή εργασία, μπορεί να αποτελέσει την αφορμή για την ερευνητική προσπάθεια και άλλων φιλολόγων (ερευνητών - παπυρολόγων) πάνω στα δεδομένα του θρησκευτικού συγκρητισμού, με σκοπό τη διαλεύκανση ποικίλων θολών ζητημάτων, που ίσως σκιάζουν την επιστήμη των κλασικών σπουδών.

Γ. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Συγγράμματα

- Αναγνώστου Α., *Τα Δημόσια Αρχεία στη Ρωμαϊκή Αίγυπτο*, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφέλιμων βιβλίων, Αθήνα 2012.
- Γεωργούλης Κ.Δ., *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Παπαδήμα, Αθήνα 2015.
- Γουόλις / Μπάτζ, *Αιγυπτιακή Θρησκεία - Δοξασίες των Αιγυπτίων για τη μεταθανάτια ζωή* (μτφρ. Δημήτριος Κουτσούκης), Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1995.
- Δόικος Π., *Πλάτων - Φαίδρος*, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2001.
- Θεοδωρακόπουλος Ι., *Πλάτων Φαίδρος*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας Ι. Δ. Κολλάρου και ΣΙΑΣ Α.Ε., Αθήνα 2010.
- Θωμά Μ. - Παπαθωμάς Α., *Ανδρός τελείου δῶμ' επιστρωφωμένου - Η τραγωδία Αγαμέμνονα του Αισχύλου*, Scriptio Continua, Αθήνα 2021.
- Ιακώβου Δ. Ι. και Γκιργκένης Σ., *ΗΣΙΟΔΟΣ - Έργα και Ημέρες/Θεογονία/Ασπίδα του Ηρακλή/Μαρτυρίες για τη ζωή και τα έργα του*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2010.
- Καναβού Ν., Κορολή Α. - Μακρυγιάννη Ε. - Παπαθωμάς Α., *Νόστος Μελιηδύς - Επιλογές από την Οδύσσεια του Ομήρου*, Scriptio Continua, Αθήνα 2021.
- Κερά Ε. Κ., *Ο Έρωτας στους Μαγικούς Παπύρους*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2020.
- Κωνσταντινίδης Γ., *Ομηρική Θεολογία - Ήτοι η των Ελλήνων Μυθολογία και λατρεία του θείου*, Βουτυρά και Σας, Κωνσταντινούπολη 1876.
- Μαραβέλια Α. Α., *Η μαγεία στην Αρχαία Αίγυπτο*, Εκδόσεις Ιάμβλιχος, Αθήνα 2003.
- Μπεζαντάκος Ν. Π., *Νόννου Πανοπολίτου Διονυσιακά*, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφέλιμων βιβλίων, Αθήνα 2015.
- Παπαθωμάς Α., *Εισαγωγή στην Παπυρολογία*, Αμφιλόχιος Παπαθωμάς, Αθήνα 2016³.
- Παπαθωμάς Α., *Αρχαία Ελληνική και Βυζαντινή Γραμματεία*, Scriptio Continua, Αθήνα 2023.
- Παπαθωμάς Α., *Ευριπίδου Βάκχαι*, Transversa Charta, Αθήνα 2018.

