



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ**

ΜΑΡΓΩΝΗ ΘΕΟΔΩΡΑ

**«ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΤΡΕΙΣ
ΠΡΩΤΟΥΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟΥΣ ΑΙΩΝΕΣ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ CORPUS
HERMETICUM».**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2026

Ημερομηνία αίτησης της Θεοδώρας Μαργώνη: 08/10/2026

ΜΑΡΓΩΝΗ ΘΕΟΔΩΡΑ

ΑΡΧΑΙΑ ΙΣΤΟΡΙΑ

«Θρησκευτική και κοινωνική ταυτότητα κατά τους τρεις πρώτους χριστιανικούς αιώνες: η περίπτωση του Corpus Hermeticum».

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Υποβλήθηκε στο Τμήμα Ιστορίας & Αρχαιολογίας

Τομέας Ιστορίας

Ημερομηνία προφορικής εξέτασης: 05/05/2026

Εξεταστική Επιτροπή

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. κ. Ηλίας Κουλακιώτης (Επιβλέπων) Αναπ. Καθηγητής Π.Ι.
2. κ. Ιωάννης Τζαμτζής (Μέλος) Καθηγητής στο Π.Ι.
3. κ. Δημήτρης Κυρτάτας (Μέλος) Ομοτ. Καθηγητής στο Παν. Θεσσαλίας

Μέλη – ΔΕΠ Εξεταστές:

4. Αθανασία Ζωγράφου, Καθηγήτρια, Τμήμα Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
5. Αριάδνη Γκάρτζιου, Ομότιμη Καθηγήτρια, Τμήμα Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
6. Χαρίλαος Αυγερινός, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
7. Ελένη Φάσσα, Επίκουρη Καθηγήτρια, Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης.

© 2026 Θεοδώρα Μαργώνη

Το παρόν έργο αποτελεί πνευματική ιδιοκτησία της συγγραφέως.

Διατίθεται στο κοινό υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά
Δημιουργού – Μη Εμπορική Χρήση – Όχι Παράγωγα Έργα 4.0 Διεθνές (CC BY-NC-
ND 4.0).



Ερμής Τρισμέγιστος καθισμένος ανάμεσα σε δυο πιθήκους. Βρετανικό Μουσείο, Λονδίνο, αυξ. αρ. 137246001. Φωτογραφία CC BY-NC-SA 4.0: ©Βρετανικό Μουσείο, Λονδίνο.

Πίνακας περιεχομένων

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ	iv
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	v
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	
α) Επισκόπηση βιβλιογραφίας	vi
β) Το ιστορικό και θρησκευτικό πλαίσιο της ερμητικής παράδοσης	xvi
γ) Επιμέρους στόχοι και ερευνητικά ερωτήματα	xix
δ) Μεθοδολογία	xxii
ε) Δομή της διατριβής	xxvi
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1.....	
Ο Ερμής Τρισμέγιστος και η διαμόρφωση της ερμητικής παράδοσης.....	1
1.1 Η γένεση του Ερμή Τρισεμέγιστου	1
1.2 Η ταύτιση του Ερμή με τον Θωθ στην ελληνιστική Αίγυπτο	7
1.3 Η σύνδεση του Ερμή με το αιγυπτιακό πάνθεον	13
1.4 Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος ως φορέας θείας σοφίας	18
1.5 Ο Ερμής ως θεός – δημιουργός.....	25
1.6 Ερμής: ο θεός της αποκάλυψης και της μύησης.....	31
1.7 Η είσοδος του Ερμή στον κύκλο της Ίσιδας.....	38
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2.....	
Το πνευματικό και φιλοσοφικό περιεχόμενο του Ερμητισμού	
2.1 Η σύνθεση του C.H.	48
2.2 Η γλώσσα και η μορφή των ερμητικών πραγματειών	53
2.3 Ο αποκαλυπτικός χαρακτήρας της ερμητικής διδασκαλίας	59
2.4 Η σχέση δασκάλου και μαθητή στα ερμητικά κείμενα	70
2.5 Μυστικότητα και μύηση στην ερμητική παράδοση	72
2.6 Η συγκρότηση της ερμητικής ταυτότητας	76
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3.....	
Λατρεία, τελετουργία και θρησκευτική πρακτική στον Ερμητισμό	
3.1 Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος και η ηλιακή θεολογία.....	85
3.2 Δημόσια και ιδιωτική θρησκευτικότητα στον Ερμητισμό	111
3.2.1 Φυλαχτά και σφραγιδόλιθοι.....	111
3.2.2 Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος στη μικροπλαστική	123
3.2.3 Αναθηματικές επιγραφές και προσκυνήματα.....	130
3.2.4 Δημόσιες και ιδιωτικές μορφές θρησκευτικότητας	140

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4.....	
Τελετουργία και μυστικιστική εμπειρία	
4.1 Η έννοια της Γνώσεως	142
4.2 Το μυστήριο του Λόγου στον Ερμητισμό	152
4.2.1 Ο Λόγος ως δύναμη δημιουργική.....	152
4.2.2 Η οντολογική υπόσταση του Υιού	156
4.3 Ο ερμητισμός ως Via Universalis	161
4.4 Έκσταση και αναγέννηση στον Ερμητισμό	165
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5.....	
Κοσμολογία και θεολογία.....	
5.1 Δημιουργία και σύσταση της ψυχής	173
5.2 Η θεωρία της μετενσάρκωσης	182
5.3 Η σύλληψη του θείου στον Ερμητισμό	190
5.3.1 Δύναμις – ενέργεια: η γνώση των ιδιοτήτων του θεού.....	190
5.3.2 Ο αποφατισμός ως δρόμος ανακάλυψης του θεού	193
5.3.3 Η καταφατική θεολογία των ερμητικών κειμένων	196
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6.....	
Η ηθική συγκρότηση του ερμητικού ανθρώπου.....	
6.1 Η δημιουργία σαν πράξη αγάπης.....	199
6.2 Οι έννοιες της ευσέβειας και της δικαιοσύνης στον Ερμητισμό	206
6.3 Η ηθική του κακού στον Ερμητισμό	215
6.3.1 Η ταύτιση ύλης και κακού.....	215
6.3.2 Η γνωσιολογική διάσταση του κακού	219
6.3.3 Η λειτουργία των αισθήσεων	222
6.3.4 Θεός και ανθρώπινος έρωτας	225
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7	
Χρόνος, ιστορία και πνευματικός μετασχηματισμός	
7.1 Χρόνος και δημιουργία στον Ερμητισμό.....	228
7.2 Η κυκλική σύλληψη του χρόνου	234
7.3 Η πρόσληψη του χρόνου στον υλικό κόσμο	239
7.4 Χρόνος και αστρική τάξη.....	244
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	247
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	
ΠΡΩΤΟΓΕΝΕΙΣ ΠΗΓΕΣ	258
ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	262
ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	262

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η παρούσα διδακτορική διατριβή, με τίτλο «Θρησκευτική και κοινωνική ταυτότητα κατά τους τρεις πρώτους χριστιανικούς αιώνες: η περίπτωση του Corpus Hermeticum», εκπονήθηκε στο πλαίσιο του Προγράμματος Διδακτορικών Σπουδών του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Το ερευνητικό αυτό εγχείρημα φιλοδοξεί να αναδείξει τη δυναμική και πολυεπίπεδη σχέση μεταξύ θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτότητας στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες, μέσα από τη μελέτη του Corpus Hermeticum, ενός σώματος κειμένων που, αν και διαμορφώθηκε παράλληλα με τον αναπτυσσόμενο Χριστιανισμό και άλλες φιλοσοφικές και θρησκευτικές παραδόσεις, αποτυπώνει με ιδιαίτερη ένταση και βάθος τον πνευματικό πλουραλισμό και τις πολυδιάστατες ιδεολογικές διεργασίες της όψιμης αρχαιότητας.

Θα ήθελα να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες και την ειλικρινή μου ευγνωμοσύνη στον επιβλέποντα καθηγητή μου, κ. Ηλία Κουλακιώτη, για την αδιάλειπτη καθοδήγηση, την ανεκτίμητη επιστημονική εποπτεία, καθώς και την πολύτιμη εμπιστοσύνη του σε κάθε στάδιο της ερευνητικής μου πορείας. Η συμβολή του υπήρξε καθοριστική τόσο σε επίπεδο μεθοδολογίας, όσο και πνευματικού προσανατολισμού, ενισχύοντας διαρκώς το πάθος και το ενδιαφέρον μου για το αντικείμενο.

Θέλω επίσης να ευχαριστήσω θερμά και να εκφράσω τη βαθιά εκτίμησή μου για τα μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, κ. Ιωάννη Τζαμτζή και κ. Δημήτρη Κυρτάτα, που με την πολύτιμη εμπιστοσύνη τους, μου έδωσαν την ευκαιρία να εκπληρώσω ένα προσωπικό όνειρο, την εκπόνηση μιας διδακτορικής διατριβής αφιερωμένης στη μελέτη του Ερμητισμού.

Η εργασία αυτή αποτελεί καρπό πολύχρονης μελέτης, επιστημονικής αναζήτησης και εντατικής αναστοχαστικής διαδικασίας. Ελπίζω να συμβάλει ουσιαστικά στη διεπιστημονική προσέγγιση της όψιμης αρχαιότητας και να αποτελέσει σημαντικό ερέθισμα για περαιτέρω μελέτη γύρω από την πνευματική ταυτότητα και τις θρησκευτικές διεργασίες της συγκεκριμένης περιόδου.

Αθήνα, 10/ 11/ 2025

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

AK — *Antike Kunst*

C.H. — *Corpus Hermeticum* Επιμ. A. D. Nock and A.-J. Festugière. Paris: Les Belles Lettres, 1946–1960.

DK — Diels, Hermann, and Walter Kranz. *Οι Προσωκρατικοί: Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*. Μετάφρ. Βασ. Α. Κύρκος. 2 τόμ. Αθήνα: Δημ. Ν. Παπαδήμας, 2005–2007.

EJP — *European Journal of Philosophy*

FGrHist — *Fragmente der griechischen Historiker*, Felix Jacoby

IGR — *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*. 4 τόμ. Επιμ. R. Cagnat et al. Paris: Leroux, 1906–1927.

NH — Nag Hammadi Codices

OGIS — *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, επιμ. W. Dittenberger. 2 τόμ. Leipzig: Hirzel, 1903–1905.

PDM — *Papyri Demoticae Magicae*

PG — *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. Τόμ. 1–161. Επιμ. by J. Migne. Paris, 1857–1866.

PGM — K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 τ., 2η έκδ., αναθ. Α. Henrichs. Stuttgart: Teubner, 1973–1974.

PL — *Patrologia Latina*, επιμ. J.-P. Migne, Paris, 1841–1864.

P. Leiden — A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden, Pap. Leiden 344 recto*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909.

RGW — *Religions in the Graeco-Roman World* (Brill)

RPh — *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*

SAPERE — *Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia*

SEG — *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden: Brill, 1922–.

S.H. — *Stobaei Hermetica*

SVF — H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903–.

ZPE — *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, 1967–.

MIET— Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

α) Επισκόπηση βιβλιογραφίας

Η παρούσα διδακτορική διατριβή εξετάζει το *Corpus Hermeticum*, μια συλλογή κειμένων που αποτέλεσαν τον πυρήνα της ερμητικής παράδοσης και τη σημαντικότερη πηγή για τη μελέτη της, εστιάζοντας στον τρόπο με τον οποίο συγκροτεί και μεταδίδει μια ιδιαίτερη θρησκευτική και κοινωνική ταυτότητα κατά τους τρεις πρώτους χριστιανικούς αιώνες. Οι παραπομπές στο κείμενο δίνονται με τη συντομογραφία *C.H.*, ακολουθούμενη από τον αριθμό της πραγματείας, σύμφωνα με την έκδοση των A. D. Nock και A.-J. Festugière.¹ Η απόδοση στη νέα ελληνική βασίστηκε στο γαλλικό κείμενο των A. D. Nock και A.-J. Festugière, με ορισμένες εξομαλύνσεις από τη συγγραφέα που κρίθηκαν απαραίτητες για την ακριβέστερη απόδοση των νοημάτων.

Το *C.H.* αποτελεί σώμα φιλοσοφικών και θεολογικών πραγματειών, οι οποίες αποδίδονται στον Ερμή Τρισμέγιστο και εκφράζουν μια ιδιαίτερη μορφή θρησκευτικής και πνευματικής διδασκαλίας. Η απόδοση της πατρότητας των κειμένων στον Ερμή αποτελούσε ένδειξη σεβασμού των συγγραφέων προς τον πνευματικό τους δάσκαλο και περίβαλε με κύρος τις καταγεγραμμένες διδασκαλίες. Οι περισσότερες πραγματείες έχουν διαλογική μορφή, στοιχείο που παραπέμπει τόσο στην πλατωνική διαλογική παράδοση όσο και στις αποκαλυπτικές διδασκαλίες. Η επιλογή της διαλογικής μορφής δεν αποτελεί απλώς λογοτεχνική σύμβαση, αλλά αντανακλά έναν συγκεκριμένο τρόπο μετάδοσης της ερμητικής διδασκαλίας, ο οποίος θα εξεταστεί αναλυτικά στα επόμενα κεφάλαια. Οι διάλογοι εκτυλίσσονται ανάμεσα στον Ερμή και έναν μαθητή (π.χ. Τατ, Ασκληπιό ή Άμμωνα). Στις πραγματείες αυτές διακρίνονται οι επιδράσεις του Στωικισμού, του Μέσου Πλατωνισμού και του Νεοπυθαγορισμού, ενώ παράλληλα διατηρούνται ισχυρά στοιχεία της αιγυπτιακής θεολογικής σκέψης.

Από την πρώτη έντυπη έκδοσή του το 1471, το *C.H.* γνώρισε ευρεία αποδοχή και άσκησε σημαντική επίδραση στη λόγια σκέψη της Αναγέννησης. Κατά την περίοδο αυτή, οι μελετητές θεωρούσαν ότι το κείμενο διατηρούσε αρχαιότατες αιγυπτιακές αποκαλύψεις και σοφία. Ωστόσο, το 1614, ο I. Casaubon δημοσίευσε μελέτη που ανέτρεψε την αρχική αυτή άποψη, χρονολογώντας τα κείμενα, βάσει της γλώσσας κατά τους πρωτοχριστιανικούς χρόνους. Η αναθεώρηση της χρονολόγησης των κειμένων

¹ Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, επιμ. A. D. Nock και A.-J. Festugière, τόμ. 1–4 (Paris: Les Belles Lettres, 1946–1960).

άνοιξε τον δρόμο για νέες προσεγγίσεις, οι οποίες δεν περιορίστηκαν πλέον στο ζήτημα της προέλευσης του *C.H.*, αλλά επεκτάθηκαν στο κοινωνικό και θρησκευτικό περιβάλλον μέσα στο οποίο αυτό παρήχθη και χρησιμοποιήθηκε.² Σημαντική για την κατανόηση αυτής της πνευματικής κίνησης υπήρξε η ανακάλυψη της βιβλιοθήκης του Ναγκ Χαμαντί. Πρόκειται για μια συλλογή αρχαίων χειρόγραφων που ανακαλύφθηκαν το 1945 κοντά στην πόλη Ναγκ Χαμαντί στην Άνω Αίγυπτο και χρονολογούνται περίπου στον 4ο αιώνα μ.Χ. Ανάμεσα στα χειρόγραφα ξεχωρίζουν δύο ερμητικά αποσπάσματα, το *Περὶ Ὁδοῦδος καὶ Ἐννεᾶδος* και ο *Ἀσκληπιός*.³ Τα χειρόγραφα αυτά εμφανίζουν καταφανείς ομοιότητες με το *C.H.* και η ανακάλυψή τους συνέβαλε στην αναζήτηση του κοινωνικού και κοινοτικού πλαισίου μέσα στο οποίο παρήχθησαν, διακινήθηκαν και διατηρήθηκαν κείμενα της ύστερης αρχαιότητας. Ειδικότερα, η υπόθεση της μοναστικής προέλευσης των κωδίκων του Nag Hammadi, όπως έχει υποστηριχθεί βάσει γεωγραφικών, κωδικολογικών και παλαιογραφικών δεδομένων, αναδεικνύει τη σημασία των κοινοτήτων και των δικτύων διακίνησης βιβλίων για τη διατήρηση και μετάδοση θρησκευτικής γραμματείας.⁴

Ωστόσο, η υιοθέτηση της θέσης περί ύπαρξης συγκροτημένων, έστω και άτυπων, ερμητικών κύκλων ή κοινοτήτων μαθητείας δεν αποτελεί μια καθολικά αποδεκτή παραδοχή στη σύγχρονη ιστοριογραφία, αλλά βρίσκεται στον πυρήνα της επιστημονικής διαμάχης. Ιστορικά, η αμφισβήτηση της κοινωνικής διάστασης του Ερμητισμού εκκινεί από τη θέση του Festugière, ο οποίος υποστήριξε ότι το *C.H.* δεν αποτελεί προϊόν μιας ζωντανής θρησκευτικής κοινότητας ή μιας οργανωμένης εκκλησίας με ιδιαίτερες τελετουργίες —τάση που είχε διαφανεί παλαιότερα στο έργο του Richard Reitzenstein— αλλά αντιπροσωπεύει ένα κατεξοχήν λογοτεχνικό και φιλοσοφικό φαινόμενο.⁵ Σύμφωνα με αυτή την σχολή σκέψης, ο Ερμητισμός θα πρέπει να προσεγγιστεί ως ένα φαινόμενο χαλαρής ανάγνωσης, όπου τα κείμενα δεν λειτουργούσαν ως εγχειρίδια κάποιου κλειστού τελετουργικού θιάσου, αλλά

² Garth Fowden, *Ο Αιγύπτιος Ερμής: πράξη και σκέψη στην Υστερη Αρχαιότητα*, μετάφρ. Γιώργος Κουσούνελος (Αθήνα: Ενάλιος, 2002), 292–316 · Christian H. Bull, *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom* (Leiden: Brill, 2018), 12–14.

³ Για την ανακάλυψη, την διασπορά και την έκδοση των χειρογράφων βλ. James M. Robinson, “Nag Hammadi: The First Fifty Years,” στο *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, επιμ. John D. Turner and Anne McGuire (Leiden, The Netherlands: Brill, 1997), 1–13.

⁴ Hugo Lundhaug και Lance Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 97 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 197–206, 210–221.

⁵ Nock και Festugière, *Corpus Hermeticum*, τόμ. 1, vi.

κυκλοφορούσαν σε κύκλους αποτελούμενους από μορφωμένους αναγνώστες της Αλεξάνδρειας και του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Από αυτή την οπτική, οι εσωτερικοί διάλογοι, οι μυητικές επικλήσεις και οι αναφορές σε «διδασκάλους» και «μαθητές» δεν αντανακλούν απαραίτητα μια υπαρκτή κοινωνική πραγματικότητα, αλλά συνιστούν συμβατικά λογοτεχνικά σχήματα που αποσκοπούσαν στο να προσδώσουν μυστικιστικό βάθος και φιλοσοφικό κύρος στο κείμενο.

Ακόμα και μετά την ανακάλυψη της βιβλιοθήκης του Nag Hammadi –η οποία ενίσχυσε την υπόθεση των υλικών, κοινοτικών δικτύων ανταλλαγής κειμένων– οι σκεπτικιστές επιμένουν ότι η παρουσία ερμητικών συγγραμμάτων δίπλα σε γνωστικά κείμενα μπορεί απλώς να υποδηλώνει το εκλεκτικό αναγνωστικό ενδιαφέρον κάποιων μοναχών ή συλλεκτών, και όχι την ύπαρξη μιας διακριτής ερμητικής κοινότητας. Η ανακάλυψη αυτή δεν επηρέασε μόνο τη χρονολόγηση και τη φιλολογική μελέτη των ερμητικών κειμένων, αλλά αναπροσανατόλισε συνολικά την έρευνα προς τη διερεύνηση του κοινωνικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο αυτά παρήχθησαν, κυκλοφόρησαν και χρησιμοποιήθηκαν. Έκτοτε, το ενδιαφέρον μετατοπίστηκε σταδιακά από την αναζήτηση της προέλευσής τους προς τη μελέτη των φορέων και των μορφών μετάδοσης της ερμητικής διδασκαλίας.

Συνεπώς, η διερεύνηση της ερμητικής ταυτότητας στην παρούσα διατριβή οφείλει να κινηθεί προσεκτικά ανάμεσα σε αυτές τις δύο συμπληρωματικές, αλλά και συγκρουόμενες ερμηνείες. Η βιωματική και τελετουργική δυναμική που αναδεικνύει η σύγχρονη έρευνα δεν παραβλέπεται αλλά αναγνωρίζεται ο κίνδυνος αναγωγής σε πνευματική κοινότητα ενός φαινομένου που ενδέχεται, σε μεγάλο βαθμό, να υπήρξε πρωτίστως κειμενικό, ατομικό και διανοητικό.

Η ανάπτυξη της ερμητικής παράδοσης εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο του πνευματικού μετασχηματισμού της Ύστερης Αρχαιότητας. Οι ερμητικές πραγματείες αποτελούν την γραπτή έκφραση αυτής της παράδοσης που διαμορφώθηκε σε μια μεταβατική περίοδο, κατά την οποία ο αρχαίος κόσμος αφομοίωσε νέες θρησκευτικές και φιλοσοφικές ιδέες. Η περίοδος αυτή χαρακτηρίζεται, όπως έχει επισημάνει η Πολύμνια Αθανασιάδη, από την ανάγκη διατύπωσης μιας καθολικής αλήθειας για τη φύση του θείου και τον προορισμό του ανθρώπου. Η εξέλιξη αυτή δεν περιορίζεται στη σύγκρουση παγανισμού και χριστιανισμού, αλλά αντανακλά βαθύτερες αλλαγές στον τρόπο συγκρότησης της θρησκευτικής ταυτότητας, τόσο σε ατομικό όσο και σε

συλλογικό επίπεδο, και στην ανάγκη για δογματική σταθερότητα. Συνεπώς, πνευματικά ρεύματα όπως ο Ερμητισμός, μπορούν να ιδωθούν ως μέρος μιας ευρύτερης ιστορικής διαδικασίας κατά την οποία διαφορετικές παραδόσεις επιχειρούν να διατυπώσουν συνολικές και καθολικές ερμηνείες του κόσμου και της σχέσης του ανθρώπου με το θείο.⁶

Το ιστορικό αυτό πλαίσιο διαμόρφωσε τις προϋποθέσεις μέσα στις οποίες αναπτύχθηκαν οι ερμητικές πραγματείες και εξηγεί τη στενή τους συνάφεια με άλλα πνευματικά ρεύματα της εποχής. Η χρονολόγηση των κειμένων στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες τα τοποθετεί στο ίδιο ιστορικό και πνευματικό περιβάλλον με τις πρώιμες χριστιανικές παραδόσεις. Επρόκειτο για ένα περιβάλλον όπου συνυπήρχαν και αλληλεπιδρούσαν διαφορετικές φιλοσοφικές και θρησκευτικές παραδόσεις. Έτσι, ρεύματα όπως ο πλατωνισμός, οι γνωστικές παραδόσεις, ο Ερμητισμός και ο πρώιμος Χριστιανισμός συμμετέχουν σε έναν ευρύτερο πνευματικό διάλογο γύρω από θεμελιώδη ζητήματα, όπως η φύση του θείου, η δημιουργία του κόσμου και η σωτηρία της ψυχής. Μεταξύ αυτών των ρευμάτων υπήρξε μια αλληλοεπικάλυψη στον τρόπο προσέγγισης φιλοσοφικών και οντολογικών ζητημάτων.

Η γλώσσα και το ύφος των σωζόμενων κειμένων μαρτυρούν την έκταση της αλληλεπίδρασης μεταξύ των φιλοσοφικών ρευμάτων στην Αίγυπτο. Στοιχεία της ελληνικής φιλοσοφίας συνδυάζονται με αιγυπτιακές δοξασίες και στοιχεία ανατολικού μυστικισμού, ενώ σε ορισμένα σημεία είναι εμφανής η επιρροή ιουδαϊκών θεολογικών αντιλήψεων. Μοτίβα όπως η αποκάλυψη κοσμικών αληθειών στους εκλεκτούς, το θείο όραμα, η εσχατολογία, η διδασκαλία των δύο οδών, η διάκριση των ανθρώπων σε ασεβείς και ευσεβείς, η ύπαρξη του υλικού κόσμου που αντιδιαστέλλεται με τον πνευματικό και η προσμονή για την τιμωρία των ασεβών εμφανίζονται σε πλήθος θεολογικών κειμένων αποκαλυπτικού χαρακτήρα της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας, μεταξύ των οποίων και το *C.H.*⁷ Ειδικότερα, τα ερμητικά αποσπάσματα αποκαλυπτικού χαρακτήρα εμπλουτίζουν τις γνώσεις μας για τον τρόπο πνευματικής έκφρασης των

⁶ Πολύμνια Αθανασιάδη, *Η άνοδος της μονοδοξίας στην Υστερη Αρχαιότητα*, 3η έκδ., μετάφρ. Ειρήνη Μητούση (Αθήνα: Εκδόσεις Εστία, 2021), 78–80.

⁷ Harold W. Attridge, "Greek and Latin Apocalypses," *Semeia* 14 (1979): 161–174· John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 3η έκδ. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2016), 3–7.

ανθρώπων σε μια εποχή σημαντικών κοινωνικών, πολιτικών, οικονομικών και φιλοσοφικών μετασχηματισμών.

Η περιγραφή της κοσμογονίας και της ανθρωπογονίας στο *C.H.* παραπέμπει στην ελληνική φιλοσοφική παράδοση. Εντός των κειμένων ανιχνεύονται έννοιες όπως η δημιουργία της ψυχής, η θεία πρόνοια και η σωτηρία μέσω μιας γνώσης θείας προέλευσης. Οι έννοιες αυτές παρουσιάζουν σαφείς αναλογίες με τη φιλοσοφία των προσωκρατικών και του Πλάτωνα. Ιδιαίτερη σημασία έχει η διάκριση μεταξύ νοητού και αισθητού κόσμου, καθώς και η ιδέα της ανόδου της ψυχής προς το θείο, στοιχεία που αποτελούν θεμελιώδεις άξονες της ερμητικής διδασκαλίας.

Οι φιλοσοφικές αντιλήψεις των προσωκρατικών, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, καθώς και μεταγενέστερων εκπροσώπων της ελληνιστικής φιλοσοφίας, εξακολούθησαν να ασκούν σημαντική επιρροή από τον 1ο αιώνα π.Χ. έως και τον 3ο αιώνα μ.Χ. Η περίοδος αυτή χαρακτηρίζεται, μεταξύ άλλων, από την αυξανόμενη προσήλωση στη μελέτη, ερμηνεία και συστηματοποίηση της παλαιότερης φιλοσοφικής παράδοσης.⁸ Παράλληλα, διακρίνεται μια τάση εναρμόνισης διαφορετικών φιλοσοφικών παραδόσεων που ξεκίνησε από τον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη. Ο Αντίοχος συνέβαλε στη διαμόρφωση της αντίληψης περί ουσιώδους ταύτισης της πλατωνικής, της αριστοτελικής και της στωικής παράδοσης, τάση που ενισχύθηκε κατά την περίοδο του Νεοπλατωνισμού, ιδίως από την εποχή του Πορφυρίου και εξής.⁹ Οι αντιλήψεις

⁸ G. Betegh, "The Transmission of Ancient Wisdom: Texts, Doxographies, Libraries," στο *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, τομ. 1, επιμ. P. Lloyd Gerson (New York: Cambridge University Press, 2010), 26.

⁹ Οι εκπρόσωποι του μέσου πλατωνισμού ενσωμάτωσαν στοιχεία αριστοτελικής φιλοσοφίας στις σχολές τους (κυρίως τον 1ο και τον 3ο αι. μ.Χ.) με σκοπό να αμβλύνουν τις διαφορές των δύο φιλοσόφων γιατί θεωρούσαν ότι η πλατωνική και αριστοτελική παράδοση λειτουργούσαν συμπληρωματικά ή μία προς την άλλη. Οι νεοπλατωνικοί επιδόθηκαν σε εκτενή μελέτη και σχολιασμό των δύο αυθεντιών της φιλοσοφίας, ενώ η ανάδειξη των ομοιοτήτων και των διαφορών οδηγούσε σε άρση επιμέρους διαφορών. Η τάση αυτή κορυφώθηκε επί Αμμωνίου Σακκά τον 3ο αι., ο οποίος θεωρούσε ότι η σωστή κατανόηση των διδασκαλιών του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη οδηγούσε αναπόφευκτα στην εναρμόνιση των δύο. Ειδικότερα, στο ζήτημα των ιδιοτήτων της ψυχής, οι νεοπλατωνικοί θεώρησαν ότι υπάρχει ταύτιση απόψεων ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, ενώ οι διαφορές οφείλονται στη λεκτική διατύπωση των δύο φιλοσόφων. Για παράδειγμα, στην πλατωνική φιλοσοφία η αισθητηριακή αντίληψη (αἴσθησις) θεωρείται κατώτερη μορφή γνώσης, καθώς οι αισθήσεις μας παρέχουν μεταβαλλόμενες πληροφορίες για τον κόσμο των φαινομένων. Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι η αληθινή γνώση (ἐπιστήμη) αφορά τον νοητό κόσμο των Ιδεών και επιτυγχάνεται μόνο μέσω του νου. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει θετικότερα την αἴσθησιν, θεωρώντας την αφετηρία κάθε γνώσης. Οι αισθήσεις, κατά τον ίδιο, επιτρέπουν στον άνθρωπο να προσλάβει τη μορφή των πραγμάτων και, μέσω της εμπειρίας και της νόησης, να οδηγηθεί στη γενική και επιστημονική γνώση. Έτσι, ενώ για τον Πλάτωνα η αισθητηριακή αντίληψη είναι ανεπαρκής για την επίγνωση της αλήθειας, για τον Αριστοτέλη αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση κάθε γνωστικής διαδικασίας. Οι Νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι αντιλαμβάνονταν την ψυχή ως αθάνατη

διαμόρφωσαν το φιλοσοφικό πλαίσιο του Νεοπλατωνισμού, κατά τρόπο ώστε στοιχεία του πυθαγορισμού, της αριστοτελικής, και της στωικής φιλοσοφίας να ερμηνευτούν υπό το πρίσμα της πλατωνικής παράδοσης.

Ο φιλοσοφικός ορίζοντας των νεοπλατωνικών διευρύνθηκε περαιτέρω από την αξιοποίηση προγενέστερων θεολογικών και αποκαλυπτικών παραδόσεων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Ιάμβλιχος, στο έργο του οποίου η νεοπλατωνική φιλοσοφία συνδέεται με τα *Χαλδαϊκά Λόγια*, τον Ορφισμό και την ερμητική παράδοση. Η συνύπαρξη αυτών των παραδόσεων αναδεικνύει τον σύνθετο χαρακτήρα της φιλοσοφικής και θρησκευτικής σκέψης κατά την ύστερη αρχαιότητα. Η προσφυγή στα κείμενα και στη διδασκαλία των παλαιότερων φιλοσόφων δεν εξυπηρετούσε, επομένως, μόνο τη διατήρηση μιας κληρονομημένης φιλοσοφικής αυθεντίας, αλλά και την αντιμετώπιση νέων φιλοσοφικών και θεολογικών προβλημάτων. Το πλαίσιο αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό για την κατανόηση της ερμητικής γραμματείας, στην οποία φιλοσοφικές, θεολογικές και αποκαλυπτικές μορφές λόγου συνυπάρχουν και διαλέγονται με την πλατωνική και την ευρύτερη ελληνική φιλοσοφική παράδοση.

Η διαμεσολάβηση της φιλοσοφίας προσδίδει στα αποκαλυπτικά και μυστικιστικά στοιχεία του *C.H.* ένα βαθύτερο ερμηνευτικό πλαίσιο, με αποτέλεσμα να υπερβαίνουν την θεολογική γλώσσα. Συνεπώς, η κατανόηση της πλατωνικής και αριστοτελικής φιλοσοφίας, καθώς και των ερμηνευτικών πρακτικών της ύστερης αρχαιότητας, αποτελεί βασική προϋπόθεση για την ερμηνεία της κοσμοθεωρίας που αναπτύσσεται στα ερμητικά κείμενα. Το ζήτημα της έκτασης και του χαρακτήρα αυτών των φιλοσοφικών επιδράσεων έχει απασχολήσει εκτενώς τη σύγχρονη έρευνα, οδηγώντας στη διαμόρφωση διαφορετικών ερμηνευτικών προσεγγίσεων.

και φορέα γνωστικών και κινητικών λειτουργιών, εναρμονίζοντας με αυτό τον τρόπο αριστοτελικές και πλατωνικές φιλοσοφικές αντιλήψεις. Επιπλέον, στη νεοπλατωνική σχολή της Αλεξάνδρειας, ο Θέων εισήγαγε στο πρόγραμμα σπουδών τα *Χαλδαϊκά Λόγια*, τα *Ορφικά* και το *C.H.*, και η παράλληλη μελέτη όλων αυτών των παραδόσεων συνεχίστηκε σχεδόν από όλους τους νεοπλατωνικούς δασκάλους · Βλ. · Henry J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), 121 · G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 200–207 · I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, τόμ. 18 (Leiden: Brill, 2015), 50-52, 55–66 · S. Aerts, “Conflicting Authorities? Hermias and Simplicius on the Self-Moving Soul,” στο *Authority and Authoritative Text in the Platonist Tradition*, επιμ. M. Erler, J. E. Heßler και L. Petrucci (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 180–198.

Στη νεότερη βιβλιογραφία, η έρευνα έχει εστιάσει στη διερεύνηση του βαθμού επίδρασης της ελληνικής και της αιγυπτιακής θεολογικής παράδοσης. Οι απόψεις των ερευνητών σχετικά με τις επιρροές στο *C.H.* συνοψίζονται σε τρεις κύριες κατευθύνσεις. Κατά μία άποψη, τα κείμενα έχουν δεχθεί κυρίως την επίδραση της ελληνιστικής φιλοσοφίας και του πλατωνισμού. Κύριος εκπρόσωπος αυτής της άποψης υπήρξε ο Α. J. Festugière, ο οποίος θεώρησε το *C.H.* ως μια εκλεκτική σύνθεση στοιχείων πλατωνικής, αριστοτελικής και στωικής φιλοσοφίας. Ο Festugière ερμήνευσε το *C.H.* κυρίως ως προϊόν της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης, υποβαθμίζοντας σε σημαντικό βαθμό τις αιγυπτιακές επιρροές.¹⁰ Επιπλέον, θεώρησε απίθανη την ύπαρξη οργανωμένων ερμητικών κοινοτήτων, προτείνοντας την ύπαρξη κυρίως μικρών ομάδων με χαλαρή οργάνωση. Η προσέγγιση αυτή υπήρξε καθοριστική για τη μελέτη του Ερμητισμού, καθώς έστρεψε το ενδιαφέρον στη φιλολογική και φιλοσοφική ανάλυση των κειμένων. Παράλληλα, όμως, περιόρισε την εξέταση της κοινωνικής και θρησκευτικής λειτουργίας τους, ζήτημα που αποτελεί βασικό άξονα της παρούσας μελέτης.

Ακολουθώντας παρόμοια προσέγγιση, ο J. Dillon υπερτόνισε το πλατωνικό στοιχείο στο *C.H.*, εστιάζοντας στην παρουσία γνώσης μυστηριακού χαρακτήρα που αποκαλύπτει το βαθύτερο νόημα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Η προσέγγιση του J. Dillon συμπληρώνει την ανάλυση του Α. J. Festugière, επιβεβαιώνοντας την κυριαρχία των ελληνιστικών φιλοσοφικών επιρροών, ενώ παράλληλα αναδεικνύει τη σύνθετη φύση των ερμητικών διδασκαλιών και τη διασύνδεσή τους με ευρύτερα πνευματικά ρεύματα της εποχής.¹¹ Αντίθετα, ο Reitzenstein ανέδειξε τον ρόλο των αιγυπτιακών στοιχείων, οδηγούμενος όμως συχνά σε μια υπερεκτίμηση της ανατολικής επίδρασης.¹²

Οι παραπάνω προσεγγίσεις διαμόρφωσαν τους βασικούς άξονες της παλαιότερης έρευνας. Η νεότερη βιβλιογραφία, ωστόσο, επιχείρησε να υπερβεί τις μονοδιάστατες αυτές ερμηνείες, προσεγγίζοντας τον Ερμητισμό ως προϊόν σύνθετων πολιτισμικών και θρησκευτικών αλληλεπιδράσεων. Ο Garth Fowden ανέλυσε συστηματικά το φιλοσοφικό και θρησκευτικό περιβάλλον της υστερορωμαϊκής Αιγύπτου. Στο έργο *Αιγύπτιος Ερμής: Πράξη και Σκέψη στην Ύστερη Αρχαιότητα* αναφέρθηκε στο *C.H.* ως

¹⁰ Nock και Festugière, *Corpus Hermeticum*, τόμ. 1, ν.

¹¹ John M. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220* (New York: Cornell University Press, 1996), 384.

¹² Richard Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig: Teubner, 1904), 248–250.

προϊόν αλληλεπίδρασης μεταξύ ελληνικής φιλοσοφίας και αιγυπτιακής θεολογικής παράδοσης. Παράλληλα, ανέδειξε τον καθοριστικό ρόλο της αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης στην εξέλιξη του Ερμητισμού.¹³ Η διαμόρφωση της λατρείας του Ερμή του Τρισεγίστου δεν αποτελεί απλώς προϊόν συγκρητισμού· η αιγυπτιακή θεολογική παράδοση παρέμεινε ενεργή καθ' όλη τη διάρκεια της ελληνιστικής περιόδου και γίνεται εμφανής στον Ερμητισμό κυρίως στην εμπειρία της μέθεξης με το θείο.¹⁴ Η συμβολή του Fowden υπήρξε ιδιαίτερα σημαντική, καθώς αντιμετώπισε τον Ερμητισμό όχι ως άθροισμα επιρροών αλλά ως προϊόν δημιουργικής αλληλεπίδρασης διαφορετικών παραδόσεων. Η οπτική αυτή αποτελεί βασικό σημείο αναφοράς και για την παρούσα έρευνα.

Ωστόσο, παρά τη σημαντική συνεισφορά των προσεγγίσεων αυτών, συχνά παραμένει ασαφής ο τρόπος με τον οποίο φιλοσοφικές και θεολογικές παραδόσεις συνδέονται και επανερμηνεύονται μέσα στις επιμέρους ερμητικές πραγματείες. Η τάση υπερτονισμού είτε της ελληνικής φιλοσοφικής διάστασης είτε της αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης οδηγεί σε σχηματικές ερμηνείες. Κατά συνέπεια, χρειάζεται μια πιο συνθετική προσέγγιση, η οποία να λαμβάνει υπόψη τη δυναμική αλληλεπίδραση των επιμέρους στοιχείων χωρίς να τα ανάγει σε μονοδιάστατες ερμηνευτικές κατηγορίες.

Παράλληλα με την ιστορική-φιλολογική διερεύνηση, νεότερες μελέτες έστρεψαν το ενδιαφέρον τους στη βιωματική και τελετουργική διάσταση της ερμητικής παράδοσης. Η Anna Van den Kerchove έχει συμβάλει σημαντικά στη σύγχρονη μελέτη του Ερμητισμού μέσα από την ανάλυση των τελετουργικών πρακτικών, τη σχέση δασκάλου και μαθητή και τη λειτουργία των ερμητικών κειμένων ως μέσων πνευματικής διδασκαλίας. Στο έργο της *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques* εξέτασε συστηματικά τα τελετουργικά στοιχεία του C.H. και υπογράμμισε τη σημασία της βιωματικής εμπειρίας, της μύησης και της πνευματικής καθοδήγησης ως κεντρικών στοιχείων της ερμητικής πρακτικής. Οι προσευχές, οι ύμνοι και τα χωρία αποκαλυπτικού χαρακτήρα δείχνουν ότι ο Ερμητισμός δεν αποτελούσε απλώς ένα φιλοσοφικό σύστημα.

¹³ Fowden, *Ο Αιγύπτιος Ερμής*, 67–71.

¹⁴ Fowden, *Ο Αιγύπτιος Ερμής*, 87–93.

Παράλληλα, η Anna Van den Kerchove επισημάνει την παρουσία στοιχείων που παραπέμπαν σε οργανωμένες μορφές πνευματικής ζωής, όπως η σχέση δασκάλου και μαθητή, η εξύμνηση του θεού και η αναφορά σε όσους ακολουθούν το ίδιο πνευματικό μονοπάτι ως «αδελφούς». Με βάση τα παραπάνω, η ερμητική διδασκαλία εμφανίζεται ως μια ζωντανή πνευματική παράδοση, όπου αιγυπτιακές θρησκευτικές αντιλήψεις διαπλέκονται με ελληνικές φιλοσοφικές ιδέες, συγκροτώντας ένα ιδιαίτερο θρησκευτικό και τελετουργικό περιβάλλον.¹⁵ Έτσι, μέσα από την προσέγγιση αυτή αναδεικνύεται η σημασία της πνευματικής καθοδήγησης, των τελετουργικών πρακτικών, της βιωματικής διάστασης της ερμητικής διδασκαλίας και της συμμετοχής σε πνευματικούς κύκλους ως βασικών παραγόντων στη διαμόρφωση της ερμητικής πνευματικής εμπειρίας και στην κατανόηση της σχέσης του ανθρώπου με το θείο.¹⁶

Η συζήτηση για την προέλευση του Ερμητισμού συνδέθηκε τα τελευταία χρόνια με μια ευρύτερη επανεξέταση του κοινωνικού πλαισίου μέσα στο οποίο διαμορφώθηκαν και κυκλοφόρησαν τα ερμητικά κείμενα. Ιδιαίτερα σημαντική υπήρξε η συμβολή του Christian H. Bull, ο οποίος επανεξέτασε την προέλευση και το κοινωνικό πλαίσιο της ερμητικής παράδοσης. Στο έργο του *The Tradition of Hermes Trismegistus* υποστηρίζει ότι ο Ερμής Τρισμέγιστος δεν αποτελεί απλώς τη μετεξέλιξη του αιγυπτιακού θεού Θωθ, αλλά εκφράζει τον τρόπο με τον οποίο ο Θωθ προσλήφθηκε και επανερμηνεύθηκε κατά την ελληνιστική περίοδο.

Στο πλαίσιο αυτό, οι συγγραφείς του C.H. ταυτίζονται με εξελληνισμένους Αιγύπτιους ιερείς, οι οποίοι αξιοποίησαν την ελληνική φιλοσοφική γλώσσα για να εκφράσουν και να αναδιατυπώσουν στοιχεία της αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης. Η σύνθεση αυτή δεν αποσκοπούσε σε έναν απλό συγκρητισμό, αλλά στη διαμόρφωση μιας νέας ερμηνευτικής παράδοσης, μέσω της οποίας ζητήματα όπως η φύση του κόσμου, της ψυχής και του θείου παρουσιάζονταν με όρους κατανοητούς στο ελληνόφωνο κοινό. Η προσέγγιση του Bull είναι ιδιαίτερα σημαντική για την παρούσα μελέτη, καθώς μετατοπίζει το ενδιαφέρον από την αναζήτηση επιμέρους επιρροών προς την εξέταση των κοινωνικών φορέων που παρήγαγαν, μετέδωσαν και νοσηματοδότησαν την ερμητική διδασκαλία.¹⁷

¹⁵ Anna Van den Kerchove, *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*, τομ. 77 (Leiden: Brill, 2012), 30–39.

¹⁶ Van den Kerchove, *La voie d'Hermès*, 374–375.

¹⁷ Bull, *The Tradition of Hermes Trismegistus*, 12–19.

Τέλος, μια τρίτη ερμηνευτική κατεύθυνση, με κύριο εκπρόσωπο τον C. H. Dodds, εστίασε στις ιουδαϊκές επιρροές, ιδίως σε ζητήματα κοσμογονίας και θεολογίας του Λόγου. Παράλληλα, επισήμανε ομοιότητες του ερμητισμού με τον μανδαϊσμό και τον γνωστικισμό.¹⁸ Η προσέγγιση αυτή ανέδειξε τη διαπολιτισμική διάσταση του Ερμητισμού, χωρίς ωστόσο να εξηγεί πλήρως τον τρόπο με τον οποίο τα επιμέρους στοιχεία ενσωματώνονται σε ένα συγκροτημένο σύστημα σκέψης. Ο Dodds στήριξε την ερμηνεία του κυρίως στο μοτίβο της δημιουργίας, όπως εκφράστηκε στο βιβλικό αφήγημα της Γενέσεως, καθώς και στον καθοριστικό ρόλο του θεϊκού Λόγου στη διαδικασία της δημιουργίας. Ο Ερμητισμός δεν αποτελούσε για τον C.H. Dodds ένα απομονωμένο φιλοσοφικό ή θρησκευτικό ρεύμα, αλλά διαμορφώθηκε μέσα από τον διάλογο μεταξύ διαφορετικών παραδόσεων. Η σημασία της προσέγγισης του Dodds έγκειται κυρίως στην ανάδειξη του διαπολιτισμικού χαρακτήρα του Ερμητισμού.

Ο Ερμητισμός βασίστηκε σε μια βάση αλληλεπίδρασης ελληνικών και αιγυπτιακών παραδόσεων. Η σύγχρονη έρευνα έχει αναδείξει κυρίως τον συγκρητιστικό του χαρακτήρα, επισημαίνοντας τη σύνθεση διαφορετικών φιλοσοφικών και θρησκευτικών στοιχείων, καθώς και τη διαμόρφωση ενός ιδιαίτερου πνευματικού ρεύματος. Ακόμη, ιδιαίτερη έμφαση έχει δοθεί στην ανάλυση βασικών εννοιών, όπως ο Λόγος, ο Νους και η γνώση, καθώς και στις επιρροές που δέχθηκε ο Ερμητισμός από φιλοσοφικές και θρησκευτικές παραδόσεις της ελληνιστικής και ρωμαϊκής περιόδου.

Ωστόσο, η έρευνα έχει επικεντρωθεί κυρίως στις εννοιολογικές και ιστορικές διαστάσεις του φαινομένου, με αποτέλεσμα να έχει εξεταστεί λιγότερο συστηματικά η βιωματική του πλευρά και ο ρόλος της εμπειρίας στην πνευματική συγκρότηση του υποκειμένου. Σε σύγκριση με τον πρώιμο Χριστιανισμό, όπου η ταυτότητα του πιστού διαμορφώνεται σε σημαντικό βαθμό μέσα από τη συμμετοχή στην κοινότητα και τη σχέση με το πρόσωπο του Χριστού, ο Ερμητισμός φαίνεται να αποδίδει μεγαλύτερη σημασία στην ατομική εμπειρία και στην εσωτερική γνώση ως μέσο σωτηρίας.

Η μελέτη του C.H. συμβάλλει όχι μόνο στην κατανόηση των πολιτισμικών και θρησκευτικών αλληλεπιδράσεων της Ύστερης Αρχαιότητας, αλλά και στην αναθεώρηση παγιωμένων αντιλήψεων σχετικά με την ιστορία της φιλοσοφίας, της θρησκείας και των διαδικασιών συγκρότησης της θρησκευτικής ταυτότητας στον ελληνορωμαϊκό κόσμο.

¹⁸ C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder & Stoughton, 1954), 145–169.

Η παρούσα διατριβή δεν περιορίζεται στην αναζήτηση των φιλοσοφικών και θρησκευτικών επιρροών του *C.H.* Υπό την έννοια αυτή, ο Ερμητισμός δεν αντιμετωπίζεται ως απλό προϊόν συγκρητισμού, αλλά ως μια δημιουργική σύνθεση που διαμορφώνει ένα ιδιαίτερο θρησκευτικό και φιλοσοφικό πρότυπο της Ύστερης Αρχαιότητας, στο οποίο η κοσμολογία, η ανθρωπολογία, η γνωσιολογία, η ηθική και η σωτηριολογία αποτελούν αλληλένδετες όψεις μιας ενιαίας κοσμοθεωρίας.

Με βάση τα παραπάνω, η παρούσα εργασία προσεγγίζει το *C.H.* όχι μόνο ως σύνολο φιλοσοφικών και θεολογικών πραγματειών, αλλά ως κείμενα που συγκροτούν ένα ιδιαίτερο πρότυπο πνευματικής ζωής και συμβάλλουν στη διαμόρφωση μιας διακριτής θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτότητας. Η προβληματική αυτή αποτελεί το σημείο εκκίνησης για την εξέταση του ιστορικού και θρησκευτικού πλαισίου της ερμητικής παράδοσης που ακολουθεί.

Η διερεύνηση της θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτότητας που συγκροτείται στο *C.H.* προϋποθέτει προηγουμένως την κατανόηση των ιστορικών, θρησκευτικών και φιλοσοφικών διεργασιών που οδήγησαν στη διαμόρφωση της ερμητικής παράδοσης και της μορφής του Ερμή Τρισμεγίστου. Για τον λόγο αυτό, το πρώτο κεφάλαιο εξετάζει το ιστορικό και θρησκευτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο διαμορφώθηκε ο Ερμητισμός, αναδεικνύοντας τις πολιτισμικές, θεολογικές και φιλοσοφικές διεργασίες που προετοίμασαν την εμφάνιση της ερμητικής παράδοσης. Η ανάλυση αυτή αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την κατανόηση της ιδιαίτερης κοσμοθεωρίας που εκφράζουν οι ερμητικές πραγματείες και της διαδικασίας μέσα από την οποία συγκροτείται η ιδιαίτερη θρησκευτική και κοινωνική ταυτότητα που αποτυπώνεται στο *C.H.*.

β) Το ιστορικό και θρησκευτικό πλαίσιο της ερμητικής παράδοσης

Η παρούσα διατριβή εξετάζει το *C.H.* ως βασικό φορέα της ερμητικής παράδοσης, εστιάζοντας στον τρόπο με τον οποίο οι πραγματείες του διαμορφώνουν και μεταδίδουν μια ιδιαίτερη θρησκευτική και κοινωνική ταυτότητα. Αντί να επικεντρώνεται πρωτίστως στην ανασύνθεση της ιστορικής προέλευσης των ερμητικών ιδεών ή στον εντοπισμό των επιμέρους φιλοσοφικών και θρησκευτικών επιρροών τους, διερευνά τον τρόπο με τον οποίο τα ίδια τα κείμενα οργανώνουν ένα

σχετικά συνεκτικό πρότυπο διδασκαλίας, πνευματικής καθοδήγησης και αυτοκατανόησης των φορέων της ερμητικής παράδοσης.

Η έννοια της ταυτότητας χρησιμοποιείται ως αναλυτικό εργαλείο για την κατανόηση των διαδικασιών μέσω των οποίων τα ερμητικά κείμενα διαμορφώνουν μορφές θρησκευτικής, κοινωνικής και πνευματικής αυτοσυνείδησης. Η ταυτότητα δεν αντιμετωπίζεται ως στατικό χαρακτηριστικό, αλλά ως δυναμική διαδικασία που συγκροτείται μέσα από τη διδασκαλία, τις σχέσεις δασκάλου–μαθητή, τις τελετουργικές πρακτικές, την πνευματική άσκηση και την εμπειρία της γνώσης.

Η διαμόρφωση της ερμητικής παράδοσης πρέπει να εξεταστεί στο ευρύτερο ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο της ελληνορωμαϊκής Αιγύπτου. Μετά την κατάκτηση της Αιγύπτου από τον Αλέξανδρο και την ίδρυση του πτολεμαϊκού βασιλείου, η ελληνική γλώσσα και παιδεία κατέλαβαν κεντρική θέση στη δημόσια ζωή, ενώ παράλληλα οι παραδοσιακές αιγυπτιακές θρησκευτικές δομές συνέχισαν να λειτουργούν στο πλαίσιο των τοπικών κοινοτήτων. Κατά τη ρωμαϊκή περίοδο η συνύπαρξη αυτών των παραδόσεων εντάθηκε, δημιουργώντας ένα ιδιαίτερα σύνθετο πολιτισμικό περιβάλλον, στο οποίο ελληνικά, αιγυπτιακά και ανατολικά στοιχεία συνυπήρχαν και αλληλεπιδρούσαν.

Ιδιαίτερη σημασία σε αυτή τη διαδικασία κατείχε η Αλεξάνδρεια, μία από τις σημαντικότερες πνευματικές μητροπόλεις της Μεσογείου. Η πόλη αποτελούσε χώρο συνάντησης διαφορετικών φιλοσοφικών και θρησκευτικών παραδόσεων, φιλοξενώντας φιλοσοφικές σχολές, λόγιους κύκλους και κοινότητες διαφορετικής πολιτισμικής προέλευσης. Στο περιβάλλον αυτό συνυπήρχαν η ελληνική φιλοσοφική παιδεία, η αιγυπτιακή θεολογική παράδοση, οι ιουδαϊκές ερμηνευτικές πρακτικές και, ήδη από τον 1ο αιώνα μ.Χ., οι πρώιμες χριστιανικές κοινότητες. Η συνύπαρξη αυτών των παραδόσεων δημιούργησε ένα γόνιμο πνευματικό τοπίο, μέσα στο οποίο αναπτύχθηκαν νέες μορφές θρησκευτικής και φιλοσοφικής αναζήτησης.

Μέσα σε αυτό το περιβάλλον αναπτύχθηκαν ποικίλες μορφές θρησκευτικής και φιλοσοφικής αναζήτησης, οι οποίες συχνά επιχειρούσαν να συνδυάσουν φιλοσοφικές έννοιες με στοιχεία αποκαλυπτικής ή μυστηριακής θρησκευτικότητας. Σημαντικό ρόλο στη διαδικασία αυτή διαδραμάτισαν και τα αιγυπτιακά ιερατεία, τα οποία κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο προσαρμόστηκαν στα νέα πολιτισμικά δεδομένα, διατηρώντας παράλληλα τη θεολογική τους παράδοση.¹⁹

¹⁹ Fowden, *Ο Αιγύπτιος Ερμής*, 302-303.

Η διαμόρφωση πλήθους νέων λατρειών ήταν ενδεικτική του θρησκευτικού πλουραλισμού. Λατρείες όπως εκείνες της Ίσιδας και του Σέραπιδος, μυστηριακές θρησκείες, φιλοσοφικές σχολές με έντονο θεολογικό προσανατολισμό, καθώς και αποκαλυπτικά και γνωστικά ρεύματα συνυπήρχαν στο ίδιο πολιτισμικό περιβάλλον. Συμπερασματικά, ο Ερμητισμός μπορεί να ιδωθεί ως μία από τις πολλές μορφές θρησκευτικής και φιλοσοφικής αναζήτησης που αναπτύχθηκαν κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, επιχειρώντας να διατυπώσουν μια συνολική ερμηνεία του κόσμου και της σχέσης του ανθρώπου με το θείο.

Στο πλαίσιο αυτό πρέπει να ιδωθεί και η διαμόρφωση της μορφής του Ερμή Τρισμέγιστου. Η ταύτιση του ελληνικού θεού Ερμή με τον αιγυπτιακό θεό Θωθ αντανακλά τον συγκρητιστικό χαρακτήρα της ελληνιστικής θρησκευτικότητας, όπου θεότητες και θρησκευτικές παραδόσεις διαφορετικής προέλευσης συνδυάζονταν σε νέα συμβολικά σχήματα. Ο Θωθ, θεός της σοφίας, της γραφής και της θείας γνώσης στην αιγυπτιακή παράδοση, προσέφερε ένα κατάλληλο υπόβαθρο για τη διαμόρφωση της μορφής του Ερμή Τρισμέγιστου ως φορέα αποκαλυπτικής σοφίας και πνευματικής διδασκαλίας.

Η σύγχρονη έρευνα έχει επισημάνει, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ότι οι συγγραφείς των ερμητικών κειμένων ενδέχεται να προέρχονταν από κύκλους εξελληνισμένων Αιγυπτίων ιερέων, οι οποίοι επιχείρησαν να εκφράσουν στοιχεία της αιγυπτιακής θεολογικής παράδοσης μέσα από το εννοιολογικό πλαίσιο της ελληνικής φιλοσοφίας. Μέσα από αυτή τη διαδικασία πολιτισμικής διαμεσολάβησης διαμορφώθηκε ένα ιδιαίτερο πνευματικό ρεύμα, στο οποίο φιλοσοφικές έννοιες, θεολογικές παραδόσεις και μυστικιστικές εμπειρίες συνδυάστηκαν και επανερμηνεύτηκαν στις επιμέρους ερμητικές πραγματείες, συμβάλλοντας στη διαμόρφωση ενός ιδιαίτερου πνευματικού και θεολογικού πλαισίου.

Υπό αυτή την έννοια, τα ερμητικά κείμενα δεν μπορούν να θεωρηθούν απομονωμένο πνευματικό φαινόμενο. Αντιθέτως, αποτελούν έκφραση των ευρύτερων θρησκευτικών και φιλοσοφικών διεργασιών που χαρακτήρισαν τον κόσμο της Ύστερης Αρχαιότητας. Η μελέτη τους επιτρέπει την κατανόηση των τρόπων με τους οποίους διαφορετικές πολιτισμικές και θρησκευτικές παραδόσεις αλληλεπίδρασαν και συνέβαλαν στη διαμόρφωση νέων μορφών πνευματικής σκέψης στο χώρο της ελληνορωμαϊκής Μεσογείου.

Εξίσου σημαντική για την κατανόηση της ερμητικής παράδοσης είναι και η εξέταση του κοινωνικού πλαισίου μέσα στο οποίο αναπτύχθηκαν τα κείμενα αυτά. Η ελληνορωμαϊκή Αίγυπτος χαρακτηριζόταν από μια πολυεπίπεδη κοινωνική δομή, όπου συνυπήρχαν ελληνόφωνες αστικές ελίτ, τοπικοί αιγυπτιακοί πληθυσμοί και κοινότητες διαφορετικής εθνοτικής και θρησκευτικής προέλευσης. Στο περιβάλλον αυτό, η ελληνική παιδεία αποτελούσε βασικό στοιχείο κοινωνικού κύρους και πνευματικής καλλιέργειας, ενώ ταυτόχρονα τα παραδοσιακά αιγυπτιακά ιερατεία διατηρούσαν σημαντικό ρόλο στη θρησκευτική και πολιτισμική ζωή των τοπικών κοινοτήτων.²⁰

Οι αιγυπτιακοί ναοί λειτουργούσαν όχι μόνο ως λατρευτικά κέντρα αλλά και ως χώροι διατήρησης και μετάδοσης θεολογικής και κοσμολογικής γνώσης. Οι ιερείς κατείχαν ιδιαίτερη θέση ως φορείς μιας μακραίωνης θρησκευτικής παράδοσης, η οποία κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο ήρθε σε επαφή με την ελληνική φιλοσοφική σκέψη. Η συνάντηση αυτή οδήγησε σε διαδικασίες επανερμηνείας και μετασχηματισμού της παραδοσιακής θεολογίας, καθώς αιγυπτιακές αντιλήψεις για τη δημιουργία του κόσμου, τη φύση της ψυχής και τη θεϊκή πρόνοια εκφράστηκαν πλέον μέσα από φιλοσοφικές έννοιες που ήταν κατανοητές σε ένα ελληνόφωνο μορφωμένο κοινό.

Μέσα σε αυτό το κοινωνικό και πνευματικό περιβάλλον φαίνεται ότι διαμορφώθηκαν κύκλοι διδασκαλίας στους οποίους μεταδιδόταν η ερμητική γνώση. Τα ίδια τα ερμητικά κείμενα, με τη διαλογική μορφή που συχνά λαμβάνουν και με τη χαρακτηριστική σχέση δασκάλου και μαθητή μεταξύ του Ερμή και των συνομιλητών του, φαίνεται να προϋποθέτουν ένα πλαίσιο πνευματικής μαθητείας. Η γνώση παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα μύησης και πνευματικής καθοδήγησης, γεγονός που υποδηλώνει ότι η ερμητική διδασκαλία πιθανόν μεταδιδόταν σε περιορισμένους κύκλους αναζητητών, οι οποίοι επιδίωκαν την κατανόηση της θεϊκής τάξης του κόσμου και τη μεταμόρφωση της ανθρώπινης ψυχής μέσω της γνώσης.

γ) Επιμέρους στόχοι και ερευνητικά ερωτήματα

Κύριος σκοπός της παρούσας διατριβής είναι η διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο το *C.H.* διαμορφώνει και μεταδίδει ένα ιδιαίτερο πρότυπο θρησκευτικής και

²⁰ S. I. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 97–98.

κοινωνικής ταυτότητας, μέσα από τη σύνθεση θεολογικών, φιλοσοφικών, ανθρωπολογικών και σωτηριολογικών αντιλήψεων. Η εξέταση του ιστορικού, κοινωνικού και θρησκευτικού πλαισίου λειτουργεί ως αναγκαία αφετηρία για την κατανόηση της ερμητικής κοσμοθεωρίας, αλλά και των τρόπων με τους οποίους η γνώση, η μαθητεία, η μύηση, η μυστικότητα και η πνευματική μεταμόρφωση συμβάλλουν στη συγκρότηση της ερμητικής ταυτότητας.

Η εποχή κατά την οποία διαμορφώθηκε ο Ερμητισμός χαρακτηρίζεται από βαθιές πνευματικές αναζητήσεις, οι οποίες οδήγησαν στη σταδιακή μετάβαση από έναν ανθρωποκεντρικό σε έναν περισσότερο θεοκεντρικό τρόπο κατανόησης του κόσμου.²¹ Παράλληλα, οι φιλοσοφικές σχολές της περιόδου επιδίωκαν ολοένα και περισσότερο να προσδώσουν στις διδασκαλίες τους χαρακτήρα αυθεντικότητας και οικουμενικής ισχύος. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο αναπτύχθηκαν κινήματα, όπως ο Ερμητισμός, τα οποία επιχείρησαν να διατυπώσουν μια συνολική ερμηνεία του κόσμου, του ανθρώπου και της σχέσης του με το θείο, συνδυάζοντας φιλοσοφικές έννοιες με στοιχεία θρησκευτικής αποκάλυψης.

Η διατριβή επιχειρεί να αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο οι ερμητικές πραγματείες συγκροτούν ένα ιδιαίτερο θεολογικό και φιλοσοφικό πλαίσιο, μέσα από τον δημιουργικό μετασχηματισμό στοιχείων της ελληνικής φιλοσοφίας, της αιγυπτιακής θεολογικής παράδοσης και άλλων θρησκευτικών ρευμάτων της Ύστερης Αρχαιότητας. Για τον λόγο αυτό, μετά την εξέταση του ιστορικού και θρησκευτικού πλαισίου, η ανάλυση μετατοπίζεται συστηματικά στις θεμελιώδεις φιλοσοφικές και θεολογικές έννοιες του C.H., προκειμένου να καταδειχθεί ο τρόπος με τον οποίο οι διαφορετικές αυτές παραδόσεις επανερμηνεύονται και συνδέονται μέσα στις επιμέρους πραγματείες. Παράλληλα, εξετάζεται ο ρόλος που διαδραματίζει η ερμητική διδασκαλία στη διαμόρφωση της θρησκευτικής σκέψης της περιόδου, καθώς και η συμβολή της στη διατύπωση αντιλήψεων σχετικά με τη φύση του κόσμου, τη θέση του ανθρώπου στο σύμπαν και τη δυνατότητα της πνευματικής του μεταμόρφωσης.

Η έρευνα αποσκοπεί επίσης στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο ο Ερμητισμός αφομοιώνει δημιουργικά τις φιλοσοφικές και θρησκευτικές παραδόσεις της Ύστερης Αρχαιότητας και τις μετασχηματίζει μέσα σε ένα ιδιαίτερο θεολογικό και φιλοσοφικό πλαίσιο, το οποίο συμβάλλει στη διαμόρφωση μιας ιδιαίτερης μορφής

²¹ Polymnia Athanassiadi, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity* (London and New York: Routledge, 2016), 1.

θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτότητας. Στο πλαίσιο αυτό, η μελέτη του C.H. προσφέρει πολύτιμο υλικό για την κατανόηση των διαδικασιών μέσα από τις οποίες συγκροτήθηκαν νέες μορφές πνευματικής ταυτότητας και αναπτύχθηκαν τρόποι σκέψης που επηρέασαν τη θρησκευτική και φιλοσοφική ιστορία της Μεσογείου.

Η ανάλυση επικεντρώνεται σε μια σειρά βασικών ερευνητικών ερωτημάτων που αφορούν τη φύση και τη λειτουργία του Ερμητισμού στο πνευματικό περιβάλλον της ελληνιστικής και ρωμαϊκής περιόδου. Ειδικότερα, τίθενται τα ακόλουθα ερωτήματα: 1) ποια είναι η ιστορική και θρησκευτική διαδικασία μέσα από την οποία διαμορφώθηκε η μορφή του Ερμή Τρισεμέστου και πώς συνδέεται αυτή με τον αιγυπτιακό θεό Θωθ στο πλαίσιο του ελληνιστικού συγκρητισμού; 2) Ποιες φιλοσοφικές και θρησκευτικές παραδόσεις ενσωματώνει το C.H. και με ποιον τρόπο οι επιμέρους αυτές παραδόσεις μετασχηματίζονται και ανασυντίθενται στις ερμητικές πραγματείες, συμβάλλοντας στη διαμόρφωση ενός σχετικά συνεκτικού θεολογικού και φιλοσοφικού πλαισίου; 3) Πώς εκφράζεται η παρουσία και η λατρευτική πρόσληψη του Ερμή-Θωθ στον ελληνορωμαϊκό κόσμο μέσα από αρχαιολογικές, επιγραφικές και παπυρολογικές μαρτυρίες και τι μπορεί να μας αποκαλύψει το υλικό αυτό για το ευρύτερο θρησκευτικό και μαγικό περιβάλλον μέσα στο οποίο διαμορφώθηκε η ερμητική παράδοση; 4) Ποιες είναι οι βασικές θεολογικές και φιλοσοφικές έννοιες που συγκροτούν την ερμητική κοσμοθεωρία, όπως η έννοια του Νου, του Λόγου, της δημιουργίας και της γνώσης, και πώς αυτές συνδέονται με ευρύτερες φιλοσοφικές τάσεις της εποχής; 5) Ποια είναι η θέση του ανθρώπου στο ερμητικό κοσμολογικό σύστημα και με ποιον τρόπο η έννοια της γνώσης και της πνευματικής αναγέννησης συνδέεται με τη διαδικασία της σωτηρίας της ψυχής; 6) Πώς συνομιλεί ο Ερμητισμός με τον Πλατωνισμό, τον Αριστοτελισμό, τον Στωικισμό και τις ιουδαϊκές παραδόσεις και σε ποια σημεία αποκλίνει δημιουργώντας μια ιδιαίτερη ερμητική κοσμοθεωρία; 7) Με ποιους τρόπους η ερμητική διδασκαλία συγκροτεί ένα πρότυπο θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτότητας; Ειδικότερα, πώς η σχέση δασκάλου και μαθητή, η μυστικότητα, η μύηση, η επιλεκτική μετάδοση της γνώσης και η συμμετοχή σε πνευματικούς κύκλους συμβάλλουν στη διαμόρφωση της θέσης και της αυτοκατανόησης του φορέα της ερμητικής παράδοσης;

Η διερεύνηση των παραπάνω ζητημάτων απαιτεί μια μεθοδολογική προσέγγιση που να λαμβάνει υπόψη τόσο τη φιλολογική φύση των ερμητικών κειμένων όσο και το ευρύτερο ιστορικό και θρησκευτικό περιβάλλον μέσα στο οποίο αυτά διαμορφώθηκαν. Ο συνδυασμός διαφορετικών μεθοδολογικών εργαλείων επιτρέπει την ανάλυση των

κειμένων τόσο ως φιλοσοφικών και θεολογικών πραγματειών όσο και ως τεκμηρίων της θρησκευτικής και πνευματικής ζωής της Ύστερης Αρχαιότητας. Στο πλαίσιο αυτό, η παρούσα εργασία υιοθετεί μια μεθοδολογία που συνδυάζει κειμενική ανάλυση, ιστορικοσυγκριτική προσέγγιση και στοιχεία της ιστορίας των ιδεών, προκειμένου να καταστεί δυνατή μια ολοκληρωμένη κατανόηση της ερμητικής παράδοσης.

δ) Μεθοδολογία

Η παρούσα έρευνα εντάσσεται στο ευρύτερο πεδίο της ιστορίας των θρησκειών της Ύστερης Αρχαιότητας και προσεγγίζει το φαινόμενο του Ερμητισμού μέσα από μια διεπιστημονική μεθοδολογική οπτική, η οποία συνδυάζει την κειμενική ανάλυση των ερμητικών πραγματειών με την ιστορικοσυγκριτική διερεύνηση και εργαλεία από την ιστορία των θρησκειών και την ιστορία των ιδεών. Η προσέγγιση αυτή δεν αποσκοπεί στην αναζήτηση αποκλειστικών πηγών επιρροής ούτε στην ανασύνθεση μιας γραμμικής ιστορίας των ιδεών. Αντίθετα, δίνει έμφαση στον τρόπο με τον οποίο τα ίδια τα ερμητικά κείμενα οργανώνουν τη διδασκαλία τους, νοηματοδοτούν την πνευματική εμπειρία και διαμορφώνουν πρότυπα θρησκευτικής και κοινωνικής αυτοκατανόησης. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στον τρόπο με τον οποίο οι επιμέρους φιλοσοφικές και θρησκευτικές παραδόσεις επανερμηνεύονται και αποκτούν νέο νόημα μέσα στο ερμητικό δόγμα. Η επιλογή της συγκεκριμένης μεθοδολογίας υπαγορεύεται από τον σύνθετο χαρακτήρα του *C.H.*, το οποίο δεν μπορεί να ερμηνευθεί αποκλειστικά ως φιλοσοφικό ή λογοτεχνικό έργο, αλλά ως τεκμήριο ενός ευρύτερου θρησκευτικού και πνευματικού φαινομένου της Ύστερης Αρχαιότητας.

Η κειμενική ανάλυση επικεντρώνεται πρωτίστως στο *C.H.*, το οποίο αποτελεί την κύρια πρωτογενή πηγή της παρούσας μελέτης. Παράλληλα, αξιοποιούνται συμπληρωματικά τα υπόλοιπα ερμητικά κείμενα, όταν αυτά συμβάλλουν στην αποσαφήνιση θεολογικών, ανθρωπολογικών ή θρησκευσιολογικών ζητημάτων. Η διάκριση αυτή επιτρέπει να διατηρηθεί σταθερό το ερευνητικό επίκεντρο χωρίς να αποκόπτεται από το ευρύτερο σώμα της ερμητικής γραμματείας. Η προσέγγιση αυτή επιτρέπει να αναδειχθεί ότι η ερμητική διδασκαλία δεν περιορίζεται στη διατύπωση θεωρητικών αντιλήψεων, αλλά συγκροτεί ένα πρότυπο πνευματικότητας. Επιπλέον, αξιοποιούνται μεταγενέστερες μαρτυρίες της Ύστερης Αρχαιότητας συμπληρωματικά ως τεκμήρια της πρόσληψης και της εξέλιξης της ερμητικής παράδοσης και δεν

χρησιμοποιούνται αδιακρίτως ως άμεσες μαρτυρίες για το ιστορικό περιβάλλον της αρχικής διαμόρφωσης του C.H.

Το C.H., ως βασικό σώμα πηγών της ερμητικής παράδοσης, δεν αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως φιλοσοφικό ή λογοτεχνικό έργο, αλλά ως τεκμήριο ενός σύνθετου πνευματικού και θρησκευτικού φαινομένου που αναπτύχθηκε στην ελληνορωμαϊκή Αίγυπτο. Η ανάλυση των πραγματειών οργανώνεται γύρω από τρεις βασικούς άξονες: (α) τη θεολογική και ανθρωπολογική διδασκαλία των ερμητικών κειμένων, (β) τις μορφές μετάδοσης της γνώσης και της πνευματικής καθοδήγησης και (γ) τις διαδικασίες μέσω των οποίων διαμορφώνονται μορφές θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτότητας. Οι άξονες αυτοί λειτουργούν ως ερμηνευτικό πλαίσιο για την εξέταση των επιμέρους πραγματειών και διατρέχουν το σύνολο της παρούσας διατριβής. Η μελέτη επιδιώκει να συνδυάσει την κειμενική ανάλυση των ερμητικών πραγματειών με την ιστορική και συγκριτική εξέταση των θρησκευτικών και φιλοσοφικών παραδόσεων που επηρέασαν τη διαμόρφωση της ερμητικής σκέψης.

Πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι ο Ερμητισμός δεν συγκροτεί ένα απόλυτα ενιαίο και συστηματικό φιλοσοφικό δόγμα. Τα κείμενα του C.H. αποτελούν προϊόντα διαφορετικών συγγραφέων και πνευματικών κύκλων της ελληνορωμαϊκής Αιγύπτου και αντανακλούν ποικίλες θεολογικές και φιλοσοφικές τάσεις της εποχής. Παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις, διακρίνονται κοινά θεματικά μοτίβα, όπως η αναζήτηση της θείας γνώσης, η πνευματική αναγέννηση του ανθρώπου και η ένωση με το θείο, τα οποία συγκροτούν τον βασικό πυρήνα της ερμητικής κοσμοθεωρίας.

Βασικό σημείο εκκίνησης της έρευνας αποτελεί η φιλολογική και ερμηνευτική ανάλυση των κειμένων του C.H., καθώς και συναφών ερμητικών πηγών. Τα κείμενα αυτά εξετάζονται ως βασικές πηγές για την κατανόηση της ερμητικής σκέψης και της πνευματικής παράδοσης που αναπτύχθηκε κατά τους πρώτους αιώνες της κοινής εποχής. Παράλληλα, λαμβάνονται υπόψη και άλλες συναφείς πηγές της ερμητικής παράδοσης, όπως αποσπάσματα από ερμητικά κείμενα που διασώζονται σε πατερικές ή φιλοσοφικές συλλογές, καθώς και υλικό που προέρχεται από παπυρολογικές και αρχαιολογικές μαρτυρίες. Η αξιοποίηση των πηγών αυτών επιτρέπει τη συμπληρωματική κατανόηση της ερμητικής παράδοσης.

Επιπλέον, η έρευνα επικεντρώνεται κυρίως στην ιστορική περίοδο της ελληνιστικής και πρώιμης ρωμαϊκής εποχής, κατά την οποία διαμορφώθηκε το

πνευματικό περιβάλλον μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε η ερμητική σκέψη. Παρόλο που η επίδραση της ερμητικής παράδοσης υπήρξε ιδιαίτερα σημαντική σε μεταγενέστερες περιόδους, όπως κατά την Αναγέννηση, η εργασία δεν εξετάζει συστηματικά την πρόσληψη του Ερμητισμού σε μεταγενέστερες εποχές, αλλά περιορίζεται κυρίως στη διερεύνηση της αρχικής του διαμόρφωσης και των ιδεολογικών χαρακτηριστικών που εξέλαβε στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες. Η επιλογή αυτών των ορίων αποσκοπεί στη δυνατότητα μιας πιο συστηματικής και εστιασμένης ανάλυσης του *C.H.*, καθώς και στην κατανόηση του ερμητισμού μέσα στο ιστορικό και πνευματικό περιβάλλον στο οποίο αυτή αναπτύχθηκε.

Η κειμενική αυτή προσέγγιση επιδιώκει να αναδείξει τη δομή, το ύφος και τις θεματικές των ερμητικών πραγματειών, καθώς και τις βασικές έννοιες που συγκροτούν την ερμητική κοσμοθεωρία. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στην εξέταση θεμελιωδών εννοιών όπως ο Νους, ο Λόγος, η δημιουργία του κόσμου, η γνώση του Θεού και η πνευματική αναγέννηση του ανθρώπου. Μέσα από την ανάλυση αυτών των εννοιών επιχειρείται να καταδειχθεί ο τρόπος με τον οποίο οι ερμητικές πραγματείες διαμορφώνουν ένα ιδιαίτερο σύστημα σκέψης που συνδυάζει φιλοσοφικά και θεολογικά στοιχεία.

Παράλληλα, η κειμενική ανάλυση συνοδεύεται από μια ιστορικοσυγκριτική προσέγγιση, η οποία επιδιώκει να εντάξει τα ερμητικά κείμενα στο ευρύτερο πνευματικό και θρησκευτικό περιβάλλον της ελληνιστικής και ρωμαϊκής περιόδου. Η περίοδος αυτή χαρακτηρίζεται από έντονες διαδικασίες πολιτισμικής αλληλεπίδρασης και θρησκευτικού συγκρητισμού, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, κατά την διάρκεια των οποίων διαμορφώθηκαν νέα φιλοσοφικά και θρησκευτικά ρεύματα. Στο πλαίσιο αυτό, εξετάζονται οι πιθανές επιρροές που δέχτηκε ο Ερμητισμός από διάφορες φιλοσοφικές σχολές της αρχαιότητας, όπως ο πλατωνισμός, ο νεοπυθαγορισμός και ο στωικισμός, καθώς και στοιχεία που προέρχονται από την αιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση και από άλλες πνευματικές τάσεις της Ανατολικής Μεσογείου.

Η έρευνα αξιοποιεί επίσης εργαλεία της ιστορίας των ιδεών, προκειμένου να εξετάσει την εξέλιξη και τη λειτουργία των βασικών εννοιών που εμφανίζονται στις ερμητικές πραγματείες. Η προσέγγιση αυτή επιτρέπει την κατανόηση των ερμητικών κειμένων ως προϊόντων ενός ευρύτερου πνευματικού διαλόγου που διεξαγόταν στον ελληνορωμαϊκό κόσμο κατά τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες. Συνεπώς, οι

ερμητικές πραγματείες εξετάζονται όχι μόνο ως αυτόνομα φιλοσοφικά κείμενα, αλλά και ως μέρος ενός ευρύτερου δικτύου ιδεών που περιλαμβάνει φιλοσοφικές, θρησκευτικές και μυστικιστικές παραδόσεις της εποχής.

Ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται επίσης στη μελέτη των ιστορικών και αρχαιολογικών μαρτυριών που σχετίζονται με τη λατρεία και τη διάδοση της μορφής του Ερμή Τρισμέγιστου. Έτσι, αξιοποιούνται αρχαιολογικά ευρήματα, επιγραφικές μαρτυρίες και παπυρολογικά τεκμήρια, τα οποία συμβάλλουν στην κατανόηση της παρουσίας και της σημασίας του Ερμή Τρισμέγιστου στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Η εξέταση των υλικών αυτών πηγών επιτρέπει τη διερεύνηση της σχέσης μεταξύ της ερμητικής φιλοσοφίας και των θρησκευτικών πρακτικών που αναπτύχθηκαν γύρω από τη μορφή του Ερμή Τρισμέγιστου.

Επιπλέον, λαμβάνεται υπόψη η συγκριτική διάσταση της έρευνας, η οποία επιτρέπει τη διερεύνηση των σχέσεων του Ερμητισμού με άλλα πνευματικά και θρησκευτικά ρεύματα της Ύστερης Αρχαιότητας. Η σύγκριση αυτή συμβάλλει στην καλύτερη κατανόηση των ιδιαιτεροτήτων της ερμητικής παράδοσης, καθώς και της θέσης της στο ευρύτερο πνευματικό τοπίο της εποχής. Μέσα από αυτή την προσέγγιση δύναται να αναδειχθούν τόσο οι ομοιότητες όσο και οι διαφοροποιήσεις που χαρακτηρίζουν τον Ερμητισμό σε σχέση με άλλα φιλοσοφικά και θρησκευτικά συστήματα.

Τέλος, η παρούσα έρευνα λαμβάνει υπόψη τα όρια και τις ιδιαιτερότητες των διαθέσιμων πηγών. Τα κείμενα του *C.H.* αποτελούν προϊόν διαφορετικών συγγραφέων και πνευματικών κύκλων και αντανακλούν ποικίλες θεολογικές και φιλοσοφικές τάσεις της εποχής. Για τον λόγο αυτό, η ανάλυση των ερμητικών κειμένων πραγματοποιείται με προσοχή, αποφεύγοντας την αντιμετώπισή τους ως ενός ενιαίου και απολύτως συνεκτικού συστήματος σκέψης. Αντίθετα, επιδιώκεται η κατανόηση του Ερμητισμού ως ενός δυναμικού και πολυδιάστατου πνευματικού φαινομένου, το οποίο διαμορφώθηκε μέσα από τη διαρκή αλληλεπίδραση διαφορετικών πολιτισμικών και θρησκευτικών παραδόσεων. Μέσα από τη συνδυαστική εφαρμογή των παραπάνω μεθοδολογικών εργαλείων επιδιώκεται η ολοκληρωμένη προσέγγιση του *C.H.* και η ανάδειξη της σημασίας του για την κατανόηση της θρησκευτικής και πνευματικής ζωής της Ύστερης Αρχαιότητας.

ε) Δομή της διατριβής

Η διατριβή οργανώνεται σε επτά κεφάλαια, τα οποία εξετάζουν διαδοχικά τη μορφή του Ερμή Τρισμαγίστου, τη συγκρότηση και τον χαρακτήρα του *Corpus Hermeticum*, το ευρύτερο θρησκευτικό περιβάλλον της ερμητικής παράδοσης, καθώς και βασικές θεολογικές, ανθρωπολογικές, σωτηριολογικές και ηθικές διαστάσεις της ερμητικής σκέψης.

Στο πρώτο κεφάλαιο εξετάζεται η μορφή του Ερμή Τρισμαγίστου και η διαδικασία διαμόρφωσης της ερμητικής παράδοσης. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στη σχέση του Ερμή με τον αιγυπτιακό θεό Θωθ, στον ρόλο του ως φορέα θείας σοφίας και αποκάλυψης, καθώς και στη σύνδεσή του με την αιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση. Παράλληλα, εξετάζονται οι διαφορετικές λειτουργίες που αποδίδονται στον Ερμή ως θεό-δημιουργό, φορέα αποκάλυψης και διδάσκαλο της θείας γνώσης.

Το δεύτερο κεφάλαιο επικεντρώνεται στη σύνθεση και τον χαρακτήρα του *C.H.* Εξετάζονται η μορφή και η γλώσσα των πραγματειών, ο αποκαλυπτικός τους χαρακτήρας, η σχέση δασκάλου και μαθητή, καθώς και οι πρακτικές της μυστικότητας και της μύησης. Παράλληλα, διερευνάται ο τρόπος με τον οποίο η μετάδοση της γνώσης και η σχέση μεταξύ δασκάλου και μαθητή συμβάλλουν στη διαμόρφωση ενός ιδιαίτερου προτύπου ερμητικής θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτότητας.

Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζεται η σχέση του Ερμή Τρισμαγίστου με το ευρύτερο θρησκευτικό και τελετουργικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας. Αναλύονται η ηλιακή θεολογία, οι μορφές δημόσιας και ιδιωτικής θρησκευτικότητας, καθώς και αρχαιολογικά, επιγραφικά και μαγικά τεκμήρια που σχετίζονται με τη λατρευτική πρόσληψη του Ερμή και του Θωθ. Το υλικό αυτό αξιοποιείται κυρίως για την ανασύσταση του θρησκευτικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο διαμορφώθηκε και προσλήφθηκε η ερμητική παράδοση και δεν θεωρείται αυτομάτως άμεση μαρτυρία για την ύπαρξη ή τη δράση ιστορικά οργανωμένων ερμητικών κοινοτήτων.

Το τέταρτο κεφάλαιο εξετάζει βασικές διαστάσεις της ερμητικής θεολογίας και σωτηριολογίας, με έμφαση στην έννοια της Γνώσης και στον Λόγο. Αναλύονται η δημιουργική λειτουργία του Λόγου, η σχέση Νου και Λόγου, καθώς και η ερμητική πνευματική οδός προς τη θεογνωσία. Ιδιαίτερη θέση καταλαμβάνει η εξέταση της έκστασης και της πνευματικής αναγέννησης ως μορφών μεταμόρφωσης του ανθρώπου και υπέρβασης της περιορισμένης αισθητής εμπειρίας.

Το πέμπτο κεφάλαιο επικεντρώνεται στην ερμητική ανθρωπολογία και σωτηριολογία. Εξετάζονται η δημιουργία και η φύση της ψυχής, η σχέση της με τον υλικό και τον νοητό κόσμο, καθώς και η αντίληψη της μετενσάρκωσης. Παράλληλα, διερευνώνται οι τρόποι με τους οποίους ο άνθρωπος προσεγγίζει και κατανοεί το Θείο, μέσα από αποφαιτικές και καταφατικές μορφές θεολογικού λόγου, καθώς και μέσα από την ενεργοποίηση των πνευματικών του δυνατοτήτων.

Το έκτο κεφάλαιο εξετάζει την ερμητική ηθική. Αφετηρία αποτελεί η αντίληψη της δημιουργίας ως έκφρασης της θείας αγάπης, ενώ στη συνέχεια αναλύονται οι έννοιες της ευσέβειας και της δικαιοσύνης. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στο πρόβλημα του κακού και στη σχέση ύλης και κακού, καθώς και στη γνωσιολογική διάσταση της ηθικής και στη λειτουργία των αισθήσεων. Τέλος, εξετάζεται η σχέση του θείου και του ανθρώπινου έρωτα στο πλαίσιο της ερμητικής ανθρωπολογίας και ηθικής.

Το έβδομο κεφάλαιο αναλύει την ερμητική αντίληψη του χρόνου και της κοσμικής τάξης. Εξετάζονται η σχέση χρόνου και δημιουργίας, η κυκλική αντίληψη του χρόνου, η λειτουργία του χρόνου στον υλικό κόσμο και η σχέση του με την αστρική τάξη. Η ανάλυση επικεντρώνεται επίσης στον τρόπο με τον οποίο η κοσμική τάξη, ο χρόνος και η ανθρώπινη πνευματική πορεία συνδέονται μέσα στις ερμητικές πραγματείες.

Η διατριβή ολοκληρώνεται με τα συμπεράσματα, στα οποία συντίθενται τα επιμέρους αποτελέσματα της έρευνας. Η σύνθεση αυτή επιτρέπει να αναδειχθούν οι βασικοί θεολογικοί, κοσμολογικοί, ανθρωπολογικοί, σωτηριολογικοί και ηθικοί άξονες που επανέρχονται στις ερμητικές πραγματείες, παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις τους, και να εξεταστεί ο τρόπος με τον οποίο συμβάλλουν στη διαμόρφωση ενός ιδιαίτερου προτύπου ερμητικής θρησκευτικής και κοινωνικής αυτοκατανόησης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Ο Ερμής Τρισμέγιστος και η διαμόρφωση της ερμητικής παράδοσης

1.1 Η γένεση του Ερμή Τρισμεγίστου

Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος αποτελεί μια σχεδόν μυθική μορφή της ύστερης αρχαιότητας, η οποία κατέχει κεντρική θέση στην ερμητική παράδοση. Οι σωζόμενες πηγές χρονολογούνται κυρίως στους αυτοκρατορικούς χρόνους και παρουσιάζουν τον Ερμή τον Τρισμέγιστο ως ιστορικό πρόσωπο, το οποίο φέρεται να έζησε την ίδια περίπου εποχή με τον Μωυσή. Συγκεκριμένα, περιγράφεται ως θνητός που διακρίθηκε στην άσκηση τόσο των βασιλικών όσο και των ιερατικών καθηκόντων, στοιχείο που οδήγησε στη μεταθανάτια θεοποίησή του. Το προσωνύμιο τρισμέγιστος οφειλόταν κατά μια εκδοχή στο γεγονός ότι είχε ανάμνηση των τριών ενσαρκώσεων του.²² Κατ' άλλη εκδοχή, ο θεός υιοθέτησε το προσωνύμιο «Τρισμέγιστος» γιατί κατέκτησε τις τρεις αρχές της σοφίας του σύμπαντος.²³

Η μορφή αυτή δεν λειτουργεί μόνο ως μυθολογικός ή φιλοσοφικός χαρακτήρας, αλλά και ως συμβολικό σημείο αναφοράς για τη συγκρότηση της ερμητικής διδασκαλίας και της πνευματικής κοινότητας που αναπτύχθηκε γύρω από αυτήν. Η εξέταση της προέλευσης του Ερμή Τρισμέγιστου επιτρέπει επομένως την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο η ερμητική παράδοση διαμόρφωσε την αυθεντία της και θεμελίωσε τη μετάδοση της θείας γνώσης.

Η εξέλιξη αυτή δεν συνεπάγεται τη διαμόρφωση μιας μονολιθικής ή ομοιογενούς θεότητας. Αντίθετα, ο Ερμής Τρισμέγιστος της Ύστερης Αρχαιότητας αποτελεί μια πολυδιάστατη μορφή, η οποία προσλαμβάνει διαφορετικές λειτουργίες ανάλογα με το ιστορικό, θρησκευτικό και γραμματολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο παρουσιάζεται. Στην αιγυπτιακή και πτολεμαϊκή πολιτική θεολογία εμφανίζεται με θεσμικό και τελετουργικό χαρακτήρα, στη φιλοσοφική γραμματεία αποκτά κοσμολογικές και αποκαλυπτικές διαστάσεις, ενώ στη χριστιανική απολογητική προβάλλεται ως φορέας μιας αρχαιότατης σοφίας που προαναγγέλλει την αλήθεια του χριστιανισμού.

²² Ερμείας ὁ Ἀλεξανδρεὺς, *Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον*, εκδ. Paul Cuvreur (Παρίσι: É. Bouillon, 1901), 94.20–22 · Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Κατὰ Ἰουλιανοῦ*, PG 76:770b

²³ Julius Ruska, *Tabula Smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberg: Carl Winter, 1926), 2.

Προκειμένου, όμως, να γίνει κατανοητή η ανάδυση αυτού του πολυσύνθετου θεού, είναι απαραίτητο να εξεταστούν οι αυτόνομες ιστορικές και μυθολογικές καταβολές των δύο θεοτήτων που τη συνέθεσαν, του ελληνικού Ερμή και του αιγυπτιακού Θωθ. Ο Ερμής στην ελληνική παράδοση ήταν ένας πολυδιάστατος θεός και η λατρεία του προσέλαβε ποικίλα χαρακτηριστικά, από την κλασική μέχρι την ύστερη αρχαιότητα. Κατά την κλασική αρχαιότητα, θεωρείτο αγγελιοφόρος των θεών, προστάτης των επιστημών, των εμπόρων και των κλεφτών. Η ευρηματικότητα και η πανουργία του Ερμή αναδεικνύονται ήδη από τους αρχαιότερους μύθους που τον περιβάλλουν. Η επινόηση της λύρας, η κλοπή των βοδιών του Απόλλωνα και η τελική συμφιλίωση των δύο θεών αποτυπώνουν έναν θεό που συνδυάζει ευφυΐα, επινοητικότητα και διαμεσολαβητική ικανότητα.