- Παπαθωμάς Α., *Το πρώτο βιβλίο των Ιστοριών του Ηροδότου / Μνήμες, θρύλοι και γεγονότα από την Ασία και την Ελλάδα της αρχαϊκής εποχής*, Αμφιλόχιος Παπαθωμάς, Αθήνα 2015,
- Πάχης Π., *Η Λατρεία της Ίσιδας και του Σάραπι (Από την τοπική στην οικογενειακή κοινωνία)*, Μπαρμπουνάκι, Θεσσαλονίκη 2010.
- Περισυνάκης Ι. Ν., *Αρχαϊκή Λυρική ποίηση*, Παπαδήμα, Αθήνα 2017.
- Σιέττος Γ., *Τα Αιγυπτιακά μυστήρια*, Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1993.
- Σταύρου Θ., *Οι Κωμωδίες του Αριστοφάνη*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 2010.
- Τσάκαλης Α., *Αιγυπτιακή Βίβλος των Νεκρών - Ανάδυση στο φως της ημέρας*, Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1993.
- Τσακνάκης Α. Α., *Πλούταρχος - Ίσις και Όσιρις*, Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2005.
- Babbitt F. C. , *Plutarch - Moralia, Volume V: Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse. The Obsolescence of Oracles, Loeb Classical Library 306*, MA: Harvard University Press, Cambridge, 1936.
- Bagnall R. S., *Egypt in the Byzantine world 300 - 700*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Barry P., *Γνωριμία με τη θεωρία - Μία εισαγωγή στη Λογοτεχνική και πολιτισμική θεωρία (Αναστασία Νάτσινα)*, Βιβλιόραμα, Αθήνα 2013.
- Betz H. D., *The Greek Magical Papyri in translation*, University of Chicago Press, London 1986.
- Bortolani L. M., *Magical hymns of Roman Egypt (A study of Greek and Egyptian traditions of divinity)*, Cambridge University Press, United Kingdom 2016.
- Boylan P. M. A., *Thoth The Hermes of Egypt*, Printed by Adolf Holzhausen in Vienna, Austria 1922.
- Bradley N. Rice, *Coming back to life*, McGill University Library, Montreal 2017.
- Budge E. A. W. , M.A., Litt. D., D. Litt., *The Gods of the Egyptians - Cippi of Horus - Vol.I*, The Open Court Publishing Company, Chicago 1904.
- Daniel R. W. and Maltomini F., *Supplementum Magicum vol. I*, Westdeutscher Verlag, Germany 1990.

- Daniel R. W. and Maltomini F., *Supplementum Magicum vol. II*, Westdeutscher Verlag, Germany 1990.
- Dennis J. T., *The Burden of Isis (Being the laments of Isis and Nephthys)*, John Murray, Albemarle Street, London 1918.
- Faraone C. A. and Obbink D., *Magica Hiera - Ancient Greek Magic Religion*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Faraone C. A. and Torollas S. T., *Greek and Egyptian Magical Formularies : Text and Translation (vol. I)*, California Classical Studies, Berkeley/California 2017.
- Fowler H. N., *Plato. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus.*, Loeb Classical Library 36, MA: Harvard University Press, Cambridge 1914.
- Gasparini V. / Vermiers R., *Individuals and Materials in the Graeco - Roman Cults of Isis (vol. I)*, Brill, Boston 2018.
- Gombrich E., *Το χρονικό της Τέχνης* (Λίνα Κασδάγλη), Μ.Ι.Ε.Τ (Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης), Αθήνα 1994.
- Giulia Ronchi, *Lexicon theonymon rerumque sacrarum et divinarum ad Aegyptum, pertinentium quae in papyris, ostracis, titulis Graecis Latinisque in Aegypto repertis laudantur Fascicolo quarto: "megas megas - Sarapieion". (Testi e Documenti per lo studio dell'Antichità. XLV-IV.)*, Istituto editoriale cisalpino-La goliardica, Michigan 1974.
- Glenn W. Most, *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia.*, Loeb Classical Library 57., MA: Harvard University Press, Cambridge 2018.
- Godley D. A., *Herodotus: The Persian wars vol. I*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Δεκέμβριος 1926.
- Kockelmann H., *Praising the Goddess (A comparative and Annotated Re - edition of six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis)*, Walter de Gruyter - Berlin, New York, Germany 2008.
- Lewis N., *Life in Egypt Under Roman rule*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Lidell and Scott, *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*, Κωνσταντινίδη, Αθήνα 1904.
- Meeks D. / Meeks C. F., *Η Καθημερινή Ζωή των Αιγυπτίων Θεών* (μτφρ. Έλλη Αγγέλου), Παπαδήμα, Αθήνα 1995.