Επιπλέον, διαδραμάτιζε σημαντικό ρόλο στην μαγεία και στην τέλεση των μυστηρίων. Σύμφωνα με την μυθολογία γεννήθηκε στο όρος Κυλλήνη από τον Δία και την νύμφη Μαία, την κόρη του Άτλαντα.²⁴ Η απόδοση τόσο στενού δεσμού συγγένειας ανάμεσα στη Μαία και τον Ερμή ερμηνεύεται με βάση τις μυθικές τους ιδιότητες. Η Μαία έχει συσχετιστεί ετυμολογικά με την αναζήτηση και την προστασία της γέννησης. Αυτές τις ιδιότητες μετέφερε στον γιο της, και έτσι ο Ερμής συσχετίστηκε με την ικανότητα της διανοητικής και πνευματικής διεργασίας και τη γέννηση ιδεών.²⁵

Το όνομα του θεού προήλθε πιθανόν από το *έρμα*, *έρμαιο* ή *έρμαιος*, *έρμακες*. Οι έννοιες σχετίζονταν με τους σωρούς από πέτρες που τοποθετούνταν σε τάφους, σταυροδρόμια ή στην οριοθέτηση κτημάτων. Η συσχέτιση του Ερμή με αυτού του είδους τις οριοθετήσεις και την υπέρβασή τους, οδήγησε στην σύνδεση του θεού με τελετουργικά μετάβασης.²⁶ Έτσι, προσέλαβε την ιδιότητα του ψυχαγωγού ή ψυχοπομπού αλλά και των βοσκών, των κλεφτών, των κοπαδιών. Εκείνος οδηγούσε τις ψυχές των νεκρών στον κάτω κόσμο αλλά μπορούσε και να τις επαναφέρει στον επάνω κόσμο. Ο χθόνιος χαρακτήρας της λατρείας του Ερμή αποτυπώνεται, όπως θα δούμε παρακάτω, στους Ορφικούς Ύμνους, σε κατάδεσμούς και σε επιτύμβιες στήλες. Αυτές ακριβώς οι ιδιότητες του Ερμή ως θεού των ορίων, της διαμεσολάβησης και της

²⁴ Ησίοδος, *Θεογονία* στ. 930

²⁵ Βλ. σχετικά Ε. Kyriakidou-Peraki, "The Role of Etymology in the Formation of a Symbol: The Fourth Homeric Hymn to Hermes," στο *Ancient and Medieval Greek Etymology: Theory and Practice II*, επιμ. Α. Zucker, C. Le Feuvre και Μ. Chriti (Berlin, Boston: De Gruyter, 2025), 34.

²⁶ Α. Αβαγιανού, «ΕΡΜΗΙ ΧΘΟΝΙΩΙ: Θρησκεία και Άνθρωπος στην Θεσσαλία», στο *Λατρείες στην Περιφέρεια του Αρχαίου Ελληνικού Κόσμου*, επιμ. Α. Αβαγιανού (Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2002), 77.

διανοητικής διεργασίας διευκόλυναν την πλήρη ταύτισή του με τον αντίστοιχο φορέα της σοφίας στο αιγυπτιακό πάνθεον, τον θεό Θωθ.

Πριν εξεταστεί όμως η διαδικασία αυτής της ταύτισης, είναι αναγκαίο να παρουσιαστεί συνοπτικά ο ρόλος του Θωθ στο αιγυπτιακό θρησκευτικό σύστημα. Ο Θωθ δεν αποτελούσε απλώς έναν από τους σημαντικότερους θεούς του αιγυπτιακού πανθέου, αλλά μια σύνθετη θεότητα που συγκέντρωνε λειτουργίες οι οποίες σχετίζονταν με τη γνώση, τη γλώσσα, τη γραφή, τη σοφία και τη διατήρηση της κοσμικής τάξης. Η ιδιαίτερη αυτή φυσιογνωμία εξηγεί γιατί ο Θωθ υπήρξε η καταλληλότερη αιγυπτιακή θεότητα για να ταυτιστεί κατά την ελληνιστική περίοδο με τον ελληνικό Ερμή και να αποτελέσει τη βάση της μορφής του Ερμή Τρισμαγίστου.

Στην αιγυπτιακή θρησκεία ο Θωθ θεωρείται ο εφευρέτης της γραφής και ο προστάτης όλων των γραφέων. Η γραφή δεν αντιμετωπιζόταν ως απλό μέσο επικοινωνίας ούτε ως ανθρώπινη επινόηση, αλλά ως θεϊκό δώρο μέσω του οποίου καθίστατο δυνατή η διατήρηση της γνώσης και η μετάδοση της θείας σοφίας. Για τον λόγο αυτό οι γραφείς τελούσαν υπό την προστασία του και πριν από την έναρξη των εργασιών τους επικαλούνταν τη βοήθειά του. Τα ιερογλυφικά θεωρούνταν «θεϊκά σημεία», τα οποία δεν αναπαριστούσαν απλώς την πραγματικότητα, αλλά συμμετείχαν ενεργά στη διαμόρφωσή της.

Η καταγραφή ενός ονόματος, μιας προσευχής ή μιας τελετουργικής πράξης δεν είχε αποκλειστικά μνημονικό χαρακτήρα· πίστευαν ότι διέθετε πραγματική αποτελεσματικότητα, καθώς εξασφάλιζε τη διατήρηση της κοσμικής τάξης και επέτρεπε την ενεργό παρουσία του εικονιζόμενου προσώπου ή θεού. Η αντίληψη αυτή εξηγεί γιατί η γραφή συνδέθηκε στενά με τη μαγεία, τη λατρεία και τη βασιλική ιδεολογία, ενώ η κατοχή της αποτελούσε προνόμιο όσων είχαν μνηθεί στη γνώση των ιερών παραδόσεων. Οι γραφείς δεν λειτουργούσαν απλώς ως διοικητικοί υπάλληλοι του αιγυπτιακού κράτους, αλλά ως φορείς μιας γνώσης που θεωρούνταν θεόσταλη. Η εκπαίδευσή τους περιλάμβανε όχι μόνο την εκμάθηση της γραφής, αλλά και τη γνώση των θρησκευτικών κειμένων, των τελετουργικών τύπων και των αστρονομικών και μαθηματικών υπολογισμών.

Παράλληλα, ο Θωθ συνδέθηκε με τη γλώσσα και τον λόγο. Στα αιγυπτιακά κείμενα εμφανίζεται ως ο θεός που εκφέρει τον δημιουργικό λόγο και καθιστά δυνατή την πραγματοποίηση της θείας βούλησης. Η δημιουργική δύναμη του λόγου αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά του και προαναγγέλλει τον τρόπο με τον οποίο ο Λόγος αποκτά κοσμολογική σημασία στα ερμητικά κείμενα.

Παράλληλα, ο Θωθ θεωρείται ο κατεξοχήν θεός της ιερής μαγείας. Στην αιγυπτιακή παράδοση η μαγεία (*heka*) δεν νοείται ως πρακτική υπερφυσικής επιβολής επί της φύσεως, αλλά ως θεία δύναμη που συμμετέχει ενεργά στη δημιουργία και στη διατήρηση του κόσμου²⁷. Ο Θωθ γνωρίζει τους δημιουργικούς λόγους των θεών, τα ιερά ονόματα και τις τελετουργικές πράξεις που ενεργοποιούν τις κοσμικές δυνάμεις. Για τον λόγο αυτό η μαγεία αποτελεί έκφραση της θείας σοφίας και όχι αυτόνομη τεχνική. Η ίδια αντίληψη απαντά και στην ερμητική παράδοση, όπου οι τελετουργικές και θεουργικές πρακτικές αποκτούν νόημα μόνον όταν στηρίζονται στη γνώση της θείας τάξης και στην αρμονική συνεργασία του ανθρώπου με τις κοσμικές δυνάμεις.

Στα ταφικά κείμενα παρουσιάζεται ως γραφέας της μεταθανάτιας κρίσης, ο οποίος καταγράφει την έκβαση της ζύγισης της καρδιάς του νεκρού απέναντι στο πτέρωμα της Μάατ. Η πιο χαρακτηριστική απεικόνιση του θεού είναι σε αναπαραστάσεις κατά την διαδικασία της ψυχοστασίας των νεκρών να καταγράφει το αποτέλεσμα.²⁸ Ιδιαίτερη σημασία έχει και η σχέση του Θωθ με τη Μάατ, δηλαδή την κοσμική δικαιοσύνη και τάξη. Στην αιγυπτιακή θρησκεία η Μάατ δεν αποτελεί απλώς ηθική αρχή, αλλά την ίδια τη δομή της πραγματικότητας. Ο Θωθ εμφανίζεται ως ο θεός που καταγράφει και διασφαλίζει την εφαρμογή της, τόσο κατά τη δημιουργία όσο και κατά την τελική κρίση των ψυχών.

Η λειτουργία αυτή προετοιμάζει τη μεταγενέστερη ερμητική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος καλείται μέσω της γνώσης να επανέλθει στην αρχική κοσμική αρμονία. Έτσι, ο Θωθ αναδεικνύεται σε πρότυπο του σοφού μεσολαβητή, χαρακτηριστικό που στον Ερμητισμό μετασχηματίζεται στο πρόσωπο του Ερμή Τρισμεγίστου.

Εξίσου σημαντική είναι η σχέση του Θωθ με τον χρόνο και την αστρονομία. Στην αιγυπτιακή παράδοση αποδίδεται σε αυτόν η διαίρεση του έτους, η καταμέτρηση των ημερών και η γνώση των ουράνιων κινήσεων. Οι λειτουργίες αυτές δεν είχαν μόνο πρακτικό χαρακτήρα αλλά συνδέονταν με τη διατήρηση της κοσμικής αρμονίας. Η γνώση των ουράνιων κύκλων καθιστούσε τον Θωθ ρυθμιστή της χρονικής τάξης του

²⁷ Η *Heka* αποτελούσε αρχικά μια συνεκτική απρόσωπη δύναμη μεταξύ του αισθητού κόσμου και του δημιουργού. Η δύναμη αυτή εδραίωνε την σχέση των πιστών με τους θεούς. Εν συνεχεία προσωποποιήθηκε και ως θεός ο *Heka* θεωρούταν προστάτης της μαγείας. Τα μαγικά τελετουργικά αφορούσαν θεραπείες ασθενειών, προστασία, μεταθανάτιες τελετουργίες κ.α. J. Dieleman, "Egypt," στο *Guide to the Study of Ancient Magic*, επιμ. D. Frankfurter, τομ. 189 (Leiden: Brill, 2019), 90–94.

²⁸ D. P. Silverman, *Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 90–91, 137.

κόσμου. Η σύνδεση αυτή εξηγεί γιατί στα ερμητικά κείμενα η αστρονομία και η παρατήρηση των ουρανίων σωμάτων κατέχουν τόσο σημαντική θέση.

Η πολυλειτουργικότητα του Θωθ δεν περιοριζόταν στις επιμέρους λατρευτικές του ιδιότητες, αλλά εκτεινόταν και στις ίδιες τις αιγυπτιακές κοσμογονικές παραδόσεις, όπου αναλάμβανε ενεργό ρόλο στη δημιουργία και την οργάνωση του κόσμου. Ο Θωθ, σύμφωνα με τον κοσμογονικό μύθο του ιερατείου της Ερμούπολης, θεωρούταν αυτογέννητος, δημιούργησε τον εαυτό του με τη δύναμη του λόγου και διαδραμάτισε κομβικό ρόλο στη δημιουργία του κόσμου, καθώς και στη διαμόρφωση τάξης από το προκοσμικό χάος.²⁹ Συχνά απεικονίζεται ως άνθρωπος με κεφάλι ίβιδας, φέροντας ψηλό στέμμα με δύο φτερά στρουθοκαμήλου, το Ατέφ, σύμβολο εξουσίας της Άνω και Κάτω Αιγύπτου. Άλλες φορές εμφανίζεται ως μπαμπούνος ή κυνοκέφαλος μπαμπούνος. Κεντρικό ρόλο διαδραμάτιζαν στον κοσμογονικό μύθο της Ερμούπολης τέσσερα ζεύγη θεών που αναφέρονται ως Ογδοάδα και αντιπροσώπευαν την πρωταρχική ύλη του κόσμου ή το κοσμικό χάος, δηλαδή τις τέσσερις αρχές από τις οποίες εξελίχθηκε το δημιουργημένο σύμπαν.³⁰ Οι θεοί αυτοί προκάλεσαν μια τεράστια έκρηξη ενέργειας, με αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός αναχώματος ή ιερού νησιού, πάνω στο οποίο τοποθετήθηκε το κοσμικό αυγό. Ο Θωθ, με τη μορφή της ίβιδας, επώασε το κοσμικό αυγό και θεμελίωσε το έργο της δημιουργίας.

Η στενή σύνδεση του Θωθ με την κρατική και θρησκευτική νομιμοποίηση των Φαραώ αποδεικνύεται από την κεντρική του θέση στις τελετές ενθρόνισης, κυρίως λόγω της ιδιότητας του γραφέα. Η τελετουργία ενθρόνισης του Φαραώ συνιστούσε ένα σύνθετο θρησκευτικό δρώμενο το οποίο εξασφάλιζε ότι η βασιλική εξουσία αναγνωριζόταν και επικυρωνόταν από τους ίδιους τους θεούς. Στον ναό του Σέτι Α΄ στο Άβυδο απεικονίζονται σκηνές που αναπαριστούν την τελετουργία της στέψης του Ραμσή Β΄. Ο Θωθ παρουσιάζεται με την ιδιότητα του γραφέα, ο οποίος καταγράφει το όνομα του Φαραώ πάνω στο ιερό δέντρο *iSd*.

Η καταγραφή του βασιλικού ονόματος από τον Θωθ και η συμμετοχή του στις τελετές ενθρόνισης δεν αποτελούν απλές εικονογραφικές συμβάσεις, αλλά εκφράζουν τη θεολογική νομιμοποίηση της βασιλικής εξουσίας. Ως θεϊκός γραφέας και μάρτυρας της στέψης, ο Θωθ επικυρώνει τη βασιλεία του Φαραώ, διασφαλίζει τη σύνδεσή του με τη θεία τάξη (Maat) και εγγυάται τη διατήρηση της κοσμικής αρμονίας. Με τον τρόπο

²⁹ S. Najovits, *Egypt, Trunk of the Tree. Τομ. Ι: The Contexts* (New York: Algora, 2003), 106–107.

³⁰ Geraldine Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2002), 175–176.

αυτό, η πολιτική εξουσία παρουσιάζεται ως έκφραση της θεϊκής βούλησης.³¹ Ο Θωθ έχει τον ρόλο του γραφέα που διαιωνίζει το βασιλικό όνομα, δίνει μαρτυρία που επικυρώνει τη νομιμότητα της εξουσίας και εκτελεί τον καθαρμό που ανάγει τον Φαραώ στην θεϊκή υπόσταση. Μέσα από αυτή τη διαδικασία, η στέψη μετατρέπεται από ανθρώπινη πολιτική πράξη σε θεϊκά καθαγιασμένο γεγονός, που προάγει τη σύνδεση του βασιλιά με το θείο και εγγυάται τη διατήρηση της κοσμικής τάξης.

Ανάλογα δείγματα αυτής της θεολογικής νομιμοποίησης συναντάμε και σε άλλα μνημεία της κοιλάδας του Νείλου. Ο ναός της Χατσεψούτ στο Ντέιρ ελ Μπάχρι έχει διακοσμηθεί με ανάγλυφες παραστάσεις που περιλαμβάνουν μεταξύ άλλων σκηνές από την στέψη της βασίλισσας. Ο Θωθ εμφανίζεται ως ένας από τους θεούς που επικυρώνουν την απονομή της βασιλικής εξουσίας και μαζί με την Σέσατ, καταγράφουν την πράξη της ενθρόνισης. Συνεπώς, η ενθρόνιση προβάλλεται όχι απλά σαν ιστορικό γεγονός αλλά αποκτά θεϊκή διάσταση.³² Η παρουσία του Θωθ και της Σέσατ στις παραστάσεις αυτές επιβεβαιώνει ότι η νομιμοποίηση της βασιλικής εξουσίας αποτελούσε πρωτίστως θεολογική πράξη, στην οποία ο Θωθ λειτουργούσε ως εγγυητής της θεϊκής τάξης και της συνέχειας της βασιλείας. Τα χαρακτηριστικά αυτά του Θωθ παρουσιάζουν σημαντικές λειτουργικές αναλογίες με εκείνα του ελληνικού Ερμή, γεγονός που εξηγεί γιατί οι δύο θεότητες ταυτίστηκαν κατά την ελληνιστική περίοδο.

Υπό το πρίσμα αυτό καθίσταται σαφές γιατί ο Θωθ αποτέλεσε το κατεξοχήν σημείο συνάντησης της αιγυπτιακής και της ελληνικής θρησκευτικής παράδοσης. Ο Θωθ δεν ήταν απλώς θεός της σοφίας, αλλά η ίδια η θεία αρχή που καθιστούσε δυνατή τη μετάδοση της γνώσης, τη διατήρηση της κοσμικής τάξης και τη διαμεσολάβηση ανάμεσα στον κόσμο των θεών και στον κόσμο των ανθρώπων. Η σχέση του με τη γραφή, τον λόγο, τη μνήμη, τη μέτρηση του χρόνου, τη μαγεία και τη Μάατ δεν συγκροτούσε ένα άθροισμα επιμέρους λειτουργιών, αλλά μια ενιαία αντίληψη της θείας σοφίας ως δύναμης που οργανώνει και συντηρεί το σύμπαν.

Ωστόσο, ο Θωθ κατείχε ήδη στην αιγυπτιακή θεολογία θέση που υπερέβαινε εκείνη μιας επιμέρους θεότητας, καθώς εμφανίζεται ως ο θεϊκός γραφέας που καταγράφει τη θεία βούληση, εγγυάται την εφαρμογή της Μάατ και διαφυλάσσει τη συνέχεια της δημιουργίας. Για τον λόγο αυτό η ταύτισή του με τον Ερμή δεν

³¹ A. R. David, *Religious Ritual at Abydos* (Warminster: Aris & Phillips, 1973), 34–44.

³² H. Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1978), 106.

στηρίχθηκε μόνο σε εξωτερικές ομοιότητες ή σε πολιτικές σκοπιμότητες της ελληνιστικής εποχής, αλλά σε βαθύτερες θεολογικές και λειτουργικές αντιστοιχίες.

Η ανάδυση του Ερμή Τρισμαγίστου δεν μπορεί να ερμηνευθεί ως αποτέλεσμα ενός απλού θρησκευτικού συγκρητισμού. Αντιθέτως, αποτυπώνει την ανασύνθεση ελληνικών και αιγυπτιακών στοιχείων σε μια νέα κοσμοθεωρία. Στο πλαίσιο αυτό, ο Ερμητισμός δεν διατηρεί απλώς τις επιμέρους ιδιότητες του Θωθ και του ελληνικού Ερμή, αλλά τις εντάσσει σε ένα ενιαίο σύστημα σκέψης, όπου η σοφία συνδέεται άμεσα με τη γνώση του Θεού και την πνευματική τελείωση του ανθρώπου.

1.2 Η ταύτιση του Ερμή με τον Θωθ στην ελληνιστική Αίγυπτο

Η ιστορική συνάντηση και η συστηματική συγχώνευση του Θωθ και του Ερμή που οδήγησε στη διαμόρφωση του Ερμή του Τρισμαγίστου έλαβε χώρα με την έλευση των Μακεδόνων ηγεμόνων στην Αίγυπτο. Η διαδικασία της συγχώνευσης των δυο θεών καθίσταται πιο κατανοητή, αν εξεταστεί το ευρύτερο θρησκευτικό και ιδεολογικό περιβάλλον της Αιγύπτου κατά τους ελληνιστικούς και ρωμαϊκούς χρόνους. Κατά την πτολεμαϊκή περίοδο εφαρμόστηκε εκτεταμένο πρόγραμμα φοροαπαλλαγών προς τους ναούς, καθώς και ένα ευρύ πρόγραμμα ανοικοδόμησης και ανακατασκευής ιερών.³³ Η πολιτική αυτή δεν εξυπηρετούσε μόνο θρησκευτικούς σκοπούς, αλλά αποτελούσε συνειδητή στρατηγική επιλογή που αποσκοπούσε στην προβολή της αδιάλειπτης συνέχειας μεταξύ της φαραωνικής και της πτολεμαϊκής ηγεμονίας. Με τον τρόπο αυτό επιτεύχθηκε η εδραίωση της πτολεμαϊκής εξουσίας σε σημαντικές περιοχές της Αιγύπτου και η εξασφάλιση της στήριξης των τοπικών ιερατείων.³⁴ Ειδικότερα, στην Ερμούπολη, κατά τους πτολεμαϊκούς χρόνους, ανεγέρθηκε τέμενος από Έλληνες στρατιώτες, ενώ αργότερα κατασκευάστηκε δρόμος που συνέδεε το τέμενος αυτό με

³³ Φάσσα, Ελένη. Κατασκευάζοντας τη λατρεία: Η ίδρυση και οργάνωση της λατρείας του Σαράπιδος στην Αλεξάνδρεια κατά την πρώιμη πτολεμαϊκή περίοδο. Διδακτορική διατριβή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (2011), 157-160 · G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire* (London: Routledge, 2013), 85-88 · Martina Minas-Nerpel, "Pharaoh and Temple Building in the Fourth Century BCE", στο *Ptolemy I and the Transformation of Egypt, 404-282 BCE*, επιμ. Paul McKechnie και Jennifer A. Cromwell, τ. 415 (Leiden: Brill, 2018), 124.

³⁴ E. P. Stanwick, *Portraits of the Ptolemies: Greek Kings as Egyptian Pharaohs* (Austin: University of Texas Press, 2002), 23-28 · Christelle Fischer-Bovet, "Toward a Translocal Elite Culture in the Ptolemaic Empire", στο *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, επιμ. Myles Lavan, Richard E. Payne and John Weisweiler (Oxford University Press, 2016), 105-108.

τον ναό του Θωθ. Ο δρόμος έγινε γνωστός ως «δρόμος του Ερμή» και σε αυτόν τοποθετήθηκε βωμός του Φαραώ Αμενχοτέπ Γ'.

Η πολιτική αυτή δεν αποσκοπούσε μόνο στην εξασφάλιση της νομιμοποίησης της πτολεμαϊκής δυναστείας, αλλά και στη δημιουργία ενός κοινού θρησκευτικού λεξιλογίου, ικανού να γεφυρώσει δύο διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις. Οι Έλληνες άποικοι μπορούσαν πλέον να αναγνωρίσουν στους αιγυπτιακούς θεούς λειτουργίες αντίστοιχες με εκείνες των ελληνικών θεοτήτων, ενώ οι Αιγύπτιοι αντιλαμβάνονταν τη διατήρηση της παραδοσιακής τους θρησκείας μέσα στο νέο πολιτικό πλαίσιο. Η διαδικασία αυτή δεν σήμαινε την κατάργηση των επιμέρους λατρειών, αλλά την ανάπτυξη ενός συμβολικού συστήματος αντιστοιχιών, το οποίο επέτρεψε τη σταδιακή διαμόρφωση κοινών μορφών θρησκευτικής έκφρασης. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται και η ταύτιση του Ερμή με τον Θωθ, η οποία δεν αποτέλεσε προϊόν αυθαίρετης εξομοίωσης, αλλά βασίσθηκε σε ουσιαστικές λειτουργικές και θεολογικές αναλογίες των δύο θεοτήτων.

Η διαδικασία αυτή δεν μπορεί να ερμηνευθεί αποκλειστικά ως αποτέλεσμα της πτολεμαϊκής πολιτικής ή ως μια συνειδητή προσπάθεια ενοποίησης των ελληνικών και αιγυπτιακών πληθυσμών. Αν και οι πολιτικές σκοπιμότητες συνέβαλαν αναμφίβολα στη διάδοση των συγκρητιστικών λατρειών, η ταύτιση του Θωθ με τον Ερμή προϋπέθετε ήδη ουσιαστικές λειτουργικές αντιστοιχίες μεταξύ των δύο θεοτήτων. Ο συγκρητισμός, επομένως, δεν συνιστούσε αυθαίρετη συνένωση διαφορετικών θεών, αλλά στηριζόταν στην αναγνώριση κοινών ιδιοτήτων και θρησκευτικών λειτουργιών, οι οποίες επέτρεπαν την αμοιβαία αναγνώρισή τους μέσα στο νέο πολιτισμικό περιβάλλον της ελληνιστικής Αιγύπτου.

Η παρατήρηση αυτή εξηγεί και το γεγονός ότι η επιλογή δεν αφορούσε οποιαδήποτε ελληνική θεότητα. Ο Άνουβις, για παράδειγμα, συνδέθηκε επίσης με τον Ερμή, κυρίως μέσω της κοινής λειτουργίας τους ως ψυχοπομποί· ωστόσο η ταύτιση αυτή παρέμεινε περιορισμένη και δεν οδήγησε στη δημιουργία μιας νέας φιλοσοφικής και θεολογικής παράδοσης. Αντίθετα, ο Θωθ διέθετε ήδη χαρακτηριστικά που υπερέβαιναν τις επιμέρους λατρευτικές λειτουργίες. Ήταν ο θεός της γραφής, της σοφίας, της ιερής γνώσης, της κοσμικής τάξης, της μέτρησης του χρόνου και της θείας αποκάλυψης. Οι ιδιότητες αυτές τον καθιστούσαν πολύ πιο κατάλληλο να αποτελέσει το πρότυπο μιας μορφής η οποία επρόκειτο να εξελιχθεί σε αποκαλυπτικό διδάσκαλο και φορέα θεολογικής αυθεντίας.

Η διαδικασία αυτή δεν πρέπει να ερμηνευθεί αποκλειστικά ως αποτέλεσμα μιας πολιτικής που επιβλήθηκε από την πτολεμαϊκή εξουσία. Τα αιγυπτιακά ιερατεία συμμετείχαν ενεργά στη διαμόρφωση των νέων θρησκευτικών συνθέσεων, προσαρμόζοντας στοιχεία της δικής τους θεολογικής παράδοσης στο ελληνόφωνο πνευματικό περιβάλλον. Η ταύτιση του Θωθ με τον Ερμή αντανακλά επομένως μια αμφίδρομη διαδικασία πολιτισμικής διαμεσολάβησης, μέσα από την οποία αιγυπτιακές και ελληνικές παραδόσεις επανανοηματοδοτήθηκαν χωρίς να απολέσουν πλήρως τη δική τους ιδιαίτερη φυσιογνωμία.

Υπό το πρίσμα αυτό, η ταύτιση του Θωθ με τον Ερμή δεν μπορεί να ερμηνευθεί ως αποτέλεσμα μιας απλής πολιτικής επιλογής ή μιας επιφανειακής διαδικασίας θρησκευτικού συγκρητισμού. Η πτολεμαϊκή πολιτική αξιοποίησε ήδη υπάρχουσες λειτουργικές και θεολογικές αντιστοιχίες μεταξύ των δύο θεοτήτων, προκειμένου να καταστήσει δυνατή την πολιτισμική επικοινωνία μεταξύ ελληνικού και αιγυπτιακού στοιχείου. Η διαδικασία αυτή υπερέβαινε την απλή ταύτιση ονομάτων ή λατρειών και εντασσόταν στη γενικότερη πρακτική της *interpretatio Graeca*, μέσω της οποίας οι Έλληνες επιχειρούσαν να κατανοήσουν και να ερμηνεύσουν τις ξένες θεότητες με βάση τις λειτουργίες και τις ιδιότητές τους. Στην περίπτωση του Θωθ, η αντιστοίχιση με τον Ερμή αποδείχθηκε ιδιαίτερα εύστοχη, καθώς και οι δύο θεότητες συνδέονταν με τον λόγο, τη γνώση, τη γραφή και τη διαμεσολάβηση μεταξύ θεϊκού και ανθρώπινου κόσμου.

Μέσα από αυτό το ευρύτερο συγκρητιστικό τοπίο της ελληνιστικής και ρωμαϊκής Αιγύπτου, ακόμη και ιστορικά πρόσωπα, όπως ο Μέγας Αλέξανδρος, εντάχθηκαν συμβολικά στην αιγυπτιακή βασιλική ιδεολογία. Η αφήγηση της γέννησής του, κατά το πρότυπο της αιγυπτιακής αντίληψης περί θεϊκής σύλληψης από τον Άμμωνα, θεμελίωσε τη θεϊκή του καταγωγή και την οικουμενική του εξουσία, ενώ η μνεία της στέψης του στην Αίγυπτο —έστω και αν η ιστορικότητά της αμφισβητείται— συνέβαλλε στην ενίσχυση της εικόνας του ως νόμιμου διαδόχου των Αιγύπτιων Φαραώ.

Η εικονογραφία του Αλεξάνδρου είχε ενσωματώσει στοιχεία που συνδέονταν με τον Ερμή και την παράδοση της θεϊκής σοφίας και της κοσμικής μεσολάβησης. Η αξιοποίηση τέτοιων συμβολικών αναφορών δεν υπήρξε τυχαία, καθώς εξυπηρετούσε την προβολή του Μακεδόνα βασιλέως ως οικουμενικού ηγεμόνα με ιδιαίτερη σχέση προς το θείο και φορέα μιας παγκόσμιας πολιτικής αποστολής. Η πρόσληψη ερμαϊκών χαρακτηριστικών από την αλεξανδρινή ιδεολογία συνέβαλε στη διαμόρφωση μιας

μορφής βασιλικής εξουσίας που εναρμόνιζε τη μακεδονική δυναστική ιδεολογία με τη φαραωνική πολιτική θεολογία.

Στο μυθιστόρημα του Ψευδο-Καλλισθένη, ο Αλέξανδρος εμφανίζεται ως φορέας μιας παγκόσμιας βασιλικής αποστολής, ιδιότητα που του αποδίδεται ήδη από τη γέννησή του. Η ιδέα της παγκόσμιας κυριαρχίας εντάσσεται σε ένα ανατολικό και ειδικότερα αιγυπτιακό ιδεολογικό περιβάλλον, στο οποίο ο Φαραώ νοείται εκ φύσεως ως κοσμοκράτορας. Καθοριστικό πρότυπο αυτής της παράδοσης αποτελεί η μορφή του Σεσονχώσιδος (Σέσωστριδος), μυθικού βασιλέως της Αιγύπτου γνωστού και στην ελληνική γραμματεία, τον οποίο ο συγγραφέας προβάλλει ως πρόδρομο του Αλεξάνδρου. Ο Αλέξανδρος παρουσιάζεται ως κοσμοκράτορας, ο οποίος υπερβαίνει προγενέστερες ηγεμονικές μορφές, όπως ο Διόνυσος, ο Ηρακλής ή η Σεμίραμις, ενώ η επινόηση μιας εκστρατείας στη Δύση και η αναφορά στη Ρώμη υποδηλώνουν συγκαλυμμένη αντιρωμαϊκή στάση. Υπό το πρίσμα αυτό, το μυθιστόρημα λειτουργεί ως ιδεολογική αντιπρόταση στην ρωμαϊκή οικουμενική κυριαρχία, ενδεχομένως εξυπηρετώντας την πτολεμαϊκή προπαγάνδα.³⁵

Η σημασία του Ψευδοκαλλισθένη δεν περιορίζεται στη δημιουργία ενός μυθικού βιογραφικού του Αλεξάνδρου. Το έργο αποτυπώνει τον τρόπο με τον οποίο η ελληνιστική Ανατολή αντιλαμβανόταν τον ιδανικό βασιλέα. Ο ηγεμόνας δεν παρουσιάζεται αποκλειστικά ως στρατιωτικός κατακτητής, αλλά ως φορέας θείας σοφίας, γνώστης των μυστηρίων της φύσεως και συνομιλητής των θεών. Η περιγραφή αυτή αποκαλύπτει τη σταδιακή μετάβαση από την παραδοσιακή μορφή του στρατηλάτη προς ένα πρότυπο ηγεμόνα που νομιμοποιείται μέσω της σχέσης του με τη θεία σοφία. Η μετάβαση αυτή καταδεικνύει ότι η μορφή του ιδανικού ηγεμόνα εμπλουτίζεται πλέον με χαρακτηριστικά σοφίας και θείας γνώσης, τα οποία διευκολύνουν την πρόσληψη ερμαϊκών στοιχείων στην ελληνιστική βασιλική ιδεολογία.

Ο Αλέξανδρος ενσωμάτωσε τη νοητική, κοσμοποιητική και διαμεσολαβητική λειτουργία του θεού Ερμή. Στο όνειρο του Αλεξάνδρου, ο Άμμων εμφανίζεται με τη μορφή του Ερμή, στοιχείο που υποδηλώνει τη σύγκλιση των θεολογικών παραδόσεων και την ενσωμάτωση των στοιχείων του θεού Ερμή στη διαμόρφωση της βασιλικής του

³⁵ Elias Koulakiotis, *Genese und Metamorphosen des Alexandermýthos im Spiegel der griechischen nichthistoriographischen Überlieferung bis zum 3. Jh. n. Chr.*, Xenia: Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 47 (Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2005), 214–217.

ταυτότητας. Η σχέση του με τον Ερμή δεν περιορίζεται σε επιφανειακές αναλογίες, αλλά επεκτείνεται σε ένα βαθύτερο ιδεολογικό και συμβολικό υπόβαθρο. Η νεανικότητα του Αλεξάνδρου, βασικό χαρακτηριστικό της εικονογραφίας του, εναρμονίζεται με την εικόνα του Ερμή ως νεανικού θεού. Επιπλέον, προβαλλόταν με την ιδιότητα του θεϊκού υιού, κυρίως στη λατρεία του Ερμή Παράμμωνος στην Κυρήνη. Η απεικόνιση του Αλεξάνδρου με κέρατα Άμμωνα, δύναται να ερμηνευθεί όχι μόνο ως ένδειξη θεϊκής υιοθεσίας, αλλά και ως έμμεση αναφορά σε ένα ερμητικό πρότυπο νεανικής θεότητας.

Η σύνδεση Ερμή και Αλεξάνδρου είναι ακόμη πιο εμφανής μέσα από τις αφηγηματικές υπερβάσεις του χώρου και των ορίων, όπως η πτήση στον ουρανό, η κατάδυση στον ωκεανό και η περιπλάνηση στα πέρατα της οικουμένης τον τοποθετούν σε μια κατεξοχήν οριακή θέση, ανάλογη με εκείνη του Ερμή ως θεού των μεταβάσεων και ψυχοπομπού. Ο Αλέξανδρος λειτουργεί ως μεσολαβητική μορφή μεταξύ ανθρώπινου και θεϊκού, φυσικού και υπερφυσικού, επαναλαμβάνοντας σε ηρωικό επίπεδο τον ρόλο του Ερμή-Θωθ ως φορέα γνώσης και κοσμικής τάξης.³⁶ Η συγκεκριμένη λειτουργία της μεσολάβησης αποκτά ιδιαίτερη σημασία στον Ερμητισμό. Ο Ερμής Τρισμέγιστος παρουσιάζεται ως εκείνος που γεφυρώνει το χάσμα ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο μέσω της αποκαλυπτικής γνώσης. Αντίστοιχα, ο μυθικός Αλέξανδρος υπερβαίνει διαρκώς τα όρια του ανθρώπινου κόσμου, προσεγγίζοντας τόπους και καταστάσεις που ανήκουν στη σφαίρα του υπερφυσικού. Και στις δύο περιπτώσεις η υπέρβαση των ορίων δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά μέσο πρόσβασης σε μία ανώτερη μορφή γνώσης και εξουσίας.

Ο Αλέξανδρος στο μυθιστόρημα εμφανίζεται ως εκλεκτό όργανο μιας ανώτερης πρόνοιας, ικανό να επιβληθεί στο χάος του κόσμου και να οργανώσει την οικουμένη. Η σύνδεση Ερμή και Αλεξάνδρου, επομένως, δεν αποτελεί απλή μυθολογική αναφορά, αλλά συνιστά ουσιώδες στοιχείο της ιδεολογικής κατασκευής του ήρωα ως κοσμοκράτορα, φορέα γνώσης και μεσολαβητή μεταξύ θείας σοφίας και ανθρώπινης ιστορίας. Η σύνδεση αυτή υιοθετήθηκε από τους Πτολεμαίους και επηρέασε την βασιλική εικονογραφία. Δεν περιορίστηκε σε αφηρημένους συμβολισμούς, αλλά ενισχύθηκε και από εικονογραφικά χαρακτηριστικά (π.χ. φτερωτή κόμη, κηρύκειο). Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι ελληνιστικοί ηγεμόνες παρουσιάζονταν ως συνεχιστές του

³⁶ Koulakiotis, *Genese und Metamorphosen des Alexandermythos*, 227–31.

Αλεξάνδρου και, μέσω αυτού, ως φορείς μιας βασιλικής παράδοσης που συνέδεε τη μακεδονική δυναστεία με το φαραωνικό παρελθόν της Αιγύπτου.³⁷

Η αξιοποίηση της μορφής του Αλεξάνδρου παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι καταδεικνύει ότι ο ελληνιστικός συγκρητισμός δεν περιορίστηκε στην ταύτιση θεοτήτων, αλλά επεκτάθηκε και στην προσαρμογή της αιγυπτιακής βασιλικής ιδεολογίας στο νέο ελληνιστικό πολιτικό περιβάλλον. Ο Αλέξανδρος δεν εμφανίζεται ως δημιουργός ενός νέου προτύπου βασιλείας, αλλά ως ο νόμιμος διάδοχος της φαραωνικής παράδοσης, ο οποίος συγκεντρώνει χαρακτηριστικά θεϊκής νομιμοποίησης, κοσμικής κυριαρχίας και ιδιαίτερης σχέσης με το θείο. Η σύνδεσή του με τον Ερμή ενισχύει ακριβώς αυτή την εικόνα, καθώς του αποδίδει ιδιότητες που συνδέονται με τη σοφία, τη διαμεσολάβηση και τη θεία γνώση. Η εξέλιξη αυτή καταδεικνύει ότι η ταύτιση του Ερμή με τον Θωθ δεν πραγματοποιήθηκε μόνο στο επίπεδο της θρησκευτικής λατρείας, αλλά επηρέασε ευρύτερες μορφές πολιτικής και ιδεολογικής νομιμοποίησης κατά την ελληνιστική περίοδο.

Μετά την περίοδο της πολιτικής και θεσμικής του αξιοποίησης από την πτολεμαϊκή εξουσία, η μορφή του Ερμή υφίσταται μια ριζική μεταμόρφωση. Στη γραμματεία της Ύστερης Αρχαιότητας, ο θεός αποσυνδέεται σταδιακά από τα κρατικά ιερά και τη δημόσια λατρευτική πράξη. Για συγγραφείς όπως ο Διόδωρος ή ο Κικέρωνας, ο Ερμής ιστορικοποιείται και απομυθοποιείται, ενώ για τους Χριστιανούς απολογητές ανασκευάζεται πλήρως, προκειμένου να υπηρετήσει τη δική τους μονοθεϊστική τελεολογία.

Η ταύτιση του Ερμή με τον Θωθ δεν βασίστηκε αποκλειστικά στην εξωτερική ομοιότητα ορισμένων ιδιοτήτων τους. Αμφότεροι οι δυο θεοί λειτουργούσαν ως μεσολαβητές ανάμεσα στον κόσμο των θεών και των ανθρώπων, συνδέονταν με τη σοφία, τον λόγο, τη γραφή και τη γνώση, ενώ κατείχαν ιδιαίτερη θέση στις τελετουργίες μετάβασης. Ο Ερμής οδηγούσε τις ψυχές στον Άδη και προστάτευε κάθε μορφή μετάβασης και επικοινωνίας, ενώ ο Θωθ καταμετρούσε τον χρόνο, κατέγραφε την κρίση των ψυχών και διασφάλιζε τη διατήρηση της κοσμικής τάξης μέσω της Μάατ. Οι λειτουργικές και συμβολικές αυτές αντιστοιχίες δεν εξηγούν μόνο την επιτυχία της συγκρητιστικής ταύτισης, αλλά και γιατί ο Θωθ κατέστη η αιγυπτιακή θεότητα πάνω στην οποία οικοδομήθηκε η μορφή του Ερμή Τρισεγίστου. Ο Ερμητισμός, ωστόσο,

³⁷ Stanwick, *Portraits of the Ptolemies*, 23–28 · Fischer-Bovet, “Toward a Translocal Elite Culture,” 105–108.

δεν περιορίστηκε στην απλή εξομοίωση των δύο θεών, αλλά μετέβαλε τον Ερμή Τρισμέγιστο σε φορέα αποκαλυπτικής σοφίας, υπερβαίνοντας τις παραδοσιακές λειτουργίες τόσο του ελληνικού Ερμή όσο και του αιγυπτιακού Θωθ. Έτσι, η ελληνιστική Αίγυπτος δεν υπήρξε απλώς ο γεωγραφικός χώρος όπου ταυτίστηκαν δύο θεότητες, αλλά το πολιτισμικό περιβάλλον μέσα στο οποίο κατέστη δυνατή η συγκρότηση μιας νέας φιλοσοφικής και θρησκευτικής παράδοσης.

1.3 Η σύνδεση του Ερμή με το αιγυπτιακό πάνθεον

Η σύνδεση του Ερμή με το αιγυπτιακό θρησκευτικό περιβάλλον τεκμηριώνεται από διαφορετικές κατηγορίες πηγών, οι οποίες προέρχονται από διαφορετικά ιστορικά και γραμματειακά συμφραζόμενα. Στις ιστοριογραφικές μαρτυρίες καταγράφεται η σταδιακή ένταξη του Ερμή στο αιγυπτιακό πάνθεον, ενώ οι φιλοσοφικές και θρησκευτικές πηγές αναδεικνύουν τον μετασχηματισμό του σε φορέα αρχαίας σοφίας και θείας γνώσης. Η εξέλιξη αυτή αποτυπώνεται πληρέστερα στις ίδιες τις ερμητικές πραγματείες, όπου η μορφή του Ερμή Τρισμέγιστου αποκτά πλέον κεντρική θέση. Ο Ηρόδοτος πρώτος μνημόνευσε ένα σχετικό ιερό στη Βούβαστι και την ίβιδα ως ιερό πτηνό του θεού.³⁸

Αργότερα, τον 3ο αι. π.Χ., ο Αιγύπτιος ιερέας Μανέθων, κατόπιν αιτήματος του Πτολεμαίου Β΄ Φιλάδελφου, συνέγραψε τα *Αιγυπτιακά*, μια περιοδολόγηση της αιγυπτιακής ιστορίας με ιδιαίτερες αναφορές σε λατρευτικά ζητήματα και στον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Στο έργο αυτό, ο Μανέθων παρουσιάζεται ως αρχιερέας και γραμματέας των αιγυπτιακών ιερών στην Ηλιούπολη. Ομοίως, η *Βίβλος της Σώθειας* είναι έργο ιστοριογραφικού χαρακτήρα και έχει τη μορφή επιστολής που απευθύνει ο Μανέθωνας προς τον Πτολεμαίο Β΄. Το έργο δεν σώθηκε ακέραιο παρά μόνο αποσπάσματα μέσω του Ιώσηπου, του Σέξτου Ιουλίου Αφρικανού, του Ευσέβιου και του Γεωργίου Σύγγελου. Εντός του έργου γίνεται λόγος για τρεις μορφές με το όνομα Ερμής, ο πρώτος ταυτίστηκε με τον Θωθ και κατέγραψε σε στήλες ιερογλυφικών γνώσεις από μια προκατακλυσμιαία περίοδο· ο δεύτερος ήταν ο Ερμής ο Τρισμέγιστος

³⁸ Ηρόδοτος, *Ιστορίαι* 2.67, 138

και, τέλος, ο Αγαθοδαίμονας, υιός του Τρισμαγίστου, ο οποίος μετέφερε τη διδασκαλία του σε βιβλία.³⁹

Η παράδοση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς εισάγει για πρώτη φορά την ιδέα μιας αδιάσπαστης αλυσίδας μετάδοσης της θείας γνώσης. Η σοφία δεν εμφανίζεται ως ανθρώπινο δημιούργημα, αλλά ως αποκάλυψη που διατηρείται αναλλοίωτη μέσω διαδοχικών φορέων. Η καταγραφή της αρχικά σε λίθινες στήλες και αργότερα σε βιβλία αποσκοπεί στη διαφύλαξη της αυθεντικότητας της διδασκαλίας απέναντι στη φθορά του χρόνου. Η αντίληψη αυτή θα αποκτήσει ιδιαίτερη σημασία στον Ερμητισμό, όπου ο Ερμής Τρισμαγίστος παρουσιάζεται όχι ως δημιουργός μιας νέας διδασκαλίας αλλά ως μεταδότης μιας προαιώνιας θείας σοφίας, η οποία προϋπήρχε της ανθρώπινης ιστορίας.

Ο Διόδωρος Σικελιώτης ενσωματώνει οργανικά τον Ερμή στο αιγυπτιακό πάνθεον. Στο πρώτο βιβλίο της *Ιστορικής Βιβλιοθήκης*, περιέγραψε τη θρησκεία, καθώς και την κοινωνική και πολιτική οργάνωση των Αιγυπτίων. Σύμφωνα με τον ίδιο, οι θεοί υπήρξαν ιστορικά πρόσωπα με εξαιρετικές ικανότητες, οι οποίοι εισήγαγαν θεσμούς, δίδαξαν την κοινωνική οργάνωση και γι' αυτό θεοποιήθηκαν.⁴⁰ Ο Ερμής απέκτησε εξέχουσα θέση, καθώς του αποδίδεται η ανακάλυψη της γραφής, της ομιλίας και των θρησκευτικών τελετών — στοιχεία που καθιστούσαν δυνατή τη συγκρότηση του κοινωνικού βίου. Μάλιστα, ο Όσιρις τον όρισε γραμματέα και σύμβουλό του, αναγνωρίζοντας τις ικανότητές του. Οι πρώιμες αυτές μαρτυρίες δείχνουν ότι ήδη από την ελληνιστική περίοδο ο Ερμής είχε ενταχθεί οργανικά στο αιγυπτιακό θρησκευτικό σύστημα και παρουσιαζόταν ως φορέας γραφής, σοφίας και θεσμικής γνώσης. Η εικόνα αυτή αποτέλεσε τη βάση πάνω στην οποία οικοδομήθηκε αργότερα η μορφή του Ερμή Τρισμαγίστου.

Οι ιστοριογραφικές πηγές συγκροτούν μια πρώτη εικόνα του Ερμή ως πολιτισμικού ευεργέτη. Η αυθεντία του δεν θεμελιώνεται ακόμη στην αποκάλυψη της θείας γνώσης, αλλά στη συμβολή του στη συγκρότηση του ανθρώπινου πολιτισμού μέσω της γραφής, της λατρείας και της θεσμικής οργάνωσης της κοινωνίας. Η αντίληψη αυτή αντανakλά την ευημεριστική τάση της ελληνιστικής ιστοριογραφίας, σύμφωνα με την οποία οι θεοί υπήρξαν αρχικά σπουδαίοι άνθρωποι που θεοποιήθηκαν

³⁹ Manetho, FGrHist 609 F 25, στον Felix Jacoby (επιμ.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Μέρος 3C, Τόμος 1 (Berlin: Weidmann, 1958), 103. Για τους Αιγύπτιους ιερείς ως φορείς γνώσης, βλ. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, 42.

⁴⁰ Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκης Ιστορικής* 1.15.9–16

λόγω της προσφοράς τους προς την ανθρωπότητα.⁴¹ Η μετατόπιση αυτή είναι ουσιώδης, διότι δείχνει ότι η μορφή του Ερμή Τρισμεγίστου δεν εμφανίζεται εξ αρχής ολοκληρωμένη, αλλά διαμορφώνεται σταδιακά μέσα από διαφορετικά γραμματειακά περιβάλλοντα. Ήδη στις ιστοριογραφικές πηγές διακρίνεται η μετάβαση από τον πολιτισμικό ευεργέτη προς τον φορέα μιας αυθεντίας που θεμελιώνεται στη σοφία· στις ερμητικές πραγματείες η εξέλιξη αυτή θα ολοκληρωθεί, καθώς ο Ερμής παρουσιάζεται πλέον όχι ως διδάσκαλος τεχνικών γνώσεων, αλλά ως εκείνος που αποκαλύπτει τη γνώση του ίδιου του Θεού.

Αντίθετα, ο Κικέρωνας έκανε σαφή διάκριση ανάμεσα στον θεό Ερμή των Ελλήνων και στον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Ο ίδιος αναφέρθηκε σε πέντε θεότητες με το όνομα Ερμής, εκ των οποίων ο πέμπτος σκότωσε τον Άργο Πανόπτη, κατέφυγε στην Αίγυπτο μετά την πράξη του και ταυτίστηκε με τον αιγυπτιακό Θωθ.⁴² Ενώ οι ιστοριογραφικές πηγές εστιάζουν κυρίως στη θέση του Ερμή μέσα στην αιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση, οι μεταγενέστερες φιλοσοφικές και θρησκευτικές μαρτυρίες αναδεικνύουν τον ρόλο του ως φορέα μιας πανάρχαιας σοφίας με ευρύτερη πνευματική σημασία.

Η διάκριση αυτή του Κικέρωνα παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι φανερώνει ότι κατά τον 1ο αιώνα π.Χ. η μορφή του Ερμή Τρισμεγίστου είχε ήδη αποκτήσει σχετική αυτονομία έναντι του ελληνικού Ερμή. Δεν πρόκειται πλέον για απλή ταύτιση δύο θεοτήτων, αλλά για τη διαμόρφωση μιας νέας θρησκευτικής προσωπικότητας, η οποία αντλεί στοιχεία τόσο από την ελληνική όσο και από την αιγυπτιακή παράδοση. Η εξέλιξη αυτή προαναγγέλλει τον τρόπο με τον οποίο ο Ερμητισμός θα παρουσιάσει τον Ερμή ως αυθεντικό αποδέκτη της θείας αποκάλυψης.

Σημαντικοί εκπρόσωποι του Νεοπλατωνισμού υιοθέτησαν επίσης στοιχεία του ερμητικού δόγματος. Ο Ιάμβλιχος υποστήριξε ότι ο Πυθαγόρας, ο Πλάτωνας, ο Δημόκριτος και ο Εύδοξος υπήρξαν μέλη της ερμητικής παράδοσης, την οποία διδάχθηκαν στην Αίγυπτο.⁴³ Παράλληλα, αναφέρθηκε στον ιδιαίτερο ρόλο του Ερμή κατά την τέλεση θεουργικών πράξεων, υπογραμμίζοντας την επιρροή της αιγυπτιακής παράδοσης επί της ελληνικής φιλοσοφίας. Ομοίως, ο Ιουλιανός αναφέρθηκε στον Ερμή τον Τρισμέγιστο ως μια θεότητα που εμφανίστηκε τρεις φορές στην Αίγυπτο.⁴⁴ Η

⁴¹ Marek Winiarczyk, *The "Sacred History" of Euhemerus of Messene* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2013), 16–17, 41–47.

⁴² Κικέρωνας, *De natura deorum* 3.56

⁴³ Ιάμβλιχος, *Περὶ Μυστηρίων* 1.1.2–3

⁴⁴ Ιουλιανός, *Κατὰ Γαλιλαίων* 112, 176A–B

αναφορά αυτή τεκμηριώνει τόσο την ενσωμάτωση του Τρισμεγίστου στην αιγυπτιακή θρησκευτική και φιλοσοφική παράδοση όσο και την αντίληψη του Ιουλιανού για τον Ερμή ως φορέα πανάρχαιας γνώσης.

Η πρόσληψη του Ερμή από τους Νεοπλατωνικούς δεν περιορίζεται στην αποδοχή μιας αρχαιότερης σοφίας. Η επίκληση του Ερμή Τρισμεγίστου λειτουργεί και ως μέσο νομιμοποίησης της ίδιας της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας. Παρουσιάζοντας τον Πυθαγόρα και τον Πλάτωνα ως κληρονόμους της αιγυπτιακής και ερμητικής παράδοσης, οι Νεοπλατωνικοί επιχειρούν να εντάξουν τη φιλοσοφία τους σε μια αδιάσπαστη αλυσίδα αποκαλυπτικής σοφίας. Με τον τρόπο αυτό ο Ερμής παύει να αποτελεί απλώς αντικείμενο λατρείας και μετατρέπεται σε πρότυπο φιλοσόφου, θεολόγου και μύστη, του οποίου η αυθεντία θεμελιώνεται όχι στην πολιτική ή θρησκευτική εξουσία αλλά στην κατοχή της θείας γνώσης.

Παρά τις διαφορετικές αφητηρίες τους, οι συγγραφείς αυτοί συγκλίνουν στην παρουσίαση του Ερμή ως φορέα μιας πανάρχαιας σοφίας, η οποία υπερβαίνει τα όρια της ελληνικής θρησκείας και αποκτά φιλοσοφικό και αποκαλυπτικό χαρακτήρα. Η εικόνα αυτή δεν περιορίζεται στις εξωτερικές μαρτυρίες για τον Ερμή Τρισμέγιστο, αλλά επιβεβαιώνεται και από τις ίδιες τις ερμητικές πραγματείες, στις οποίες ο Ερμής εμφανίζεται πλέον ως ο κατεξοχήν διδάσκαλος που αποκαλύπτει τη θεία γνώση.

Η σύνδεση του Ερμή με την αιγυπτιακή θεολογική παράδοση αναδεικνύεται περαιτέρω μέσα από διάφορες πραγματείες της βιβλιοθήκης του Nag Hammadi. Η συλλογή αυτή, η οποία ανακαλύφθηκε το 1945 στο Nag Hammadi της Άνω Αιγύπτου, αποτελείται από δεκατρείς κώδικες γραμμένους σε κοπτική γλώσσα και αποτελεί σημαντική πηγή για την κατανόηση των ερμητικών και γνωστικών τάσεων της εποχής. Στη συλλογή περιλαμβάνονται τρεις ερμητικές πραγματείες.⁴⁵

Η πραγματεία *Περί Ογδοάδος και Εννεάδος* παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες με τις πραγματείες I και XIII του C.H.. Ο Ερμής εμφανίζεται ως ενδιάμεσος θεός ανάμεσα στην πρωταρχική πηγή και τον δημιουργημένο κόσμο, λειτουργώντας ως αγγελιοφόρος της θεϊκής γνώσης προς τον άνθρωπο. Η αποκάλυψη της γνώσης καταγράφεται αρχικά σε ιερό βιβλίο, ενώ στη συνέχεια μεταφέρεται σε ιερές στήλες στον ναό της Διόσπολης.⁴⁶ Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος δίνει σαφείς οδηγίες στον μαθητή

⁴⁵ Robinson, "Nag Hammadi: The First Fifty Years," 1–13.

⁴⁶ Douglas M. Parrott, introduction to "The Discourse on the Eighth and Ninth (VI,6)," μετάφρ. James Brashler, Peter A. Dirksen, and Douglas M. Parrott, στο *The Nag Hammadi Library in English*, 4η αναθ. έκδ., επιμ. James M. Robinson (San Francisco: HarperSanFrancisco; Leiden: Brill, 1996), 321–327.

να αποτυπώσει τη γνώση σε ιερογλυφική γραφή, ενώ ορίζει ζωόμορφες αρσενικές και θηλυκές θεότητες ως φύλακες του ιερού. Οι θεότητες αυτές παραπέμπουν στα αρχέγονα ζεύγη της Ερμούπολης που συμμετείχαν στη διαδικασία της κοσμικής δημιουργίας, υπογραμμίζοντας έτσι τη συνέχεια της αιγυπτιακής θεολογικής παράδοσης.

Η πραγματεία αυτή είναι σημαντική για την ιστορία του Ερμητισμού, επειδή επιβεβαιώνει ότι η ερμητική διδασκαλία εξακολουθούσε να θεωρεί τον εαυτό της κληρονόμο της αρχαίας αιγυπτιακής ιερατικής παράδοσης. Η αναφορά στις ιερές στήλες, στην ιερογλυφική γραφή και στις θεότητες-φύλακες δεν αποτελεί απλή λογοτεχνική διακόσμηση, αλλά εντάσσει την αποκάλυψη του Ερμή μέσα στο ίδιο το ιερό τοπίο της Αιγύπτου. Η σοφία παρουσιάζεται ως γνώση που παραδίδεται μόνο στους άξιους και διαφυλάσσεται μέσα από συγκεκριμένες μνητικές διαδικασίες.

Ομοίως, η πραγματεία *Ασκληπιός* ξεχωρίζει για τον διαλογικό της χαρακτήρα και τον έντονα εσχατολογικό και αποκαλυπτικό της τόνο. Ο διάλογος διεξάγεται μεταξύ του Ασκληπιού και του Ερμή του Τρισμέγιστου, με τον δεύτερο να καθοδηγεί τον πρώτο στην κατανόηση της θεϊκής τάξης και της σημασίας της γνώσης. Ο Ερμής τονίζει την υπεροχή της Αιγύπτου, εξυμνώντας τόσο τη θεολογική της παράδοση όσο και τις λατρευτικές της πρακτικές.⁴⁷ Στη διάλεξη αυτή, οι Αιγύπτιοι χαρακτηρίζονται ως το ευσεβέστερο έθνος, ενώ ταυτόχρονα προλέγεται ο επερχόμενος αφανισμός τους και της ίδιας της χώρας. Η θεία προστασία απομακρύνεται, οι άθεοι επικρατούν και αναδύεται ένας νέος κόσμος μέσα από την καταστροφή του παλιού. Υπό το πρίσμα αυτό, ο Ασκληπιός λειτουργεί ως ανθρώπινος φορέας της αποκάλυψης, μεταφέροντας στους ανθρώπους τις διδασκαλίες του Ερμή και συμβάλλοντας στη διατήρηση και διάδοση της θεϊκής σοφίας.

Η εξέλιξη αυτή δείχνει ότι ο Ερμής Τρισμέγιστος δεν αποτέλεσε ποτέ μια στατική μορφή της ελληνιστικής θρησκείας. Αντίθετα, η εικόνα του αναδιαμορφώνεται διαρκώς ανάλογα με το ιστορικό, φιλοσοφικό και θρησκευτικό περιβάλλον μέσα στο οποίο προσλαμβάνεται. Από πολιτισμικός ευεργέτης και φορέας της αρχαίας σοφίας μετατρέπεται σταδιακά σε αποκαλυπτικό διδάσκαλο και αυθεντία της θεογνωσίας. Η μεταβολή αυτή καταδεικνύει ότι η ερμητική παράδοση δεν περιορίστηκε στη διατήρηση προγενέστερων αντιλήψεων για τον Ερμή, αλλά ανασυνέθεσε δημιουργικά

⁴⁷ James Brashler, Peter A. Dirksen, and Douglas M. Parrott, "Asclepius 21–29 (VI,8)," στο *The Nag Hammadi Library in English*, 4η αναθ. έκδ., επιμ. James M. Robinson, 321–329, (San Francisco: HarperSanFrancisco; Leiden: Brill, 1996).

την προσωπικότητά του σε ένα νέο φιλοσοφικό και θεολογικό πλαίσιο. Η εξέλιξη αυτή εξηγεί γιατί στις ίδιες τις ερμητικές πραγματείες ο Ερμής εμφανίζεται πλέον ως ο κατεξοχήν φορέας της θείας αποκάλυψης, ζήτημα που θα αναπτυχθεί στις επόμενες υποενότητες.

Η ιδιαίτερη θέση που κατέχει η Αίγυπτος στον Ασκληπιό υπερβαίνει την απλή εξύμνηση μιας χώρας. Η Αίγυπτος παρουσιάζεται ως προνομιακός τόπος της θείας παρουσίας και θεματοφύλακας της αυθεντικής αποκάλυψης. Η προφητεία για την παρακμή της αποκτά έτσι συμβολικό χαρακτήρα, καθώς σηματοδοτεί την αποχώρηση της θείας σοφίας από τον αισθητό κόσμο. Ωστόσο, η αποκάλυψη δεν εξαφανίζεται ολοκληρωτικά. Διασώζεται μέσω της διδασκαλίας του Ερμή και των μαθητών του, γεγονός που καθιστά την ερμητική παράδοση τον νέο φορέα της αρχαίας σοφίας.

Οι πηγές που εξετάστηκαν δεν παρουσιάζουν όλες την ίδια εικόνα για τον Ερμή Τρισμέγιστο. Αντίθετα, αποτυπώνουν διαφορετικά στάδια της εξέλιξης της μορφής του. Στις πρώιμες ιστοριογραφικές μαρτυρίες ο Ερμής εμφανίζεται κυρίως ως πολιτισμικός ήρωας και θεμελιωτής των τεχνών, ενώ στις νεοπλατωνικές και ερμητικές πραγματείες μετασχηματίζεται σε φορέα αποκαλυπτικής σοφίας και διδάσκαλο της θεογνωσίας. Η μεταβολή αυτή δεν αποτελεί απλή αλλαγή της εικόνας του θεού, αλλά αντανακλά τη βαθύτερη μετατόπιση της ύστερης αρχαιότητας από την παραδοσιακή δημόσια λατρεία προς περισσότερο εσωτερικές μορφές θρησκευτικότητας, στις οποίες η προσωπική γνώση και η πνευματική εμπειρία αποκτούν σωτηριολογική σημασία.

Η εξέλιξη αυτή εξηγεί γιατί η μορφή του Ερμή Τρισμεγίστου κατέστη κατάλληλο όχημα για την έκφραση των νέων αυτών θρησκευτικών αναζητήσεων. Συνεπώς, ο Ερμητισμός αξιοποιεί τις παλαιότερες παραδόσεις, χωρίς να περιορίζεται στην αναπαραγωγή τους, αλλά τις ανασυνθέτει σε ένα νέο φιλοσοφικό και θεολογικό σύστημα.

1.4 Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος ως φορέας θείας σοφίας

Οι χριστιανοί απολογητές, οι περισσότεροι από τους οποίους προέρχονταν από το ελληνορωμαϊκό περιβάλλον της Βόρειας Αφρικής, αξιοποίησαν τη μορφή του Ερμή Τρισμεγίστου με διαφορετικούς τρόπους, αναγνωρίζοντας στην ερμητική παράδοση στοιχεία που μπορούσαν να ενταχθούν στον χριστιανικό λόγο. Ο σκοπός αυτών των αναφορών, ήταν να παρουσιάσουν τον Ερμητισμό ως τον προάγγελο της έλευσης του Χριστιανισμού. Κατ' αυτό τον τρόπο, η νέα θρησκεία θα γινόταν πιο εύκολα αποδεκτή

από τους εθνικούς. Η πίστη στην ύπαρξη ενός θεού, οι μεταθανάτιες δοξασίες περί κρίσεως των ψυχών, η οντολογία του λόγου και ο τρόπος διασύνδεσης του Θεού με τον κόσμο προβάλλονταν ως σημεία σύγκλισης Ερμητισμού και Χριστιανισμού.

Ο Λακτάντιος θεωρούσε τον Ερμή τον Τρισμαέγιστο υπαρκτό πρόσωπο, το οποίο έζησε πριν από τον Πλάτωνα και τον Πυθαγόρα και έλαβε το προσωνύμιο Τρισμαέγιστος επειδή κατέκτησε ένα υψηλό επίπεδο αρετής και γνώσεων.⁴⁸ Ο ίδιος, κατέγραψε μια θέση της ερμητικής διδασκαλίας, με βάση την οποία υπήρχαν ελάχιστοι άνδρες που κατέκτησαν την τέλεια σοφία. Ανάμεσά τους συμπεριλαμβάνονταν ο Ουρανός, ο Κρόνος και ο Ερμής.⁴⁹ Ακόμη παρέθεσε στο έργο του την άποψη του Κικέρωνα ότι υπήρχαν πέντε πρόσωπα με το όνομα Ερμής. Ο πέμπτος Ερμής κατέφυγε από το Άργος στην Αίγυπτο και ταυτίστηκε με τον Θωθ. Εν συνεχεία, έλαβε το όνομα Τρισμαέγιστος και δίδαξε τους νόμους, την γραφή και τις επιστήμες στους Αιγύπτιους.⁵⁰ Σε άλλα σημεία του έργου συμπεριέλαβε ιδέες τις οποίες απέδωσε στον Ερμή όπως η μονοθεϊστική σύλληψη του θείου, η δημιουργία του κόσμου από τη θεία πρόνοια, η τελειότητα των έργων του θεού.⁵¹ Η πληθώρα των αναφορών αυτών, είχαν σκοπό ν' αναδείξουν ιδέες από την φιλοσοφία των εθνικών, οι οποίες συμβάδιζαν μ' εκείνες του Χριστιανισμού.

Η αξιοποίηση του Ερμή Τρισμαέγιστου από τον Λακτάντιο δεν αποτελεί απλή παράθεση εξωτερικών μαρτυριών, αλλά εντάσσεται στη γενικότερη απολογητική στρατηγική του συγγραφέα. Ο Λακτάντιος επιχειρεί να αποδείξει ότι ακόμη και οι σοφότεροι εκπρόσωποι της εθνικής παράδοσης διέθεταν αποσπασματική γνώση της αλήθειας, η οποία αποκαλύφθηκε πλήρως μόνο με τον Χριστιανισμό. Ο Ερμής παρουσιάζεται έτσι ως ένας προχριστιανικός μάρτυρας της θείας αλήθειας, του οποίου η διδασκαλία προετοιμάζει την αποδοχή της χριστιανικής αποκάλυψης. Η στρατηγική αυτή επέτρεπε στους απολογητές να εμφανίσουν τον Χριστιανισμό όχι ως ριζική ρήξη με την ελληνική παιδεία, αλλά ως την ολοκλήρωση των αυθεντικότερων στοιχείων της.

Η ερμηνευτική αυτή στάση συνδέεται με την αντίληψη της *prisca theologia* («αρχαία θεολογία»), σύμφωνα με την οποία υπήρξε μία αρχέγονη θεία σοφία, η οποία αποκαλύφθηκε στους πρώτους σοφούς της ανθρωπότητας και μεταδόθηκε με διαφορετικές μορφές στους επιμέρους λαούς. Η θεωρία αυτή διαμορφώθηκε ήδη κατά

⁴⁸ Lactantius, *De ira Dei* 11.12· Lactantius, *Epit. Div. Inst.* 4.4

⁴⁹ Lactantius, *Epit. Div. Inst.* 14.2–3

⁵⁰ Lactantius, *Div. Inst.* 1.6.2–4

⁵¹ Lactantius, *Div. Inst.* 1.7.2· 2.8.48, 68· 2.10· 4.7.3· 4.13.2

την Ύστερη Αρχαιότητα και γνώρισε ιδιαίτερη ανάπτυξη κατά την Αναγέννηση, όταν ο Ερμής Τρισμέγιστος θεωρήθηκε ένας από τους αρχαιότερους θεολόγους της ανθρωπότητας. Παρότι ο ίδιος ο όρος *prisca theologia* δεν χρησιμοποιείται από τον Λακτάντιο, η επιχειρηματολογία του κινείται ουσιαστικά προς αυτή την κατεύθυνση, παρουσιάζοντας τον Ερμή ως φορέα μιας προχριστιανικής σοφίας που προετοιμάζει την έλευση της αληθινής αποκάλυψης.

Ο Άγιος Αυγουστίνος θεωρούσε επίσης τον Ερμή τον Τρισμέγιστο ένα υπαρκτό πρόσωπο. Επιπλέον, έδινε αξία στις ερμητικές διδασκαλίες, γιατί προβαλλόταν μέσω αυτών η μονοθεϊστική σύλληψη του θείου. Ωστόσο, δεν θεωρούσε τον Ερμή τον Τρισμέγιστο τίποτα περισσότερο από έναν ειδωλολάτρη. Σύμφωνα με τον Αυγουστίνο, υπήρχαν δυο πρόσωπα με το όνομα Ερμής. Ο πρώτος Ερμής ήταν ο συγγραφέας των ερμητικών κειμένων και έζησε την ίδια εποχή με τον Μωσή. Ο δεύτερος Ερμής ήταν εγγονός του πρώτου και μετέφρασε το *C.H.*⁵²

Η στάση του Αυγουστίνου διαφοροποιείται αισθητά από εκείνη του Λακταντίου. Παρότι και οι δύο αναγνωρίζουν ότι στα ερμητικά κείμενα διατυπώνονται αντιλήψεις που προσεγγίζουν τον μονοθεϊσμό, αξιολογούν διαφορετικά τη σημασία τους. Ο Λακτάντιος χρησιμοποιεί τον Ερμή ως εξωτερική επιβεβαίωση της χριστιανικής αλήθειας, προβάλλοντας τις ερμητικές διδασκαλίες ως μαρτυρία υπέρ του Χριστιανισμού. Αντίθετα, ο Αυγουστίνος ενδιαφέρεται περισσότερο να υπογραμμίσει τα όρια αυτής της σοφίας. Κατά την άποψή του, ακόμη και όταν ο Ερμής διατυπώνει ορθές αντιλήψεις για τον Θεό, παραμένει εγκλωβισμένος στο πλαίσιο της ειδωλολατρίας και αδυνατεί να οδηγηθεί στην αληθινή σωτηρία, εφόσον στερείται της θείας χάριτος και της ενσάρκωσης του Λόγου. Η διαφοροποίηση αυτή αντανακλά δύο διαφορετικές απολογητικές στρατηγικές απέναντι στην ελληνική φιλοσοφία και την εθνική γραμματεία.

Μια ακόμη χριστιανική πηγή που αναφέρεται στον Ερμή τον Τρισμέγιστο είναι ο Αθηναγόρας, απολογητής του 2ου αιώνα μ.Χ. Ο Αθηναγόρας υποστήριξε ότι η ανάπτυξη της λατρείας του Ερμή σχετιζόταν με την ευρύτερη τάση θεοποίησης και λατρείας ηγεμόνων κατά την εποχή εκείνη. Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος ήταν ένας θνητός που κατέκτησε το ανώτερο στάδιο πνευματικής τελείωσης και αποθεώθηκε. Η ίδρυση των μυστηρίων και η διάδοση της λατρείας του Ερμή και άλλων θεών, σύμφωνα με τον Αθηναγόρα, δεν ήταν αποτέλεσμα αυθεντικής θρησκευτικής εμπειρίας ή θείας

⁵² Άγιος Αύγουστίνος, *Civitate Dei* 8.23.2 (PL 41:246B) · 8.26 (PL 41:254) · 18.39 (PL 41:599)

αποκάλυψης, αλλά εντάσσεται σε μια παράδοση θεοποίησης ηγεμόνων.⁵³ Κατά συνέπεια, η λατρεία αυτή αντικατοπτρίζει την ανάγκη των ανθρώπων να αναγάγουν σε θείες μορφές πρόσωπα με εξουσία, αποδίδοντάς τους υπερφυσικά χαρακτηριστικά και θεϊκές ιδιότητες.

Οι διαφορετικές αυτές προσεγγίσεις των απολογητών αποκαλύπτουν ότι ο Ερμής Τρισμέγιστος είχε ήδη καθιερωθεί ως μορφή με ιδιαίτερο θεολογικό κύρος. Οι χριστιανοί συγγραφείς δεν ενδιαφέρονται πλέον να αποδείξουν την ιστορική του ύπαρξη, αλλά να επαναπροσδιορίσουν τη σημασία του μέσα στο πλαίσιο της χριστιανικής αποκάλυψης. Για τον λόγο αυτό ο Ερμής λειτουργεί άλλοτε ως προάγγελος της αλήθειας και άλλοτε ως παράδειγμα των ορίων της ανθρώπινης σοφίας. Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, η αυθεντία του θεωρείται δεδομένη, γεγονός που αποδεικνύει την εξέχουσα θέση της ερμητικής παράδοσης στο πνευματικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας.

Η σταδιακή αυτή ταύτιση των δυο θεοτήτων, Θωθ και Ερμή, οδήγησε τελικά στη διαμόρφωση ενός νέου θεού με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, ο οποίος διέφερε αισθητά από τον κλασικό Ερμή. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Garth Fowden:

[...] ο Τρισμέγιστος Ερμής ήταν ο κοσμοπολίτικος ελληνιστικός Ερμής, που μεταβλήθηκε σε αιγυπτιακό θεό με την ταύτισή του προς τον Θωθ και έγινε γνωστός σε ολόκληρο τον ρωμαϊκό κόσμο σαν κατεξοχήν «αιγυπτιακός». Σε κάποιο βαθμό, αυτή η ανάμιξη της αιγυπτιακής με την ελληνική θεολογία και την ελληνιστική φιλοσοφία δημιούργησε ένα σύνολο που ήταν μεγαλύτερο από τα μέρη του, μια θεότητα η οποία μπορεί να τοποθετηθεί επαξίως μεταξύ των μεγάλων θεών του παγανιστικού πανθέου που κυβερνούσαν τον ρωμαϊκό κόσμο.⁵⁴

Η παρατήρηση του Fowden συνοψίζει εύστοχα τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του Ερμή Τρισμεγίστου. Η νέα αυτή μορφή δεν προέκυψε μέσω μιας απλής πρόσθεσης ελληνικών και αιγυπτιακών στοιχείων, αλλά μέσω ενός δημιουργικού μετασχηματισμού. Ο ελληνικός Ερμής και ο αιγυπτιακός Θωθ διατήρησαν ορισμένες από τις παραδοσιακές τους λειτουργίες, όμως η σύνθεσή τους οδήγησε στη δημιουργία μιας νέας θεολογικής προσωπικότητας. Ο Ερμής Τρισμέγιστος δεν λειτουργεί πλέον

⁵³ Αθηναγόρας, PG 6, 955B–C, 28.69–70. Για την αποθέωση των ηγεμόνων της ελληνιστικής περιόδου, βλ. Sophia Aneziri, “K. Buraselis – S. Aneziri, «Die Griechische Und Hellenistische Apotheose»,” στο *Thesaurus Cultus Et Rituum Antiquorum (ThesCRA)* II (Los Angeles: 2004), 174–178.

⁵⁴ Fowden, *Ο Αιγύπιος Ερμής*, 75.

κυρίως ως θεός της επικοινωνίας ή της γραφής, αλλά ως αποκαλύπτων τη θεία σοφία και ως πνευματικός διδάσκαλος της ανθρωπότητας. Η εξέλιξη αυτή εξηγεί γιατί η ερμητική παράδοση δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε αποκλειστικά ελληνική ούτε αποκλειστικά αιγυπτιακή, αλλά προϊόν της δημιουργικής ώσμωσης των δύο πολιτισμών.

Η ανάδυση του Ερμή του Τρισεγγίστου δεν συνδέθηκε αποκλειστικά με τις παραδοσιακές δημόσιες λατρείες της πόλης, αλλά με νέες μορφές πνευματικής αναζήτησης που αναπτύχθηκαν κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. Η ερμητική γραμματεία αντανakλά ένα περιβάλλον περισσότερο εσωτερικό και μυητικό, στο οποίο η θρησκευτική εμπειρία δεν συγκροτείται μέσα από τη συλλογική πολιτειακή λατρεία, αλλά μέσω της προσωπικής γνώσης, της αποκάλυψης και της πνευματικής καθοδήγησης. Συνεπώς, η διάκριση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής θρησκευτικότητας αποκτά ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση της ερμητικής παράδοσης.

Η μετατόπιση αυτή από τη δημόσια λατρεία προς την προσωπική θρησκευτική εμπειρία αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικότερα γνωρίσματα της θρησκευτικότητας της Ύστερης Αρχαιότητας. Η σωτηρία δεν εξαρτάται πλέον αποκλειστικά από τη συμμετοχή στις επίσημες τελετές της πόλης, αλλά από την εσωτερική μεταμόρφωση του ανθρώπου. Στο πλαίσιο αυτό ο Ερμής δεν εμφανίζεται ως προστάτης μιας συγκεκριμένης πόλης ή λατρείας, αλλά ως προσωπικός διδάσκαλος που αποκαλύπτει στον μαθητή τη γνώση του Θεού και τον καθοδηγεί προς την πνευματική αναγέννηση. Η μεταβολή αυτή εξηγεί γιατί οι ερμητικές πραγματείες λαμβάνουν κυρίως διαλογική μορφή και απευθύνονται σε περιορισμένο κύκλο μυημένων.

Η διαμόρφωση της φιλοσοφικής αυθεντίας του Ερμή Τρισεγγίστου δεν οφειλόταν αποκλειστικά στην επίδραση της αιγυπτιακής θεολογίας ή της χριστιανικής πρόσληψης. Καθοριστικό ρόλο διαδραμάτισε και η ελληνική φιλοσοφία, ιδίως η Στωική παράδοση, η οποία προσέφερε το εννοιολογικό πλαίσιο για την ερμηνεία του Ερμή ως προσωποποίησης του Λόγου και της συμπαντικής νοητικής αρχής. Μέσα από αυτή τη φιλοσοφική ανανοηματοδότηση, ο Ερμής απομακρύνεται ακόμη περισσότερο από τον μυθολογικό του χαρακτήρα και αποκτά οικουμενική θεολογική σημασία.

Η ταύτιση των δύο θεοτήτων αποτυπώθηκε, εκτός από την εικονογραφία, στο πεδίο της φιλοσοφικής διάνοησης. Υπό την επίδραση της ελληνιστικής και ειδικότερα της Στωικής φιλοσοφίας, ο θεός Ερμής προσέλαβε νέα χαρακτηριστικά, γεγονός αυτό

ευνόησε περεταίρω την ταύτισή του με τον θεό Θωθ.⁵⁵ Οι εκπρόσωποι φιλοσοφικών ρευμάτων της ελληνορωμαϊκής περιόδου, οικειοποιήθηκαν και επεξεργάστηκαν μέσω της αλληγορικής ερμηνείας περεταίρω την φιλοσοφική έννοια του Λόγου, μια έννοια που εμφανίστηκε για πρώτη φορά μεταξύ των προσωκρατικών φιλοσόφων. Στο πλαίσιο αυτό, ο Ερμής θεωρήθηκε προσωποποίηση του Λόγου, δηλαδή της νοητικής και κοσμοποιητικής αρχής που διέπει τον κόσμο.⁵⁶ Ο Πλούταρχος διέκρινε τον λόγο σε ενδιάθετο και προφορικό.⁵⁷ Ο ενδιάθετος λόγος δίνεται από τον Ερμή στον άνθρωπο και αποτελεί το μέρος που επικοινωνεί με τον Θεό. Από την άλλη ο προφορικός λόγος επιτρέπει την έκφραση των εννοιών και των σκέψεων δια του οργάνου της φωνής.

Ο Φίλων αξιοποιώντας την στωική διάκριση ενδιάθετου και προφορικού λόγου, τον ενέταξε σε ένα αλληγορικό πλαίσιο ταυτίζοντας τον Μωυσή με τον ενδιάθετο και τον Ααρών με τον προφορικό. Ταυτόχρονα υπογράμμισε ότι το αποκαλυπτικό μήνυμα φανερώνεται με τη συνέργεια εσωτερικής νόησης και εκφερόμενου λόγου. Ο ενδιάθετος λόγος αντιστοιχεί στη διανοητική σύλληψη και την εσωτερική νόηση, ενώ ο προφορικός λόγος εκφράζει και μεταδίδει τη σκέψη προς τα έξω· στην αλληγορική ανάγνωση του Φίλωνα υπογραμμίζεται ότι η γνώση απαιτεί τόσο εσωτερική κατανόηση όσο και ενεργητική εκφορά.⁵⁸

Η σταδιακή σύνδεση του Ερμή με τον Λόγο δεν αποτελεί απλή φιλολογική αλληγορία. Μέσα από τη στωική και φιλώνεια ερμηνεία ο Ερμής μετατρέπεται σε σύμβολο της θείας λογικότητας που οργανώνει το σύμπαν και καθιστά δυνατή την αποκάλυψη της αλήθειας στον άνθρωπο. Έτσι δημιουργείται το φιλοσοφικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο θα οικοδομηθεί αργότερα η ερμητική γνωσιολογία.

Ομοίως, για τους στωικούς ο ενδιάθετος λόγος ενυπάρχει μόνο στους ανθρώπους ενώ τα ζώα διαθέτουν μόνο τον προφορικό λόγο.⁵⁹ Ο Στωικός φιλόσοφος Κορνούτος ταύτισε τον Ερμή με τον δημιουργικό λόγο, τον οποίο απέστειλαν οι θεοί στη Γη. Ο ίδιος αποκάλυψε τον Ερμή αγγελιοφόρο, εξαιτίας της ιδιότητας του να κάνει γνωστό το θέλημα του θεού στον άνθρωπο.⁶⁰ Ο Ηράκλειτος ο Νεότερος ταύτισε τον προφορικό

⁵⁵ G. Most, "Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric", στο *The Cambridge Companion to Allegory*, επιμ. R. Copeland και P. T. Struck (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 28.

⁵⁶ Dillon, *The Middle Platonists*, 38.

⁵⁷ Πλούταρχος, *Ηθικά* 777b–d

⁵⁸ Για την αλληγορική ερμηνεία της Βίβλου από το Φίλωνα και τον ενδιάθετο και προφορικό λόγο ως μια ενιαία λειτουργική ενότητα, βλ. A. Kamesar, "The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in 'Allegorical Interpretation': Philo and the D Scholia to the *Iliad*," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44, no. 2 (2004): 164–174.

⁵⁹ SVF II 135

⁶⁰ Cornutus, *Theologiae Graecae Compendium*, επιμ. Carolus Lang, Leipzig: Teubner, 1881, § 16.

λόγο με τον ουράνιο Ερμή και τον ενδιαθέτο λόγο με τον χθόνιο Ερμή. Ο Ερμής είναι σύμβολο του ορθού λόγου που βασίζεται σε σταθερά θεμέλια, χαρίζει την ικανότητα της ερμηνείας όσων συλλαμβάνει κανείς διανοητικά και οδηγεί στην ικανότητα για συνεπή και αταλάντευτη ερμηνεία.⁶¹

Εν συνεχεία, ο Αιλιανός χαρακτήρισε τον Ερμή πατέρα των λόγων (*«Ερμῇ δέ φασί τῷ πατρί τῶν λόγων φιλεῖται»*) και ταύτισε τον Ερμή με τον Θωθ περιγράφοντας την ίβιδα ως το αγαπημένο πτηνό του Ερμή, με τα μαύρα φτερά να αντιπροσωπεύουν τον ενδιαθέτο λόγο και τα λευκά τον προφορικό.⁶² Συνεπώς, ο Ερμής, για τους Στωικούς, αποτέλεσε έναν θεό-λόγο, ο οποίος μετέφερε αποκάλυψη σχετικά με τη φύση του θεού, τη δημιουργία του κόσμου και τη σωτηρία του ανθρώπου. Επιπλέον, υπό το πρίσμα της ελληνιστικής φιλοσοφίας απέκτησε τις ιδιότητες του θεού-δημιουργού και του μεσίτη μεταξύ των ανθρώπων και του υπερβατικού θεού.⁶³

Η στωική αλληγορία αναδεικνύει την τελική φάση της αποδόμησης του μυθολογικού Ερμή. Ο θεός δεν είναι πλέον μια λατρευτική οντότητα, αλλά ταυτίζεται απόλυτα με τον συμπαντικό και διάχυτο Λόγο, προετοιμάζοντας το έδαφος για την καθαρά γνωσιοθεωρητική και εσωτερικευμένη του παρουσία στις ερμητικές πραγματείες. Η στωική πρόσληψη του Ερμή υπήρξε καθοριστική για τη φιλοσοφική εξέλιξη της ερμητικής παράδοσης. Μέσα από την ταύτισή του με τον Λόγο, ο Ερμής παύει να αποτελεί απλώς μυθολογικό πρόσωπο και αποκτά κοσμολογική και γνωσιολογική λειτουργία. Ο Λόγος παρουσιάζεται ως η δύναμη που διαπερνά ολόκληρο το σύμπαν, οργανώνει τη δημιουργία και καθιστά δυνατή την επικοινωνία ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο. Το στοιχείο αυτό θα αποτελέσει βασικό άξονα του *C.H.*, όπου η γνώση του Θεού πραγματοποιείται ακριβώς μέσω της μετοχής του ανθρώπινου νου στον θείο Νου και στον Λόγο. Έτσι, η στωική θεωρία δεν μεταφέρεται αυτούσια στον Ερμητισμό, αλλά ενσωματώνεται δημιουργικά σε ένα νέο θεολογικό πλαίσιο.

Αυτή η νέα γραμματεία και η φιλοσοφική της αυθεντία άσκησαν τεράστια επίδραση στην πνευματική ελίτ της Ύστερης Αρχαιότητας. Σημαντικοί νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι παρουσιάστηκαν ως συνεχιστές της ερμητικής παράδοσης. Ο Ιάμβλιχος αναφέρθηκε στην ύπαρξη μιας ερμητικής παράδοσης, οι ακόλουθοι της οποίας αφιέρωναν τα συγγράμματά τους στον Ερμή. Ο ίδιος, θεωρούσε τον εαυτό του

⁶¹ Ἡράκλειτος ο Νεότερος, *Ομηρικά Ζητήματα* 72.5–6, 14–18

⁶² Αἰλιανός, *De Natura Animalium* 10.29

⁶³ Athanassiadi, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, 39.

συνεχιστή αυτής παράδοσης και πνευματικά συγγενή με τους προκατόχους του.⁶⁴ Σύμφωνα με τον Ευνάπιο, ο Πορφύριος ακολουθώντας την ερμαϊκή καθοδήγηση διακρίθηκε για την ευρυμάθειά και την ευγλωττία του αλλά και στην άσκηση της θεουργίας.⁶⁵ Ομοίως, ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Μαρίνος θεωρούσε τον δάσκαλό του Πρόκλο συνεχιστή της ίδιας ερμαϊκής σειράς.⁶⁶

Η αναφορά των Νεοπλατωνικών στην ερμαϊκή διαδοχή αποκαλύπτει ότι ο Ερμής Τρισμέγιστος είχε πλέον καθιερωθεί ως μία από τις σημαντικότερες αυθεντίες της φιλοσοφικής παράδοσης. Δεν αντιμετωπίζεται απλώς ως σοφός της αρχαιότητας, αλλά ως κρίκος μιας αδιάκοπης αλυσίδας θείας σοφίας, η οποία μεταδίδεται από γενιά σε γενιά. Η αντίληψη αυτή εξηγεί γιατί οι Νεοπλατωνικοί προσέδωσαν τόσο μεγάλη σημασία στις ερμητικές πραγματείες και γιατί τις θεωρούσαν συμβατές με τη δική τους μεταφυσική διδασκαλία. Παράλληλα, η νεοπλατωνική αυτή πρόσληψη συνέβαλε καθοριστικά στη μεσαιωνική και, κυρίως, στην αναγεννησιακή αναβίωση του ενδιαφέροντος για τον Ερμή Τρισμέγιστο, ο οποίος αντιμετωπίστηκε πλέον ως αυθεντικός κρίκος μιας αδιάσπαστης παράδοσης αρχαίας θείας σοφίας.

Από τις μαρτυρίες των χριστιανών απολογητών, των Στωικών και των Νεοπλατωνικών καθίσταται σαφές ότι η μορφή του Ερμή Τρισμεγίστου υπερέβη σταδιακά τα όρια της παραδοσιακής μυθολογίας και αναδείχθηκε σε οικουμενικό φορέα θείας σοφίας. Η αυθεντία του δεν θεμελιώνεται πλέον στην ιδιότητα ενός τοπικού θεού, αλλά στον ρόλο του να αποκαλύπτει τη γνώση του Θεού και ως μεσολαβητή μεταξύ θείας και ανθρώπινης πραγματικότητας. Η εξέλιξη αυτή αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση για την κατανόηση του *C.H.*, όπου ο Ερμής δεν εμφανίζεται απλώς ως μυθική μορφή αλλά ως ο κατεξοχήν διδάσκαλος της πνευματικής αναγέννησης και της σωτηρίας. Με τον τρόπο αυτό ολοκληρώνεται η μετάβαση από τον μυθολογικό Ερμή στον Ερμή Τρισμέγιστο της ερμητικής φιλοσοφίας.

1.5 Ο Ερμής ως θεός – δημιουργός

Στον Ερμητισμό διαμορφώνεται μια πολυδιάστατη και σύνθετη αντίληψη του Θείου. Η πρωταρχική θεϊκή αρχή νοείται ως άυλη, υπερβατική και απρόσιτη πραγματικότητα, η οποία υπερβαίνει τον υλικό κόσμο. Ο Δημιουργός-Θεός προέρχεται

⁶⁴ Ίάμβλιχος, *Περὶ Μυστηρίων* 1.2

⁶⁵ Ευνάπιος, *Vitae Sophistarum* 4.1.11.

⁶⁶ Μαρίνος, *Βίος Πρόκλου* 28.35, στο *SAPERE XXXIV, Der Lebensbericht des Proklos* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 96.

από αυτήν την υπερούσια αρχή και καθιστά ενεργές τις δυνάμεις της μέσα στο σύμπαν. Ο Δημιουργός φέρει τα γνωρίσματα της αγαθότητας, της παντοδυναμίας και της πανταχού παρουσίας, και λειτουργεί ως διαμεσολαβητής ανάμεσα στον υπερουράνιο πνευματικό και τον αισθητό κόσμο της ύλης, επιτρέποντας στη θεϊκή παρουσία να εκδηλώνεται μέσα από τη δημιουργία και την κοσμική τάξη.

Η θεολογική αυτή αντίληψη του Δημιουργού διαφοροποιείται αισθητά τόσο από τη μυθολογική πολυθεΐα όσο και από μια αυστηρά φιλοσοφική έννοια του πρώτου αιτίου. Ο Θεός δεν παρουσιάζεται απλώς ως η αρχική αιτία της δημιουργίας, αλλά ως η αδιάκοπη πηγή της ύπαρξης, η οποία διατηρεί τον κόσμο σε συνεχή τάξη και αρμονία. Η δημιουργία δεν αποτελεί ένα στιγμιαίο γεγονός του παρελθόντος, αλλά μία διαρκή θεία ενέργεια. Ο κόσμος εξακολουθεί να υπάρχει επειδή μετέχει αδιάκοπα στη δημιουργική δύναμη του Θεού. Με τον τρόπο αυτό η ερμητική θεολογία υπερβαίνει τόσο την παραδοσιακή μυθολογική κοσμογονία όσο και τις καθαρά φυσιοκρατικές ερμηνείες των προσωκρατικών φιλοσόφων, προσδίδοντας στη δημιουργία έντονα μεταφυσικό χαρακτήρα.

Ο Νους στον Ερμητισμό εκδηλώνει την ενεργητική και οργανωτική δύναμη της θεότητας. Ακόμη, λειτουργεί ως ενδιάμεσος κρίκος ανάμεσα στον άρρητο Θεό και τον κόσμο των φαινομένων, διευκολύνοντας την αποκάλυψη του θείου μέσα στην υλική και πνευματική πραγματικότητα. Μέσω του Νου, η θεία αρχή ενεργοποιείται, επιφέροντας τάξη και σκοπό στο σύμπαν, εξασφαλίζοντας τη συνεχή συντήρηση και ανανέωση της δημιουργίας. Η ύλη, η ψυχή και το πνεύμα βρίσκονται σε διαρκή σχέση με τον Νου, μέσω του οποίου οι άνθρωποι μπορούν να προσεγγίσουν τη γνώση του Θεού και να επιδιώξουν την εσωτερική τους ένωση με το Θείο Πνεύμα.

Η σχέση Θεού και Νου αποτελεί ένα από τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ερμητικής θεολογίας. Ο Νους δεν λειτουργεί ως ανεξάρτητη θεότητα, αλλά ως η δημιουργική ενέργεια μέσω της οποίας ο υπερβατικός Θεός αποκαλύπτεται και ενεργεί μέσα στον κόσμο. Για τον λόγο αυτό ο ρόλος του δεν εξαντλείται στην κοσμογονία. Στις ερμητικές πραγματείες ο Νους αποτελεί συγχρόνως την αρχή της δημιουργίας, το μέσο της θείας αποκάλυψης και το γνωστικό όργανο της σωτηρίας. Η ίδια δύναμη που οργανώνει το σύμπαν καθιστά δυνατή και τη γνώση του Θεού από τον άνθρωπο. Έτσι, κοσμολογία, γνωσιολογία και σωτηριολογία συνδέονται οργανικά μεταξύ τους, καθώς η γνώση του Θεού δεν αποτελεί εξωτερική πληροφορία αλλά συμμετοχή του ανθρώπινου νου στον θείο Νου.

Η ερμητική σύλληψη του Θεού και του Νου δεν διαμορφώθηκε ανεξάρτητα από το φιλοσοφικό περιβάλλον της ελληνιστικής εποχής. Αν και η ερμητική θεολογία διατηρεί τη δική της θρησκευτική φυσιογνωμία, αξιοποιεί δημιουργικά έννοιες που είχαν ήδη αναπτυχθεί στην ελληνική φιλοσοφία, ιδίως από τους προσωκρατικούς. Η σύγκριση αυτή δεν αποσκοπεί στην ταύτιση των δύο παραδόσεων, αλλά στην ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο ο Ερμητισμός επανανοηματοδότησε φιλοσοφικές έννοιες εντάσσοντάς τες σε ένα νέο θεολογικό πλαίσιο. Οι αντιλήψεις αυτές διαμορφώθηκαν στο πλαίσιο ενός δημιουργικού διαλόγου με την ελληνική φιλοσοφική παράδοση, ενσωματώνοντας στοιχεία της προσωκρατικής κοσμολογίας και της έννοιας της συμπαντικής αρμονίας.

Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι αναζήτησαν την πρωταρχική αιτία του κόσμου σε μια ενιαία, υπερβατική αρχή, πέρα από την πολλαπλότητα των φαινομένων. Στη φιλοσοφική κοσμολογία του Αναξαγόρα, ο «Νους» εισάγεται ως η υπέρτατη αρχή που διέπει το σύμπαν, διαφοροποιούμενος ριζικά από τα υλικά στοιχεία λόγω της απόλυτης καθαρότητας και της μη πρόσμειξής του με την ύλη. Ως μια απείρως ισχυρή και αυτόνομη οντότητα, ο Νους κατέχει καθολική γνώση και αποτελεί την πρωταρχική αιτία της κίνησης. Αυτή η οντολογική αρχή παρενέβη στο αρχικό άμορφο μείγμα της ύλης για να επιβάλει τη συμπαντική τάξη μέσω μιας ορμητικής περιδίνησης. Η νοητική αυτή δύναμη δεν δημιουργεί τον κόσμο εκ του μηδενός, αλλά λειτουργεί ως μια έλλογη αρχή που οργανώνει, διαχωρίζει και καθοδηγεί τη φυσική πραγματικότητα, θέτοντας έτσι τα θεμέλια για τη μετάβαση από το αρχέγονο χάος στον έναρθρο και σκόπιμα δομημένο κόσμο.

Παρά τις εμφανείς ομοιότητες, ο ερμητικός Νους δεν ταυτίζεται πλήρως με τον Νου του Αναξαγόρα. Στον Αναξαγόρα ο Νους αποτελεί κυρίως κοσμολογική αρχή που θέτει σε κίνηση την ύλη και οργανώνει τον κόσμο. Αντίθετα, στον Ερμητισμό ο Νους αποκτά σαφώς θεολογική διάσταση. Δεν περιορίζεται στην οργάνωση της δημιουργίας, αλλά αποτελεί το μέσο μέσω του οποίου πραγματοποιείται η αποκάλυψη του Θεού και η σωτηρία του ανθρώπου. Η ερμητική παράδοση μετασχηματίζει επομένως τη φιλοσοφική έννοια του Νου σε προσωπική και σωτηριολογική πραγματικότητα.

Η σύγκριση αυτή δείχνει ότι ο Ερμητισμός δεν υιοθετεί παθητικά τις φιλοσοφικές έννοιες της ελληνικής παράδοσης. Αντίθετα, τις μετασχηματίζει σύμφωνα με τις δικές του θεολογικές προϋποθέσεις. Ο Νους παύει να αποτελεί αποκλειστικά κοσμολογική αρχή και αποκτά προσωπικό χαρακτήρα, καθώς συνδέεται άμεσα με την αποκάλυψη της θείας αλήθειας και τη δυνατότητα του ανθρώπου να μετέχει στη θεία ζωή. Με τον

τρόπο αυτό η ερμητική σκέψη γεφυρώνει τη φιλοσοφική κοσμολογία με τη θρησκευτική εμπειρία.

Ο Αναξίμανδρος αναφέρθηκε στο *ἄπειρον* ως την άναρχη, αόριστη και απεριορίστη αρχή του κόσμου, από την οποία προέρχονται όλα τα όντα και στην οποία τελικά επιστρέφουν. Το *ἄπειρον* δεν ταυτίζεται με κάποιο από τα επιμέρους στοιχεία της φύσεως, αλλά αποτελεί την πρωταρχική οντολογική αρχή από την οποία αναδύονται οι αντίθετες δυνάμεις του κόσμου. Η κοσμική τάξη διατηρείται μέσω της αποκατάστασης της ισορροπίας ανάμεσα στα αντίθετα, σύμφωνα με την περίφημη αναξιμάνδρεια αντίληψη περί «δίκης» και «τίσεως», κατά την οποία όλα τα όντα αποδίδουν το ένα στο άλλο δικαιοσύνη για την αδικία της προσωρινής τους υπερίσχυσης. Με τον τρόπο αυτό το *ἄπειρον* λειτουργεί τόσο ως αρχή της δημιουργίας όσο και ως εγγυητής της διαρκούς κοσμικής ισορροπίας.⁶⁷

Αντίθετα, ο Εμπεδοκλής εξήγησε τη συγκρότηση του κόσμου μέσω της θεωρίας των τεσσάρων «ριζωμάτων» – γης, ύδατος, αέρα και πυρός –, τα οποία αποτελούν τα αμετάβλητα συστατικά όλων των σωμάτων. Τα στοιχεία αυτά βρίσκονται σε συνεχή αλληλεπίδραση υπό την επίδραση δύο αντίρροπων κοσμικών δυνάμεων, της *Φιλότητος* και του *Νείκου*. Η Φιλότητα οδηγεί στη συνένωση και την αρμονία των στοιχείων, ενώ το *Νείκος* προκαλεί τη διάσπαση και τη διαφοροποίησή τους. Η εναλλαγή των δύο αυτών δυνάμεων καθιστά δυνατή τη γένεση, τη μεταβολή και τη φθορά των όντων, χωρίς όμως να μεταβάλλονται τα ίδια τα στοιχεία από τα οποία αποτελούνται.

Η δημιουργική αυτή ανασύνθεση των προσωκρατικών κοσμολογικών αντιλήψεων δεν περιορίστηκε στο επίπεδο της θεωρητικής θεολογίας, αλλά επηρέασε σταδιακά και το ευρύτερο θρησκευτικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας. Η ιδέα μιας πρωταρχικής δημιουργικής αρχής και μιας αρμονικά οργανωμένης κοσμικής τάξης αποκτά στον Ερμητισμό νέο θεολογικό περιεχόμενο, καθώς αποδίδεται στη δημιουργική ενέργεια του θείου Νου. Η μετάβαση αυτή αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στους Ελληνικούς Μαγικούς Παπύρους, όπου ο Ερμής εμφανίζεται πλέον ως κοσμική δύναμη, δημιουργός και μεσολαβητής της θείας γνώσης, γεγονός που μαρτυρεί ότι η ερμητική κοσμολογία είχε ήδη ενσωματωθεί σε ένα ευρύτερο θρησκευτικό και τελετουργικό πλαίσιο.

Ο Ερμής, όπως καταγράφεται στους Ελληνικούς Μαγικούς Παπύρους (*PGM*), είναι μια πολυσήμαντη θεότητα, όχι απλώς αγγελιαφόρος, αλλά ταυτόχρονα υπέρτατος

⁶⁷ Σιμπλίκιος, *Υπόμνημα εις τὰ Φυσικά* 24.15-23

μεσολαβητής, κοσμοποιός και φορέας μαντικής γνώσης. Επιπλέον, η συσχέτιση του συγκεκριμένου θεού με την καρδιά, σύμβολο του εσωτερικού πνευματικού πυρήνα του ανθρώπου, αναδεικνύει τη δυνατότητα κατανόησης της θείας τάξης και τη μυστική διάσταση της γνώσης.⁶⁸ Παράλληλα, οι πάπυροι τονίζουν τον χθόνιο χαρακτήρα του Ερμή, συνδέοντάς τον με πρακτικές όπως η προφητεία και η ονειρομαντεία, ενώ η παντοδυναμία του εκδηλώνεται μέσω της ιδιότητας του ως κυρίου του κόσμου και πρωταρχικής πηγής της δημιουργίας.⁶⁹

Η εικόνα αυτή του Ερμή στους Ελληνικούς Μαγικούς Παπύρους παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι γεφυρώνει τη λατρευτική πρακτική με τη φιλοσοφική θεολογία. Ο Ερμής εξακολουθεί να λειτουργεί ως θεότητα της μαγείας και της μαντικής, ωστόσο οι ιδιότητές του αποκτούν σταδιακά μεταφυσικό περιεχόμενο. Η γνώση που παρέχει δεν αφορά πλέον αποκλειστικά τη μαντική πρόγνωση, αλλά επεκτείνεται στην κατανόηση της ίδιας της κοσμικής τάξης. Με τον τρόπο αυτό οι πάπυροι αποτυπώνουν ένα μεταβατικό στάδιο ανάμεσα στην παραδοσιακή λατρεία και στη φιλοσοφική ερμητική θεολογία.

Ο Ερμής, ως κοσμοποιός, παρουσιάζεται να έχει δημιουργήσει ή τακτοποιήσει τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα, διασφαλίζοντας την κοσμική τάξη. Η ταύτιση του Ερμή με ένα είδος Νου-Δημιουργού υπογραμμίζει την πρόσληψη του θεού ως νοητικής αρχής που διέπει και οργανώνει το σύμπαν, εξασφαλίζοντας έτσι τη σύνδεση του ανθρώπου με τον θεϊκό κόσμο:

φάνηθί μοι ἐν τῇ μαντείᾳ, ὁ μεγαλόφρων θεός, τρισμέγας Ἑρμῆς·
φανήτω ὁ ποιήσας τὰ τέσσαρα μέρη τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ τέσσαρα
θεμέλια τῆς γῆς· [...], ἦκε μοι, ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἦκε μοι ὁ ἐκ τοῦ ὠοῦ
[...]⁷⁰

Φανερώσου σε μένα κατά τη μαντική αποκάλυψη, μεγαλόφρονα θεέ,
τρισμέγιστε Ερμή. Ας φανερωθεί εκείνος που δημιούργησε τα τέσσερα
μέρη του ουρανού και τα τέσσερα θεμέλια της γης. [...] Έλα σε μένα,
εσύ που βρίσκεσαι στον ουρανό· έλα σε μένα, εσύ που προήλθες από το
Κοσμικό Αυγό [...].

⁶⁸ PGM VII 540-578

⁶⁹ PGM V 370-446 · PGM XIII 270

⁷⁰ PGM VII 543-569. Για τη σύνδεση του Ερμή με τις γνωστικές διεργασίες και τον ρόλο της καρδιάς ως γνωστικό πνευματικό όργανο στους PGM βλ. Eleni Pachoumi, *The Concepts of the Divine in the Greek Magical Papyri*, Τομ. 102 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 140.

Η επίκληση αυτή παρουσιάζει τον Ερμή ως δημιουργό του ίδιου του κοσμικού χώρου. Η αναφορά στα τέσσερα σημεία του ορίζοντα και στα τέσσερα θεμέλια της γης δεν αποτελεί απλή ποιητική εικόνα αλλά συμβολίζει την εγκαθίδρυση της κοσμικής τάξης. Ο Ερμής εμφανίζεται ως η δύναμη που μετατρέπει το χάος σε οργανωμένο κόσμο, λειτουργία που τον φέρνει πολύ κοντά στον Δημιουργό του ερμητισμού. Η κοσμοποιητική αυτή διάσταση προετοιμάζει την αντίληψη του Ερμή ως Νου που οργανώνει την ύλη σύμφωνα με τη θεία πρόνοια.

Η θεολογική εικόνα του Ερμή ως θεού-δημιουργού προβάλλεται στην *Κοσμογονία του Στρασβούργου* (μια κοσμογονική αφήγηση του 5ου αιώνα), όπου η Ερμούπολη αναδεικνύεται ως κέντρο κοσμογονικής δράσης και πολιτισμικής ακτινοβολίας. Εδώ, ο Ερμής ταυτίζεται με τον Θωθ, ενώ ο Δίας καταλαμβάνει την ανώτατη θέση στην κοσμική ιεραρχία, εξουσιοδοτώντας τον Ερμή-Νου να οργανώσει και να συντονίσει τον κόσμο, καταπολεμώντας το χάος και επιφέροντας την συμπαντική ισορροπία.

Η ιδιαίτερη σημασία της Κοσμογονίας του Στρασβούργου έγκειται στο γεγονός ότι παρουσιάζει τον Ερμή ως ενεργό συνεργό του ανώτατου Θεού στη διακυβέρνηση του κόσμου. Η σχέση Διός, Ερμή και Λόγου αποτυπώνει μια ιεραρχημένη κοσμολογική δομή, στην οποία κάθε επίπεδο της πραγματικότητας ενεργεί σύμφωνα με τη θεία βούληση. Η εικόνα αυτή προσεγγίζει περισσότερο μια φιλοσοφική θεολογία παρά την παραδοσιακή μυθολογία και προαναγγέλλει τη δομή που συναντούμε στο *C.H.*, όπου ο Θεός, ο Νους και ο Λόγος αποτελούν διακριτές αλλά αλληλένδετες εκφάνσεις της ίδιας δημιουργικής αρχής. Η συνέργεια του Ερμή με τον Λόγο, ο οποίος παρουσιάζεται ως υιός του, ενισχύει τη θεολογική και κοσμογονική διάσταση της αφήγησης, ενώ η επιλογή της Αιγύπτου ως ιδανικού τόπου κατοίκησης υπογραμμίζει τη σημασία της Ερμούπολης ως κέντρου ανθρωπίνης και θεϊκής αλληλεπίδρασης.

Η Κοσμογονία του Στρασβούργου συνοψίζει δημιουργικά τις βασικές αρχές της ερμητικής κοσμολογίας. Ο Ερμής δεν λειτουργεί πλέον αποκλειστικά ως θεότητα της γνώσης ή της γραφής, αλλά ως ενεργός συντελεστής της δημιουργίας, γεγονός που ολοκληρώνει τη μεταμόρφωσή του σε κοσμολογική και θεολογική αρχή. Η θεία πρόνοια, ο Νους, ο Λόγος και η κοσμική τάξη λειτουργούν ως αλληλένδετα στοιχεία μιας ενιαίας θεολογικής αντίληψης, στην οποία ο άνθρωπος καλείται να συμμετάσχει μέσω της γνώσης και της πνευματικής κατανόησης. Με τον τρόπο αυτό ολοκληρώνεται

η μετάβαση από τις φιλοσοφικές κοσμογονίες της ελληνικής παράδοσης στη συγκρότηση της ιδιαίτερης ερμητικής θεολογίας.

Η εξέλιξη αυτή καταδεικνύει ότι ο Ερμητισμός δεν περιορίζεται στην απλή υιοθέτηση προγενέστερων κοσμολογικών θεωριών. Αντίθετα, ανασυνθέτει δημιουργικά προσωκρατικά, πλατωνικά, στωικά και αιγυπτιακά στοιχεία σε ένα ενιαίο θεολογικό σύστημα. Ο Ερμής Τρισμέγιστος αναδεικνύεται όχι μόνο ως σοφός διδάσκαλος, αλλά ως κατεξοχήν φορέας της δημιουργικής ενέργειας του Θεού και μεσολαβητής μεταξύ του υπερβατικού Θεού και του δημιουργημένου κόσμου. Η λειτουργία αυτή αποτελεί το θεμέλιο πάνω στο οποίο αναπτύσσονται οι ανθρωπολογικές, γνωσιολογικές και σωτηριολογικές διδασκαλίες του *C.H.*, οι οποίες αναλύονται στα επόμενα κεφάλαια.

1.6 Ερμής: ο θεός της αποκάλυψης και της μύησης

Η λατρεία του Ερμή προσέλαβε, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, τόσο κοσμικό όσο και χθόνιο χαρακτήρα. Πολλοί αρχαίοι Έλληνες συγγραφείς και ποιητές αναφέρθηκαν στη χθόνια διάσταση του Ερμή. Στον μύθο του Ορφέα και της Ευρυδίκης, ο Ερμής συνόδευσε την Ευρυδίκη κατά την επάνοδό της στον επάνω κόσμο. Στον Όμηρο, οδήγησε μετά τη μνηστηροφονία τις ψυχές των νεκρών μνηστήρων στον Άδη. Χαρακτηριστική είναι η αναφορά του Ομήρου στο ραβδί του Ερμή, με το οποίο αφυπνίζει ή αποκοιμίζει κατά βούληση τους θνητούς.⁷¹ Επιπλέον, συνδέθηκε με τα Ελευσίνια Μυστήρια και θεωρήθηκε πρόγονος του γενάρχη των Κηρύκων. Από το γένος των Κηρύκων προέρχονταν τα ιερατικά αξιώματα του δαδούχου, του ιεροκήρυκα και του ιερέα. Έτσι, η ράβδος του κήρυκα συμβόλιζε την ειρήνευση και τις ειρηνικές διαπραγματεύσεις. Ανά τους αιώνες, η ράβδος παρέμεινε σύμβολο διαπραγμάτευσης ακόμη και στον τομέα του εμπορίου λόγω της σύνδεσης με τον Ερμή.⁷²

⁷¹ Όμηρος, *Οδύσσεια* ω, 1-14: «Ερμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο ἀνδρῶν μνηστήρων· ἔχε δὲ ράβδον μετὰ χερσὶ καλὴν, χρυσεῖην, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει, ὣν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώνοντας ἐγείρει· τῇ ῥ' ἄγε κινήσας· ταὶ δὲ τρίζουσαι ἔποντο [...]» μετάφρ. «Και ο Ερμής ο Κυλλήνιος καλούσε τις ψυχές των μνηστήρων· και κρατούσε στα χέρια του ένα όμορφο ραβδί, χρυσό, με το οποίο μαγεύει τα μάτια των ανθρώπων όποιων θέλει, και πάλι ξυπνά εκείνους που κοιμούνται· με αυτό τις οδήγησε, αφού το κούνησε· κι εκείνες ακολουθούσαν τρίζοντας [...]».

⁷² Hannah Cornwell, *Pax and the Politics of Peace: Republic to Principate* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 34–40.

Ήταν εκείνος που έπεισε τον Πλούτωνα να επιτρέψει την παραμονή της Περσεφόνης για έξι μήνες στον επάνω κόσμο. Αυτή η διευθέτηση καταπράυνε τη θλίψη της θεάς Δήμητρας, με αποτέλεσμα την αποκατάσταση της βλάστησης πάνω στη γη. Οι σχετικοί εορτασμοί διαρκούσαν τρεις ημέρες και αφιερώνονταν στον θεό Διόνυσο και τον χθόνιο Ερμή. Κατά την τρίτη ημέρα, ξεκινούσαν οι *Χύτροι*, μια γιορτή κατά την οποία αφιερώνταν στον χθόνιο Ερμή ένα μαγειρεμένο μίγμα δημητριακών, η *πανσπερμία*. Την ημέρα των Χυτρών, σύμφωνα με τη λαϊκή αντίληψη, οι ψυχές ανέβαιναν στον επάνω κόσμο και περιφέρονταν μεταξύ των ζωντανών. Η τελετουργική προετοιμασία και προσφορά του γεύματος στόχευε στον κατευνασμό των ψυχών, ώστε να επιστρέψουν στον κόσμο των νεκρών.⁷³

Η σημασία των αντιλήψεων αυτών δεν περιορίζεται στις λογοτεχνικές και λατρευτικές παραδόσεις αλλά επιβεβαιώνεται και από το επιγραφικό υλικό. Το υλικό αυτό αποτυπώνει τον τρόπο με τον οποίο οι ιδιότητες του Ερμή ως χθόνια και μεσολαβητική θεότητας ενσωματώθηκαν στη δημόσια και ιδιωτική θρησκευτική πρακτική. Επιτύμβιες στήλες που βρέθηκαν στη Θεσσαλία και χρονολογούνται στους αυτοκρατορικούς χρόνους περιλάμβαναν εκτός από τα στοιχεία του νεκρού αφιέρωση στον Χθόνιο Ερμή.⁷⁴ Ο χθόνιος χαρακτήρας της λατρείας του Ερμή, όπως παραδίδει ο Διογένης Λαέρτιος, ήταν εμφανής και στις διδασκαλίες των Πυθαγορείων.⁷⁵ Ο θεός λειτουργούσε ως «ταμίας», δηλαδή ως κριτής των ψυχών· με βάση την κρίση του, οι δίκαιες ψυχές μπορούσαν να ανέλθουν σε υψηλότερο πνευματικό επίπεδο, ενώ οι άδικες παρέμεναν στα κατώτερα πεδία για να υποστούν τιμωρία από τις Ερινύες.

Ομοίως, στον *Ορφικό Ύμνο*, υμνείται ως ψυχοπομπός που με το ιερό ραβδί του υπνωτίζει ή αφυπνίζει και καθοδηγεί τους υποψήφιους μύστες.⁷⁶ Οι λογοτεχνικές αυτές μαρτυρίες διαμόρφωσαν το βασικό συμβολικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάχθηκε ο Ερμής ως ψυχοπομπός και μεσολαβητής ανάμεσα στον κόσμο των ζώντων και των νεκρών. Οι αντιλήψεις αυτές αποκτούν συγκεκριμένη λατρευτική έκφραση στα μυστήρια της ελληνικής θρησκείας, όπου η μετάβαση, η μύηση και η ελπίδα για μια διαφορετική μεταθανάτια κατάσταση αποκτούν κεντρική σημασία.

⁷³ Gunnel Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period* (Λιέγη: Presses universitaires de Liège, 2013), 278–279.

⁷⁴ Για την τυπολογία των συγκεκριμένων επιγραφών και τον χαρακτήρα αυτής της λατρείας Αβαγιανού, «ΕΡΜΗΙ ΧΘΟΝΙΩΙ», 65–105.

⁷⁵ Διογένης Λαέρτιος 8.31

⁷⁶ Ορφικός Ύμνος, *Ερμού Χθονίου*, LVII, στ. 5–10

Οι διαφορετικές αυτές μαρτυρίες δείχνουν ότι ο χθόνιος χαρακτήρας του Ερμή δεν περιοριζόταν σε μία μόνο παράδοση, αλλά αποτελούσε ευρέως διαδεδομένο στοιχείο της ελληνικής θρησκευτικότητας. Η σταθερή παρουσία του ως ψυχοπομπού και μεσολαβητή διαμόρφωσε το θρησκευτικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο ο Ερμητισμός θα αναπτύξει αργότερα τη γνωσιολογική και σωτηριολογική λειτουργία του θεού.

Επιπλέον, ο Ερμής συνδέθηκε στενά με τα Καβείρια μυστήρια, τα οποία τελούνταν στη Σαμοθράκη και παρέμειναν ενεργά μέχρι τον 4ο αι. μ.Χ. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, οι Πελασγοί θεωρούνταν οι ιδρυτές αυτών των μυστηρίων.⁷⁷ Κεντρική μορφή της λατρείας υπήρξε ο Κάδμιλος, ο οποίος ταυτιζόταν με τον Ερμή και έφερε ως κύρια σύμβολα τον κριό και το κηρύκειο. Το κηρύκειο, ως έμβλημα του θεού, απεικονιζόταν με δύο φίδια να ελίσσονται γύρω από μια ράβδο, αποδίδοντας τη δύναμή του τόσο ως ψυχοπομπού όσο και ως μεσίτη μεταξύ θεών και ανθρώπων.

Στα Καβείρια μυστήρια τελούνταν δρώμενα που αναπαριστούσαν τον θάνατο του Καδμίλου από τα αδέρφια του, καθώς και την ανάστασή του με την παρέμβαση του Ερμή. Στη συνέχεια ακολουθούσε η ιερογαμία, δηλαδή η συμβολική σύζευξη του Καδμίλου με την Αρμονία, που σήμαινε την αποκατάσταση της τάξης του κόσμου και τη γονιμική δύναμη της ένωσης. Σε επίπεδο συμβολισμού, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η προσφορά της λύρας από τον Ερμή στον Κάδμιλο μετά την ολοκλήρωση της ιερογαμίας.⁷⁸ Ο μύθος αυτός φανερώνει τη χθόνια διάσταση του Ερμή, αλλά και τον κατεξοχήν μεσολαβητικό ρόλο του σε μνητικά τελετουργικά μετάβασης και αναγέννησης.

Ο συμβολισμός των Καβειρίων Μυστηρίων παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την κατανόηση της ερμητικής διδασκαλίας. Ο θάνατος, η ανάσταση και η ιερογαμία του Καδμίλου δεν αποτελούν απλώς μυθολογικά επεισόδια, αλλά εκφράζουν το πρότυπο της μνητικής μετάβασης από μια παλαιά σε μια νέα κατάσταση ύπαρξης. Η πορεία αυτή παρουσιάζει αξιοσημείωτες αναλογίες με την ερμητική παλιγγενεσία, κατά την οποία ο άνθρωπος εγκαταλείπει τον παλαιό τρόπο ζωής και αναγεννάται πνευματικά μέσω της γνώσης του Θεού. Η ομοιότητα αυτή δεν σημαίνει ότι ο Ερμητισμός εξαρτάται άμεσα από τα Καβείρια Μυστήρια· δείχνει όμως ότι αξιοποιεί

⁷⁷ Ηρόδοτος, *Ιστορίαι* 2.51

⁷⁸ Susan G. Cole, *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace* (Leiden: Brill, 1984), 25–32· Dionysios Psilopoulos, *Goddess Mystery Cults and the Miracle of Minyan Prehistoric Greece: The Path of the Serpent* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2023), 129, 137–138.

ένα ήδη διαμορφωμένο μυητικό λεξιλόγιο, το οποίο εντάσσει σε ένα νέο φιλοσοφικό και θεολογικό πλαίσιο.

Σύμφωνα με τον Πausανία, στον Άρειο Πάγο υπήρχε άγαλμα του χθόνιου Ερμή, πλαισιωμένο από άλλες χθόνιες θεότητες, και στο σημείο αυτό τελούνταν θυσίες από εκείνους που αθωώνονταν από το δικαστήριο.⁷⁹ Η παρουσία και η λειτουργία του αποτυπώνονται χαρακτηριστικά και στις *Χοηφόρους* του Αισχύλου, όπου ο Ορέστης και ο χορός επικαλούνται τον χθόνιο Ερμή προκειμένου να επιβληθεί δίκη στους δολοφόνους του Αγαμέμνονα.⁸⁰ Αργότερα, ο Πλούταρχος μνημονεύει τη γιορτή *Ελευθέρια* των Πλαταιών, κατά την οποία τελούνταν προσευχές προς τον χθόνιο Ερμή και επικλήσεις στις ψυχές των πεσόντων στη μάχη.⁸¹

Πέρα από τις δημόσιες και λατρευτικές εκφάνσεις της θρησκευτικής ζωής, η παρουσία του Ερμή διαπιστώνεται και σε πρακτικές ιδιωτικής θρησκευτικότητας. Οι κατάδεσμοι και τα μαγικά κείμενα αποτυπώνουν μια διαφορετική διάσταση της σχέσης του ανθρώπου με το θείο, στην οποία ο Ερμής επικαλείται ως χθόνια και μεσολαβητική θεότητα με ιδιαίτερη δύναμη στον κόσμο των νεκρών. Ο χθόνιος χαρακτήρας της λατρείας του Ερμή είναι εμφανής στους κατάδεσμούς (*defixiones*). Οι καταδέτες απηύθυναν ξόρκια σε χθόνιους θεούς, όπως η Δήμητρα, η Περσεφόνη και ο Ερμής. Πρόκειται για μαγικά ξόρκια, τα οποία εγγράφονταν συνήθως σε ελάσματα από μόλυβδο και είχαν βλαπτικό ή αποτροπαϊκό χαρακτήρα. Χαρακτηριστική είναι η επίκληση στον Ερμή, ως εξουσιαστή του νου και της ομιλίας, για την προστασία του καταδέτη από τον αντίδικο σε μια δίκη:

Έρμη κάτοχε κάτεχε φρένας γλῶτ[τ]αν (τοῦ Καλλίου δέω) ἐναντίαν εἶναι Καλλίαν πρὸς Μικίωνα ὅτι ἂν εἴποι καὶ τοιαῦτα Καλλίου συνδίκους κατὰ Μικίωνος [...]⁸²

Ερμή κάτοχε, καθήλωσε τον νου και τη γλώσσα του Καλλία (τον οποίο δένω), ώστε ο Καλλίας να στραφεί εναντίον του Μικίωνα και ό,τι κι αν πει, καθώς και όσα θα πει στους συνηγόρους του Καλλία κατά του Μικίωνα [...]

Ο καταδέτης απευθύνει έκκληση στον Ερμή να κατευθύνει τη σκέψη και τη γλώσσα του Καλλίου, ώστε αυτός να στραφεί εναντίον του Μικίωνα. Η φράση «*τοῦ*

⁷⁹ Πausανίας, *Ἑλλάδος περιήγησις* 1.28.6

⁸⁰ Αισχύλος, *Χοηφόροι* στ. 1–3, 622, 727

⁸¹ Πλούταρχος, *Ἀριστείδης* 21.5

⁸² Richard Wünsch, *Defixionum tabellae Atticae* (Βερολίνο: Georg Reimer, 1897), 20.

Καλλίου δέω» δηλώνει την επιθυμία επηρεασμού ή καθήλωσης της συμπεριφοράς του Καλλίου μέσω θεϊκής παρέμβασης, προφανώς επειδή αυτός κλήθηκε να καταθέσει ως μάρτυρας ενάντια στον Μικίωνα. Ο θεός Ερμής περιγράφεται ως εκείνος που ελέγχει «*φρένας*» και «*γλῶτταν*», αναλαμβάνοντας τον έλεγχο της λογικής σκέψης και την καθοδήγηση της βούλησης, υποδηλώνοντας ενεργητική επιρροή επί των νοητικών και βουλευτικών διεργασιών. Η λειτουργία αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι μετατοπίζει τον Ερμή από τον ρόλο του απλού αγγελιαφόρου των θεών σε εκείνον που ασκεί εξουσία επί των εσωτερικών λειτουργιών του ανθρώπου. Δεν ρυθμίζει μόνο την εξωτερική επικοινωνία αλλά επηρεάζει τη σκέψη, τη βούληση και τον λόγο. Η εξέλιξη αυτή προετοιμάζει τη γνωσιολογική λειτουργία που αποκτά ο Ερμής στις ερμητικές πραγματείες, όπου η αληθινή γνώση μεταδίδεται μέσω του Νου και του Λόγου. Έτσι, ενώ στους καταδέσμους η δύναμη του θεού χρησιμοποιείται για πρακτικούς και μαγικούς σκοπούς, στον Ερμητισμό η ίδια διαμεσολαβητική λειτουργία αποκτά καθαρά σωτηριολογικό χαρακτήρα.

Σε άλλες επιγραφές, ο καταδέτης επικαλείται τον Ερμή για να ελέγξει όχι μόνο την ψυχή αλλά και μέλη του σώματος του ατόμου προς το οποίο απευθύνεται η κατάρα (π.χ. «*Δέσποτα Έρμῃ κάτοχε κάτεχε Φρύνιχον κ[α]ὶ τὰ ἄκρω[τήρ]ια αὐτοῦ τοὺς πόδας τὰς χεῖρας ψυχὴν φύσιν*», «*Έρμῃ χθόνιε · λάβοι ψυχὴν Έρμῃ δόλιε τῆς Πύρρου γυναικὸς Έρμῃ κάτοχε μαμμίας Έεροῦς τὰς χεῖρας καρδίας πόδας*»)).⁸³

Το επίθετο *κάτοχος* στις επιγραφικές μαρτυρίες δεν λειτουργεί ως απλή λεκτική προσθήκη, αλλά δηλώνει μια συγκεκριμένη ιδιότητα. Ο Ερμής είναι εκείνος που «κατέχει», που συγκρατεί και καθηλώνει τον δεσμευόμενο εντός της γης και του τάφου. Η ετυμολογική σύνδεση με το ρήμα *κατέχω* αποδίδει στον θεό ενεργό ρόλο στη διαδικασία της κατάδεσης, καθιστώντας τον εγγυητή της παραμονής του θύματος στη σφαίρα του κάτω κόσμου. Ο τάφος, ως κατεξοχὴν σημείο επαφής με τον κόσμο των νεκρών, μετατρέπεται σε χώρο επιβολῆς της δέσμευσης. Στις διατυπώσεις των καταδέσμων («*Έρμῃ κάτοχε κάτεχε*»), ο θεός προσλαμβάνει χαρακτηριστικά δεσπότη ή ακόμη και δεσμοφύλακα, υποδηλώνοντας ότι η πράξη της κατάδεσης νοείται ως πραγματικός περιορισμός, ανάλογος προς τη φυλάκιση. Ο θεός δεν δρα μεμονωμένα, αλλά εντάσσεται σε ένα ευρύτερο δίκτυο χθόνιων θεοτήτων, ιδίως σε σύμπραξη με τη θεά Εκάτη (Χθονία, Επιτυμβία), καθώς και με τη Γη και τη Μητέρα των Θεών.

⁸³ Wunsch, *Defixionum tabellae Atticae*, 21–22.

Η μεταβολή αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική, διότι δείχνει ότι ο Ερμής δεν λειτουργεί πλέον αποκλειστικά ως μεσολαβητής μεταξύ διαφορετικών κόσμων, αλλά και ως ρυθμιστής των εσωτερικών λειτουργιών του ανθρώπου. Η μετάβαση από τον έλεγχο της σκέψης και του λόγου στη μετάδοση της θείας γνώσης αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα του τρόπου με τον οποίο ο Ερμητισμός μετασχηματίζει παραδοσιακές θρησκευτικές λειτουργίες σε φιλοσοφικές και σωτηριολογικές έννοιες.

Η συνύπαρξη αυτή αποκαλύπτει τη χθόνια εξουσία του Ερμή, τη διαμεσολαβητική θέση του ανάμεσα στον κόσμο των ζώντων και των νεκρών και ταυτόχρονα ενεργοποιεί τη δεσμευτική δύναμη της γης. Η ιδιότητα του κατόχου διαφοροποιεί αισθητά την εικόνα του Ερμή από την κλασική του αναπαράσταση ως θεού της κίνησης, της ταχύτητας και της επικοινωνίας. Στους κατάδεσμούς, ο Ερμής, ο κατεξοχήν θεός των μεταβάσεων, μετασχηματίζεται σε δύναμη ακινητοποίησης και περιορισμού. Ωστόσο, παραμένει μεσολαβητής, πλην όμως μεσολαβητής της καθήλωσης — εκείνος που μεταφέρει και ταυτόχρονα επιβάλλει, που οδηγεί και συγχρόνως συγκρατεί.⁸⁴

Η σχέση της Εκάτης και του Ερμή συγκροτεί ένα από τα πιο ενδιαφέροντα μεταιχμιακά σχήματα της ελληνικής θρησκευτικής σκέψης. Παρότι δεν αποτελούν ένα τυπικό μυθολογικό ζεύγος, η συνύπαρξή τους σε μαγικές και μυστηριακές τελετές αποκαλύπτει μια βαθύτερη δομική συγγένεια. Οι δύο θεότητες ορίζονται πρωτίστως από τη σχέση τους με τα όρια, τα περάσματα και τις μεταβάσεις. Ο Ερμής, ως αγγελιαφόρος των θεών και ψυχοπομπός, διασχίζει τα κοσμικά επίπεδα (Όλυμπο, γη, Άδη) και εγγυάται τη δυνατότητα επικοινωνίας ανάμεσά τους. Η Εκάτη, εγκατεστημένη στα τρίστρατα, στα κατώφλια και στις παρυφές του οικιακού και του αστικού χώρου, εποπτεύει τις στιγμές κρίσης και μετάβασης, ιδίως εκείνες που συνδέονται με τη νύχτα, τον θάνατο και τη μαγεία.

Ωστόσο, η συγγένεια αυτή δεν αναιρεί τη μεταξύ τους διαφορά. Ο Ερμής ενσαρκώνει μια κινητική, ευέλικτη και συχνά παιγνιώδη διάσταση του ορίου· είναι ο θεός που περνά, που διαπραγματεύεται, που καθιστά το πέραςμα εφικτό. Η Εκάτη, αντίθετα, δεν διασχίζει απλώς το όριο, αλλά το κατοικεί. Η παρουσία της δηλώνει τη βαρύτητα και την επικινδυνότητα της μετάβασης — δεν είναι απλή αγγελιαφόρος της

⁸⁴ Athanassia Zografou, "Gods around the Grave: Hermes and Hekate in Early Attic Curse Tablets," *Kernos* 34 (2021): 7–10, <https://doi.org/10.4000/kernos.3876>.

αλλαγής. Έτσι, ενώ ο Ερμής μέσα από την κίνηση και τη διαμεσολάβηση διευκολύνει τη μετάβαση, η Εκάτη φορτίζει το πέρασμα με μυστήριο, δέος και τελετουργική ένταση.

Η κοινή τους εμφάνιση σε μυστηριακές λατρείες και μαγικές πρακτικές καθίσταται, υπό αυτό το πρίσμα, απολύτως λογική. Πρόκειται για θεότητες που καθιστούν δυνατή τη μετάβαση σε έναν άλλον τρόπο ύπαρξης, είτε αυτός αφορά την επικοινωνία με τους νεκρούς είτε την πρόσβαση σε κρυμμένες δυνάμεις. Παράλληλα, η διαφοροποίηση της συναισθηματικής πρόσληψής τους —οικειότητα και συμπάθεια στην περίπτωση του Ερμή, φόβος και αμφισημία στην περίπτωση της Εκάτης— αντανakλά δύο διαφορετικούς τρόπους αντίληψης του ίδιου φαινομένου, το όριο ως ευκαιρία και το όριο ως κίνδυνο.

Επομένως, η σχέση Εκάτης και Ερμή δεν πρέπει να ιδωθεί ως μια απλή μυθολογική σύζευξη, αλλά ως μια συμπληρωματική διαχείριση του μεταίχμιακού σημείου.⁸⁵ Η κοινή παρουσία τους σε μυστηριακές και μαγικές πρακτικές αντανakλά δύο διαφορετικούς τρόπους πρόσληψης της μετάβασης. Η Εκάτη παραμένει συνδεδεμένη με την αμφισημία, την οριακότητα και την επικινδυνότητα του κατωφλίου, ενώ ο Ερμής αναλαμβάνει τη διαμεσολάβηση, καθιστώντας δυνατή την επικοινωνία και τη μετάβαση μεταξύ διαφορετικών επιπέδων της πραγματικότητας. Η λειτουργική αυτή διαφοροποίηση αποτελεί το θεολογικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο θα αναπτυχθεί αργότερα η ιδιαίτερη θέση του Ερμή στον Ερμητισμό.

Η παραπάνω διαφοροποίηση εξηγεί γιατί ο Ερμής κατέστη στην ερμητική παράδοση ο κατεξοχήν φορέας της θείας αποκάλυψης και της μύησης. Η διαμεσολαβητική του λειτουργία δεν αφορά πλέον αποκλειστικά τη μετάβαση μεταξύ του κόσμου των ζώντων και του κόσμου των νεκρών, αλλά αποκτά σαφώς γνωσιολογικό και σωτηριολογικό περιεχόμενο, εκφράζοντας την πορεία του ανθρώπου από την άγνοια προς τη γνώση του Θεού και από την κατάσταση της πνευματικής αλλοτρίωσης προς την αναγέννηση και τη θέωση. Ο Ερμής προσωποποιεί τη ροή και τη διακίνηση ανάμεσα στους κόσμους, ενώ η Εκάτη τη σταθερή εγκατάσταση στο κατώφλι της εστίας. Μαζί συγκροτούν ένα διπολικό σχήμα που αποτυπώνει ανάγλυφα τη δυναμική αλλά και την επικινδυνότητα κάθε μετάβασης.

⁸⁵ Athanassia Zografou, *Chemins d'Hécate: Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux* (Liège: Presses universitaires de Liège, 2010), 153–159.

Οι διαφορετικές αυτές λογοτεχνικές, λατρευτικές, επιγραφικές και μαγικές μαρτυρίες καταδεικνύουν ότι η μορφή του Ερμή είχε ήδη αποκτήσει, πριν από τη συγκρότηση της ερμητικής γραμματείας, ένα σύνθετο πλέγμα λειτουργιών που περιλάμβανε τη διαμεσολάβηση, τη λειτουργία του ψυχοπομπού, τη μύηση και τη μετάδοση της θείας γνώσης. Ο Ερμητισμός ανασυνέθεσε δημιουργικά αυτές τις λειτουργίες σε ένα νέο φιλοσοφικό και θεολογικό πλαίσιο, στο οποίο ο Ερμής Τρισμέγιστος αναδεικνύεται σε κατεξοχήν διδάσκαλο της θείας αποκάλυψης και της πνευματικής αναγέννησης.

1.7 Η είσοδος του Ερμή στον κύκλο της Ίσιδας

Η ελληνιστική εποχή αποτέλεσε μια περίοδο σημαντικών μεταβολών σε οικονομικό, κοινωνικό, φιλοσοφικό και θρησκευτικό επίπεδο. Στο πεδίο της θρησκείας, κεντρικό φαινόμενο υπήρξε η διάδοση ανατολικών λατρειών σε ολόκληρο τον μεσογειακό χώρο, με πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα τη λατρεία της Ίσιδας. Κατά την περίοδο αυτή, διαμορφώθηκε μια νέα θρησκευτική παράδοση, προϊόν συγχώνευσης αιγυπτιακών και ελληνικών θεολογικών στοιχείων. Η τάση αυτή εμφανίζεται ήδη από τον Ηρόδοτο, ο οποίος πρώτος συνέδεσε τον Ερμή με την Αίγυπτο, όπως αναφέρθηκε παραπάνω και ταύτισε την Ίσιδα με τη θεά Δήμητρα.⁸⁶ Στο πλαίσιο της αιγυπτιακής θεολογικής παράδοσης, ο Θωθ —με τον οποίο εξομοιώθηκε ο Ερμής— ήταν ένας από τους θεούς που βοήθησαν την Ίσιδα να περισυλλέξει τα διαμελισμένα μέλη του Οσίριδος και να τον επαναφέρει στη ζωή μετά την εξόντωσή του από τον Σεθ. Μέσα από αυτή τη μυθολογική συνάφεια, ο Ερμής συνδέθηκε οργανικά με τον λατρευτικό κύκλο της Ίσιδας και του Οσίριδος.

Η λατρεία της Ίσιδας γνώρισε τεράστια εξάπλωση στη λεκάνη της Ανατολικής Μεσογείου, μαρτυρούμενη ήδη από τον 5ο αιώνα π.Χ. μεταξύ των Ελλήνων στη Ναύκρατη της Αιγύπτου και από τον 4ο αιώνα π.Χ. στον Πειραιά. Η θεά προσέλαβε χαρακτηριστικά διαφόρων τοπικών γυναικείων θεοτήτων, όπως της θεάς της αγάπης Αθώρ και κατ' επέκταση της Αφροδίτης, με αποτέλεσμα να αναγνωριστεί ευρέως ως το οικουμενικό πρότυπο της θεϊκής μητέρας και συζύγου, προστάτιδας της βλάστησης, της γονιμότητας και της ευσπλαχνίας.⁸⁷

⁸⁶ Ηρόδοτος, *Ιστορίαι* 2.59.3

⁸⁷ A. Mastrocinque, *The Mysteries of Mithras: A Different Account*, τ. 24 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 120–135.

Κατά την Πτολεμαϊκή περίοδο, η λατρεία της εξαπλώθηκε σε ελληνικές πόλεις με έντονη οικονομική δραστηριότητα, όπως η Αθήνα και η Δήλος, καθώς η θρησκεία αποτέλεσε το κύριο μέσο εδραίωσης και νομιμοποίησης της ελληνιστικής μοναρχίας. Η θρησκευτική πολιτική των Πτολεμαίων ευνόησε περαιτέρω τη διάδοση της λατρείας, επιτρέποντας στην Ίσιδα να αφομοιώσει νέα πολιτισμικά στοιχεία από τις περιοχές εξάπλωσής της.⁸⁸ Κατ' επέκταση, οι Πτολεμαίες βασίλισσες απεικονίζονταν συχνά με τα θεϊκά χαρακτηριστικά της Ίσιδας, προβαλλόμενες ως φορείς αφθονίας, ευσπλαχνίας και συζυγικής αγάπης, ενώ το ζεύγος Ίσιδος-Οσίριδος λειτούργησε ως το κατεξοχήν αρχέτυπο για τα βασιλικά ζεύγη της δυναστείας.

Παράλληλα, η λατρεία της θεάς απέκτησε έντονο μυστηριακό χαρακτήρα, παρουσιάζοντας στενές ομοιότητες με τις ελληνικές μυστηριακές λατρείες. Ήδη από την εποχή του Πτολεμαίου Α', η Ίσιδα συσχετίστηκε στενά με τη θεά Δήμητρα και τα Ελευσίνια Μυστήρια.⁸⁹ Στην κατεύθυνση αυτή συνέβαλε καθοριστικά ο Τιμόθεος, ιερέας των Ελευσινίων Μυστηρίων και σύμβουλος επί θρησκευτικών θεμάτων του βασιλιά. Η ταύτιση αυτή, η οποία εξυπηρετούσε προφανείς πολιτικές επιδιώξεις, αποτυπώθηκε ανάγλυφα στη μικροτεχνία, τη νομισματοκοπία και την πλαστική της ελληνορωμαϊκής περιόδου, όπου η Ίσιδα-Δήμητρα αναπαρίσταται να φέρει αιγυπτιακά κέρατα και ουραίο, αλλά και ελληνικά σύμβολα, όπως ο πόλος, ο δαυλός, τα στάχυα σιταριού και ο κάλαθος. Έτσι, η Ίσιδα μεταβλήθηκε σταδιακά από μια τοπική θεότητα της Αιγύπτου σε μια οικουμενική, παγκόσμια θεά.⁹⁰

Η οικουμενική αυτή διάσταση της Ίσιδας δεν οφειλόταν αποκλειστικά στη γεωγραφική εξάπλωση της λατρείας της, αλλά και στον σταδιακό μετασχηματισμό της θεολογικής της φυσιογνωμίας. Η θεά αποσυνδέθηκε βαθμιαία από τον στενά αιγυπτιακό της χαρακτήρα και απέκτησε ιδιότητες που μπορούσαν να γίνουν κατανοητές από το ελληνόφωνο κοινό της Ανατολικής Μεσογείου. Ως προστάτιδα της γονιμότητας, της ναυσιπλοΐας, της θεραπείας, της βασιλικής εξουσίας και της σωτηρίας των πιστών, εξελίχθηκε σε μια θεότητα οικουμενικού χαρακτήρα, ικανή να

⁸⁸ Jon D. Mikalson, Andrej Petrovic, and Ivana Petrovic, *Ancient Greek Religion* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2021), 196–97 · Lindsey A. Mazurek, *Isis in a Global Empire: Greek Identity through Egyptian Religion in Roman Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 59–61.

⁸⁹ Petra Pakkanen, *Interpreting Early Hellenistic Religion: A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis* (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens, τ. 3; Helsinki: Finnish Institute at Athens, 1996), 29 · M. J. Versluys, "Orientalising Roman Gods," στο *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, επιμ. Corinne Bonnet and Laurent Bricault, *Religions in the Graeco-Roman World* (Leiden and Boston: Brill, 2013), 253–254.

⁹⁰ S. G. Gasparo, "The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess," στο *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World*, επιμ. L. Bricault et al. (Leiden: Brill, 2007), 51.

απευθύνεται σε ανθρώπους διαφορετικής εθνικής και πολιτισμικής προέλευσης.⁹¹ Μέσα σε αυτό το νέο θρησκευτικό περιβάλλον, η συνεργασία της με τον Ερμή απέκτησε ιδιαίτερη σημασία, καθώς συνέδεε τη λατρεία της με τη θεία σοφία, τη γνώση και την αποκάλυψη.

Η οικουμενική αυτή διάσταση και ο εκπολιτιστικός ρόλος των θεών εξετάζονται εκτενώς στις γραμματολογικές πηγές της περιόδου. Ο Διόδωρος Σικελιώτης αναφέρει ότι ο Όσιρις δίδασκε στους ανθρώπους την καλλιέργεια της γης, εξασφαλίζοντας την επιβίωση του είδους, ενώ ο Ερμής υπήρξε ο εισηγητής των μυστηρίων, των θρησκευτικών τελετουργιών και ο εφευρέτης της μουσικής, της γραφής και του κοσμικού ρυθμού. Ως γραμματέας του Οσίριδος και σύμβουλος της Ίσιδας, ο Ερμής θεσμοθέτησε μαζί με τη θεά τα μυστήρια, προκειμένου να τιμηθεί ο Όσιρις για τις ευεργεσίες του προς την ανθρωπότητα.⁹²

Η παρουσία του Ερμή δίπλα στην Ίσιδα και τον Όσιρι δεν περιορίζεται στη λειτουργία ενός γραμματέα ή συμβούλου. Αντίθετα, παρουσιάζεται ως ο θεμελιωτής της ίδιας της θρησκευτικής γνώσης, καθώς εισάγει τις τελετουργίες, οργανώνει τα μυστήρια και καθιστά δυνατή τη μετάδοση της θείας σοφίας στους ανθρώπους. Η ιδιότητα αυτή προετοιμάζει άμεσα την εικόνα του Ερμή Τρισμεγίστου στις ερμητικές πραγματείες, όπου η αυθεντία του δεν θεμελιώνεται στην πολιτική εξουσία ή στη μυθολογική του καταγωγή, αλλά στην κατοχή και μετάδοση της αποκαλυπτικής γνώσης.

Κατά τους αυτοκρατορικούς χρόνους, ο Πλούταρχος στην πραγματεία του *Περί Ίσιδος και Οσίριδος* επιχείρησε να αποσυμβολίσει την αιγυπτιακή θεολογία χρησιμοποιώντας εκτενώς τη μέθοδο της αλληγορίας —μια πρακτική κοινή στη θρησκευτική σκέψη της ύστερης αρχαιότητας.⁹³ Στο έργο αυτό, η Ίσιδα παρουσιάζεται ως κόρη του Ερμή, μια αντίληψη συμβατή με την ελληνική φιλοσοφική σκέψη. Κατά τον Πλούταρχο, η θεά αποκαλύπτει στον μνημένο το κρυμμένο νόημα των μυστηρίων, με σκοπό την επανένωση των μερών του Λόγου και την πνευματική απελευθέρωση από τον Τυφώνα, ο οποίος προσωποποιεί τη χαοτική αρχή που αντιμάχεται το φως και διασπά τον ιερό Λόγο.⁹⁴

⁹¹ F. Dunand, *Le culte d' Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I (Leiden–Boston: E. J. Brill, 1973), 87 · Gasparo, “The Hellenistic Face of Isis,” 51.

⁹² Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκης Ιστορικής* 1.16-17, 20

⁹³ Παναγιώτα Σαρισχούλη, *Πλούταρχου: Περί Ίσιδος και Οσίριδος – Ο Μύθος* (Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2011), 51.

⁹⁴ Σαρισχούλη, *Περί Ίσιδος και Οσίριδος*, 54-55.

Η αλληγορική αυτή ανάγνωση της αιγυπτιακής μυθολογίας συνέβαλε καθοριστικά στη μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τη μυθική αφήγηση προς το εσωτερικό νόημα των θρησκευτικών παραδόσεων. Μέσα σε αυτό το νέο ερμηνευτικό πλαίσιο, η Ίσιδα και ο Ερμής παύουν να λειτουργούν αποκλειστικά ως μυθολογικά πρόσωπα και αναδεικνύονται σε φορείς αποκαλυπτικής γνώσης και πνευματικής μύησης. Οι αρεταλογίες αποτελούν μία από τις χαρακτηριστικότερες εκφράσεις αυτής της εξέλιξης.

Η αλληγορική ερμηνεία του Πλουτάρχου αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της προσπάθειας των λογίων της Ύστερης Αρχαιότητας να μετασχηματίσουν την παραδοσιακή μυθολογία σε φιλοσοφικό λόγο. Οι θεοί δεν αντιμετωπίζονται πλέον ως πρόσωπα που δρουν ιστορικά, αλλά ως συμβολικές εκφράσεις μεταφυσικών και ψυχικών πραγματικοτήτων. Η τάση αυτή επηρέασε άμεσα τον Ερμητισμό, όπου οι μυθολογικές αφηγήσεις αποκτούν εσωτερικό και γνωσιολογικό περιεχόμενο. Η αναζήτηση του Οσίριδος από την Ίσιδα παύει να αποτελεί απλώς μυθολογικό επεισόδιο και μετατρέπεται σε σύμβολο της αναζήτησης της χαμένης θείας γνώσης και της αποκατάστασης της αρχικής ενότητας.

Ιδιαίτερη κατηγορία λατρευτικών κειμένων που αποτυπώνουν αυτή την εξέλιξη αποτελούν οι αρεταλογίες, δηλαδή ύμνοι σε πρώτο πρόσωπο που εξυμνούσαν τις ιδιότητες και τις ευεργεσίες της Ίσιδας. Σωζόμενες αρεταλογίες (2ος αι. π.Χ. – 2ος αι. μ.Χ.) έχουν εντοπιστεί σε περιοχές όπως η Άνδρος, η Κύμη, η Θεσσαλονίκη, η Ίος, η Κασσάνδρεια, η Μαρώνεια και η Τελμησσός, και οι ομοιότητές τους υποδηλώνουν την ύπαρξη ενός κοινού προτύπου.⁹⁵ Στα κείμενα αυτά, ο Ερμής προβάλλεται ως ο

⁹⁵ R. E. Witt, *Isis in the Ancient World* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), 102. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αρεταλογία της Μαρώνειας, γιατί συνδέει την θεά Ίσιδα με τον ελλαδικό χώρο και τα ελευσίνια μυστήρια. Η θεά, παρουσιάζεται να έχει ως μόνιμο τόπο κατοικίας την Αίγυπτο και παράλληλα, να τιμά περισσότερο απ' όλες τις ελληνικές πόλεις την Αθήνα. Ο συγγραφέας της αρεταλογίας, συνέδεσε τον ιδρυτή των ελευσίνιων μυστηρίων Τριπτόλεμο, με την λατρεία της Ίσιδας. Ο Τριπτόλεμος, σύμφωνα με τον συγγραφέα της αρεταλογίας, ήταν εκείνος που βοήθησε στην διάδοση της λατρείας της Ίσιδας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η Ίσιδα προβλήθηκε σαν μια κατεχοχήν ελληνική θεότητα. Η σύνδεση της θεάς με την Αίγυπτο, παρουσιάζεται ως ήσσονος σημασίας γεγονός, ώστε να τονιστεί ο ρόλος της στα ελευσίνια μυστήρια. Η Ίσιδα ήταν μια θεά που αφομοίωσε χαρακτηριστικά των περισσότερων θεοτήτων της ανατολικής μεσογείου. Η σύνδεσή της με την Δήμητρα ξεκίνησε πρώιμα, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, στο έργο του Ηροδότου. Ο συγγραφέας της αρεταλογίας της Μαρώνειας, επεξεργάστηκε τον ιδρυτικό μύθο των ελευσίνιων μυστηρίων κατά τρόπο, ώστε να ενσωματώσει τη θεά Ίσιδα σε αυτόν και να προβάλλει την εικόνα μιας οικουμενικής θεότητας. Η Ίσιδα με αφετηρία την περιοχή της Ελευσίνας, ευεργέτησε μέσω του Τριπτόλεμου, ολόκληρη την οικουμένη. Ο Τριπτόλεμος μετέφερε σιτάρι, για να το σπείρει σε όλη την οικουμένη, με άρμα από φτερωτούς δράκοντες που του χάρισε η Ίσιδα.

πνευματικός καθοδηγητής και δάσκαλος της Ίσιδας, διαδραματίζοντας κομβικό ρόλο στην ανάδειξή της σε οικουμενική θεότητα.

Χαρακτηριστική είναι η αρεταλογία της Κύμης, καθώς και το παρόμοιο απόσπασμα που διέσωσε ο Διόδωρος Σικελιώτης, όπου η θεά αυτοαποκαλείται «κυρία πάσης χώρας» και μνημονεύει τον Ερμή ως δάσκαλό της, μαζί με τον οποίο εφηύρε τόσο την ιερατική όσο και τη δημόδη γραφή, ανακάλυψε τη γεωργία και θέσπισε απαράβατους νόμους.⁹⁶ Αντίστοιχα, στον Πάπυρο του Λονδίνου, η Ίσιδα αναφέρεται στον Ερμή τον Τρισμέγιστο ως τον πνευματικό οδηγό που της δίδαξε την τέχνη του Λόγου και τα μυστικά της μαγείας.⁹⁷

Οι αρεταλογίες αποτυπώνουν τη στροφή προς μια προσωπική θρησκευτική εμπειρία. Η προσφυγή σε μια οικουμενική θεότητα που κυβερνά τον κόσμο και μπορεί να λυτρώσει τον πιστό από τη μηχανική υποταγή στην *Ειμαρμένη* αποτελεί ένα ριζικά νέο χαρακτηριστικό της ελληνιστικής θρησκευτικότητας.⁹⁸ Ειδικότερα, οι αρεταλογίες της Ίσιδας παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, επειδή εκφράζουν μια νέα μορφή θρησκευτικής αυτοσυνειδησίας. Η θεά εμφανίζεται να ομιλεί η ίδια σε πρώτο πρόσωπο, παρουσιάζοντας τις ιδιότητες και τις ευεργεσίες της προς την ανθρωπότητα. Η μορφή αυτή προαναγγέλλει την αποκαλυπτική δομή των ερμητικών διαλόγων, στους οποίους η αλήθεια μεταδίδεται μέσω άμεσης αποκάλυψης από μια ανώτερη θεϊκή οντότητα προς τον μαθητή. Η μετάβαση από την παραδοσιακή δημόσια λατρεία στην προσωπική σχέση μεταξύ θεότητας και πιστού αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικότερα γνωρίσματα της θρησκευτικότητας της Ύστερης Αρχαιότητας.

Η εικόνα του Ερμή ως διδασκάλου της Ίσιδας δεν παρέμεινε περιορισμένη στη λογοτεχνική και λατρευτική παράδοση. Κατά τους αυτοκρατορικούς χρόνους ενσωματώθηκε και στη μαγική παράδοση, όπου η σχέση των δύο θεοτήτων αποκτά λειτουργικό χαρακτήρα και συνδέεται άμεσα με την απόκτηση αποκαλυπτικής γνώσης, την πρόγνωση και τη σωτηρία του πιστού.

⁹⁶ Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκης Ιστορικῆς* 1.27.3-4

⁹⁷ Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκης Ιστορικῆς* 1.20.4-1.27.3

⁹⁸ Henk Versnel, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology* (Leiden: Brill, 2011), 287· Για την έννοια της *Ειμαρμένης* βλ. Simon Hornblower, Antony Spawforth, and Esther Eidinow, επιμ., *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 569–570· Για τον ρόλο της *Ειμαρμένης* ως δημιουργική αρχή εντός του αισθητού κόσμου βλ. Nicola F. Denzey, *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies* (Leiden: Brill, 2013), 121–126· Π. Αχίλλεας Δελλόπουλος, *Η περί ειμαρμένης διδασκαλία στη Στωική φιλοσοφία* (Αθήνα: Εκδοτικός Οίκος Σταμούλη, 2021), 55–60· Ι. Παναγιώτης Ηλιόπουλος, *Η Ειμαρμένη στην Αρχαία Φιλοσοφία: Μεταφυσικές, Φυσικές, Γνωσιολογικές, Ηθικές Θεωρήσεις* (Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα), 154–157.

Παρόμοιες αντιλήψεις για την πνευματική σχέση δασκάλου-μαθήτριας ή τη συγγένεια μεταξύ Ερμή και Ίσιδας καταγράφονται εκτενώς στους Ελληνικούς Μαγικούς Παπύρους (PGM). Εκεί ο Ερμής εμφανίζεται ως αρωγός της θεάς κατά την περιπλάνησή της για την εύρεση του Οσίριδος, ενώ συνδέεται στενά με τον κόσμο του ύπνου και την πρόκληση προφητικών ονείρων.⁹⁹ Στον Μαγικό Πάπυρο του Leiden (4ος αι. μ.Χ.), η τελετουργία περιλαμβάνει επίκληση στον «ἰβιοπρόσωπον Ἑρμῆν» (Ερμή-Θωθ), ο οποίος εδώ παρουσιάζεται ως γιος της Ίσιδας, με σκοπό την πρόγνωση του μέλλοντος.¹⁰⁰ Σε άλλη περίπτωση, ο ιερούργος επικαλείται τον Ερμή ως κοσμικό ευεργέτη, αιτούμενος υλική και πνευματική ευημερία:

Φιλτροκατάδεσμος Ἀστραψοίκου > λόγος. ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν. ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, συνάγων τὰς τροφὰς τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων, ἐλθέ μοι, τῷ δεῖνα, κύριε Ἑρμῆ, καὶ δός μοι χάριν, τροφήν, νίκην, εὐημερίαν, ἐπαφροδισίαν, προσώπου εἶδος, ἄλκην ἀπάντων καὶ πασῶν. ὀνόματά σοι ἐν οὐρανῷ· Λαμφθεν Οὐῶθι: Οὐασθεν Οὐῶθι: Ὁαμενώθ: Ἐνθομουχ: ταῦτά εἰσιν τὰ ἐν ταῖς δ'γωνίαις τοῦ οὐρανοῦ ὀνόματα. οἶδά σου καὶ τὰς μορφάς, αἶ εἰσι· ἐν τῷ ἀπηλιώτῃ μορφήν ἔχεις ἰβεως, ἐν τῷ λιβὶ μορφήν ἔχεις κυνοκεφάλου, ἐν τῷ βορέα μορφήν ἔχεις ὄφεως, ἐν δὲ τῷ νότῳ μορφήν ἔχεις λύκου. ἡ βοτάνη σου ηλολλα: ετεβεν θωητ: οἶδά σου καὶ τὸ ξύλον· τὸ ἐβεννίνου. οἶδά σε, Ἑρμῆ, τίς εἶ καὶ πόθεν εἶ, καὶ τίς ἡ πόλις σου· Ἑρμούπολις.¹⁰¹

Μαγικό φίλτρο του Αστροψοίκου. Επωδή. Ἐλα σε μένα, κύριε Ερμή, ὅπως τα βρέφη ἔρχονται στις μήτρες των γυναικῶν. Ἐλα σε μένα, κύριε Ερμή, ἐσύ που συγκεντρώνεις τις τροφές των θεῶν και των ἀνθρώπων. Ἐλα σε μένα, στον τάδε, κύριε Ερμή, και χάρισέ μου εὐνοια, τροφή, νίκη, ευημερία, ερωτική χάρη, ωραία ὄψη προσώπου και δύναμη ἀπέναντι σε ὅλους και σε ὅλα. Τα ὀνόματά σου στον ουρανὸ εἶναι: Λαμφθεν Οὐῶθι, Οὐασθεν Οὐῶθι, Οαμενώθ, Ενθομουχ· αὐτά εἶναι τα ὀνόματα που βρίσκονται στις τέσσερις γωνίες του ουρανοῦ. Γνωρίζω και τις μορφές σου · στην ανατολή ἔχεις τη μορφή ἰβιδας, στη δύση τη μορφή κυνοκεφάλου, στον βορρά τη μορφή φιδιού και στον νότο τη μορφή λύκου. Το βότανό σου εἶναι: Ηλολλα, Ετεβεν Θωητ. Γνωρίζω και το ξύλο σου: τον ἔβενο. Σε γνωρίζω, Ερμή· γνωρίζω ποιος εἶσαι, ἀπὸ πού κατάγεις και ποια εἶναι ἡ πόλη σου: ἡ Ερμούπολη.

Στα κείμενα αυτά, ο πιστός επιδιώκει την απόλυτη ταύτιση με τη θεότητα για την επιτυχία του τελετουργικού. Η φράση «ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ» υπογραμμίζει

⁹⁹ PGM IV 94–153, 2241–2358, 2373–2440

¹⁰⁰ PGM XII 144–152

¹⁰¹ PGM VIII 1–63

την αλληλοπεριχώρηση θείας και ανθρώπινης φύσης, αμβλύνοντας τα όρια ανάμεσα στο ανθρώπινο εγώ και την ουσία του θεού:

Ἐὰν ἐπεκαλέσατό σε Ἰσις, μεγίστη τῶν θεῶν ἀπάντων, ἐν πάσῃ κρίσει, ἐν παντὶ τόπῳ πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους καὶ δαίμονας καὶ ἔνυδρα ζῶα καὶ ἐπίγεια καὶ ἔσχεν τὴν χάριν, τὸ νῆκος πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους καὶ παρὰ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὸν κόσμον ζώοις, οὕτως καὶ γῶ, ὁ δεῖνα, ἐπικαλοῦμαι σε. διὸ δός μοι τὴν χάριν, μορφὴν, κάλλος· ἐπάκουσόν μου, Ἑρμῆ, εὐρετά, φαρμάκων εὐρετά [...] ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ, τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σὸν· ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἶδωλόν σου.¹⁰²

Εάν η Ίσιδα, η μεγαλύτερη από όλους τους θεούς, σε επικαλέστηκε σε κάθε δικαστική υπόθεση, σε κάθε περίπτωση, ενώπιον θεών, ανθρώπων, δαιμόνων, υδρόβιων και επίγειων ζώων, και απέκτησε την εύνοια και τη νίκη απέναντι σε θεούς και ανθρώπους και σε όλα τα ζωντανά πλάσματα που βρίσκονται κάτω από τον κόσμο, έτσι κι εγώ, ο τάδε, σε επικαλούμαι. Γι' αυτό χάρισέ μου εύνοια, ωραία μορφή και ομορφιά. Επάκουσέ με, Ερμή, εφευρέτη, εφευρέτη των φαρμάκων [...] γιατί εγώ είμαι το "Εγώ" και εγώ είμαι εσύ· το δικό σου όνομα είναι δικό μου και το δικό μου είναι δικό σου· γιατί εγώ είμαι το είδωλό σου.

Η αναφορά στην επικράτηση της Ίσιδας («ἔσχεν τὴν χάριν, τὸ νῆκος») δηλώνει την επιβολή της θείας θέλησης στο κοσμικό γίνεσθαι, ενώ ο Ερμής αναγνωρίζεται ως «φαρμάκων εὐρετάς», δηλαδή κάτοχος της απόκρυφης γνώσης, της σοφίας και της θεραπευτικής δύναμης. Παράλληλα, η δήλωση «ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἶδωλόν σου» αντανακλά θεμελιώδεις ερμητικές και νεοπλατωνικές αντιλήψεις περί της ενότητας μικρόκοσμου και μακρόκοσμου, όπου ο άνθρωπος νοείται ως ζωντανό αντίγραφο και φορέας της θείας αρχής. Η ιδέα αυτή της αμοιβαίας αναγνώρισης θεού και ανθρώπου δεν είναι αποκλειστικότητα των ερμητικών κειμένων, αλλά ανάγεται βαθιά στην αιγυπτιακή θεολογική παράδοση.¹⁰³ Ο Ερμής, συνδεδεμένος με την Ερμούπολη (το

¹⁰² PGM VIII 1-63, 22-39

¹⁰³ Η έννοια της γνώσης του θείου ως μορφής αμοιβαίας αναγνώρισης ανάμεσα στον θεό και τον άνθρωπο απηχεί την παραδοσιακή αιγυπτιακή αντίληψη για τη σχέση του βασιλιά με τη θεότητα, όπως αυτή καταγράφεται στα *Κείμενα των Πυραμίδων* (*Pyramid Texts*). Για παράδειγμα ο Φαραώ Ουνις, παρουσιάζεται ενώπιον του Θωθ, με την επαναλαμβανόμενη φράση «Μην αγνοείς τον Ουνις, αφού τον γνωρίζεις και σε γνωρίζει». Η φράση αυτή λειτουργεί ως διακήρυξη αμοιβαιότητας. Ο θεός γνωρίζει τον βασιλιά και ο βασιλιάς τον θεό και κατ' αυτό τον τρόπο συντελείται η αποθέωση του Φαραώ. Η εγγραφή του ονόματος του φαραώ στο ιερό δέντρο από τον Θωθ εικονογραφεί αυτήν τη διαδικασία θεϊκής αναγνώρισης και επιβεβαιώνει τη θεϊκή νομιμοποίηση και την αθανασία του μονάρχη. Βλ. σχετικά J. P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 2^η εκδ. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 47–48. Στο C.H. I ο Θωθ/Ερμής ταυτίζεται με τον «αυθεντικό Νου», αποκαλύπτοντας στον αναζητητή την αλήθεια για τη φύση και τον Θεό. Η αμοιβαία αναγνώριση

παραδοσιακό κέντρο λατρείας του Θωθ), παραμένει ένας αγαθοποιός προστάτης της Ίσιδας, με εξουσία που εκτείνεται στον επάνω και τον κάτω κόσμο.

Η σύμπραξη των δύο θεών για την αντιμετώπιση των δεινών αποτυπώνεται και σε πρακτικά μαγικά τελετουργικά. Στον Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού περιλαμβάνεται ένα ξόρκι για την ευημερία επαγγελματιών χώρων, το οποίο παρουσιάζεται ως επινόηση του Ερμή για να βοηθήσει την περιπλανώμενη Ίσιδα:

Καταπρακτικόν καὶ κατακλητικόν ἐργαστηρίου > ἢ οἰκίας ἢ ὅπου ἐὰν αὐτὸ ἰδρύσῃς· ἔχων αὐτὸ πλουτήσεις, ἐπιτεύξῃ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν Ἑρμῆς Ἰσιδι πλαζομένη, καὶ ἔστιν μὲν θαυμαστόν, καλεῖται δὲ ἐπαιτητάριον. λαβὼν κηρὸν ἄπυρον, τὸν λεγόμενον πρόπολιν, πλάσων ἄνθρωπον ἔχοντα τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπαιτοῦσαν καὶ εἰς τὴν εὐώνυμον πῆραν καὶ βακτηρίαν. ἔστω δὲ περὶ τὴν βακτηρίαν δράκων εἰλιγμένος, καὶ αὐτὸς ἐν περιζώματι καὶ ἐπὶ πόλον ἐστὼς ἔχοντα εἰλιγμένον δράκοντα, ὡς ἡ Ἰσις. στήσεις δὲ αὐτὸ ἰδρύσας εἰς μονόξυλον ἀρκεύθινον, ὀρυκτὸν ἔχων θέρμουθιν [...].¹⁰⁴

Τελετουργικό για την προσέλκυση ευημερίας και την επίκληση (της επιτυχίας) για εργαστήριο, οικία ή οποιονδήποτε άλλο χώρο όπου θα το εγκαταστήσεις. Αν το έχεις, θα πλουτήσεις και θα επιτύχεις. Διότι αυτό το κατασκεύασε ο Ερμής για την Ίσιδα όταν εκείνη περιπλανιόταν, και είναι πράγματι θαυμαστό· ονομάζεται “το επαιτητάριο”. Πάρε άψητο κερι, το λεγόμενο πρόπολη, και πλάσε ένα ανθρώπινο ομοίωμα που να έχει το δεξί χέρι απλωμένο σε στάση επαιτείας, ενώ στο αριστερό να κρατά πήρα και βακτηρία. Γύρω από τη βακτηρία να είναι τυλιγμένος ένας δράκοντας, και το ίδιο το ομοίωμα να φέρει περίζωμα και να στέκεται πάνω σε στύλο, έχοντας γύρω του τυλιγμένο έναν δράκοντα, όπως και η Ίσιδα. Αφού το κατασκευάσεις, θα το τοποθετήσεις πάνω σε μονοκόμματο ξύλο αρκεύθου, το οποίο θα έχεις λαξεύσει, έχοντας μέσα του Θέρμουθι [...]

Το κέρινο αυτό είδωλο ζητιάνου, τοποθετημένο στο κατάστημα του ενδιαφερομένου, λειτουργεί ως αναλογία της εύνοιας που επέδειξε η Ίσιδα σε όσους τη βοήθησαν, ενώ οι έμμεσες αναφορές σε χήρα και ορφανό παραπέμπουν στην Ίσιδα και τον Ώρο.

παραμένει κεντρική ιδέα, ο άνθρωπος εκφράζει την επιθυμία του για γνώση («θέλω να μάθω»), και ο Νους ικανοποιεί αυτή την επιθυμία απαντώντας «ξέρω τι ζητάς». Η σχέση γνώσης και αναγνώρισης μετασχηματίζεται από τη θεσμική σφαίρα του φαράω σε φιλοσοφική σχέση μύστη–Νου, αλλά η δομή της αμοιβαιότητας παραμένει αναλλοίωτη.

¹⁰⁴ PGM IV 2373-2397

Σε άλλο πάπυρο, ο ιερούργος επιδιώκει τη λήψη χρησμού μέσω μιας μεθόδου 29 γραμμάτων:

Μεγάλη Ίσις ή κυρία· αντίγραφον ιερᾶς βίβλου τῆς εὐρεθείσης ἐν τοῖς τοῦ Ἑρμοῦ ταμίοις. ὁ δὲ τρόπος ἐστὶ τὰ περὶ τὰ γράμματα κθ', δι' ὧν ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Ίσις ζητοῦσα ἑαυτῆς τὸν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα Ὅσιριν ἐξεῦρεν. ἐπικαλοῦ μὲν τὸν Ἥλιον καὶ τοὺς ἐν βυθῷ θεοὺς πάντας, περὶ ὧν θέλεις κληδονισθῆναι, καὶ λαβὼν φοίνικος ἄρσενος φύλλα κθ' ἐπίγραψον ἐν ἐκάστῳ τῶν φύλλων τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα, καὶ ἐπευξάμενος αἶρε κατὰ δύο δύο.¹⁰⁵

Μεγάλη Ίσις, η Κυρία. Αντίγραφο ιερῆς βίβλου που βρέθηκε στα θησαυροφυλάκια του Ερμή. Η μέθοδος αφορά τα είκοσι εννέα γράμματα, μέσω των οποίων ο Ερμής και η Ίσις, όταν αναζητούσε τον αδελφό και σύζυγό της Όσιρι, τον βρήκαν. Επικαλέσου τον Ἥλιο και όλους τους θεούς του βυθού σχετικά με ό,τι επιθυμείς να πληροφορηθείς μέσω χρησμού· και αφού πάρεις είκοσι εννέα φύλλα από αρσενικό φοίνικα, γράψε σε καθένα από αυτά τα ονόματα των θεών. Έπειτα, αφού προσευχηθείς, σήκωνέ τα δύο-δύο.

Η εικόνα του Ερμή στους Ελληνικούς Μαγικούς Παπύρους παρουσιάζει αξιοσημείωτη συνέχεια με εκείνη των ερμητικών πραγματειών, αλλά και ουσιώδεις διαφοροποιήσεις. Στους παπύρους, ο Ερμής παραμένει κυρίως μια λειτουργική θεότητα, η οποία καλείται να εξασφαλίσει συγκεκριμένα αποτελέσματα, όπως θεραπεία, χρησμό, προστασία ή ευημερία. Αντίθετα, στο *C.H.* η λειτουργία αυτή αποκτά καθαρά φιλοσοφικό χαρακτήρα. Η γνώση δεν επιδιώκεται πλέον ως μέσο άσκησης δύναμης επί του κόσμου, αλλά ως προϋπόθεση της σωτηρίας και της επανένωσης του ανθρώπου με τον Θεό. Η διαφοροποίηση αυτή καταδεικνύει ότι ο Ερμητισμός αξιοποίησε το ήδη διαμορφωμένο θρησκευτικό υπόβαθρο της μαγικής παράδοσης.

Η εύρεση απόκρυφης γνώσης σε ιερά βιβλία αποτελεί κλασικό αφηγηματικό μοτίβο της περιόδου, το οποίο συναντάται και στο ερμητικό απόσπασμα *Κόρη Κόσμου*. Εκεί η Ίσις, έχοντας τον ρόλο της αφηγήτριας της κοσμογονίας προς τον γιο της Ωρο, αποκαλύπτει ότι η μυστική γνώση της δημιουργίας διαφυλάχθηκε από τον Ερμή σε άφθαρτα και αόρατα βιβλία, στα οποία η ίδια είχε πρόσβαση.¹⁰⁶

Η σχέση αυτή αποκτά ενίοτε και κοσμοκρατορικές διαστάσεις. Σε κατάρα του Μεγάλου Μαγικού Παπύρου του Παρισιού, ο Ερμής αποκαλείται πατέρας της Ίσιδας,

¹⁰⁵ PGM LIX 14–15 · PGM VII 490–503

¹⁰⁶ *Κόρη Κόσμου* 8

επικεφαλής των μάγων και ηγεμόνας των θεών με την ιδιότητα να διαπερνά τα όρια μεταξύ επάνω και κάτω κόσμου, ενώ ο ιερουργός ταυτίζεται μαζί του για να εξαναγκάσει τη Σελήνη σε εκδίκηση:

[...] δόλου γέμουσαν καὶ φόβου σωτηρίην ἢ σ' οἶδα, πάντων ὡς μάγων ἀρχηγέτης, Ἑρμῆς ὁ πρέσβυς, Ἴσιδος πατήρ ἐγώ. ἄκουσον, ἠὼ Φορβά Βριμῷ Σαχμί· νεβουτοσουαληθ· τοῦτο γάρ σου σύμβολον, τὸ σάνδαλόν σου ἔκρυψα καὶ κλεῖδα κρατῶ. οὐ γίνεται αὔριον, εἰ μὴ γένηται, ὃ βούλομαι. ἔνευσας Ἑρμῇ, τῷ θεῶν ἀρχηγέτη, εἰς τήνδε τὴν πρᾶξιν συμβαλεῖν· σ' ἢ μὴν ἔχω. ἄκουσον, ἢ θεωροῦσα καὶ θεωρουμένη· Ταρτάρου σημάντρια φοβοῦσα Ἑρινὺς δαίμονας τεραστίους, εἰσῆλθας; ἦκεις; ὀργίσθητι, παρθένε, τῷ δεῖνα, ἐχθρῷ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, Ἥλιου Ὅσιριδος καὶ συνεύνου Ἴσιδος οἶον λέγω σοι, εἰσβαλε εἰς τοῦτον κακόν, ὅτι οἶδα σὰ τὰ καλὰ καὶ μεγάλα, Κόρη, ὀνόματα σεμνά, οἷς φωτίζεται οὐρανὸς καὶ γαῖα [...].¹⁰⁷

[...] Εἶσαι γεμάτη ἀπὸ δόλο καὶ λύτρωση τρομακτική· σε γνωρίζω καλά. Εσύ, ὁ ἀρχηγὸς ὅλων των μάγων, Ἑρμῆς ὁ πρεσβύτερος· ἐγώ εἰμαι ὁ πατέρας της Ἴσιδος. Ἀκουσέ με, ὦ Φορβά, ὦ Βριμῷ, ὦ Σαχμί· Νεβουτοσουαληθ, αὐτὸ εἶναι τὸ σημάδι σου, ἔκρυψα τὸ σανδάλι σου καὶ κρατῶ τὸ κλεῖδί. Δεν θα υπάρξει αὔριο, ἀν δεν συμβεῖ αὐτὸ που θέλω. Εσύ ἐγγενυσες στὸν Ἑρμῇ, τὸν ἡγεμόνα των θεῶν, νὰ συνδράμει σ' αὐτὴν τὴν πρᾶξιν· σε κατέχω, στ' ἀλήθεια. Ἀκουσέ με, ἐσύ που παρατηρεῖς καὶ παρατηρεῖσαι. Εσύ, φύλακας τοῦ Ταρτάρου, Ἑρινύα φοβερή, τρομερή ἀνάμεσα στὸς δαίμονες. Εἰσῆλθες; Ἥλθες; Ὀργίσου, παρθένα, ἐναντίον τούτου τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἐχθροῦ των θεῶν τοῦ οὐρανοῦ. Εσύ, Ἥλιε Ὅσιρι, σύντροφε της Ἴσιδος, πρόσεξε τι σου λέω: ρίξε κακὸ πάνω του· γιατί ἐγώ γνωρίζω τὰ ὁμορφα καὶ μεγάλα ὀνόματά σου, Κόρη· τὰ σεμνά ὀνόματα με τὰ ὁποῖα φωτίζεται ὁ οὐρανός, ἡ γῆ [...].

Ἡ στενὴ αὐτὴ διασύνδεση καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ θεοῦ ἐπὶ των ἐθνῶν ἐπιβεβαιώνεται καὶ σὲ ἄλλα κείμενα των *PGM*, ὅπως τὸ ξόρκι *Ἑρμοῦ δακτύλιος*, ὅπου ὁ ιερουργὸς χρησιμοποιεῖ ἀκόμη καὶ ἀπειλές γιὰ νὰ ἐξαναγκάσει τὸν θεὸ νὰ τοῦ ἀποκαλύψει μελλοντικὰ γεγονότα καὶ παγκόσμια μυστικά.¹⁰⁸

Ἡ ὀργανικὴ ἐνσωμάτωση τοῦ Ἑρμῆ στὸν κύκλο της Ἴσιδας ὀλοκληρώνεται στὸ *C.H.* καὶ ἐιδικότερα στὸ ἀπόσπασμα *Κόρη Κόσμου*. Εκεί, καθὼς ἡ Ἴσιδα μυεῖ τὸν Ὄρο στὶς συμπαντικὲς ἀλήθειες, ἐξυμνεῖται ὁ Ἑρμῆς ὡς δημιουργὸς τοῦ ἀνθρώπινου γένους, ὁ ὁποῖος δίδασκε στὸ θεϊκὸ ζεύγος τὶς ἀπόκρυφες γνώσεις, τὶς ἐπιστήμες, τὶς τέχνες καὶ

¹⁰⁷ PGM IV 2241-358

¹⁰⁸ PGM V 213-303

τη νομοθεσία.¹⁰⁹ Εν συνεχεία, ο Όσιρις και η Ίσιδα διοχέτευσαν τη γνώση αυτή στην ανθρωπότητα, θεμελιώνοντας τον αστικό βίο, την κοινωνική συνοχή και το αίσθημα της συλλογικής ταυτότητας μέσω της ίδρυσης ναών, της παροχής στέγης και της καλλιέργειας της τροφής.

Η ένταξη του Ερμή στον λατρευτικό κύκλο της Ίσιδας αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα του δημιουργικού συγκρητισμού που αναπτύχθηκε κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο. Η σχέση των δύο θεοτήτων δεν περιορίζεται στη μυθολογική τους συνάφεια, αλλά αποκτά σταδιακά βαθύτερο θεολογικό και γνωσιολογικό περιεχόμενο. Ο Ερμής αναδεικνύεται σε φορέα της θείας σοφίας, διδάσκαλο της Ίσιδας και εγγυητή της αποκαλυπτικής γνώσης, ενώ η ίδια η Ίσιδα μετασχηματίζεται σε οικουμενική θεότητα σωτηρίας. Η εξέλιξη αυτή προετοιμάζει άμεσα τη φυσιογνωμία του Ερμή Τρισμαγίστου στις ερμητικές πραγματείες, όπου η αποκάλυψη της θείας γνώσης και η πνευματική αναγέννηση του ανθρώπου αποτελούν τον πυρήνα της διδασκαλίας. Υπό το πρίσμα αυτό, η σχέση Ερμή και Ίσιδας δεν αποτελεί απλώς κατάλοιπο της αιγυπτιακής μυθολογίας, αλλά ένα από τα βασικά θεμέλια πάνω στα οποία οικοδομήθηκε η ερμητική θεολογία. Η ιστορική και θεολογική αυτή εξέλιξη δημιουργεί το αναγκαίο υπόβαθρο για την εξέταση, στο επόμενο κεφάλαιο, του *C.H.* ως του κατεξοχήν φορέα της ερμητικής παράδοσης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Το πνευματικό και φιλοσοφικό περιεχόμενο του Ερμητισμού

2.1 Η σύνθεση του *C.H.*

Το *C.H.* είναι μια συλλογή φιλοσοφικών και θεολογικών πραγματειών, η οποία εντάσσεται σε ένα ευρύτερο σώμα συγγενών ερμητικών κειμένων μαγικού, ιατρικού και αστρολογικού χαρακτήρα. Ο Reitzenstein εισήγαγε τον όρο *Hermetisches Corpus* για να χαρακτηρίσει συλλογικά τα αποσπάσματα και εντόπισε σε αυτά στοιχεία της αιγυπτιακής θεολογικής παράδοσης.¹¹⁰ Η έρευνά του επηρέασε καθοριστικά νεότερους μελετητές, και έκτοτε ο όρος *C.H.* επικράτησε στη βιβλιογραφία. Η διάσωση των πραγματειών αυτών οφείλεται στο ζωηρό ενδιαφέρον που επέδειξαν βυζαντινοί λόγιοι

¹⁰⁹ *Κόρη Κόσμου* 66-68

¹¹⁰ Reitzenstein, *Poimandres*, 34, 67-68.

για τη φιλοσοφία και την αλχημεία. Η αντιγραφή χειρογράφων ήταν διαδεδομένη στη βυζαντινή περίοδο, είτε ιδιωτικά είτε σε οργανωμένα εργαστήρια, για εκπαιδευτικούς σκοπούς ή τον εμπλουτισμό των βιβλιοθηκών σε μονές.¹¹¹ Η καθιέρωση του όρου στη σύγχρονη έρευνα συνοδεύτηκε από αυξημένο ενδιαφέρον για την ιστορία της σύνθεσης και της μετάδοσης των ερμητικών πραγματειών, γεγονός που κατέστησε αναγκαία τη διερεύνηση της χειρόγραφης παράδοσής τους.

Σημαντικό ρόλο στη διατήρηση των ερμητικών πραγματειών διαδραμάτισε ο Μιχαήλ Ψελλός, ο οποίος, παρά την αρνητική του στάση απέναντι στον παγανισμό και τη μαγεία, αξιοποίησε τις ερμητικές πραγματείες και συνέβαλε στη διατήρησή τους μέσω της αντιγραφής και του σχολιασμού τους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το σχόλιό του στο *C.H.* I.18, το οποίο ενσωματώθηκε στους κώδικες *Parisinus Graecus* 1220 και *Vaticanus Graecus* 951, στοιχείο που μαρτυρεί ότι η χειρόγραφη παράδοση δεν περιορίστηκε σε απλή αντιγραφή, αλλά συνοδεύτηκε και από μεταγενέστερες παρεμβάσεις των αντιγραφών και των λογίων που διαχειρίστηκαν τα κείμενα.¹¹²

Η χειρόγραφη παράδοση του *C.H.* δεν παρουσιάζει μόνο φιλολογικό ενδιαφέρον. Οι επεμβάσεις των αντιγραφών, οι σχολιασμοί και οι διαφορετικές εκδοχές των χειρογράφων καταδεικνύουν ότι τα ερμητικά κείμενα δεν αντιμετωπίστηκαν ως στατικά μνημεία της αρχαιότητας, αλλά ως ζωντανά έργα που εξακολουθούσαν να μελετώνται, να ερμηνεύονται και να προσαρμόζονται στις πνευματικές ανάγκες κάθε εποχής. Η διαπίστωση αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική, διότι δείχνει ότι η μετάδοση της ερμητικής παράδοσης δεν περιορίστηκε στη μηχανική αντιγραφή των κειμένων, αλλά συνδέθηκε με μια συνεχή διαδικασία πρόσληψης και ερμηνείας, η οποία συνέβαλε στη διατήρηση και την επιβίωσή τους μέχρι τη νεότερη εποχή.¹¹³

Η κατανόηση της χειρόγραφης παράδοσης προϋποθέτει σύντομη αναφορά στις σημαντικότερες σύγχρονες εκδόσεις και μεταφράσεις του *C.H.*, οι οποίες αποτέλεσαν τη βάση της νεότερης έρευνας. Η κριτική έκδοση των Nock & Festugière περιλαμβάνει δεκαοκτώ πραγματείες, την πραγματεία *Asclepius* και τα ανεξάρτητα αποσπάσματα του Στοβαίου.¹¹⁴ Επιπλέον, διασώζονται δυο αποσπάσματα στη βιβλιοθήκη του Νάγκ Χαμαντί, ένα σύγγραμμα με τίτλο *Ορισμοί του Ερμή του Τρισμέγιστου στον Ασκληπιό*

¹¹¹ Averil Cameron, *The Byzantines* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2009), 137.

¹¹² Nock και Festugière, *Corpus Hermeticum*, τόμ. 1, xv, xxx–xxxiii.

¹¹³ Για την αντιγραφή των χειρογράφων και την σύνθεση του *C.H.* βλ. Wouter J. Hanegraaff, *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 123–126 και υποσημ. 18.

¹¹⁴ Nock και Festugière, *Corpus Hermeticum*, τόμ. 1–4.

σε αρμενική μετάφραση.¹¹⁵ Η αγγλική μετάφραση με εισαγωγή και σχόλια έγινε από τον B. P. Copenhaver.¹¹⁶ Τέλος, τα αποσπάσματα του Στοβαίου, οι πάπυροι της Βιέννης και της Οξφόρδης, καθώς και μαρτυρίες ανεξάρτητων συγγραφέων, εκδόθηκαν από τον M. David Litwa.¹¹⁷

Οι εκδόσεις αυτές δεν αποτελούν απλώς διαφορετικές φιλολογικές προσεγγίσεις, αλλά αντανακλούν τη σταδιακή διεύρυνση του ερμητικού σώματος και της επιστημονικής κατανόησης της παράδοσής του. Η αξιοποίηση νέων χειρογράφων, αποσπασμάτων και παράλληλων μαρτυριών επέτρεψε την πληρέστερη αποκατάσταση της ερμητικής γραμματείας και κατέδειξε ότι το *C.H.* δεν αποτελεί απομονωμένο έργο, αλλά μέρος ενός ευρύτερου ερμητικού λογοτεχνικού συνόλου. Η σταδιακή αυτή διεύρυνση του διαθέσιμου υλικού μετέβαλε ουσιαστικά και τον τρόπο με τον οποίο μελετάται σήμερα ο Ερμητισμός, ο οποίος ερμηνεύεται πλέον ως προϊόν σύνθεσης διαφορετικών φιλοσοφικών και θρησκευτικών παραδόσεων που αναπτύχθηκαν στο πολυπολιτισμικό περιβάλλον της ελληνορωμαϊκής Αιγύπτου.