- Mirecki P. and Meyer M., *Magic and Ritual in the Ancient World*, Brill, Boston 2002.
- Montanari F. (επιμ. Αντώνιος Β. Ρεγκάκος και Αιμίλιος Δ. Μαυρουδής), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας (Από τον 8^ο αι. π.Χ. έως τον 6^ο αι. μ.Χ.)*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2017.
- Murray A. T. and Dimock G. E., *Homer Odyssey Vol. 1 / Books 1-12*, Harvard University Press, Cambridge 1919.
- Nilsson M. P., *Ιστορία της Αρχαία Ελληνικής Θρησκείας (Αικατερίνη Παπαθωμοπούλου)*, Παπαδήμα, Αθήνα 2004.
- Parsons P., *Οζύρυγος, Η πόλη που έφερε το όνομα ενός ψαριού* (μτφρ. Χαρίκλεια Τσαλιγοπούλου), Ενάλιος, Αθήνα 2008.
- Preisendanz K., *Papyri Graece Magicae (Band I)*, Leipzig. Verlag und Druck Von. B.G. Teubner - Berlin, Berlin 1928.
- Preisendanz Karl, *Papyri Graece Magicae (Band II)*, Leipzig. Verlag und Druck Von. B.G. Teubner – Berlin, Berlin 1931.
- Rutherford I., *Greco Egyptians Interactions – Literature, translation and culture, 500 BCE - 300 CE*, Oxford University Press, United Kingdom 2016.
- Sayce A. H., D.D., LL. D., *The Religions of Ancient Egypt and Babylona*, T. and T. Clark, 38 George Street, Endiburch 1903.
- Seaford R., *Gods and Heroes of the Ancient World – Dionysos* (μτφρ. Δημήτρης Παλιοθόδωρος), Κελέντη, Routledge 2006.
- Shipley G., *Ο Ελληνικός κόσμος μετά τον Αλέξανδρο 323-30 π.Χ.* (μτφρ. Μαργαρίτα Ζαχαριάδου), Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 2016.
- Simon Hornblower, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Thompson D. J., *Memphis Under the Ptolemies*, Princeton University Press, United Kingdom 1988.
- Walter R., *Αρχές Μαθηματικής Αναλύσεως*, Liberal Books, Αθήνα 2014.
- Witt R. E., *Isis in the Graeco - Roman world*, Cornell University Press, New York 1971.

B. ΑΡΘΡΑ (ΣΕ ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ - ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΟΜΙΛΙΩΝ)

- Αφροδίτη Α. Αβαγιανού, *Ευθάνατος θάνατος / Το καλῶς θανεῖν στην Αρχαία Ελλάδα*, Ζυρίχη 1998 (Μέρος έρευνας).
- Π. Σαριχούλη, *Ο θεός ήλιος επί της Nymphaea lotus H N. Cerulea / Στο περί Τσιδος και Οσίριδος του Πλουτάρχου*, *Ελληνικά* 59. 2, 2009.
- Roger S. Bagnall and K. A. Worp, *Chronological Reckoning in Byzantine Egypt, Greek Roman and Byzantine Studies vol. XX no. 3*, 1979.
- Alberto Bernabé, *Hera in the Homeric Hymns*, Spain 2017, University of Madrid, σελ. 143-158.
- C. J. Bleeker, *Isis and Nephthys as a wailing women*, *Numen vol. 5*, Ιανουάριος 1958, Brill.
- John Coleman Darnell, *The Apotropaic Goddess in the Eye*, *Helmut Buske Verlag GmbH (band XXXXVII)*, 2018, σελ. 35-48.
- Arthur Fairbanks, *The Chthonic Gods of Greek Religion*, *The American Journal of Philology vol. XXI no. 3*, 1990, σελ. 241-259.
- A. B. Granville, *An Essay on Egyptian mummies with observations on the Art of Embalming among the ancient Egyptians vol. 115*, London 2022, Legare Street Press.
- Magali de Haro Sanchez, *Between Magic and Medicine: The Iatromagical Formularies and Medical Receptaries on Papyri Compared*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik Band XV*, 2015, σελ. 179-189.
- Herbert Hoffmann, *Helios*, *Journal of the American Research Center in Egypt (vol. II)*, 1963, American Research Center in Egypt.
- Sarah Iles Johnston, *Demeter; Myths and the Polyvalence of festivals*, *History of religions vol. 52 no. 4*, May 2013, σελ. 370-401.
- K. A. Kitchen, *The Chronology of Ancient Egypt*, *World Archaeology Vol. XXIII no. 2*, Οκτώβριος 1991, Taylor and Francis, Ltd, σελ. 201-208.
- Ivan M. Linfoth, *Greek and Egyptian Gods (Herodotus II. 50 and 52)*, *Classical philology vol. 35 n*, Jule 1940, σελ. 300-301.
- Panagiotis Pachis, *Manufacturing Religion in the Hellenistic Age: The case of Isis - Demeter cult*, Aristotle University of Thessaloniki, Greece, 2003. (πρακτικά ομιλίας).