Η νεότερη ιστορία του *C.H.* συνδέεται στενά με την περίοδο της Αναγέννησης, όταν η λατινική μετάφραση του Marsilio Ficino επανέφερε τις ερμητικές πραγματείες στο επίκεντρο του ευρωπαϊκού ενδιαφέροντος και επηρέασε καθοριστικά την πρόσληψή τους. Ο Marsilio Ficino δημοσίευσε το 1473 μεταφρασμένους στα λατινικά δεκατέσσερις λόγους, υπό τον γενικό τίτλο *Ποιμάνδρης*. Η πρώτη πραγματεία του *C.H.* φέρει τον τίτλο *Ποιμάνδρης*, ονομασία που προέρχεται από το θείο Ον το οποίο αποκαλύπτεται στον μυσταγωγικό διάλογο.¹¹⁸

¹¹⁵ J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte: Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs Parallèles Grecs et Latins* (Québec: Presses Université Laval, 1978) · *Hermès en Haute-Égypte: Les fragments du Discours parfait et les Définitions Hermétiques Arméniennes* (Québec: Presses Université Laval, 1982), NH VI, 8.8a.

¹¹⁶ B. P. Copenhaver, *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

¹¹⁷ M. David Litwa, *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

¹¹⁸ Το όνομα Ποιμάνδρης δεν αποτελεί ελληνικό νεολογισμό αλλά το τελικό στάδιο μιας μακράς διαδικασίας εξελληνισμού του ονόματος του Φαραώ της 12ης Δυναστείας, Αμενεμχέτ Γ'. Η αφετηρία εντοπίζεται στο βασιλικό θρονικό όνομα *N(j)-M3't-R'* σε συνδυασμό με το πρόθεμα *Pr-ʿ3* («Φαραώ»). Κατά την πτολεμαϊκή περίοδο, η απώλεια του αρχικού προτονικού *N(j)-* και οι φωνητικές μεταβολές στο Φαγιούμ οδήγησαν στη διαμόρφωση ενδιάμεσων τύπων όπως Πρεμανρής και Πορραμάνρης. Η τελική μετάβαση στο ερμητικό *Ποιμάνδρης* ήταν η εξέλιξη της φωνητικής ανομοίωσης (απαλοιφή του πρώτου υγρού συμφώνου «ρ» και ανάδυση του διφθόγγου «οι»), καθώς και της εισαγωγής του οδοντικού «δ» στο σύμπλεγμα *-nr-*, μια αναγκαία προσαρμογή στους κανόνες της ελληνικής φωνολογίας που διευκολύνθηκε και από την επίδραση των σύγχρονων ανθρωπωνυμίων σε *-ανδρος*. Για την ετυμολογία του ονόματος και τη λατρεία, βλ. Howard M. Jackson, "A New Proposal for the Origin of the Hermetic God Poimandres," *ZPE* 128 (1999): 99–101.

Ο «Ποιμάνδρης» παρουσιάζεται ως θεϊκή διάνοια, ο Νους του σύμπαντος, ο οποίος απευθύνεται στον αναζητητή της αλήθειας και του αποκαλύπτει τα θεμελιώδη μυστήρια της δημιουργίας, της φύσης και της σωτηρίας της ψυχής. Το όνομα, επομένως, δεν δηλώνει έναν ανθρώπινο συγγραφέα, αλλά τον ίδιο τον αποκαλυπτόμενο θεό που καθοδηγεί τον διάλογο, επισημαίνοντας τον αποκαλυπτικό χαρακτήρα του έργου και τη θέση του ως εισαγωγής στο ερμητικό σώμα κειμένων.

Η μετάφραση του Ficino βασίστηκε στον κώδικα *Laurentianus* 71.33, τον οποίο είχε εντοπίσει στη Μακεδονία ο μοναχός Leonardo da Pistoia. Ο Leonardo da Pistoia παρέδωσε το χειρόγραφο στον Κόσμο των Μεδίκων, ο οποίος ανέθεσε τη μετάφρασή του στον Ficino.¹¹⁹ Η μετάφραση και έκδοση του χειρόγραφου συνέβαλε στην αναβίωση της ερμητικής φιλοσοφίας κατά την Αναγέννηση.¹²⁰ Μετά τη δημοσίευσή τους, οι ερμητικές πραγματείες του *C.H.* έτυχαν ευρείας αποδοχής και θεωρήθηκαν γνήσια έργα του Ερμή του Τρισμεγίστου. Σημαντικοί κύκλοι της Αναγέννησης θεώρησαν ότι αποτυπώθηκε σε αυτά η σοφία των αιγυπτιακών ναών και χρονολογήθηκαν στην εποχή του Μωυσή.

Ο Marsilio Ficino αναφέρθηκε στην ύπαρξη μιας ενιαίας θεολογικής παράδοσης (*Prisca Theologia*), την οποία εκπροσωπούσαν ο Μωυσής, ο Ερμής, ο Πυθαγόρας, ο Ορφέας, ο Πλάτωνας κ.ά.¹²¹ Οι θεολογικές αντιλήψεις αυτής της παράδοσης προεικόνιζαν, κατά τον Ficino, την εμφάνιση του Χριστιανισμού, ενώ ο πυρήνας τους στρεφόταν στην αποκατάσταση της θεϊκής τάξης, διασαλευμένης από την παρέκκλιση της ψυχής από την αρετή της εγκράτειας. Εν συνεχεία, ο Ελβετός φιλόλογος Isaac Casaubon, με συστηματική έρευνα που δημοσιεύθηκε το 1614, κατέρριψε αυτές τις απόψεις, χρονολογώντας το *C.H.* βάσει του ύφους, της γλώσσας και του περιεχομένου τους στους πρωτοχριστιανικούς χρόνους. Η μελέτη του Casaubon είχε ως συνέπεια να μειωθεί σημαντικά το ενδιαφέρον για τις ερμητικές πραγματείες.

Η αντιπαράθεση ανάμεσα στον Ficino και τον Casaubon υπερέβη το ζήτημα της χρονολόγησης των ερμητικών πραγματειών. Σηματοδότησε τη μετάβαση από μια αναγεννησιακή πρόσληψη του *C.H.* ως αρχαιότατης θείας αποκάλυψης σε μια ιστορικοκριτική και φιλολογική προσέγγιση, η οποία αποτέλεσε τη βάση της σύγχρονης ερμητικής έρευνας.

¹¹⁹ W. Scott, *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1924), 20.

¹²⁰ F. Ebelling, *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Time* (Ithaca & London: Cornell University Press, 2007), 1.

¹²¹ Marcilio Ficino, *Platonic Theology* X.3.5

Η φιλολογική έρευνα του 20ού αιώνα σηματοδότησε μια νέα φάση στη μελέτη του *C.H.*, μετατοπίζοντας το ενδιαφέρον από τη χρονολόγηση των κειμένων στη διερεύνηση των φιλοσοφικών, θρησκευτικών και πολιτισμικών επιρροών που αποτυπώνονται σε αυτά. Οι Nock και Festugière προχώρησαν στην κριτική έκδοση μεταξύ 1945 και 1954, βασιζόμενοι σε είκοσι οκτώ χειρόγραφα που χρονολογούνται από τον 14ο έως τον 17ο αιώνα.¹²² Τα χειρόγραφα αυτά θεωρήθηκαν ενδιάμεσα αντίγραφα ενός χαμένου πρωτοτύπου. Πρωτίστως, επεσήμαναν την παρουσία στοιχείων πλατωνικής, αριστοτελικής και Στωικής φιλοσοφίας. Δευτερευόντως εντόπισαν επιρροές από την αιγυπτιακή θεολογική παράδοση, εξαιτίας του γεγονότος ότι τα κείμενα συντάχθηκαν σε αιγυπτιακό περιβάλλον. Επιπλέον, οι δύο μελετητές επισήμαναν την παρουσία στοιχείων ιουδαϊκής και ιρανικής θρησκευτικής σκέψης, καθώς και ομοιότητες με τα γνωστικά κείμενα και τα Χαλδαϊκά Λόγια.¹²³

Η εξέταση της σύνθεσης, της διαμόρφωσης και της μετάδοσης του *C.H.* δεν έχει μόνο φιλολογικό ενδιαφέρον. Τα ερμητικά κείμενα αποτέλεσαν το βασικό μέσο διατύπωσης και διάδοσης της ερμητικής διδασκαλίας, καθώς και τον κύριο φορέα μέσω του οποίου διαμορφώθηκαν οι θεμελιώδεις αρχές της ερμητικής παράδοσης. Πρόκειται για ένα δυναμικό σώμα κειμένων, το οποίο διαμορφώθηκε μέσα σε ένα πολυπολιτισμικό περιβάλλον και διασώθηκε μέσω μιας μακράς διαδικασίας αντιγραφής, σχολιασμού και ερμηνείας. Η ιστορία της μετάδοσής του εξηγεί γιατί οι πραγματείες αυτές αποτέλεσαν τον βασικό φορέα διατήρησης και διάδοσης της ερμητικής διδασκαλίας.

Πέρα από τη φιλολογική και ιστορική του σημασία, το *C.H.* αποτελεί μία από τις σημαντικότερες πηγές για τη μελέτη των θρησκευτικών και φιλοσοφικών αναζητήσεων της Ύστερης Αρχαιότητας, καθώς αρθρώνει μια μυστικιστική οντολογία και ανθρωπολογία, στην οποία η γνώση του Θείου και η εσωτερική μεταμόρφωση του ανθρώπου αποτελούν την προϋπόθεση της σωτηρίας της ψυχής. Η σύνθεση αυτή δεν αποτέλεσε απλώς ένα θεωρητικό φαινόμενο συγκρητισμού, αλλά συνέβαλε στη διαμόρφωση ενός ιδιαίτερου πλαισίου θρησκευτικής και φιλοσοφικής σκέψης, το οποίο αποτυπώνεται στην ερμητική διδασκαλία και έχει επηρεάσει σημαντικά τη μεταγενέστερη νεοπλατωνική φιλοσοφία, καθώς και την πρώιμη χριστιανική γραμματεία.

¹²² Nock & Festugière, *Corpus Hermeticum*, τομ. 1, xi-xii.

¹²³ Reitzenstein, *Poimandres*, 486.

Η ιστορία της σύνθεσης και της μετάδοσης του *C.H.* καθιστά σαφές ότι οι πραγματείες του δεν αποτελούν απλώς φιλολογικά μνημεία, αλλά συγκροτούν ένα σώμα κειμένων που οργανώνει και μεταδίδει μια συγκεκριμένη αντίληψη για τη γνώση, τη σωτηρία και την πνευματική ζωή. Υπό το πρίσμα αυτό, ιδιαίτερη σημασία αποκτούν η διαλογική μορφή των πραγματειών και ο αποκαλυπτικός χαρακτήρας της γνώσης, στοιχεία που συγκροτούν τον ιδιαίτερο τρόπο μετάδοσης της ερμητικής διδασκαλίας. Τα ζητήματα αυτά αποτελούν αντικείμενο των επόμενων ενοτήτων.

2.2 Η γλώσσα και η μορφή των ερμητικών πραγματειών

Η γλώσσα και η μορφή των πραγματειών του *C.H.* αποτελούν βασικά στοιχεία για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οργανώνεται και μεταδίδεται η ερμητική διδασκαλία. Οι συγγραφείς των ερμητικών κειμένων δεν επιδιώκουν απλώς να διατυπώσουν φιλοσοφικές ή θεολογικές αντιλήψεις, αλλά να οδηγήσουν τον αναγνώστη σε μια διαδικασία σταδιακής πνευματικής μεταμόρφωσης. Για τον λόγο αυτό, η γλώσσα, η διαλογική μορφή και ο αποκαλυπτικός χαρακτήρας των πραγματειών υπηρετούν έναν ευρύτερο παιδαγωγικό και μυητικό σκοπό. Το θρησκευτικό και πνευματικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας προσέφερε το κατάλληλο υπόβαθρο για την ανάπτυξη μορφών θρησκευτικότητας που έδιναν έμφαση στην προσωπική αποκάλυψη, τη μύηση και την αναγέννηση.

Τα ερμητικά κείμενα παρουσιάζουν χαρακτηριστικά που τα φέρνουν κοντά στις μυστηριακές παραδόσεις της εποχής, χωρίς ωστόσο να ταυτίζονται πλήρως με αυτές. Η γνώση που μεταδίδεται στο *C.H.* δεν απευθύνεται σε ένα ευρύ κοινό, αλλά προϋποθέτει προετοιμασία και ιδιαίτερη δεκτικότητα εκ μέρους του μαθητή. Η συχνή παρουσία διαλόγων ανάμεσα σε έναν φορέα αποκαλυπτικής γνώσης και έναν μαθητή που αναζητά τη σωτηρία αναδεικνύει τη σημασία της σχέσης δασκάλου–μαθητή ως βασικού μηχανισμού μετάδοσης της ερμητικής διδασκαλίας. Η γνώση δεν μεταβιβάζεται απλώς ως πληροφορία, αλλά ως βιωματική εμπειρία που μετασχηματίζει τον μυσούμενο και τον οδηγεί σε μια νέα κατανόηση του εαυτού και του κόσμου.

Όπως έχει επισημάνει η Anne Van den Kerchove, τα ερμητικά κείμενα δεν λειτουργούν μόνο ως φορείς φιλοσοφικών ή θεολογικών ιδεών, αλλά και ως μέσα συγκρότησης ενός ιδιαίτερου πνευματικού υποκειμένου. Μέσα από τη διαδικασία της μύησης, της εσωτερικής μεταμόρφωσης και της συμμετοχής σε έναν κύκλο κατόχων

της αληθινής γνώσης, διαμορφώνεται μια διακριτή πνευματική ταυτότητα, η οποία προσδιορίζεται τόσο από τη σχέση της με το θείο όσο και από τη διαφοροποίησή της από τον κόσμο της άγνοιας. Η διαδικασία αυτή δεν αποσκοπεί μόνο στη μετάδοση της διδασκαλίας, αλλά και στη διαμόρφωση ενός νέου τρόπου κατανόησης του ανθρώπου και της σχέσης του με το θείο. Έτσι, ο Ερμητισμός δεν φανερώνει μόνο ένα σύστημα δογμάτων και πρακτικών, αλλά προσέφερε στους φορείς του ένα συνολικό πλαίσιο κατανόησης της ανθρώπινης ύπαρξης και της θέσης της μέσα στην κοσμική τάξη.

Στο θρησκευτικό τοπίο της ελληνιστικής και ρωμαϊκής περιόδου συνυπήρχαν οι δημόσιες, πολιτικά θεσμοθετημένες λατρείες και οι μυστηριακές παραδόσεις. Οι πρώτες συνδέονταν στενά με τη δημόσια ζωή και την πολιτική συνοχή των πόλεων, ενώ οι δεύτερες απευθύνονταν σε περιορισμένο κύκλο μνημένων, δίνοντας έμφαση στη μυστικότητα, στη σταδιακή μύηση και στην προσωπική θρησκευτική εμπειρία. Η συμμετοχή στις μυστηριακές λατρείες δεν αναιρούσε τη συμμετοχή στις δημόσιες λατρείες· αντίθετα, οι πιστοί μπορούσαν να μετέχουν ταυτόχρονα σε περισσότερες από μία θρησκευτικές παραδόσεις, ανταποκρινόμενοι σε διαφορετικές θρησκευτικές και πνευματικές ανάγκες. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν τα Ελευσίνια Μυστήρια, η λατρεία του Μίθρα και ορισμένες ανατολικές λατρείες, όπως εκείνες της Ίσιδος και της Μητέρας των θεών, οι οποίες συνδύαζαν στοιχεία δημόσιας λατρείας με μυστηριακές πρακτικές.

Μέσα σε αυτό το πολυμορφικό θρησκευτικό περιβάλλον αναπτύχθηκε και η ερμητική παράδοση. Αν και το *C.H.* δεν μαρτυρεί την ύπαρξη μιας θεσμοθετημένης λατρευτικής κοινότητας αντίστοιχης των μυστηριακών θρησκειών, παρουσιάζει χαρακτηριστικά που παραπέμπουν σε ανάλογες μορφές μετάδοσης της γνώσης. Η έμφαση στη σχέση δασκάλου–μαθητή, στην προπαρασκευή, στη μυστικότητα της διδασκαλίας και στη διάκριση μεταξύ των κατόχων της θείας γνώσης και όσων παραμένουν στην άγνοια υποδηλώνει ότι η ερμητική διδασκαλία απευθυνόταν σε έναν περιορισμένο κύκλο προσώπων. Με τον τρόπο αυτό, τα ερμητικά κείμενα δεν περιγράφουν απλώς μια διαδικασία μετάδοσης της γνώσης, αλλά συγκροτούν μια ιδιαίτερη μορφή πνευματικής και θρησκευτικής ταυτότητας, η οποία θεμελιώνεται στη μύηση, στη γνώση και στη σταδιακή μεταμόρφωση του ανθρώπου.

Η παραπάνω διαδικασία συγκρότησης της ερμητικής ταυτότητας φαίνεται να συνδέεται και με τον ιδιαίτερο τρόπο λειτουργίας του ίδιου του ερμητικού λόγου. Σύμφωνα με τον Chlup, οι ερμητικές πραγματείες δεν αποσκοπούν πρωτίστως στη λογική απόδειξη των διδασκαλιών τους, αλλά στη διαμόρφωση μιας συγκεκριμένης

θρησκευτικής εμπειρίας μέσω της τελετουργικής χρήσης της γλώσσας. Ο ερμητικός λόγος δεν πληροφορεί απλώς τον αναγνώστη· επιδιώκει να τον μετασχηματίσει, εισάγοντάς τον σταδιακά στον ιδιαίτερο τρόπο σκέψης και βίωσης που χαρακτηρίζει την ερμητική παράδοση.¹²⁴ Από την άποψη αυτή, η γλώσσα λειτουργεί ως μέσο συγκρότησης της θρησκευτικής ταυτότητας και όχι μόνο ως φορέας μετάδοσης της διδασκαλίας.

Ο Festugière κατέταξε τις πραγματείες με φιλοσοφικό περιεχόμενο στον λεγόμενο φιλοσοφικό Ερμητισμό και τα κείμενα με μαγικό, αστρολογικό και αλχημικό περιεχόμενο στον λεγόμενο τεχνικό Ερμητισμό. Η διάκριση αυτή επηρέασε καθοριστικά τη νεότερη έρευνα, με αποτέλεσμα ο τεχνικός Ερμητισμός να θεωρηθεί για μεγάλο χρονικό διάστημα υποδεέστερος του φιλοσοφικού. Ωστόσο, οι πραγματείες που εντάσσονται στον τεχνικό Ερμητισμό προηγούνται χρονολογικά εκείνων του φιλοσοφικού και περιλαμβάνουν ένα ευρύ φάσμα κειμένων, όπως μαγικές επικλήσεις προς τον Ερμή, τα οποία χρονολογούνται από τον 2ο αι. π.Χ. έως τον 5ο αι. μ.Χ. Η σημασία τους έγκειται στο ότι αποτυπώνουν σε μεγάλο βαθμό το συγκρητιστικό πνεύμα της ελληνορωμαϊκής περιόδου.

Παρά τη διάκριση αυτή, τόσο οι φιλοσοφικές όσο και οι τεχνικές πραγματείες παρήχθησαν στο ίδιο ελληνοαιγυπτιακό περιβάλλον κατά τους ελληνορωμαϊκούς χρόνους και αποτελούσαν συμπληρωματικές εκφάνσεις της ίδιας ερμητικής παράδοσης. Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, ο τεχνικός Ερμητισμός λειτουργούσε ως προπαρασκευαστικό στάδιο για τη μύηση, ενώ ο φιλοσοφικός εξέφραζε την πληρέστερη ανάπτυξη της ερμητικής διδασκαλίας. Στα κείμενα του τεχνικού Ερμητισμού διακρίνεται γενικά ευνοϊκή στάση απέναντι στον υλικό κόσμο, ενώ οι φιλοσοφικές πραγματείες εκφράζουν συχνότερα μια πιο επιφυλακτική ή πεσιμιστική αντίληψη για την ύλη. Αντίστοιχα, ο φιλοσοφικός Ερμητισμός προβάλλει ως κύριο στόχο την απελευθέρωση της ψυχής μέσω της κατάκτησης της Γνώσης, δηλαδή της κατανόησης του εαυτού και του κόσμου με τελικό σκοπό τη θέαση του Όντος.

Η παρουσία στοιχείων της ιουδαϊκής παράδοσης και, δευτερευόντως, της ιρανικής θεωρείται λογική, δεδομένου του πλούσιου πολιτισμικού μωσαϊκού της περιοχής. Οι πραγματείες του C.H. καταγράφηκαν κατά τους ελληνορωμαϊκούς χρόνους στην Αίγυπτο που αποτελούσε σημαντικό οικονομικό και πολιτιστικό κέντρο

¹²⁴ Radek Chlup, "The Ritualization of Language in the Hermetica," *Aries* 7, no. 2 (2007): 154–155, <https://doi.org/10.1163/157005907X202336>.

της Ανατολικής Μεσογείου. Συνεπώς, η ύπαρξη εξωτερικών επιρροών θεωρείται δεδομένη. Επιπλέον, στην αιγυπτιακή επικράτεια, και ειδικά στην Αλεξάνδρεια, διαβιούσαν ιουδαϊκές κοινότητες, γεγονός που ενίσχυε την πολυπολιτισμική διάσταση του ερμητικού περιβάλλοντος.¹²⁵ Το πολυπολιτισμικό αυτό περιβάλλον αποτέλεσε και το πλαίσιο μέσα στο οποίο η νεότερη έρευνα επιχείρησε να ερμηνεύσει την εσωτερική ποικιλία των ερμητικών πραγματειών.

Ο J. P. Mahé κατηγοριοποίησε τις ερμητικές πραγματείες σε μονιστικές και δυϊστικές, ανάλογα με τον τρόπο που παρουσιάζουν τον κόσμο.¹²⁶ Αντίστοιχα, ο Copenhaver έκανε ανάλογη διάκριση και επισήμανε ότι τα κείμενα του φιλοσοφικού Ερμητισμού δεν αποτελούν τη θεωρητική βάση του τεχνικού Ερμητισμού. Η θρησκεία και η μαγεία εμφανίζονται στο *C.H.* αλληλένδετες· πρόκειται για διδασκαλίες που στοχεύουν στην απελευθέρωση της ψυχής μέσω της απόκτησης γνώσης. Κατά συνέπεια, οι μονιστικού χαρακτήρα πραγματείες αντιστοιχούν σε πρώιμο μυητικό στάδιο, ενώ οι δυϊστικές σε προχωρημένο στάδιο, στο οποίο η ένωση με το θείο επιτυγχάνεται μέσω της απόρριψης των εγκόσμιων.

Ακολουθώντας, ο Garth Fowden υιοθέτησε τη διάκριση των ερμητικών πραγματειών σε μονιστικές και δυϊστικές. Ο μονισμός αντιστοιχούσε σε ένα αρχικό μυητικό στάδιο, κατά το οποίο ο πιστός παρέμενε προσκολλημένος στην ύλη, ενώ ο δυϊσμός αντιστοιχούσε σε ένα υψηλότερο στάδιο, όπου η εσωτερική πρόοδος επέφερε την αποδέσμευση από τον υλικό κόσμο. Οι διαφορές αυτές εξηγούνται, αν λάβουμε υπόψη ότι κάθε κείμενο απευθύνεται σε μυημένους με διαφορετικό βαθμό πνευματικής ωριμότητας. Ο Ερμητισμός λειτουργούσε ως οδός σωτηρίας, περιλαμβάνοντας διάφορα στάδια εξέλιξης.

Ο Tage Petersen θεώρησε τον διαχωρισμό σε μονιστικές και δυϊστικές πραγματείες καταχρηστικό· σύμφωνα με τον ίδιο, οι πραγματείες με φαινομενικά δυϊστικό χαρακτήρα περιγράφουν τη σχέση του θεού με τον κόσμο και στοχεύουν να καθοδηγήσουν τον μαθητευόμενο στη γνώση του Θεού.¹²⁷ Με βάση αυτή την

¹²⁵ Fowden, *Ο Αιγύπτιος Ερμής*, 86-106.

¹²⁶ Mahé, Jean-Pierre. "Mental Faculties and Cosmic Levels in The Eighth and the Ninth (NH VI,6) and Related Hermetic Writings." Στο *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions: Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen*, September 19–24, 1995. On the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery, επιμ. Søren Giversen, Tage Petersen και Jørgen Podemann Sørensen, *Historisk-filosofiske Skrifter* 26, 73–83. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2002, 81.

¹²⁷ Tage Petersen, "Hermetic Dualism? CH. VI. against the Background of Nag Hammadi Dualistic Gnosticism," στο *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions: Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen*, September 19–24, 1995. *On*

προσέγγιση, οι όροι «μονισμός» και «δυϊσμός» αντανακλούν νεότερες θεωρητικές προσεγγίσεις και χρησιμοποιούνται για να ερμηνεύσουν τη φύση του θείου και τον τρόπο σύνδεσής του με τον κόσμο. Παράλληλα, η χρήση τους ενέχει τον κίνδυνο κατακερματισμένης αντίληψης των ερμητικών πραγματειών. Οι διαφορετικές αυτές προσεγγίσεις καταδεικνύουν ότι η σύγχρονη έρευνα δεν έχει καταλήξει σε οριστική ερμηνεία της εσωτερικής δομής των κειμένων αυτών.

Ο πρακτικός Ερμητισμός βασιζόταν στην αρχή του μαγικού νόμου της συμπάθειας. Σύμφωνα με αυτή την αρχή, μικρόκοσμος και μακρόκοσμος συνδέονται αδιάλειπτα, και όλα τα όντα—φυτά, ζώα και ορυκτά—θεωρούνται φορείς της ενιαίας κοσμικής δύναμης που διέπει το σύμπαν. Μέσω της χρήσης συμβόλων και τελετουργιών, η ενέργεια ενός αντικειμένου μπορούσε να προκαλέσει συγκεκριμένες αλλαγές σε μια κατάσταση. Στόχος αυτών των πρακτικών ήταν η αντιμετώπιση πρακτικών ζητημάτων καθημερινής ζωής. Τέτοιου είδους τελετουργικά και ξόρκια εντοπίζονται στους PGM, όπως θα δούμε παρακάτω, και περιλαμβάνουν πρακτικές για την προστασία από εχθρούς, τη θεραπεία από τσιμπήματα σκορπιών, την προσέλκυση ερωτικού συντρόφου, την πρόκληση οραμάτων ή ονειρομαντείας, την επίκληση θεοτήτων και δαιμόνων κ.α. Ορισμένα ξόρκια επιδιώκουν τη θεϊκή αποκάλυψη ή τον απαθανατισμό της ψυχής.

Επιπλέον, στον τεχνικό Ερμητισμό εντάσσονται οι *Κυρανίδες*, μια συλλογή κειμένων μαγικού χαρακτήρα. Η συλλογή στοιχειοθετήθηκε κατά τους βυζαντινούς χρόνους και χωρίζεται σε έξι βιβλία.¹²⁸ Στη συλλογή αναλύονται οι μαγικές ιδιότητες είκοσι τεσσάρων πτηνών, βοτάνων και θαλασσίων όντων. Κάθε ομάδα από τα είκοσι τέσσερα βότανα, πτηνά και θαλάσσια όντα, αντιστοιχεί σ' ένα από τα είκοσι τέσσερα γράμματα του ελληνικού αλφαβήτου.¹²⁹ Σε κάθε ενότητα, αναλύονται οι μαγικές και ιαματικές ιδιότητες των τετράποδων ζώων, των πτηνών, των θαλασσίων ζώων, των βοτάνων και των ημιπολύτιμων λίθων. Στο τέλος κάθε ενότητας, δίνονται οδηγίες για την κατασκευή ενός μαγικού φυλακτού, με βάση τις επιδράσεις καθενός από τα παραπάνω στοιχεία.

the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery, επιμ. Søren Giversen, Tage Petersen και Jørgen Podemann Sørensen, *Historisk-filosofiske Skrifter* 26 (Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2002), 97–101.

¹²⁸ D. Kaimakis, *Die Kyraniden* (Beiträge zur klassischen Philologie, επιμ. E. Heitsch, R. Merkelbach και C. Zintzen, Heft 76; Meisenheim am Glan: A. Hain, 1976), 2.

¹²⁹ Kaimakis, *Die Kyraniden*, 5–13.

Η κατηγοριοποίηση των θεμάτων στις *Κυρανίδες* γίνεται κατά αλφαβητική σειρά. Στον πρόλογο του έργου αναφέρεται η ύπαρξη ενός παλαιότερου βιβλίου γραμμένο από τον Κυρανό και τον Αρποκρατίωνα, πάνω στο οποίο βασίστηκαν οι *Κυρανίδες*. Η συλλογή ακολουθεί χαρακτηριστικά μοτίβα των ερμητικών πραγματειών. Εντός του έργου επισημαίνεται η προέλευση της γνώσης από το ερμητικό δόγμα. Ακόμη, γίνεται αναφορά στη θεόπνευστη προέλευση της αποκαλυπτόμενης γνώσης, η οποία παραδόθηκε από τον Ερμή τον Τρισμέγιστο στους ευσεβείς και καταγράφηκε σε ιερή στήλη. Σύμφωνα με το κείμενο, ο Ερμής κατέγραψε τη γνώση σε σιδερένια στήλη με σκοπό να διατηρηθεί αναλλοίωτη στον χρόνο.¹³⁰ Με αυτόν τον τρόπο, ο συγγραφέας ήθελε να προβάλλει τη θεϊκή προέλευση του έργου του, καθώς και τον αμετάβλητο χαρακτήρα του στο πέρασμα των αιώνων.

Στην κατηγορία του τεχνικού Ερμητισμού εντάσσεται και μια ιδιαίτερη ομάδα κειμένων τα *ιατρομαθηματικά* που ανήκουν στον τομέα της ιατρικής αστρολογίας.¹³¹ Οι πραγματείες αυτές περιλαμβάνουν μεθοδολογίες πρόγνωσης και θεραπείας ασθενειών, μέσα από τη μελέτη των ιδιοτήτων και της κίνησης των πλανητών. Σκοπός των *ιατρομαθηματικών* ήταν η μελέτη της προδιάθεσης σε συγκεκριμένες ασθένειες και η πρόβλεψη της εμφάνισής τους, της εξέλιξης και των πιθανών μεθόδων θεραπείας. Η ανάλυση βασιζόταν τόσο στο γενέθλιο ωροσκόπιο του ατόμου όσο και στις όψεις και τις διελεύσεις των πλανητών.¹³² Σχετική αναφορά υπάρχει στον Κλήμεντα Αλεξανδρείας, ο οποίος σημειώνει την ύπαρξη έργων του Ερμή με ιατρικές γνώσεις.¹³³ Σύμφωνα με τον ίδιο, οι γνώσεις αυτές μεταβιβάζονταν μόνο σε μνημένους μέσω ειδικών τελετών, υπογραμμίζοντας τον χαρακτήρα τους ως απόκρυφη και εκλεκτική γνώση.

Τα κείμενα του τεχνικού Ερμητισμού μαρτυρούν ότι η ερμητική παράδοση δεν περιοριζόταν στη φιλοσοφική αναζήτηση, αλλά περιλάμβανε και πρακτικές εφαρμογές της γνώσης, οι οποίες συνδέονταν με τη μαγεία, την αστρολογία και τη θεραπευτική. Η ποικιλία αυτή αναδεικνύει τον πολυδιάστατο χαρακτήρα του Ερμητισμού και

¹³⁰ Kaimakis, *Die Kyraniden*, 14-15, 6-22.

¹³¹ C.-E. Ruelle, "Le Livre Sacré sur les Décans," *RPh* 32 (1908): 247-77 · J. L. Ideler, *Physici et Medici Graeci Minores* (Berlin: G. Reimer, 1841-42), 387-96, 430-40 · W. Gundel, *Neue Astrologische Texte des Hermes Trismegistos* (Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936).

¹³² E. Rovati, "Die 'Iatromathematika' des Hermes Trismegistos: Einleitung, Text, Übersetzung," *Technai* 9 (2018): 21-24, <https://doi.org/10.19272/201810501001>

¹³³ Κλήμης Ἀλεξανδρείας, *Στρωματεῖς* 6.4.37

επιβεβαιώνει ότι οι πρακτικές και οι φιλοσοφικές πραγματείες αποτελούσαν εκφάνσεις μιας κοινής πνευματικής παράδοσης.

Οι φιλοσοφικές πραγματείες του *C.H.* δίνουν απαντήσεις σε οντολογικά και φιλοσοφικά ζητήματα, αποκαλύπτουν την προέλευση του σύμπαντος και του ανθρώπου, τη φύση του θείου και τον τρόπο απελευθέρωσης της ψυχής από τα δεσμά του σώματος. Πρόκειται κυρίως για διαλογικά κείμενα, όπου ένας πνευματικός καθοδηγητής απαντά στις ερωτήσεις ενός μαθητή σχετικά με την προέλευση του κόσμου, τη φύση του θεού, την εσωτερική αναγέννηση και την ένωση με το θείο. Η θεματολογία των πραγματειών είναι ευρεία και η προσέγγιση των επιμέρους ζητημάτων διαφοροποιείται ανάλογα με τον συγγραφέα. Με βάση την προσέγγιση του θείου και τη στάση απέναντι στον υλικό κόσμο, οι ερευνητές διακρίνουν τον φιλοσοφικό Ερμητισμό σε κείμενα μονιστικά ή δυϊστικά.

Οι φιλοσοφικές πραγματείες του *C.H.* διαμορφώνουν το θεωρητικό υπόβαθρο της ερμητικής διδασκαλίας, συνδέοντας την κοσμολογία, την ανθρωπολογία και τη σωτηριολογία σε ένα ενιαίο ερμηνευτικό σύστημα. Παράλληλα, τα κείμενα του τεχνικού Ερμητισμού καταδεικνύουν ότι η ερμητική παράδοση δεν περιοριζόταν στη θεωρητική διδασκαλία, αλλά περιλάμβανε και πρακτικές εφαρμογές της γνώσης, αναδεικνύοντας τη στενή σχέση ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη. Από την ανάλυση της γλώσσας, της διαλογικής μορφής και του αποκαλυπτικού χαρακτήρα των πραγματειών προκύπτει ότι η γνώση δεν παρουσιάζεται ως πληροφορία προσβάσιμη σε όλους, αλλά ως αποτέλεσμα σταδιακής καθοδήγησης και ενεργού συμμετοχής του μαθητή.

Η διάκριση μεταξύ τεχνικού και φιλοσοφικού Ερμητισμού, σε συνδυασμό με τον ιδιαίτερο τρόπο μετάδοσης της γνώσης, συγκροτεί ένα πλαίσιο μαθητείας μέσα στο οποίο διαμορφώνεται η ιδιαίτερη θρησκευτική και πνευματική ταυτότητα των φορέων της ερμητικής παράδοσης. Η εξέταση της γλώσσας, της διαλογικής μορφής και της εσωτερικής οργάνωσης των ερμητικών πραγματειών αποτελεί το αναγκαίο υπόβαθρο για την ανάλυση, στο επόμενο κεφάλαιο, των θεμελιωδών θεολογικών και κοσμολογικών αντιλήψεων που συγκροτούν το ερμητικό κοσμοείδωλο.

2.3 Ο αποκαλυπτικός χαρακτήρας της ερμητικής διδασκαλίας

Ο όρος «αποκάλυψη» αποτελεί νεότερη επιστημονική κατασκευή του 19ου αι., επηρεασμένη από την *Αποκάλυψη του Ιωάννη*, και χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει ένα σύνολο κειμένων με κοινά μορφολογικά και θεματολογικά χαρακτηριστικά.

Αποκαλυπτικά κείμενα διασώζονται τόσο στην ιουδαϊκή όσο και στη χριστιανική παράδοση, ενώ η αποκαλυπτική γραμματεία μελετάται συστηματικά ήδη από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα. Ο όρος, ωστόσο, δεν δηλώνει ένα συγκεκριμένο σώμα κειμένων ούτε η παρουσία της λέξης «ἀποκάλυψις» στον τίτλο ή στο περιεχόμενό τους αποτελεί από μόνη της κριτήριο κατάταξης στο είδος.

Η αποκαλυπτική γραμματεία χαρακτηρίζεται από τη μετάδοση ενός θεϊκού μηνύματος μέσω υπερφυσικού διαμεσολαβητή σε έναν χαρισματικό αποδέκτη, με αντικείμενο τη θεία ερμηνεία της ιστορίας και την αποκάλυψη μιας επικείμενης κρίσης ή της τελικής αποκατάστασης της κοσμικής τάξης. Στα κείμενα αυτά κυριαρχούν έννοιες όπως η αμαρτία, η κρίση, η τιμωρία των αδίκων και η δικαίωση των ευσεβών, ενώ η έμφαση δεν δίδεται στη μετάνοια αλλά στη γνώση των αιτίων που οδηγούν στην επερχόμενη θεϊκή επέμβαση. Η ένταξη, επομένως, ενός έργου στην αποκαλυπτική γραμματεία προϋποθέτει την παρουσία συγκεκριμένων λογοτεχνικών και θεολογικών χαρακτηριστικών και όχι απλώς τη χρήση του όρου «ἀποκάλυψις».

Ο J. J. Collins όρισε την αποκαλυπτική γραμματεία ως ιδιαίτερο λογοτεχνικό είδος, στο οποίο μια υπερβατική πραγματικότητα αποκαλύπτεται σε ανθρώπινο αποδέκτη μέσω υπερφυσικού διαμεσολαβητή. Η αποκάλυψη αφορά είτε την πορεία της ιστορίας και την τελική της έκβαση είτε την υπερκόσμια πραγματικότητα και συνοδεύεται από χαρακτηριστικά όπως η ψευδωνυμία, η παρουσία οραμάτων ή διαλόγων και ο έντονος εσχατολογικός προσανατολισμός. Ο Collins διακρίνει επίσης δύο βασικούς τύπους αποκαλυπτικών κειμένων, εκείνα που περιλαμβάνουν υπερβατικό ταξίδι και εκείνα που περιορίζονται στην αποκάλυψη μέσω οράματος ή διαλόγου.¹³⁴

Ο D. Hellholm προσέγγισε την αποκαλυπτική γραμματεία από διαφορετική οπτική, δίνοντας μεγαλύτερη έμφαση στη λειτουργία της μέσα στο ιστορικό, κοινωνικό και θρησκευτικό περιβάλλον των κοινοτήτων που την παρήγαγαν. Σύμφωνα με τον Hellholm, η αποκάλυψη δεν αποτελεί μόνο λογοτεχνικό είδος, αλλά και μέσο μέσω του οποίου οι κοινότητες ερμηνεύουν την ιστορική πραγματικότητα και ανανεώνουν την προσδοκία της θεϊκής παρέμβασης.¹³⁵

Οι προσεγγίσεις των Collins και Hellholm λειτουργούν συμπληρωματικά. Ο Collins επιχειρεί να οριοθετήσει την αποκάλυψη ως ιδιαίτερο λογοτεχνικό είδος, δίνοντας έμφαση στη δομή, το περιεχόμενο και τα μορφολογικά χαρακτηριστικά των

¹³⁴ John J. Collins, "Apocalypse: The Morphology of a Genre," *Semeia* 14 (1979): 11–19.

¹³⁵ David Hellholm, "The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John," στο *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1986), 27–64

αποκαλυπτικών κειμένων. Από την άλλη, ο Hellholm διευρύνει την ανάλυση, εξετάζοντας την αποκάλυψη ως φαινόμενο που αποκτά νόημα μέσα στο ιστορικό, κοινωνικό και θρησκευτικό περιβάλλον των κοινοτήτων που τη διαμόρφωσαν. Η συνδυαστική αξιοποίηση των δύο προσεγγίσεων παρέχει ένα πληρέστερο ερμηνευτικό πλαίσιο για τη μελέτη των ερμητικών πραγματειών, οι οποίες υιοθετούν βασικά γνωρίσματα της αποκαλυπτικής γραμματείας, χωρίς ωστόσο να ταυτίζονται πλήρως με την ιουδαϊκή ή τη χριστιανική αποκαλυπτική παράδοση.

Με βάση τα παραπάνω, η θεωρητική οριοθέτηση της αποκαλυπτικής γραμματείας καθιστά δυνατή τη διερεύνηση των αποκαλυπτικών μοτίβων και πέρα από την ιουδαϊκή και χριστιανική παράδοση. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα αιγυπτιακά προφητικά κείμενα, στα οποία απαντούν στοιχεία όπως η ψευδωνυμία, η περιγραφή περιόδων παρακμής και η προσδοκία της αποκατάστασης της κοσμικής τάξης. Τα περισσότερα από αυτά ανήκουν στην κατηγορία *vaticinium ex eventu*, δηλαδή πρόκειται για προφητείες που διατυπώνονται εκ των υστέρων και αποδίδονται σε σοφούς του μακρινού παρελθόντος, προκειμένου να προσδώσουν κύρος σε πολιτικές και ιδεολογικές επιδιώξεις της εποχής κατά την οποία συντάχθηκαν. Παράλληλα, αξιοποιούν συστηματικά την ψευδωνυμία και το μοτίβο του βασιλιά-σωτήρα, ο οποίος, ύστερα από μια περίοδο αναταραχής, αποκαθιστά τη θεϊκή και κοσμική τάξη. Τα μοτίβα αυτά αποτελούν σημαντικό συγκριτικό υπόβαθρο για την ερμηνεία των ερμητικών πραγματειών, ενώ ανάλογα παραδείγματα απαντούν και στην ακαδική αποκαλυπτική παράδοση, γεγονός που καταδεικνύει τη διάδοση κοινών λογοτεχνικών και ιδεολογικών σχημάτων στην αρχαία Εγγύς Ανατολή.

Τα αποκαλυπτικά κείμενα δεν μπορούν να ερμηνευθούν ανεξάρτητα από το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο μέσα στο οποίο παρήχθησαν. Η αποκάλυψη συνδέεται συνήθως με μια εσχατολογική προοπτική, η οποία προαναγγέλλει το τέλος μιας περιόδου ηθικής και θρησκευτικής παρακμής και την αποκατάσταση της κοσμικής τάξης μέσω της θεϊκής παρέμβασης. Η παρέμβαση αυτή εκδηλώνεται συχνά με φυσικές καταστροφές, όπως κατακλυσμούς, πυρκαγιές ή επιδημίες, οι οποίες σηματοδοτούν τον αφανισμό του κακού και την έναρξη μιας νέας περιόδου δικαιοσύνης και ευταξίας. Τα εσχατολογικά αυτά μοτίβα δεν περιορίζονται στην ιουδαϊκή και χριστιανική αποκαλυπτική γραμματεία, αλλά απαντούν και σε αιγυπτιακά προφητικά κείμενα, όπου αποκτούν ιδιαίτερη πολιτική και θρησκευτική λειτουργία. Για τον λόγο αυτό, η εξέταση της αιγυπτιακής αποκαλυπτικής παράδοσης αποτελεί αναγκαίο συγκριτικό υπόβαθρο για την κατανόηση των αντίστοιχων μοτίβων που εμφανίζονται αργότερα στις

ερμητικές πραγματείες.¹³⁶ Στο πλαίσιο αυτό, οι αιγυπτιακές προφητείες αποτελούν τα αρχαιότερα σωζόμενα παραδείγματα αποκαλυπτικού λόγου στην Αίγυπτο και αναδεικνύουν τα βασικά μοτίβα που επανεμφανίζονται αργότερα στις ερμητικές πραγματείες.

Οι *Νουθεσίες του Ιπουβέρ* αποτελούν το πρωιμότερο σωζόμενο δείγμα αποκαλυπτικού χαρακτήρα από τη φαραωνική Αίγυπτο. Το κείμενο διασώζεται σε πάπυρο της περιόδου του Νέου Βασιλείου, ενώ το αφηγηματικό του πλαίσιο τοποθετείται στην εποχή του φαραώ Ζοζέρ, ιδρυτή της 3ης Δυναστείας.¹³⁷ Σύμφωνα με την αφήγηση, ο Ιπουβέρ προφητεύει μια περίοδο γενικευμένης κοινωνικής ανατροπής, κατά την οποία αντιστρέφονται οι κοινωνικές ιεραρχίες, επικρατούν η εξαθλίωση και η αταξία, μέχρις ότου ένας σοφός βασιλιάς αποκαταστήσει την ειρήνη και την κοσμική τάξη.

Παρόμοια θεματολογία παρουσιάζει και η *Προφητεία του Νεφερτί*, ένα διαλογικό κείμενο που αποδίδεται στην εποχή του Σνεφρού, αλλά συντάχθηκε πιθανότατα κατά τη βασιλεία του Αμενεμχέτ Α΄. Ο Νεφερτί προαναγγέλλει μια περίοδο πολιτικής και κοινωνικής παρακμής, η οποία θα τερματιστεί με την άνοδο του βασιλιά Αμένι, ταυτιζόμενου με τον Αμενεμχέτ Α΄, ο οποίος θα αποκαταστήσει την ενότητα και την ευημερία της Αιγύπτου.¹³⁸ Η προφητεία λειτουργεί επομένως ως μέσο νομιμοποίησης της βασιλικής εξουσίας, παρουσιάζοντας τον νέο ηγεμόνα ως θεόσταλτο αναμορφωτή της χώρας. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι ομοιότητες του κειμένου με τον Ασκληπιό, όπως ο θρήνος για την ηθική και θρησκευτική παρακμή, η ανατροπή της κοινωνικής τάξης και η προσδοκία μιας μελλοντικής αποκατάστασης.

Στην ίδια παράδοση εντάσσεται και το Δημοτικό Χρονικό, το οποίο χρονολογείται στα τέλη του 4ου αιώνα π.Χ. και αναφέρεται στην περίοδο της περσικής κυριαρχίας και στις τελευταίες φάσεις της ανεξάρτητης αιγυπτιακής βασιλείας. Ο συγγραφέας αποδίδει τα δεινά της χώρας στην κακή διακυβέρνηση και προαναγγέλλει την εμφάνιση ενός νέου βασιλιά, ο οποίος θα απελευθερώσει την Αίγυπτο και θα αποκαταστήσει την τάξη.¹³⁹ Η προφητεία πιθανότατα συνδέεται με την πολιτική προπαγάνδα του

¹³⁶ Το μοτίβο του κατακλυσμού ως τρόπου αναχαίτισης του κακού στον κόσμο εντοπίζεται στην βαβυλωνιακή μυθολογία και συγκεκριμένα στο Έπος του Γκιλγκαμές, στην ελληνική μυθολογία με τον κατακλυσμό του Δευκαλίωνα και φυσικά στην Παλαιά Διαθήκη με τον κατακλυσμό του Νώε.

¹³⁷ P. Leiden 344

¹³⁸ Πρβλ. W. H. Stiebing Jr. και S. N. Helft, *Ancient Near Eastern History and Culture*, 4η έκδ. (Abingdon: Routledge, 2023), 156.

¹³⁹ Joachim Friedrich Quack, "The So-Called Demotic Chronicle," στο *Proceedings of the 13th International Congress of Demotic Studies* (Warsaw, 2017), 27–32.

Νεκτανεβώ Β', ο οποίος επιδίωξε να εδραιώσει τη νομιμότητα της εξουσίας του προβάλλοντας τον εαυτό του ως τον αναμενόμενο αναμορφωτή του αιγυπτιακού κράτους.

Η παρουσία των παραπάνω μοτίβων στην αιγυπτιακή αποκαλυπτική παράδοση επιτρέπει την εξέταση του τρόπου με τον οποίο αυτά επανεμφανίζονται στις ερμητικές πραγματείες. Ιδιαίτερα ο Ασκληπιός παρουσιάζει έντονες αναλογίες με τις αιγυπτιακές προφητείες και διαπνέεται από μια αποκαλυπτική εσχατολογία άμεσα επηρεασμένη από τη φαραωνική παράδοση, χωρίς παράλληλα να ταυτίζεται πλήρως με την ιουδαϊκή ή τη χριστιανική αποκαλυπτική γραμματεία.

Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος αποκαλύπτει στον *Ασκληπιό* το επερχόμενο τέλος αυτού του κόσμου, εξαιτίας της πνευματικής κατάπτωσης των ανθρώπων. Ο Ασκληπιός παρουσιάζει χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν στις προφητείες τύπου *vaticinium ex eventu* και αντανakλά τη δυσaréσκεia του συγγραφέα απέναντι στην πραγματικότητα της εποχής του. Η αφηγηματική δομή απηχεί την επιρροή αντίστοιχων κειμένων της φαραωνικής παράδοσης. Συγκεκριμένα, στον *χρησμό του Κεραμέως* που χρονολογείται περίπου στα μέσα του 2^{ου} αι. π.Χ., γίνεται λόγος για την ηθική κατάπτωση της κοινωνίας και προαναγγέλλεται σκληρή θεϊκή τιμωρία:

Haec et talis senectus veniet mundi: inreligio, inordinatio, inrationabilitas bonorum omnium. [...] tunc ille dominus et pater, deus primipotens et unius gubernator dei, intuens in mores factaque voluntaria, voluntate sua, quae est dei benignitas, vitiis resistens et corruptelae omnium, errorem revocans, malignitatem omnem vel inlutione diluens vel igne consumens vel morbis pestilentibus iisque per diversa loca dispersis finiens ad antiquam faciem mundum revocabit [...]¹⁴⁰

Αυτή και τέτοια θα είναι η γεροντική παρακμή του κόσμου: ασέβεια, αταξία, παραλογισμός απέναντι σε κάθε αγαθό. [...] Τότε εκείνος ο Κύριος και Πατέρας, ο Θεός, ο παντοδύναμος δημιουργός και κυβερνήτης του ενός Θεού, στρέφοντας το βλέμμα του στα ήθη και στις εκούσιες πράξεις των ανθρώπων και, με τη βούλησή του –που είναι η θεία αγαθότητα– αντιστεκόμενος στις κακίες και στη γενική διαφθορά, επαναφέροντας όσους έχουν πλανηθεί, εξαλείφοντας κάθε κακία είτε με κατακλυσμό είτε καταστρέφοντάς την με φωτιά είτε βάζοντας τέλος σε αυτήν με επιδημικές νόσους που θα εξαπλωθούν σε διάφορους τόπους, θα επαναφέρει τον κόσμο στην αρχική του μορφή [...]

¹⁴⁰ *Asclepius* 26

Το χωρίο αυτό υποδηλώνει ότι μόνο μέσω της θείας παρέμβασης εντός του ιστορικού γίνεσθαι, μπορεί ν' αποκατασταθεί η αδικία στον κόσμο. Στο χωρίο αυτό η αποκάλυψη αποκτά προφητικό χαρακτήρα, λαμβάνει ιστορικές διαστάσεις και εστιάζει στην Αίγυπτο ως συγκεκριμένο γεωγραφικό και θρησκευτικό χώρο. Η Αίγυπτος προβάλλεται ως το αδιαμφισβήτητο πνευματικό κέντρο του κόσμου και ως φανέρωση του πνευματικού κόσμου πάνω στη γη. Ωστόσο, στους έσχατους χρόνους, θα χάσει αυτή την θέση και τα ιερά της θα απωλέσουν την μυστική τους γνώση:

an ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit Caeli aut [...] translation
aut descension omnium, quae gubernantur atque exercentur in caelo?
[...] terra nostra mundi totius est templum,¹⁴¹

μήπως αγνοείς, Ασκληπιέ, ότι η Αίγυπτος είναι η εικόνα του ουρανού ή,
καλύτερα, ο τόπος όπου μεταφέρονται και κατέρχονται όλα όσα
κυβερνούνται και επιτελούνται στον ουρανό; [...] Η χώρα μας είναι ο
ναός ολόκληρου του κόσμου.

Ο χρησμός αναφέρεται σε απόσυρση της θεϊκής προστασίας από την Αίγυπτο. Ως αποτέλεσμα, θα προκύψουν ολέθριες συνέπειες για την βιωσιμότητα του Νείλου και την λειτουργία των ναών. Η αναφορά στην μόλυνση του Νείλου προσδίδει μεγαλύτερη δραματικότητα, αν αναλογιστεί κανείς την σημασία που είχε ο ποταμός αυτός για την θρησκευτική και οικονομική ζωή. Επιπλέον, ένα από τα σημεία των έσχατων καιρών θα είναι η διαμόρφωση μιας νέας ηθικής τάξης. Στον επερχόμενο κόσμο του σκότους οι άνθρωποι θα χάσουν το νόημα των παραδοσιακών ηθικών αξιών. Η καταστροφή αυτή αποτελεί την φυσική συνέπεια μιας ηθικής κατάπτωσης του πληθυσμού:

Quid fles, o Asclepi? Et his amplius multosque deterius ipsa Aegyptus
suadebitur inbueturque peioribus malis [...] deorum in terras suae
religionis merito sola deduction, sanctitatis et pietatis magistra, erit
maximae crudelitatis exemplum. [...] hoc totum bonum, quo Melius nec
fuit, nec est nec erit, quod videri possit, periclitabitur eritque grave
hominibus [...] nam et tenebrae praeponentur lumini [...] religiosus pro
insano, inreligiosus putabitur prudens, furiosus fortis, pro bono hebitur
pessimus. anima enim et omnia circum eam, quibus aut in mortalis nata

¹⁴¹ *Asclepius* 24

est aut immortalitatem se consecuturam esse praesumit, secundum quod vobis exposui, non solum risui sed etiam putabitur vanitas. [...] ¹⁴²

Γιατί κλαις, Ασκληπιέ; Κι όμως, η ίδια η Αίγυπτος θα αναγκαστεί να υποστεί ακόμη περισσότερα και πολύ χειρότερα από αυτά και θα κατακλυστεί από ακόμη μεγαλύτερες συμφορές. [...] Αυτή που, χάρη στην ευσέβειά της, υπήρξε η μόνη χώρα άξια να δεχθεί τους θεούς στη γη, η διδάσκαλος της αγιότητας και της ευσέβειας, θα γίνει το ύψιστο παράδειγμα σκληρότητας. [...] Και όλο αυτό το αγαθό —από το οποίο ούτε υπήρξε, ούτε υπάρχει, ούτε θα υπάρξει τίποτε καλύτερο ανάμεσα σε όσα μπορούν να γίνουν αντιληπτά— θα περιπέσει σε κίνδυνο και θα καταστεί δυσβάστακτο για τους ανθρώπους. [...] Διότι το σκοτάδι θα προτιμάται από το φως· ο ευσεβής θα θεωρείται παράφρων, ενώ ο ασεβής συνετός· ο μανιώδης θα θεωρείται ανδρείος και ο φαύλος θα λογίζεται αγαθός. Διότι η ψυχή και όλα όσα την περιβάλλουν —εκείνα χάρη στα οποία είτε γεννήθηκε αθάνατη είτε ελπίζει ότι θα αποκτήσει την αθανασία, όπως σας εξέθεσα— όχι μόνο θα γίνονται αντικείμενο χλευασμού, αλλά θα θεωρούνται και ματαιότητα.

Στο επόμενο χωρίο ο Ερμής ο Τρισμέγιστος επισημαίνει τα σημεία των έσχατων καιρών με βάση τα οποία δηλώνεται η απόσυρση της θεϊκής εύνοιας από την Αίγυπτο εξαιτίας της πνευματικής συσκότισης. Εν συνεχεία, η θεότητα αποκαλύπτει το αναπόφευκτο τέλος του κόσμου, αλλά δεν υπάρχει πρόβλεψη για την αποκατάσταση της θεϊκής τάξης. ¹⁴³ Η διαμάχη καλού και κακού είναι ένα στοιχείο κοινό σε όλα τα κείμενα αποκαλυπτικού χαρακτήρα. Σε ατομικό επίπεδο η επικράτηση του κακού οδηγεί τους πραγματικά ενάρετους στο περιθώριο:

Futurum tempus est, cum adparet Aegyptios incassum pia mente divinitatem sedula religione servasse; et omnis eorum sancta veneration in inritum casura frustrabitur. e terris enim et ad caelum recursura

¹⁴² *Asclepius* 25

¹⁴³ Αντίστοιχα, η περίπτωση της Κανώπου λειτουργεί ως όψιμο παράδειγμα επιβίωσης της παραδοσιακής αιγυπτιακής λατρείας μέσα στον 4ο αιώνα, παρά τη γενικευμένη παρακμή των ναών ήδη από τον 3^ο αι. Ο ναός του Όσιρη/Σέραπη φαίνεται να γνώρισε μια πρόσκαιρη αναζωογόνηση χάρη στη δράση του νεοπλατωνικού Αντωνίνου, ο οποίος, αν και μη Αιγύπτιος, επανέφερε ένα ιδεώδες ευσέβειας προς τους αιγυπτιακούς ναούς και τα μυστήρια. Η παρουσία του επιβεβαιώνει ότι ακόμη και στα ύστερα στάδια της αρχαιότητας υπήρχαν συνειδητά παραδοσιακοί θιασώτες των αιγυπτιακών θεών, που αντιλαμβάνονταν την καταστροφή των ναών ως κοσμική καταστροφή. Η σκέψη του Αντωνίνου αντηχεί θέματα ήδη παρόντα στον *Τέλειο Λόγο*, δείχνοντας μια πιθανή πνευματική συγγένεια μεταξύ τους. Η προφητεία του Ερμή και η προρρητική στάση του Αντωνίνου εκφράζουν την ίδια κοσμοαντίληψη. Η απώλεια του ναού σημαίνει το τέλος της Αιγύπτου ως ιερού τόπου του κόσμου. Έτσι, η Κάνωπος αποτελεί ύστατη αντανάκλαση της μετάβασης από την εγχώρια αιγυπτιακή ιερατική παράδοση σε μια ελληνιστική, φιλοσοφική υπεράσπισή της, λίγο πριν από την οριστική επικράτηση του χριστιανισμού· βλ. σχετικά Christian H. Bull, "Prophesying the Demise of Egyptian Religion in Late Antiquity: The *Perfect Discourse* and Antoninus in Canopus," *Numen* 68, nos. 2–3 (2021): 193–198.

divinitas linquenturque Aegyptus terraque [...] alienigenis enim regionem istam terramque conplentibus non solum neglectus religionum, sed, quod est durius, quasi de legionibus a religione, pietate cultuque divino statuatur praescripta poena prohibition. [...] ο Aegypte, Aegypte, religionum tuarum solae supererunt fabulae eaeque incredibiles posteris tuis solaue narrantibus et inhabitabit Aegyptum Scythes aut Indus aut aliquis talis, id est vicina barbaria. [...] et vero appello, sanctissimum flumen, tibiue futura praedico: torrenti sanguine plenus adusque ripas erumpes [...] qui foret, lingua sola cognoscetur Aegyptius, actibus vero videbitur alienus.¹⁴⁴

Θα έρθει καιρός που θα φανεί ότι οι Αιγύπτιοι μάταια υπηρέτησαν τη θεότητα με ευσεβή διάθεση και επιμελή λατρεία· και ολόκληρη η ιερή τους λατρεία θα αποδειχθεί μάταιη και θα καταστεί ανενεργή. Διότι η θεότητα θα αποχωρήσει από τη γη και θα επιστρέψει στον ουρανό, εγκαταλείποντας την Αίγυπτο [...] Καθώς ξένοι θα κατακλύσουν αυτή τη χώρα και τη γη της, όχι μόνο θα παραμεληθεί η λατρεία, αλλά, ακόμη χειρότερα, θα επιβληθεί, σαν να πρόκειται για νόμιμη διάταξη, απαγόρευση της θρησκείας, της ευσέβειας και της λατρείας των θεών, με την πρόβλεψη συγκεκριμένης ποινής. [...] Ω Αίγυπτε, Αίγυπτε, από τις θρησκείες σου θα απομείνουν μόνο διηγήσεις, οι οποίες θα φαίνονται απίστευτες στους απογόνους σου· μόνο τα λόγια θα διασωθούν για όσους τις αφηγούνται. Την Αίγυπτο θα κατοικήσει ο Σκύθης ή ο Ινδός ή κάποιος άλλος τέτοιος, δηλαδή κάποιος από τους γειτονικούς βαρβάρους. [...] Και εσένα, ιερότατε ποταμέ, σε επικαλούμαι και σου προαναγγέλλω τα μέλλοντα· γεμάτος από ορμητικό αίμα θα υπερχειλίσεις έως τις όχθες σου [...] Και όποιος τυχόν απομείνει, μόνο από τη γλώσσα θα αναγνωρίζεται ως Αιγύπτιος· από τις πράξεις του όμως θα φαίνεται ξένος.

Η μετάβαση από την πολιτική αποκαλυπτική στη μυητική αποκάλυψη αποκτά πληρέστερο νόημα όταν εξεταστεί μέσα στο ιστορικό πλαίσιο της πτολεμαϊκής Αιγύπτου, κατά την οποία διαμορφώθηκαν οι κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες που αντανακλώνται στο κείμενο. Οι πτολεμαίοι υιοθέτησαν την δυναστική ιδεολογία των Αιγυπτίων για να εδραιώσουν την κυριαρχία τους με την βοήθεια των τοπικών ιερατείων. Η Αίγυπτος παρείχε ένα πλούσιο μυθολογικό υπόβαθρο βάσει του οποίου οι ηγεμόνες συνδέονταν με τους θεούς και πρόβαλλαν την θεϊκή τους καταγωγή. Επομένως, κάθε προσπάθεια σφετερισμού της βασιλικής εξουσίας θεωρούνταν ασέβεια.¹⁴⁵

¹⁴⁴ *Asclepius* 25

¹⁴⁵ Joseph Gilbert Manning, *The Last Pharaohs: Egypt under the Ptolemies, 305–30 BC* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 63.

Η Αίγυπτος περίπου από το 200 π.Χ. και μετά μαστιζόταν από εσωτερικές διαμάχες και κοινωνικές αναταραχές. Ο διάδοχός του Πτολεμαίος Δ΄ ανέλαβε την εξουσία σε μια περίοδο εσωτερικής αναταραχής και εξωτερικών απειλών. Η πολιτική του χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια διατήρησης της εσωτερικής σταθερότητας μέσω της ενίσχυσης της βασιλικής εξουσίας και της στενής συνεργασίας με τους ιερείς και τους θεσμούς της Αλεξάνδρειας. Βασική μέριμνά του ήταν η διατήρηση της ηγεμονικής θέσης της Αιγύπτου στην Ανατολική Μεσόγειο. Παράλληλα, προώθησε πολιτιστικά και θρησκευτικά έργα, με στόχο την εδραίωση της φήμης της Αλεξάνδρειας ως κέντρου γνώσης και πολιτισμού. Ένα σημαντικό πρόβλημα κατά τη διάρκεια της βασιλείας του ήταν η παρασκηνιακή παρέμβαση ισχυρών μελών της αυλής στην πολιτική ζωή της χώρας. Οι δύο πλέον επιφανείς προσωπικότητες της κυβέρνησης του Πτολεμαίου ήταν ο Σωσίβιος και ο Αγαθοκλής, οι οποίοι ασκούσαν σημαντική επιρροή στη λήψη αποφάσεων.¹⁴⁶ Οι εξελίξεις αυτές εντάσσονται στο ευρύτερο πλαίσιο της πολιτικής αστάθειας που χαρακτήρισε την ύστερη πτολεμαϊκή περίοδο.

Μετά την μάχη στην Ράφια η Αίγυπτος επανάκτησε την Κοίλη Συρία. Η νικηφόρα έκβαση της μάχης στην Ραφία, με την συμμετοχή ντόπιων Αιγυπτίων και Ελλήνων, αποκατέστησε πρόσκαιρα το κύρος της πτολεμαϊκής δυναστείας και συνέβαλε στην ανάκαμψη του ηθικού του στρατεύματος. Ωστόσο, η μάχη αυτή είχε και μια απρόβλεπτη συνέπεια. Οι επιτυχίες των Αιγυπτίων στρατιωτών στο πεδίο της μάχης ενίσχυσαν το αίσθημα της εθνικής τους ταυτότητας και έγιναν πιο διεκδικητικοί. Επιπλέον, οι στρατηγοί χρησιμοποίησαν το στράτευμα ως μέσο πίεσης για να διεκδικήσουν προνόμια για τους ίδιους.

Μετά την μάχη στην Ράφια ο στρατός είχε όλα τα μέσα και τον απαιτούμενο οπλισμό για να επαναστατήσει και να αποκήρυξει την εξουσία των Πτολεμαίων.¹⁴⁷ Η πιο δυναμική εξέγερση εκδηλώθηκε στην περιοχή των Θηβών με επικεφαλής έναν ντόπιο ονόματι Χαρρονόφρι, ο οποίος αυτοανακηρύχτηκε Φαραώ. Οι ναοί και τα ιερατεία που είχαν συνταχθεί με την πτολεμαϊκή δυναστεία, όπως ήταν αναμενόμενο, δέχονταν σφοδρές επιθέσεις από τους εξεγερθέντες. Όλες οι εξεγέρσεις κατεστάλησαν βιαίως.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, 125–34.

¹⁴⁷ Christelle Fischer-Bovet, *Army and Society in Ptolemaic Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 89–92.

¹⁴⁸ Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, 307.

Μετά τον θάνατο του Πτολεμαίου Δ' ο Σωσίβιος και ο Αγαθοκλής δολοφόνησαν την σύζυγο του βασιλιά Αρσινόη Γ'.¹⁴⁹ Αμέσως μετά, ανακοίνωσαν επίσημα τον θάνατο του βασιλικού ζεύγους και πήραν την κηδεμονία του ανήλικου διαδόχου του θρόνου. Η ανακοίνωση του θανάτου του βασιλικού ζεύγους ήγειρε υποψίες για τον ρόλο που διαδραμάτιζαν τα μέλη της βασιλικής αυλής. Οι δυο άντρες προσπάθησαν ν' αντιστρέψουν το αρνητικό κλίμα είτε εξολοθρεύοντας αντιπάλους είτε με δωροδοκίες. Εν τέλει, το 203 π.Χ. το εξαγριωμένο πλήθος σκότωσε τον Αγαθοκλή και την οικογένειά του και ο Πτολεμαίος Ε' ανακηρύχτηκε βασιλιάς. Οι εξεγέρσεις των ντόπιων Αιγυπτίων συνεχίστηκαν και ο Πτολεμαίος Ε' τις αντιμετώπισε με βίαιη καταστολή.

Μέσα σε αυτό το ιστορικό και ιδεολογικό περιβάλλον καθίσταται κατανοητός ο ιδιαίτερος αποκαλυπτικός χαρακτήρας των ερμητικών πραγματειών. Η μετάβαση από την πολιτική αποκαλυπτική των αιγυπτιακών προφητειών στη μυητική αποκάλυψη του Ερμητισμού γίνεται εμφανής ήδη στον πρώτο λόγο του *C.H.*, τον Ποιμάνδρη. Ο υποψήφιος μύστης στην διάρκεια μιας εκστατικής εμπειρίας έρχεται σ' επαφή με ένα υπερβατικό όν, την πρωταρχική πηγή της δημιουργίας. Στο *C.H.* ο διάλογος συνιστά τον τρόπο της αποκάλυψης:

έννοιάς μοι ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς
διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων,
καθάπερ οἱ ὕπνῳ βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος,
ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ
ὄνομα καὶ λέγοντά μοι, Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας
μαθεῖν καὶ γνῶναι; [...].¹⁵⁰

- φημὶ ἐγώ, Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ
γνῶναι τὸν Θεόν· πῶς, ἔφην, ἀκοῦσαι βούλομαι [...].

τοῦτο εἰπὼν ἡλλάγη τῇ ιδέᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἦνοικτο ῥοπῇ, καὶ
ὁρῶ θεὸν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγεννημένα, εὐδιδόν τε καὶ ἰλαρόν,
[...].¹⁵¹

¹⁴⁹ Fischer-Bovet, *Army and Society in Ptolemaic Egypt*, 94–95.

¹⁵⁰ *C.H.* I 1

¹⁵¹ *C.H.* I 3-4

ὁ δὲ Ποιμάνδρης ἐμοί, Ἐνόησας, φησί, τὴν θεάν ταύτην ὅτι καὶ βούλεται; καί, Γνώσομαι, ἔφην ἐγώ.¹⁵²

Κάποτε, ἐνῶ οἱ σκέψεις μου ἦταν στραμμένες στα ὄντα καὶ ἡ διάνοιά μου εἶχε υψωθεί σε μεγάλη περισυλλογή, οἱ σωματικές μου αἰσθήσεις αδρανοποιήθηκαν, ὅπως συμβαίνει σε ὅσους ἔχουν βυθιστεῖ σε βαθύ ὕπνο εἴτε ἀπὸ υπερβολικὴ λήψη τροφῆς εἴτε ἀπὸ σωματικὴ κόπωση. Τότε μου φάνηκε ὅτι κάποιον, υπερβολικὰ μεγάλο καὶ ἀπεριόριστον μεγέθους, καλοῦσε τὸ ὄνομά μου καὶ μου ἔλεγε: Τί ἐπιθυμεῖς νὰ ακούσεις καὶ νὰ δεις, καὶ τί ἐπιθυμεῖς, ἀφού τὸ κατανοήσεις, νὰ μάθεις καὶ νὰ γνωρίσεις; [...]

Καὶ ἐγὼ ἀπάντησα: Θέλω νὰ μάθω τὰ ὄντα, νὰ κατανοήσω τὴ φύση τους καὶ νὰ γνωρίσω τὸν Θεό. Πῶς ὁμως, εἶπα, θὰ μπορέσω νὰ τὰ ακούσω; [...]

Αφού εἶπε αὐτά, μεταβλήθηκε ὡς πρὸς τὴ μορφή του, καὶ ἀμέσως, μέσα σε μιὰ στιγμή, ὅλα ἀνοίχθηκαν μπροστά μου. Τότε ἀντίκρισα μιὰ ἀπεριόριστη θέα, καὶ ὅλα εἶχαν γίνει φῶς, γαλήνιο καὶ χαρμόσυνο [...].

Καὶ ὁ Ποιμάνδρης μου εἶπε: Κατανόησες τί σημαίνει αὐτή ἡ ὄραση καὶ ποία εἶναι ἡ φύση τῆς; Κι ἐγὼ ἀπάντησα: Θα τὴ γνωρίσω.

Στο προσναφερθέν ἀπόσπασμα ἡ θεϊκὴ ἐπιφάνεια τοῦ Ποιμάνδρη ἐκδηλώνεται στο πλαίσιο μιᾶς ἐκστατικῆς ἐμπειρίας, κατὰ τὴν ὁποία αδρανοποιούνται οἱ σωματικὲς αἰσθήσεις τοῦ μύστη καὶ καθίσταται δυνατὴ ἡ μετάδοση τῆς ἀποκαλυπτόμενης γνώσης. Μέσα ἀπὸ τὴν διαλογικὴ μορφή ἀποκαλύπτονται στο ἐκστατικὸ ὑποκείμενο κοσμογονικὰ ζητήματα. Ὁ ἀποκαλυπτικὸς διάλογος στὸν πρῶτο λόγο ολοκληρώνεται με τὴν προτροπὴ τοῦ Ποιμάνδρη πρὸς τὸν μύστη νὰ διαφυλάξει καὶ νὰ μεταδώσει τὴν ἀποκαλυφθεῖσα γνώση.¹⁵³

Ἡ προσωπικὴ ἐσχατολογία καὶ ὁ διάλογος ὡς βασικὸ μέσο τῆς ἀποκάλυψης, ἀπαντᾷ καὶ σε ἄλλα σημεία τοῦ *C.H.* Σε ὁρισμένες περιπτώσεις, τὸ ἀποκαλυπτόμενο μήνυμα προορίζεται ἀποκλειστικά γιὰ τὸν ἀποδέκτη τοῦ καὶ δὲν ἐπιτρέπεται ἡ ἐυρύτερη διάδοσή του:

[...] διὰ τὸν λόγον τοῦτον τὸν περὶ τῆς παλιγγενεσίας εἰς ὃ ὑπεμνηματισάμην ἵνα μὴ ᾤμεν διάβολοι τοῦ παντός εἰς τοὺς πολλούς, εἰς οὓς ὁ θεὸς αὐτός θέλει.¹⁵⁴

¹⁵² *C.H.* I 6

¹⁵³ *C.H.* I 27: « [...] Εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας τὸν πατέρα τῶν ὅλων ἀνείθην ὑπ' αὐτοῦ [...] ».

¹⁵⁴ *C.H.* XIII 13

[...] σχετικά με αυτή τη διδασκαλία για την παλιγγενεσία, την οποία σου ανέπτυξα, ώστε να μην αποκαλυφθούν στους πολλούς, αλλά μόνο σε εκείνους που ο ίδιος ο Θεός θέλει.

Τα αποκαλυπτικά αποσπάσματα του *C.H.* παρουσιάζουν, όπως προκύπτει από την προηγούμενη ανάλυση, διττό χαρακτήρα. Από τη μία πλευρά εντοπίζονται αποσπάσματα που ακολουθούν την δομή και το ύφος προγενέστερων προφητειών της φαραωνικής Αιγύπτου. Με τον τρόπο αυτό, οι συντάκτες των πραγματειών εκφράζουν τη δυσaréσκειά τους για την πολιτική κατάσταση της εποχής και αναφέρονται με νοσταλγία στο φαραωνικό παρελθόν. Επιπλέον, διαφαίνεται στα αποσπάσματα αυτά μια δυσaréσκεια για την υποβάθμιση του ρόλου των ιερατείων στη δημόσια ζωή. Παράλληλα, στο *C.H.* απαντούν αποσπάσματα αποκαλυπτικού χαρακτήρα που εντάσσονται στο πεδίο της προσωπικής εσχατολογίας. Σε αυτά τα αποσπάσματα, το αποκαλυπτόμενο μήνυμα αποτελεί μέρος της μνητικής διαδικασίας και στοχεύει στην πνευματική καθοδήγηση του υποψήφιου μύστη. Η συνύπαρξη των δύο αυτών μορφών αποκάλυψης αποδεικνύει ότι ο Ερμητισμός αξιοποιεί προγενέστερα αποκαλυπτικά πρότυπα, τα οποία όμως επανανοηματοδοτεί σύμφωνα με τους δικούς του φιλοσοφικούς και σωτηριολογικούς στόχους.

Συνεπώς, ο αποκαλυπτικός χαρακτήρας του *C.H.* δεν αποτελεί απλή μίμηση της ιουδαϊκής ή της χριστιανικής αποκαλυπτικής παράδοσης. Οι ερμητικές πραγματείες αξιοποιούν αποκαλυπτικά σχήματα που απαντούν ήδη στην αιγυπτιακή προφητική γραμματεία και τα προσαρμόζουν στις ανάγκες μιας φιλοσοφικής και μνητικής διδασκαλίας. Η αποκάλυψη δεν αποσκοπεί απλώς στην προαναγγελία του μέλλοντος, αλλά κυρίως στη μετάδοση της σωτήριας γνώσης, μέσω της οποίας καθίσταται δυνατή η πνευματική αναγέννηση του ανθρώπου και η επιστροφή του στη θεία πραγματικότητα.

2.4 Η σχέση δασκάλου και μαθητή στα ερμητικά κείμενα

Στα ερμητικά κείμενα, η μετάδοση της γνώσης οργανώνεται κυρίως μέσα από τη σχέση δασκάλου και μαθητή, η οποία αποτελεί βασικό δομικό στοιχείο της ερμητικής διδασκαλίας. Η γνώση δεν νοείται ως δημόσια ή καθολικά προσβάσιμη πληροφορία, αλλά ως θεία αλήθεια που μεταδίδεται σταδιακά από έναν φορέα αποκαλυπτικής

σοφίας προς έναν κατάλληλα προετοιμασμένο δέκτη. Η διαδικασία αυτή δεν αποσκοπεί μόνο στην απόκτηση θεωρητικών γνώσεων, αλλά στη σταδιακή πνευματική αναγέννηση του μαθητή. Στο *C.H.*, ο Ερμής Τρισμέγιστος εμφανίζεται ως ο κατεξοχήν διδάσκαλος, ο οποίος αποκαλύπτει στους μαθητές του τη φύση του θείου, τη δομή του κόσμου και την οδό που οδηγεί στη γνώση του Θείου Νου. Η διδασκαλία αυτή δεν έχει αποκλειστικά θεωρητικό χαρακτήρα, αλλά συνδέεται με μια εσωτερική διαδικασία μετασχηματισμού του ανθρώπου, μέσω της οποίας ο μαθητής οδηγείται βαθμιαία στην κατανόηση της θείας πραγματικότητας και της συμπαντικής αρμονίας.

Η ερμητική διδασκαλία παρουσιάζεται συχνά σε διαλογική μορφή, στοιχείο που υπογραμμίζει τον προσωπικό χαρακτήρα της μετάδοσης της γνώσης. Ο διάλογος μεταξύ δασκάλου και μαθητή δεν αποτελεί απλώς λογοτεχνικό σχήμα. Αντίθετα, η διαλογική μορφή αντανακλά τον τρόπο με τον οποίο η ίδια η ερμητική παράδοση αντιλαμβάνεται τη διαδικασία της μάθησης ως σταδιακή πορεία ερωτήσεων, αποριών και προοδευτικής αποκάλυψης της αλήθειας.¹⁵⁵ Ο μαθητής προσεγγίζει τον διδάσκαλο αναζητώντας απαντήσεις σχετικά με τη δημιουργία, τη μοίρα της ψυχής και τη σχέση ανθρώπου και θείου, ενώ ο διδάσκαλος αναλαμβάνει τον ρόλο του ερμηνευτή της θείας αλήθειας. Η διαδικασία αυτή προϋποθέτει όχι μόνο πνευματική προδιάθεση, αλλά και ηθική προετοιμασία, καθώς η πρόσβαση στη γνώση συνδέεται με την εσωτερική κάθαρση και την απομάκρυνση από τον υλικό κόσμο.

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά επίσης η έννοια της αποκάλυψης. Σε αρκετά ερμητικά κείμενα, η γνώση παρουσιάζεται ως θεόσταλη αποκάλυψη που μεταδίδεται από τον θείο Νου προς τον Ερμή και στη συνέχεια προς τους μαθητές του. Ο Ερμής λειτουργεί έτσι ως ενδιάμεσος φορέας μεταξύ θεϊκού και ανθρώπινου κόσμου, συνεχίζοντας μια παράδοση που συνδέεται με παλαιότερες αντιλήψεις περί του θεού ως μεσολαβητή και αγγελιοφόρου. Η αλληλουχία αυτή (Θεός Νους – Ερμής – μαθητής) συγκροτεί μια ιεραρχημένη αλυσίδα μετάδοσης της γνώσης, μέσω της οποίας διασφαλίζεται τόσο η θεία προέλευση όσο και η εγκυρότητα της ερμητικής διδασκαλίας. Ωστόσο, στο ερμητικό πλαίσιο η λειτουργία αυτή αποκτά πλέον έντονα πνευματικό και σωτηριολογικό χαρακτήρα, καθώς η γνώση οδηγεί όχι μόνο στην κατανόηση του κόσμου αλλά και στην πνευματική λύτρωση του ανθρώπου.

Η σχέση δασκάλου και μαθητή στα ερμητικά κείμενα αντανακλά ευρύτερες μορφές πνευματικής οργάνωσης της Ύστερης Αρχαιότητας, κατά τις οποίες η

¹⁵⁵ Van den Kerchove, *La voie d'Hermès*, xviii–xix, 55-63.

φιλοσοφική και θρησκευτική διδασκαλία μεταδίδονταν συχνά μέσα από περιορισμένους κύκλους μαθητών και μνημένων. Έτσι, η ερμητική παράδοση δεν διαμορφώνει μόνο ένα σύστημα ιδεών, αλλά και μια ιδιαίτερη μορφή πνευματικής κοινότητας, η οποία βασίζεται στη μύηση, την εσωτερική γνώση και την προσωπική καθοδήγηση. Η σχέση δασκάλου–μαθητή δεν λειτουργεί αποκλειστικά ως παιδαγωγικός μηχανισμός μετάδοσης γνώσεων. Αντίθετα, αποτελεί το βασικό πλαίσιο ένταξης του μαθητή στην ερμητική παράδοση, μέσω του οποίου ο μυσούμενος αποκτά νέα αυτοαντίληψη και εντάσσεται σε μια κοινότητα κατόχων της αληθινής γνώσης.

Η μύηση λειτουργεί, επομένως, ως διαδικασία συγκρότησης της ερμητικής ταυτότητας. Η γνώση που μεταδίδεται στον μαθητή δεν έχει αποκλειστικά γνωστικό χαρακτήρα, αλλά συνεπάγεται βαθιά μεταβολή της αυτοαντίληψής του, καθώς ο μυσούμενος παύει να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του μόνο ως μέρος του αισθητού κόσμου και αναγνωρίζει τη συμμετοχή του στη θεία πραγματικότητα. Η μύηση οδηγεί, επομένως, όχι μόνο στην απόκτηση νέας γνώσης, αλλά και στη συγκρότηση μιας νέας πνευματικής ταυτότητας, η οποία διαφοροποιεί τον μνημένο από όσους παραμένουν εκτός της ερμητικής διδασκαλίας.

Η σχέση δασκάλου και μαθητή αποτελεί, συνεπώς, τον βασικό μηχανισμό μετάδοσης της ερμητικής διδασκαλίας. Η σχέση αυτή μπορεί να επιτελέσει τον σκοπό της μόνο εφόσον η γνώση δεν είναι ελεύθερα προσβάσιμη σε όλους, αλλά προστατεύεται μέσω της μυστικότητας και της μύησης, στοιχεία που αποτελούν θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ερμητικής παράδοσης.

2.5 Μυστικότητα και μύηση στην ερμητική παράδοση

Η ερμητική διδασκαλία συνδέεται στενά με την έννοια της μυστικότητας, στοιχείο που διατρέχει μεγάλο μέρος της ερμητικής γραμματείας και αντανακλά τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της γνώσης που αυτή διεκδικεί. Η γνώση των θείων πραγμάτων δεν παρουσιάζεται ως δημόσιο αγαθό διαθέσιμο σε όλους, αλλά ως ανώτερη σοφία, προσβάσιμη μόνο σε όσους διαθέτουν την κατάλληλη πνευματική προετοιμασία. Η διάκριση μεταξύ μνημένων και αμύητων εμφανίζεται συχνά στα ερμητικά κείμενα, όπου η αλήθεια αποκαλύπτεται σταδιακά μέσα από μια διαδικασία διδασκαλίας και εσωτερικής κατανόησης. Η στάση αυτή αντανακλά ευρύτερες θρησκευτικές και

φιλοσοφικές τάσεις της Ύστερης Αρχαιότητας, κατά τις οποίες η πνευματική γνώση συνδεόταν με τη μύηση και τη σταδιακή πρόσβαση σε ανώτερες μορφές αλήθειας.

Το θρησκευτικό και πνευματικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας προσέφερε το κατάλληλο υπόβαθρο για την ανάπτυξη μορφών θρησκευτικότητας που έδιναν έμφαση στην προσωπική αποκάλυψη, τη μύηση και τη σταδιακή πνευματική μεταμόρφωση του ανθρώπου. Τα ερμητικά κείμενα παρουσιάζουν χαρακτηριστικά που τα φέρνουν κοντά στις μυστηριακές παραδόσεις της εποχής, χωρίς ωστόσο να ταυτίζονται πλήρως με αυτές. Έτσι, η γνώση που μεταδίδεται στο *C.H.* δεν απευθύνεται σε ένα ευρύ κοινό, αλλά προϋποθέτει πνευματική προετοιμασία και ιδιαίτερη δεκτικότητα εκ μέρους του μαθητή. Η συχνή παρουσία διαλόγων ανάμεσα σε έναν φορέα αποκαλυπτικής γνώσης και έναν μαθητή που αναζητά τη σωτηρία αναδεικνύει τη σημασία της σχέσης δασκάλου–μαθητή ως βασικού μηχανισμού μετάδοσης της ερμητικής διδασκαλίας. Η γνώση δεν μεταβιβάζεται απλώς ως πληροφορία, αλλά ως βιωματική εμπειρία που μετασχηματίζει τον μυσούμενο και τον οδηγεί σε μια νέα κατανόηση του εαυτού και του κόσμου.

Παράλληλα, η έμφαση στη μυστικότητα, στην απόκρυφη σοφία και στη διάκριση μεταξύ εκείνων που έχουν πρόσβαση στη θεία γνώση και εκείνων που παραμένουν στην άγνοια συμβάλλει στη διαμόρφωση μιας ιδιαίτερης συλλογικής αυτοσυνείδησης. Τα ερμητικά κείμενα δεν λειτουργούν μόνο ως φορείς φιλοσοφικών και θεολογικών αντιλήψεων, αλλά και ως μέσα συγκρότησης μιας διακριτής θρησκευτικής και πνευματικής ταυτότητας. Η επιλογή της διαλογικής μορφής δεν αποτελεί απλώς λογοτεχνική σύμβαση. Μέσα από τον διάλογο μεταξύ δασκάλου και μαθητή, η μετάδοση της γνώσης παρουσιάζεται ως σταδιακή διαδικασία πνευματικής καθοδήγησης, κατά την οποία ο μαθητής δεν λειτουργεί ως παθητικός αποδέκτης μιας διδασκαλίας, αλλά ως ενεργό υποκείμενο μιας διαδικασίας εσωτερικής μεταμόρφωσης. Η πρόσβαση στη θεία γνώση παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα σταδιακής πνευματικής προετοιμασίας, μέσω της οποίας ο άνθρωπος επαναπροσδιορίζει τη σχέση του με τον εαυτό του, τον κόσμο και το θείο. Υπό αυτή την έννοια, οι ερμητικές πραγματείες δεν μεταδίδουν απλώς ένα σύνολο δογμάτων, αλλά διαμορφώνουν ένα ιδιαίτερο πλαίσιο αυτοκατανόησης, μέσα στο οποίο συγκροτείται η ταυτότητα εκείνων που μετέχουν στην ερμητική διδασκαλία και διακρίνονται από όσους παραμένουν στον κόσμο της άγνοιας.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει και το ζήτημα της ύπαρξης οργανωμένων ερμητικών κοινοτήτων και ιερατείου. Οι διαθέσιμες πηγές δεν επιτρέπουν την ασφαλή

επιβεβαίωση της ύπαρξης θεσμοθετημένων ερμητικών κοινοτήτων με σαφώς καθορισμένη οργανωτική δομή ή ιεραρχία. Ωστόσο, ορισμένα στοιχεία των ερμητικών πραγματειών υποδηλώνουν την ύπαρξη μικρότερων κύκλων διδασκαλίας και πνευματικής μαθητείας, στους οποίους η ερμητική γνώση μεταδιδόταν από τον δάσκαλο στον μαθητή. Η διαλογική μορφή πολλών κειμένων, η σχέση του Ερμή με τους συνομιλητές του και οι αναφορές σε όσους μετέχουν στην ίδια γνώση παραπέμπουν σε περιβάλλοντα όπου η μετάδοση της διδασκαλίας συνδυαζόταν με τη διαμόρφωση ιδιαίτερων δεσμών μεταξύ των μετεχόντων.

Η έμφαση στη μετάδοση της γνώσης μέσω πλαισίων μαθητείας εντάσσεται στις ευρύτερες μορφές πνευματικής οργάνωσης της Ύστερης Αρχαιότητας. Τα κείμενα της ερμητικής παράδοσης φαίνεται να προϋποθέτουν ένα περιορισμένο πλαίσιο πνευματικής μαθητείας, στο οποίο η σχέση δασκάλου και μαθητή καθορίζει τους όρους πρόσβασης στη γνώση και τη διαδικασία της πνευματικής καθοδήγησης. Η κοινωνική αυτή διάσταση δεν συνεπάγεται, ωστόσο, την ύπαρξη θεσμοθετημένης κοινότητας. Η συμμετοχή στη διδασκαλία μπορεί να συμβάλλει στη διαμόρφωση μιας ιδιαίτερης ταυτότητας, καθώς ο μαθητής δεν αποκτά μόνο γνώση, αλλά εντάσσεται σε μια διαδικασία πνευματικής μεταμόρφωσης και σταδιακής οικείωσης με την ερμητική παράδοση.

Η σχέση δασκάλου και μαθητή καθορίζει ταυτόχρονα τους όρους πρόσβασης στη γνώση, τη θέση του καθενός μέσα στη διαδικασία της μετάδοσης και, κατ' επέκταση, τη θέση του απέναντι στον ευρύτερο κόσμο. Ο μαθητής δεν αποκτά μόνο ένα νέο σώμα γνώσεων, αλλά εισέρχεται σε μια ιδιαίτερη σχέση πνευματικής εξάρτησης και καθοδήγησης, μέσα από την οποία αποκτά αναγνωρίσιμη θέση ως φορέας και μελλοντικός μεταδότης της ερμητικής παράδοσης. Η κοινωνική ταυτότητα του ερμητιστή συγκροτείται έτσι μέσα από τη συμμετοχή σε ένα δίκτυο μετάδοσης της γνώσης και όχι μέσω μιας τυπικής διαδικασίας θεσμικής ένταξης.

Η μυστικότητα της ερμητικής διδασκαλίας δεν αφορά μόνο την απόκρυψη της γνώσης από τους αμύητους, αλλά αντανακλά και την αντίληψη ότι ορισμένες αλήθειες δεν μπορούν να μεταδοθούν πλήρως μέσω του γραπτού λόγου ή της απλής διδασκαλίας. Σε αρκετές πραγματείες του *C.H.*, η γνώση παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα προσωπικής αποκάλυψης και άμεσης πνευματικής εμπειρίας, γεγονός που προσδίδει ιδιαίτερη σημασία στη σχέση μεταξύ δασκάλου και μαθητή. Η μετάδοσή της πραγματοποιείται συχνά μέσα από διαλόγους, συμβολικές εικόνες και αλληγορικές διατυπώσεις, οι οποίες απαιτούν ερμηνευτική ικανότητα, ηθική προετοιμασία και

πνευματική ωριμότητα εκ μέρους του μαθητή. Η έμφαση αυτή στη μυστικότητα συνδέεται άμεσα με την αντίληψη ότι η αληθινή γνώση δεν αποτελεί απλή διανοητική κατάκτηση, αλλά οδηγεί σε βαθύ πνευματικό μετασχηματισμό. Η πρόσβαση στη θεία σοφία προϋποθέτει αυτογνωσία, κάθαρση και πνευματική πειθαρχία, μέσω των οποίων ο άνθρωπος απομακρύνεται από τον κόσμο της ύλης και προσεγγίζει τον θείο Νου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η μυστικότητα δεν λειτουργεί αποκλειστικά ως μέσο αποκλεισμού των αμύητων, αλλά και ως τρόπος διαφύλαξης της ιερής γνώσης από την παρανόηση, την αλλοίωση ή την κακή χρήση της, διασφαλίζοντας παράλληλα ότι η ερμητική διδασκαλία μεταδίδεται μόνο σε όσους έχουν καταστεί ικανοί να κατανοήσουν το βαθύτερο νόημά της.

Τέλος, η ερμητική μύηση φαίνεται να διατηρεί έναν έντονα εσωτερικό και περιορισμένο χαρακτήρα. Η πρόσβαση στη θεία γνώση προορίζεται για περιορισμένο κύκλο ανθρώπων που θεωρούνται ικανοί να κατανοήσουν τις ανώτερες αλήθειες της διδασκαλίας. Η διάκριση μεταξύ μνημένων και αμύητων υπογραμμίζει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της ερμητικής παράδοσης και συνδέεται με την ευρύτερη τάση της Ύστερης Αρχαιότητας προς μορφές προσωπικής και εσωτερικής θρησκευτικότητας. Στο πλαίσιο αυτό, η μύηση λειτουργεί όχι μόνο ως διαδικασία μετάδοσης γνώσης αλλά και ως μέσο συγκρότησης μιας ιδιαίτερης πνευματικής κοινότητας, η οποία βασίζεται στη συμμετοχή σε κοινές μορφές διδασκαλίας και πνευματικής αναζήτησης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η μυστικότητα και η μύηση δεν αποτελούν απλώς δομικά χαρακτηριστικά της ερμητικής παράδοσης, αλλά συνιστούν θεμελιώδεις προϋποθέσεις για τη μετάδοση της διδασκαλίας, τη συγκρότηση της ερμητικής ταυτότητας και την πνευματική αναγέννηση του ανθρώπου.

Τα παραπάνω στοιχεία επιτρέπουν τη διάκριση δύο αλληλένδετων, αλλά όχι ταυτόσημων, διαστάσεων της ερμητικής ταυτότητας. Η θρησκευτική ταυτότητα αφορά πρωτίστως τη σχέση του ανθρώπου με το θείο και συγκροτείται μέσω της θεογνωσίας, της ευσέβειας, της μύησης, της λατρευτικής πρακτικής και της πνευματικής μεταμόρφωσης. Η κοινωνική ταυτότητα αφορά, αντίθετα, τη θέση του ανθρώπου μέσα στο πλέγμα των σχέσεων που καθιστούν δυνατή τη μετάδοση και την κοινή βίωση αυτής της γνώσης. Διαμορφώνεται μέσα από τη σχέση δασκάλου και μαθητή, την επιλεκτική πρόσβαση στη διδασκαλία, τη μυστικότητα, τις μορφές αμοιβαίας αναγνώρισης και τους όρους που διακρίνουν τους μετέχοντες στη γνώση από τους μη μετέχοντες. Οι δύο αυτές διαστάσεις δεν λειτουργούν ανεξάρτητα, η θρησκευτική

μεταμόρφωση προσδιορίζει το περιεχόμενο της ερμητικής ταυτότητας, ενώ οι σχέσεις μαθητείας, μετάδοσης και συμμετοχής προσδιορίζουν το κοινωνικό της πλαίσιο.

2.6 Η συγκρότηση της ερμητικής ταυτότητας

Η εξέταση της σύνθεσης του *C.H.*, της μορφής της ερμητικής διδασκαλίας, της θεολογίας, της ανθρωπολογίας και της σωτηριολογίας ανέδειξε ότι οι ερμητικές πραγματείες δεν συγκροτούν απλώς ένα σύνολο φιλοσοφικών ή θρησκευτικών κειμένων. Αντίθετα, συνθέτουν ένα πνευματικό δρόμο, του οποίου σκοπός είναι η σταδιακή μεταμόρφωση του ανθρώπου μέσω της γνώσης του Θεού και της επαναφοράς του στην αρχική του κατάσταση. Η διδασκαλία αυτή δεν αποσκοπεί μόνο στην κατανόηση της δημιουργίας ή της φύσεως του ανθρώπου, αλλά επιδιώκει να διαμορφώσει έναν νέο τρόπο υπάρξεως, ο οποίος εκδηλώνεται τόσο στην αντίληψη του κόσμου όσο και στον τρόπο ζωής του πιστού. Υπό το πρίσμα αυτό, η έννοια της ερμητικής ταυτότητας δεν αναφέρεται σε μια απλή θρησκευτική ή φιλοσοφική ένταξη, αλλά περιγράφει το αποτέλεσμα μιας εσωτερικής διαδικασίας μετασχηματισμού, η οποία ολοκληρώνεται μέσω της αποκάλυψης, της γνώσης και της πνευματικής αναγέννησης.

Η έννοια της ταυτότητας, όπως χρησιμοποιείται στη σύγχρονη ιστορία των θρησκειών, δεν ταυτίζεται αποκλειστικά με τη συμμετοχή σε μια οργανωμένη θρησκευτική κοινότητα ούτε με την αποδοχή συγκεκριμένων δογματικών θέσεων. Αντίθετα, περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο ένα άτομο ή μια ομάδα αντιλαμβάνεται τον εαυτό της, ορίζει τη θέση της απέναντι στον κόσμο και συγκροτεί ένα ιδιαίτερο σύστημα νοήματος, το οποίο διαμορφώνει τόσο την αυτοσυνειδησία όσο και την καθημερινή πρακτική. Στο πλαίσιο αυτό, η ερμητική παράδοση παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι φαίνεται να συγκροτεί μια μορφή θρησκευτικής αυτοσυνειδησίας που δεν στηρίζεται σε θεσμούς, ιεραρχικές δομές ή αποκλειστικές λατρευτικές πρακτικές, αλλά στην κοινή συμμετοχή σε μια αποκαλυπτική γνώση, η οποία μεταβάλλει ριζικά την ανθρώπινη ύπαρξη.

Η ερμητική ταυτότητα δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκην την ένταξη σε μια θεσμικά οργανωμένη κοινότητα. Μπορεί να συγκροτείται μέσα από διαφορετικές μορφές συμμετοχής όπως την προσωπική μελέτη, την πνευματική άσκηση, τη σχέση δασκάλου–μαθητή, την κοινή τελετουργική πρακτική ή, ενδεχομένως, τη συμμετοχή

σε μικρούς κύκλους μελέτης.¹⁵⁶ Η ιδιαιτερότητα αυτή διαφοροποιεί τον Ερμητισμό τόσο από τις παραδοσιακές ελληνικές λατρείες όσο και από τις φιλοσοφικές σχολές της αυτοκρατορικής περιόδου. Στην ελληνική πόλη η θρησκευτική ταυτότητα συνδεόταν κυρίως με τη συμμετοχή στις δημόσιες λατρείες και στις συλλογικές τελετουργίες της κοινότητας, ενώ οι φιλοσοφικές σχολές συγκροτούνταν γύρω από τη διδασκαλία ενός φιλοσόφου και την αποδοχή συγκεκριμένων θεωρητικών αρχών. Οι ερμητικές πραγματείες, αντίθετα, παρουσιάζουν μια διαφορετική μορφή ένταξης, στην οποία καθοριστικό στοιχείο δεν αποτελεί ούτε η συμμετοχή σε δημόσια λατρεία ούτε η θεωρητική προσχώρηση σε ένα φιλοσοφικό σύστημα, αλλά η προσωπική εμπειρία της αποκάλυψης και η σταδιακή μεταμόρφωση του ανθρώπου μέσω της γνώσης του Θείου.

Η διαδικασία αυτή αρχίζει με την αναγνώριση της πραγματικής φύσεως του ανθρώπου. Όπως αναπτύχθηκε στις προηγούμενες ενότητες, οι ερμητικές πραγματείες παρουσιάζουν τον άνθρωπο ως ον διττής καταγωγής. Παρότι συμμετέχει στον αισθητό κόσμο μέσω του σώματος, η αληθινή του προέλευση ανάγεται στον θείο Νου, γεγονός που του επιτρέπει να γνωρίσει τον Δημιουργό και να επιδιώξει την επάνοδο προς Αυτόν. Η ανθρωπολογία αυτή δεν αποτελεί απλώς μεταφυσική περιγραφή της ανθρώπινης φύσεως, αλλά θεμελιώνει έναν νέο τρόπο αυτοκατανόησης. Ο άνθρωπος καλείται να αναγνωρίσει ότι η ταυτότητά του δεν εξαντλείται στην υλική του ύπαρξη ούτε στις κοινωνικές ή πολιτικές ιδιότητές του, αλλά ορίζεται πρωτίστως από τη σχέση του με το Θείο.

Η αυτογνωσία αποκτά, συνεπώς, σωτηριολογική σημασία. Η γνωστή ερμητική προτροπή για τη γνώση του εαυτού δεν παραπέμπει απλώς σε μια ηθική ή φιλοσοφική ενδοσκόπηση, αλλά στη συνειδητοποίηση της θείας καταγωγής του ανθρώπου και της δυνατότητάς του να υπερβεί τα όρια της αισθητής πραγματικότητας. Η γνώση αυτή δεν μεταδίδεται ως αφηρημένη θεωρία, αλλά ως αποκάλυψη που μετασχηματίζει την ανθρώπινη ύπαρξη. Χαρακτηριστικά, στον *Ποιμάνδρη* ο θείος Νους αποκαλύπτει στον Ερμή τη δημιουργία του κόσμου και συγχρόνως του φανερώνει την αληθινή φύση του ανθρώπου, οδηγώντας τον σε μια νέα αντίληψη τόσο του εαυτού του όσο και της σχέσεώς του με τον Θεό. Η αποκάλυψη αυτή αποτελεί το σημείο εκκίνησης της ερμητικής πορείας και ταυτόχρονα το θεμέλιο της νέας ταυτότητας του μυημένου.

¹⁵⁶ Zlatko Pleše, «Die Hintergründe des Corpus Hermeticum: Autoren, Leser, Gemeinschaften», μτφρ. Rainer Hirsch-Luipold, στο *Die göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos: Pseudo-Apuleius, Asclepius*, επιμ. Dorothee Gall (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 167–170.

Με βάση τα παραπάνω αντιλαμβάνεται κανείς ότι η γνώση δεν λειτουργεί ως διανοητική κατάκτηση, αλλά ως υπαρξιακό γεγονός. Ο άνθρωπος δεν σώζεται επειδή κατέχει περισσότερες πληροφορίες για τον κόσμο ή τον Θεό, αλλά επειδή, μέσω της γνώσης, μεταβάλλεται ολόκληρος ο τρόπος υπάρξεώς του. Η διάκριση ανάμεσα στον «γνωστικό» και στον «αγνοούντα», η οποία επανέρχεται σε πολλές ερμητικές πραγματείες, δεν είναι γνωσιολογική αλλά οντολογική. Ο αγνοών παραμένει δεσμευμένος στην ύλη και στις επιθυμίες της, ενώ ο γνωστικός αναγνωρίζει ότι η πραγματική του πατρίδα βρίσκεται πέρα από τον αισθητό κόσμο και προσανατολίζει ολόκληρη τη ζωή του προς την επιστροφή στον Θεό.

Η συγκρότηση της ερμητικής ταυτότητας αρχίζει, επομένως, από αυτή τη θεμελιώδη μεταβολή της αυτοσυνειδησίας. Η μετάβαση από την άγνοια στη γνώση δεν αποτελεί απλώς αλλαγή πεποιθήσεων, αλλά αλλαγή υπάρξεως. Από τη στιγμή που ο άνθρωπος αναγνωρίζει τη θεία του προέλευση, καλείται να ζήσει σύμφωνα με αυτήν, εγκαταλείποντας τον προηγούμενο τρόπο ζωής και προσανατολίζοντας κάθε διάσταση της υπάρξεώς του προς την αποκατάσταση της κοινωνίας με τον Θεό. Η ταυτότητα του ερμητικού ανθρώπου συγκροτείται, συνεπώς, όχι μέσω εξωτερικών σημείων αναγνώρισης, αλλά μέσω της εσωτερικής μεταμόρφωσης που επιφέρει η αποκάλυψη και η γνώση.

Η περιγραφή αυτή αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα χωρία για την κατανόηση της ερμητικής ταυτότητας, διότι δείχνει ότι η ένταξη στην ερμητική διδασκαλία δεν εξαντλείται στην αποδοχή μιας νέας κοσμολογικής θεωρίας. Αντίθετα, προϋποθέτει μια ριζική ανασυγκρότηση της ανθρώπινης υπάρξεως, η οποία εκφράζεται με την εγκατάλειψη της προηγούμενης κατάστασης και την είσοδο σε μια νέα μορφή ζωής. Η γλώσσα της αναγέννησης υποδηλώνει ακριβώς αυτή τη μετάβαση, ο άνθρωπος δεν αποκτά απλώς νέες γνώσεις, αλλά καθίσταται ένας διαφορετικός άνθρωπος, του οποίου η ύπαρξη καθορίζεται πλέον από τη σχέση του με τον θείο Νου.

Η μεταμόρφωση αυτή συνοδεύεται από την αποβολή των παθών, τα οποία στις ερμητικές πραγματείες παρουσιάζονται ως οι βασικές δυνάμεις που απομακρύνουν τον άνθρωπο από την αληθινή του φύση. Στην αφήγηση της αναγέννησης απαριθμούνται οι αρνητικές ιδιότητες που εγκαταλείπονται –η άγνοια, η λύπη, η ακολασία, η πλεονεξία, η απάτη, ο φθόνος, η οργή και οι υπόλοιπες παθητικές καταστάσεις– και αντικαθίστανται από τις δυνάμεις που προέρχονται από τον Θεό. Η απαρίθμηση αυτή δεν συγκροτεί απλώς έναν ηθικό κατάλογο αρετών και κακιών. Αποτυπώνει τη βαθμιαία συγκρότηση μιας νέας προσωπικότητας, η οποία χαρακτηρίζεται από

ελευθερία απέναντι στα πάθη και από την ικανότητα να ζει σύμφωνα με τη θεία τάξη. Η ηθική, επομένως, δεν προηγείται της γνώσης αλλά απορρέει από αυτήν· αποτελεί το ορατό αποτέλεσμα της εσωτερικής μεταβολής του ανθρώπου.

Η σύνδεση της γνώσης με την ηθική μεταμόρφωση αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ερμητικής παράδοσης. Σε αντίθεση με φιλοσοφικές σχολές όπου η αρετή προκύπτει κυρίως μέσω της ορθολογικής άσκησης, οι ερμητικές πραγματείες θεωρούν ότι η αρετή γεννιέται από τη γνώση του Θεού. Όσο ο άνθρωπος προσεγγίζει τον θείο Νου, τόσο απομακρύνεται από τον κόσμο της φθοράς και των παθών. Η εγκράτεια, η ευσέβεια, η δικαιοσύνη και η αγαθότητα δεν επιβάλλονται ως εξωτερικές εντολές, αλλά εκδηλώνονται φυσικά ως συνέπεια της νέας πνευματικής κατάστασης. Η ερμητική ταυτότητα εκφράζεται, συνεπώς, όχι μόνο στον τρόπο σκέψης αλλά και στον τρόπο ζωής.

Η διαδικασία αυτή παρουσιάζεται στις πραγματείες ως συνεχής πορεία πνευματικής τελείωσης και όχι ως στιγμιαίο γεγονός. Παρότι η αναγέννηση σηματοδοτεί μια καθοριστική καμπή στην πορεία του πιστού, η διατήρηση της νέας κατάστασης απαιτεί συνεχή άσκηση, εγρήγορση και προσήλωση στον Θεό. Η γνώση δεν νοείται ως γεγονός που ολοκληρώνεται άπαξ, αλλά ως δυναμική σχέση με το Θείο, η οποία βαθαίνει όσο ο άνθρωπος απομακρύνεται από την κυριαρχία της ύλης και προσανατολίζει τη ζωή του προς τον Νου. Η ερμητική ταυτότητα διαμορφώνεται επομένως μέσα από μια συνεχή διαδικασία πνευματικής καλλιέργειας, η οποία εκτείνεται σε ολόκληρη τη ζωή του ανθρώπου.

Σημαντική θέση στη διαδικασία αυτή κατέχει η σχέση διδασκάλου και μαθητή. Όπως προκύπτει από τη διαλογική μορφή του *C.H.*, η ερμητική διδασκαλία μεταδίδεται πρωτίστως μέσω προσωπικής επικοινωνίας και όχι μέσω απρόσωπης έκθεσης θεωριών. Ο Ερμής δεν εμφανίζεται απλώς ως συγγραφέας ή φιλόσοφος, αλλά ως μύστης, ο οποίος οδηγεί τον μαθητή σταδιακά προς την κατανόηση των θείων μυστηρίων. Αντίστοιχα, ο Τατ ή ο Ασκληπιός δεν λειτουργούν ως απλοί συνομιλητές· αντιπροσωπεύουν τον αναζητητή που, μέσω της μαθητείας, μεταβαίνει από την άγνοια στη γνώση.

Η μορφή αυτή της διδασκαλίας έχει ιδιαίτερη σημασία για τη συγκρότηση της ερμητικής ταυτότητας. Η γνώση δεν μεταβιβάζεται ως ουδέτερη πληροφορία αλλά ως εμπειρία που απαιτεί προσωπική προετοιμασία και ηθική δεκτικότητα. Δεν είναι τυχαίο ότι αρκετές πραγματείες τονίζουν πως τα ερμητικά διδάγματα δεν πρέπει να γνωστοποιούνται αδιακρίτως σε όλους, αλλά μόνο σε εκείνους που έχουν καταστεί

άξιοι να τα δεχθούν. Η διάκριση αυτή δεν εκφράζει μια ελιτιστική αντίληψη της γνώσης, αλλά υποδηλώνει ότι η αποκάλυψη προϋποθέτει την κατάλληλη πνευματική κατάσταση του ανθρώπου. Η ερμητική κοινότητα συγκροτείται, συνεπώς, όχι με κριτήρια κοινωνικής προέλευσης ή θεσμικής ένταξης, αλλά μέσω της κοινής συμμετοχής σε μια εμπειρία αποκάλυψης και μεταμόρφωσης.

Η παρατήρηση αυτή έχει οδηγήσει αρκετούς σύγχρονους μελετητές να επανεξετάσουν τον χαρακτήρα του Ερμητισμού ως θρησκευτικού κινήματος. Ο Garth Fowden υποστήριξε ότι οι ερμητικές πραγματείες αντανakλούν την ύπαρξη πνευματικών κύκλων, στους οποίους η διδασκαλία, η προσευχή και η αναζήτηση της γνώσης συγκροτούσαν έναν ιδιαίτερο τρόπο θρησκευτικής ζωής. Αντίστοιχα, ο Christian Bull υποστήριξε ότι η αναγέννηση δεν αποτελεί απλώς λογοτεχνικό μοτίβο αλλά αντανakλά πραγματικές πρακτικές πνευματικής μαθητείας, μέσα από τις οποίες διαμορφωνόταν η αυτοσυνειδησία των συμμετεχόντων. Οι προσεγγίσεις αυτές απομακρύνονται από την παλαιότερη αντίληψη που θεωρούσε τον Ερμητισμό αποκλειστικά φιλοσοφική γραμματεία και αναδεικνύουν τον θρησκευτικό χαρακτήρα της ερμητικής παράδοσης.

Η σημασία αυτής της διαπίστωσης είναι ιδιαίτερα σημαντική για την κατανόηση της ερμητικής ταυτότητας. Εάν οι ερμητικές πραγματείες αντανakλούν πράγματι την ύπαρξη κύκλων μαθητείας, τότε η ταυτότητα του ερμητικού ανθρώπου δεν αποτελεί απλώς λογοτεχνική κατασκευή, αλλά κοινωνική και θρησκευτική πραγματικότητα. Η κοινή συμμετοχή στη διδασκαλία, η εμπειρία της αναγέννησης και η επιδίωξη της γνώσης του Θεού συγκροτούν έναν ιδιαίτερο τρόπο πνευματικής έκφρασης.

Η διαμόρφωση της ερμητικής ταυτότητας δεν μπορεί να κατανοηθεί αποκλειστικά ως ατομική πνευματική εμπειρία. Παρότι οι ερμητικές πραγματείες δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στην προσωπική αποκάλυψη και στη μεταμόρφωση του ανθρώπου, η διαδικασία αυτή αποκτά νόημα μέσα σε ένα ευρύτερο πνευματικό πλαίσιο, το οποίο συγκροτεί μια κοινότητα ανθρώπων που μοιράζονται κοινές αντιλήψεις για τον Θεό, τον κόσμο και τη σωτηρία. Η κοινότητα αυτή δεν διαθέτει τα χαρακτηριστικά μιας οργανωμένης θρησκευτικής οργάνωσης, ωστόσο παρουσιάζει επαρκή στοιχεία συνοχής ώστε να μπορεί να γίνει λόγος για μια ιδιαίτερη μορφή θρησκευτικής ταυτότητας.

Η διαπίστωση αυτή έχει απασχολήσει έντονα τη σύγχρονη έρευνα. Οι παλαιότερες προσεγγίσεις αντιμετώπιζαν τις ερμητικές πραγματείες κυρίως ως λογοτεχνικά ή φιλοσοφικά κείμενα, αποσυνδέοντάς τες από οποιοδήποτε

συγκεκριμένο κοινωνικό ή θρησκευτικό περιβάλλον. Η ερμητική γραμματεία θεωρήθηκε συχνά προϊόν ενός φιλοσοφικού συγκρητισμού, στον οποίο συνδυάζονται πλατωνικά, στωικά, αιγυπτιακά και γνωστικά στοιχεία, χωρίς όμως να συγκροτείται ένα ιδιαίτερο θρησκευτικό κίνημα. Η εικόνα αυτή αναθεωρήθηκε σημαντικά κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Η συστηματική μελέτη των πραγματειών, σε συνδυασμό με την αξιοποίηση νέων θεωρητικών εργαλείων από την ιστορία των θρησκειών, οδήγησε αρκετούς μελετητές στο συμπέρασμα ότι ο Ερμητισμός πρέπει να κατανοηθεί πρωτίστως ως ιδιαίτερη μορφή θρησκευτικής ζωής και όχι απλώς ως φιλοσοφικό σύστημα.

Ο Garth Fowden υπήρξε από τους πρώτους που υποστήριξαν ότι οι ερμητικές πραγματείες αντανakλούν την ύπαρξη ενός πραγματικού θρησκευτικού περιβάλλοντος, μέσα στο οποίο η φιλοσοφική αναζήτηση, η προσευχή, η αποκάλυψη και η ηθική άσκηση αποτελούσαν αλληλένδετες όψεις της ίδιας πνευματικής πορείας. Κατά τον Fowden, η ερμητική παράδοση δεν περιορίζεται στη διατύπωση θεωρητικών δογμάτων, αλλά προτείνει έναν ολοκληρωμένο τρόπο ζωής, ο οποίος αποβλέπει στην αποκατάσταση της σχέσης του ανθρώπου με τον Θεό. Η γνώση, η προσευχή και η πνευματική άσκηση λειτουργούν ως μέσα μιας κοινής αναζήτησης, δημιουργώντας δεσμούς μεταξύ των συμμετεχόντων που υπερβαίνουν τη θεωρητική συμφωνία σε ορισμένες φιλοσοφικές θέσεις.

Παρόμοια είναι και η προσέγγιση του Wouter Hanegraaff, ο οποίος επισημαίνει ότι ο Ερμητισμός δεν πρέπει να θεωρείται απλώς ένα παράδειγμα θρησκευτικού συγκρητισμού. Αντιθέτως, πρόκειται για μια παράδοση που ανέπτυξε τη δική της αντίληψη για την αποκάλυψη, τη σωτηρία και την πνευματική μεταμόρφωση του ανθρώπου. Η σύνθεση διαφορετικών φιλοσοφικών και θρησκευτικών στοιχείων δεν οδήγησε στη δημιουργία ενός αποσπασματικού συστήματος, αλλά ενός νέου πνευματικού προγράμματος, το οποίο προσέφερε στους φορείς του έναν ιδιαίτερο τρόπο κατανόησης της ανθρώπινης υπάρξεως. Η ερμητική ταυτότητα διαμορφώνεται ακριβώς μέσα από αυτή τη σύνθεση, χωρίς να εξαρτάται από εθνικά ή πολιτικά κριτήρια, αλλά από τη συμμετοχή σε μια κοινή κοσμοθεώρηση.

Ιδιαίτερη βαρύτητα έχει η συμβολή του Christian Bull, ο οποίος υποστήριξε ότι οι ερμητικές πραγματείες αντανakλούν την ύπαρξη πραγματικών κοινοτήτων μαθητείας. Σύμφωνα με την ερμηνεία του, η επαναλαμβανόμενη αναφορά στη μύηση, στην αναγέννηση και στη σχέση διδασκάλου και μαθητή δεν αποτελεί απλώς λογοτεχνική σύμβαση, αλλά παραπέμπει σε συγκεκριμένες πρακτικές πνευματικής

διαμόρφωσης. Η ταυτότητα του ερμητικού ανθρώπου συγκροτείται μέσα από αυτή τη διαδικασία μαθητείας, κατά την οποία η γνώση μεταδίδεται σταδιακά και συνοδεύεται από βαθμιαία ηθική και πνευματική μεταμόρφωση. Η προσέγγιση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι μετατοπίζει το επίκεντρο της έρευνας από το περιεχόμενο των δογμάτων στον τρόπο με τον οποίο οι ερμητικές ιδέες διαμόρφωναν πραγματικές μορφές θρησκευτικής ζωής.

Υπό το πρίσμα αυτό, η έννοια της θρησκευτικής ταυτότητας αποκτά ιδιαίτερη σημασία. Η ταυτότητα δεν συγκροτείται μέσω εξωτερικών συμβόλων, δημόσιων τελετών ή θεσμικών μηχανισμών, αλλά μέσω της κοινής αποδοχής ενός τρόπου κατανόησης της πραγματικότητας. Εκείνος που μετέχει στην ερμητική διδασκαλία αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως ον θείας καταγωγής, θεωρεί τη γνώση του Θεού ως ύψιστο σκοπό της ανθρώπινης ζωής και επιδιώκει την απελευθέρωση από την κυριαρχία της ύλης μέσω της πνευματικής μεταμορφώσεως. Η κοινή αυτή αυτοαντίληψη αποτελεί το ουσιαστικό θεμέλιο της ερμητικής ταυτότητας.

Η διαπίστωση αυτή επιτρέπει να κατανοηθεί καλύτερα και η θέση του Ερμητισμού μέσα στο θρησκευτικό τοπίο της Ύστερης Αρχαιότητας. Η περίοδος αυτή χαρακτηρίζεται από την εμφάνιση ποικίλων θρησκευτικών κινήματων, τα οποία έδιναν ιδιαίτερη έμφαση στη σωτηρία της ψυχής, στη θεία αποκάλυψη και στην προσωπική μεταμόρφωση. Ο Ερμητισμός συμμετέχει ενεργά σε αυτό το ευρύτερο πνευματικό περιβάλλον, διατηρώντας ωστόσο τη δική του ιδιαιτερότητα. Η σωτηρία δεν επιτυγχάνεται μέσω μιας ιστορικής θείας επέμβασης ούτε μέσω της συμμετοχής σε υποχρεωτικές λατρευτικές τελετές, αλλά μέσω της γνώσης του Θεού και της σταδιακής αποκατάστασης της ανθρώπινης φύσεως. Η ιδιαιτερότητα αυτή διαφοροποιεί την ερμητική παράδοση τόσο από τις παραδοσιακές ελληνικές λατρείες όσο και από τα αναδυόμενα χριστιανικά και γνωστικά κινήματα.

Δεν θα ήταν, επομένως, ακριβές να χαρακτηριστεί ο Ερμητισμός ως «φιλοσοφία» με τη στενή έννοια του όρου ούτε ως οργανωμένη «θρησκεία» κατά το πρότυπο των μεταγενέστερων θρησκευτικών θεσμών. Πρόκειται μάλλον για μια μορφή θρησκευτικής φιλοσοφίας ή, ακριβέστερα, για μια πνευματική παράδοση, στην οποία η φιλοσοφική σκέψη, η αποκάλυψη και η θρησκευτική εμπειρία συγκροτούν μια αδιάσπαστη ενότητα. Η ερμητική ταυτότητα αποτελεί το σημείο στο οποίο συναντώνται όλες αυτές οι διαστάσεις, εκφράζοντας έναν ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεως, ο οποίος διακρίνεται τόσο από τον παραδοσιακό παγανισμό όσο και από τις αμιγώς φιλοσοφικές σχολές της εποχής.

Η ανάλυση αυτή οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η ερμητική ταυτότητα δεν μπορεί να περιοριστεί ούτε σε φιλολογική ούτε σε δογματική κατηγορία. Συνιστά μια μορφή θρησκευτικής αυτοσυνειδησίας που συγκροτείται μέσω της αποκάλυψης, της γνώσης, της αναγέννησης και της συνεχούς πνευματικής άσκησης. Η ιδιαιτερότητά της δεν βρίσκεται στην ύπαρξη θεσμικών δομών, αλλά στη δημιουργία ενός ιδιαίτερου τρόπου κατανόησης του ανθρώπου και του κόσμου, ο οποίος παρείχε στους φορείς της ερμητικής παράδοσης ένα σαφές πλαίσιο αυτοπροσδιορισμού μέσα στο σύνθετο θρησκευτικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας.

Η κατανόηση της ερμητικής ταυτότητας υπό το πρίσμα της ιστορίας των θρησκειών επιτρέπει να αποτιμηθεί εκ νέου η θέση του Ερμητισμού στον πνευματικό κόσμο της Ύστερης Αρχαιότητας. Οι ερμητικές πραγματείες δεν διατυπώνουν απλώς ένα σύστημα μεταφυσικών ή κοσμολογικών αντιλήψεων, αλλά συγκροτούν ένα πλαίσιο θρησκευτικής εμπειρίας, μέσα στο οποίο η αποκάλυψη, η γνώση, η ηθική μεταμόρφωση και η σωτηρία αποτελούν αλληλένδετες όψεις της ίδιας πνευματικής πορείας. Η ερμητική διδασκαλία επιδιώκει να μετασχηματίσει τον άνθρωπο, ώστε να καταστεί ικανός να αναγνωρίσει τη θεία καταγωγή του και να αποκαταστήσει τη σχέση του με τον Δημιουργό. Υπό την έννοια αυτή, η ερμητική ταυτότητα δεν συνιστά μια θεωρητική αυτοπεριγραφή, αλλά τον ίδιο τον σκοπό της διδασκαλίας.

Το στοιχείο αυτό εξηγεί γιατί οι ερμητικές πραγματείες επανέρχονται διαρκώς στη διάκριση ανάμεσα στον άνθρωπο που ζει σύμφωνα με τις απαιτήσεις του αισθητού κόσμου και σε εκείνον που έχει στραφεί προς τη γνώση του Θεού. Η διάκριση αυτή δεν αποσκοπεί στη δημιουργία μιας αυστηρά οριοθετημένης θρησκευτικής ομάδας ούτε στη διατύπωση αποκλειστικών δογματικών θέσεων. Αντίθετα, λειτουργεί ως μέσο διαμόρφωσης μιας ιδιαίτερης αυτοσυνειδησίας, μέσω της οποίας ο πιστός καλείται να αντιληφθεί τον εαυτό του ως μέτοχο της θείας πραγματικότητας. Η ερμητική ταυτότητα συγκροτείται, συνεπώς, όχι μέσα από την αντίθεση προς άλλες θρησκείες, αλλά μέσα από την εσωτερική αναγνώριση της νέας πνευματικής καταστάσεως του ανθρώπου.

Η παρατήρηση αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική για την κατανόηση του χαρακτήρα του Ερμητισμού. Ενώ οι παραδοσιακές θρησκείες της αρχαιότητας προσδιόριζαν την ένταξη των πιστών κυρίως μέσω της συμμετοχής σε κοινές λατρευτικές πρακτικές, ο Ερμητισμός μεταθέτει το κέντρο βάρους στην εσωτερική μεταμόρφωση του ανθρώπου. Η κοινότητα των ερμητικών δεν συγκροτείται γύρω από έναν ναό, μια πόλη ή μια θεσμοθετημένη λατρεία, αλλά γύρω από μια κοινή πνευματική εμπειρία, η οποία θεμελιώνεται στη γνώση του Θεού και εκφράζεται με

έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής. Η ενότητα αυτή είναι πρωτίστως πνευματική και δευτερευόντως κοινωνική, γεγονός που εξηγεί γιατί οι πηγές δεν μαρτυρούν την ύπαρξη μιας αυστηρά οργανωμένης ερμητικής εκκλησίας, χωρίς αυτό να αναιρεί τον θρησκευτικό χαρακτήρα της παράδοσης.

Η συγκρότηση της ερμητικής ταυτότητας πρέπει, επομένως, να ιδωθεί ως μια δυναμική διαδικασία, η οποία εκτείνεται από την πρώτη αποκάλυψη έως την πλήρη πνευματική ολοκλήρωση του ανθρώπου. Η γνώση του Θεού, η αναγέννηση, η αποβολή των παθών, η άσκηση της αρετής και η συνεχής καλλιέργεια της σχέσης με τον θείο Νου αποτελούν διαδοχικά στάδια της ίδιας πορείας. Δεν πρόκειται για ανεξάρτητες διδασκαλίες, αλλά για αλληλένδετα στοιχεία ενός ενιαίου προγράμματος πνευματικής μεταμόρφωσης, το οποίο προσδίδει συνοχή σε ολόκληρη την ερμητική γραμματεία.

Υπό το πρίσμα αυτό, η σύνθεση του *C.H.* αποκτά βαθύτερη σημασία. Οι επιμέρους πραγματείες δεν αποτελούν μια τυχαία συλλογή φιλοσοφικών διαλόγων ή αποκαλυπτικών κειμένων, αλλά διαφορετικές εκφράσεις της ίδιας θρησκευτικής και φιλοσοφικής παράδοσης. Παρά τις διαφοροποιήσεις στη γλώσσα, στη μορφή ή στις επιμέρους θεματικές, όλες συγκλίνουν στην ανάδειξη του ίδιου ιδεώδους ανθρώπου: του ανθρώπου που, μέσω της γνώσης και της θείας χάριτος, υπερβαίνει την άγνοια, αποκαθιστά τη σχέση του με τον Θεό και συμμετέχει εκ νέου στη θεία ζωή. Η ερμητική ταυτότητα αποτελεί, επομένως, το ενοποιητικό στοιχείο που επιτρέπει να κατανοηθεί το *C.H.* όχι ως ένα απλό φιλολογικό σύνολο, αλλά ως η έκφραση μιας συνεκτικής πνευματικής παράδοσης.

Η προσέγγιση αυτή συμβάλλει και στην επανεκτίμηση της θέσης του Ερμητισμού στο θρησκευτικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας. Η ερμητική παράδοση διαμορφώθηκε μέσα σε έναν κόσμο έντονων πολιτισμικών και θρησκευτικών αλληλεπιδράσεων, όπου η ελληνική φιλοσοφία, η αιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση, ο ιουδαϊσμός και οι αναδυόμενες χριστιανικές κοινότητες συνυπήρχαν και αλληλεπιδρούσαν δημιουργικά. Μέσα σε αυτό το πολυπολιτισμικό πλαίσιο, ο Ερμητισμός δεν λειτούργησε ως απλός αποδέκτης επιμέρους επιρροών, αλλά ως δημιουργική σύνθεση, η οποία διαμόρφωσε έναν ιδιαίτερο τρόπο κατανόησης της σχέσης Θεού, κόσμου και ανθρώπου. Η ιδιαιτερότητα αυτή εξηγεί γιατί η επιρροή του υπερέβη τα χρονικά όρια της Ύστερης Αρχαιότητας και συνέχισε να ασκείται τόσο στη νεοπλατωνική φιλοσοφία όσο και στην αναγεννησιακή σκέψη.

Συνοψίζοντας, η εξέταση της ερμητικής διδασκαλίας κατέδειξε ότι ο πυρήνας της δεν βρίσκεται μόνο στην ανάπτυξη μιας κοσμολογίας ή μιας ανθρωπολογίας, αλλά στη

διαμόρφωση μιας ιδιαίτερης μορφής θρησκευτικής αυτοσυνειδησίας. Η γνώση του Θεού, η πνευματική αναγέννηση και η ηθική μεταμόρφωση συγκροτούν τα βασικά χαρακτηριστικά της ερμητικής ταυτότητας, η οποία προσδιορίζεται πρωτίστως από την εσωτερική μεταβολή του ανθρώπου και όχι από εξωτερικούς δείκτες θρησκευτικής ένταξης. Υπό την έννοια αυτή, ο Ερμητισμός μπορεί να θεωρηθεί ότι διαμόρφωσε μια διακριτή θρησκευτική ταυτότητα, η οποία, χωρίς να εξελιχθεί σε θεσμοθετημένη θρησκεία, παρείχε στους φορείς μια πορεία πίστης, πνευματικής ζωής και αυτοπροσδιορισμού.

Η διαπίστωση αυτή ολοκληρώνει την εξέταση της ερμητικής διδασκαλίας και επιβεβαιώνει ότι το *C.H.* δεν αποτελεί απλώς μια συλλογή φιλοσοφικών πραγματειών, αλλά το κυριότερο μνημείο μιας παράδοσης που επιδίωξε να διαμορφώσει έναν ιδιαίτερο τρόπο κατανόησης του ανθρώπου και της σχέσης του με το Θείο. Η μελέτη της ερμητικής ταυτότητας αναδεικνύει, συνεπώς, τη συνοχή της ερμητικής παράδοσης και επιτρέπει την πληρέστερη κατανόηση της θέσης της στο σύνθετο θρησκευτικό και πνευματικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Λατρεία, τελετουργία και θρησκευτική πρακτική στον Ερμητισμό

3.1 Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος και η ηλιακή θεολογία

Η διερεύνηση της σωτηριολογικής διάστασης της γνώσεως στον ερμητικό στοχασμό προϋποθέτει την εξέταση των οντολογικών της θεμελίων, τα οποία συνδέονται οργανικά με την ηλιακή θεολογία της Ύστερης Αρχαιότητας. Στο *C.H.*, η αναζήτηση του Θεού δεν νοείται ως μια αφηρημένη γνωσιοθεωρητική διαδικασία, αλλά ως μια βιωματική ενατένιση της κοσμικής τάξεως, στο επίκεντρο της οποίας βρίσκεται η ταύτιση της πρώτης αρχής με το Φως, τη Ζωή και τον Νου. Η οντολογική αυτή παραδοχή συγκλίνει με ευρύτερες θρησκευτικές και φιλοσοφικές αντιλήψεις της ελληνорωμαϊκής περιόδου, κατά τις οποίες ο φυσικός Ήλιος παύει να αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως ουράνιο σώμα και αναδεικνύεται στην ορατή έκφραση της δημιουργικής, ζωοποιού και προνοιακής ενεργείας του υπέρτατου Θεού. Η αντίληψη αυτή, περιγράφεται ως «ηλιακός μονοθεϊσμός», δεν συνιστά λατρεία του αστρονομικού Ήλιου καθαυτού, αλλά μια θεολογική σύλληψη σύμφωνα με την οποία

ο αισθητός Ήλιος λειτουργεί ως εικονική φανέρωση μιας υπερβατικής αρχής, η οποία συγκρατεί, ζωοποιεί και ενοποιεί το σύμπαν.

Το πλαίσιο αυτό αποτελεί το αναγκαίο υπόβαθρο για την κατανόηση της ερμητικής θεολογίας. Παρότι το *C.H.* διαμορφώθηκε μέσα σε ένα πολυπολιτισμικό περιβάλλον όπου συνυπήρχαν ελληνικά, αιγυπτιακά και ανατολικά θρησκευτικά στοιχεία, η θεολογική του γλώσσα οργανώνεται γύρω από μία συνεκτική μεταφυσική αρχή. Ο Θεός περιγράφεται ως υπέρτατος Νους, από τον οποίο απορρέουν η Ζωή και το Φως, ενώ ο αισθητός κόσμος συνιστά την ορατή εκδήλωση της δημιουργικής του ενεργείας. Η κοσμολογία αυτή υπερβαίνει μια απλή φυσική περιγραφή της δημιουργίας· αποσκοπεί στη θεμελίωση μιας οντολογίας, σύμφωνα με την οποία ολόκληρο το σύμπαν συγκροτείται ως διαβάθμιση της θείας παρουσίας. Κατά συνέπεια, η γνώση του κόσμου δεν αποτελεί ανεξάρτητη επιστημονική αναζήτηση, αλλά τρόπο προσεγγίσεως του ίδιου του Θεού, αφού η δημιουργία λειτουργεί ως διαρκής αποκάλυψη της θείας πραγματικότητας.

Η αρχή αυτή διατυπώνεται ήδη στην πρώτη πραγματεία του *C.H.*, τον *Ποιμάνδρη*, όπου ο Ερμής αφηγείται την αποκαλυπτική εμπειρία της συναντήσεώς του με τον θείο Νου. Ο Ποιμάνδρης αυτοπαρουσιάζεται ως «ὁ Νοῦς τῆς αὐθεντίας», δηλαδή ως η θεία διάνοια που αποκαλύπτει στον αναζητητή τη δομή του σύμπαντος και τη θέση του ανθρώπου μέσα σε αυτό. Η πρώτη αποκάλυψη δεν αφορά την ηθική ή τη λατρευτική ζωή, αλλά την ίδια την οντολογία της πραγματικότητας, πριν από κάθε δημιουργία υπάρχει το απεριόριστο Φως, από το οποίο προέρχονται ο Νους, η Ζωή και κάθε μορφή υπάρξεως. Το Φως δεν παρουσιάζεται ως φυσικό φαινόμενο αλλά ως η πρωταρχική κατάσταση του Εΐναι, από την οποία αναδύεται ολόκληρη η δημιουργία. Η κοσμογονία του *Ποιμάνδρη* δεν περιγράφει απλώς την αρχή του κόσμου· θεμελιώνει συγχρόνως την προϋπόθεση της ανθρώπινης γνώσεως, αφού ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει τον Θεό επειδή ο ίδιος προέρχεται από την ίδια φωτεινή και νοερή πραγματικότητα.

Η σύνδεση του Θείου με το Φως και τον Νου αποτελεί ένα από τα σταθερότερα χαρακτηριστικά της ερμητικής σκέψεως και προσδίδει ιδιαίτερη σημασία στο συμβολισμό του Ηλίου. Ο αισθητός Ήλιος δεν ταυτίζεται με τον υπέρτατο Θεό, λειτουργεί όμως ως η πληρέστερη αισθητή εικόνα της θείας ενεργείας, επειδή διαχέει το φως, χαρίζει τη ζωή και διατηρεί την αρμονία του κόσμου. Για τον λόγο αυτό, ο συμβολισμός του Ηλίου στο *C.H.* αποκτά οντολογική και όχι απλώς κοσμολογική σημασία. Ο Ήλιος αναδεικνύεται σε ορατό σημείο αναφοράς μιας αόρατης

πραγματικότητας και η λειτουργία του μέσα στο σύμπαν αποτελεί πρότυπο για την κατανόηση της σχέσεως μεταξύ Θεού και δημιουργίας.

Η ερμητική αυτή αντίληψη εντάσσεται σε ένα ευρύτερο φιλοσοφικό και θρησκευτικό περιβάλλον. Ήδη στην πλατωνική παράδοση, ο Ήλιος λειτουργεί ως εμβληματική εικόνα της υπέρτατης αρχής. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον Ήλιο ως αναλογία του Αγαθού, υποστηρίζοντας ότι, όπως ο αισθητός Ήλιος καθιστά δυνατή την όραση και τη γένεση των αισθητών όντων, έτσι και το Αγαθό καθιστά δυνατή τη γνώση και την ύπαρξη των νοητών όντων.¹⁵⁷ Η αναλογία αυτή δεν αποσκοπεί στη θεοποίηση του Ήλιου, αλλά στην ανάδειξη της λειτουργίας του ως ορατής εικόνας μιας ανώτερης, υπερβατικής πραγματικότητας. Η πλατωνική αυτή σύλληψη άσκησε βαθιά επίδραση στη μεταγενέστερη θρησκευτική φιλοσοφία και συνέβαλε στη διαμόρφωση της ηλιακής μεταφυσικής της Ύστερης Αρχαιότητας, μέσα στην οποία εντάσσεται και η ερμητική σκέψη.¹⁵⁸

Η πλατωνική αυτή σύλληψη δεν παρέμεινε περιορισμένη στο πλαίσιο της ακαδημαϊκής φιλοσοφίας, αλλά επηρέασε βαθιά τη θρησκευτική σκέψη των πρώτων μεταχριστιανικών αιώνων. Η σύνδεση του φωτός με τη γνώση, της ζωής με τη δημιουργική δύναμη και του Ήλιου με τη θεία πρόνοια αποτέλεσε κοινό τόπο ενός ευρύτερου φιλοσοφικού και θεολογικού ορίζοντα, μέσα στον οποίο αναπτύχθηκαν τόσο ο Ερμητισμός όσο και ο Νεοπλατωνισμός. Συνεπώς, η ηλιακή θεολογία δεν συγκροτεί μια αυτόνομη θρησκεία ούτε περιορίζεται σε μια ιδιαίτερη λατρευτική παράδοση· συνιστά, μάλλον, έναν τρόπο ερμηνείας της σχέσεως μεταξύ του υπέρτατου Θεού, του αισθητού κόσμου και του ανθρώπου. Ο Ήλιος αναδεικνύεται το πλέον κατάλληλο αισθητό σύμβολο της θείας παρουσίας, επειδή καθιστά ορατή την αόρατη δημιουργική ενέργεια που διαπερνά και συντηρεί το σύμπαν.

Ανάλογη αντίληψη απαντά και στην ορφική παράδοση, όπου ο Ήλιος εξυμνείται όχι μόνο ως φυσική πηγή φωτός, αλλά και ως κοσμική νοητική δύναμη που εξασφαλίζει την αρμονία του σύμπαντος. Στον *Ορφικό Ύμνο στον Ήλιο*, ο θεός χαρακτηρίζεται «κοσμοκράτωρ», «πανόπτης» και «ζωοδότης», ιδιότητες που υπερβαίνουν την απλή αστρονομική του υπόσταση και τον αναδεικνύουν σε καθολική αρχή τάξεως και ζωής. Η συνεχής κίνησή του στον ουρανό δεν συμβολίζει απλώς την εναλλαγή της ημέρας και της νύχτας, αλλά τη σταθερότητα της κοσμικής νομοτέλειας,

¹⁵⁷ *Πολιτεία* 509b–511e • Νόμοι I 898d–899b

¹⁵⁸ Ιάμβλιχος, *De Anima*, 40

η οποία διατηρεί τη συνοχή του κόσμου. Το φως του αποκαλύπτει τα όντα, ενώ η ζωοποιός του δύναμη καθιστά δυνατή την ύπαρξη κάθε μορφής ζωής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Ήλιος αναδεικνύεται σε αισθητή εικόνα της θείας πρόνοιας, προετοιμάζοντας μια ερμηνευτική παράδοση που θα αξιοποιηθεί εκτενώς από τον ερμητικό και τον νεοπλατωνικό στοχασμό.

Η συγγένεια αυτή δεν συνεπάγεται άμεση εξάρτηση του *C.H.* από τα ορφικά κείμενα. Αντίθετα, μαρτυρεί τη συμμετοχή τους σε ένα κοινό πνευματικό περιβάλλον, όπου η ηλιακή συμβολική απέκτησε ευρύτερη μεταφυσική σημασία. Το φως δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως φυσικό μόνο φαινόμενο, αλλά ως έκφραση της αλήθειας, της γνώσεως και της ζωής, ενώ ο Ήλιος γίνεται το κατεξοχήν σύμβολο της σχέσεως μεταξύ του αόρατου Θεού και του ορατού κόσμου. Η λειτουργία αυτή της ηλιακής εικόνας θα αποτελέσει έναν από τους σταθερότερους άξονες της θρησκευτικής φιλοσοφίας της Ύστερης Αρχαιότητας και θα προσλάβει ιδιαίτερη σημασία μέσα στην ερμητική διδασκαλία.

Η νεοπλατωνική φιλοσοφία ανέπτυξε περαιτέρω αυτή τη μεταφυσική ερμηνεία του Ήλιου, αποδίδοντάς της συστηματικό χαρακτήρα. Ιδιαίτερα ο Ιάμβλιχος, επιδιώκοντας να ενοποιήσει τη φιλοσοφική παράδοση με τις αρχαίες θεουργικές πρακτικές, αντιμετωπίζει τον Ήλιο ως τον κατεξοχήν μεσολαβητή μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου. Ο αισθητός Ήλιος αποτελεί την ορατή εκδήλωση μιας υπέρτερης νοητής πραγματικότητας και η ακτινοβολία του συμβολίζει τη συνεχή εκπόρευση της θείας ενεργείας προς όλα τα επίπεδα της δημιουργίας. Δεν πρόκειται για μια απλή αλληγορία· η σχέση μεταξύ του νοητού και του αισθητού Ήλιου είναι πραγματική και οντολογική, καθώς ο δεύτερος μετέχει στη δύναμη του πρώτου και λειτουργεί ως φορέας της θείας ζωής μέσα στον κόσμο.

Η σύνδεση του Ηλίου με τη δημιουργία, τη βασιλική εξουσία και τη θεία πρόνοια δεν εμφανίζεται για πρώτη φορά στην ερμητική γραμματεία. Οι ρίζες της ανάγονται στη θρησκευτική παράδοση της αρχαίας Αιγύπτου, όπου ο ηλιακός θεός κατείχε ήδη από την τρίτη χιλιετία π.Χ. κεντρική θέση στη διαμόρφωση της κοσμολογικής και πολιτικής σκέψης. Η ερμητική θεολογία αξιοποιεί αυτή την κληρονομιά, χωρίς όμως να την αναπαράγει αυτούσια· αντίθετα, την ενσωματώνει σε ένα νέο φιλοσοφικό πλαίσιο, επηρεασμένο από τον πλατωνισμό και τη θρησκευτική συγκρητιστική ατμόσφαιρα της ελληνορωμαϊκής Αιγύπτου.

Η λατρεία του Ήλιου αποτέλεσε το θρησκευτικό και ιδεολογικό υπόβαθρο για την άσκηση της βασιλικής εξουσίας σε αρχαίους πολιτισμούς όπως της Μεσοποταμίας

και της Αιγύπτου.¹⁵⁹ Στην παραδοσιακή αιγυπτιακή θρησκεία ο Ρα αποτελεί τον κατεξοχήν δημιουργό και κυβερνήτη του κόσμου. Η καθημερινή πορεία του στον ουρανό συμβολίζει τη συνεχή ανανέωση της δημιουργίας και την αδιάκοπη επικράτηση της τάξεως (*maat*) έναντι των δυνάμεων του χάους. Η ανατολή του ηλίου δεν εκλαμβάνεται ως φυσικό φαινόμενο, αλλά ως καθημερινή επανάληψη της δημιουργικής πράξεως, μέσω της οποίας ο κόσμος εξακολουθεί να υπάρχει.

Η ηλιακή αυτή θεολογία αποκτά ιδιαίτερη σημασία κατά τη μεταρρύθμιση του Ακενατών, όταν ο Άτεν προβάλλεται ως η μοναδική πηγή κάθε ζωής. Στον Μεγάλο Ύμνο προς τον Άτεν, ο ήλιος παρουσιάζεται ως ο δημιουργός όλων των ανθρώπων, των ζώων και της φύσεως, ενώ το φως του είναι η καθολική δύναμη που ζωοποιεί και συντηρεί κάθε μορφή υπάρξεως. Η δημιουργία εξαρτάται ολοκληρωτικά από τη διαρκή παρουσία του ηλιακού φωτός, γεγονός που προσδίδει στον Άτεν χαρακτηριστικά σχεδόν μονοθεϊστικής θεότητας.

Παράλληλα, ο Φαραώ εμφανίζεται ως ο αποκλειστικός μεσολαβητής μεταξύ του Άτεν και του κόσμου. Η βασιλική εξουσία θεμελιώνεται στην ιδιαίτερη σχέση του ηγεμόνα με τον ηλιακό θεό, γεγονός που προσδίδει στην πολιτική διοίκηση έντονο θεολογικό χαρακτήρα. Η σύνδεση αυτή ανάμεσα στην ηλιακή θεότητα και στη βασιλεία θα αποτελέσει μία από τις διαρκέστερες παραδόσεις της αιγυπτιακής θρησκευτικής σκέψης.

Παρά τις εμφανείς αυτές αναλογίες, το *C.H.* δεν υιοθετεί αυτούσιο το αιγυπτιακό πρότυπο. Στο *C.H.* ο Ήλιος εμφανίζεται ως η λαμπρότερη αισθητή εικόνα της δημιουργικής ενεργείας του ενός Θεού, γεγονός που μετασχηματίζει την αιγυπτιακή ηλιακή παράδοση μέσα σε ένα ελληνικό φιλοσοφικό πλαίσιο. Το ενδιαφέρον μετατοπίζεται από τη λατρεία του φυσικού Ηλίου στην ερμηνεία του ως συμβόλου του Νου, του Φωτός και της θείας γνώσεως. Με τον τρόπο αυτό, ο Ερμητισμός δεν αποτελεί απλή συνέχεια της αιγυπτιακής θρησκείας ούτε αποκλειστικά προϊόν της ελληνικής φιλοσοφίας. Αποτελεί μια δημιουργική σύνθεση των δύο παραδόσεων, στην οποία η αιγυπτιακή ηλιακή θεολογία αποκτά νέα σημασία μέσα στο πλαίσιο μιας φιλοσοφικής και σωτηριολογικής διδασκαλίας. Η φιλοσοφική αυτή επανερμηνεία δεν μεταβάλλει μόνο τον τρόπο με τον οποίο νοείται ο Ήλιος, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος προσεγγίζει τη γνώση του Θεού μέσω του αισθητού κόσμου. Κατά

¹⁵⁹ Stephen Quirke, *Exploring Religion in Ancient Egypt* (Chichester: John Wiley & Sons, 2014), 161–162 · David A. Warburton, *Bronze Age Egypt and Globalisation* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2023), 47–51.

συνέπεια, η ηλιακή συμβολική αποκτά πλέον όχι μόνο κοσμολογική και θεολογική, αλλά και σαφή γνωσιολογική λειτουργία.

Η γνωσιολογική αυτή λειτουργία αποτελεί τη φυσική συνέπεια της προηγούμενης φιλοσοφικής επανερμηνείας. Η θέα του ουράνιου Ήλιου δεν περιορίζεται πλέον στη θεωρία ενός φυσικού φαινομένου, αλλά μετατρέπεται σε αφετηρία της θεογνωσίας, καθώς η αισθητή πραγματικότητα δεν συγκαλύπτει το θείο, αλλά το καθιστά προσιτό μέσω των συμβόλων της. Η ορθή ερμηνεία του κόσμου οδηγεί στη γνώση της ανώτερης πραγματικότητας, επειδή κάθε αισθητό ον αντανακλά, κατά τον βαθμό της μετοχής του, τη θεία τάξη. Στο σημείο αυτό η ερμητική διδασκαλία συνθέτει δημιουργικά τις προηγούμενες θρησκευτικές και φιλοσοφικές παραδόσεις. Η παρατήρηση της φύσεως δεν αποσκοπεί μόνο στην κατανόηση της δομής του σύμπαντος, αλλά και στην αναγνώριση της θείας παρουσίας που ενεργεί μέσα σε αυτό. Για τον λόγο αυτό η ανάλυση του CH XVI δεν εισάγει ένα νέο θέμα, αλλά αποκαλύπτει τη φιλοσοφική θεμελίωση της ήδη διαμορφωμένης ηλιακής θεολογίας, όπου ο Ερμής περιγράφει τον Ήλιο ως τον σύνδεσμο μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου:

Ὅυτω γάρ οὐρανὸν καὶ γῆν συνδεῖ ὁ δημιουργός· λέγω δὴ, ὁ Ἥλιος, τὴν μὲν οὐσίαν κατὰγων, τὴν δὲ ὕλην ἀνάγων, καὶ περὶ αὐτὸν καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἔλκων καὶ ἀφ’ ἑαυτοῦ πάντα διδούς πᾶσι, καὶ τὸ φῶς ἄφθονον χαρίζεται. αὐτὸς γάρ ἐστιν οὗ αἱ ἀγαθαὶ ἐνέργειαι οὐ μόνον ἐν οὐρανῷ καὶ ἀέρι, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ γῆς, εἰς τὸν κατώτατον βυθὸν καὶ ἄβυσσον διήκουσιν.¹⁶⁰

Διότι ἐτσι ὁ Δημιουργὸς συνδέει τὸν οὐρανὸ με τὴ γῆ· ἐννοῶ βέβαια τὸν Ἥλιο, ὁ ὁποῖος κατεβάζει τὴν οὐσία καὶ ἀνυψώνει τὴν ὕλη, ἐλκύοντας τὰ πάντα γύρω του καὶ πρὸς τὸν εαυτὸ του, ἐνῶ ἀπὸ τὸν εαυτὸ του παρέχει τὰ πάντα σὲ ὅλους καὶ χαρίζει ἀπλόχερα τὸ ἀνεξάντλητο φῶς του. Διότι αὐτὸς εἶναι ἐκεῖνος τοῦ ὁποῖου οἱ ἀγαθοποιεῖς ἐνέργειες ἐκτείνονται ὄχι μόνον στὸν οὐρανὸ καὶ στὸν αέρα, ἀλλὰ καὶ στὴ γῆ, φθάνοντας ἕως τὸν βαθύτερο βυθὸ καὶ τὴν ἄβυσσον.

Στο χωρίο αυτό ο Ήλιος παρουσιάζεται ως ο κατεξοχήν μεσολαβητής της δημιουργικής ενεργείας του Θεού. Η εικόνα της καθόδου της οὐσίας και της ανόδου της ὕλης αποδίδει παραστατικά την αμφίδρομη σχέση μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου. Ο Ήλιος δεν περιορίζεται στη μετάδοση του φωτός, αλλά ενοποιεί τα δύο επίπεδα της πραγματικότητας, συγκεντρώνοντας τα πάντα γύρω από τον εαυτό

¹⁶⁰ C.H. XVI 5

του και διαχέοντας σε ολόκληρη τη δημιουργία τις «ἀγαθαὶ ἐνέργειαι» του Θεού. Η ακτινοβολία του εκτείνεται από τα ανώτερα ουράνια επίπεδα μέχρι «τὸν κατώτατον βυθὸν καὶ ἄβυσσον», γεγονός που υποδηλώνει ότι δεν υπάρχει περιοχή της δημιουργίας η οποία να μένει έξω από την εμβέλεια της θείας προνοίας. Το ηλιακό φως γίνεται έτσι το ορατό μέσο μέσω του οποίου η δημιουργική δύναμη του Θεού διαπερνά και συνέχει το σύμπαν.

Το επόμενο χωρίο μετατοπίζει το ενδιαφέρον από τη μεσολαβητική λειτουργία του Ηλίου στη ζωοποιό δράση του. Η θεία ενέργεια δεν παρουσιάζεται πλέον μόνο ως δημιουργική δύναμη που συνδέει τα επίπεδα της υπάρξεως, αλλά και ως δύναμη που συντηρεί, ζωοποιεί και ανανεώνει αδιάκοπα το σύνολο της δημιουργίας:

[...] καὶ τοῦτον τὸν τρόπον δημιουργεῖται ἅπαντα, τοῖς μὲν ἀθανάτοις τὴν αἰδίων διαμονὴν ἀπονέμων καὶ τῇ ἀνωφερείᾳ τῇ τοῦ φωτὸς ἑαυτοῦ, ὅσον ἀναπέμπει ἐκ τοῦ ἑτέρου μέρους τοῦ πρὸς οὐρανὸν βλέποντος, τὰ ἀθάνατα μέρη τοῦ κόσμου τρέφων, τῷ δὲ καταλαμβανομένῳ καὶ περιλάμποντι τὸ πᾶν ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος κῦτος ζωοποιῶν καὶ ἀνακινῶν γενέσσει καὶ μεταβολαῖς τὰ ἐν τούτοις τοῖς μέρεσι τοῦ κόσμου ζῶα.¹⁶¹

[...] Καὶ με αὐτὸν τὸν τρόπο δημιουργεῖ τα πάντα ἀπονέμοντας στα ἀθάνατα ὄντα τὴν αἰώνια διατήρησή τους καὶ, μέσω της ἀνοδικῆς πορείας του φωτός του —στο μέτρο που το εκπέμπει ἀπὸ τὸ μέρος ἐκεῖνο που εἶναι στραμμένο πρὸς τὸν οὐρανὸ— τρέφοντας τα ἀθάνατα μέρη τοῦ κόσμου· ἐνῶ, με τὸ μέρος τοῦ που καταλαμβάνει καὶ περιλούζει ολόκληρη τὴ μάζα τοῦ νεροῦ, τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρα, ζωοποιεῖ καὶ θέτει σε κίνηση, μέσω γενέσεων καὶ μεταβολῶν, τὰ ἐμβια ὄντα που βρίσκονται σε αὐτὰ τὰ μέρη τοῦ κόσμου.

Τα δύο αὐτὰ χωρία συμπληρώνουν τὸ ἓνα τὸ ἄλλο καὶ παρουσιάζουν τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο ἡ δημιουργικὴ ἐνέργεια ἐκπορεύεται ἀπὸ τὴν Πρώτη Ἀρχή καὶ διαχέεται μέσω τοῦ Ἡλίου στὸν αἰσθητὸ κόσμο. Ὁ Ἥλιος εἶναι φορέας τῆς θείας ἐνέργειας καὶ συνδέει τὸν νοητὸ με τὸν αἰσθητὸ κόσμο. Τὸ φῶς τοῦ διαχέεται πρὸς τὰ ἄνω, τρέφει καὶ σταθεροποιεῖ τὰ ἀθάνατα μέρη τοῦ σύμπαντος. Παράλληλα κατέρχεται πρὸς τὰ κάτω, εἰσχωρώντας στὴ γῆ, τὸ νερὸ καὶ τὸν ἀέρα, καὶ φέρνοντας ζωή, κίνηση καὶ μεταβολή στα θνητὰ στοιχεῖα. Μέσω τῆς ακτινοβολίας τοῦ ζωογονεῖ ὄχι μόνο τα

¹⁶¹ C.H. XVI 8

αθάνατα μέρη του κόσμου —τους δημιουργημένους θεούς, τις Ιδέες, τις ψυχές και τα άστρα— αλλά και τον υλικό κόσμο και κάθε μορφή έμβιας ζωής. Η κίνηση της γης, η ροή των υδάτων και η γονιμότητα των φυτών και των ζώων εξαρτώνται από το ηλιακό φως. Με αυτόν τον τρόπο, διατηρείται η ενότητα αισθητού και νοητού κόσμου, η τάξη και η αρμονική λειτουργία του σύμπαντος.

Συνεπώς, ο Ήλιος αναδεικνύεται ως κοσμικός μεσίτης μεταξύ του αιώνιου και του πεπερασμένου. Η θεώρηση αυτή αντανakλά τη νεοπλατωνική ιδέα του Ηλίου ως μεσολαβητικής και ζωοποιού αρχής ανάμεσα στον νοητό κόσμο και την ύλη. Η παραπάνω θεώρηση δεν εξαντλείται στη συμβολική λειτουργία του Ήλιου ως πηγής φωτός και ζωής. Εντάσσεται σε ένα ευρύτερο οντολογικό σύστημα, στο οποίο η θέση του Ήλιου καθορίζεται από την ιεραρχική διάρθρωση της πραγματικότητας και τη σχέση του με την Πρώτη Αρχή.

Η συνδυαστική εξέταση των δύο αποσπασμάτων καθιστά εμφανές ότι η ηλιακή θεολογία του *C.H.* οργανώνεται ως ένα μεταφυσικό σύστημα. Κάθε κοσμολογική του ιδιότητα αντιστοιχεί σε μία συγκεκριμένη θεολογική λειτουργία, συνδέει τα διαφορετικά επίπεδα της πραγματικότητας, μεταδίδει τη δημιουργική δύναμη του Θεού, ζωοποιεί τα όντα και διατηρεί τη συνοχή και την αρμονία του σύμπαντος. Από την προοπτική αυτή καθίσταται σαφές ότι η ηλιακή θεολογία του *C.H.* δεν συγκροτείται μέσα από αποσπασματικές αναφορές στον Ήλιο, αλλά διαμορφώνει μια ενιαία μεταφυσική θεώρηση του κόσμου. Ο Ήλιος εμφανίζεται συγχρόνως ως κοσμικός σύνδεσμος, φορέας της θείας ζωής και αισθητή έκφραση της δημιουργικής προνοίας του Θεού. Η πολλαπλότητα των λειτουργιών αυτών δεν αντιστοιχεί σε διαφορετικές θεότητες ή ανεξάρτητες δυνάμεις, αλλά εκφράζει διαφορετικές όψεις της μίας θείας ενεργείας, η οποία διαπερνά ολόκληρη τη δημιουργία. Η κοσμολογία αποκτά έτσι σαφή μεταφυσικό χαρακτήρα, καθώς η περιγραφή της φύσεως μετατρέπεται συγχρόνως σε περιγραφή της θείας παρουσίας μέσα στον κόσμο. Με τον τρόπο αυτό, η ερμητική κοσμολογία αποκτά ενιαία θεολογική συνοχή και προετοιμάζει οργανικά τη μετάβαση από την περιγραφή της φύσεως στη διερεύνηση της σχέσεως μεταξύ Θεού και ανθρώπου.

Η διάκριση αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική, διότι απομακρύνει κάθε ενδεχόμενο αστρολατρικής ερμηνείας της ερμητικής θεολογίας. Η τιμή που αποδίδεται στον Ήλιο δεν αφορά το ουράνιο σώμα καθεαυτό, αλλά τον ρόλο του ως ορατού φορέα της θείας προνοίας και της κοσμικής ζωής. Η θεολογική λειτουργία του παραμένει πάντοτε αναφορική προς τον υπέρτατο Θεό, από τον οποίο απορρέει κάθε δύναμη και κάθε

μορφή υπάρξεως. Η λειτουργία του Ηλίου ως δημιουργικής και ζωοποιού αρχής δεν εξαντλεί την ερμητική θεολογία. Στην ίδια πραγματεία η προσοχή μετατοπίζεται από τη δράση του Ηλίου προς τη θέση που κατέχει στην ιεραρχία του σύμπαντος. Το ενδιαφέρον πλέον δεν αφορά μόνο το τι πράττει ο Ήλιος, αλλά και γιατί κατέχει την κεντρική θέση στην κοσμική τάξη. Η θέση αυτή αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στο ακόλουθο χωρίο:

ὁ μὲν γὰρ ἥλιος, μετὰ τὸν δεύτερον θεόν, κόσμου κυβερνήτης καὶ πάντων τῶν κατὰ κόσμον διοικητής, ὑπὸ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ περικεκοσμημένος καὶ δυναμούμενος.

Διότι ο Ήλιος, μετά τον δεύτερο Θεό, είναι ο κυβερνήτης του κόσμου και ο διοικητής όλων όσων βρίσκονται μέσα στον κόσμο, καθώς έχει κοσμηθεί και ενδυναμωθεί από τον πρώτο Θεό.

Το νέο στοιχείο του χωρίου δεν είναι πλέον η μεσολάβηση της θείας ενεργείας, η οποία έχει ήδη καταδειχθεί στα προηγούμενα αποσπάσματα, αλλά η ανάδειξη του Ηλίου ως κοσμικού κυβερνήτη και διοικητή της δημιουργίας. Η εξουσία του δεν είναι αυτόνομη ούτε ανεξάρτητη από τον Θεό, αλλά πηγάζει από τον πρώτο Θεό, ο οποίος τον έχει «περικεκοσμημένον» και «δυναμούμενον». Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Ήλιος παρουσιάζεται ως ο φορέας της θείας διακυβερνήσεως μέσα στον αισθητό κόσμο, εξασφαλίζοντας τη συνοχή, την αρμονία και την εύρυθμη λειτουργία του σύμπαντος. Η λειτουργία του δεν περιορίζεται, επομένως, στη μετάδοση της δημιουργικής δυνάμεως, αλλά επεκτείνεται στη διαρκή διατήρηση της κοσμικής τάξεως και στην άσκηση μιας εξουσίας που αντανakλά την υπέρτατη κυριαρχία του πρώτου Θεού. Η ερμητική κοσμολογία αποκτά έτσι σαφή ιεραρχική διάρθρωση, καθώς κάθε επίπεδο της δημιουργίας ενεργεί σύμφωνα με την εξουσία που του έχει απονεμηθεί από την ανώτερη θεία αρχή.

Η θέση του Ηλίου ως μεσολαβητή μεταξύ του υπέρτατου Θεού και του αισθητού κόσμου αποσαφηνίζεται περαιτέρω στη συνέχεια της πραγματείας, όπου ο Ερμής παρουσιάζει τη δομή του σύμπαντος ως μια αυστηρά ιεραρχημένη διάταξη των επιμέρους βαθμίδων της πραγματικότητας. Ο κόσμος δεν εμφανίζεται ως ένα άθροισμα ανεξάρτητων στοιχείων, αλλά ως ένα οργανωμένο και αρμονικό σύνολο, στο οποίο κάθε επίπεδο υπάρξεως εξαρτάται από το ανώτερό του και μεταδίδει προς το κατώτερο τη δύναμη που έχει λάβει. Μέσα σε αυτή την οντολογική αλληλουχία, ο Ήλιος κατέχει κεντρική θέση, καθώς λειτουργεί ως ο άξονας που συνδέει τη θεία δημιουργική

ενέργεια με τη δομή και τη λειτουργία του αισθητού κόσμου. Η θέση αυτή δεν αποδίδεται στον Ήλιο λόγω της φυσικής του λαμπρότητας, αλλά εξαιτίας της θεολογικής αποστολής που του αναγνωρίζει η ερμητική κοσμολογία, όπως προκύπτει από το ακόλουθο χωρίο:

ὁ δὲ Ἥλιος διὰ τοῦ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν ἐπιρροὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ χορηγεῖται τοῦ ἀγαθοῦ· τουτέστι τῆς δημιουργίας· περὶ δὲ τὸν Ἥλιον αἱ ὀκτὼ εἰσὶ σφαῖραι, τούτου ἡρτημέναι, ἥ τε τῶν ἀπλανῶν, ἕξ τῶν πλανωμένων, καὶ ἡ μία ἡ περιγίσιος.¹⁶²

Ο δε Ήλιος, μέσω του νοητού και του αισθητού κόσμου, δέχεται και μεταδίδει την επιρροή που προέρχεται από τον Θεό, δηλαδή από το Αγαθό· αυτή είναι η δημιουργική δύναμη. Γύρω από τον Ήλιο βρίσκονται οι οκτώ σφαίρες, οι οποίες εξαρτώνται από αυτόν, η σφαίρα των απλανών, οι έξι σφαίρες των πλανητών και η μία περίγεια σφαίρα.

Ενώ τα προηγούμενα αποσπάσματα ανέδειξαν κυρίως τη λειτουργία του Ηλίου ως φορέα της θείας ενεργείας και της κοσμικής διακυβερνήσεως, το προαναφερθέν χωρίο μετατοπίζει το ενδιαφέρον στην οντολογική θέση που κατέχει μέσα στη δομή του σύμπαντος. Η περιγραφή αυτή δεν επαναλαμβάνει απλώς τη μεσολαβητική λειτουργία του Ηλίου, αλλά την εντάσσει σε μια σαφώς διαρθρωμένη κοσμολογική ιεραρχία. Η εξάρτηση των οκτώ σφαιρών από τον Ήλιο καταδεικνύει ότι αυτός αποτελεί το οργανωτικό κέντρο του αισθητού κόσμου, ενώ η δική του εξάρτηση από τον νοητό κόσμο και, τελικά, από τον Θεό διασφαλίζει ότι η κοσμική τάξη θεμελιώνεται στην υπέρτατη θεία αρχή. Η εικόνα αυτή αποκαλύπτει μια αυστηρά ιεραρχημένη δομή της πραγματικότητας, στην οποία κάθε επίπεδο της υπάρξεως αντλεί την ύπαρξη, τη δύναμη και τη λειτουργία του από το αμέσως ανώτερό του. Ο Ήλιος κατέχει έτσι κεντρική θέση στην ιεραρχική δομή του σύμπαντος, καθώς συνδέει τον νοητό με τον αισθητό κόσμο όχι μόνο ως φορέας της θείας ενεργείας, αλλά και ως άξονας γύρω από τον οποίο οργανώνεται ολόκληρη η κοσμική τάξη.

Ακόμη, αναδεικνύεται μια τριμερής κοσμογονική διάκριση, με την Πρωταρχική Αρχή στην κορυφή. Ο υπερβατικός Θεός καταλαμβάνει την υψηλότερη θέση στην κοσμική ιεραρχία, ενώ ο Ήλιος λειτουργεί ως δημιουργική κοσμολογική αρχή, όπως είδαμε, φωτίζοντας και ζωογονώντας τα πάντα διαρκώς. Η νοητή ουσία διοικεί τον

¹⁶² C.H. XVI 17

Ουρανός, ενώ ο Ουρανός εποπτεύει τον νοητό κόσμο· η κοσμική τάξη και η αρμονία θεμελιώνονται σε αυτήν την υπέρτατη ουσία, η οποία υπερέχει όλων των άλλων οντοτήτων:

διὸ πατὴρ μὲν πάντων ὁ θεός, δημιουργὸς δὲ ὁ Ἥλιος, ὁ δὲ κόσμος ὄργανον τῆς δημιουργίας· καὶ οὐρανὸν μὲν ἡ νοητὴ οὐσία διοικεῖ, οὐρανὸς δὲ θεοῦς [...].¹⁶³

Γι' αυτό ο Θεός είναι ο πατέρας των πάντων, ο Ἥλιος ο δημιουργός και ο κόσμος το ὄργανο της δημιουργίας. Τη νοητή ουσία τη διοικεί ο ουρανός, και ο ουρανός διοικεί τους θεούς [...]

Η Πρωταρχική Αρχή αποτελεί την αμετάβλητη και αιώνια πηγή όλων των όντων. Από αυτήν εκπορεύεται ο Ἥλιος, ο οποίος λειτουργεί ως δημιουργική και σωτηριολογική αρχή, εξασφαλίζοντας τη συνοχή του σύμπαντος. Ως δημιουργική δύναμη παρουσιάζει αναλογίες με τον πλατωνικό Δημιουργό, καθώς μορφοποιεί τον αισθητό κόσμο και συγχρόνως υποδέχεται τα όντα μετά τη φθορά τους, εντάσσοντάς τα εκ νέου στον κύκλο της δημιουργίας.¹⁶⁴

Η κοσμική αυτή λειτουργία δεν περιορίζεται στη φυσική πραγματικότητα. Για τον ερμητικό συγγραφέα, κάθε επίπεδο της δημιουργίας διαθέτει συμβολική και πνευματική σημασία. Η αρμονική περιφορά των ουρανίων σωμάτων αντανακλά τη σοφία του Δημιουργού, ενώ η σταθερότητα της ουράνιας τάξεως λειτουργεί ως πρότυπο για την εσωτερική τάξη της ανθρώπινης ψυχής. Όπως οι ουράνιες σφαίρες παραμένουν προσηλωμένες στη θεία τάξη χωρίς να παρεκκλίνουν από την πορεία τους, έτσι και ο άνθρωπος καλείται να επαναπροσανατολίσει τον νου του προς τον Θεό, υπερβαίνοντας τη διάσπαση που προκαλεί η προσκόλληση στον αισθητό κόσμο. Η ενατένιση της κοσμικής αρμονίας αποκτά, επομένως, παιδευτικό χαρακτήρα, καθώς οδηγεί τον άνθρωπο στην αναγνώριση της ίδιας της θείας σοφίας.

Μέχρι το σημείο αυτό η ανάλυση επικεντρώθηκε κυρίως στην κοσμολογική και οντολογική λειτουργία του Ηλίου, αναδεικνύοντάς τον ως μεσολαβητή της θείας ενεργείας, κοσμικό κυβερνήτη και κέντρο της οντολογικής ιεραρχίας. Ωστόσο, η

¹⁶³ C.H. XVI 18

¹⁶⁴ Η θέση αυτή παραπέμπει στη στωική αντίληψη περί αιώνιας εκπυρώσεως, σύμφωνα με την οποία η ύλη, υπό την επίδραση του στοιχείου της φωτιάς, καταστρέφεται, όχι όμως για να αφανιστεί, αλλά για να δημιουργηθεί ένας νέος κοσμικός κύκλος. Η αντίληψη αυτή αναπτύχθηκε από τους πρώτους Στωικούς. Βλ. H. Mansfeld, "Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought", στο *Studies in Hellenistic Religions*, επιμ. M. J. Vermaseren (Leiden: Brill, 1979), 154.

ερμητική διδασκαλία δεν εξαντλεί τη σημασία του στη συγκρότηση και τη διατήρηση του σύμπαντος. Η ηλιακή θεολογία αποκτά συγχρόνως σωτηριολογική διάσταση, καθώς ο Ήλιος παρουσιάζεται όχι μόνο ως φορέας της ζωής και της δημιουργικής δύναμews, αλλά και ως σημείο αναφοράς της πνευματικής αναγεννήσεως και της επιστροφής του ανθρώπου προς τον Θεό.

Η διατήρηση της φυσικής ζωής δεν αποτελεί αυτοσκοπό· λειτουργεί ως αισθητή έκφραση μιας βαθύτερης θείας πραγματικότητας, η οποία αποβλέπει στην αποκατάσταση της σχέσεως του ανθρώπου με την πρώτη Αρχή. Έτσι, η κοσμολογική λειτουργία του Ηλίου συνδέεται άμεσα με την πορεία της ψυχής προς τη θεογνωσία, καθώς η ίδια δύναμη που ζωοποιεί και συντηρεί τον κόσμο καθίσταται συγχρόνως σύμβολο της πνευματικής αναγεννήσεως και της σωτηρίας. Η νέα αυτή προοπτική αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στο ακόλουθο χωρίο, όπου ο Ήλιος χαρακτηρίζεται «σωτήρ καὶ τροφεύς» των όντων:

σωτήρ δὲ καὶ τροφεὺς ἐστὶ παντὸς γένους ὁ Ἥλιος· καὶ ὥσπερ ὁ νοητὸς κόσμος τὸν αἰσθητὸν περιέχων πληροῖ αὐτὸν ὄγκῳ ταῖς ποικίλαις καὶ παντομόρφοις ιδέαις, οὕτω καὶ ὁ Ἥλιος πάντα ἐν τῷ κόσμῳ περιέχων ὄγκῳ πάντων τὰς γενέσεις καὶ ἰσχυροποιεῖ· καμόντων δὲ καὶ ῥευσάντων ὑποδέχεται.¹⁶⁵

Σωτήρας και τροφέας κάθε γένους είναι ο Ήλιος. Και όπως ο νοητός κόσμος, περιέχοντας τον αισθητό κόσμο, τον πληροί με την αφθονία των ποικίλων και πολυμόρφων ιδεών, έτσι και ο Ήλιος, περιέχοντας τα πάντα μέσα στον κόσμο, ενισχύει τις γενέσεις όλων των όντων και, όταν αυτές εξαντληθούν και φθαρούν, τις υποδέχεται εκ νέου.

Το χωρίο αυτό συμπληρώνει την προηγούμενη εικόνα του Ήλιου, δίνοντας έμφαση όχι πλέον στη μεσολάβηση ανάμεσα στον νοητό και τον αισθητό κόσμο, αλλά στη συνεχή ανανέωση της δημιουργίας. Η φθορά δεν αποτελεί τέλος αλλά στάδιο της κοσμικής διαδικασίας, μέσω της οποίας η ζωή ανανεώνεται διαρκώς. Η περιγραφή αυτή αποτυπώνει την ερμητική αντίληψη περί κοσμικής ιεραρχίας. Οι ουράνιες σφαίρες οργανώνονται γύρω από τον Ήλιο, χωρίς όμως να αποτελούν την ύστατη αρχή του σύμπαντος. Και ο ίδιος ο Ήλιος εξαρτάται από τον νοητό κόσμο, ο οποίος με τη σειρά του ανάγεται στον ίδιο τον Θεό. Η εικόνα αυτή αποτυπώνει μια αυστηρά

¹⁶⁵ C.H. XVI 12

διαβαθμισμένη οντολογία, σύμφωνα με την οποία κάθε επίπεδο υπάρξεως αντλεί την ύπαρξη και τη δύναμή του από ένα ανώτερο επίπεδο.

Η διάρθρωση αυτή παρουσιάζει αξιοσημείωτες αναλογίες με τη μεταγενέστερη νεοπλατωνική θεωρία της προόδου (*πρόοδος*) και της επιστροφής (*ἐπιστροφή*), χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται πλήρως με αυτήν. Στον Ερμητισμό η ιεραρχία δεν αποτελεί μόνο φιλοσοφική εξήγηση της κοσμικής τάξεως, αλλά ταυτόχρονα θεμελιώνει τη δυνατότητα της σωτηρίας. Εφόσον η δημιουργική δύναμη διαχέεται από τον Θεό προς όλα τα επίπεδα της δημιουργίας, είναι δυνατή και η αντίστροφη πορεία του ανθρώπου προς την πηγή της υπάρξεώς του μέσω της γνώσεως. Η κοσμολογία χαρακτηρίζεται από ένα σωτηριολογικό προσανατολισμό, καθώς η δομή του κόσμου αντανακλά συγχρόνως και την πορεία της ψυχής προς την αποκατάσταση της θείας της καταγωγής.

Η δομή του κόσμου λειτουργεί ως θεολογική αποκάλυψη, ενώ η θέση του Ήλιου στο κέντρο της δημιουργίας καθιστά ορατή τη συνεχή παρουσία της θείας προνοίας μέσα στην ιστορία και τη φύση. Η γνώση της κοσμικής τάξεως μετατρέπεται συγχρόνως σε γνώση του Θεού, επειδή η δημιουργία συνιστά την αισθητή έκφραση της νοητής πραγματικότητας από την οποία προέρχεται.

Παράλληλα, ο χαρακτηρισμός του Ήλιου ως σωτήρα εισάγει μια βαθύτερη θεολογική προοπτική. Στο ερμητικό λεξιλόγιο, η σωτηρία δεν ταυτίζεται με την απαλλαγή από εξωτερικούς κινδύνους ούτε περιορίζεται στη διατήρηση της βιολογικής υπάρξεως. Αντιθέτως, δηλώνει την αποκατάσταση της αρχικής σχέσεως του ανθρώπου με τον Θεό μέσω της γνώσεως και της εσωτερικής αναγεννήσεως. Κατ' επέκταση, η σωτηριολογική λειτουργία του Ήλιου δεν έγκειται στο ότι σώζει αυτοτελώς τον άνθρωπο, αλλά στο ότι καθιστά ορατή την αδιάκοπη παρουσία της θείας προνοίας μέσα στον κόσμο και κατευθύνει τον ανθρώπινο νου προς την αναζήτηση της υπερβατικής πηγής της ζωής. Ο αισθητός Ήλιος λειτουργεί ως σημείο αναφοράς μιας ανώτερης πραγματικότητας, η οποία καλεί τον άνθρωπο να υπερβεί τα όρια της αισθητής εμπειρίας και να στραφεί προς τη γνώση του Θεού.

Η περιγραφή αυτή ολοκληρώνει ουσιαστικά την οντολογική διάρθρωση της ερμητικής κοσμολογίας. Το ενδιαφέρον του συγγραφέα δεν περιορίζεται στη θέση που κατέχει ο Ήλιος μέσα στη δομή του κόσμου, αλλά επεκτείνεται στον τρόπο με τον οποίο η κοσμική αυτή ιεραρχία καθιστά δυνατή την επικοινωνία μεταξύ του αισθητού και του νοητού κόσμου. Η δημιουργία εμφανίζεται ως ένα ενιαίο σύνολο διαβαθμισμένων σχέσεων, στο οποίο κάθε επίπεδο υπάρξεως αντλεί την ύπαρξη και τη δύναμή του από το αμέσως ανώτερο. Η κοσμική τάξη δεν αποτελεί, επομένως, μόνο

αντικείμενο θεωρητικής γνώσεως, αλλά αποκαλύπτει συγχρόνως τον τρόπο με τον οποίο η θεία παρουσία παραμένει ενεργή μέσα στον κόσμο.

Η σύνδεση της ζωής με τη σωτηρία αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της ερμητικής σκέψεως. Εφόσον ο Θεός είναι η απόλυτη Ζωή, κάθε μορφή ζωής στον αισθητό κόσμο αποτελεί συμμετοχή στη θεία πρόνοια. Ο Ήλιος, ως ορατός φορέας αυτής της ενεργείας, υπενθυμίζει διαρκώς ότι η δημιουργία δεν έχει εγκαταλειφθεί στην αυτονομία της, αλλά συντηρείται αδιάκοπα από την πρόνοια του Δημιουργού. Η καθημερινή ανατολή του Ήλιου δεν αποτελεί απλώς φυσικό φαινόμενο· μετατρέπεται σε εικόνα της αδιάλειπτης ανανεώσεως της ζωής και της συνεχούς παρουσίας του Θεού μέσα στον κόσμο. Η περιοδικότητα των φυσικών κύκλων αντανακλά τη σταθερότητα της θείας προνοίας, η οποία ανακαινίζει αδιάκοπα τη δημιουργία χωρίς να μεταβάλλεται η ίδια.

Η θεώρηση αυτή προσδίδει ιδιαίτερη σημασία και στην έννοια της αναγεννήσεως, η οποία κατέχει κεντρική θέση στην ερμητική διδασκαλία. Όπως η φύση ανανεώνεται διαρκώς μέσω της ηλιακής ενεργείας, έτσι και ο άνθρωπος καλείται να βιώσει μια εσωτερική ανακαίνιση, εγκαταλείποντας την άγνοια και επανερχόμενος στη γνώση της θείας του καταγωγής. Η φυσική λειτουργία του Ήλιου καθίσταται, επομένως, πρότυπο της πνευματικής μεταμορφώσεως. Η αναγέννηση της ψυχής αντανακλά κοσμική διάρθρωση που διατηρεί και ανανεώνει ολόκληρο το σύμπαν.

Με τον τρόπο αυτό, η ηλιακή θεολογία αποκτά σωτηριολογικό χαρακτήρα. Ο Ήλιος αναδεικνύεται ως το κατεξοχήν σύμβολο της ζωοποιού παρουσίας του Θεού μέσα στη δημιουργία. Η ενατένιση του φωτός του οδηγεί τον άνθρωπο από την αισθητή πραγματικότητα στη νοητή, ενώ η εμπειρία της ζωής που διαχέεται στον κόσμο προετοιμάζει την κατανόηση της ανώτερης ζωής που προσφέρει η θεογνωσία. Η πορεία από το φως της φύσεως προς το φως του Νου αποτελεί μία από τις θεμελιώδεις κινήσεις της ερμητικής διδασκαλίας και προετοιμάζει τη σωτηριολογική διδασκαλία που αναπτύσσεται στις αποκαλυπτικές πραγματείες του *C.H.*, ιδίως στον Ποιμάνδρη και στην πραγματεία περί παλιγγενεσίας (*C.H. XIII*).

Η σωτηριολογική λειτουργία του Ηλίου δεν εξαντλεί την ερμητική ηλιακή θεολογία. Η ίδια κοσμική αρχή που θεμελιώνει τη ζωή και καθιστά δυνατή την επιστροφή του ανθρώπου προς τον Θεό αποκτά και πολιτική διάσταση. Όπως ο Ήλιος μεταδίδει τη θεία πρόνοια στη δημιουργία, έτσι και η βασιλική εξουσία καλείται να καταστήσει ορατή την ίδια τάξη στην ανθρώπινη κοινωνία. Η πολιτική θεολογία του

C.H. δεν αποτελεί, επομένως, αυτοτελή θεωρία περί εξουσίας, αλλά προέκταση της κοσμολογικής και σωτηριολογικής του διδασκαλίας:

ἐπειδὴ οὖν εἰς βασιλέας αὐτῷ μάλιστα τὰ τῆς λύρας ἐνήρμοσται καὶ τῶν ἐγκωμίων τὸν τόνον ἔχει καὶ τὸν σκοπὸν εἰς βασιλικούς ἐπαίνους, διηγείρε πρῶτον ἐαυτὸν εἰς τὸν ὑπατον βασιλέα τῶν ὅλων, ἀγαθὸν θεόν, καὶ, ὑποθεν ἀρξάμενος, τῆς ᾠδῆς, δευτέρᾳ τάξει πρὸς τοὺς κατ' εἰκόνα ἐκείνου τὴν σκηπτουχίαν ἔχοντας καταβαίνει, ἐπειδὴ καὶ αὐτοῖς τοῖς βασιλεῦσι φίλον τὸ ὑποθεν κατὰ βαθμὸν τὰ τῆς ᾠδῆς καθήκειν, καὶ ὁθενπερ αὐτοῖς τὰ τῆς νίκης πεπρυτάνευται, ἐκεῖθεν καὶ τὰ τῶν ἐλπίδων κατ' ἀκολουθίαν περιάγεσθαι.¹⁶⁶

Επειδή, λοιπόν, η λύρα είναι κατεξοχήν προσαρμοσμένη στους βασιλείς και φέρει τον τόνο και τον σκοπό των εγκωμίων, δηλαδή των βασιλικών επαίνων, ο ποιητής διηγείρε πρώτα τον εαυτό του προς τον ὑψιστο βασιλιά των πάντων, τον αγαθό Θεό. Και, αφού άρχισε την ᾠδή από τα υψηλά, κατεβαίνει, σε δεύτερη βαθμίδα, προς εκείνους που κατέχουν τη βασιλική εξουσία κατ' εικόνα Εκείνου. Επειδή και στους ίδιους τους βασιλείς είναι ευχάριστο η ᾠδή να κατέρχεται από τα υψηλά βαθμίδα προς βαθμίδα, και από εκεί απ' όπου πηγάζει γι' αυτούς η νίκη, από εκεί να αντλούνται, κατά φυσική ακολουθία, και οι ελπίδες τους.

Η διάταξη αυτή δεν αποτελεί απλή ρητορική σύμβαση, αλλά αντανakλά τη θεμελιώδη αρχή της ερμητικής οντολογίας. Ο Θεός αποτελεί τον «ὑπατον βασιλέα τῶν ὅλων», την υπέρτατη πηγή κάθε ζωής, σοφίας και εξουσίας. Οι επίγειοι βασιλείς δεν εμφανίζονται ως αυτόνομοι φορείς κυριαρχίας, αλλά ως «κατ' εἰκόνα» εκπρόσωποι της θείας βασιλείας. Η εξουσία τους αποκτά κύρος μόνο επειδή συμμετέχει στη θεία τάξη και λειτουργεί ως προέκταση της κοσμικής πρόνοιας μέσα στον αισθητό κόσμο.¹⁶⁷

¹⁶⁶ C.H. XVIII 8

¹⁶⁷ Σύμφωνα με τους Στωικούς, ο κόσμος διέπεται από έλλογη οργάνωση, ορθολογισμό και τελολογική τάξη. Αντίστοιχα, ο άνθρωπος μπορεί να κατακτήσει την ευδαιμονία μόνο ζώντας σύμφωνα με τον Λόγο. Ο ηγεμόνας διαθέτει τη σοφία και τη γνώση που απαιτούνται για δίκαιη διακυβέρνηση των υπηκόων του και παραμένει ατάραχος από πάθη ή εξωτερικές συνθήκες. Στην πραγματικότητα δεν καθορίζεται από την εξωτερική του εξουσία ή την ικανότητα να επιβάλλεται στους άλλους, αλλά από την εσωτερική του δύναμη να κυριαρχεί στα ίδια του τα πάθη· η αυτοσυγκράτηση και η πειθαρχία του νου συνιστούν τις κατεξοχήν αρετές που θεμελιώνουν την αυθεντική του ηγεμονία. Παράλληλα, η εξουσία του αποτελεί αντανάκλαση της θείας εξουσίας και συνάδει με τη φυσική τάξη των πραγμάτων. Η βασιλεία αποτελεί το πιο ενδεδειγμένο σύστημα διακυβέρνησης για τους Στωικούς, δεδομένου ότι ένας βασιλιάς χάρη στην ηθική συγκρότηση του μπορεί να ωφελήσει τους υπηκόους του. Το καθήκον του επίγειου ηγεμόνα είναι η έλλογη διακυβέρνηση, σύμφωνα με το πρότυπο της θείας διακυβέρνησης του κόσμου από τον θεό. Η ύπαρξη αρχόντων που ασκούν εξουσία και αρχόμενων, δηλ. υποκείμενων στα οποία ασκούν οι άρχοντες την εξουσία τους είναι αναγκαία και θεμελιώνει τη δομή της κοινωνικής και πολιτικής τάξης. Βλ. Miriam Griffin, «De Clementia», στο *The Cambridge History of Greek and Roman Political*

Ιδιαίτερη σημασία έχει η εικόνα της λύρας, η οποία λειτουργεί ως σύμβολο της αρμονικής διάρθρωσης του σύμπαντος. Όπως οι χορδές της λύρας συντονίζονται σε μία ενότητα χωρίς να χάνουν την ιδιαιτερότητά τους, έτσι και οι διαφορετικές βαθμίδες της πραγματικότητας παραμένουν ενωμένες μέσα από την κοινή αναφορά τους στην πρώτη αρχή. Ο εγκωμιαστικός λόγος ακολουθεί ακριβώς αυτή την ιεραρχική πορεία· αρχίζει από τον Θεό και, μέσω διαδοχικών βαθμίδων, καταλήγει στον ανθρώπινο κόσμο. Η δομή του ύμνου μιμείται τη δομή του ίδιου του σύμπαντος, μετατρέποντας την υμνολογία σε έκφραση της κοσμικής τάξης:

Οι βασιλείς δεν αποτελούν ανεξάρτητες πηγές εξουσίας, αλλά φορείς μιας θεόδοτης αποστολής, καθώς καλούνται να μεταφέρουν στον ανθρώπινο κόσμο την τάξη, τη δικαιοσύνη και την ευνομία που απορρέουν από τη θεία αρχή.