- O. Neugebauer, *The Origin of the Egypt Calendar*, *Journal of Near Easter Studies* vol. I no.4, Οκτώβριος 1942, σελ. 396-403.
- James A. Notopoulos, *Socrates and the Sun*, *The Classical journal* (vol. 37, no. V), Φεβρουάριος 1942.
- Antony Preus, *Thoth and Apollo - Greek Myths of the origin of philosophy*, *Methexis XI*, 1998, σελ. 113-125.
- B. R. Rees, *Popular Religion in Graeco - Roman Egypt II. The transition to Christianity Author(s)*, *The Journal of Egyptian Archaeology* vol. XXXXXIV, Αύγουστος 1969.
- A. T. Sandiison, *Elliot and the Macley mummy*, *Man / New series* vol. V, 1970, σελ. 309.
- Carlo Sfameni, *Magic Syncretism in the late Antiquity: some examples from papyri and Magical Gens*, *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, 2001, σελ. 183-199.
- Anthony Spalinger, *Ancient Egyptian Calendars: How many were there?*, *Journal of the American Research Center in Egypt* vol. XXXIX, 2002, σελ. 241-250.
- Ruth Stieh, *The Origin of Cult of Sarapis*, *History of Religions* vol. III, 1963.
- Ernest S. Thomas, *The Significance of colour in Ancient and Medieval Magic*, *Man* 26, Ιανουάριος 1926, Royal Anthropological institute of Great Britain and Ireland, σελ. 23-24.
- Vincent Arien Tobin, *Mytho - Theology in Ancient Egypt*, *Journal of the American Research Center in Egypt* vol. XXV, 1988.
- Vincent Arie Tobin, *Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood*, *Journal of the American Research center in Egypt* vol. XXVIII, 1991, σελ. 187-200.
- Vera Frederika Vanderlip, *The four Greek Hymns of Isidorus and the cult of Isis*, *American Studies in Papyrology* vol. XXII, Canada 1972.
- Edward F. Wente, *The Contendings of Horus and Seth*, *History of Religions* vol. XVIII, May 1979, σελ. 352-369.
- Herbert Charrim Youtie, *The kline of Sarapis*, *Harvard Theological Review* vol. XXXXI no.1, 1948, University of Michigan.

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΕΣ ΕΡΓΑΣΙΕΣ

- R. Sarazine, *Le syncrétisme religieux en Egypte dans l' Antiquite tardive: l'apport des papyrus iatromagiques grecs*, Université d' Ottawa., Ottawa / Canada 2015.

ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΕΣ ΙΣΤΟΣΕΛΙΔΕΣ

- <https://www.academia.edu>.
- <https://archive.org>.
- <https://www.jstor.org>.
- <https://papyri.info>.
- stephanus.tlg.uci.edu