ἡκέτω τοίνυν ὁ μουσουργὸς πρὸς τὸν μέγιστον βασιλέα τῶν ὅλων θεόν,
ὃς ἀθάνατος μὲν ἐστὶ διαπαντός, ἄϊδιος τε καὶ ἐξ αἰδίου τὸ κράτος ἔχον,
καλλίνικος πρῶτος, ἀφ' οὗ πᾶσαι αἱ νῖκαι εἰς τοὺς ἐξῆς φέρονται [οἱ]
διαδεξάμενοι τὴν Νίκην [...].¹⁶⁸

Ας στραφεί, λοιπόν, ο μουσουργός προς τον μέγιστο βασιλιά των πάντων, τον Θεό, ο οποίος είναι παντοτινά αθάνατος, αιώνιος και κατέχει την εξουσία από καταβολής αιώνας· είναι ο πρώτος ένδοξος νικητής, από τον οποίο πηγάζουν όλες οι νίκες και μεταβιβάζονται σε όσους ακολουθούν, αφού έχουν διαδεχθεί τη Νίκη [...].»

Σε αντίθεση με το προηγούμενο χωρίο, όπου η έμφαση δινόταν στη θεμελίωση της βασιλικής εξουσίας, εδώ το ενδιαφέρον μετατοπίζεται στη θεία προέλευση της νίκης. Η νίκη δεν παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα ανθρώπινης ικανότητας, αλλά ως δωρεά που εκπορεύεται από τον «μέγιστον βασιλέα τῶν ὅλων» και διαχέεται ιεραρχικά προς τους επίγειους άρχοντες. Η νίκη παρουσιάζεται ως έκφραση της θείας πρόνοιας και όχι απλώς ως στρατιωτική επιτυχία, γεγονός που προσδίδει στη βασιλεία σωτηριολογική διάσταση.

Thought, επιμ. Christopher Rowe και Malcolm Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 537 · Peter Astbury Brunt και Michael Crawford, *Studies in Stoicism* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 80–83.

¹⁶⁸ C.H. XVIII 9

Η Νίκη, προσωποποιημένη θεότητα στο συγκεκριμένο απόσπασμα, λειτουργεί σύμφωνα με μια κοσμική νομοτέλεια και εκπληρώνει το θείο θέλημα. Ο πρωταρχικός νους χαρακτηρίζεται καλλίνικος, επειδή πρώτος επέφερε πνευματικές νίκες, δημιουργώντας τάξη μέσα στο κοσμικό χάος. Αυτή η πρωταρχική αρχή αποτελεί την πηγή κάθε δύναμης και νίκης.

Η έννοια της νίκης, επομένως, δεν περιορίζεται σε στρατιωτική ή πολιτική επιτυχία, αλλά αναφέρεται σε πνευματική και κοσμική ολοκλήρωση:

ἐπὶ ἐπαίνους τοῖνυν ἡμῖν καταβαίνειν ὁ λόγος ἐπείγεται καὶ πρὸς τοὺς τῆς κοινῆς ἀσφαλείας καὶ εἰρήνης πρυτάνεις βασιλέας. οἷς πάλαι μάλιστα τὸ κῦρος παρὰ τοῦ κρεῖττονος θεοῦ κεκορύφωται, οἷς ἡ νίκη πρὸ τῆς ἐκείνου δεξιᾶς πεπρυτάνευται, οἷς τὰ βραβεῖα καὶ πρὸ τῆς ἐν πολέμοις ἀριστείας προευτρέπιστα, ὧν τὰ τρόπαια καὶ πρὸ τῆς συμπλοκῆς ἴσταται, οἷς οὐ τὸ βασιλεύειν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀριστεύειν συντέτακται, οὗς καὶ πρὸ τῆς κινήσεως ἐκπλήττεται τὸ βάρβαρον.¹⁶⁹

Ο λόγος μας, λοιπόν, στρέφεται τώρα στους επαίνους των βασιλέων, των θεματοφυλάκων της κοινῆς ασφάλειας και της ειρήνης. Είναι εκείνοι των οποίων η εξουσία έχει από παλιά εδραιωθεί από τον υπέρτατο Θεό· εκείνοι που φέρουν τη νίκη πριν ακόμη υψώσουν το δεξί τους χέρι· εκείνοι για τους οποίους τα βραβεῖα έχουν ήδη ετοιμαστεί πριν ακόμη δοκιμαστούν στον πόλεμο και των οποίων τα τρόπαια έχουν υψωθεί πριν ακόμη από τη σύγκρουση· εκείνοι στους οποίους έχει δοθεί όχι μόνο η βασιλεία αλλά και η ανδρεία, και τους οποίους οι βάρβαροι τρέμουν πριν ακόμη αρχίσει η εκστρατεία τους.

Η πραγματεία XVI οργανώνει τον εγκωμιαστικό λόγο σύμφωνα με την ίδια ιεραρχική αντίληψη που χαρακτηρίζει συνολικά την ερμητική κοσμολογία. Η δοξολογία εκκινεί από τον υπέρτατο Θεό, ο οποίος αποτελεί την απόλυτη πηγή κάθε εξουσίας και αγαθού, και βαθμιαία καταλήγει στους επίγειους ηγεμόνες, ακολουθώντας μια σαφώς διαβαθμισμένη τάξη. Η διάταξη αυτή δεν αποτελεί απλώς ρητορική επιλογή, αλλά αποτυπώνει την πεποίθηση ότι κάθε μορφή εξουσίας αντλεί τη νομιμοποίησή της από τη θεία αρχή και αποκτά κύρος μόνο στον βαθμό που παραμένει ενταγμένη στην οντολογική ιεραρχία. Στο πλαίσιο αυτό, οι βασιλείς παρουσιάζονται ως φορείς της ειρήνης, της ευνομίας και της δικαιοσύνης, όχι επειδή διαθέτουν αυτοτελή δύναμη, αλλά επειδή συμμετέχουν στη θεία οικονομία και ενεργούν ως όργανα της πρόνοιας μέσα στον αισθητό κόσμο. Ο εγκωμιαστικός λόγος

¹⁶⁹ C.H. XVIII 10

αποκτά έτσι θεολογική χροιά, καθώς η τιμή που αποδίδεται στους ανθρώπινους άρχοντες δεν αποσκοπεί στην προσωπολατρία, αλλά στην αναγνώριση της θείας τάξης που αντανακλάται στην ορθή άσκηση της εξουσίας:

οὕτω μὲν δὴ τὸν θεὸν εὐφημήσωμεν. ἀλλὰ δὴ καταβαίνωμεν καὶ ἐπὶ τοὺς δεξαμένους παρ' ἐκείνου τὰ σκήπτρα. δεῖ γὰρ ἀπὸ βασιλέων ἀρξάμενους καὶ ἀπὸ τούτων ἀσκουμένους καὶ ἤδη συνθερίζειν ἑαυτοὺς εἰς ἐγκώμια καὶ ὑμνεῖν τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον εὐσέβειαν, καὶ τὴν μὲν πρῶτην καταρχὴν τῆς εὐφημίας ἀπὸ τούτου ἐνασκεῖν, τὴν δὲ ἄσκησιν διὰ τούτου γυμνάζειν, ἵνα ἐν ἡμῖν ἡ καὶ ἡ γυμνασία τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείας καὶ ἡ πρὸς τοὺς βασιλέας εὐφημία.¹⁷⁰

Έτσι, λοιπόν, ας υμνήσουμε τον Θεό. Ας κατέλθουμε όμως τώρα και σε εκείνους που έλαβαν από Αυτόν τα σκήπτρα. Πρέπει, πράγματι, να αρχίσουμε από τους βασιλείς και, ασκούμενοι με αφορμή αυτούς, να εξοικειωνόμαστε με τα εγκώμια και να υμνούμε την ευσέβεια προς το θείο. Από αυτούς πρέπει να λαμβάνει την πρώτη της αφετηρία η εγκωμιαστική μας προσφώνηση, και μέσω αυτών να καλλιεργείται η άσκησή μας, ώστε μέσα μας να αναπτύσσεται τόσο η άσκηση της ευσέβειας προς τον Θεό όσο και η εγκωμιαστική προσφώνηση προς τους βασιλείς.

Η λύρα συμβολίζει τον κοσμικό ρυθμό, και ο μουσουργός συντονίζεται με αυτόν για να δημιουργήσει το έργο του. Με αυτόν τον τρόπο, καθιερώνεται ένας κοσμικός εγκωμιαστικός κανόνας, όπου το εγκώμιο ξεκινά από τον Θεό και κατέρχεται προς τους ανθρώπους. Η αναφορά στη «δευτέρα τάξει» υπογραμμίζει ότι η βασιλική εξουσία δεν νοείται ως αυτόνομη ή ανεξάρτητη πραγματικότητα, αλλά αποκτά το νόημα και τη νομιμοποίησή της μόνο στο μέτρο που εντάσσεται στην προϋπάρχουσα θεία και κοσμική ιεραρχία.

Ο βασιλέας δεν αποτελεί την ύψιστη αρχή της εξουσίας, αλλά καταλαμβάνει μια συγκεκριμένη θέση μέσα σε μια διαβαθμισμένη τάξη, η οποία έχει ως αφετηρία τον Θεό και εκτείνεται μέχρι τον ανθρώπινο κόσμο. Υπό αυτή την έννοια, η πολιτική εξουσία παρουσιάζεται ως έκφραση της θείας τάξης και οφείλει να υπηρετεί την αρμονία, τη δικαιοσύνη και την ευνομία που χαρακτηρίζουν την κοσμική οργάνωση. Η εικόνα της λύρας ενισχύει περαιτέρω αυτή την αντίληψη, καθώς συμβολίζει την αρμονική συνεργασία των επιμέρους στοιχείων του σύμπαντος υπό την καθοδήγηση μιας ανώτερης αρχής. Έτσι, η ερμητική διδασκαλία δεν αντιλαμβάνεται τη βασιλεία ως απλή πολιτική λειτουργία, αλλά ως συμμετοχή σε μια ευρύτερη θεολογική και κοσμολογική πραγματικότητα, όπου η επίγεια τάξη οφείλει να αντανακλά την

¹⁷⁰ C.H. XVIII 15

πνευματική τελειότητα. Η έντονη παρουσία της ιεραρχίας και η αναλογία ανάμεσα στη θεία και ανθρώπινη εξουσία τονίζει τη θεοκρατική διάχυση της εξουσίας από τα υψηλότερα στα κατώτερα οντολογικά επίπεδα.

Η λειτουργία του ύμνου δεν περιορίζεται στη μουσική ή στη λογοτεχνική έκφραση. Στον Ερμητισμό ο ύμνος αποτελεί μέσο πνευματικής άσκησης. Ο λόγος, η προσευχή και ο ύμνος χρησιμοποιούνται ως εργαλεία για την εναρμόνιση της ψυχής με τις ανώτερες πραγματικότητες, αναδεικνύοντας μια συνέχεια με τη νεοπλατωνική θεολογική πρακτική. Η λειτουργία των ερμητικών ύμνων και προσευχών δεν περιορίζεται στη διατύπωση θεολογικών ιδεών ούτε στην απλή έκφραση της ευσέβειας. Η γλώσσα των ερμητικών πραγματειών λειτουργεί επιτελεστικά, καθώς σκοπός της δεν είναι μόνο να μεταδώσει ένα γνωστικό περιεχόμενο αλλά κυρίως να προκαλέσει μια συγκεκριμένη πνευματική κατάσταση στον αναγνώστη ή στον μουσούμενο.¹⁷¹ Ως εκ τούτου, οι επαναλήψεις, οι ύμνοι και οι δοξολογικές διατυπώσεις δεν αποτελούν απλώς λογοτεχνικά χαρακτηριστικά, αλλά στοιχεία μιας τελετουργικής χρήσης του λόγου, μέσω της οποίας επιδιώκεται η εσωτερική μεταμόρφωση του ανθρώπου. Η συστηματοποίηση των ύμνων δεν αποτελεί απλώς οργανωτική πρακτική, αλλά αποτυπώνει την ίδια την κοσμική τάξη και λειτουργεί ως μέσο πνευματικής παιδαγωγίας. Η αντίληψη αυτή αντανakλά τη νεοπλατωνική οντολογία, σύμφωνα με την οποία κάθε βαθμίδα της πραγματικότητας εξαρτάται από την υπέρτατη Μονάδα.

Η αντιστοιχία ανάμεσα στον Ήλιο και τον βασιλιά συγκροτεί τον πυρήνα της ερμητικής πολιτικής θεολογίας. Η λειτουργία που επιτελεί ο Ήλιος στο επίπεδο της δημιουργίας αποδίδεται, κατ' αναλογία, στον βασιλιά στο επίπεδο της ανθρώπινης κοινωνίας, όπου η διακυβέρνηση οφείλει να αντανakλά τη θεία τάξη και πρόνοια. Όπως η κοσμική πραγματικότητα οργανώνεται ιεραρχικά με σημείο αναφοράς την πρώτη αρχή, έτσι και η πολιτική κοινότητα αποκτά συνοχή όταν η εξουσία παραμένει προσανατολισμένη προς το θείο αγαθό. Η νομιμότητα της βασιλείας δεν εξαρτάται αποκλειστικά από την κατοχή της δύναμης, αλλά από τη δυνατότητα του ηγεμόνα να αντανakλά την αρμονία, τη δικαιοσύνη και την πρόνοια που χαρακτηρίζουν την ίδια τη θεία τάξη. Ωστόσο, η θεώρηση αυτή δεν αποτελεί αποκλειστικό γνώρισμα της ερμητικής γραμματείας, αλλά παρουσιάζει αξιοσημείωτες αναλογίες με τη νεοπλατωνική πολιτική φιλοσοφία. Η ηλιακή θεολογία αποκτά και πολιτική διάσταση,

¹⁷¹ Chlup, "The Ritualization of Language in the Hermetica," 135–137.

καθώς η νομιμότητα της βασιλικής εξουσίας θεμελιώνεται στην ίδια την οντολογική δομή του σύμπαντος. Όπως ο Ήλιος αποτελεί το ορατό κέντρο της κοσμικής αρμονίας, έτσι και ο βασιλεύς οφείλει να λειτουργεί ως κέντρο ενότητας και συνοχής της ανθρώπινης κοινωνίας.

Η παραπάνω αντίληψη διατυπώνεται στον *Ύμνο εις τὸν Βασιλέα Ἥλιον* του αυτοκράτορα Ιουλιανού, όπου ο Ήλιος παρουσιάζεται ως η ορατή εικόνα του νοητού Αγαθού και ως ο άμεσος μεσολαβητής μεταξύ του υπερβατικού Θεού και του αισθητού κόσμου. Ο Ιουλιανός αποδίδει στον Ήλιο όχι μόνο τη δημιουργική δύναμη και τη ζωοποιό ενέργεια, αλλά και την εξουσία να συγκρατεί σε ενότητα όλα τα μέρη του σύμπαντος. Η πολιτική εξουσία του αυτοκράτορα αντλεί τη νομιμοποίησή της ακριβώς από αυτή την κοσμική λειτουργία του Ηλίου· ο ηγεμόνας καλείται να μιμηθεί την αγαθοεργό και ενοποιητική του ενέργεια, διατηρώντας την τάξη και την αρμονία μέσα στην *Πολιτεία*.

Στο πλαίσιο αυτό, η βασιλεία δεν αποτελεί απλώς διοικητικό θεσμό ούτε προϊόν ανθρώπινης συμβάσεως. Αντιθέτως, αποκτά μεταφυσική διάσταση, καθώς ο βασιλεύς ενεργεί ως εικόνα της θείας πρόνοιας μέσα στον κόσμο. Η άσκηση της εξουσίας νομιμοποιείται μόνο όταν εναρμονίζεται προς τη δικαιοσύνη, την ευταξία και την πρόνοια που χαρακτηρίζουν τη διακυβέρνηση του σύμπαντος από τον Ήλιο. Η πολιτική πράξη μετατρέπεται έτσι σε μίμηση της κοσμικής λειτουργίας του θεού.

Παρόμοια θέση διατυπώνει και ο Λιβάνιος, ο οποίος συνδέει επανειλημμένα την ευνομία και την ευημερία της *Πολιτείας* με την παρουσία ενός θεοσεβούς και δίκαιου ηγεμόνα. Αν και η ρητορική του δεν αναπτύσσει μια συστηματική ηλιακή θεολογία, η βασιλική εξουσία παρουσιάζεται ως θεόσταλτος θεσμός, προορισμένος να διαφυλάσσει την ειρήνη και την κοινωνική συνοχή. Η σύγκλιση αυτή καταδεικνύει ότι κατά τον τέταρτο αιώνα η σύνδεση ανάμεσα στη θεία πρόνοια, τον Ήλιο και τη βασιλική εξουσία είχε πλέον καταστεί κοινός τόπος της εθνικής πολιτικής και θρησκευτικής σκέψης. Η εξέταση ορισμένων χαρακτηριστικών παραδειγμάτων επιτρέπει να εκτιμηθεί καλύτερα τόσο η πρωτοτυπία όσο και η ιστορική θέση της ερμητικής διδασκαλίας.

Η σύγκριση αυτή επιτρέπει να κατανοηθεί πληρέστερα η θέση του *C.H.* μέσα στην ιστορία της ηλιακής θεολογίας. Οι ερμητικές πραγματείες δεν περιορίζονται στην επανάληψη παραδοσιακών ηλιακών συμβολισμών, αλλά τους εντάσσουν σε ένα νέο φιλοσοφικό πλαίσιο, στο οποίο η κοσμολογία, η σωτηριολογία και η πολιτική θεολογία αποτελούν αλληλένδετες εκφάνσεις μιας ενιαίας μεταφυσικής θεωρήσεως. Η βασιλική

μεταφορά δεν λειτουργεί απλώς ως μέσο νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, αλλά ως ερμηνευτικό σχήμα που καθιστά κατανοητή τη σχέση μεταξύ της θείας αρχής, της κοσμικής τάξεως και της ανθρώπινης κοινωνίας. Όπως ο βασιλεύς συγκροτεί και διατηρεί την ενότητα της *Πολιτείας*, έτσι και ο Ήλιος συγκροτεί σε ενότητα το σύνολο της δημιουργίας, όχι μόνο ως φυσικό σώμα, αλλά κυρίως ως φορέας της θείας ενεργείας που διαπερνά όλα τα επίπεδα της υπάρξεως. Η κοσμική του λειτουργία είναι συγχρόνως πνευματική, καθώς μέσω αυτού η θεία δύναμη καθίσταται ενεργός και αισθητή μέσα στον κόσμο. Έτσι, ο Ήλιος δεν αποτελεί μόνο σύμβολο της δημιουργικής δυνάμεως του Θεού ούτε αποκλειστικά θεμέλιο της βασιλικής εξουσίας, αλλά και το κατεξοχήν σημείο αναφοράς για την κατανόηση της θείας παρουσίας στη δημιουργία, προετοιμάζοντας συγχρόνως τη μετάβαση στη θεώρηση της γνώσεως ως φωτισμού της ψυχής.

Η αντίληψη αυτή μεταβάλλει ουσιαστικά και τη σημασία του φωτός. Το ηλιακό φως δεν αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως φυσικό φαινόμενο ούτε ως ποιητικός συμβολισμός της θεότητας. Αντιθέτως, λειτουργεί ως έκφραση της δημιουργικής παρουσίας του Θείου, η οποία ζωογονεί, ενοποιεί και καθιστά δυνατή τη γνώση της αλήθειας. Η μετάδοση του φωτός αντιστοιχεί συγχρόνως στη μετάδοση της ζωής και της γνώσεως· πρόκειται για μία ενιαία ενέργεια, μέσω της οποίας η δημιουργία διατηρείται σε σχέση με την πρώτη της αρχή.

Η σύνδεση φωτός, ζωής και γνώσεως αποτελεί έναν από τους σταθερότερους άξονες της ερμητικής διδασκαλίας. Ήδη στον *Ποιμάνδρη* ο πρώτος Νους αποκαλύπτεται ως «Φῶς καὶ Ζωή», από τον οποίο προέρχεται κάθε μορφή υπάρξεως και νοήσεως (C.H. I). Η δημιουργία δεν νοείται ως αυτόνομη πραγματικότητα, αλλά ως διαρκής μετοχή στη ζωοποιό ενέργεια του Θείου. Όσο τα όντα παραμένουν στραμμένα προς την πηγή του φωτός, διατηρούν την αληθινή τους ζωή· όταν απομακρύνονται από αυτήν, βυθίζονται στην άγνοια και στην πνευματική φθορά.

Από την άποψη αυτή, ο Ήλιος αποκτά μια λειτουργία που υπερβαίνει κατά πολύ τον φυσικό του ρόλο. Αποτελεί το ορατό σημείο στο οποίο η ανθρώπινη διάνοια μπορεί να αναγνωρίσει την αόρατη παρουσία του Θεού μέσα στη δημιουργία. Δεν ταυτίζεται με την υπέρτατη θεότητα, αλλά ενεργεί ως η πλησιέστερη αισθητή εικόνα της, καθιστώντας δυνατή την αναγωγή του ανθρώπου από τον αισθητό κόσμο προς τον νοητό. Η παρατήρηση της κοσμικής αρμονίας δεν αποβλέπει επομένως στην κατανόηση των φυσικών φαινομένων καθαυτών, αλλά στη σταδιακή ανάβαση της ψυχής προς την πηγή από την οποία προέρχεται κάθε ζωή και κάθε γνώση.

Η προοπτική αυτή επιτρέπει να γίνει κατανοητό γιατί η ηλιακή θεολογία κατέχει τόσο κεντρική θέση στον ερμητισμό. Ο Ήλιος δεν αποτελεί απλώς κοσμικό σύμβολο ούτε μόνο εικόνα της θείας πρόνοιας· λειτουργεί ως παιδαγωγός της ψυχής, οδηγώντας τον άνθρωπο από την αισθητή εμπειρία στην εσωτερική γνώση του Θεού. Η ενατένιση του φωτός μετατρέπεται έτσι σε πορεία πνευματικής μεταμορφώσεως, κατά την οποία ο άνθρωπος ανακαλύπτει ότι το αληθινό φως δεν βρίσκεται στον αισθητό ουρανό αλλά στον ίδιο τον θείο Νου.

Με αυτόν τον τρόπο, η ηλιακή θεολογία οδηγεί φυσικά στο κεντρικό σωτηριολογικό αίτημα του *C.H.*. Η σωτηρία δεν επιτυγχάνεται μέσω τελετουργικών πράξεων ούτε μέσω της εξωτερικής λατρείας του Ηλίου, αλλά μέσω της εσωτερικής αναγεννήσεως που καθιστά την ψυχή ικανή να δεχθεί το θείο φως. Η ηλιακή εικόνα λειτουργεί ως αφετηρία μιας βαθύτερης μυστικής εμπειρίας, στην οποία η γνώση του Θεού ταυτίζεται με τη μεταμόρφωση της ανθρώπινης υπάρξεως και την αποκατάσταση της αρχικής της συγγένειας με τον θείο Νου.

Η εξέταση της ηλιακής θεολογίας καταδεικνύει ότι ο Ήλιος κατέχει στο *C.H.* θέση πολύ ευρύτερη από εκείνη ενός φυσικού ή μυθολογικού συμβόλου. Αποτελεί την ορατή έκφραση της θείας προνοίας, το κέντρο της κοσμικής αρμονίας και το πρότυπο κάθε νόμιμης εξουσίας, ενώ συγχρόνως λειτουργεί ως μέσο αναγωγής της ψυχής προς τον Θεό. Η σύνθεση αυτή αναδεικνύει τον δημιουργικό τρόπο με τον οποίο ο Ερμητισμός ενσωμάτωσε αιγυπτιακά, ελληνικά και νεοπλατωνικά στοιχεία, μετασχηματίζοντάς τα σε μια συνεκτική μεταφυσική θεώρηση. Η ηλιακή θεολογία αποτελεί το οντολογικό θεμέλιο της ερμητικής σωτηριολογίας, καθώς η πορεία προς τη γνώση του Θεού περιγράφεται ως σταδιακή επιστροφή της ψυχής προς το πρωταρχικό Φως. Στο σημείο αυτό, η ηλιακή συμβολική λειτουργεί ως γέφυρα ανάμεσα στη δημιουργία και τη σωτηρία, προετοιμάζοντας τη μετάβαση στην επόμενη ενότητα, όπου θα εξεταστεί η γνώση ως μέσο πνευματικής αναγεννήσεως και αποκαταστάσεως της ανθρώπινης υπάρξεως.

Η σύλληψη αυτή δεν αποτελεί αποκλειστικό γνώρισμα της ερμητικής γραμματείας, αλλά συναντάται, με διαφορετικές διατυπώσεις, και σε μεταγενέστερους εθνικούς φιλοσόφους, γεγονός που επιτρέπει την καλύτερη αποτίμηση της ιστορικής φυσιογνωμίας του Ερμητισμού. Ο Ιουλιανός, επηρεασμένος από τον νεοπλατωνισμό, αντιλαμβάνεται τον ηγεμόνα ως φορέα έμφυτων αρετών –σωφροσύνης, δικαιοσύνης, ανδρείας και φρόνησης– οι οποίες θεμελιώνουν την ικανότητά του να ασκεί την εξουσία. Οι αρετές αυτές, ωστόσο, δεν αποτελούν σταθερή και αμετάβλητη

προϋπόθεση· αν απουσιάζουν, ο ηγεμόνας οφείλει να επιδοθεί σε διαρκή αυτοκαλλιέργεια, ώστε να ανταποκριθεί στην αποστολή του. Αν παρ' όλα αυτά αποτύχει, είναι υποχρεωμένος να το αναγνωρίσει και να υπακούσει σε μια ανώτερη αρχή, δηλαδή στο Λόγο ή στη Θεία Πρόνοια, πράγμα που υποδηλώνει ότι η εξουσία του δεν ταυτίζεται κατ' ανάγκην με το θείο.

Στον Ιουλιανό ηλιακή θεολογία αποκτά σαφέστερη πολιτική και ιδεολογική διάσταση. Ενώ στο *C.H.* ο Ήλιος προβάλλεται κυρίως ως κοσμική και σωτηριολογική αρχή, η οποία διαμεσολαβεί ανάμεσα στον νοητό και τον αισθητό κόσμο, στον *Ύμνο εις τον Ήλιον Βασιλέα* η έμφαση μετατοπίζεται στη σχέση του Ήλιου με τη βασιλική εξουσία.¹⁷² Ο αυτοκράτορας παρουσιάζεται ως επίγειος εκφραστής της θείας τάξης, ο οποίος αντλεί τη νομιμοποίησή του από την κοσμική ιεραρχία και καλείται να διαφυλάξει την αρμονία και τη δικαιοσύνη μέσα στον ανθρώπινο κόσμο. Η κοσμική ιεραρχία λειτουργεί, επομένως, ως πρότυπο και για την οργάνωση της ανθρώπινης κοινωνίας, όπου η βασιλική εξουσία ερμηνεύεται ως επίγεια έκφραση της θείας τάξεως.

Αντίθετα, ο Ιουλιανός στους λόγους του Λιβανίου προβάλλεται κατά το πρότυπο του «θείου βασιλιά», δηλαδή ως ηγεμόνας που λειτουργεί ταυτόχρονα σε πολιτικό και σε κοσμικό-θρησκευτικό επίπεδο. Ο ρήτορας τονίζει ότι ο αυτοκράτορας ανήγειρε εκ νέου τους βωμούς, τίμησε θεούς, ήρωες και φυσικά στοιχεία, και πολέμησε εκείνους που πολεμούσαν το θείο· συνεπώς αναδεικνύεται ως ο κατεξοχήν μεσολαβητής ανάμεσα στους ανθρώπους και τους θεούς. Παράλληλα, η ταύτισή του με μυθικούς ήρωες όπως ο Ιππόλυτος, ο Ραδάμανθυς, ο Περικλής και ο Βρασίδης, υποδηλώνει ότι η θεϊκή του διάσταση πηγάζει από την αρετή και τις υπεράνθρωπες ικανότητές του, όχι από κάποια δογματική αυθυπαρξία. Η μορφή του Ιουλιανού συνδέεται επίσης με την ίδια την ευημερία του κόσμου γιατί όσο ζούσε, εξασφάλιζε ειρήνη, δικαιοσύνη και πολιτισμό, ενώ με τον θάνατό του επανήλθαν το χάος, η αδικία και οι βαρβαρικές απειλές. Έτσι, ο βασιλιάς αποτελεί τον εγγυητή της κοσμικής τάξης.

Σε αυτό το σημείο, ο Ιουλιανός προσεγγίζει τον τύπο του Φαραώ της Αμάρνα, ο οποίος ταυτίζεται με τον Ήλιο και αποκτά ρόλο σωτηριολογικό. Μέσω της λατρείας του, ο λαός αποκτά πρόσβαση στο θείο και στην ευδαιμονία. Η ειδοποιός διαφορά, ωστόσο, έγκειται στο ότι ενώ στην θεολογία της Αμάρνα ο Φαραώ θεωρείται εκ φύσεως θεϊκός και η σωτηρία ταυτίζεται με τη λατρεία του, στον Λιβάνιο ο Ιουλιανός

¹⁷² Πολύμνια Αθανασιάδη, *Ιουλιανός: Μια βιογραφία* (Αθήνα: MIET, 2005), 220-224.

καθίσταται «θείος» κυρίως λόγω της ηθικής αρετής, της σοφίας και της πολιτικής του δράσης. Έτσι, η θεϊκότητα του Ιουλιανού δεν είναι προϋπόθεση της βασιλείας του, αλλά αποτέλεσμα της προσωπικής του αρετής και της επιτυχούς διακυβέρνησης, στοιχείο που τον καθιστά μια φιλοσοφική εκδοχή του «θείου βασιλιά» σε αντιδιαστολή με τη θεοκρατική εκδοχή της Αμάρνα. Η σύγκριση αυτή αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον όταν αντιπαραβληθεί με την αιγυπτιακή παράδοση. Παρότι οι ιστορικές και θρησκευτικές συνθήκες διαφέρουν, η ηλιακή θεολογία της Αμάρνα παρουσιάζει αντίστοιχους μηχανισμούς νομιμοποίησης της βασιλικής εξουσίας μέσω της σχέσης του ηγεμόνα με το θείο.

Προκειμένου να εκτιμηθεί πληρέστερα η ιστορική θέση της ερμητικής ηλιακής θεολογίας, είναι αναγκαίο να εξετασθούν συνοπτικά οι αρχαιότερες αιγυπτιακές παραδόσεις, από τις οποίες φαίνεται να αντλεί ορισμένα βασικά συμβολικά σχήματα. Στην αιγυπτιακή παράδοση, η έννοια της βασιλείας συνδέθηκε άρρηκτα με τη λατρεία του Ήλιου. Ο Ρα ή Άμμων-Ρα δέσποζε ως η ανώτατη θεότητα και εγγυητής της *Μάατ*, της θεϊκής αρχής που διασφαλίζει την ισορροπία, την αρμονία και τη δικαιοσύνη στο σύμπαν.¹⁷³ Η ταύτιση του Φαραώ με τον θεό Ήλιο δεν ήταν απλώς συμβολική, αλλά συγκροτούσε τη βάση πάνω στην οποία δομήθηκε το κοινωνικοπολιτικό οικοδόμημα της αρχαίας Αιγύπτου.

Η θεϊκή προέλευση των Φαραώ αποτυπώθηκε σε ταφικές αναπαραστάσεις ιερογαμίας με τον Φαραώ να προβάλλεται ως απόγονος από την ένωση του θεού με μια βασίλισσα. Ακόμη, διασώζονται αναπαραστάσεις από τελετουργικά ιερογαμίας με τον Φαραώ να ενώνεται με κάποια θεά. Μέσω αυτής της θεϊκής σχέσης, η βασιλική εξουσία αποκτούσε μεταφυσική νομιμοποίηση και η κοινωνική ιεραρχία θεμελιωνόταν ως θεόσταλτη και αναγκαία.¹⁷⁴ Έτσι, Ο Φαραώ δεν θεωρούταν απλώς επίγειος ηγεμόνας, αλλά η ενσάρκωση του θεού Ήλιου. Από την 4η Δυναστεία και εξής, αναγνωριζόταν ως γιος του Ρα, φορέας της θεϊκής τάξης (Μάατ) και εγγυητής της κοσμικής ισορροπίας. Ακόμη και μετά θάνατον, ο Φαραώ διατηρούσε τον θρησκευτικό του ρόλο, ενώνονταν με τον θεό Άτουμ και συμμετείχε στην κοσμική κίνηση του

¹⁷³ Για τη συγχώνευση του Άμμωνος με τον Ρα, βλ. Glenn S. Holland, *Gods in the Desert: Religions of the Ancient Near East* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2009), 28.

¹⁷⁴ Arielle P. Oppenheim, "Icon and Sequence: Royal Birth Scenes in the Old and Middle Kingdoms," στο *Mammisi of Egypt: Proceedings of the First International Colloquium, Held in Cairo, 27–28 March 2019*, τομ. 185, επιμ. Α. Α. Ali και D. Budde (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2023), 40–42.

ηλιακού κύκλου, αποκτώντας ρόλο θεϊκού κριτή στον κάτω κόσμο.¹⁷⁵ Συνεπώς, η ηλιακή λατρεία δεν αποτελούσε απλώς μία όψη της θρησκευτικής ζωής, αντίθετα υπήρξε το ιδεολογικό θεμέλιο της βασιλικής εξουσίας.

Η ταύτιση της βασιλείας με τη λατρεία του Ήλιου κορυφώθηκε στην Αίγυπτο κατά την περίοδο της Αμάρνα, όταν ο Ακενατέν μετέτρεψε την λατρεία του Άτεν, μιας θεότητας ταυτισμένης με τον ηλιακό δίσκο, σε θρησκεία με μονοθεϊστικά χαρακτηριστικά.¹⁷⁶ Η νέα θεολογία βασίστηκε σε προγενέστερες θρησκευτικές αντιλήψεις.¹⁷⁷ Χαρακτηριστικό ήταν ότι ευνοούσε μια άμεση, συγκεντρωτική μορφή λατρείας, που ελεγχόταν απευθείας από το παλάτι και Ακενατέν προέβαλλε τον εαυτό του ως μεσολαβητή μεταξύ του Άτεν και του λαού. Η θεότητα και ο μονάρχης συγχωνεύονται σε μια θεϊκή-βασιλική ενότητα. Το δικαίωμα στην διακυβέρνηση του κράτους ήταν δοσμένο άνωθεν και η εξουσία του ήταν αναμφισβήτητη. Ωστόσο, η μεταρρύθμιση αυτή δεν είχε διάρκεια. Η αντίδραση των παραδοσιακών κύκλων ήταν έντονη, και μετά τον θάνατο του Ακενατέν (περ. 1336 π.Χ.), η νέα θρησκεία εγκαταλείφθηκε. Ο διάδοχός του, Τουταγχαμών, επανέφερε την παλαιά λατρεία και αποκατέστησε τη Θήβα ως διοικητικό και θρησκευτικό κέντρο του κράτους.¹⁷⁸ Οι τάφοι των αξιωματούχων της εποχής περιλαμβάνουν ύμνους και παραστάσεις που αποτυπώνουν τις επικρατούσες θεολογικές αντιλήψεις. Οι ύμνοι αυτοί παρουσιάζουν αρκετές ομοιότητες στη δομή και το περιεχόμενο, που υποδηλώνει την ύπαρξη ενός επίσημου προτύπου στο οποίο βασίζονταν οι δημιουργοί για τη σύνθεσή τους.¹⁷⁹

Ξεχωριστή θέση κατέχει ο ύμνος που βρέθηκε στον τάφο του Αϋ, υψηλόβαθμου αξιωματούχου και μελλοντικού Φαραώ. Πρόκειται για τον περίφημο Ύμνο στον Ήλιο, χαραγμένο σε δεκατρείς στήλες. Ο ύμνος του Αϋ πρόβαλλε την ιδέα της θεϊκής εκλογής, της συγγενικής σχέσης του Ακενατών με τον Άτεν και της θεϊκής της νομιμοποίησης της εξουσίας του βασιλιά.

Ο Άτεν είναι ο δημιουργός και συντηρητής του κόσμου, ζωοδότης, αιώνιος και λαμπερός, του οποίου οι ακτίνες συντηρούν ολόκληρο τον κόσμο. Μέσω της

¹⁷⁵ S. Najovits, *Egypt, Trunk of the Tree*, 14 · Marie Vandenbeusch, Aude Semat, Margaret St. Claire Maitland, και Margaret Todd Maitland, *Pharaoh: King of Ancient Egypt* (New Haven: Yale University Press, 2016), 22.

¹⁷⁶ B. J. Kemp, *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (London: Routledge, 2018), 263.

¹⁷⁷ J. K. Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 229-230.

¹⁷⁸ Rita E. Freed, Sue D'Auria, and Yvonne J. Markowitz, *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamen* (Boston: Museum of Fine Arts in association with Bulfinch Press/Little, Brown and Co., 1999), 35.

¹⁷⁹ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* (University of California Press, 2019), 409-410.

πνευματικής θείας υιοθεσίας, ο Φαραώ τίθεται υπό την προστασία του θεού Ήλιου και παρουσιάζεται ως αδιαφιλονίκητος κυρίαρχος της Άνω και της Κάτω Αιγύπτου. Η θεία καταγωγή του Ακενατέν προβάλλεται σε έναν ακόμη ύμνο από τον τάφο ενός χαμηλόβαθμου αξιωματούχου, του Παρεννεφέρ. Ο ίδιος, είχε μυηθεί στην ηλιακή θεολογία της Αμάρνα και θεωρούσε ότι η πίστη στον Φαραώ, εξασφάλιζε το πέρασμα στην αιωνιότητα. Το κείμενο ενισχύει την ίδια αντίληψη, προβάλλοντας τον Ακενατών ως τον μοναδικό φορέα της γνώσης και της λατρείας του Άτεν. Ομοίως, στον τάφο ενός αξιωματούχου με το όνομα Τούτου περιγράφεται η δημιουργία του Ακενατέν από τις ακτίνες του Ατέν.¹⁸⁰ Το απόσπασμα δίνει μεγαλύτερη έμφαση στον ιδιαίτερο δεσμό του βασιλιά με τον Άτεν, χωρίς να διαφοροποιείται ουσιαστικά από τη θεολογική αντίληψη που εκφράζουν τα προηγούμενα κείμενα.

Η ιδιαίτερη σχέση του Ακενατών με τον Άτεν θεμελιώνει τη βασιλική και θρησκευτική του εξουσία και τον καθιστά τον αποκλειστικό μεσολαβητή μεταξύ θεού και ανθρώπων. Η αντίληψη αυτή διαφοροποιείται από την περίπτωση του Ιουλιανού, όπου η βασιλική αυθεντία θεμελιώνεται πρωτίστως στην αρετή και όχι στη θεϊκή φύση του ηγεμόνα. Η συγκριτική προσέγγιση της ερμητικής και της αιγυπτιακής παράδοσης αποκαλύπτει την κοινή θεοκρατική σύλληψη της εξουσίας θεμελιωμένης σε ένα ανώτατο, υπερβατικό αρχέτυπο. Παρά τις ιστορικές και πολιτισμικές διαφοροποιήσεις, και στα δύο σχήματα διαπιστώνεται η τάση καθαγιασμού της εξουσίας, καθώς και η προβολή μιας κάθετης, αποκαλυπτικής τάξης, κατά την οποία η γνώση και η εξουσία διαχέονται από το Θείο προς τα κατώτερα επίπεδα, μέσω συγκεκριμένων και ιεραρχημένων υποδοχέων.

Η ερμηνευτική προσέγγιση των προαναφερόμενων ερμητικών πραγματειών υπό το φως της θεολογίας της Αμάρνα επιτρέπει την ανάδειξη ενός διαχρονικού σχήματος ιερής εξουσίας. Η κοσμοαντίληψη της ύστερης αρχαιότητας είναι μια τάξη θεμελιωμένη σε μια μεταφυσική συμμετρία, όπου η θεογνωσία, η εξουσία και η υμνολογία συγκλίνουν στην αναπαράσταση της θείας αρμονίας. Η συγκριτική εξέταση των παραπάνω παραδόσεων δείχνει ότι, παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις, η ηλιακή θεολογία λειτουργεί ως κοινό πλαίσιο ερμηνείας της σχέσης ανάμεσα στη θεία αρχή, την εύτακτη οργάνωση του κόσμου και τη βασιλική εξουσία. Στον Ερμητισμό, όμως,

¹⁸⁰ N. de G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna. Part VI: Tombs of Parennefer, Tutu, and Ay*, επιμ. F. Ll. Griffith (Archaeological Survey of Egypt, Eighteenth Memoir; London: Egypt Exploration Fund, 1908), 25-28.

η έμφαση μετατοπίζεται από την πολιτική νομιμοποίηση προς την πνευματική αναγέννηση του ανθρώπου.

Η κοσμολογική λειτουργία του Ήλιου ως οργάνου του θείου Λόγου υπογραμμίζει τη μονιστική οντολογία που διέπει τη διατριβή αυτή. Ο ηλιακός δίσκος δεν αποτελεί αντικείμενο ειδωλολατρικής λατρείας, αλλά το κατεξοχήν πεδίο εκδήλωσης της θείας πρόνοιας, καθώς η κίνησή του συντηρεί και ανανεώνει τη μεταβλητή ύλη. Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος, ως ο κατεξοχήν φορέας της ιερής αποκαλύψεως, καθοδηγεί τον πιστό στη μετάβαση από την αισθητηριακή αντίληψη του φυσικού φωτός στην έλλογη νόηση της πηγής του. Για την ερμητική συνείδηση, η φυσική παρατήρηση του ηλιακού κύκλου μετατρέπεται σε μια εσωτερικευμένη τελετουργική πράξη, όπου το ορατό φως λειτουργεί ως αναγωγικός διάμεσος προς τον νοητό κόσμο.

Συνεπώς, η φιλοσοφική αναζήτηση της *γνώσεως* συνδέεται με την αποδοχή του ηλιακού κοσμολογικού μοντέλου. Η κατάσταση της *αγνώσεως* εξισώνεται με το σκότος και την οντολογική στέρηση, ενώ η σωτηρία της ψυχής επιτυγχάνεται όταν ο ανθρώπινος νους, μέσω της πνευματικής αφύπνισης, αναγνωρίσει την ομοουσιότητά του με το αρχέγονο θείο Φως. Κατά αυτόν τον τρόπο, ο Ερμητισμός ενσωματώνει και αναμορφώνει το εννοιολογικό οπλοστάσιο της ύστερης ηλιακής θεολογίας, μετατρέποντας μια συμπαντική λατρεία σε μια αυστηρά εσωτερική, μυστικιστική ατραπό παλιγγενεσίας.

3.2 Δημόσια και ιδιωτική θρησκευτικότητα στον Ερμητισμό

3.2.1 Φυλαχτά και σφραγιδόλιθοι

Η ερμητική παράδοση δεν περιορίστηκε στη θεωρητική διατύπωση φιλοσοφικών και θεολογικών αντιλήψεων, αλλά εκφράστηκε παράλληλα και μέσα από ένα ευρύ φάσμα θρησκευτικών και μαγικών πρακτικών. Η μελέτη τους παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς επιτρέπει την παρακολούθηση της ερμητικής παράδοσης όχι μόνο ως θεωρητικού συστήματος, αλλά και ως βιωμένης θρησκευτικής πρακτικής. Οι σφραγιδόλιθοι αποτελούν, επομένως, ένα ιδιαίτερα πρόσφορο πεδίο για την εξέταση του εικονογραφικού συγκρητισμού ανάμεσα στον ελληνικό Ερμή και τον αιγυπτιακό Θωθ, καθώς συνδυάζουν πρακτικές, αισθητικές και μαγικοθρησκευτικές λειτουργίες.

Στην ύστερη αρχαιότητα οι ημιπολύτιμοι λίθοι δεν χρησιμοποιούνταν αποκλειστικά ως κοσμήματα, αλλά θεωρούνταν φορείς ιδιαίτερων φυσικών και

υπερφυσικών ιδιοτήτων.¹⁸¹ Για τον λόγο αυτό αναπτύχθηκαν εξειδικευμένες τεχνικές χάραξης εσώγλυφων και ανάγλυφων παραστάσεων, οι οποίες απέδιδαν στα αντικείμενα αποτροπαϊκή, θεραπευτική και μαγική λειτουργία.¹⁸² Στο πλαίσιο αυτό εντάσσονται και οι ερμητικοί σφραγιδόλιθοι, στους οποίους η συγχώνευση του Ερμή με τον Θωθ αποτυπώνεται μέσα από έναν ιδιαίτερα συνεκτικό εικονογραφικό κώδικα.

Από την ελληνική πλευρά, ο Ερμής διατηρεί γνωρίσματα όπως το κηρύκειο, τον χιτώνα και τη νεανική, ρωμαλέα μορφή του, ενώ από την αιγυπτιακή πλευρά υιοθετεί σύμβολα της σοφίας και της γραφής, όπως ο πάπυρος, καθώς και μορφολογικά χαρακτηριστικά του Θωθ, ο οποίος συχνά απεικονιζόταν με κεφάλι ίβιδος. Η μελέτη αυτής της εικονογραφικής σύνθεσης διευρύνει την κατανόησή μας σχετικά με τη θέση και τη λειτουργία της μορφής αυτής στη μαγικοθρησκευτική παράδοση της ύστερης αρχαιότητας.

Η χρήση των φυλαχτών συνδέεται με την πεποίθηση ότι η σφραγίδα του Ερμή Τρισμέγιστου ενεργοποιεί και ενισχύει τις μαγικές δυνάμεις του λίθου. Η πρακτική αυτή διάσταση αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στις Κυρανίδες, οι οποίες παρέχουν λεπτομερείς οδηγίες για την παρασκευή και τη χρήση φυλαχτών. Η διαδικασία κατασκευής των φυλαχτών περιλάμβανε την επιλογή υλικών με συγκεκριμένες ιδιότητες, όπως λίθων, φυτών ή μερών ζώων που θεωρούνταν μαγικά ή προστατευτικά. Στη συνέχεια, τα επιλεγμένα αντικείμενα χαράσσονταν με σύμβολα ή απεικονίσεις θεών, ζώων ή μυθικών πλασμάτων.

Οι εγχάρακτοι λίθοι συνδυάζονταν με κατάλληλα βότανα ή μέρη ζώων, με στόχο τη δημιουργία ενός ολοκληρωμένου φυλαχτού. Μετά την παρασκευή, τα φυλαχτά συχνά τοποθετούνταν σε κοσμήματα, ώστε ο φορέας τους να επωφελείται συνεχώς από την προστασία ή την ενίσχυση που υπόσχονταν. Τα φυλαχτά αυτά θεωρούνταν αποτελεσματικά απέναντι σε ζητήματα σωματικής και ψυχικής υγείας, ερωτικής φύσεως και πνευματικής καθοδήγησης.

Ειδικότερα, τα φυλαχτά του Ερμή-Θωθ συνδυάζουν εικονογραφικά στοιχεία της ελληνικής και της αιγυπτιακής παράδοσης. Κεντρική θέση στην εικονογραφία τους κατέχει η ίβιδα, το κατεξοχήν ιερό πτηνό του θεού Θωθ, η οποία εμφανίζεται συχνά σε

¹⁸¹ Idit Sagiv, "Victory of Good over Evil? Apotropaic Animal Images on Roman Engraved Gems", στο *Material Approaches to Roman Magic: Occult Objects and Supernatural Substances*, επιμ. Adam Parker και Stuart McKie (Oxford: Oxbow Books, 2018), 45–46.

¹⁸² Kenneth Lapatin, "The Materials and Techniques of Greek and Roman Art," στο *The Oxford Handbook of Greek and Roman Art and Architecture*, επιμ. Clemente Marconi (Oxford: Oxford University Press, 2015), 222–23.

αντικείμενα μικροτεχνίας με θρησκευτική, μαγική και αποτροπαϊκή σημασία. Η λατρεία της ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη στην Αίγυπτο και ιδίως στην Ερμούπολη, το σημαντικότερο λατρευτικό κέντρο του Θωθ. Ο Ηρόδοτος (Ιστορίαι, II, 75) αναφέρει ότι η ίβιδα τιμόταν ιδιαίτερα από τους Αιγυπτίους, επειδή προστάτευε τη χώρα από τις επιδρομές των φιδιών, γεγονός που ενίσχυσε τον αποτροπαϊκό χαρακτήρα της. Στους ερμητικούς σφραγιδολίθους ο Θωθ αποδίδεται είτε με τη μορφή της ίβιδας είτε ως ανθρωπόμορφη μορφή με κεφάλι ίβιδας, επιβεβαιώνοντας τον συγκρητισμό της ελληνικής και της αιγυπτιακής παράδοσης. Η ίβιδα συνδυάζεται συχνά με το κηρύκειο, χαρακτηριστικό γνώρισμα του Ερμή, και εικονίζεται να στέκεται επάνω στον αρχέγονο λόφο της δημιουργίας, ενώ σε ορισμένες παραστάσεις εμφανίζεται μπροστά από βωμό ή να επιτίθεται σε φίδια. Ο εικονογραφικός αυτός τύπος προσδίδει στα φυλαχτά έντονο αποτροπαϊκό και σωτηριολογικό χαρακτήρα, καθώς συνδέεται με την προστασία, την πνευματική αφύπνιση, τη θεραπεία και τη λειτουργία του Ερμή-Θωθ ως ψυχοπομπού.¹⁸³

Ο αρχέγονος λόφος παραπέμπει στον λόφο από τον οποίο ξεκίνησε η δημιουργία του κόσμου, σύμφωνα με τον κοσμογονικό μύθο της Ερμούπολης.¹⁸⁴ Μέσα από το προκοσμικό χάος εμφανίστηκαν τέσσερα ζεύγη θεών, η ένωση των οποίων οδήγησε στην ανάδυση του πρωταρχικού λόφου από τον οποίο ξεκίνησε η δημιουργία του κόσμου και η διαμόρφωση της κοσμικής τάξης. Επάνω στον λόφο εκκολάφθηκε το κοσμικό αβγό από το οποίο γεννήθηκε ο Θωθ, ο οποίος αποτέλεσε το όργανο της έλλογης οργάνωσης του δημιουργημένου κόσμου.¹⁸⁵

Το κηρύκειο είναι ένα ραβδί γύρω από το οποίο τυλίγονται δύο φίδια σε αντίθετη κατεύθυνση, σχηματίζοντας διπλή έλικα. Στην κορυφή της ράβδου υπάρχουν φτερά ή ένας κύκλος από την ελικοειδή κίνηση των φιδιών. Η ένωση των φιδιών στην κορυφή συμβολίζει την υπέρβαση της πολλαπλότητας, την εξισορρόπηση των αντίρροπων δυνάμεων, τη θεραπεία και την πνευματική αφύπνιση. Στην αρχαιότητα τα φίδια θεωρούνταν ιερά, καθώς συνδέονταν με την προστασία, τη θεραπεία, τις χθόνιες δυνάμεις, την αναγέννηση και την ανανέωση της φύσης.¹⁸⁶

¹⁸³ Grażyna Bąkowska-Czerner, Agata Świerzowska και Alessandro Roccati, επιμ., *The Wisdom of Thoth: Magical Texts in Ancient Mediterranean Civilisations* (Oxford: Archaeopress, 2016), 10.

¹⁸⁴ Geraldine Pinch, *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 180.

¹⁸⁵ Dimitri Meeks και Christine Favard-Meeks, *Daily Life of the Egyptian Gods* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), 100-101.

¹⁸⁶ Georgia Petridou, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 184-188.

Η ιδιαίτερη σημασία του κηρυκείου αναδεικνύεται μέσα από τη συστηματική παρουσία του στους ερμητικούς σφραγιδόλιθους, όπου εμφανίζεται είτε στα χέρια του Ερμή-Θωθ είτε σε συνδυασμό με άλλα εικονογραφικά στοιχεία, όπως η ίβιδα, ο αρχέγονος λόφος της δημιουργίας, το στέμμα Άτεφ και οι μαγικές επιγραφές. Η συνύπαρξη των στοιχείων αυτών καταδεικνύει ότι το κηρύκειο δεν λειτουργεί ως απλό διακοσμητικό μοτίβο, αλλά ως αναγνωρίσιμο σύμβολο της θεϊκής παρουσίας και της ενεργού δύναμης του Ερμή-Θωθ. Μέσα από τον συγκρητισμό της ελληνικής και της αιγυπτιακής παράδοσης αποκτά ευρύτερο θεολογικό περιεχόμενο, καθώς συνδέει τον ελληνικό Ερμή, προστάτη της επικοινωνίας και της μεσολάβησης, με τον αιγυπτιακό Θωθ, θεό της σοφίας, της γραφής και της κοσμικής τάξης.

Η επανειλημμένη απεικόνισή του κηρυκείου στους μαγικούς σφραγιδόλιθους αντανακλά συγχρόνως την πεποίθηση ότι το σύμβολο συμμετείχε ενεργά στην αποτελεσματικότητα του φυλαχτού. Η δύναμή του δεν προερχόταν μόνο από την παράσταση του θεού, αλλά και από το σύνολο των συμβολισμών που συγκέντρωνε, καθώς εξέφραζε τη δυνατότητα του Ερμή-Θωθ να μεσολαβεί ανάμεσα στον θεϊκό και τον ανθρώπινο κόσμο, να προστατεύει τον κάτοχο του αντικειμένου και να μεταδίδει τη θεία γνώση και την ευεργετική του δύναμη. Έτσι, το κηρύκειο αναδεικνύεται σε ένα από τα κεντρικά εικονογραφικά σύμβολα της ερμητικής παράδοσης, μέσω του οποίου εκφράζονται ταυτόχρονα θεολογικές, μαγικές και σωτηριολογικές αντιλήψεις.

Η απεικόνιση του Ερμή του Τρισμαγίστου σε λίθους και σφραγίδες αποτυπώνει ανάγλυφα τον συγκερασμό του Ερμή και του Θωθ. Ο θεός απεικονίζεται συχνά με κεφάλι ίβιδος να κρατά γραφίδα και παπύρους, σύμβολα της γνώσης. Συχνά συνδυάζεται το κηρύκειο ή σανδάλια με φτερά, εικονογραφικά στοιχεία που παραδοσιακά συνδέονται με τον Ερμή. Οι θεωρητικές αυτές παρατηρήσεις αποτυπώνονται στο εικονογραφικό υλικό που ακολουθεί, το οποίο επιτρέπει να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη του ερμητικού συγκρητισμού μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα σφραγιδολίθων.

Οι εικ. 1–4 αποτυπώνουν τις πρώιμες μορφές του ερμητικού συγκρητισμού στη μικροτεχνία της ύστερης αρχαιότητας. Κοινό χαρακτηριστικό τους αποτελεί η συνύπαρξη ελληνικών και αιγυπτιακών συμβόλων, τα οποία αποδίδονται άλλοτε με τη μορφή της ίβιδας και άλλοτε με τον ανθρωπόμορφο Ερμή, διατηρώντας σταθερά εικονογραφικά στοιχεία, όπως το κηρύκειο, οι μαγικές επιγραφές και τα αποτροπαϊκά σύμβολα.

Στον εμπροσθότυπο της εικ. 1 απεικονίζεται μια ίβιδα με κηρύκειο και στέμμα να στέκεται πάνω στον αρχέγονο λόφο της δημιουργίας. Στα δεξιά διακρίνεται ανδρική μορφή με χλαμύδα να κρατά ένα κλαδί στο αριστερό χέρι. Οι μορφές πλαισιώνονται από τις επιγραφές κόμβο (δεξιά) και βαι (αριστερά). Ανάμεσα στις δυο μορφές διακρίνεται η επιγραφή ρυ|ν|γω και κάτω από τις μορφές η επιγραφή ώρα. Η επιγραφή ώρα δηλώνει μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή (ευνοϊκή ώρα), κατά την οποία η κοσμική τάξη επιτρέπει τη μέγιστη ροή των θείων δυνάμεων προς τον κόσμο· δηλαδή, είναι η στιγμή κατά την οποία οι θεϊκές ενέργειες καθίστανται προσβάσιμες και εκπληρώνουν τη βούληση του ιερούργου.

Στον οπισθότυπο δεν διακρίνεται χάραξη. Η επιγραφή ρυ|ν|γω είναι παραφθορά του δαρυνγω, μια λέξη που ερμηνεύεται ως πλανητικό όνομα του θεού Ερμή.¹⁸⁷ Η επιγραφή δαρυνγω απαντά και στους Ελληνικούς Μαγικούς Παπύρους, όπου συνοδεύει επικλήσεις του Ερμή, του γνωστικού θεού ΙΑΩ και άλλων χθόνιων θεοτήτων, γεγονός που επιβεβαιώνει την ένταξη του σφραγιδόλιθου στο ευρύτερο περιβάλλον της ελληνοαιγυπτιακής μαγικής παράδοσης.



Εικ. 1 Αιματίτης, 22 x 9 x 2 χιλ., Ερμής και ίβιδα, αρ. ευρ. ΟΑ.9620. Φωτογραφία: CC BY-NC-SA 4.0, ©Βρετανικό Μουσείο, Λονδίνο.



Εικ. 2. Πράσινος ίασπις-αιματολίθος, 15 x 12 x 2 χιλ., Ερμής-Θωθ με κηρύκειο και τροχό. Αμβούργο. Φωτογραφία: Simone Michel, ©Συλλογή Skolluda, Αμβούργο.

Στην εικ. 2 διακρίνουμε τον Ερμή – Θωθ με κεφάλι ίβιδος να βαδίζει προς τα αριστερά, φορώντας μανδύα, στέμμα και φτερωτά σανδάλια. Στο αριστερό χέρι κρατά κηρύκειο και στο δεξί μια ράβδο και σπρώχνει τροχό. Στον οπισθότυπο υπάρχει η επιγραφή θωουθ|σαλβαν|αχαβρη. Πρόκειται για μαγικές επωδούς ή λέξεις δύναμης παρόμοιες με αυτές που υπάρχουν στους PGM. Η επιγραφή μεταφράζεται ζώσα καρδιά του Ρα.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Bąkowska-Czerner κ.ά., *The Wisdom of Thoth*, 9.

¹⁸⁸ Bąkowska-Czerner et al., 9.

Η εικ. 3 συνδυάζει παρόμοια εικονογραφικά στοιχεία με εκείνα της εικ. 2 με μια διαφορά, ο ιβιόμορφος θεός έχει αντικατασταθεί από τον ανθρωπόμορφο Ερμή. Έτσι, διακρίνουμε μια όρθια ανδρική γυμνή μορφή με χλαμύδα, τον Ερμή. Στο αριστερό χέρι κρατά κηρύκειο και στο δεξί μια ράβδο και σπρώχνει τροχό. Στον οπισθότυπο υπάρχει η επιγραφή θωουθ. Ο τροχός, που ήδη απαντά στην κλασική εικονογραφία του Ερμή, αποκτά στους μαγικούς σφραγιδόλιθους ευρύτερο συμβολικό περιεχόμενο, καθώς συνδέεται με την κοσμική τάξη, την πορεία της ψυχής και τη θεϊκή προστασία του κατόχου του φυλαχτού.¹⁸⁹ Ως ψυχοπομπός, ο Ερμής συνδέεται συμβολικά με την ασφαλή μετάβαση της ψυχής, γεγονός που προσδίδει στον τροχό και αποτροπαϊκή λειτουργία στο πλαίσιο των μαγικών φυλαχτών.¹⁹⁰

Στην εικ. 4 απεικονίζεται μια ίβιδα που πατά σε χελώνα και στο ράμφος της έχει ένα φίδι. Το συγκεκριμένο εύρημα δημοσιεύτηκε από την Θεοδώρα Χατζηστελίου.¹⁹¹ Η σύνθεση συνδυάζει στοιχεία αιγυπτιακής και ελληνικής κοσμογονικής παράδοσης. Η ίβιδα απεικονίζεται επάνω σε καβούκι χελώνας και απουσιάζει το κηρύκειο. Η αντικατάσταση του αρχέγονου λόφου από τη χελώνα αποτελεί τη βασική ιδιαιτερότητα της παράστασης και αποτυπώνει μια εναλλακτική απόδοση του ίδιου συγκρητικού συμβολισμού.



Εικ. 3 Πράσινος και κόκκινος ίασπις, 14 x 11 x 2 χιλ., Ερμής-Θωθ με τροχό, 1^{ος} αι. π.Χ., αρ. ευρ. SCL-Bonner 35. Φωτογραφία: Christopher A. Faraone, © Ανν Άρμπορ, Βιβλιοθήκη Ειδικών Συλλογών.



Εικ. 4 Κόκκινος ίασπις τοποθετημένος σε ασημένιο δαχτυλίδι, 10 x 12 χιλ. (πέτρα), 17 x 18 χιλ. (δαχτυλίδι), ίβιδα με φίδι πάνω σε χελώνα, 2ος αι.

¹⁸⁹ Adrienne Lezzi-Hafter, "Wheel without Chariot: A Motif in Attic Vase-Painting", στο *Athenian Potters and Painters: Τομ. II*, επιμ. John H. Oakley και Olga Palagia (Oxford: Oxbow Books, 2009), 601–602.

¹⁹⁰ P. Gołyźniak, "Hermes-Thoth on Magical Gems and Amulets," *Światowit* 59 (2021): 161–168.

¹⁹¹ H. T. Price, "An Ionian Silver Ring with Sard," *AK* 15, no. 1 (1972): 60–63.

Η πρώτη αυτή ομάδα σφραγιδολίθων αποτυπώνει τα βασικά χαρακτηριστικά του ερμητικού συγκρητισμού, καθώς συνδυάζει με σταθερό τρόπο ελληνικά και αιγυπτιακά εικονογραφικά στοιχεία. Η εναλλαγή της ανθρωπόμορφης μορφής του Ερμή με την ίβιδα του Θωθ, η παρουσία του κηρύκειου, του αρχέγονου λόφου και των μαγικών επιγραφών καταδεικνύουν ότι ήδη από τις πρώιμες αυτές συνθέσεις είχε διαμορφωθεί ένας συνεκτικός συμβολικός κώδικας. Η επόμενη ομάδα παραστάσεων παρουσιάζει τη σταθεροποίηση του εικονογραφικού αυτού τύπου και τη συστηματικότερη επανάληψή του στους μαγικούς σφραγιδόλιθους της ύστερης αρχαιότητας.

Οι εικ. 5–7 ανήκουν στον ίδιο βασικό εικονογραφικό τύπο, ο οποίος επαναλαμβάνεται συστηματικά στους μαγικούς σφραγιδόλιθους της ύστερης αρχαιότητας. Κοινά χαρακτηριστικά τους αποτελούν η παράσταση της ίβιδας, το κηρύκειο, το στέμμα Άτεφ και ο αρχέγονος λόφος της δημιουργίας, στοιχεία που συγκροτούν ένα σταθερό συμβολικό σύστημα συνδεδεμένο με τη μορφή του Ερμή-Θωθ. Οι επιμέρους διαφοροποιήσεις δεν μεταβάλλουν το βασικό εικονογραφικό πρότυπο, αλλά αφορούν κυρίως τις επιγραφές, τις λεπτομέρειες της απόδοσης και την ποιότητα της χάραξης. Η ίβιδα με το κηρύκειο και το αιγυπτιακό στέμμα Άτεφ απεικονίζεται μαζί με τον Ερμή ή μόνη της.

Στην εικ. 5 απεικονίζεται ίβιδα με κηρύκειο επάνω στον πρωταρχικό λόφο της δημιουργίας. Στον οπισθότυπο υπάρχει η μαγική επιγραφή *σαρμουχη|ρσααρβε|βουβηλ* που αναπαράγει ήχους δύναμης.



Εικ. 5. Μαύρος μαγνητίτης, 17 x 14 x 4 χιλ., ίβιδα με κηρύκειο επάνω στον αρχέγονο λόφο της δημιουργίας, 3^{ος} αι., αρ. ευρ. G 1986,1-5,115. Φωτογραφία: Christopher A. Pharaone, ©Βρετανικό Μουσείο, Λονδίνο.



Εικ. 6. Λειμωνίτης, 18 x 14 x 3 χιλ., ίβιδα με κηρύκειο και στέμμα(;) επάνω στον αρχέγονο λόφο της δημιουργίας, SCL-Bonner 36. Φωτογραφία: Christopher A. Faraone, ©Ανν Άρμπορ, Βιβλιοθήκη Ειδικών Συλλογών.

Στην εικ. 6 διακρίνουμε στον εμπροσθότυπο μια ίβιδα επάνω στον πρωταρχικό λόφο της δημιουργίας με κηρύκειο και στέμμα. Το πτηνό περιβάλλεται από την επιγραφή λαρυγω, μια παραφθορά του δαρυνγω. Ο οπισθότυπος είναι αρκετά φθαρμένος και δεν διακρίνεται η χάραξη. Στην εικ. 7 η ίδια συμβολική εικονογραφία εμπλουτίζεται με την παράσταση του ανθρωπόμορφου Ερμή στην πρόσθια όψη, ενώ στον οπισθότυπο η ίβιδα με το κηρύκειο και η επιγραφή δαρυνγώ, επιβεβαιώνοντας τη σταθερότητα του εικονογραφικού προτύπου.



Εικ. 7 Λειμωνίτης, 23 x 19 x 3 χιλ., ίβιδα με κυρήκειο επάνω στον αρχέγονο λόφο της δημιουργίας, SCL-Bonner 35. Φωτογραφία: Christopher A. Faraone ©Avv Άρμπορ, Βιβλιοθήκη Ειδικών Συλλογών.



Εικ. 8 Κόκκινος ίασπις, 27.5 x 21 x 3.8 χιλ., ίβιδα με κηρύκειο, Ερμής πλαισιωμένος από ελληνικούς χαρακτήρες, αρ. ευρ. SC.H.lumberger 339. Φωτογραφία: A. Mastrocinque, ©Τμήμα Νομισμάτων, Μεταλλίων και Αρχαιοτήτων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας, Παρίσι.

Η επανάληψη των ίδιων συμβόλων στους σφραγιδόλιθους της ομάδας αυτής δείχνει ότι η παράσταση της ίβιδας με το κηρύκειο, το στέμμα Άτεφ και τον αρχέγονο λόφο δεν αποτελεί μεμονωμένη εικονογραφική επιλογή, αλλά έναν καθιερωμένο τύπο με συγκεκριμένο θεολογικό και αποτροπαϊκό περιεχόμενο. Οι μικρές διαφοροποιήσεις στις επιγραφές και στις λεπτομέρειες της χάραξης δεν μεταβάλλουν τη βασική σημασία της σύνθεσης, αλλά επιβεβαιώνουν την ευρεία διάδοση και την τυποποίηση του ερμητικού αυτού εικονογραφικού προτύπου. Η επόμενη ομάδα σφραγιδολίθων παρουσιάζει μια διαφορετική εξέλιξη, στην οποία η μορφή του Ερμή αποκτά μεγαλύτερη αυτονομία χωρίς να αποκόπτεται από το συγκρητικό της υπόβαθρο.

Οι εικ. 8–10 παρουσιάζουν έναν δεύτερο εικονογραφικό τύπο, στον οποίο η μορφή του Ερμή αποκτά μεγαλύτερη αυτονομία, ενώ οι μαγικές επιγραφές και τα σύμβολα εξακολουθούν να λειτουργούν ως βασικά στοιχεία ενεργοποίησης του φυλαχτού. Παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις, οι παραστάσεις διατηρούν κοινό θεολογικό και συμβολικό υπόβαθρο.

Στην εικ. 8 απεικονίζεται μια ίβιδα στρεφόμενη προς τα αριστερά που φορά το στέμμα-ατέφ και κρατά κηρύκειο. Επίσης, διακρίνονται ελληνικοί χαρακτήρες εκατέρωθεν του πτηνού. Στον οπισθότυπο απεικονίζεται ο Ερμής – Θωθ γυμνός με στέμμα να κρατά ένα αντικείμενο. Στο αριστερό του χέρι κρέμεται δέρμα ζώου. Ο Ερμής περιβάλλεται από ελληνικούς χαρακτήρες. Στην εικ. 9 διακρίνεται ο Ερμής που στρέφει το κεφάλι του προς τα αριστερά με μανδύα να κρατά κλαδί στο δεξί του χέρι. Στον οπισθότυπο βλέπουμε μια ίβιδα με κηρύκειο και την ελληνική επιγραφή δαρυγκώ.

Στην εικ. 10 απεικονίζεται μια ίβιδα πάνω στον πρωταρχικό λόφο της δημιουργίας να φορά το στέμμα Άτεφ και να κρατά σκήπτρο. Στον οπισθότυπο διακρίνουμε γυμνή ανδρική φιγούρα κρατώντας ένα αντικείμενο σε κάθε χέρι. Επίσης, διακρίνουμε την ελληνική επιγραφή αριστερά βο|ηθ|ιμ|ο|ι και την μαγική επιγραφή σαρμουκερβόβαιω.



Εικ. 9 Λυδία λίθος, 22 x 20 x 3.3 χιλ., ανδρική φιγούρα (Ερμής;) και ίβιδα με κηρύκειο επάνω στον αρχέγονο λόφο, αρ. ευρ. AA. Seyrig.78. Φωτογραφία: A. Mastrocinque, © Τμήμα Νομισμάτων, Μεταλλίων και Αρχαιοτήτων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας, Παρίσι.



Εικ. 10 Κόκκινος ίασπις, 22 x 19 x 3.5 χιλ., ίβιδα με σκήπτρο επάνω στον αρχέγονο λόφο, αρ. ευρ. Blanchet 57. Φωτογραφία: A. Mastrocinque, © Τμήμα Νομισμάτων, Μεταλλίων και Αρχαιοτήτων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας, Παρίσι.

Η δεύτερη αυτή ομάδα καταδεικνύει ότι ο ερμητικός συγκρητισμός δεν περιορίζεται στην απλή παράθεση ελληνικών και αιγυπτιακών συμβόλων, αλλά εξελίσσεται προς περισσότερο σύνθετες μορφές εικονογραφικής σύνθεσης. Η μεγαλύτερη έμφαση που αποδίδεται στον ανθρωπόμορφο Ερμή συνοδεύεται από τη διατήρηση των μαγικών επιγραφών και των παραδοσιακών συμβόλων, γεγονός που μαρτυρεί τη συνέχεια της ίδιας θεολογικής αντίληψης. Στην τελευταία ομάδα σφραγιδολίων η σύνθεση αυτή εμπλουτίζεται ακόμη περισσότερο με νέες μορφές και σύμβολα, τα οποία διευρύνουν το θρησκευτικό και σωτηριολογικό περιεχόμενο των παραστάσεων.

Οι εικ. 11–16 παρουσιάζουν έναν τρίτο εικονογραφικό τύπο, στον οποίο η μορφή του Ερμή-Θωθ αποδίδεται με μεγαλύτερη ποικιλία και σε πιο σύνθετες συνθέσεις. Κοινό χαρακτηριστικό των παραστάσεων αποτελεί ο συνδυασμός της ανθρωπόμορφης ή ιβιόμορφης μορφής του θεού με σύμβολα, όπως το κηρύκειο, το στέμμα Άτεφ, ο πρωταρχικός λόφος της δημιουργίας και οι μαγικές επιγραφές, στοιχεία που επιβεβαιώνουν τη στενή σύνδεση της εικονογραφίας με τις μαγικοθησκευτικές αντιλήψεις του ερμητικού συγκρητισμού. Παράλληλα, οι παραστάσεις εμπλουτίζονται με νέες μορφές, όπως η Ίσιδα, ο Ωρος, το γεράκι, ο σκαραβαίος και άλλες συμβολικές απεικονίσεις, οι οποίες διευρύνουν το θεολογικό περιεχόμενο των φυλαχτών και αναδεικνύουν την αλληλεπίδραση ελληνικών, αιγυπτιακών και γνωστικών στοιχείων. Οι διαφοροποιήσεις μεταξύ των επιμέρους σφραγιδόλιθων αφορούν κυρίως την επιλογή των συνοδευτικών συμβόλων και των μαγικών επιγραφών, χωρίς να μεταβάλλουν τον βασικό εικονογραφικό και θεολογικό πυρήνα του Ερμή-Θωθ ως προστάτη, μεσολαβητή και φορέα της θείας γνώσης.

Στον εμπροσθότυπο της εικ. 11 απεικονίζεται ο Θωθ με κεφάλι ίβιδας ένθρονος και μια γυναικεία μορφή, πιθανόν η Ίσιδα. Ο θεός φορά το στέμμα Άτεφ και κρατά κηρύκειο. Οι δυο μορφές έχουν υψωμένο το δεξί χέρι προβαίνοντας σε μια τελετουργική αναγνώριση μεταξύ τους. Επίσης διακρίνονται οι επιγραφές φρηθ|σειη|χυχ. Στον οπισθότυπο διατάσσεται σε τέσσερις γραμμές η επιγραφή αλβα|ναθα|ναλβ|α, μαγική λέξη που διαβάζεται και ως παλίνδρομο. Η παλίνδρομη επιγραφή *αλβαναθαναλβα* απαντά επίσης στους *PGM*, όπου χρησιμοποιείται σε θεραπευτικές, αποτροπαϊκές και μαντικές επικλήσεις.¹⁹² Η λέξη πιθανόν έχει εβραϊκή προέλευση και έχει συνδεθεί με εκφράσεις που αποδίδουν την προστατευτική και σωτηριολογική δύναμη του θεού, γεγονός που εξηγεί την ευρεία χρήση της σε μαγικά συμφραζόμενα. Η παρουσία της στον συγκεκριμένο σφραγιδόλιθο δεν λειτουργεί ως απλό διακοσμητικό στοιχείο, αλλά ενισχύει τον αποτροπαϊκό και τελετουργικό χαρακτήρα του φυλαχτού, προσδίδοντάς του ιδιαίτερη αποτελεσματικότητα. Παράλληλα, η χρήση της ίδιας επιγραφής τόσο στους μαγικούς παπύρους όσο και στους σφραγιδόλιθους καταδεικνύει το κοινό συμβολικό και τελετουργικό υπόβαθρο

¹⁹² PGM 111, 1–164 · PGM 111, 282–409 · PGM III, 633–731 · PGM IV, 930–1114 · PGM V, 459–489 · PGM VII, 311–316 · PGM X, 24–35 · PGM VII, 643–651 · PGM VII, 1017–1026 · PGM VIII, 1–63 · PGM XIc, 1–19 · PGM XI, 182–189 · PGM XII, 14–95 · 107–121 · 153–160 · PGM XIII, 734–1077 · PGM XVI, 1–75 · PGM XVIIa, 1–25 · c, 1–14 · PGM XVIIc, 1–14 · PGM XXXIII, 1–25 · PGM XXXVI, 211–230 · PGM XLIII, 1–27 · PGM LXXI, 1–8 · PGM CVI, 1–10 · PDM XIV, 1–92, 1163–1179.

των δύο κατηγοριών πηγών και επιβεβαιώνει τη στενή σχέση της ερμητικής παράδοσης με τη μαγική πρακτική της ύστερης αρχαιότητας.

Στην εικ. 12 απεικονίζεται ένα γεράκι με το διπλό στέμμα και κάτω από το γεράκι μια ίβιδα. Η ίβιδα φορά το στέμμα Ατεφ και κρατά κηρύκειο. Πάνω από το γεράκι ξεκινά διακρίνεται επιγραφή με ελληνικούς χαρακτήρες ωφρη ιαρ|βαθα. Στα δεξιά του πτηνού διακρίνεται η επιγραφή δαρυ[γκω]. Στον οπισθότυπο υπάρχει χαραγμένη η επιγραφή χραθωρ και κάτω η επιγραφή κομβοβα|ιω. Η συνύπαρξη του γερακιού και της ίβιδας σε μία ενιαία σύνθεση αποδίδει εικονογραφικά τη συνάντηση διαφορετικών αιγυπτιακών θεϊκών συμβολισμών μέσα στο συγκρητικό περιβάλλον της ερμητικής παράδοσης.



Εικ. 11 Μάυρος αιματίτης 17 x 14 x 3.5 χιλ., Θωθ καθισμένος σε θρόνο, με την Ίσιδα ή τον Ωρο, 3^{ος} αι., αρ. ευρ. G 129 (EA 56129). Φωτογραφία: Christopher A. Faraone, © Βρετανικό Μουσείο, Λονδίνο.



Εικ. 12 Μάυρος αιματίτης 30 x 13.5 x 5 χιλ., γεράκι και ίβιδα. Αρ. ευρ. AA.Seyrig.74. Φωτογραφία: A. Mastrocinque, ©Τμήμα Νομισμάτων, Μεταλλίων και Αρχαιοτήτων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας, Παρίσι.

Στην εικ. 13 διακρίνεται ίβιδα να στέκεται στον πρωταρχικό λόφο της δημιουργίας κρατώντας κηρύκειο. Επίσης φορά το στέμμα-ατέφ με κέρατα κριαριού, ουραίους και ηλιακό δίσκο. Στη δεξιά πλευρά διακρίνεται η επιγραφή αιηνη(;). Στον οπισθότυπο διατάσσεται σε τρεις γραμμές η επιγραφή κομ/βοβ/αιω. Στην εικ. 14 απεικονίζεται ο Ερμής-Θωθ με μανδύα τυλιγμένο στο δεξί του χέρι. Επίσης κρατά κυρήκειο στο δεξί χέρι και με το αριστερό ακουμπά σε ρόπαλο. Στο κεφάλι φορά διάδημα λωτού. Στον οπισθότυπο απεικονίζεται σκαραβαίος με την επιγραφή αχρηχηρηχαριτωσοντροφιμον δηλ. αχρηχηρη χαρίτωσον Τρόφιμον. Η μαγική επωδός αχρηχηρη προηγείται της παράκλησης προς τον θεό να είναι ευνοϊκός για τον Τρόφιμο. Οι δύο αυτές παραστάσεις καταδεικνύουν ότι ο ερμητικός συγκρητισμός δεν περιορίζεται στην επανάληψη σταθερών εικονογραφικών τύπων, αλλά επιτρέπει τη δημιουργική ενσωμάτωση νέων συμβόλων και μορφών. Η διατήρηση του κηρυκείου

και των μαγικών επιγραφών, σε συνδυασμό με την παρουσία του σκαραβαίου, του λωτού και άλλων αιγυπτιακών στοιχείων, μαρτυρεί τη συνεχή προσαρμογή της ερμητικής εικονογραφίας στις θρησκευτικές ανάγκες των χρηστών των φυλαχτών.



Εικ. 13 Αιματίτης 30 x 24 χιλ., ίβις με στέμμα και κηρύκειο επάνω στον πρωταρχικό λόφο, αρ. ευρ. Int-Rupert Wace_48, © Rupert Wace Ancient Art



Εικ. 14 Καφέ και λευκός αχάτης, 17 x 12 x 7.8 χιλ., Ερμής – Θωθ με κηρύκειο και ρόπαλο, αρ. ευρ. 10991. Φωτογραφία: Attilio Mastrocinque ©Αιγυπτιακό Μουσείο Βερολίνου

Στον εμπροσθότυπο της εικ. 15 απεικονίζεται ο Ερμής-Θωθ να βαδίζει προς τα αριστερά, φορώντας μανδύα ριγμένο στον ώμο και το αριστερό του χέρι, και φτερωτά σανδάλια. Στο αριστερό του χέρι κρατά κηρύκειο και στο δεξί του χέρι ένα ραβδί. Επίσης, φοράει διάδημα λωτού στο κεφάλι του. Στον οπισθότυπο υπάρχει η επιγραφή σε έξι γραμμές αστρομανδανησιαβοκχοθενωρ και η επιγραφή αωρωρώ. Στον εμπροσθότυπο της εικ. 16 διατάσσεται σε τέσσερις γραμμές η επιγραφή δαρυ|γκωμ|αγναρ|αι<ω>θ. Στον οπισθότυπο απεικονίζεται ίβιδα με κηρύκειο ανάμεσα στα φτερά της και η επιγραφή ουι|φισ.



Εικ. 15 Πράσινος ίασπις 18 x 14 x 3.5 χιλ., μαγικό φυλαχτό δεμένο σε μοντέρνο δακτυλίδι. Ερμής – Θωθ και μαγικές επιγραφές. Αρ. ευρ. 12387, Φωτογραφία Attilio Mastrocinque ©Αιγυπτιακό Μουσείο Βερολίνου.



Εικ. 16 Σιδηρόλιθος, 21 x 15 x 3.5 χιλ., ίβιδα με κηρύκειο, αρ. ευρ. 9877. Φωτογραφία: Margarete Büsing, Philipp, Mira et Magica, ©Αιγυπτιακό Μουσείο Βερολίνου.

Η ποικιλία των παραστάσεων της τελευταίας ομάδας δεν αναιρεί την ενότητα του εικονογραφικού προγράμματος. Αντιθέτως, καταδεικνύει ότι ο Ερμής-Θωθ αποτέλεσε το σταθερό κέντρο ενός σύνθετου συμβολικού συστήματος, στο οποίο ελληνικά, αιγυπτιακά και γνωστικά στοιχεία συνδυάζονται δημιουργικά. Η επανάληψη συγκεκριμένων συμβόλων, η χρήση μαγικών επιγραφών και η διατήρηση σταθερών εικονογραφικών τύπων επιβεβαιώνουν ότι οι σφραγιδόλιθοι δεν λειτουργούσαν ως απλά έργα μικροτεχνίας, αλλά ως φορείς μιας ολοκληρωμένης θρησκευτικής και μαγικής παράδοσης.

Οι σφραγιδόλιθοι του Ερμή-Θωθ αποτελούν πολύτιμα τεκμήρια της αλληλεπίδρασης ελληνικών και αιγυπτιακών θρησκευτικών αντιλήψεων. Η εικονογραφία, οι μαγικές επιγραφές και ο συνδυασμός των συμβόλων αποκαλύπτουν ότι τα φυλαχτά δεν λειτουργούσαν μόνο ως μέσα προστασίας, αλλά και ως φορείς μιας ιδιαίτερης ερμητικής κοσμοαντίληψης, στην οποία η θεία γνώση, η μαγική δύναμη και η καθημερινή θρησκευτική πρακτική συνυφαίνονται σε ένα ενιαίο σύστημα. Η εξέταση του εικονογραφικού αυτού υλικού επιβεβαιώνει ότι ο Ερμής-Θωθ δεν υπήρξε μόνο αντικείμενο φιλοσοφικού στοχασμού, αλλά και κεντρική μορφή της μαγικοθρησκευτικής εμπειρίας της ύστερης αρχαιότητας, μέσα από την οποία η ερμητική διδασκαλία απέκτησε απτή και καθημερινή έκφραση.

3.2.2 Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος στη μικροπλαστική

Η απεικόνιση του Ερμή-Θωθ στην ελληνοαιγυπτιακή παράδοση, αποτελεί προϊόν ώσμωσης ελληνιστικών και αιγυπτιακών εικονογραφικών συμβάσεων. Η ανθρωπόμορφη απόδοση, η ρεαλιστική επεξεργασία της ανατομίας και η πτυχολογία του ενδύματος εντάσσονται στην ελληνιστική καλλιτεχνική παράδοση, ενώ η ενσωμάτωση αιγυπτιακών συμβόλων, όπως η ίβιδα, ο μπαμπούνος και ο λωτός, αποτυπώνει τη συνειδητή συγχώνευση του Ερμή με τον Θωθ. Ο λωτός, σύμβολο αναγέννησης, θεϊκής φώτισης και αιώνιας ζωής, συνδέθηκε ήδη από την πτολεμαϊκή περίοδο με τη βασιλική ιδεολογία και τη θεϊκή νομιμοποίηση της εξουσίας, γεγονός που εξηγεί την παρουσία του στις απεικονίσεις των πτολεμαίων ηγεμόνων.¹⁹³ Η εικονογραφική αυτή σύνθεση δεν αποτελεί απλή αισθητική επιλογή, αλλά εκφράζει τη

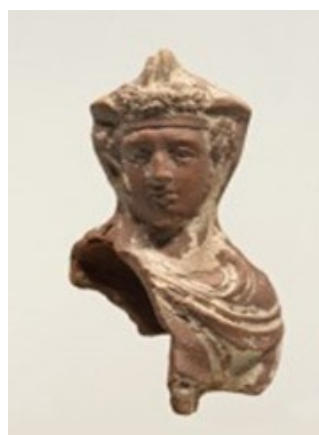
¹⁹³ Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, 96.

θηρησκευτική και ιδεολογική σύγκλιση των δύο παραδόσεων, παρουσιάζοντας τον Ερμή-Θωθ ως φορέα θείας σοφίας, γνώσης και κοσμικής τάξης.

Η ευρεία διάδοση του συγκεκριμένου τύπου κατά τη ρωμαϊκή περίοδο, όπως μαρτυρούν τα χάλκινα αγαλματίδια και τα ανάγλυφα από την Αίγυπτο, την Ιταλία, τη Γαλατία και τη Δακία, καταδεικνύει ότι ο συγκρητικός αυτός εικονογραφικός τύπος απέκτησε ευρεία αποδοχή και διατήρησε τον βασικό του συμβολικό πυρήνα ακόμη και όταν προσαρμόστηκε στις τοπικές καλλιτεχνικές παραδόσεις.



Εικ. 1 Ερμής – Θωθ, αγαλματίδιο από τερακότα. Ύψος 25.5 εκ., αρ. ευρ. T.522. © Μουσείο Καλών Τεχνών, Βουδαπέστη.



Εικ. 2 Ερμής – Θωθ, θραύσμα αγαλματιδίου από τερακότα. Ύψος 14.5 εκατ. Αρ. ευρ. T.523. © Μουσείο Καλών Τεχνών, Βουδαπέστη.

Στην εικ. 1 διακρίνεται αγαλματίδιο από τερακότα που απεικονίζει τον Ερμή – Θωθ. Στο αγαλματίδιο συνδυάζονται ελληνικά και αιγυπτιακά εικονογραφικά στοιχεία και αποδίδεται με μια σχηματοποιημένη λαϊκή τεχνοτροπία. Πιθανόν ήταν προορισμένο για οικιακή λατρεία ή διακοσμητική χρήση, όχι για δημόσιο μνημειακό χώρο. Το αγαλματίδιο ακολουθεί τον τύπο Φαρνέζε (Άνδρος–Φαρνέζε), διατηρώντας τη χαρακτηριστική στάση, τη χλαμύδα και το κηρύκειο, αν και οι ιδεώδεις αναλογίες της κλασικής γλυπτικής αποδίδονται εδώ με απλούστερη, λαϊκότερη τεχνοτροπία, όπως συνηθίζεται στα αντικείμενα μικροπλαστικής.

Ομοίως, στην εικ. 2 το θραύσμα από τερακότα φαίνεται να είναι κεφαλή του Ερμή, πιθανότατα από ειδώλιο ή προτομή. Ο θεός παριστάνεται με φτερά, κεφαλόδεσμο και άνθος λωτού ψηλά στο μέτωπο. Επιπλέον, διακρίνεται μέρος της χλαμύδας που τυλίγεται γύρω από τον ώμο και το στήθος. Τα χαρακτηριστικά του προσώπου είναι συμμετρικά αλλά με πιο λαϊκότερη και σχηματοποιημένη απόδοση, τυπική για τα αντικείμενα του είδους, όπως και στο προηγούμενο παράδειγμα. Παρά

τη σχηματοποιημένη απόδοση των χαρακτηριστικών, το σωζόμενο τμήμα διατηρεί τα βασικά μορφολογικά γνωρίσματα του τύπου Φαρνέζε, γεγονός που επιτρέπει να υποτεθεί ότι προερχόταν από όρθιο ειδώλιο του Ερμή με χλαμύδα στον ώμο.

Αντίστοιχη τυπολογία παρουσιάζει μια σειρά χάλκινων ειδωλίων από την περιοχή της βαλκανικής και συγκεκριμένα από την Αλβανία. Το ένα βρέθηκε σε χωριό κοντά στο Κούκεσι, κατά μήκος μιας διαδρομής με σημαντικούς εμπορικούς σταθμούς αλλά και σταθμούς διανυκτέρευσης¹⁹⁴ και το άλλο στο Πόγραδετς. Τα ειδώλια αυτά απεικονίζουν τον Μερκούριο – Θωθ με κηρύκειο, βαλάντιο, φτερωτά σανδάλια και φύλλα λωτού με ή χωρίς πέτασο στην κορυφή του κεφαλιού. Πρόκειται για ευρήματα από περιοχές που αποτελούσαν σημαντικά εμπορικά περάσματα κατά τη ρωμαϊκή περίοδο. Τα ειδώλια αυτού του τύπου χρησιμοποιούνταν κατά κύριο λόγο σε οικιακά ιερά προς ενίσχυση της ευημερίας του οίκου.¹⁹⁵

Τα χάλκινα ειδώλια των εικ. 3–8 παρουσιάζουν έναν κοινό εικονογραφικό τύπο, ο οποίος διαμορφώθηκε στην ελληνιστική Αίγυπτο και διαδόθηκε στις επαρχίες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Κοινά χαρακτηριστικά αποτελούν η στάση *contrapposto*, η χλαμύδα, το κηρύκειο, το βαλάντιο και το άνθος λωτού, ενώ οι επιμέρους διαφοροποιήσεις αφορούν την απόδοση του ενδύματος, την ποιότητα της κατασκευής και τις τοπικές καλλιτεχνικές παραλλαγές.

Το ειδώλιο της εικ. 3 ακολουθεί τον εικονογραφικό τύπο Ρισελιέ (*Mercur Richelieu*), διατηρώντας τα βασικά μορφολογικά γνωρίσματά του, όπως τη στάση *contrapposto*, τη χλαμύδα και το κηρύκειο. Στο συγκεκριμένο παράδειγμα, τα χαρακτηριστικά αυτά συνδυάζονται με αιγυπτιακά στοιχεία, αποτυπώνοντας τον συγκρητικό χαρακτήρα της μορφής του Ερμή-Θωθ. Το ειδώλιο του Κούκεσι (εικ. 3) βρέθηκε σε μια διαδρομή που συνέδεε τις πόλεις Λέζα και Νις (*Via Lissus – Naissus*).¹⁹⁶ Αν και το δεξί χέρι δεν σώζεται, πιθανότατα κρατούσε βαλάντιο, ενώ στο αριστερό διατηρείται το κηρύκειο που ακουμπά στον ώμο. Η χλαμύδα αποδίδεται λοξά επάνω στο σώμα, σύμφωνα με τον καθιερωμένο εικονογραφικό τύπο.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Vladimir P. Petrović, *Les voies et agglomérations romaines au coeur des Balkans: le cas de la Serbie* (Bordeaux: Ausonius Éditions, 2019), 100-103.

¹⁹⁵ Christopher A. Faraone, *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018), 140-141.

¹⁹⁶ S. Veseli, "Bronze Figurines of Mercury-Thoth from Albania," *Dissertationes Archaeologicae*, Supplementum 4 (2024): 261, εικ. 2.

¹⁹⁷ Veseli, "Bronze Figurines of Mercury-Thoth from Albania," 261-262.



Εικ. 3 Μερκούριος – Θωθ από χαλκό.
Ύψος 5.6 εκ. Φωτογραφία: Σ. Βεζέλι.



Εικ. 4 Μερκούριος – Θωθ από χαλκό. Ύψος
10 εκ. Φωτογραφία: Σ. Βεζέλι.

Η εικ. 4 ακολουθεί επίσης τον τύπο Ρισελιέ, παρουσιάζοντας μικρές διαφοροποιήσεις στην απόδοση της στάσης και της χλαμύδας, χωρίς να μεταβάλλεται ο βασικός εικονογραφικός χαρακτήρας της μορφής.¹⁹⁸



Εικ. 5 Μερκούριος – Θωθ, Αρ. Ευρετηρίου
7089, Αρχαιολογικό Μουσείο Δροβήτας,
Ρουμανία. Ύψος 7.5 εκ. Φωτογραφία: © CC
BY-NC-ND 4.0



Εικ. 6 Ερμής – Θωθ, μπρούτζος, Ύψος
8,5 εκ. Μουσείο Ορλέα, αρ. ευρ. 101.
© CC BY-NC-ND 4.0

Το ειδώλιο της εικ. 5 προέρχεται από τη Δροβήτα, μια περιοχή στρατηγικά τοποθετημένη στις όχθες του Δούναβη, όπου η έντονη στρατιωτική και εμπορική δραστηριότητα ευνόησε τη διάδοση συγκρητικών λατρειών, όπως εκείνης του Ερμή-

¹⁹⁸ Veseli, "Bronze Figurines of Mercury-Thoth from Albania," 263, εικ. 3.

Θωθ. Η εικονογραφία του διατηρεί τα βασικά χαρακτηριστικά του συγκρητικού τύπου, γεγονός που αποδεικνύει την ευρεία γεωγραφική διάδοση και την ανθεκτικότητα του συγκεκριμένου προτύπου. Η σχηματική απόδοση της ανατομίας και των χαρακτηριστικών του προσώπου παραπέμπει σε μαζική παραγωγή μικρού μεγέθους χάλκινων ειδωλίων.

Το ειδώλιο της εικ. 6 βρέθηκε στην περιοχή της Μοισίας, στη σημερινή Κοράμπια της Ρουμανίας. Δίπλα στο δεξί του πόδι βρίσκεται ένας μικρός κριός, εικονογραφικό στοιχείο που παραπέμπει στον Ερμή - Κριοφόρο. Φορά πέτασο με πλατύ γείσο και δύο φτερά και στην κορυφή της κεφαλής διακρίνεται φύλλο λωτού.



Εικ. 7 Μερκούριος – Θωθ, Μουσείο Εθνικής Ιστορίας της Τρανσυλβανίας. Αρ. ευρ. V. 1088. Ύψος: 6,8 εκ. © CC BY-NC-ND 4.0



Εικ. 8 Μερκούριος – Θωθ, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο της Μάρκε. Αρ. ευρ. 26980. Ύψος: 8 εκ. φωτογραφία: Νικ. Φραπιτσίνι © CC BY-NC-ND 4.0

Η εικ. 7 παρουσιάζει παραλλαγή του ίδιου εικονογραφικού προτύπου, με έμφαση στη δυναμικότερη στάση της μορφής και στη χειρονομία του δεξιού χεριού. Η έντονη απόδοση των χαρακτηριστικών του προσώπου, ο πέτασος με τα δύο πτερά, το φύλλο λωτού και τα σύμβολα που κρατά η μορφή διαφοροποιούν το ειδώλιο από τις υπόλοιπες παραλλαγές του ίδιου εικονογραφικού τύπου.

Ένα ακόμη χάλκινο ειδώλιο που αναπαριστά τον Μερκούριο – Θωθ βρέθηκε στο Καστελφιδάρδο της Ανκόνα (εικ. 8). Το εύρημα χρονολογείται μεταξύ των τελών του 1^{ου} και αρχών του 2^{ου} αι. και βρέθηκε κατά μήκος ενός δρόμου που οδηγούσε προς τις παραθαλάσσιες ρωμαϊκές πόλεις της Ανκόνα και της Ποτέντσα. Στο ίδιο σημείο εντοπίστηκε μια αγροτική βίλα και ενδεχομένως το ειδώλιο να βρισκόταν στο οικιακό ιερό (lararium). Η παρουσία του λωτού οδηγεί στην ταύτισή του με τον Ερμή-Θωθ.

Το ειδώλιο αποτελεί την πιο ολοκληρωμένη έκφραση του συγκεκριμένου τύπου, καθώς η προσεγμένη απόδοση της ανατομίας και η δυναμική στάση του σώματος αποκαλύπτουν την επίδραση της κλασικής ελληνικής γλυπτικής, χωρίς να απομακρύνονται από τα χαρακτηριστικά που συνδέουν τη μορφή με τον Θωθ.¹⁹⁹

Τα παραπάνω δεδομένα δείχνουν ότι ο εικονογραφικός τύπος του Ερμή-Θωθ διαμορφώθηκε στα εργαστήρια της ελληνιστικής Αιγύπτου και στη συνέχεια διαδόθηκε στις επαρχίες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όπου προσαρμόστηκε στις τοπικές καλλιτεχνικές παραδόσεις. Η παρουσία τοπικών παραλλαγών στη Βαλκανική, την Ιταλία και το Ιλλυρικό υποδηλώνει την ύπαρξη περιφερειακών εργαστηρίων ή περιπλανώμενων τεχνιτών που διατήρησαν τον βασικό αλεξανδρινό εικονογραφικό πυρήνα, εμπλουτίζοντάς τον με τοπικά χαρακτηριστικά.²⁰⁰



Εικ. 9 Ανάγλυφο από ασβεστόλιθο (5.5 × 8.5 × 1.9 εκ.), 1^{ος} – 3^{ος} αι. Ναός με ίβιδα σε βάθρο, αρ. ευρ. 2003.4.A, συλλ. Kákosy, László, © Μουσείο Καλών Τεχνών, Βουδαπέστη.



Εικ. 10 Καλούπι κεραμικής διακοσμημένο με αναπαράσταση του Ερμή του Τρισμεγίστου, Βρετανικό Μουσείο, Λονδίνο, αυξ. αρ. 137246001. Φωτογραφία CC BY-NC-SA 4.0: ©Βρετανικό Μουσείο, Λονδίνο.

Οι παραπάνω χάλκινες παραστάσεις αναδεικνύουν τη σταθεροποίηση του βασικού εικονογραφικού τύπου του Ερμή-Θωθ στη μικροπλαστική της ρωμαϊκής περιόδου. Ωστόσο, η διάδοση της μορφής του δεν περιορίστηκε στα τρισδιάστατα αγαλματίδια. Ο ίδιος συγκρητικός συμβολισμός αποτυπώνεται και σε ανάγλυφα και

¹⁹⁹ Nicolò Frapiccini, "Roman Bronze Figurines of Deities in the National Archaeological Museum of the Marche (Ancona)," στο *Artistry in Bronze: The Greeks and Their Legacy*, επιμ. J. M. Daehner, K. Lapatin και G. Spinelli (Los Angeles: Getty Publications, 2017), 146.

²⁰⁰ Khaled Essam Ismail, "The Ptolemaic and Roman Periods" στο *The Oxford Handbook of Egyptology*, επιμ. Ian Shaw και Elizabeth Bloxam (Oxford: Oxford University Press, 2020), 747 · Veseli, "Bronze Figurines of Mercury-Thoth from Albania," 15-22 · Mladen Tomorad, "The Early Penetration of Ancient Egyptian Artifacts and Dissemination of the Cults of Egyptian Divinities in Istria and Illyricum (1st Millennium BC–1st Century AD)," στο *A History of Research into Ancient Egyptian Culture Conducted in Southeast Europe*, επιμ. Mladen Tomorad (Zagreb: FF-press, 2015), 185–210.

κεραμικά καλούπια, τα οποία φωτίζουν διαφορετικές όψεις της λατρείας και της εικονογραφικής εξέλιξης του θεού. Στην εικ. 9 απεικονίζεται ασβεστολιθικό ανάγλυφο, προερχόμενο πιθανότατα από οικιακό ιερό, το οποίο συνδυάζει ελληνικά και αιγυπτιακά εικονογραφικά στοιχεία. Στο εσωτερικό του ιερού παριστάνεται μία ίβιδα καθισμένη πάνω σε βάθρο, ενώ μπροστά της διακρίνονται αναθήματα, όπως κλαδί φοίνικα, ψωμί και καλάθι, στοιχεία που συνδέονται με τη λατρεία του Ερμή. Κάτω από την ίβιδα αναγράφεται η επιγραφή ΕΡΜΗC.

Ενώ το ανάγλυφο της εικ. 9 αναδεικνύει κυρίως τη λατρευτική διάσταση του Ερμή-Θωθ, η επόμενη παράσταση φωτίζει μια διαφορετική όψη της μορφής του, ως φορέα σοφίας, γραφής και απόκρυφης γνώσης. Στο σύμπλεγμα της εικ. 10 αποτυπώνεται η διάσταση του Ερμή – Θωθ ως φορέα απόκρυφης γνώσης. Για την κατασκευή του συμπλέγματος χρησιμοποιήθηκε ένα πήλινο καλούπι και γύψινο εκμαγείο. Ο θεός εικονίζεται καθισμένος να γράφει επάνω σε πάπυρο που ακουμπά στα γόνατά του και φορά χλαμύδα στερεωμένη με μια καρφίτσα. Επιπλέον, διακρίνονται φτερά στα μαλλιά του και ένα διάδημα με ένα πέταλο λωτού στην κορυφή της κεφαλής. Η μορφή αποδίδεται με σγουρά μαλλιά και έντονες φαβορίτες. Ακόμη, διακρίνονται δύο πίθηκοι εκατέρωθεν του θεού. Στα δεξιά του Ερμή απεικονίζεται ένας ιθυφαλλικός πίθηκος με τα χέρια λυγισμένα, ακουμπά τα πλευρά του και φορά μανδύα με κουκούλα.

Η ιθυφαλλική στάση του πιθήκου δεν αποδίδεται με ρεαλιστική πρόθεση, αλλά λειτουργεί συμβολικά, παραπέμποντας στη γονιμότητα, στη δημιουργική δύναμη και στην αδιάκοπη ανανέωση της ζωής. Στο ελληνοαιγυπτιακό συγκρητικό θρησκευτικό περιβάλλον, οι ιδιότητες αυτές αποκτούν κοσμολογική διάσταση, καθώς η δημιουργική δύναμη νοείται ως έκφραση της θείας ενέργειας που διαπερνά και ζωοποιεί το σύμπαν. Η μορφή του πιθήκου δεν λειτουργεί, επομένως, ως απλό διακοσμητικό μοτίβο, αλλά συμβάλλει στην ανάδειξη του Ερμή-Θωθ ως φορέα της θείας γνώσης και της δημιουργικής δύναμης που συνδέει τον ανθρώπινο με τον θεϊκό κόσμο.

Η μικροπλαστική του Ερμή-Θωθ αποδεικνύει ότι ο ερμητικός συγκρητισμός δεν περιορίστηκε στη θεωρητική γραμματεία ή στη μαγική πρακτική, αλλά εκφράστηκε με ιδιαίτερη ένταση και στην υλική κουλτούρα της ελληνιστικής και της ρωμαϊκής περιόδου. Τα χάλκινα αγαλματίδια δεν αποτελούσαν απλώς καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις του θεού, αλλά υλικά τεκμήρια μιας σύνθετης θρησκευτικής παράδοσης, στην οποία ελληνικά και αιγυπτιακά εικονογραφικά στοιχεία συνδυάζονται σε ένα νέο, ενιαίο συμβολικό σύστημα. Η συνύπαρξη της χλαμύδας, του κηρυκείου, του λωτού και άλλων χαρακτηριστικών γνωρισμάτων καταδεικνύει ότι η

ταύτιση του Ερμή με τον Θωθ δεν περιορίστηκε σε θεωρητικές ή φιλοσοφικές διατυπώσεις, αλλά αποτυπώθηκε και στη μορφή του ίδιου του θεού, όπως αυτή γινόταν αντιληπτή και χρησιμοποιούνταν από τους πιστούς στην καθημερινή τους ζωή.

Η ευρεία γεωγραφική διασπορά των ειδωλίων, από την Αίγυπτο έως τις βόρειες επαρχίες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, επιβεβαιώνει ότι η λατρεία του Ερμή-Θωθ απέκτησε διακρατικό και διαπολιτισμικό χαρακτήρα, προσαρμοζόμενη στις ανάγκες διαφορετικών κοινοτήτων χωρίς να χάνει τον βασικό της συμβολικό πυρήνα. Έτσι, η μικροπλαστική αναδεικνύεται σε πολύτιμη ιστορική πηγή για την κατανόηση της διάδοσης και της πρόσληψης του ερμητικού συγκρητισμού, καθώς αποκαλύπτει με ποιον τρόπο οι θεολογικές αντιλήψεις μετασχηματίζονταν σε ορατές μορφές θρησκευτικής έκφρασης και προσωπικής ευσέβειας. Μέσα από τα αγαλματίδια, ο Ερμής-Θωθ προβάλλεται όχι μόνο ως θεότητα της σοφίας, της γνώσης και της επικοινωνίας, αλλά και ως προστάτης των πιστών, μεσολαβητής ανάμεσα στο ανθρώπινο και το θείο και φορέας μιας θρησκευτικής ταυτότητας που συνδύαζε δημιουργικά στοιχεία διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων.

3.2.3 Αναθηματικές επιγραφές και προσκυνήματα

Η πράξη της προσκύνησης ήταν διαδεδομένη στην Εγγύς Ανατολή και στην λεκάνη της Ανατολικής Μεσογείου.²⁰¹ Στην αιγυπτιακή παράδοση, η προσκύνηση, ως πράξη απόδοσης σεβασμού προς τον Φαραώ ή τους θεούς, ακολουθούσε συγκεκριμένα πρότυπα, όπως μαρτυρούν τα αρχαιολογικά δεδομένα. Κύριοι ιεροί τόποι προσκυνήματος ήταν η Άβυδος, οι Θήβες, η Ηλιούπολη και οι Φίλαι. Σκοπός προσκυνήματος ήταν η πνευματική ανανέωση και εξασφάλιση της καλής μεταθανάτιας ζωής, η συμμετοχή σε θρησκευτικές γιορτές και η λήψη ευλογιών. Τα γκραφίτι σε τοίχους ναών (ιδιαίτερα στην Άβυδο και στη Σακκάρα) και τα αναθήματα που άφηναν οι πιστοί στους ιερούς χώρους, αποτελούν τεκμήρια τέτοιων δραστηριοτήτων.

Η Νουβία, περιοχή που εκτείνεται κατά μήκος του Νείλου από το νότιο τμήμα της Αιγύπτου έως το κεντρικό Σουδάν, κατείχε ιδιαίτερη γεωστρατηγική και οικονομική σημασία ήδη από τη φαραωνική περίοδο. Η θέση της στον άξονα που

²⁰¹ Matthew L. Bowen, "They Came and Held Him by the Feet and Worshipped Him: Prokynesis before Jesus in Its Biblical and Ancient Near Eastern Context," *Studies in the Bible and Antiquity* 5 (2013), 66–72.

συνέδεε την Αίγυπτο με την υποσαχάρια Αφρική ευνόησε την ανάπτυξη εμπορικών δικτύων, τη διακίνηση πολύτιμων αγαθών και τη συνεχή επαφή διαφορετικών πολιτισμικών και θρησκευτικών παραδόσεων.²⁰² Κατά την ελληνιστική και, κυρίως, τη ρωμαϊκή περίοδο, η περιοχή παρέμεινε υπό στενή διοικητική και στρατιωτική εποπτεία, καθώς αποτελούσε μεθοριακή ζώνη ιδιαίτερης στρατηγικής σημασίας και βασική δίοδο επικοινωνίας προς την Αιθιοπία και την Ερυθρά Θάλασσα. Η διαρκής παρουσία διοικητικών αξιωματούχων, στρατιωτικών μονάδων, εμπόρων και ταξιδιωτών συνέβαλε στη δημιουργία ενός πολυπολιτισμικού περιβάλλοντος, μέσα στο οποίο αιγυπτιακές, ελληνικές και ρωμαϊκές θρησκευτικές παραδόσεις συνυπήρξαν και αλληλεπίδρασαν.

Μέσα σε αυτό το περιβάλλον αναδείχθηκε το ιερό του Θωθ–Παοτνούφι στη Ντάκκα σε σημαντικό λατρευτικό και προσκυνηματικό κέντρο, όπως αποδεικνύεται από τον μεγάλο αριθμό ελληνικών επιγραφών, γκραφίτι και αναθημάτων που διασώζονται στους τοίχους του. Το υλικό αυτό παρέχει πολύτιμες πληροφορίες για τη διάδοση της λατρείας του Ερμή-Θωθ, για τις ομάδες των προσκυνητών που επισκέπτονταν το ιερό και για τον τρόπο με τον οποίο η θρησκευτική πρακτική ενσωμάτωνε στοιχεία διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων κατά την ελληνιστική και τη ρωμαϊκή εποχή. Η εικονογραφία του ναού, με παραστάσεις του Νούβιου βασιλιά να προσφέρει θυσίες σε αιγυπτιακές θεότητες, όπως ο Θωθ, η Ίσιδα, η Τεφνούτ, η Ανκέτ και η Σεχμέτ, καθώς και με ανάγλυφα αναθηματικών προσφορών προς τον Θωθ, συμπληρώνει το επιγραφικό υλικό και επιβεβαιώνει τον συγκρητικό χαρακτήρα της λατρείας που αναπτύχθηκε στο ιερό.

Οι ελληνικές προσκυνηματικές επιγραφές της Ντάκκα παρουσιάζουν σχετική ομοιομορφία ως προς τη διατύπωση και τον σκοπό τους. Στις περισσότερες περιπτώσεις οι προσκυνητές δηλώνουν την άφιξή τους στο ιερό και την τέλεση της προσκύνησης με στερεότυπες εκφράσεις, οι οποίες λειτουργούν ως δημόσια μαρτυρία ευσέβειας και προσωπικής σχέσης με τη θεότητα. Οι διαφοροποιήσεις των επιγραφών δεν εντοπίζονται στη βασική δομή τους, αλλά κυρίως στην κοινωνική ιδιότητα των αφιερωτών, στα αιτήματα που απευθύνονται στον θεό και στις ιδιαίτερες περιστάσεις της αφιέρωσης.

²⁰² J. A. Harrell, “Geology of Nubia and Surrounding Regions,” στο *The Oxford Handbook of Ancient Nubia*, επιμ. G. Emberling and B. B. Williams (Oxford: Oxford University Press, 2021), 48–62.

Ένας σημαντικός αριθμός των σωζόμενων επιγραφών καταγράφουν την προσκύνηση ανώτερων αξιωματούχων, οι οποίοι προσέρχονται στον ναό ιδιωτικά με αίτημα την προστασία των ιδίων και των οικείων τους.²⁰³ Η στερεότυπη διατύπωση «ἦλθον καὶ προσεκύνησα» «ἐλθὼν εἰς Ψέλκιν προσεκύνησα», «τὸ προσκύνημα ἐποίησα» ἢ την απλούστερη διατύπωση «προσεκύνησα θεὸν Ἑρμῆν μέγιστον» δεν δηλώνει απλῶς τη φυσική παρουσία του προσκυνητή στο ιερό, ἀλλὰ λειτουργεῖ ὡς δημόσια καταγραφή της λατρευτικής πράξης καὶ της προσωπικῆς σχέσης του αφιερωτῆ με τὸν θεό. Ἡ επανάληψη τοῦ ἰδίου λεκτικοῦ τύπου καταδεικνύει τὴν ὑπαρξὴ καθιερωμένων προσκυνηματικῶν συμβάσεων, οἱ ὁποῖες προσέδιδαν στις ἀναθηματικὲς ἐπιγραφές κοινὸ θρησκευτικὸ καὶ κοινωνικὸ χαρακτήρα. Οἱ ἀναθέτες διατύπωναν συνήθως παράκληση γιὰ τὴν προστασία τόσο τῶν ἰδίων ὅσο καὶ τῶν οικείων τους.²⁰⁴

Για παράδειγμα, ἡ ἐπιγραφή που ἀκολουθεῖ καταγράφει τὴν πράξη τῆς προσκύνησης ἐνὸς αξιωματούχου, διοικητῆ νομοῦ. Ἡ ἐπιγραφή καταδεικνύει ὅτι ἡ προσκύνηση στὸν Ἑρμῆ-Θωθ δὲν αποτελοῦσε ἀποκλειστικὰ ἀτομικὴ πράξη εὐσέβειας, ἀλλὰ μπορούσε νὰ τελεῖται καὶ ὑπὲρ τῶν μελῶν τῆς οἰκογένειας τοῦ αφιερωτῆ, στοιχεῖο που προετοιμάζει τὴν εἰκόνα που διαμορφώνεται ἀκόμη σαφέστερα στις ἐπόμενες στρατιωτικὲς μαρτυρίες. Ὁ αξιωματούχος ἐπitéλεσε τὸ θρησκευτικὸ τοῦ καθήκον σε ἐνδειξὴ σεβασμοῦ πρὸς τὸν Ἑρμῆ τὸν Τρισμέγιστο τόσο γιὰ χάρι τοῦ ἰδίου ὅσο καὶ τῶν συγγενῶν του:

Τὸ προσκύνημα Ἀντωνίου, γρ<α>μματέος Φιλῶν, (κεντυρίας)
 Χαπίτωνος· καὶ προσεκύνησα θεὸν μέγιστον Ἑρμῆ καὶ ἐπόησα τὸ

²⁰³ Tempel von Dakke III 33: «Ἀρτεμίδωρος σ[τ]ρατηγὸς παραγενόμενος προσεκύνησα θεὸν μέγαν Ἑρμῆν παρ' ᾧ καὶ ἐποίησα τὸ προσκύνημα τῶν ἰδίων πάντων», Tempel von Dakke III 18bis: «Σαραπίων Σα[ραπ]ίωνος στρατηγὸς ἦλθον [κ]αὶ προσεκύνησα θεὸν Ἑρ[μῆ]ν [μ]έ[γ]ιστον», Tempel von Dakke III 40: «Φηλικίων Ἀπολλων[ί]ου <σ>τρατηγὸς Φιλῶν τοῦ [Ο]μβίτου ἐλθὼν εἰς Ψέλκιν π[ρ]οσ[ε]κύνησα θεὸν μέ[γ]ιστον Ἑρμ[ῆ]ν [καὶ ἐποίησα τ]ὸ προσκύνημα τῶν φίλῶν[ν] [των] με πάντων», Tempel von Dakke III 47a: «[Ἀπολ]λῶνιος, Πτολεμαίου [ἀραβάρ]χου υἱός, στρατηγὸς τοῦ [Ομβ]ίτου καὶ τοῦ περὶ Ἐλεφαν[τίνην] καὶ Φίλας καὶ παραλήμπτῃς [Ερ]υθρᾶς θαλάσσης, ἦλθον [καὶ προσεκύ]νησα τὸν μέγιστον Ἑρμῆν [σύν —]ιναίῳ τῷ ἐμῷ ἐταίρῳ».

²⁰⁴ Tempel von Dakke III 4: «ὁ υἱός μου σύν τῷ παν[τί] οἴκῳ προσεκύνησα θεὸν μέγιστον Ἑρμῆ. (ἔτους) κ' Ἀδριανοῦ Καίσαρος», Tempel von Dakke III 5: «Ἡρακλῆς ὁ καὶ Ἡρων Ἡρωνος υἱὸς ἦλθον καὶ προσεκύνησα Ἑρμῆν θεὸν μέγιστον», Tempel von Dakke III 18 bis: «[...] στρατηγὸς ἦλθον [κ]αὶ προσεκύνησα θεὸν Ἑρ[μῆ]ν [μ]έ[γ]ιστον [...]», Tempel von Dakke III 20: «[...] καὶ προσεκύνησα θεὸν μέγιστον Ἑρμῆ καὶ ἐπόησα τὸ προσκύνημα τῶν ἐμῶν», Tempel von Dakke III 21a: «[...] ἦλθον καὶ προσεκύνησα θ[εὸν] Ἑρμῆν μέγιστον», Tempel von Dakke III 40: «[Ο]μβίτου ἐλθὼν εἰς Ψέλκιν π[ρ]οσ[ε]κύνησα θεὸν μέ[γ]ιστον Ἑρμ[ῆ]ν [καὶ ἐποίησα τ]ὸ προσκύνημα τῶν φίλῶν[ν]».

προσκύνημα τῶν ἐμῶν πάντων καὶ φίλων· (ἔτους).ιβ' Τιβερίου Καίσαρος
Παοῖνι ε'.²⁰⁵

Το προσκύνημα του Αντωνίου, γραμματέα των Φίλων (της κεντυρίας)
του Καπίωνα· και προσκύνησα τον μέγιστο θεό Ερμή και έκανα το
προσκύνημα εκ μέρους όλων των δικών μου και των φίλων. (Έτους) 12
του Τιβερίου Καίσαρα, μήνα Παοίνι ημέρα πέμπτη.

Παρόμοια διατύπωση απαντά και στην επόμενη επιγραφή, η οποία καταγράφει την
προσκύνηση δύο ανώτερων διοικητικών αξιωματούχων. Η σημασία της έγκειται στο
γεγονός ότι τεκμηριώνει τη συμμετοχή εκπροσώπων της κρατικής διοίκησης στη
λατρεία του Ερμή-Θωθ, αναδεικνύοντας τη γεωγραφική εμβέλεια του
προσκυνηματικού δικτύου:

[Ἀπολλ]ώνιος Ἀπ[ολ]λωνίου στρατηγὸς [Ομβείτου] καὶ τοῦ περὶ Ἐλ[ε]φαντίνην
καὶ Φίλας [καὶ πε]ρὶ Θήβας καὶ Ἑρμωνθείτου ἦλθον [καὶ προσεκύ]νησα θεὸν
Ἑρμῆν μέγιστον. [Ἡρα]κλε[ίδη]ς Ἀπολλωνίου γραμματεὺς [καὶ χ]ειριστ[ῆς το]ῦ
περὶ Ἐλεφαντίνην ἦλθον [καὶ π]ροσε[κύ]νησα θεὸν Ἑρμῆν μέγιστον.²⁰⁶

Ο Απολλώνιος, γιος του Απολλωνίου, στρατηγός της Ομβείτου και της περιοχής
γύρω από την Ελεφαντίνη και των Φίλων, και από τις Θήβες και τον Ερμωνθίτι,
ήλθα και προσκύνησα τον μέγιστο θεό Ερμή. Ο Ηρακλείδης, γιος του
Απολλωνίου, γραμματέας και χειριστής της Ελεφαντίνης, ήλθα και προσκύνησα
τον μέγιστο θεό Ερμή.

Οι δύο αυτές επιγραφές παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς
τεκμηριώνουν τη συμμετοχή ανώτερων διοικητικών αξιωματούχων στη λατρεία του
Ερμή-Θωθ και αναδεικνύουν τη σημασία του ιερού της Ντάκκα ως προσκυνηματικού
κέντρου για εκπροσώπους της κρατικής διοίκησης. Στην πρώτη περίπτωση, ο
Αντώνιος, γραμματέας της κεντυρίας του Καπίωνα, καταγράφει την τέλεση του
προσκυνημάτων υπέρ του ιδίου, των οικείων και των φίλων του, στοιχείο που
υποδηλώνει τον προσωπικό χαρακτήρα της σχέσης του με τον θεό. Στη δεύτερη
επιγραφή, η αναφορά των διοικητικών αρμοδιοτήτων του στρατηγού Απολλωνίου και
του γραμματέα Ηρακλείδη καταδεικνύει ότι η προσκύνηση εντασσόταν στις

²⁰⁵ Tempel von Dakke III 20

²⁰⁶ Tempel von Dakke III 21a

μετακινήσεις αξιωματούχων που υπηρετούσαν τον κρατικό μηχανισμό και επιβεβαιώνει τη γεωγραφική εμβέλεια της λατρείας. Σε αντίθεση με τις προηγούμενες επιγραφές, το ενδιαφέρον μετατοπίζεται από την απλή καταγραφή της επίσκεψης στο προσωπικό αίτημα προστασίας, στοιχείο που αναδεικνύει τον ιδιωτικό χαρακτήρα της λατρευτικής σχέσης με τον θεό. Οι δυο επιγραφές που ακολουθούν ανατέθηκαν από στρατιώτες ρωμαϊκής σπείρας:

Δομίτιος Ἀρριανός, στρατι(ώτης) σπείρη(ς) β' Ἰτουραίων(ν)
(ἐκατονταρχίας) Φήλικος, καὶ Δομιτῖνο[ς] ὁ υἱός μου σὺν τῷ παν[τὶ] οἴκῳ
προσεκύνησα θεὸν μέγιστον Ἑρμῇ. (ἔτους) κ' Ἀδριανοῦ Καίσαρος τοῦ
κυρίου, Τῦβι ιη.²⁰⁷

Ο Δομίτιος Αρριανός, στρατιώτης της β σπείρας των Ιτουραίων, κατά την εκατονταρχία του Φήλικου, και ο Δομιτίνος, ο γιος μου, με όλο τον οίκο, προσκυνήσαμε τον μέγιστο θεό Ερμή. Έτος 20 του Κυρίου Αυτοκράτορα Αδριανού, Τύβι 18.

Παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις τους, και οι δύο επιγραφές αξιοποιούν τις καθιερωμένες προσκυνηματικές διατυπώσεις, παρουσιάζοντας την επίσκεψη στο ιερό όχι μόνο ως προσωπική έκφραση ευσέβειας αλλά και ως δημόσια δήλωση της ιδιαίτερης σχέσης του αφιερωτή με τον μέγιστο θεό Ερμή.

Τρύφων Τρύφωνος στρατιώτης στρατιώτης σπείρης Φακόνδ[ου]
ἐκατονταρχίας [...] ου ἦλθον καὶ προσεκύνησα τὸν μέγιστον Ἑρμῆν [...] καὶ τῶν τέκνων Τρύφων καὶ Ἀμμωνίου καὶ [...].²⁰⁸

Ο Τρύφων, γιος του Τρύφωνος, στρατιώτης της σπείρας επί εκατονταρχίας του Φακόνδου [...] ήρθα και προσκύνησα τον μέγιστο Ερμή [...] και υπέρ των τέκνων μου, του Τρύφωνα και του Αμμωνίου και [...].

Οι δύο στρατιωτικές επιγραφές παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς αναδεικνύουν μια διαφορετική διάσταση της λατρείας του Ερμή-Θωθ σε σχέση με τις επιγραφές των διοικητικών αξιωματούχων. Αν και οι αφιερωτές εμφανίζονται πρωτίστως με τη στρατιωτική τους ιδιότητα, το ενδιαφέρον τους δεν περιορίζεται στην

²⁰⁷ Tempel von Dakke III 4

²⁰⁸ IGR I, 5 1366 · Tempel von Dakke III 54

επιτυχή εκπλήρωση των υπηρεσιακών τους καθηκόντων, αλλά επεκτείνεται και στην προστασία των μελών της οικογένειάς τους. Στην πρώτη επιγραφή, ο Δομίτιος Αρριανός τελεί την προσκύνηση μαζί με τον γιο του και υπέρ ολόκληρου του οίκου του, ενώ στη δεύτερη ο Τρύφων επικαλείται τον θεό υπέρ των τέκνων του. Η αναφορά στον υιό, στον οίκο και στα τέκνα υποδηλώνει ότι ο Ερμής-Θωθ θεωρούνταν προστάτης όχι μόνο του ίδιου του στρατιώτη αλλά και του οικογενειακού του περιβάλλοντος. Οι επιγραφές αυτές αποκαλύπτουν ότι η στρατιωτική παρουσία στη Νουβία δεν απέκοπτε τους αφιερωτές από τις προσωπικές και οικογενειακές τους μέριμνες· αντίθετα, η προσκύνηση στον θεό λειτουργούσε ως μέσο εξασφάλισης της θείας προστασίας για ολόκληρο τον οίκο. Παράλληλα, επιβεβαιώνουν ότι το ιερό της Ντάκκα αποτελούσε σημαντικό προσκυνηματικό κέντρο και για τις στρατιωτικές μονάδες που υπηρετούσαν στη νότια μεθόριο της Αιγύπτου, γεγονός που αναδεικνύει την ευρεία κοινωνική απήχηση και τη γεωγραφική εμβέλεια της λατρείας του Ερμή-Θωθ.

Στην ακόλουθη επιγραφή καταγράφεται η πράξη της προσκύνησης ενός προσκυνητή από την Ερυθρά Θάλασσα μαζί με κάποιον σύντροφό του:

[Ερ]υθρᾶς θαλάσσης, ἦλθον [καὶ προσεκύ]νησα τὸν μέγιστον Ἑρμῆν
[σὺν]ιναίῳι τῷ ἐμῷ ἐταίρῳ.²⁰⁹

Από την Ερυθρά Θάλασσα ήρθα και προσκύνησα τον μέγιστο Ερμή και τους
σύνναους θεούς μαζί με τον συνοδοιπόρο μου.

Η σημασία της επιγραφής έγκειται κυρίως στην προέλευση του αφιερωτή, η οποία μαρτυρεί ότι το ιερό του Ερμή-Θωθ προσείλκυε προσκυνητές που δραστηριοποιούνταν σε ευρύτερα δίκτυα επικοινωνίας και μετακίνησης. Η παρουσία τους καταδεικνύει ότι η λατρεία του θεού δεν περιοριζόταν στον τοπικό πληθυσμό της Νουβίας, αλλά εντασσόταν σε ένα ευρύτερο γεωγραφικό και πολιτισμικό περιβάλλον, το οποίο διευκόλυνε τη διάδοση των συγκρητιστικών θρησκευτικών αντιλήψεων κατά την ελληνιστική και τη ρωμαϊκή περίοδο.

Ο ναός συνέχισε ν' αποτελεί τόπο προσκυνήματος επί ρωμαϊκής περιόδου. Η σημασία της περιοχής για την σταθερότητα της Αιγύπτου αποτυπώνεται σε επιγραφή του 1^{ου}-2^{ου} αιώνα:

²⁰⁹ OGIS 202, a

θεῷ μεγίστῳ Ἑρμῶ Παῦτνούφιδι, Αἰγύπτου συνορίην καὶ Αἰθιοπῶν μετέχοντι, τὴν περὶ τὸν ναὸν χρύσωσιν ἐποίησεν ἱεροῖς ἀνὴρ μεμελημένος Ἀκύλα Σατουρνείνος οὐετρανός, εὐζάμενος ῥῶσιν καὶ τέκνοις καὶ γαμετῇ.²¹⁰

Στον μέγιστο θεό Ερμή, τον Παῦτνούφι, που ανήκει και στην Αίγυπτο και στους Αιθίοπες, ο Ακύλας Σατουρνείνος, ευσεβής άνδρας και βετεράνος στρατιώτης, υπεύθυνος για τα ιερά, επιχρύσωσε τον ναό. Το έκανε αφού προσευχήθηκε για υγεία, παιδιά και για την καλή τύχη της συζύγου του.

Η διπλή ονομασία «Ερμής μέγιστος – Παῦτνούφιδις» αποτελεί χαρακτηριστική έκφραση του θρησκευτικού συγκρητισμού της ελληνορωμαϊκής Αιγύπτου, καθώς στην ίδια επιγραφή συνδυάζονται το ελληνικό και το αιγυπτιακό θεωνύμιο για να δηλώσουν μία ενιαία θεϊκή υπόσταση. Η χρήση των δύο ονομασιών αντανάκλα τη διαδικασία ταύτισης του Ερμή με τον Παῦτνούφι και αποτυπώνει την ενσωμάτωση διαφορετικών θρησκευτικών παραδόσεων σε ένα κοινό λατρευτικό πλαίσιο.

Η ακόλουθη επιγραφή ανατέθηκε συλλογικά από το απόσπασμα της Λεγεώνας II Traiana Fortis. Η συγκεκριμένη λεγεώνα είχε ως έδρα την Νικόπολη της Αιγύπτου. Από τις πληροφορίες που αναφέρονται μπορούμε να χρονολογήσουμε την επιγραφή με ακρίβεια στο έτος 127 μ.Χ., το ενδέκατο έτος της εξουσίας του Τραϊανού. Την επιγραφή συνέταξε μέλος αυτού του αποσπάσματος για λογαριασμό των συντρόφων του:

Deo magno Mercurio adoravit ve·xillus leg(ionis) II Traiane Fortis nonas Febr(uari)as anno XI/ Imp(eratoris) Traian(i) Hadri(ani) scripsit C. Cossutius Nigrinus.²¹¹

Στον μέγιστο θεό Ερμή προσκύνησε απόσπασμα της Β Λεγεώνας του ισχυρού Τραϊανού, στις νόνες του Φεβρουαρίου, το ενδέκατο έτος του αυτοκράτορα Τραϊανού Αδριανού. Το έγραψε ο Γάιος Κοσσούτιος Νιγρίνος.

Η επιγραφή τεκμηριώνει τη συμμετοχή οργανωμένου στρατιωτικού αποσπάσματος στη λατρεία του Ερμή, γεγονός που καταδεικνύει ότι το ιερό της Ντάκκα αποτελούσε σημείο αναφοράς και για τις ρωμαϊκές στρατιωτικές μονάδες που υπηρετούσαν στη

²¹⁰ Tempel von Dakke III 67

²¹¹ Tempel von Dakke III 28

νότια μεθόριο της Αιγύπτου. Η συλλογική αφιέρωση από μέλη της Λεγεώνας II *Traiana Fortis* αναδεικνύει τη στενή σύνδεση της λατρευτικής πρακτικής με τη στρατιωτική παρουσία και επιβεβαιώνει τη σημασία του ιερού στο διοικητικό και αμυντικό σύστημα της ρωμαϊκής επαρχίας.²¹²

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά στον Ερμή στη Στήλη της Ροζέτας (196 π.Χ.):

[...] ὁμοίως δὲ καὶ τὸ δίκαιον πάσιν ἀπένειμεν, καθάπερ Ἑρμῆς ὁ μέγας καὶ μέγας· προσέταξεν δὲ καὶ τοὺς καταπορευομένους ἔκ τε τῶν μαχίμων καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀλλότρια φρονησάντων ἐν τοῖς κατὰ τὴν ταραχὴν καιροῖς κατελθόντας μένειν ἐπὶ τῶν ἰδίων κτήσεων· [...] ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τὴν τε πόλιν κατὰ κράτος εἵλεν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσεβεῖς πάντας διέφθειρεν, καθάπερ [Ἑρμ]ῆς καὶ Ὡρος ὁ τῆς Ἰσίου καὶ Ὀσίριος υἱὸς ἐχειρώσαντο τοὺς ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις ἀποστάντας πρότερον. [...].²¹³

[...] Ομοίως δε απέδωσε δικαιοσύνη σε όλους, όπως ο Ερμής ο μέγας και μέγας· και διέταξε επίσης αυτούς που επέστρεφαν, τόσο από τους μάχιμους όσο και από τους άλλους, που είχαν αποστατήσει κατά τους ταραγμένους καιρούς, να παραμείνουν στις ιδιοκτησίες τους· [...] σε λίγο χρόνο κατέλαβε την πόλη με ισχύ και εξολόθρευσε όλους τους ασεβεῖς που ήταν μέσα σε αυτήν, όπως ο Ερμής και ο Ὡρος, ο γιος της Ἰσίδας και του Ὀσίρη, είχαν καταστρέψει προηγουμένως τους αποστάτες στους ίδιους τόπους. [...].

Η επιγραφή αξιοποιεί τη μορφή του Ερμή ως πρότυπο του δίκαιου άρχοντα και της ορθής άσκησης της εξουσίας. Ο Πτολεμαίος παρουσιάζεται έτσι ως βασιλέας που ενσαρκώνει τις ιδιότητες της δικαιοσύνης και της λογικής, νομιμοποιώντας την εξουσία του μέσω της σύνδεσής του με το ερμητικό πρότυπο.

Στον ακόλουθο κατάδεσμο ο Πλούτωνας συνοδεύεται από το απόκρυφο προσωνύμιο «Υεσμιγαδωθ», ενώ η Περσεφόνη ταυτίζεται με τη μεσοποταμιακή Ερεσχιγάλ, γεγονός που αποτυπώνει τη συνύπαρξη ελληνικών, αιγυπτιακών και ανατολικών θρησκευτικών παραδόσεων μέσα στο ίδιο μαγικό κείμενο:

παρακαταθτ[ί]θομαι παρακατατίθομαι ὑμεῖν θεοῖς καταχθον[ίοις] καὶ
θεαῖς καταχθονίαις, Πλούτωνι Υεσμιγαδωθ καὶ Κούρη Περσεφόνη

²¹² Valerie A. Maxfield, "Aswan and the River Nile: Frontier and Highway," στο *Proceedings of the 20th International Congress of Roman Frontier Studies*, επιμ. Ángel Morillo Cerdán, Norbert Hanel και Esperanza Martín (Archaeopress, 2009), 80–83.

²¹³ OGIS 90, A

Εροσχιγαλ καὶ Ἀδώνιδι τῷ καὶ Βαρβαρίθα καὶ Ἑρμῇ καταχθονίῳ Θωουθ
καὶ Ἀνούβιδι κραταιῷ Ψηριφθα, τῷ τὰς κλεῖδας ἔχοντι τῶν καθ’
Ἄδ[ου].²¹⁴

Αφιερώνω σε εσάς, θεούς και θεές του κάτω κόσμου, στον Πλούτωνα
Υεσμιγαδῶθ και στην Κόρη Περσεφόνη Εροσχιγάλ, και στον Ἄδωνι, που
ονομάζεται επίσης Βαρβαρίθα, και στον χθόνιο Ερμή Θωούθ, και στον
ισχυρό Ἄνουβι Ψηριφθά, που κρατά τα κλειδιά του Ἄδη.

Η επίκληση οργανώνεται γύρω από ένα χθόνιο πάνθεο, στο οποίο συνυπάρχουν
αρσενικές και θηλυκές θεότητες διαφορετικής πολιτισμικής προέλευσης. Η διπλή αυτή
επίκληση αναδεικνύει τον συγκρητικό χαρακτήρα του κειμένου και ενισχύει τη μαγική
αποτελεσματικότητα της τελετουργίας. Ο χαρακτηρισμός «καταχθόνιος» προσδιορίζει
τη χθόνια λειτουργία των επικαλούμενων θεοτήτων και εντάσσει την επίκληση στο
τελετουργικό πλαίσιο της δεσμευτικής μαγείας.

Η επανάληψη των ίδιων χθόνιων θεοτήτων στον δεύτερο κατάδεσμο
επιβεβαιώνει ότι πρόκειται για ένα καθιερωμένο θεολογικό σχήμα της
ελληνοαιγυπτιακής μαγικής παράδοσης. Επομένως, το ενδιαφέρον της συγκεκριμένης
μαρτυρίας δεν έγκειται στην ταυτότητα των θεοτήτων, αλλά στον τρόπο με τον οποίο
οργανώνεται η μαγική επίκληση και στον ιδιαίτερο ρόλο που αποδίδεται στον Ερμή-
Θωθ μέσα στο τελετουργικό πλαίσιο:

παρακατατίθεμαι ὑμῖν τοῦτον τὸν κατάδεσμον θεο[ῖ]ς καταχθονίοις,
Πλούτωνι καὶ Κόρη Φερσεφόνη Ἑρεσχιγαλ καὶ Ἀδώνιδι τῷ καὶ
Βαρβαρίθα καὶ Ἑρμῇ καταχθονίῳ Θωουθ φωκενσεψευ ερεκταθου
μισον- κταικ καὶ Ἀνούβιδι κραταιῷ ψηριφθα, τῷ τὰς κλεῖδας ἔχοντι τῶν
κατὰ Ἄιδους, [...].²¹⁵

Καταθέτω σε εσάς αυτόν τον κατάδεσμο, θεούς του κάτω κόσμου —
στον Πλούτωνα και στην Κόρη Περσεφόνη Ερεσχιγάλ, και στον Ἄδωνι,
που αποκαλείται επίσης Βαρβαρίθα, και στον Ερμή του κάτω κόσμου
Θώουθ Φωκενσεψεύ Ερεκτάθου μισον-κταικ, και στον ισχυρό Ἄνουβι
Ψηριφθά, που κρατά τα κλειδιά των τόπων του Ἄδη.

Ο Ερμής προσαγορεύεται με το επίθετο «καταχθόνιος», στοιχείο που αναδεικνύει τη
χθόνια διάσταση της λατρείας του και τεκμηριώνει την ταύτισή του με τον Θωθ. Η

²¹⁴ SEG 8:574

²¹⁵ SEG 26:1717

παρουσία των *voces magicae* («φωκενσεψευ», «ερεκταθου», «μισονκταικ») ενισχύει τον τελετουργικό χαρακτήρα της επίκλησης, ενώ η αναφορά στα κλειδιά του Άδη αποδίδει στον θεό την ιδιότητα του ψυχοπομπού και του κατόχου της μυστικής γνώσης που του επιτρέπει να μεσολαβεί ανάμεσα στον κόσμο των ζώντων και των νεκρών. Η επίκληση αυτή υπογραμμίζει τον ρόλο του Ερμή-Θωθ ως μεσολαβητή της τελετουργικής επικοινωνίας με τον κάτω κόσμο.²¹⁶

Στην ακόλουθη επιγραφή, ο αναθέτης επικαλείται τον πατρώο Ερμή για ηθική καθοδήγηση και κατάκτηση δόξας μέχρι τα βαθιά γεράματα:

χαῖρ', Ἑρμῆ πατρῶιε, δίδου δ' ἄρετὴν Ἀχιλλῆι καὶ κλέος ἐς λιπαρὸν γῆρας ἀνερχομένωι. τρεῖς μάκαρ Ἑρμεία, οἷμον τριτάτην ἀνύσας σοι, [αἰτέομαι τρισσῶν τέρμ' ἐσιδεῖν ἀγ[αθ]ῶν.²¹⁷

Χαίρε, πατρώε Ερμή· δώσε στον Αχιλλέα αρετή και δόξα καθώς πηγαίνει προς το λαμπρό γήρας. Τρεις φορές μακάριε Ερμή, που ολοκλήρωσες την τρίτη οδό· σου ζητώ να δω το τέλος και των τριών αγαθών.

Η επίκληση του πατρώου Ερμή διαφοροποιείται από τις προηγούμενες επιγραφές, καθώς δεν αποσκοπεί στην εξασφάλιση υλικής προστασίας ή στην επιτυχία συγκεκριμένου αιτήματος, αλλά προβάλλει τον θεό ως πρότυπο ηθικής αρετής και πνευματικής ολοκλήρωσης. Η φράση *οἷμον τριτάτην* σχετίζεται με την επιλογή ανάμεσα στον βίο των απολαύσεων (ήδονή), στον κοινωνικό – πολιτικό βίο με σκοπό την απόκτηση τιμών και στον θεωρητικό βίο, δηλαδή τη φιλοσοφική αναζήτηση με σκοπό την εύρεση της αλήθειας. Η επιγραφή, η οποία χρονολογείται μεταξύ του 1ου και του 3ου αιώνα μ.Χ., αναδεικνύει μια διαφορετική διάσταση της λατρείας του Ερμή, όπου κυριαρχούν η ηθική αρετή και η πνευματική τελείωση αντί της προστασίας ή της μαγικής αποτελεσματικότητας.

Οι αναθηματικές επιγραφές, τα προσκυνηματικά γκραφίτι και οι κατάδεσμοι αποκαλύπτουν ότι η λατρεία του Ερμή-Θωθ δεν περιοριζόταν στη δημόσια

²¹⁶ Παρόμοια τυπολογία παρουσιάζει κατάδεσμος από την περιοχή της Αλεξάνδρειας με επίκληση στον χθόνιο Ερμή, την Κόρη, τον Πλούτωνα και την Εκάτη Ερεσχιγάλ, ωστόσο απουσιάζει η αναφορά στον θεό Θωθ. Η επίκληση των συγκεκριμένων θεών συνοδεύεται από την χρήση ακατάληπτων μαγικών ονομάτων. Ο καταδέτης επικαλείται τις ίδιες θεότητες με σκοπό την πρόκληση ψυχικής και σωματικής βλάβης. Συγκεκριμένα, επικαλείται τον χθόνιο Ερμή και τους άλλους θεούς για να πλήξουν τη μνήμη, δηλ. τις γνωστικές λειτουργίες του ατόμου εναντίον του οποίου στρέφεται ο κατάδεσμος, το νευρικό σύστημα και εν συνεχεία τα υπόλοιπα μέλη του σώματος του (*Wünsch, Defixionum tabellae Atticae, praef. XV*).

²¹⁷ Tempel von Dakke III 48

θρησκευτική πρακτική, αλλά αποτελούσε αναπόσπαστο στοιχείο της καθημερινής ζωής διαφορετικών κοινωνικών ομάδων. Αξιωματούχοι, στρατιώτες, έμποροι και ιδιώτες προσέφευγαν στον θεό για την εξασφάλιση προστασίας, ευημερίας και ευνοϊκής έκβασης προσωπικών ή επαγγελματικών υποθέσεων, γεγονός που αναδεικνύει την ευρεία κοινωνική απήχηση της λατρείας του κατά την ελληνιστική και τη ρωμαϊκή περίοδο. Παράλληλα, η γεωγραφική προέλευση των αφιερωτών και η παρουσία ελληνικών επιγραφών σε περιοχές όπως η Νουβία καταδεικνύουν ότι τα ιερά του Ερμή-Θωθ λειτουργούσαν ως κόμβοι επικοινωνίας, όπου συναντώνταν διαφορετικές γλωσσικές, πολιτισμικές και θρησκευτικές παραδόσεις.

Ιδιαίτερη σημασία παρουσιάζουν οι κατάδεσμοι, στους οποίους ο Ερμής-Θωθ εντάσσεται σε ένα ευρύτερο χθόνιο θεολογικό σύστημα μαζί με θεότητες της ελληνικής, αιγυπτιακής και ανατολικής παράδοσης. Η συνύπαρξη αυτή αποτυπώνει τον συγκρητικό χαρακτήρα της λατρείας και αναδεικνύει τον θεό ως μεσολαβητή μεταξύ του ανθρώπινου και του θείου, του κόσμου των ζώντων και του κόσμου των νεκρών. Το επιγραφικό υλικό επιβεβαιώνει, επομένως, ότι ο ερμητικός συγκρητισμός δεν εκφράστηκε μόνο μέσα από τη φιλοσοφική γραμματεία ή τις μαγικές πραγματείες, αλλά απέκτησε συγκεκριμένη μορφή και στη λατρευτική πράξη, όπου οι προσωπικές αφιερώσεις, τα προσκυνήματα και οι τελετουργικές επικλήσεις αποτυπώνουν τη βιωμένη θρησκευτική εμπειρία των πιστών.

3.2.4 Δημόσιες και ιδιωτικές μορφές θρησκευτικότητας

Η συνεξέταση της ερμητικής γραμματείας με το αρχαιολογικό, επιγραφικό και μαγικό υλικό επιτρέπει μια σαφέστερη διάκριση ανάμεσα στην ερμητική παράδοση και στο ευρύτερο θρησκευτικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας. Τα κείμενα του *C.H.* παρέχουν άμεσες μαρτυρίες για τον τρόπο με τον οποίο η γνώση, η αποκάλυψη, η μαθητεία και η πνευματική μεταμόρφωση νοηματοδοτούνται στο πλαίσιο της ερμητικής διδασκαλίας. Αντίθετα, τα αρχαιολογικά και επιγραφικά τεκμήρια φωτίζουν κυρίως τις ευρύτερες μορφές θρησκευτικότητας, λατρείας και μαγείας μέσα στις οποίες η μορφή του Ερμή-Θωθ ήταν ήδη ενταγμένη.

Η διάκριση αυτή δεν μειώνει τη σημασία του αρχαιολογικού υλικού. Αντίθετα, επιτρέπει να αξιοποιηθεί με μεγαλύτερη ακρίβεια, καθώς αποφεύγεται η άμεση εξίσωση κάθε λατρευτικής ή μαγικής αναφοράς στον Ερμή-Θωθ με την ερμητική

γραμματεία. Τα τεκμήρια αυτά προσφέρουν πολύτιμες πληροφορίες για το θρησκευτικό λεξιλόγιο, τις πρακτικές και τις αντιλήψεις που περιέβαλλαν την ερμητική παράδοση και καθιστούν δυνατή την τοποθέτησή της στο σύνθετο θρησκευτικό τοπίο της Ύστερης Αρχαιότητας.

Ωστόσο, σε αντίθεση με πολλές άλλες θρησκευτικές παραδόσεις του ελληνορωμαϊκού κόσμου, οι διαθέσιμες πηγές δεν επιτρέπουν να τεκμηριωθεί η ύπαρξη μιας οργανωμένης δημόσιας λατρείας του Ερμή Τρισμέγιστου, με θεσμοθετημένα ιερά, σταθερό ιερατείο ή συλλογικές τελετουργίες αντίστοιχες με εκείνες των παραδοσιακών θεοτήτων. Αντίθετα, το αρχαιολογικό και επιγραφικό υλικό παραπέμπει κυρίως σε μορφές ιδιωτικής θρησκευτικής έκφρασης. Οι αναθηματικές επιγραφές, τα προσκυνηματικά γκραφίτι, οι μαγικές επικλήσεις, οι κατάδεσμοι, τα φυλακτά και τα ειδώλια αποτυπώνουν μορφές ατομικής ευσέβειας, προσωπικής προστασίας και πνευματικής αναζήτησης, ενώ η διαλογική μορφή των ερμητικών κειμένων και η έμφαση στη σχέση δασκάλου και μαθητή υποδηλώνουν ότι η μετάδοση της γνώσης πραγματοποιούνταν κυρίως μέσα σε περιορισμένους κύκλους διδασκαλίας, όπου η μύηση και η προσωπική πνευματική πρόοδος κατείχαν κεντρική θέση.

Η συνεξέταση των ερμητικών κειμένων με το αρχαιολογικό, επιγραφικό και μαγικό υλικό επιτρέπει να τοποθετηθεί η ερμητική παράδοση στο σύνθετο θρησκευτικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας. Ενώ οι ερμητικές πραγματείες παρέχουν άμεσες μαρτυρίες για τη θεολογική διδασκαλία, τη γνώση, τη μαθητεία, τη μύηση και την πνευματική μεταμόρφωση, τα αρχαιολογικά και επιγραφικά τεκμήρια φωτίζουν κυρίως τις ευρύτερες μορφές λατρείας, μαγείας και προσωπικής θρησκευτικότητας μέσα στις οποίες η μορφή του Ερμή-Θωθ ήταν ενταγμένη. Τα δύο σύνολα πηγών δεν μπορούν, επομένως, να ταυτιστούν, η παράλληλη εξέτασή τους όμως αναδεικνύει το πολιτισμικό και θρησκευτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο η ερμητική παράδοση διαμορφώθηκε και προσέλαβε ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Η ερμητική ιδιαιτερότητα δεν έγκειται απλώς στην αναπαραγωγή προϋπαρχόντων θρησκευτικών στοιχείων, αλλά στον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο αυτά ανασυντίθενται σε μια διδασκαλία που συνδέει τη θεογνωσία με την πνευματική μεταμόρφωση του ανθρώπου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Τελετουργία και μυστικιστική εμπειρία

4.1 Η έννοια της Γνώσεως

Η γνώση αποτελεί τη θεμελιώδη έννοια του Ερμητισμού και συνδέεται άμεσα με τη σωτηρία, καθώς μέσω αυτής ο άνθρωπος υπερβαίνει την άγνοια και αποκαθιστά τη σχέση του με τον Θεό. Στο *C.H.* η γνώση δεν ταυτίζεται με τη διανοητική κατάκτηση πληροφοριών ούτε με τη φιλοσοφική διερεύνηση της πραγματικότητας με αποκλειστικό εργαλείο τον ορθό λόγο.²¹⁸ Αντίθετα, παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα μιας σταδιακής πνευματικής πορείας, κατά την οποία ο άνθρωπος υπερβαίνει την άγνοια, αποκτά επίγνωση της αληθινής φύσης του και οδηγείται στη γνώση του Θεού. Η διαδικασία αυτή δεν συνιστά απλώς γνωσιολογική κατάκτηση, αλλά συνεπάγεται βαθύ εσωτερικό μετασχηματισμό, ο οποίος μεταβάλλει ριζικά τη σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο και με το θείο.

Υπό αυτή την έννοια, ο Ερμητισμός μπορεί να χαρακτηριστεί ως μία πνευματική οδός (*via universalis*), στην οποία η γνώση αποτελεί συγχρόνως μέσο και σκοπό της σωτηρίας. Η πνευματική ολοκλήρωση δεν επιτυγχάνεται μέσω εξωτερικών τελετουργιών ή της τυπικής συμμετοχής σε μια οργανωμένη λατρεία, αλλά μέσα από την εσωτερική κάθαρση, τη μύηση και την προσωπική εμπειρία της θείας παρουσίας. Για τον λόγο αυτό, τα ερμητικά κείμενα παρουσιάζουν τη γνώση ως δυναμική διαδικασία μεταμόρφωσης, η οποία οδηγεί τον άνθρωπο από το σκοτάδι της άγνοιας στο φως της θεογνωσίας.

Η κεντρική θέση της γνώσης αντανακλάται και στη μορφή των ίδιων των ερμητικών πραγματειών. Το *C.H.* οργανώνεται κατά κύριο λόγο ως διάλογος ανάμεσα στον Ερμή και στους μαθητές του, κυρίως τον Τατ και τον Ασκληπιό. Η διαλογική αυτή μορφή δεν αποτελεί απλώς λογοτεχνική επιλογή, αλλά εκφράζει ένα συγκεκριμένο πρότυπο μετάδοσης της πνευματικής γνώσης.²¹⁹ Ο Ερμής εμφανίζεται ως φορέας της θείας αποκάλυψης, ενώ ο μαθητής καλείται, μέσω συνεχών ερωτήσεων, εσωτερικής άσκησης και σταδιακής κατανόησης, να προσεγγίσει τις αλήθειες που οδηγούν στη σωτηρία. Η σχέση δασκάλου και μαθητή λειτουργεί, επομένως, ως βασικός μηχανισμός

²¹⁸ J.-P. Mahé, "Gnostic and Hermetic Ethics," στο *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, επιμ. Roelof Van den Broek and Wouter J. Hanegraaff (Albany, NY: State University of New York Press, 1997), 22.

²¹⁹ Van den Kerchove, *La voie d'Hermès*, xviii–xix.

μετάδοσης της ερμητικής διδασκαλίας και ταυτόχρονα ως στοιχείο συγκρότησης μιας ιδιαίτερης πνευματικής κοινότητας, η οποία δεν θεμελιώνεται σε θεσμικές δομές, αλλά στην κοινή συμμετοχή στην ίδια αποκαλυπτική εμπειρία.

Στο πλαίσιο αυτό, η μύηση αποκτά κεντρική σημασία. Η πρόσβαση στη γνώση δεν επιτυγχάνεται μέσω της απλής διδασκαλίας ούτε μέσω της λογικής διερεύνησης των πραγμάτων, αλλά προϋποθέτει μια βαθύτερη εμπειρία εσωτερικής αποκάλυψης. Ο άνθρωπος καλείται να υπερβεί την περιορισμένη αντίληψη που προσφέρουν οι αισθήσεις και να στραφεί προς τον νοητό κόσμο, όπου αποκαλύπτεται η πραγματική φύση τόσο του ίδιου όσο και του Θεού. Η γνώση συνδέεται, επομένως, άμεσα με την πνευματική αναγέννηση, καθώς σηματοδοτεί το πέρασμα από την άγνοια στη θεογνωσία και από την προσκόλληση στον υλικό κόσμο στη συμμετοχή στη θεία πραγματικότητα.

Η θεία αυτή αποκάλυψη παρουσιάζεται ήδη από την πρώτη πραγματεία του *C.H.*, όπου ο Ποιμάνδρης εμφανίζεται ως ο θεϊκός Νους και αναλαμβάνει να διδάξει τον αναζητητή τα μυστήρια της δημιουργίας και της θείας πραγματικότητας:

– Ἐγὼ μὲν, φησὶν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς· οἶδα ὁ βούλει, καὶ σύνειμι σοι πανταχοῦ.

– Φημὶ ἐγὼ. Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν Θεόν.

– Ἐχε νῶ σῶ ὅσα θέλεις μαθεῖν, κἀγὼ σε διδάξω.²²⁰

– «Εγώ», εἶπε, «εἰμαι ὁ Ποιμάνδρης, ὁ Νους τῆς Αὐθεντίας. Γνωρίζω τι ἐπιθυμεῖς καὶ βρίσκομαι μαζί σου παντού».

– Κι ἐγὼ ἀπάντησα: «Θέλω νὰ γνωρίσω τὰ ὄντα, νὰ κατανοήσω τὴ φύσιν τους καὶ νὰ γνωρίσω τὸν Θεό».

– Στρέψε τὸν νοῦ σου σὲ ὅσα θέλεις νὰ μάθεις, κι ἐγὼ θὰ σε διδάξω.

Το χωρίο αυτό καταδεικνύει ότι η γνώση νοείται πρωτίστως ως καρπός της θείας αποκάλυψης και όχι ως αποτέλεσμα της αυτόνομης ανθρώπινης αναζήτησης. Ο Ποιμάνδρης δεν μεταδίδει απλώς πληροφορίες· αποκαλύπτει στον μαθητή την πραγματική δομή της θείας και κοσμικής τάξης, καθιστώντας τον μέτοχο μιας αλήθειας που υπερβαίνει τις δυνατότητες της αισθητηριακής αντίληψης και της αυτόνομης ανθρώπινης διάνοιας. Η γνώση αποκτά, επομένως, αποκαλυπτικό χαρακτήρα, καθώς

²²⁰ *C.H.* I 2-3

θεμελιώνεται στην πρωτοβουλία του ίδιου του Θεού να γνωστοποιήσει τον εαυτό του στον άνθρωπο.

Η αποκάλυψη αυτή δεν ολοκληρώνεται με την απλή μετάδοση μιας διδασκαλίας, αλλά προϋποθέτει τη σταδιακή μύηση του ανθρώπου στη θεία πραγματικότητα. Στα ερμητικά κείμενα η γνώση δεν αποτελεί προϊόν διανοητικής άσκησης ούτε αποκτάται μέσω της λογικής διερεύνησης του κόσμου. Αντίθετα, προϋποθέτει εσωτερική κάθαρση, ηθική προετοιμασία και πνευματική άσκηση, μέσα από τις οποίες ο άνθρωπος καθίσταται ικανός να δεχθεί τη θεία αποκάλυψη. Παρότι το *C.H.* δεν περιγράφει αναλυτικά συγκεκριμένες τελετουργίες μύησης, διατηρεί σαφείς υπαινιγμούς για την ύπαρξη ενός κύκλου μυημένων, στους οποίους αποκαλύπτονται αλήθειες που παραμένουν απρόσιτες στους αμύητους.

Στο πλαίσιο αυτό αποκτά ιδιαίτερη σημασία και ο τρόπος με τον οποίο μεταδίδεται η ερμητική διδασκαλία. Το *C.H.* οργανώνεται κυρίως σε διαλογική μορφή, με πρωταγωνιστές τον Ερμή και τους μαθητές του, γεγονός που αντανακλά ένα πρότυπο προσωπικής διδασκαλίας και πνευματικής καθοδήγησης. Η σχέση δασκάλου και μαθητή δεν λειτουργεί απλώς ως λογοτεχνικό σχήμα, αλλά ως βασικός μηχανισμός μετάδοσης της αποκαλυπτικής γνώσης. Ο μαθητής δεν περιορίζεται στην παθητική λήψη πληροφοριών· μέσα από τον διάλογο, τις ερωτήσεις και τη σταδιακή κατανόηση οδηγείται βαθμιαία στην εσωτερική αφομοίωση της διδασκαλίας και στην προσωπική εμπειρία της θείας αλήθειας.

Η πορεία αυτή προϋποθέτει πνευματική άσκηση και την ανάπτυξη των ανώτερων γνωστικών δυνάμεων του ανθρώπου. Για τον λόγο αυτό η γνώση συνδέεται άμεσα τόσο με τον νοῦ όσο και με την καρδιά, η οποία στα ερμητικά κείμενα δεν δηλώνει απλώς το συναίσθημα αλλά το εσωτερικό κέντρο της πνευματικής αντίληψης. Χαρακτηριστική είναι η προτροπή:

[...] ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας· καὶ εἰ μὴ πάντες δύνασθε, οἳ γε καὶ δυνάμενοι· ἡ γὰρ τῆς ἀγνοσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφέρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ ἔῴσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι.²²¹

²²¹ *C.H.* VII 1. Αντίστοιχα, η άγνοια, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, είναι η πηγή της κακίας. Η φιλοσοφική γνώση συμβάλλει στην ανάπτυξη της ικανότητας διάκρισης ανάμεσα στο καλό και το κακό. Κατ' αυτό τον τρόπο η γνώση συμβάλλει στην ηθική βελτίωση του ανθρώπου και τελικά στην θέαση του ύψιστου Αγαθού. Στην περίφημη αλληγορία του σπηλαίου (*Πολιτεία* 7, 514a-518d), οι άνθρωποι που ζουν μέσα στην άγνοια και την αμάθεια παρομοιάζονται με δεσμώτες στο εσωτερικό ενός σπηλαίου. Οι άνθρωποι αυτοί αδυνατούν ν' αντιληφθούν τον πραγματικό κόσμο των Ιδεών που βρίσκεται εκτός του σπηλαίου και θεωρούν ως πραγματικό οτιδήποτε βλέπουν και ακούν εντός του σπηλαίου. Για τον Πλάτωνα η ψυχή κατά την σύνδεση της με το υλικό σώμα λησμονεί όσα γνώριζε πριν την ενσάρκωσή της. Έτσι το πέρασμα από την άγνοια στην γνώση συνίσταται στην ανάμνηση όσων

[...] Στρέψτε το βλέμμα σας με τα μάτια της καρδιάς· και αν δεν μπορείτε όλοι, τουλάχιστον όσοι μπορείτε. Διότι η κακία της άγνοιας κατακλύζει ολόκληρη τη γη και παρασύρει στην καταστροφή την ψυχή, που είναι φυλακισμένη μέσα στο σώμα, χωρίς να της επιτρέπει να αγκυροβολήσει στα λιμάνια της σωτηρίας.

Ο ερμητικός λόγος προτρέπει τον αναζητητή να απομακρυνθεί από το «πολύ ρεύμα» των ανθρώπων και να αναζητήσει πνευματικό οδηγό, ο οποίος θα τον οδηγήσει «ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας»:

Μὴ συγκατανεχθῇται τοιγαροῦν τῷ πολλῷ ρεύματι, ἀναρροία δὲ χρησάμενοι, οἱ δυνάμενοι λαβέσθαι τοῦ τῆς σωτηρίας λιμένος, ἐνορμισάμενοι τούτῳ ζητήσατε χειραγωγόν τὸν ὀδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὀραθῆναι θέλοντα [...].²²²

Ας μη σας παρασύρει, λοιπόν, το ορμητικό ρεύμα των πολλών· αντίθετα, όσοι μπορείτε, ακολουθήστε το αντίρρευμα. Αφού φθάσετε και αγκυροβολήσετε στο λιμάνι της σωτηρίας, αναζητήστε έναν οδηγό που θα σας οδηγήσει στις πύλες της γνώσης, όπου βρίσκεται το λαμπρό φως, καθαρό από κάθε σκοτάδι· όπου κανείς δεν είναι μεθυσμένος, αλλά όλοι είναι νηφάλιοι και στρέφουν το βλέμμα της καρδιάς τους προς Εκείνον που επιθυμεί να γίνει ορατός [...].

Η εικόνα του φωτός που δεσπόζει στο χωρίο αυτό αποτελεί μία από τις σημαντικότερες συμβολικές εκφράσεις της ερμητικής γνωσιολογίας. Το φως δεν λειτουργεί απλώς ως μεταφορά της γνώσης, αλλά ως εκδήλωση της θείας παρουσίας, η οποία μεταμορφώνει τον άνθρωπο και τον εισάγει σε μια νέα κατάσταση ύπαρξης. Η μετάβαση από το σκότος της αγνωσίας στο φως της γνώσης σηματοδοτεί την απελευθέρωση της ψυχής από τη φθορά και τη σταδιακή αποκατάσταση της αρχικής της συγγένειας με το θείο.

Η αντίθεση ανάμεσα στη γνώση και την αγνωσία επανέρχεται σε ολόκληρο το *C.H.*. Η αγνωσία χαρακτηρίζεται ως η βαθύτερη κακία της ψυχής, επειδή την

έμαθε η ψυχή κατά την διαμονή της στον υπεραισθητό κόσμο. Στον *Πρωταγόρα* (358d) η άγνοια συνδέεται με την ροπή προς σωματικές απολαύσεις. Κατά συνέπεια, η κακή συμπεριφορά ερμηνεύεται ως άγνοια της ψυχής να διακρίνει το καλό από το κακό. Η θέση αυτή του Πλάτωνα διατυπώνεται με μεγαλύτερη σαφήνεια στον *Τίμαιο* (86d-e) όπου η κακή συμπεριφορά είναι αποτέλεσμα κακής ανατροφής και όχι συνειδητής επιλογής.

²²² *C.H.* VII 2

υποτάσσει στον υλικό κόσμο και την απομακρύνει από την αληθινή γνώση του εαυτού και του Θεού:

[...] κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία [...] καὶ ἡ κακοδαίμων, ἀγνοήσασα ἑαυτήν, δουλεύει σώμασιν ἄλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ' ἀρχόμενη. αὕτη κακία ψυχῆς.²²³

[...] Κακία της ψυχῆς είναι η ἀγνοία [...] και η δύσμοιρη ψυχή, επειδὴ ἀγνόησε τον ἴδιο της τον εαυτό, υποδουλώνεται σε ξένα και φαύλα σώματα, βαστάζοντας το σώμα σαν βαρὺ φορτίο, και δεν ἄρχει, ἀλλὰ ἄρχεται. Αὕτη εἶναι η κακία της ψυχῆς.

Η ἔμφαση που αποδίδεται στην ἀγνοία μετατοπίζει το πρόβλημα ἀπὸ το ἀνθρωπολογικὸ στο γνωσιολογικὸ ἐπίπεδο. Η σωτηρία δεν παρουσιάζεται ως ἀπελευθέρωση ἀπὸ το σῶμα καθεαυτὸ, ἀλλὰ ως ἀποκατάσταση της γνώσης της αληθινῆς ταυτότητας της ψυχῆς και της σχέσης της με το θεῖο. Η γνώση διαφοροποιεῖται σαφῶς ἀπὸ την αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη:

[...] γνῶσις δὲ αἰσθήσεως πολὺ διαφέρει· αἴσθησις μὲν γάρ γίνεται τοῦ ἐπικρατοῦντος, γνῶσις δὲ ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ.²²⁴

Η γνώση, ὁμως, διαφέρει πολὺ ἀπὸ την αἴσθηση· γιατί η αἴσθηση προκαλεῖται ἀπὸ ἐκεῖνο που επικρατεῖ πάνω μας, ἐνῶ η γνώση ἀποτελεῖ την ολοκλήρωση της ἐπιστήμης, και η ἐπιστήμη εἶναι δῶρο του Θεοῦ.

Η διάκριση αὕτη ἀνάμεσα στη γνώση και την αἴσθηση δείχνει ὅτι η ἐρμητικὴ γνωσιολογία δεν θεμελιώνεται στην ἐμπειρικὴ παρατήρηση ἀλλὰ στη λειτουργία του νοῦ. Η πρόσβαση στη θεῖα πραγματικότητα πραγματοποιεῖται μέσω του νοῦ, ο οποίος λειτουργεῖ ως το κατεξοχὴν γνωστικὸ ὄργανο της ψυχῆς και καθιστὰ δυνατὴ την πρόσβαση στον νοητὸ κόσμο. Η προτεραιότητα της νοητικῆς ἐναντι της αἰσθητηριακῆς γνώσης ἀποτελεῖ βασικὸ γνώρισμα της ἐρμητικῆς γνωσιολογίας. Για τον λόγο αὐτό, η ευσέβεια και η πνευματικὴ καθαρότητα παρουσιάζονται ως ἀπαραίτητες προϋποθέσεις της γνώσης:

²²³ C.H. I 8

²²⁴ C.H. I 9

[...] εἰς δέ τήν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβάς ὁδηγεῖ αὐτήν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς· [...]²²⁵

Στην ευσεβή ψυχή, όταν εισέλθει ο Νους, την οδηγεί προς το φως της γνώσης.

Η εικόνα του φωτός αποκτά εδώ σαφή γνωσιολογική σημασία. Ο Ερμητισμός αντιλαμβάνεται την πρόσβαση στη θεία πραγματικότητα ως λειτουργία της εσωτερικής όρασης του νου. Το φως δεν λειτουργεί μόνο ως συμβολισμός της γνώσης, αλλά και ως έκφραση της ίδιας της θείας ενέργειας που καθιστά δυνατή κάθε αληθινή γνώση.

Η εμπειρία αυτή δεν εξαντλείται στη γνωσιολογική διάσταση, αλλά αποκτά έντονα μυστικιστικό χαρακτήρα. Η θέαση του νοητού φωτός δεν αποτελεί απλώς την ολοκλήρωση μιας γνωσιολογικής διαδικασίας, αλλά τη βιωματική συμμετοχή της ψυχής στη θεία πραγματικότητα. Η γνώση μετατρέπεται έτσι σε εμπειρία κοινωνίας με το θείο, όπου η διάκριση ανάμεσα στον γνωρίζοντα και στο αντικείμενο της γνώσης περιορίζεται αισθητά.

Η εμπειρία αυτή συνεπάγεται ταυτόχρονα την αναγνώριση των ορίων της ανθρώπινης γνώσης. Η άγνοια δεν εκλαμβάνεται ως απλή έλλειψη πληροφοριών, αλλά ως πνευματική πλάνη που οδηγεί τον άνθρωπο σε εσφαλμένη κατανόηση της φύσης του Θεού. Το *C.H.* επισημαίνει χαρακτηριστικά:

[...] ὃ τῆς πολλῆς ἀνοίας καὶ ἀγνωσίας τῆς περὶ τὸν θεόν. τὸ γάρ πάντων καινότατον πάσχουσιν οἱ τοιοῦτοι· τὸν γάρ θεόν φάσκοντες εὐσεβεῖν τε καὶ εὐλογεῖν, τῷ μὴ τὴν τῶν πάντων ποίησιν αὐτῷ ἀνατιθέναι, οὔτε τὸν θεόν οἶδασι, πρὸς δέ τῷ μὴ εἰδέναι, καὶ τὰ μέγιστα εἰς αὐτὸν ἀσεβοῦσι, πάθη αὐτῷ περιτιθέντες [...].²²⁶

[...] Ω, πόσο μεγάλη είναι η ανοησία και η άγνοια σχετικά με τον Θεό! Γιατί όσοι σκέφτονται έτσι πέφτουν στο πιο παράδοξο σφάλμα: ενώ ισχυρίζονται ότι σέβονται και εγκωμιάζουν τον Θεό, επειδή δεν του αποδίδουν τη δημιουργία των πάντων, ούτε τον γνωρίζουν, και, πέρα από αυτή την άγνοια, διαπράττουν και τη μέγιστη ασέβεια απέναντί του, αποδίδοντάς του πάθη [...].»

Το χωρίο αυτό αναδεικνύει ότι η αληθινή ευσέβεια δεν συνίσταται στην απλή απόδοση τιμών προς τον Θεό, αλλά προϋποθέτει ορθή γνώση της φύσης του. Η άγνοια

²²⁵ *C.H.* I 21

²²⁶ *C.H.* XIV 8

οδηγεί τον άνθρωπο στην προβολή ανθρώπινων παθών στο θείο και, κατ' επέκταση, σε εσφαλμένη κατανόηση της δημιουργίας. Η επίγνωση αυτής της πνευματικής πλάνης αποτελεί το πρώτο βήμα προς τη θεογνωσία.

Η γνώση του Θεού παρουσιάζεται στη συνέχεια ως δύναμη που μεταμορφώνει ολόκληρη την ανθρώπινη ύπαρξη. Με την εμφάνισή της απομακρύνονται σταδιακά η άγνοια, η λύπη και τα πάθη, ενώ αναδύονται οι αρετές που χαρακτηρίζουν τον πνευματικά αναγεννημένο άνθρωπο:

[...] ἤλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ· ταύτης ἐλθούσης, ὃ τέκνον, ἐξηλάθη ἡ ἄγνοια. ἤλθεν ἡμῖν γνῶσις χαρᾶς· παραγενομένης ταύτης, ὃ τέκνον, ἡ λύπη φεύξει εἰς τοὺς χωροῦντας αὐτήν. δύναμιν καλῶ ἐπὶ χαρᾷ τὴν ἐγκράτειαν· ὃ δύναμις ἡδίστη, προσλάβωμεν, ὃ τέκνον, αὐτὴν ἀσμενέστατα· πῶς ἅμα τῷ παραγενέσθαι ἀπόσατο τὴν ἀκρασίαν; τετάρτην δὲ νῦν καλῶ καρτερίαν, τὴν κατὰ τῆς ἐπιθυμίας δύναμιν. ὁ βαθμὸς οὗτος, ὃ τέκνον, δικαιοσύνης ἔδρασμα [...] ἐδικαιώθημεν, ὃ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης [...] καλῶ τὴν ἀλήθειαν καὶ φεύγειν ἀπάτη, ἀλήθεια παραγίνεται [...].²²⁷

[...] Μας ἦρθε ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ· καὶ ὅταν αὐτὴ ἦρθε, παιδί μου, ἡ ἄγνοια ἐκδιώχθηκε. Μας ἦρθε ἡ γνώση τῆς χαρᾶς· καὶ ὅταν αὐτὴ ἐμφανιστεῖ, παιδί μου, ἡ λύπη θα φύγει πρὸς ἐκείνους ποὺ τῆς δίνουν τόπο. Μετὰ τὴν χαρὰ ὀνομάζω δύναμη τὴν ἐγκράτεια· πόσο γλυκιά εἶναι αὐτὴ ἡ δύναμη! Ἀς τὴν δεχθούμε, παιδί μου, με τὴ μεγαλύτερη προθυμία· δεξ πῶς, μόλις ἐμφανίστηκε, ἐδίωξε τὴν ἀκρασία. Τέταρτη ὀνομάζω τὴν καρτερία, τὴ δύναμη ποὺ ἀντιστέκεται στὴν ἐπιθυμία. Αὐτὴ ἡ βαθμίδα, παιδί μου, ἀποτελεῖ τὸ θεμέλιο τῆς δικαιοσύνης· [...] γίναμε δίκαιοι, παιδί μου, ἀφοῦ ἀπομακρύνθηκε ἡ ἀδικία. [...] Καλῶ τὴν ἀλήθεια, καὶ ἡ ἀπάτη φεύγει, καθὼς ἡ ἀλήθεια ἐρχεται [...]

Ἡ περιγραφή αὐτὴ παρουσιάζει τὴ σωτηρία ὡς σταδιακὴ διαδικασία πνευματικῆς μεταμόρφωσης καὶ ὄχι ὡς στιγμιαίو γεγονός. Ἡ γνώση γεννᾷ τὴν ἐγκράτεια, τὴν καρτερία, τὴ δικαιοσύνη καὶ τὴν ἀλήθεια, παρουσιάζοντας τὴ σωτηρία ὡς σταδιακὴ ἀποκατάσταση τῆς ψυχῆς καὶ ὄχι ὡς ἐξωτερικὴ ἀνταμοιβή.

Στα ἐρμητικὰ κείμενα ἡ γνώση συνδέεται ἀρρηκτὰ με τὸν φωτισμό τοῦ νοῦ. Ὁ Θεός ἀποκαλύπτεται φωτίζοντας τὸν ἐσωτερικό ἄνθρωπο καὶ διαλύοντας τὸ σκότος τῆς πλάνης, ὥστε ἡ ψυχὴ νὰ ἀποκτήσει ἐπίγνωση τῆς ἀληθινῆς τῆς προέλευσης:

[...] pater enim omnium [...] omnibus se libenter ostendit [...] hominem sola intelligentia mentis inluminans, qui discussis ab animo errorum tenebris et veritatis claritate percepta toto se sensu intellegentiae divinae

²²⁷ C.H. XIII 8-10

commiscet, cuius amore a parte naturae, qua mortalis est, liberatus immortalitatis futurae concipit fiduciam [...].²²⁸

[...] Διότι ο Πατέρας των πάντων [...] αποκαλύπτεται πρόθυμα σε όλους [...] φωτίζοντας τον άνθρωπο μόνο μέσω της νόησης του νου· και εκείνος, αφού διαλύσει από την ψυχή του τα σκοτάδια της πλάνης και συλλάβει τη λαμπρότητα της αλήθειας, ενώνεται με ολόκληρη την ύπαρξή του με τη θεία νόηση. Με την αγάπη προς αυτήν, απελευθερωμένος από το μέρος της φύσης του που είναι θνητό, αποκτά τη βεβαιότητα της μέλλουσας αθανασίας [...].

Η εικόνα αυτή συνοψίζει μία από τις βασικότερες αρχές της ερμητικής ανθρωπολογίας. Η πνευματική αναγέννηση συντελείται όταν ο άνθρωπος απαλλαγεί από την πλάνη των αισθήσεων και στραφεί προς το νοητό φως. Η γνώση δεν αφορά πλέον αποκλειστικά τον Θεό, αλλά μεταμορφώνει και την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη, καθώς θεμελιώνει τη βεβαιότητα της αθανασίας και της επιστροφής στην αρχική πνευματική κατάσταση.

Η υπέρβαση της αισθητηριακής γνώσης αποτελεί βασική προϋπόθεση της ερμητικής γνωσιολογίας. Το αντικείμενο της αληθινής γνώσης δεν βρίσκεται στον μεταβαλλόμενο αισθητό κόσμο, αλλά στον νοητό κόσμο, όπου εδρεύει η πρωταρχική αιτία όλων των όντων. Για τον λόγο αυτό, το *C.H.* χαρακτηρίζει ως «ἀγαθὸν τέλος» την ένωση του ανθρώπου με τον Θεό:

[...] τοῦτο ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι [...].²²⁹

[...] Αυτό είναι το αγαθό τέλος για όσους έχουν αποκτήσει τη γνώση: η θέωση [...]

Η έννοια αυτή παρουσιάζει εμφανείς συγγένειες με την πλατωνική παράδοση. Στον *Τίμαιο*, η ολοκλήρωση του ανθρώπου συνδέεται επίσης με την εξομοίωση της ανθρώπινης νόησης προς τη θεία τάξη του σύμπαντος:

περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοοῦμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώπου ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.²³⁰

²²⁸ *Asclepius* 29

²²⁹ *C.H.* I 26

²³⁰ Πλάτωνας, *Τίμαιος* 90d

[...] Αυτές τις περιφορές, λοιπόν, οφείλει να ακολουθεί ο καθένας, επαναφέροντας στην ορθή τους πορεία τις περιφορές που, κατά τη γένεσή μας, διαταράχθηκαν μέσα στο κεφάλι μας, μέσω της κατανόησης²³¹ των αρμονιών και των περιφορών του σύμπαντος, ώστε να εξομοιώσει το γνωρίζον με το γνωριζόμενο, σύμφωνα με την αρχική του φύση· και, αφού επιτύχει αυτή την εξομοίωση, να εκπληρώσει τον σκοπό της άριστης ζωής που οι θεοί όρισαν για τους ανθρώπους, τόσο για την παρούσα όσο και για τη μέλλουσα ζωή.

Παρά τις φιλοσοφικές αυτές συγγένειες, ο Ερμητισμός διαφοροποιείται επειδή αποδίδει στη γνώση σαφέστερο αποκαλυπτικό και σωτηριολογικό χαρακτήρα. Η ένωση με το θείο δεν αποτελεί απλώς κορύφωση της φιλοσοφικής θεωρίας, αλλά εμπειρία που μεταμορφώνει ολόκληρη την ύπαρξη του ανθρώπου.

Η ίδια προβληματική αναπτύσσεται με ιδιαίτερη συστηματικότητα και στον Πλωτίνο. Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος θεωρεί ότι μόνο ο νους έχει πρόσβαση στον νοητό κόσμο και ότι η αληθινή γνώση πραγματοποιείται μέσω της εσωτερικής στροφής της ψυχής προς το Έν, για αυτό απορρίπτει ολοκληρωτικά τον υλικό κόσμο. Η εκστατική αυτή εμπειρία δεν καταργεί πλήρως την ατομικότητα του ανθρώπου, αλλά επιτρέπει την προσωρινή συμμετοχή του στη θεία πραγματικότητα:

ἔτι δέ τις ἡμῶν ἀδυνατῶν ἑαυτὸν ὁρᾶν, ὕπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἐπ' αὐτὸν καταληφθεὶς εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρει τὸ θέαμα, ἑαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν βλέπει, ἀφείς δὲ τὴν εἰκόνα καίπερ καλὴν οὖσαν εἰς ἓν αὐτῷ ἔλθων καὶ μηκέτι σχίσας ἓν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀποφητὶ παρόντος, καὶ ἔστι μετ' αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει, εἰ δ' ἐπιστραφεῖ εἰς δύο, καθαρὸς μένων ἐφεξῆς ἐστὶν αὐτῷ, ὥστε αὐτῷ παρεῖναι ἐκείνως πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ' αὐτὸν στρέφει· ἐν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ' ἔχει· ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἕτερός ἐστι· δραμὼν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔχει πᾶν, καὶ ἀφείς τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦπίσω τοῦ ἕτερος εἶναι φόβῳ εἷς ἐστὶν ἐκεῖ· καὶ ἐπιθυμῆσιν ὥς ἕτερον ὦν ἰδεῖν, ἔξω αὐτὸν ποιεῖ [...].²³²

Εάν κάποιος από εμάς, ο οποίος δεν είναι ακόμα ικανός να δει τον εαυτό του, και όταν έχει καταληφθεί από εκείνο τον θεό φέρνει μπροστά στα μάτια του το θέαμα εκείνο, αντικρίζει τότε τον εαυτό του και βλέπει μια πιο όμορφη εικόνα του εαυτού του· κατόπιν, αφήνοντας την εικόνα αυτή, παρόλο που είναι ωραία, θα φτάσει να ενωθεί με τον εαυτό του και, δίχως διαχωρισμούς πια, θα είναι όλα μαζί ένα με την αθόρυβη παρουσία εκείνου του θεού, και θα συνυπάρχει μ' εκείνον όσο μπορεί και θέλει. Μα και να επιστρέψει στη διττότητα, εφόσον παραμένει καθαρός, θα εξακολουθήσει να βρίσκεται κοντά του, έτσι ώστε, αν

²³¹ M. Stróżyński, "The Ascent of the Soul as Spiritual Exercise in Plotinus' *Enneads*," *Mnemosyne* 74, no. 3 (2020): 460–468.

²³² Πλωτίνος, *Ἐννεάς*, III 8.8.1-14, V.8.11.1–13

στραφεί πάλι σ' εκείνον, θα είναι και πάλι με τον ίδιο τρόπο παρών εκεί. Και με τη μεταστροφή του αυτή θα έχει το εξής κέρδος: στην αρχή αισθάνεται τον εαυτό του, εφόσον είναι άλλος από εκείνον · όταν όμως κινηθεί προς τα μέσα, κατέχει τα πάντα και, αφήνοντας πίσω την αίσθηση από τον φόβο μην είναι άλλος, είναι εκεί ενιαίος. Εάν όμως επιθυμήσει να τον δει ως κάτι άλλο, τότε βγαίνει έξω [...].

Η σύγκριση αυτή αναδεικνύει τόσο τις ομοιότητες όσο και τις διαφορές ανάμεσα στις δύο παραδόσεις. Και στα δύο συστήματα η γνώση συνδέεται με την υπέρβαση του αισθητού κόσμου και με την εσωτερική κάθαρση της ψυχής. Ωστόσο, στον Ερμητισμό η θεογνωσία παρουσιάζεται πρωτίστως ως αποτέλεσμα θείας αποκάλυψης και μύησης, ενώ στον Πλωτίνο εντάσσεται σε μια περισσότερο φιλοσοφική διαδικασία εσωτερικής ανάβασης του νου.

Η αντιπαράθεση γνώσης και αγνωσίας αποκτά τελικά ηθικό και ανθρωπολογικό χαρακτήρα. Η απομάκρυνση της ψυχής από τον Θεό οδηγεί στην προσκόλληση στον αισθητό κόσμο και στην απώλεια της αληθινής αυτογνωσίας, όπως περιγράφει και το *C.H.*:

[...] ὅσα διὰ τὰ πονηρὰ τῶν ἐλπίδων πράζομεν, ἵνα τῷ ὕδαρεϊ καὶ ταχὺ διαλύτῳ σώματι πορίζωμεν τὰ ἐπιτήδεια. ὀφθαλμοὶ τὰς οὐκέτι τοῦ θεοῦ ψυχὰς χωρήσουσιν ὀλίγοι, καὶ παντελῶς μικρὸν τῷ ἐν τούτοις ὕγρῳ καὶ κυκλίῳ τὸν ἑαυτῶν πρόγονον οὐρανὸν ὀρῶσαι στενάζομεν ἀεὶ, ἔστι δ' ὅτε καὶ οὐ βλέπομεν [...].²³³

[...] Πόσα δεν θα πράξουμε εξαιτίας των φαύλων ἐλπίδων μας, προκειμένου να εξασφαλίσουμε τα αναγκαία για το υδατώδες και τόσο εύκολα φθαρτό σώμα. Ελάχιστα μάτια θα μπορέσουν πλέον να αντικρίσουν τις ψυχές που ανήκουν στον Θεό, και θα στενάζουμε αδιάκοπα βλέποντας μέσα από το υγρό και κυκλικό τους ὄργανο τον ουρανό, τον αρχέγονο πρόγονό μας, να φαίνεται τόσο μικρός· και κάποτε δεν θα μπορούμε ούτε καν να τον δούμε [...]

Η αντίθεση γνώσης και αγνωσίας αποκτά τελικά κοσμολογική και ανθρωπολογική σημασία. Η κατάσταση της αγνωσίας δεν χαρακτηρίζει απλώς την ηθική ζωή του ανθρώπου, αλλά εκφράζει την αποξένωσή του από την αρχική του θέση μέσα στην τάξη του κόσμου. Υπό το πρίσμα αυτό, η γνώση αποκαθιστά την οντολογική σχέση της ψυχής με τη θεία της προέλευση και επαναφέρει τον άνθρωπο στην προοπτική της θέωσης.

²³³ *Κόρη Κόσμου* 36

Ωστόσο, στον Ερμητισμό η γνώση δεν περιορίζεται σε μια φιλοσοφική ή οντολογική κατηγορία. Αποτελεί πρωτίστως εμπειρία αποκάλυψης, η οποία μεταμορφώνει τον άνθρωπο και θεμελιώνει μια νέα μορφή ύπαρξης. Η θεογνωσία δεν προκύπτει μέσω λογικών αποδείξεων ή διανοητικού αναστοχασμού, αλλά ως ενορατική σύλληψη της θείας πραγματικότητας, καρπός της πνευματικής κάθαρσης και της μνητικής πορείας. Κατ' επέκταση, η γνώση δεν αποσκοπεί μόνο στην κατανόηση του κόσμου, αλλά κυρίως στον μετασχηματισμό του ίδιου του γνωρίζοντος υποκειμένου, το οποίο αποκτά επίγνωση της θείας του καταγωγής και αναπροσδιορίζει την ύπαρξή του υπό το φως της αποκάλυψης.

Η ερμητική γνωσιολογία δεν συγκροτεί απλώς μία θεωρία περί γνώσεως, αλλά ένα σωτηριολογικό πρότυπο, στο οποίο αυτογνωσία, θεογνωσία και πνευματική αναγέννηση αποτελούν αλληλένδετες όψεις της ίδιας μνητικής εμπειρίας.

4.2 Το μυστήριο του Λόγου στον Ερμητισμό

4.2.1 Ο Λόγος ως δύναμη δημιουργική

Η έννοια του Λόγου αποτελεί έναν από τους θεμελιώδεις άξονες της ερμητικής κοσμολογίας, καθώς εκφράζει τον τρόπο με τον οποίο η θεία βούληση ενεργεί δημιουργικά μέσα στον κόσμο. Στο *C.H.* ο Λόγος δεν ταυτίζεται με την ανθρώπινη ομιλία ούτε περιορίζεται στη λειτουργία της λογικής σκέψης. Αντίθετα, παρουσιάζεται ως η δημιουργική δύναμη μέσω της οποίας ο υπέρτατος Θεός οργανώνει το σύμπαν, συγκροτεί την κοσμική τάξη και καθιστά δυνατή τη μετάβαση από την αδιαμόρφωτη πρωταρχική ύλη στον οργανωμένο αισθητό κόσμο. Ο Λόγος λειτουργεί ως συνδετικός κρίκος μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου, αποτελώντας την ενεργό έκφραση της δημιουργικής ενέργειας του Θεού.

Η δημιουργική αυτή λειτουργία του Λόγου αποτυπώνεται ήδη στις πρώτες πραγματείες του *C.H.*, όπου η γένεση του κόσμου παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της θείας βούλησης, η οποία ενεργεί μέσω του Λόγου:

– [...] στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη;

– πάλιν ἐκεῖνος πρὸς ταῦτα, Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.²³⁴

– [...] Από πού, λοιπόν, προήλθαν τα στοιχεία της φύσης;»

– Και εκείνος αποκρίθηκε πάλι: «Από τη βούληση του Θεού, η οποία, αφού έλαβε τον Λόγο και αντίκρισε τον ωραίο κόσμο, τον μιμήθηκε, καθώς έγινε η ίδια κόσμος μέσω των δικών της στοιχείων και των γεννημάτων της, δηλαδή των ψυχών.

Το χωρίο αυτό παρουσιάζει τον Λόγο ως το μέσο μέσω του οποίου η θεία βούληση οργανώνει τη δημιουργία. Η συγκρότηση του κόσμου δεν αποτελεί προϊόν τυχαίων φυσικών διεργασιών, αλλά συνειδητή εκδήλωση της θείας δημιουργικής δύναμης. Ο Λόγος λειτουργεί ως η αρχή που μεταφέρει το δημιουργικό σχέδιο του Θεού στην αισθητή πραγματικότητα και καθιστά δυνατή τη γένεση τόσο του φυσικού κόσμου όσο και των έμβιων όντων.

Η ίδια θεολογική αντίληψη αναπτύσσεται εκτενέστερα στην κοσμογονική αφήγηση του *Ποιμάνδρη*, όπου ο «ἅγιος λόγος» παρεμβαίνει στο αρχέγονο χάος και εισάγει την τάξη στην άμορφη ύλη:

[...] τὸ σκότος εἰς ὑγρὰν τινα φύσιν, ἀφάτως τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδούσαν, ὡς ἀπὸ πυρός, καὶ τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκκάλητον γοῶδη· εἴτα βοή ἐξ αὐτῆς ἀσυνάρθρως ἐξεπέμπετο, ὡς εἰκάσαι φωνὴν πυρός, ἐκ δὲ φωτός [...] λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος· κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὀξύ, δραστικόν δὲ ἅμα, καὶ ὁ ἀήρ ἐλαφρὸς ὢν ἠκολούθησε τῷ πνεύματι, ἀναβαίνοντος αὐτοῦ μέχρι τοῦ πυρός ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος, ὡς δοκεῖν κρέμασθαι αὐτόν ἀπ' αὐτοῦ· γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμενε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, ὡς μὴ θεωρεῖσθαι τὴν [γῆν] ἀπὸ τοῦ ὕδατος· κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν.²³⁵

[...] Και το σκοτάδι μεταβλήθηκε σε μια υγρή φύση, αφάνταστα τεταραγμένη, που ανέδιδε καπνό σαν να προερχόταν από φωτιά, ενώ παρήγε έναν άρρητο και θρηνώδη ήχο. Έπειτα από αυτήν εκπεμπόταν μια άναρθρη κραυγή, που έμοιαζε με φωνή φωτιάς. Και από το φως [...] ο άγιος Λόγος κατήλθε πάνω στη φύση, και από την υγρή φύση πετάχτηκε προς τα πάνω, στα ύψη, καθαρό πυρ· ελαφρύ, οξύ και συγχρόνως δραστικό. Και ο αέρας, επειδή ήταν ελαφρύς, ακολούθησε το Πνεύμα, καθώς αυτό ανέβαινε από τη γη και το νερό έως το πυρ, ώστε να φαίνεται πως κρεμόταν από αυτό. Η γη και το νερό έμειναν αναμειγμένα μεταξύ τους, έτσι ώστε να μη διακρίνεται η γη από το

²³⁴ C.H. I 8

²³⁵ C.H. I 4-5

νερό· κι όμως βρίσκονταν σε κίνηση εξαιτίας του πνευματικού Λόγου που έφθανε στην ακοή.

Στο απόσπασμα αυτό συνοψίζεται ολόκληρη η ερμητική κοσμολογία. Πριν από την επέμβαση του Λόγου κυριαρχεί μια αδιαμόρφωτη και ακαθόριστη κατάσταση, στην οποία τα στοιχεία της δημιουργίας δεν έχουν ακόμη αποκτήσει συγκεκριμένη μορφή και λειτουργία. Η εμφάνιση του «άγιου λόγου» σηματοδοτεί τη μετάβαση από το χάος στην τάξη, καθώς οργανώνει την πρωταρχική ύλη, διαχωρίζει τα κοσμικά στοιχεία και θεμελιώνει τη δομή του αισθητού κόσμου. Ο Λόγος δεν αποτελεί μία ακόμη δύναμη της φύσης, αλλά την ίδια τη δημιουργική ενέργεια του Θεού, μέσω της οποίας εγκαθιδρύεται η κοσμική αρμονία.

Η διάκριση της γης, του ύδατος, του αέρα και του πυρός δεν λειτουργεί αποκλειστικά ως φυσική περιγραφή της δημιουργίας, αλλά εκφράζει τη σταδιακή συγκρότηση της κοσμικής τάξης. Τα βαρύτερα στοιχεία καταλαμβάνουν τον κατώτερο κόσμο, ενώ τα ελαφρότερα ανέρχονται προς τα ανώτερα επίπεδα της δημιουργίας. Ο Λόγος διαπερνά το σύνολο της δημιουργίας, εξασφαλίζοντας τη συνοχή και τη λειτουργική ενότητα του κόσμου. Με τον τρόπο αυτό, η ερμητική κοσμολογία παρουσιάζει τον κόσμο όχι ως ένα αυτόνομο φυσικό σύστημα, αλλά ως διαρκή έκφραση της δημιουργικής παρουσίας του Θεού.

Η ερμητική αντίληψη περί Λόγου δεν διαμορφώθηκε ανεξάρτητα από το φιλοσοφικό περιβάλλον της ελληνιστικής εποχής. Ήδη ο Ηράκλειτος είχε συλλάβει την έννοια του Λόγου ως την καθολική αρχή που εξασφαλίζει την ενότητα και την τάξη μέσα στη συνεχή μεταβολή του κόσμου. Η σκέψη αυτή αναπτύχθηκε περαιτέρω από τους Στωικούς, οι οποίοι απέδωσαν στον Λόγο κοσμολογική και ηθική λειτουργία, θεωρώντας τον την έλλογη δύναμη που διαπερνά και οργανώνει το σύμπαν.²³⁶ Ο

²³⁶ Το ιδανικό της ενότητας χαρακτήριζε την φιλοσοφία των στωικών εν γένει. Για τους Στωικούς καμία επίγεια πόλη δεν έφτανε το βαθμό τελειότητας της ουράνιας κοσμοπόλης. Ωστόσο, οι επίγειες πόλεις και οι άνθρωποι ως μέρη αυτής της ενιαίας κοσμοπόλης, υπάγονταν στον ίδιο θεϊκό νόμο, τον συμπαντικό λόγο, ανεξαρτήτως καταγωγής. Ο συμπαντικός λόγος καθόριζε την οργάνωση και λειτουργία όλων των επίγειων πόλεων. Ο πολίτης της οικουμένης μπορούσε να πετύχει την ηθική τελείωση και την κατάκτηση της αρετής ανεξαρτήτως εθνικής καταγωγής ως μέρος αυτής της κοσμοπόλης. Οι πόλεις λειτουργούσαν για τους στωικούς με μια απόλυτα ιεραρχική δομή κατά τα πρότυπα της ουράνιας πολιτείας στον πνευματικό κόσμο και το καταλληλότερο πολίτευμα ήταν φυσικά η βασιλεία. Έτσι, οι επίγειοι ηγεμόνες λειτουργούν κατά τα πρότυπα της ουράνιας θεϊκής αρχής. Μόνο τότε οι πόλεις εκπληρώνουν τον σκοπό τους. Βλ. σχετικά Malcolm Schofield, *Η Στωική Ιδέα της Πόλης*, μετάφρ. Χλόη Μπάλλα, επιμ. Μαριλίζα Μήτσου (Αθήνα: MIET, 1991), 82, 106–114 · J. Wildberger, *The Stoics and the State: Theory-Practice-Context*, τ. 105 (Baden-Baden: Nomos Verlag, 2018), 51–58.

Ερμητισμός αξιοποίησε τις φιλοσοφικές αυτές παραδόσεις, χωρίς όμως να περιοριστεί στην απλή υιοθέτησή τους. Παρά τις εμφανείς συγγένειες με την ελληνική φιλοσοφική παράδοση, εντάσσει την έννοια του Λόγου σε ένα αποκαλυπτικό και θεολογικό πλαίσιο, όπου ο Λόγος εκφράζει την ίδια τη δημιουργική ενέργεια του Θεού και λειτουργεί ως μέσο επικοινωνίας μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου.

Η δημιουργία δεν παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα μιας απρόσωπης κοσμικής αναγκαιότητας ούτε ως φυσική διαδικασία που εξελίσσεται αυτόνομα, αλλά ως διαρκής έκφραση της θείας βούλησης, η οποία ενεργεί μέσω του Λόγου και διατηρεί αδιάκοπα τη συνοχή του σύμπαντος. Ο Λόγος δεν περιορίζεται, επομένως, στη λειτουργία μιας έλλογης αρχής που οργανώνει τον κόσμο, αλλά αποτελεί τη δυναμική παρουσία του ίδιου του Θεού μέσα στη δημιουργία. Μέσω αυτού ο νοητός κόσμος παραμένει σε διαρκή σχέση με τον αισθητό, ενώ η θεία δημιουργική ενέργεια εξακολουθεί να διαπερνά και να συγκρατεί το σύνολο της πραγματικότητας.²³⁷

Η δημιουργική λειτουργία του Λόγου καθορίζει συγχρόνως και τη θέση του ανθρώπου μέσα στην ερμητική κοσμολογία. Ο άνθρωπος δεν αποτελεί ένα απομονωμένο ον μέσα στο σύμπαν, αλλά μέρος της θείας τάξης που συγκροτεί και διατηρεί ο Λόγος. Η ιδιαίτερη θέση του θεμελιώνεται στη μετοχή του στον Λόγο, γεγονός που τον διαφοροποιεί από τα υπόλοιπα έμβια όντα και του επιτρέπει να στραφεί συνειδητά προς τον Δημιουργό. Η συμμετοχή αυτή δεν δηλώνει απλώς μια προνομιακή γνωστική δυνατότητα, αλλά εκφράζει την ίδια την πνευματική ταυτότητα του ανθρώπου. Ως ον που μετέχει στον θείο Λόγο, καλείται να αναγνωρίσει τη συγγένειά του με το θείο και να εναρμονίσει τη ζωή του με την κοσμική τάξη που απορρέει από τον Λόγο. Η ανθρωπολογία του Ερμητισμού δεν μπορεί, επομένως, να κατανοηθεί ανεξάρτητα από την κοσμολογία του, καθώς η θέση και ο προορισμός του ανθρώπου απορρέουν άμεσα από τη σχέση του με τον δημιουργικό Λόγο.

Η συμμετοχή του ανθρώπου στον Λόγο αποτελεί τη βάση της ερμητικής γνωσιολογίας. Εφόσον ο Λόγος είναι η δημιουργική αρχή που συγκροτεί και διατηρεί την τάξη του σύμπαντος, μόνο μέσω της μετοχής σε αυτόν καθίσταται δυνατή η αληθινή γνώση της πραγματικότητας. Η γνώση δεν προκύπτει από την αποκλειστική παρατήρηση του αισθητού κόσμου ούτε εξαντλείται στη λογική επεξεργασία των

²³⁷ Tage Petersen, "Where Did the Way of Hermes Lead? On Constructing the Cosmology of Corpus Hermeticum – Studying Texts without a Context," στο *Lotus and Laurel: Studies on Egyptian Language and Religion in Honour of Paul John Frandsen*, επιμ. R. Nyord και K. Ryholt (Κοπεγχάγη: Museum Tusculanum Press, 2015), 297–300.

φαινομένων, αλλά προϋποθέτει τη συμμετοχή του ανθρώπινου νου στον θείο Λόγο, ο οποίος αποκαλύπτει το βαθύτερο νόημα της δημιουργίας. Με τον τρόπο αυτό, ο άνθρωπος δεν αντιλαμβάνεται πλέον τον κόσμο ως ένα σύνολο αποσπασματικών και ασύνδετων φαινομένων, αλλά ως μία ενιαία πραγματικότητα που διέπεται από τη δημιουργική παρουσία του Θεού. Η γνώση του Λόγου δεν αποκαλύπτει μόνο την προέλευση και τη δομή του κόσμου, αλλά επιτρέπει στον άνθρωπο να αντιληφθεί ότι ολόκληρη η δημιουργία αποτελεί έκφραση της θείας βούλησης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η γνώση του κόσμου μετατρέπεται συγχρόνως σε γνώση του Δημιουργού.

Υπό το πρίσμα αυτό, η δημιουργική λειτουργία του Λόγου αποκτά σαφή σωτηριολογική διάσταση. Η μετοχή του ανθρώπου στον Λόγο δεν οδηγεί μόνο στην κατανόηση της θείας τάξης, αλλά εγκαινιάζει μια διαδικασία πνευματικής αναγέννησης, κατά την οποία η ψυχή αποκαθίσταται σταδιακά στην αρχική της σχέση με τον Θεό. Η αποκατάσταση αυτή δεν συνιστά απλή ηθική βελτίωση ούτε περιορίζεται σε μια βαθύτερη διανοητική επίγνωση της πραγματικότητας. Αντίθετα, εκφράζει τη συνολική ανακατεύθυνση της ανθρώπινης ύπαρξης προς τη θεία πηγή από την οποία προήλθε. Ο Λόγος λειτουργεί έτσι ως η δημιουργική δύναμη που όχι μόνο συγκροτεί τον κόσμο, αλλά και καθιστά δυνατή την επιστροφή του ανθρώπου στον Δημιουργό, αποκαθιστώντας τη διαταραγμένη σχέση ανάμεσα στο ανθρώπινο και το θείο. Η πορεία αυτή ολοκληρώνεται με τη θέωση, η οποία αποτελεί τον τελικό προορισμό του ανθρώπου στα ερμητικά κείμενα. Κατά συνέπεια, η δημιουργία, η γνώση και η σωτηρία δεν αποτελούν διακριτές λειτουργίες του Λόγου, αλλά διαφορετικές εκφάνσεις της μίας και αδιάσπαστης θείας ενέργειας, μέσω της οποίας ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο, αποκαλύπτεται στον άνθρωπο και τον οδηγεί στην τελειώσή του.

4.2.2 Η οντολογική υπόσταση του Υιού

Στην ερμητική θεολογία ο υπέρτατος Θεός αποτελεί την απόλυτη και αγέννητη αρχή κάθε ύπαρξης.²³⁸ Ως άναρχος, αϊδιος και υπερβατικός δεν εντάσσεται στην τάξη των δημιουργημάτων ούτε επικοινωνεί άμεσα με τον αισθητό κόσμο.²³⁹ Για τον λόγο

²³⁸ C.H. XIV 6: « [...] προηγούμενον μὲν, ὁ ποιῶν θεός, ἐπόμενον δὲ τὸ γινόμενον, ὁποῖον ἔάν ᾤ, μετάφρ. « [...] προηγείται ο δημιουργός θεός, ακολουθεί το δημιούργημα, ὁποῖο κι αν εἶναι».

²³⁹ C.H. VIII 5: « [...] ὁ μὲν κόσμος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῷ κόσμῳ, ἀρχὴ δὲ καὶ περιοχὴ καὶ σύστασις πάντων ὁ θεός», μετάφρ. «[...] ο κόσμος δημιουργήθηκε ἀπὸ τον θεό και βρίσκεται μέσα στο θεό και πως ο άνθρωπος δημιουργήθηκε ἀπὸ τον κόσμο και βρίσκεται μέσα στον κόσμο. Αρχή και ὄριο και σύσταση των πάντων εἶναι ο θεός.». Ο θεός βρίσκεται

αυτό, το *C.H.* παρουσιάζει τον Λόγο ως την πρώτη εκπόρευση του θεϊκού Νου και ως τη δημιουργική δύναμη μέσω της οποίας πραγματοποιείται τόσο η συγκρότηση του κόσμου όσο και η σχέση του Θεού με τη δημιουργία. Ο Λόγος δεν αποτελεί απλώς φανέρωση της θείας βούλησης, αλλά διακριτή οντολογική πραγματικότητα, η οποία διατηρεί αδιάσπαστη ενότητα με τον Πατέρα χωρίς να ταυτίζεται με αυτόν.

Η σχέση αυτή περιγράφεται στον *Ποιμάνδρη*, όπου ο φωτεινός Λόγος χαρακτηρίζεται «υἱὸς θεοῦ» και παρουσιάζεται ως άμεση εκπόρευση του θεϊκού Νου:

[...] γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμενε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, ὥς μὴ θεωρεῖσθαι [τὴν γῆν] ἀπὸ τοῦ ὕδατος· κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικόν λόγον εἰς ἀκοήν. [...] Τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγώ, Νοῦς ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους φανείσης· ὁ δὲ ἐκ Νοῦς φωτεινός Λόγος υἱὸς θεοῦ. [...] τὸ ἐν σοὶ βλέπον καὶ ἀκοῶν, λόγος κυρίου, ὁ δὲ νοῦς πατὴρ θεός. οὐ γὰρ διίστανται ἀπ' ἀλλήλων· ἔνωσις γὰρ τούτων ἐστὶν ἡ ζωή.²⁴⁰

Η γη και το νερό παρέμεναν αναμειγμένα μεταξύ τους, ώστε να μη διακρίνεται η γη από το νερό· και βρίσκονταν σε κίνηση εξαιτίας του πνευματικού Λόγου που γινόταν αντιληπτός με την ακοή. [...] Εκείνο το φως», είπε, «είμαι εγώ, ο Νους, ο Θεός σου, που προϋπήρχα της υγρής φύσης η οποία αναδύθηκε από το σκοτάδι· και ο φωτεινός Λόγος, που προέρχεται από τον Νου, είναι ο Υἱός του Θεού. [...] Αυτό που μέσα σου βλέπει και ακούει είναι ο Λόγος του Κυρίου· και ο Νους είναι ο Θεός Πατέρας. Γιατί δεν χωρίζονται ο ένας από τον άλλο· η ένωση τους είναι η ζωή.

Το χωρίο αυτό θεμελιώνει τη βασική οντολογική διάκριση της ερμητικής θεολογίας. Πατέρας και ο Λόγος δεν αποτελούν δύο ανεξάρτητες αρχές, αλλά δύο διακριτές οντολογικές πραγματικότητες που συνδέονται με σχέση αδιάσπαστης ενότητας. Ο Νους προηγείται οντολογικά ως πρωταρχική αρχή, ενώ ο Λόγος

στην κορυφή της οντολογικής ιεραρχίας, ακολουθεί ο κόσμος και τέλος ο άνθρωπος. Ο κόσμος και ο άνθρωπος αποτελούν διακριτές υποστάσεις αλλά βρίσκονται σε σχέση αλληλεξάρτησης με τον θεό. Αντίστοιχα στο *C.H.* X 14 τονίζεται η συγγενική σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο και τον θεό: «[...] καὶ τρία τοίνυν ταῦτα, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ κόσμος, καὶ ὁ ἄνθρωπος· καὶ τὸν μὲν κόσμον ὁ θεὸς ἔχει, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὁ κόσμος· καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου, ὡς περ ἐγγονός». Με αυτό τον τρόπο τονίζεται ο βαθμός εξάρτησης του ανθρώπου από τον άμεσο δημιουργό του και την πρωταρχική πηγή όλων των πραγμάτων. Αντίστοιχα, ο Νουμήνιος στο απόσπ. 21 περίγραψε τη σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο, τον κόσμο και τον θεό ως συγγενική. Έτσι, ο κόσμος για τον Νουμήνιο αποτελεί τον άμεσο απόγονο του θεού και ο άνθρωπος τον άμεσο απόγονο του κόσμου. Ο άνθρωπος συνδέεται διαμέσου του κόσμου με τον ίδιο τον θεό (η σχέση διατυπώνεται με το σχήμα πάππος, ἐγγονός, ἀπόγονος).

²⁴⁰ *C.H.* I 5-6

εκπορεύεται από αυτόν ως δημιουργική δύναμη και ως μέσο μέσω του οποίου η θεία ζωή εκδηλώνεται μέσα στον κόσμο. Ο χαρακτηρισμός του Λόγου ως «υιού θεού» εκφράζει τον ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεως του Λόγου σε σχέση με τον Νου. Η προέλευσή του από τον Πατέρα δεν συνεπάγεται διάσπαση της θείας ενότητας, αλλά φανερώνει την αδιάρρηκτη σχέση που συνδέει τις δύο οντολογικές πραγματικότητες. Έτσι, ο Λόγος παρουσιάζεται ως διακριτή οντολογική υπόσταση, η οποία προέρχεται από τον Πατέρα και παραμένει αχώριστα ενωμένη μαζί του.

Η ίδια αντίληψη αναπτύσσεται εκτενέστερα σε μεταγενέστερες πραγματείες του *C.H.*, όπου ο Θεός παρουσιάζεται ως «πρῶτος» και ο Λόγος ως «δεύτερος», γεννημένος κατ' εικόνα του Πατρός και διαρκώς συντηρούμενος από αυτόν:

πρῶτος γὰρ πάντων ὄντως καὶ αἰδῖος καὶ ἀγέννητος καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων θεός· δεύτερος δὲ ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατιζόμενος, ὡς ὑπὸ αἰδίου πατρός, αἰείζων ὡς ἀθάνατος. [...] οὐποτε [δὲ] ἐγένετο, ἀλλὰ αἰεὶ γίνεται. [...] ὁ δὲ πατήρ αὐτός ἐαυτοῦ αἰδῖος· ὁ δὲ κόσμος ὑπὸ τοῦ πατρὸς αἰδῖος καὶ ἀθάνατος γέγονε [...].²⁴¹

Διότι πρῶτος ἀπὸ ὅλους εἶναι πραγματικά ὁ Θεός, ὁ αἰώνιος, ὁ ἀγέννητος καὶ δημιουργὸς τῶν πάντων. Δεύτερος εἶναι ἐκεῖνος που δημιουργήθηκε ἀπὸ Αὐτόν κατ' εἰκόνα Του, τὸν ὁποῖο ὁ ἴδιος συγκρατεῖ, τρέφει καὶ καθιστᾷ ἀθάνατο· ἐπειδὴ προέρχεται ἀπὸ τὸν αἰώνιο Πατέρα, εἶναι αἰείζων ὡς ἀθάνατος. [...] Ποτέ δὲν γεννήθηκε· ἀντίθετα, γεννιέται ἀδιάκοπα. [...] Ὁ Πατέρας εἶναι αἰώνιος καθ' ἑαυτόν, ἐνῶ ὁ κόσμος κατέστη αἰώνιος καὶ ἀθάνατος ἀπὸ τὸν Πατέρα [...].

Η διάκριση αυτή δεν εισάγει χρονική διαδοχή ούτε υποδηλώνει ότι ο Λόγος αποτελεί δημιούργημα ὅμοιο με τα υπόλοιπα ὄντα. Αντίθετα, το κείμενο τονίζει ότι ο Λόγος «οὐδέποτε ἐγένετο, ἀλλὰ αἰεὶ γίνεται», διατυπώνοντας την ιδέα μιας αιώνιας γέννησης, η οποία διαφοροποιεί τον Υιό από το σύνολο της δημιουργίας. Ο Πατέρας παραμένει ἀγέννητος καὶ ἀναρχος, ἐνῶ ὁ Υἱὸς ὑπάρχει αἰώνια, ἐπειδὴ προέρχεται ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ διατηρεῖ αδιάρρηκτη ἐνότητα μαζί του.²⁴²

²⁴¹ *C.H.* VIII 2

²⁴² Ομοίως, στον Φίλωνα ο Λόγος λειτουργεί κυρίως ως διαμεσολαβητική δύναμη μεταξύ του υπερβατικού Θεού και του κόσμου. Ως πρωτότοκος υἱὸς υλοποιεῖ τὴν βούληση τοῦ Θεοῦ γιὰ δημιουργία καὶ λειτουργεῖ ὡς μεσίτης μεταξύ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. Προκειμένου νὰ δημιουργήσει ὅλα τὰ εἶδη στὸν αἰσθητὸν κόσμο ὁ υἱὸς – Λόγος μιμήθηκε τὰ ἰδεατὰ πρότυπα τοῦ πατρὸς τοῦ, βλ. *Περὶ συγχύσεως διαλέκτων* 64-66: «[...] τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὅλων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἐτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε, καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι, μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἶδη [...]», μετάφρ. «[...] αὐτόν, ὁ πατέρας ὅλων, τὸν δημιούργησε ὡς τὸν μεγαλύτερο γιὸ καὶ τὸν ὁποῖο σε δεύτερο χρόνο ὠνόμασε πρωτόγονο. Καὶ αὐτὸς που γεννήθηκε μιμούμενος τοὺς τρόπους τοῦ πατρὸς κοίταξε πρὸς τὰ

Η αντίληψη αυτή διατυπώνεται και στον Ασκληπιό, όπου ο Θεός παρουσιάζεται ως δημιουργός του «δευτέρου θεού», τον οποίο αγαπά ως γέννημα της ίδιας του της θεότητας:

αρχέτυπα και διαμόρφωσε τα είδη [...]». Οι θεολογικές αντιλήψεις για την φύση του ενός και την σχέση του με την κτίση, μαρτυρούν την επίδραση της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας, του μέσου πλατωνισμού και του νεοπλατωνισμού. Ο καθορισμός της σχέσης μεταξύ δημιουργού και δημιουργημένου κόσμου, επιχειρήθηκε συστηματικά από τον Πλάτωνα. Στον διάλογο *Παρμενίδης* 153b αναφέρονται τα εξής για την σχέση του ενός με όσα δημιουργούνται: «Πρώτον δέ γε, οἶμαι, γεγονός πρότερον γέγονε, τὰ δὲ ἄλλα ὕστερον· τὰ δ' ὕστερον γεγονότα νεώτερα τοῦ πρότερον γεγονότος· καὶ οὕτως ἂν εἴη τ' ἄλλα νεώτερα τοῦ ενός, τὸ δὲ ἔν πρεσβύτερον τῶν ἄλλων. Εἴη γὰρ ἂν», μετάφρ. «Εκείνο νομίζω που έχει γίνει πρώτο, έχει γίνει νωρίτερα και τα άλλα αργότερα· και εκείνα που έχουν γίνει έπειτα, είναι νεώτερα από εκείνο, που έχει γίνει πρωτύτερα. Έτσι, σύμφωνα με αυτό το συλλογισμό, τα άλλα μπορεί να είναι νεότερα από το Έν και το Έν μεγαλύτερο από τα άλλα. -Ασφαλώς». Το Έν χαρακτηρίζεται άχρονο, αιώνιο, ακίνητο, αμετάβλητο και αυθύπαρκτο με την έννοια, ότι δεν οφείλει σε κάποια άλλη αρχή την ύπαρξή του. Συνεπώς, αναγνωρίζεται μια οντολογική προτεραιότητα στο ένα και αυτό γιατί, αναγκαστικά, προηγείται χρονολογικά όλων των δημιουργημάτων που ακολουθούν. Παρόμοιες με τον Ερμητισμό θέσεις, περί δημιουργίας του κόσμου δια της βουλήσεως του Θεού, ήταν ευρέως διαδεδομένες την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας στην Αλεξάνδρεια, το περιβάλλον γέννησης των Ερμητικών Κειμένων. Πρόκειται για θέσεις που διατύπωσε ο Ωριγένης και αποκρυσταλλώθηκαν στο θεολογικό σύστημα του Άρειου. Επιπλέον, δεδομένη πρέπει να θεωρείται η επιρροή του ιουδαϊκού μονοθεϊσμού, που δίνει έμφαση στην υπερβατικότητα του Θεού. Ο ιουδαίος Φίλωνας, βαθύς γνώστης της ελληνικής φιλοσοφίας, υιοθέτησε την έννοια του Λόγου από τους Στωϊκούς. Εν συνεχεία, κατέταξε τον Λόγο στα κτίσματα και θεώρησε, ότι μέσου αυτού ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο. Η επιρροή της ιουδαϊκής παράδοσης και της ελληνικής φιλοσοφίας, είναι εμφανής στο έργο του. Ο ίδιος, υιοθέτησε την ιδέα της υπερβατικότητας του ενός, επηρεασμένος από την θρησκευτική του πίστη. Παράλληλα, προέβη σ' έναν αυστηρό οντολογικό διαχωρισμό, μεταξύ του ενός και της κτίσης. Έτσι το ένα στο οντολογικό σύστημα του Φίλωνος, βρίσκεται στην κορυφή, πάνω από κάθε δημιούργημα. Επιπλέον, υιοθέτησε ένα σύστημα ενδιάμεσων οντοτήτων, μεταξύ του ενός και της υπόλοιπης κτίσης, κατ' επιρροή του μέσου πλατωνισμού. Συγκεκριμένα, ο Θεός χαρακτηρίζεται «πρεσβύτατος» καὶ «γενικότατος» σε σχέση με όσα έχουν γεννηθεί (*Αλληγορία* III 175.30). Αλλού προβάλλει την ανωτερότητα του υιού, έναντι των υπόλοιπων δημιουργημάτων κι έτσι χαρακτηρίζεται «πρωτόγονος υἱός» (*Περὶ γεωργίας* 51 1-2), «υἱός Θεοῦ» (*Ἄτρεπτον τὸ θεῖον* 31), «ἀγγέλων πρεσβύτατον» (*Περὶ συγχύσεως διαλέκτων* 146.3). Ο Ωριγένης δίδασκε, ότι μόνο ο Πατέρας ήταν αυτόθεος και αγέννητος. Ο Υἱός τοποθετείτο στην διδασκαλία του Ωριγένη, σε ένα κατώτερο οντολογικά επίπεδο, ωστόσο δεν έδινε χρονική διάσταση στην γέννηση του Υιού. Προκειμένου να αποφύγει την ταύτιση του Υιού με τα υπόλοιπα κτίσματα, έκανε λόγο για την αιώνια γέννηση του Υιού από τον Πατέρα. Για την έννοια του Λόγου στον Ωριγένη βλ. Cyril Hovorun, *Eastern Christianity in Its Texts* (London: Bloomsbury Publishing, 2022), 405–406 • Justin J. Lee, *Origen and the Holy Spirit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023), 69–70 • David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Univ. of California Press, 2023), 189. Ομοίως, ο Άρειος ακολούθησε το ίδιο σχήμα υποταγής του Υιού στον Πατέρα, αλλά διαφοροποιήθηκε στο ζήτημα της αιώνιας γέννησης του Υιού από τον Πατέρα. Σύμφωνα με τον Άρειο, η ενέργεια προϋποθέτει την ύπαρξη βούλησης για να υλοποιηθεί, δηλ. αναγνώριζε ο Άρειος μια αναγκαιότητα πίσω από την δημιουργία του κόσμου. Η βασική θεολογική θέση του Άρειου ήταν, ότι ο Λόγος ήταν κτίσμα και δεν μετείχε της θείας ουσίας κι έτσι αρνιόταν τη θεία φύση του Χριστού. Συγκεκριμένα, χαρακτήρισε τον Υιό, κτίσμα και αμέτοχο της θείας ουσίας (*Μέγας Ἀθανάσιος, Κατ' Ἀρειανῶν* 1, 8 PG 26, 25C και 1, 9 PG 26, 29A–B). Επομένως, πριν από την δημιουργία του Υιού, υπήρχε μόνο Θεός, ο οποίος έλαβε την ιδιότητα του Πατρός, μόνο μετά την γέννηση του Υιού. Ο υποβιβασμός του Λόγου σε κτίσμα, αποτέλεσε την αφορμή για το ξέσπασμα της σφοδρότερης ίσως εκκλησιαστικής διαμάχης, που έλαβε και πολιτικές προεκτάσεις.

[...] dominus et omnium conformator, quem recte dicimus deum, quom a se secundum fecerit, qui videri et sentiri possit -eundem secundum sensibilem ita dixerim non ideo, quod ipse sentiat [...] sed eo, quoniam videntium sensus incurrit -quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum visusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amavit eum ut divinitatis partum suae. ergo, ut tantus et bonus, esse voluit alium qui illum, quem ex se fecerat, intueri poituisset, simulque et rationis imitatore et diligentiae facit hominem. [...]²⁴³

[...] Ο Κύριος και δημιουργός των πάντων, τον οποίο δικαίως ονομάζουμε Θεό, αφού δημιούργησε από τον εαυτό του έναν δεύτερο θεό, ο οποίος μπορεί να γίνει ορατός και αντιληπτός από τις αισθήσεις —τον αποκαλώ αισθητό όχι επειδή ο ίδιος διαθέτει αισθήσεις [...] αλλά επειδή γίνεται αντιληπτός από τις αισθήσεις όσων βλέπουν—, επειδή λοιπόν τον δημιούργησε πρώτο από τον εαυτό του και δεύτερο μετά τον εαυτό του, και επειδή του φάνηκε ωραίος, αφού ήταν πλήρης κάθε αγαθότητας, τον αγάπησε ως γέννημα της δικής του θεότητας. Επειδή, λοιπόν, ήταν τόσο μέγας και αγαθός, θέλησε να υπάρξει και ένα άλλο ον, που θα μπορούσε να θεωρεί εκείνον τον οποίο είχε δημιουργήσει από τον εαυτό του· και συγχρόνως δημιούργησε τον άνθρωπο ως μιμητή της λογικής τάξης και της δημιουργικής του μέριμνας.

Το απόσπασμα αυτό συμπληρώνει την εικόνα της ερμητικής θεολογίας, παρουσιάζοντας τον Λόγο ως τη διακριτή υπόσταση μέσω της οποίας ο υπέρτατος Θεός είναι δημιουργικά παρών στον κόσμο. Ο «δεύτερος θεός» δεν αποτελεί ανεξάρτητη θεότητα ούτε ανταγωνιστική αρχή προς τον Πατέρα, αλλά την άμεση έκφραση της δημιουργικής του δύναμης.

Η οντολογική διάκριση μεταξύ Πατρός και Υιού αποτελεί το θεμέλιο ολόκληρης της ερμητικής θεολογίας. Χάρη σε αυτήν καθίσταται δυνατή η ταυτόχρονη διατήρηση της θείας υπερβατικότητας και της δημιουργικής παρουσίας του Θεού μέσα στον κόσμο. Ο Υιός, ως Λόγος του Πατρός, δεν αποτελεί απλώς το όργανο της δημιουργίας, αλλά την αιώνια έκφανση της θείας ζωής, μέσω της οποίας συγκροτείται ο κόσμος και καθίσταται δυνατή η κοινωνία του ανθρώπου με τον Θεό. Έτσι, η ερμητική διδασκαλία περί του Υιού δεν αποτελεί μια απομονωμένη μεταφυσική θεωρία, αλλά το οντολογικό θεμέλιο της κοσμολογίας, της ανθρωπολογίας και της σωτηριολογίας που αναπτύσσονται στο *C.H.*

²⁴³ *Asclepius* 8

4.3 Ο ερμητισμός ως Via Universalis

Η έκσταση αποτελεί μία από τις σημαντικότερες εκφράσεις της μυστικής εμπειρίας και συνδέεται με την άμεση βίωση της θείας παρουσίας. Στο πλαίσιο των μυστηριακών και φιλοσοφικών παραδόσεων δεν νοείται ως απλή συναισθηματική κατάσταση, αλλά ως μεταβολή της ανθρώπινης συνείδησης, μέσω της οποίας ο άνθρωπος υπερβαίνει τους περιορισμούς της αισθητής πραγματικότητας και αποκτά άμεση γνώση του Θεού. Η εμπειρία αυτή προϋποθέτει πνευματική προετοιμασία, ηθική κάθαρση και εσωτερική μεταστροφή, στοιχεία που απαντούν τόσο στον Νεοπλατωνισμό όσο και στον Ερμητισμό.

Η πλησιέστερη φιλοσοφική αναλογία της ερμητικής έκστασης συναντάται στον Πλωτίνο. Στις *Εννεάδες* η ένωση με το Ένα παρουσιάζεται ως η ανώτερη βαθμίδα της πνευματικής ζωής, η οποία επιτυγχάνεται μέσω της κάθαρσης της ψυχής, της αποδέσμευσής της από τα αισθητά και της ανόδου της προς τον νοητό κόσμο. Κατά την εκστατική εμπειρία καταργείται η διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης και η ψυχή βιώνει άμεσα την ενότητα με την πρωταρχική αρχή. Η σύγκριση αυτή είναι ιδιαίτερα χρήσιμη, καθώς αναδεικνύει το κοινό φιλοσοφικό περιβάλλον μέσα στο οποίο διαμορφώθηκε και η ερμητική διδασκαλία.

Στον Ερμητισμό, ωστόσο, η έκσταση δεν αποτελεί ένα απομονωμένο μυστικό βίωμα ούτε μια εμπειρία που επιδιώκεται ως αυτοσκοπός. Αποτελεί την κορύφωση της πνευματικής μεταμόρφωσης του ανθρώπου και συνδέεται άρρηκτα με την αναγέννηση ή παλιγγενεσία, μέσω της οποίας ο μύστης αποκαθιστά την αρχική του πνευματική κατάσταση. Η αποβολή των παθών, η ανακαίνιση του εσωτερικού ανθρώπου και η άμεση γνώση του Θεού δεν συνιστούν ανεξάρτητα στάδια, αλλά διαφορετικές όψεις της ίδιας σωτηριολογικής διαδικασίας. Η έκσταση εκφράζει τη βιωματική ολοκλήρωση εκείνου που η αναγέννηση πραγματώνει σε οντολογικό επίπεδο, καθώς ο άνθρωπος καθίσταται πλέον δεκτικός της θείας παρουσίας και αποκτά συνείδηση της θείας καταγωγής του. Υπό την έννοια αυτή, η ερμητική σωτηριολογία δεν περιορίζεται στην ανοδική πορεία της ψυχής προς τον νοητό κόσμο, αλλά κορυφώνεται στην εσωτερική μεταμόρφωση του ίδιου του ανθρώπου, ο οποίος συμμετέχει ήδη από την παρούσα ζωή στη θεία πραγματικότητα.

Μέσα σε αυτό το σωτηριολογικό πλαίσιο πρέπει να ερμηνευθούν και τα χωρία του *C.H.* που αναφέρονται στην αναγέννηση και στην εκστατική γνώση του Θεού. Τα

κείμενα δεν ενδιαφέρονται να περιγράψουν απλώς μία υπερφυσική εμπειρία, αλλά να παρουσιάσουν τη βαθμιαία ανακαίνιση του εσωτερικού ανθρώπου, η οποία καθιστά δυνατή την άμεση κοινωνία με τον θείο Νου. Η εκστατική εμπειρία προϋποθέτει επομένως την προηγούμενη κάθαρση της ψυχής και αποτελεί το επιστέγασμα της μυητικής πορείας, κατά την οποία ο άνθρωπος ανακτά τη γνώση της θείας του προέλευσης και αποκαθιστά τη σχέση του με τον Δημιουργό:

[...] Σελήνη [...] ἔλεγε καὶ προπεπαιδοποιηκέναι Φόβον καὶ Σιγὴν καὶ Ὑπνον καὶ [...] Μνήμην. [...] Κρόνος πατὴρ γεγονέναι καὶ Δίκης καὶ Ἀνάγκης. [...] Ζεὺς ἔλεγεν· «Ὡς μὴ παντάπασι πολεμῆσαι τὸ φύλον [...]» Τύχην καὶ Ἐλπίδα καὶ Εἰρήνην γεγέννηκα». Ἄρης Ἀγωνίας ἔλεγεν ἤδη καὶ Ὅργης καὶ Ἑρίδος πατὴρ εἶναι. Ἀφροδίτη [...] εἶπεν· «Ἐγὼ δὲ πόθον αὐτοῖς, ὧ δέσποτα, καὶ Ἥδονην εἵζευξω καὶ Γέλωτα, ὥς μὴ χαλεπωτάτην αἱ συγγενεῖς ψυχὰς τὴν καταδίκην ὑπομένουσιν ἐπὶ κολάζονται [...].²⁴⁴

[...] Η Σελήνη [...] ἔλεγε ὅτι εἶχε ἤδη γεννήσει τον Φόβο, τη Σιγή, τον Ὑπνο καὶ [...] τη Μνήμη. [...] Ο Κρόνος ἔλεγε ὅτι εἶχε γίνει πατέρας της Δίκης καὶ της Ἀνάγκης. [...] Ο Δίας εἶπε: «Για να μην αφανιστεί εντελῶς το ανθρώπινο γένος μέσα στις συγκρούσεις [...], ἐγὼ γέννησα την Τύχη, την Ἐλπίδα καὶ την Εἰρήνη». Ο Ἄρης ἔλεγε ὅτι ἦταν ἤδη πατέρας της Ἀγωνίας, της Ὅργης καὶ της Ἑρίδας. Η Ἀφροδίτη εἶπε: «Κι ἐγὼ, Δέσποτα, θα ενώσω μαζί τους τον Πόθο, την Ἥδονη καὶ το Γέλιο, ὥστε οἱ συγγενεῖς ψυχές να μην υπομένουν την καταδίκη τους με υπερβολική σκληρότητα, καθὼς υφίστανται την τιμωρία [...]

Το απόσπασμα αυτό αποδίδει στις πλανητικές σφαίρες συμβολικό καὶ ανθρωπολογικό χαρακτήρα. Κάθε πλανητική ζώνη αντιστοιχεί σε συγκεκριμένες ψυχικές διαθέσεις καὶ πάθη, τα οποία συνοδεύουν τον ἄνθρωπο κατὰ τη διάρκεια της επίγειας ζωής. Η κάθοδος της ψυχής δεν περιγράφεται επομένως ὡς ἀπλή κοσμολογική μετακίνηση ἀλλὰ ὡς διαδικασία σταδιακής απομάκρυνσης ἀπὸ την ἀρχική πνευματική της κατάσταση.

Η σωτηρία προϋποθέτει την ἀντίστροφη πορεία. Η ψυχή, μέσω της κάθαρσης καὶ της γνώσης, εγκαταλείπει σταδιακά τα πάθη που ἀπέκτησε κατὰ την κάθοδό της καὶ ἀνέρχεται ἐκ νέου πρὸς τον νοητό κόσμο:

²⁴⁴ *Κόρη Κόσμου* 28

καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας, καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρᾳ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνενέργητον, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου ἀνενεργήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος. καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων [...].²⁴⁵

Καὶ ἐτσι πλέον ἀνέρχεται πρὸς τα ἄνω διαμέσου τῶν σφαιρῶν τῆς ἁρμονίας· καὶ στὴν πρώτη ζώνῃ ἀποθέτει τὴ δύναμιν τῆς αὐξήσεως καὶ τῆς μείωσης· στὴ δευτέρῃ τὸν μηχανισμό τῶν κακῶν, τὸν ἀνενεργό πλέον δόλο· στὴν τρίτῃ τὴν ἀνενεργὴν πλέον ἀπάτη τῆς ἐπιθυμίας· στὴν τέταρτῃ τὴν ἀρχοντικὴ ἀλαζονεία, ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὴν πλεονεξία· στὴν πέμπτῃ τὸ ἀνόσιο θράσος καὶ τὴν προπέτεια τῆς τόλμης· στὴν ἕκτῃ τα ἀνενεργὰ πλέον κακὰ κίνητρα τοῦ πλούτου· καὶ στὴν ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ψεῦδος ποὺ στήνει ἐνέδρες. Καὶ τότε, ἀφοῦ ἀπογυμνωθεὶ ἀπὸ ὅλες τὶς ἐνέργειες τῆς ἁρμονίας, εἰσέρχεται στὴν ὀγδοὴ φύση, ἔχοντας τὴ δική του δύναμιν [...].

Ἡ περιγραφή αὐτὴ ἀποτελεῖ μία ἀπὸ τὶς σημαντικότερες σωτηριολογικὲς εἰκόνες τοῦ *C.H.*. Ἡ ἀνάβαση δὲν συνιστᾷ ἀλλαγὴ τόπου ἀλλὰ μεταμόρφωση τῆς ἰδίας τῆς ψυχῆς. Σὲ κάθε πλανητικὴ βαθμίδα ἐγκαταλείπεται μία ιδιότητα ποὺ συνδέεται με τὸν αἰσθητὸ κόσμον, μέχρις ὅτου ἡ ψυχὴ, ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε υλικὸ στοιχεῖο, εἰσέλθει στὴν Ογδοάδα καὶ ἀποκαταστήσει τὴν ἀρχικὴ τῆς σχέσιν με τὸ θεῖο. Ἡ διαδοχικὴ ἀποβολὴ τῶν παθῶν κατὰ τὴ διέλευση ἀπὸ τὶς ἐπτὰ ζώνες δὲν δηλώνει ἀπλῶς τὴν ἐγκατάλειψη ἐπιμέρους ψυχικῶν καταστάσεων, ἀλλὰ ἐκφράζει τὴν προοδευτικὴ ἀποκατάσταση τῆς ἀρχικῆς πνευματικῆς ταυτότητος τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ σωτηρία δὲν πραγματοποιεῖται στιγμιαία, ἀλλὰ ἀποτελεῖ διαδικασίαν σταδιακῆς ἀποδέσμευσης ἀπὸ καθετὶ ποὺ συνδέει τὴν ψυχὴ με τὸν αἰσθητὸ κόσμον. Ἡ εἰσοδος στὴν Ογδοάδα σηματοδοτεῖ τὴν ολοκλήρωση τῆς πορείας αὐτῆς καὶ τὴν ἐπανένταξιν τοῦ ἀνθρώπου στὸν νοητὸ κόσμον. Ἡ περιγραφή αὐτὴ δὲν ἀποσκοπεῖ πρωτίστως στὴν παρουσίασιν τῆς ἀνοδικῆς πορείας τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ στὴν ἀνάδειξιν τῆς τελικῆς κατάστασιν τοῦ ἀναγεννημένου ἀνθρώπου. Ἡ ἀπογύμνωση ἀπὸ «τὰ τῆς ἁρμονίας ἐνεργήματα» δηλώνει τὴν πλήρη ἀποδέσμευση ἀπὸ τὶς ιδιότητες ποὺ συνδέουν τὴν ψυχὴ με τὸν αἰσθητὸ κόσμον, ἐνῶ ἡ εἰσοδος στὴν Ογδοάδα σηματοδοτεῖ τὴν ολοκλήρωση τῆς πνευματικῆς τῆς μεταμόρφωσης.

Παράλληλα, τὰ ἐρμητικὰ κείμενα υπογραμμίζουν ὅτι ἡ πορεία αὐτὴ δὲν πραγματοποιεῖται μηχανικὰ οὔτε καθορίζεται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴν *Εἰμαρμένη*.

²⁴⁵ *C.H.* | 25

Παρότι οι πλανητικές δυνάμεις επηρεάζουν την ανθρώπινη ύπαρξη, το λογικό μέρος της ψυχής παραμένει ελεύθερο και ικανό να δεχθεί τη θεία παρουσία:

[...] γενόμενον γὰρ ἡμῶν ἕκαστον καὶ ψυχωθέντα παραλαμβάνουσι δαίμονες οἱ κατ' ἐκείνην τὴν στιγμήν τῆς γενέσεως ὑπηρεταί, οἱ ἐτάγησαν ἑκάστῳ τῶν ἀστέρων· οὗτοι γὰρ κατὰ στιγμήν ἐναλλάσσονται, οὐχ οἱ αὐτοὶ ἐπιμένοντες ἀλλ' ἀνακυκλούμενοι· οὗτοι οὖν εἰς τὰ δύο μέρη τῆς ψυχῆς δύντες διὰ τοῦ σώματος στροβοῦσιν αὐτὴν ἕκαστος πρὸς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν· τὸ δὲ λογικόν μέρος τῆς ψυχῆς ἀδέσποτον τῶν δαιμόνων ἔστηκεν, ἐπιτήδειον εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ.²⁴⁶

[...] Διότι, μόλις γεννηθεῖ καὶ ἐμψυχωθεί ὁ καθένας ἀπὸ ἐμᾶς, τὸν παραλαμβάνουν οἱ δαίμονες, οἱ ὁποῖοι υπηρετοῦν τῇ συγκεκριμένη στιγμή τῆς γέννησής του καὶ ἔχουν ταχθεῖ ὑπὸ τὴν ἐξουσία καθενὸς ἀπὸ τὰ ἀστρά. Αὐτοὶ ἐναλλάσσονται διαρκῶς κατὰ τὴν διαδοχὴ τῶν στιγμῶν, χωρὶς νὰ παραμένουν πάντοτε οἱ ἴδιοι, ἀλλὰ κινούμενοι κυκλικά. Αὐτοί, λοιπόν, εἰσχωρώντας μέσω τοῦ σώματος στὰ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, τὴν στρέφουν, ὁ καθένας σύμφωνα με τὴν δική του ἐνέργεια. Τὸ λογικὸ ὅμως μέρος τῆς ψυχῆς παραμένει ἔξω ἀπὸ τὴν ἐξουσία τῶν δαιμόνων καὶ εἶναι κατάλληλο νὰ δεχθεῖ τὸν Θεό.

Τὸ χωρίο αὐτὸ ἀναδεικνύει μία ἀπὸ τὶς σημαντικότερες ἀνθρωπολογικὲς ἀρχές τοῦ Ερμητισμοῦ. Ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ δὲν καθορίζεται ἀπόλυτα ἀπὸ τὶς κοσμικὲς δυνάμεις οὔτε στερεῖται ἐλευθερίας. Ἀντίθετα, τὸ λογικὸ μέρος παραμένει ἀνοικτὸ στὴ θεία ἐνέργεια καὶ καθιστᾷ δυνατὴ τὴν πνευματικὴ ἀνάβαση. Ἡ σωτηρία ἐξαρτᾶται ἐπομένως ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη ἀνταπόκριση τοῦ ἀνθρώπου στὴ θεία κλήση καὶ ἀπὸ τὴν προσωπικὴ του συμμετοχὴ στὴ διαδικασία τῆς μύησης.

Ἡ ἐλευθερία αὕτη ἀποτελεῖ βασικὴ προϋπόθεση τῆς ἐρμητικῆς σωτηριολογίας. Παρότι ὁ ἄνθρωπος ζεῖ μέσα στὴν κοσμικὴ τάξη καὶ δέχεται τὴν ἐπίδραση τῶν πλανητικῶν δυνάμεων, ἡ δυνατότητα τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ πρὸς τὸν Θεὸ παραμένει πάντοτε ἀνοικτὴ. Ἡ θεία παρουσία δὲν καταργεῖ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία οὔτε ἡ *Εἰμαρμένη* ἀποκλείει τὴν σωτηρία· ἀντίθετα, ἡ γνώση καθιστᾷ τὸν ἄνθρωπο ικανὸ νὰ υπερβεῖ τὶς κοσμικὲς δεσμεύσεις καὶ νὰ ἀποκαταστήσει τὴν σχέση του με τὸν Δημιουργό.

Ἡ ἐρμητικὴ διδασκαλία διατηρεῖ ἔτσι μιὰ λεπτὴ ἰσορροπία ἀνάμεσα στὴν κοσμικὴ ἀναγκαιότητα καὶ στὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία. Παρότι ἡ ψυχὴ υφίσταται τὴν ἐπίδραση τῶν ἀστρικών δυνάμεων, δὲν υποτάσσεται ὁλοκληρωτικὰ σὲ αὐτές, ἀφοῦ τὸ

²⁴⁶ C.H. XVI 14-15

λογικό της μέρος παραμένει δεκτικό της θείας παρουσίας. Η δυνατότητα της σωτηρίας θεμελιώνεται ακριβώς σε αυτή την ελευθερία, η οποία επιτρέπει στον άνθρωπο να στραφεί προς τον Θεό μέσω της γνώσης.

Η ανοδική αυτή πορεία της ψυχής συγκροτεί τον πυρήνα της ερμητικής σωτηριολογίας, καθώς αποτυπώνει τη μετάβαση του ανθρώπου από την κατάσταση της πνευματικής αλλοτρίωσης προς την αποκατάσταση της αρχικής του σχέσης με τον Θεό. Η κάθοδος στον αισθητό κόσμο σηματοδοτεί την πρόσληψη των παθών και των περιορισμών της υλικής ύπαρξης, ενώ η ανάβαση μέσα από τις πλανητικές σφαίρες εκφράζει τη σταδιακή κάθαρση και την αποβολή κάθε στοιχείου που απομακρύνει την ψυχή από τη θεία της προέλευση. Η είσοδος στην Ογδοάδα αποτελεί την κορύφωση της πορείας αυτής, καθώς σηματοδοτεί την επανένταξη της ψυχής στον νοητό κόσμο και την αποκατάσταση της κοινωνίας της με το θείο. Η επιστροφή αυτή δεν επιβάλλεται από την *Ειμαρμένη*, αλλά προϋποθέτει την ελεύθερη ανταπόκριση του ανθρώπου στη θεία κλήση και την πνευματική του μεταμόρφωση μέσω της θεογνωσίας. Έτσι, η ερμητική παράδοση παρουσιάζει τη σωτηρία ως μια διαρκή πορεία επιστροφής προς την αρχική πνευματική κατάσταση του ανθρώπου, η οποία αρχίζει ήδη κατά την παρούσα ζωή και ολοκληρώνεται με την ένωση της ψυχής με τη θεία πραγματικότητα.

4.4 Έκσταση και αναγέννηση στον Ερμητισμό

Η έκσταση αποτελεί έκφραση της μυστικής εμπειρίας στην αρχαιότητα και συνδέεται με την άμεση βίωση της θείας παρουσίας. Στο πλαίσιο των μυστηριακών και φιλοσοφικών παραδόσεων δεν νοείται ως απλή συναισθηματική κατάσταση, αλλά ως μεταβολή της ανθρώπινης συνείδησης, μέσω της οποίας ο άνθρωπος υπερβαίνει τους περιορισμούς της αισθητής πραγματικότητας και αποκτά άμεση γνώση του Θεού.²⁴⁷ Η εμπειρία αυτή προϋποθέτει πνευματική προετοιμασία, ηθική κάθαρση και εσωτερική μεταστροφή, στοιχεία που απαντούν τόσο στον Νεοπλατωνισμό όσο και στον Ερμητισμό.

Η πλησιέστερη φιλοσοφική αναλογία της ερμητικής έκστασης συναντάται στον Πλωτίνο. Στις *Εννεάδες* η ένωση με το Ένα παρουσιάζεται ως η ανώτερη βαθμίδα της πνευματικής ζωής, η οποία επιτυγχάνεται μέσω της κάθαρσης της ψυχής, της αποδέσμευσής της από τα αισθητά και της ανόδου της προς τον νοητό κόσμο. Κατά

²⁴⁷ D. Stein, S. K. Costello, and K. P. Foster, επιμ., *The Routledge Companion to Ecstatic Experience in the Ancient World* (Abingdon: Routledge, 2021), 1–4.

την εκστατική εμπειρία καταργείται η διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης και η ψυχή βιώνει άμεσα την ενότητα με την πρωταρχική αρχή. Η σύγκριση αυτή είναι ιδιαίτερα χρήσιμη, καθώς αναδεικνύει το κοινό φιλοσοφικό περιβάλλον μέσα στο οποίο διαμορφώθηκε και η ερμητική διδασκαλία. Παρά τις εμφανείς αυτές συγκλίσεις, η ερμητική έκσταση διαφοροποιείται, καθώς εντάσσεται οργανικά στη διαδικασία της παλιγγενεσίας και δεν αποτελεί απλώς το τέλος μιας φιλοσοφικής πορείας, αλλά την εμπειρική έκφραση της αναγεννημένης κατάστασης του ανθρώπου.

Στον Ερμητισμό, ωστόσο, η έκσταση εντάσσεται σε ένα ευρύτερο σωτηριολογικό και μυητικό πλαίσιο. Η ένωση με τον Θεό δεν αποτελεί μόνο κορύφωση της φιλοσοφικής θεωρίας αλλά και σκοπό της πνευματικής ζωής. Η γνώση του Θεού αναδύεται ως καρπός της εσωτερικής αναγέννησης του ανθρώπου και της σταδιακής αποβολής των παθών που τον συνδέουν με τον αισθητό κόσμο. Η έκσταση δεν παρουσιάζεται ως αυτοσκοπός αλλά ως η κορύφωση μιας διαδικασίας πνευματικής μεταμόρφωσης, κατά την οποία η ψυχή ανακτά την αρχική της θεία φύση.

Η εμπειρία αυτή περιγράφεται στα ερμητικά κείμενα ως μετάβαση από την αισθητή στη νοητή πραγματικότητα. Η σίγαση των αισθήσεων επιτρέπει στον νου να δεχθεί το θείο φως και να γνωρίσει άμεσα τον δημιουργό. Η γνώση αυτή δεν αποτελεί προϊόν λογικής επεξεργασίας αλλά αποτέλεσμα προσωπικής εμπειρίας, μέσω της οποίας ο άνθρωπος αποκτά βεβαιότητα για τη θεία του προέλευση και μεταμορφώνεται εσωτερικά:

[...] τιμωρία ή ἄγνοια· δευτέρα λύπη· τρίτη ἀκρασία· τετάρτη ἐπιθυμία· πέμπτη ἀδικία· ἕκτη πλεονεξία· ἑβδόμη ἀπάτη· ὀγδὴ φθόνος· ἑνάτη δόλος· δέκατη ὀργή· ἑνδεκάτη προπέτεια· δωδεκάτη κακία· [...] εἰσὶ δὲ αὗται τὸν ἀριθμὸν δώδεκα· ὑπὸ δὲ ταύτας πλείονες ἄλλαι [...] πάσχειν ἀναγκάζουσιν τὸν ἐνδιάθετον ἄνθρωπον [...]²⁴⁸

[...] Πρώτη τιμωρία είναι η ἄγνοια· δεύτερη η λύπη· τρίτη η ακρασία· τέταρτη η επιθυμία· πέμπτη η αδικία· ἕκτη η πλεονεξία· ἑβδομη η ἀπάτη· ὀγδοος ο φθόνος· ἑνατος ο δόλος· δέκατη η οργή· ἑνδεκάτη η προπέτεια· δωδεκάτη η κακία. [...] Αυτές είναι συνολικά δώδεκα· κάτω όμως από αυτές υπάρχουν και πολλές άλλες, οι οποίες αναγκάζουν τον εσωτερικό άνθρωπο να υφίσταται πάθη [...].

²⁴⁸ C.H. XII 8

Το απόσπασμα παρουσιάζει την αναγέννηση ως διαδικασία ηθικής και πνευματικής κάθαρσης. Οι δώδεκα κακίες δεν περιγράφονται απλώς ως ηθικά ελαττώματα, αλλά ως δυνάμεις που δεσμεύουν τον εσωτερικό άνθρωπο και τον εμποδίζουν να γνωρίσει τον Θεό. Η υπέρβασή τους σηματοδοτεί την εσωτερική ανακαίνιση του ανθρώπου και αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση της ερμητικής μύησης και της μυστικής εμπειρίας του Θεού. Οι θεϊκές δυνάμεις που διαδέχονται τις κακίες εκφράζουν τη νέα πνευματική κατάσταση του μύστη, ο οποίος έχει πλέον αποδεσμευθεί από τα πάθη της υλικής ύπαρξης. Η μεταμόρφωση αυτή ολοκληρώνει τη διαδικασία της παλιγγενεσίας και οδηγεί στη μυστική ένωση με τον Θεό.

Συνεπώς, η έκσταση και η αναγέννηση αποτελούν αλληλένδετες όψεις της ερμητικής σωτηριολογίας. Η έκσταση εκφράζει την άμεση εμπειρία της θείας παρουσίας, ενώ η αναγέννηση περιγράφει τη μόνιμη εσωτερική μεταβολή που καθιστά δυνατή αυτή την εμπειρία. Η ερμητική διδασκαλία δεν αποσκοπεί επομένως μόνο στη θεωρητική γνώση του Θεού αλλά στη μεταμόρφωση του ίδιου του ανθρώπου, ώστε να καταστεί μέτοχος της θείας ζωής ήδη κατά την επίγεια ύπαρξή του.

Στον Ερμητισμό η θεογνωσία δεν αποτελεί αποτέλεσμα της αισθητηριακής εμπειρίας ούτε προϊόν διανοητικής συλλογιστικής. Η δυνατότητα γνώσης του Θεού θεωρείται έμφυτη στον άνθρωπο, επειδή η ψυχή έχει θεία προέλευση. Ωστόσο, η γνώση αυτή παραμένει λανθάνουσα όσο η ψυχή είναι προσκολλημένη στον αισθητό κόσμο και στα πάθη της ύλης. Η πνευματική άσκηση, η κάθαρση και η στροφή προς τον νου επιτρέπουν την αφύπνιση της έμφυτης αυτής γνώσης και καθιστούν δυνατή την εμπειρία της θείας παρουσίας.

Η εκστατική εμπειρία περιγράφεται ως διεύρυνση της πνευματικής συνείδησης, κατά την οποία ο άνθρωπος υπερβαίνει τους περιορισμούς της χρονικότητας και της αισθητής ύπαρξης. Η μεταβολή αυτή δεν συνιστά μετακίνηση στον χώρο αλλά οντολογική μεταβολή, κατά την οποία η ψυχή υπερβαίνει τους περιορισμούς του χρόνου, της ύλης και της ατομικότητας. Χαρακτηριστική είναι η προτροπή του *C.H.*:

συναύξησον σεαυτόν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντός σώματος ἐκπηδήσας,
καὶ πάντα χρόνον υπεράρας Αἰών γενοῦ [...] ²⁴⁹

Διεύρυνε τον εαυτό σου έως το άπειρο μέγεθος, υπερβαίνοντας κάθε
σωματικό περιορισμό και κάθε χρόνο· γίνε Αἰών [...].»

²⁴⁹ *C.H.* XI 20

Το χωρίο αυτό δεν περιγράφει μια κοσμολογική μετακίνηση της ψυχής ούτε αναφέρεται σε πραγματική υπέρβαση των φυσικών ορίων του ανθρώπου. Η προτροπή «συναύξησον σεαυτόν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει...γίνε Αἰών» εκφράζει συμβολικά τη ριζική διεύρυνση της ανθρώπινης συνείδησης, η οποία καθίσταται δυνατή μέσω της εσωτερικής αναγέννησης. Ο μύστης καλείται να εγκαταλείψει την περιορισμένη αντίληψη που απορρέει από την ταύτιση με το σώμα και να στραφεί προς την πνευματική διάσταση της ύπαρξής του, όπου ο νους καθίσταται δεκτικός της θείας παρουσίας.

Η υπέρβαση του σώματος δεν υποδηλώνει περιφρόνηση της υλικής δημιουργίας ούτε απόρριψη της ανθρώπινης φύσης, αλλά την απελευθέρωση από τους περιορισμούς που επιβάλλει η αισθητηριακή πρόσληψη της πραγματικότητας. Ομοίως, η υπέρβαση του χρόνου δεν σημαίνει κατάργηση της ιστορικής ύπαρξης του ανθρώπου, αλλά συμμετοχή σε μια πραγματικότητα που δεν δεσμεύεται από τη διαδοχή του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος. Η προτροπή να «γίνε Αἰών» δηλώνει την είσοδο του μύστη στη σφαίρα της θείας ζωής, όπου η ύπαρξη προσεγγίζεται υπό το πρίσμα της αιωνιότητας και όχι της χρονικότητας.

Η εμπειρία αυτή αποτελεί χαρακτηριστική έκφραση της ερμητικής έκστασης. Η διεύρυνση της συνείδησης δεν συνίσταται στην απώλεια της προσωπικής ταυτότητας ούτε σε κατάσταση ασυνειδησίας, αλλά στη μετάβαση από την περιορισμένη ανθρώπινη αντίληψη στη νοητική θέαση της θείας πραγματικότητας. Ο αναγεννημένος άνθρωπος εξακολουθεί να υπάρχει ως πρόσωπο, όμως αντιλαμβάνεται πλέον τον εαυτό του και ολόκληρη τη δημιουργία υπό το φως του θείου Νου. Η εκστατική εμπειρία δεν καταργεί την ανθρώπινη ύπαρξη, αλλά μεταμορφώνει τον τρόπο με τον οποίο αυτή βιώνεται και κατανοείται.

Υπό το πρίσμα αυτό, η προτροπή του *C.H.* δεν αποσκοπεί στην περιγραφή μιας κοσμολογικής ανάβασης, αλλά στην ανάδειξη της νέας υπαρξιακής κατάστασης που εγκαινιάζει η παλιγγενεσία. Η υπέρβαση του σώματος, του χρόνου και των περιορισμών της αισθητής γνώσης αποτελεί την εσωτερική προϋπόθεση της εκστατικής γνώσης του Θεού και εκφράζει την ολοκλήρωση της πνευματικής μεταμόρφωσης του ανθρώπου.

Σε αντίθεση με αρκετές μυστηριακές λατρείες της αρχαιότητας, όπου η έκσταση συνδεόταν με έντονα τελετουργικά ή οργιαστικά στοιχεία, στον Ερμητισμό η μυστική εμπειρία παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα εσωτερικής άσκησης, φιλοσοφικής θεωρίας

και ηθικής κάθαρσης. Η έμφαση μετατίθεται από την τελετουργική πράξη στην εσωτερική μεταμόρφωση της ψυχής, γεγονός που φέρνει την ερμητική διδασκαλία εγγύτερα στη μέση πλατωνική και νεοπλατωνική παράδοση.

Η κάθαρση αποτελεί το αναγκαίο προπαρασκευαστικό στάδιο της εκστατικής εμπειρίας. Μέσω της αποβολής των παθών και της καλλιέργειας των αρετών η ψυχή αποκτά τη δυνατότητα να στραφεί προς τον νοητό κόσμο και να δεχθεί το θείο φως. Η γνώση του εαυτού ταυτίζεται έτσι με τη γνώση του Θεού, καθώς ο άνθρωπος ανακαλύπτει μέσα του τη θεία καταγωγή της ψυχής του.

Η εμπειρία αυτή περιγράφεται ήδη στην αρχή του *Ποιμάνδρη*, όπου η αποκάλυψη πραγματοποιείται όταν παύει η λειτουργία των αισθήσεων:

Ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περί τῶν ὄντων καί μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὕπνῳ βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξα τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τό ὄνομα καί λέγοντά μοι, τί βούλει ἀκοῦσαι καί θεάσασθαι, καί νοήσας μαθεῖν καί γινῶναι;²⁵⁰

Κάποτε, ενώ συλλογιζόμουν τα όντα και η διάνοιά μου είχε υψωθεί πολύ, και ενώ οι σωματικές μου αισθήσεις είχαν αδρανήσει, όπως συμβαίνει σε όσους έχουν βυθιστεί στον ύπνο ύστερα από υπερβολική τροφή ή από σωματική κόπωση, μου φάνηκε πως κάποιος, υπερβολικά μεγάλος και απερίοριστος στο μέγεθος, με καλούσε με το όνομά μου και μου έλεγε: “Τι επιθυμείς να ακούσεις και να δεις, και, αφού το νοήσεις, να το μάθεις και να το γνωρίσεις;”

Το απόσπασμα αυτό παρουσιάζει την έκσταση ως κατάσταση εσωτερικής εγρήγορσης και όχι ως απώλεια της συνείδησης. Η προσωρινή αναστολή της αισθητηριακής λειτουργίας επιτρέπει στον νου να δεχθεί τη θεία αποκάλυψη και να εισέλθει σε άμεση σχέση με τον Ποιμάνδρη. Η γνώση που αποκτάται δεν μεταδίδεται μέσω των αισθήσεων αλλά αποτελεί εμπειρία άμεσης αποκάλυψης, η οποία μεταμορφώνει τον ίδιο τον άνθρωπο.

Η ερμητική έκσταση δεν αποτελεί αυτοσκοπό αλλά το αποκορύφωμα της διαδικασίας της πνευματικής αναγέννησης. Η ψυχή, απαλλαγμένη πλέον από τα πάθη που τη συνέδεαν με τον αισθητό κόσμο, βιώνει την αποκατάσταση της σχέσης της με

²⁵⁰ C.H. XI 1

τον Νου. Η εμπειρία αυτή αποτελεί την ύψιστη έκφραση της ερμητικής σωτηριολογίας, καθώς η γνώση του Θεού ταυτίζεται με τη μεταμόρφωση της ανθρώπινης ύπαρξης.

Στο *C.H.* η αναγέννηση παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της σταδιακής αποδέσμευσης της ψυχής από τις δυνάμεις που τη συγκρατούν στον αισθητό κόσμο. Τα δώδεκα πάθη δεν αποτελούν απλώς ηθικά ελαττώματα, αλλά δυνάμεις που απομακρύνουν τον άνθρωπο από τη γνώση του Θεού και τον διατηρούν στην κατάσταση της αγνωσίας. Η υπέρβασή τους επιτυγχάνεται μέσω της ενεργοποίησης των θεϊκών δυνάμεων, οι οποίες οδηγούν στην εσωτερική αναγέννηση του ανθρώπου:

– Τὸ σκῆνος τοῦτο, ὃ καὶ, ὃ τέκνον, διεξεληλύθαμεν, ἐκ τοῦ ζωοφόρου κύκλου συνέστη καὶ τούτου συνεστῶτος ἐκ [ἀριθμῶν] δώδεκα ὄντων τὸν ἀριθμόν, φύσεως μιᾶς, παντομόρφου ἰδέας, εἰς πλάνην τοῦ ἀνθρώπου· [...] εἰκότως οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον τὴν ἀπόστασιν ποιοῦνται, καθὼς καὶ ἀπὸ δέκα δυνάμεων ἐλαυνόμεναι, τουτέστιν ἀπὸ τῆς δεκάδος· [...]

– Πάτερ, τὸ πᾶν ὁρῶ καὶ ἐμαυτὸν ἐν τῷ νοῖ.

– Αὕτη ἐστὶν ἡ παλιγγενεσία, ὃ τέκνον, τὸ μηκέτι φαντάζεσθαι εἰς τὸ σῶμα τὸ τριχῇ διαστατόν [...].²⁵¹

– Αυτό το σκῆνωμα, ἀπὸ το οποίο, παιδί μου, ἔχουμε πλέον ἐξέλθει, συγκροτήθηκε ἀπὸ τὸν ζωοφόρο κύκλο· καὶ αὐτός ἀποτελεῖται ἀπὸ δώδεκα [ζώδια], τα οποία, ἐνῶ ἔχουν μία κοινὴ φύση, ἐμφανίζονται με πολυμόρφες μορφές καὶ οδηγοῦν τὸν ἄνθρωπο στὴν πλάνη. [...] Γι' αὐτό, σύμφωνα με τὸν ὀρθὸ λόγον, οἱ δώδεκα δυνάμεις ἀποχωροῦν εὐλόγα, καθὼς ἐκδιώκονται ἀπὸ τις δέκα δυνάμεις, δηλαδή ἀπὸ τὴ Δεκάδα. [...]

– Πατέρα, βλέπω τὸ παν καὶ τὸν εαυτό μου μέσα στὸν Νου.

– «Αὕτη εἶναι ἡ παλιγγενεσία, παιδί μου: νὰ μὴ φαντάζεσαι πλέον τὸν εαυτό σου μέσα στὸ σῶμα, τὸ οποίο ἔχει τριπλὴ διάσταση [...].

Το απόσπασμα αυτό εκφράζει με ιδιαίτερη σαφήνεια το αποτέλεσμα της ερμητικής παλιγγενεσίας. Η δήλωση του μύστη «Πάτερ, τὸ πᾶν ὁρῶ καὶ ἐμαυτὸν ἐν τῷ νοῖ» δεν περιγράφει τὴν ἀπόκτηση μιᾶς νέας γνώσης με τὴ συνήθη ἐννοια τοῦ ὅρου, ἀλλὰ τὴ ριζικὴ μεταβολὴ τοῦ τρόπου με τὸν οποίο ὁ ἄνθρωπος ἀντιλαμβάνεται τόσο τὸν εαυτό του ὅσο καὶ τὴν πραγματικότητα. Ἡ ὅραση τοῦ «παντός» δὲν ἀναφέρεται στὴν αισθητηριακὴ ἀντίληψη τοῦ κόσμου, ἀλλὰ στὴ νοητικὴ σύλληψη τῆς ἐνότητος που διέπει τὸ σύνολο τῆς δημιουργίας. Παράλληλα, ἡ αυτοαντίληψη «ἐμαυτὸν ἐν τῷ νοῖ» δηλώνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν ταυτίζεται πλέον τὴν ὑπαρξή του με τὸ σῶμα ἢ με τὴν

²⁵¹ *C.H.* XIII 12-13

ατομική του υπόσταση, αλλά αναγνωρίζει την αληθινή του ταυτότητα στη συμμετοχή του στον θείο Νου.

Η εμπειρία αυτή σηματοδοτεί την ολοκλήρωση της εσωτερικής αναγέννησης. Ο μύστης δεν αποκτά μια διαφορετική φύση, αλλά αποκαθίσταται στην αρχική πνευματική κατάσταση από την οποία είχε απομακρυνθεί μέσω της ενσάρκωσης και της προσκόλλησης στον αισθητό κόσμο. Η παλιγγενεσία συνίσταται ακριβώς στην αποκατάσταση αυτής της λανθάνουσας θείας συγγένειας, η οποία επιτρέπει στον άνθρωπο να γνωρίσει τον Θεό, γνωρίζοντας συγχρόνως και τον αληθινό του εαυτό. Υπό την έννοια αυτή, η αυτογνωσία και η θεογνωσία δεν αποτελούν δύο ανεξάρτητες διαδικασίες, αλλά δύο αλληλένδετες όψεις της ίδιας πνευματικής εμπειρίας.

Η φράση «τὸ πᾶν ὁρῶ» υποδηλώνει ακόμη την υπέρβαση της κατακερματισμένης αντίληψης που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη ύπαρξη πριν από τη μύηση. Ο αναγεννημένος άνθρωπος δεν αντιλαμβάνεται πλέον τον κόσμο ως σύνολο απομονωμένων και ασύνδετων πραγματικοτήτων, αλλά ως ενιαία έκφραση της θείας δημιουργικής ενέργειας. Η εμπειρία αυτή δεν καταργεί την προσωπική του ύπαρξη, αλλά μεταβάλλει ριζικά τον τρόπο με τον οποίο αυτή νοείται, καθώς η ατομική συνείδηση εντάσσεται πλέον στη νοητή τάξη που πηγάζει από τον θείο Νου.

Η παλιγγενεσία, επομένως, δεν αποτελεί απλώς ηθική βελτίωση ούτε συμβολική ανανέωση της ανθρώπινης ζωής. Συνιστά οντολογική μεταμόρφωση, κατά την οποία ο άνθρωπος καθίσταται ικανός να βιώσει άμεσα τη θεία παρουσία και να συμμετάσχει στη ζωή του Νου. Η εκστατική εμπειρία που ακολουθεί δεν προσθέτει μια νέα βαθμίδα γνώσης, αλλά αποτελεί τη φυσική έκφραση της αναγεννημένης αυτής κατάστασης, μέσα στην οποία ο άνθρωπος έχει πλέον αποκαταστήσει τη σχέση του με τη θεία του προέλευση.

Η εσωτερική αυτή μεταμόρφωση αποτυπώνεται παραστατικά και στον ακόλουθο διάλογο του Ποιμάνδρη, όπου η σταδιακή αποβολή όσων συνδέονται με την υλική ύπαρξη εκφράζει την ολοκλήρωση της παλιγγενεσίας:

- Εὖ μοι πάντα, ὡς ἐβουλόμην, ἐδίδαξας, ὦ Νοῦς, ἔτι δέ μοι εἰπὲ τῆς ἀνόδου τῆς γινομένης.
- πρὸς ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπε, Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν, καὶ τὸ εἶδος ὃ εἶχες ἀφανὲς γίνεται, καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνενέργητον παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς

ἐπανερχονται, μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνανιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας. καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ.²⁵²

– Με δίδαξες πολύ καλά όλα όσα επιθυμούσα, Νου· πες μου τώρα και πώς πραγματοποιείται η άνοδος;

– Τότε ο Ποιμάνδρης αποκρίθηκε: «Πρώτα απ’ όλα, κατά τη διάλυση του υλικού σώματος, παραδίδεις το ίδιο το σώμα στη φθορά· και η μορφή που είχες γίνεται αόρατη. Το ήθος σου το παραδίδεις στον δαίμονα, έχοντας πλέον καταστεί ανενεργό· ενώ οι αισθήσεις του σώματος επιστρέφουν στις δικές τους πηγές, γίνονται ξανά μέρη τους και επανενώνονται με τις αντίστοιχες ενέργειές τους. Και ο θυμός μαζί με την επιθυμία επιστρέφουν στην άλογη φύση.

Το τελευταίο αυτό χωρίο δεν πρέπει να ερμηνευθεί αποκλειστικά ως περιγραφή της μεταθανάτιας πορείας της ψυχής ή ως επανάληψη της ανοδικής της κίνησης μέσα από τις πλανητικές σφαίρες. Η απαρίθμηση όσων εγκαταλείπει ο άνθρωπος («Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ ὑλικοῦ σώματος παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν...») αποτυπώνει κυρίως τη διαδικασία της εσωτερικής απογύμνωσης που χαρακτηρίζει τον αναγεννημένο μύστη. Η εγκατάλειψη των επιμέρους ιδιοτήτων δεν αφορά μόνο τη φυσική διάλυση του σώματος, αλλά συμβολίζει την αποβολή όλων εκείνων των στοιχείων που συνδέουν τον άνθρωπο με τη φθορά, την εμπάθεια και τους περιορισμούς της αισθητής ύπαρξης.

Η απογύμνωση αυτή αποτελεί την αναγκαία συνέπεια της παλιγγενεσίας. Ο αναγεννημένος άνθρωπος δεν προσδιορίζει πλέον την ταυτότητά του από τις λειτουργίες του σώματος ούτε από τις μεταβαλλόμενες ψυχικές διαθέσεις, αλλά από τη σχέση του με τον θείο Νου. Η απομάκρυνση των παθών και των ιδιοτήτων που χαρακτηρίζουν τον φθαρτό άνθρωπο δεν συνιστά άρνηση της δημιουργίας, αλλά αποκατάσταση της πνευματικής τάξης, μέσα στην οποία η ανθρώπινη ύπαρξη ανακτά τον αρχικό της προσανατολισμό προς τον Θεό.

Υπό το πρίσμα αυτό, η σταδιακή εγκατάλειψη των στοιχείων που απαριθμεί το κείμενο μπορεί να ιδωθεί ως συμβολική έκφραση της εσωτερικής μεταμόρφωσης που ολοκληρώνεται με την εκστατική γνώση του Θεού. Όσο ο άνθρωπος αποδεσμεύεται από όσα συγκροτούν την εμπαθή και θνητή του κατάσταση, τόσο καθίσταται ικανός να δεχθεί τη θεία παρουσία και να βιώσει τη νέα κατάσταση ύπαρξης που εγκαινιάζει η αναγέννηση. Η περιγραφή δεν δίνει επομένως έμφαση στην κοσμολογική πορεία της

²⁵² C.H. I 24

ψυχής, αλλά στην υπαρξιακή μεταβολή του ίδιου του ανθρώπου, ο οποίος, μέσω της εσωτερικής καθάρσης, καθίσταται δεκτικός της άμεσης εμπειρίας του Θείου.

Μέσα σε αυτή την προοπτική, η αποβολή των επιμέρους στοιχείων της φθαρτής ύπαρξης δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά προϋπόθεση της πλήρους αποκατάστασης του ανθρώπου. Η εκστατική εμπειρία που ακολουθεί δεν εμφανίζεται ως ένα μεμονωμένο μυστικό γεγονός, αλλά ως η φυσική ολοκλήρωση της παλιγγενεσίας, κατά την οποία ο άνθρωπος έχει πλέον αποβάλει ό,τι τον απομάκρυνε από τη θεία του προέλευση και μπορεί να μετέχει συνειδητά στη ζωή του θείου Νου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Κοσμολογία και θεολογία

5.1 Δημιουργία και σύσταση της ψυχής

Η ανάλυση της ερμητικής θεολογίας και ανθρωπογονίας δεν αποτελεί απλώς διερεύνηση των αντιλήψεων που εκφράζονται στο *C.H.*, αλλά συνδέεται άμεσα με η συγκρότηση της ερμητικής ανθρωπολογίας και της πνευματικής ταυτότητας του ερμητικού ανθρώπου. Οι αντιλήψεις για τη δημιουργία του κόσμου, τη φύση της ψυχής και τη σχέση της με το θείο καθορίζουν τη θέση του ανθρώπου στο σύμπαν και θεμελιώνουν την πορεία της επιστροφής του προς τη θεία αρχή. Υπό την έννοια αυτή, η ερμητική κοσμολογία δεν αποτελεί απλώς ερμηνεία της δομής του κόσμου, αλλά το οντολογικό και γνωσιολογικό υπόβαθρο της ερμητικής διδασκαλίας, καθώς αποσαφηνίζει τόσο την προέλευση όσο και τον προορισμό της ανθρώπινης ψυχής.

Η δημιουργία της ψυχής, η αναζήτηση της αιτίας πίσω από την δημιουργία της, η σχέση αυτής με το σώμα και ο τελικός της προορισμός, αποτέλεσαν βαθιά υπαρξιακά ερωτήματα. Τα ερωτήματα αυτά διαμόρφωσαν σε σημαντικό βαθμό τα φιλοσοφικά συστήματα και τις μυστηριακές παραδόσεις της αρχαιότητας. Οι λατρευτικές και φιλοσοφικές παραδόσεις της αρχαιότητας διαμορφώθηκαν γύρω από την προσπάθεια του ανθρώπου να κατανοήσει την προέλευση του κόσμου, τη φύση της ψυχής και τη σχέση τους με το θείο. Κοινό τόπο, σε όλες τις φιλοσοφικές σχολές και τις μυστηριακές λατρείες της αρχαιότητας, αποτελούσε το κάλεσμα για αυτογνωσία και πνευματική

ανάπτυξη.²⁵³ Οι φιλοσοφικές και μυστηριακές παραδόσεις προσανατολίζονταν στη μεταθανάτια σωτηρία της ψυχής.²⁵⁴

Οι πρώτες φιλοσοφικές προσεγγίσεις σχετικά με τη φύση της ψυχής και τη δυνατότητα της γνώσης διαμορφώθηκαν ήδη από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, οι οποίοι επιχείρησαν να ερμηνεύσουν τον κόσμο με βάση ορθολογικές αρχές και όχι αποκλειστικά μέσω της μυθολογικής παράδοσης. Αν και το ενδιαφέρον τους επικεντρώθηκε κυρίως στην αναζήτηση της πρώτης αρχής του σύμπαντος, οι απόψεις τους επηρέασαν βαθιά τη μεταγενέστερη γνωσιολογία και ανθρωπολογία, οι οποίες αποτέλεσαν το φιλοσοφικό υπόβαθρο του Πλατωνισμού και, μέσω αυτού, της ερμητικής παράδοσης.

Ο Θαλής ο Μιλήσιος υποστήριξε ότι το νερό αποτελεί την πρωταρχική αρχή όλων των όντων, ενώ απέδωσε ζωή και ψυχή ακόμη και σε άψυχα αντικείμενα, όπως ο μαγνήτης, λόγω της ιδιότητας να προκαλούν κίνηση.²⁵⁵ Η αντίληψη αυτή μαρτυρεί μια πρώιμη θεώρηση της φύσης ως έμψυχης και εμφορούμενης από εσωτερικές ζωτικές δυνάμεις. Στην ίδια κατεύθυνση κινήθηκε και ο Αναξίμενης, ο οποίος θεώρησε ως πρωταρχική αρχή τον αέρα. Σύμφωνα με τη διδασκαλία του, όπως η ψυχή συγκρατεί και ζωοποιεί το ανθρώπινο σώμα, έτσι και ο αέρας περιβάλλει και διατηρεί το σύμπαν ως συνεκτική δύναμη.²⁵⁶ Οι αντιλήψεις αυτές προετοίμασαν τη μεταγενέστερη θεώρηση της σχέσης μικρόκοσμου και μακρόκοσμου, η οποία θα αποκτήσει ιδιαίτερη σημασία στον Ερμητισμό.

Ιδιαίτερη σημασία απέκτησε η διδασκαλία του Ηρακλείτου, ο οποίος συνέδεσε τον Λόγο με την καθολική τάξη που διέπει το σύμπαν. Παρά τη διαρκή μεταβολή των αισθητών πραγμάτων, ο κόσμος δεν είναι χαοτικός, αλλά οργανώνεται σύμφωνα με έναν καθολικό και αμετάβλητο Λόγο, τον οποίο οι περισσότεροι άνθρωποι αδυνατούν να κατανοήσουν. Η αληθινή γνώση δεν προέρχεται από τις αισθήσεις, οι οποίες συλλαμβάνουν μόνο τη μεταβολή, αλλά από τη σύλληψη της ενιαίας αυτής λογικής

²⁵³ Giulia Sfameni Gasparro, "Après *Lux perpetua* de Franz Cumont: quelle eschatologie dans les 'cultes orientaux' à mystères?" στο *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, RGW 177, επιμ. L. Briacault and C. Bonnet (Leiden/Boston: Brill, 2013), 151.

²⁵⁴ Οι μυστηριακές τελετουργίες αναπαριστούσαν την μεταθανάτια διαδρομή της ψυχής με σκοπό την προετοιμασία της για την μεταθανάτια ζωή. B. J. Murphy, *Deification in Classical Greek Philosophy and the Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 2024), 84–87 · Yulia Ustinova, "To the Netherworld and Back: Cognitive Aspects of the Descent to Trophonius," στο *Cognitive Approaches to Ancient Religious Experience*, επιμ. Esther Eidinow, Armin W. Geertz, and John North (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 50–54.

²⁵⁵ DK 22 A1

²⁵⁶ DK 13 B2

αρχής. Αν ο Ηράκλειτος ανέδειξε τον Λόγο ως θεμέλιο της κοσμικής τάξης, ο Παρμενίδης έστρεψε το ενδιαφέρον στη διάκριση ανάμεσα στον κόσμο του «φαίνεσθαι» και στο αληθινό «Εἶναι», υποστηρίζοντας ότι οι αισθήσεις παράγουν μόνο δόξα, ενώ η αλήθεια προσεγγίζεται αποκλειστικά μέσω του νου.²⁵⁷ Η διάκριση αυτή επηρέασε καθοριστικά τον Πλάτωνα, ο οποίος ανέπτυξε περαιτέρω την ιδέα του νοητού κόσμου και της υπεροχής της νόησης έναντι της αισθητηριακής εμπειρίας.²⁵⁸

Παρότι οι προσωκρατικοί δεν διαμόρφωσαν ένα ενιαίο σύστημα περί ψυχής και σωτηρίας, εισήγαγαν θεμελιώδη ζητήματα που θα απασχολήσουν τη μεταγενέστερη φιλοσοφική παράδοση: τη σχέση ανάμεσα στον αισθητό και τον νοητό κόσμο, τον ρόλο του Λόγου ως καθολικής αρχής και τη δυνατότητα του ανθρώπου να υπερβεί την αισθητηριακή γνώση μέσω της νόησης. Οι προβληματισμοί αυτοί συστηματοποιήθηκαν από τον Πλάτωνα και τους μεταγενέστερους πλατωνικούς φιλοσόφους και, τελικά, ενσωματώθηκαν δημιουργικά στο θεολογικό και ανθρωπολογικό σύστημα του *C.H.*, όπου η γνώση του Θείου παρουσιάζεται ως η κατεξοχήν οδός πνευματικής αναγέννησης.

Οι ορφικοί διαχώρισαν το σώμα από την ψυχή, αποδίδοντας στην τελευταία θεϊκή προέλευση και αθανασία. Σύμφωνα με την ορφική παράδοση, το σώμα αποτελεί προσωρινό δεσμό ή «τάφο» της ψυχής, έναν όρο που χρησιμοποίησε και ο Πλάτωνας.²⁵⁹ Η αντίληψη αυτή αποδίδεται συμβολικά στον μύθο του διαμελισμού του Διονύσου από τους Τιτάνες.²⁶⁰ Μετά την εξόντωση των Τιτάνων από τον Δία, από την τέφρα τους, στην οποία είχε αναμειχθεί και η θεϊκή φύση του Διονύσου, δημιουργήθηκε το ανθρώπινο γένος. Έτσι, ο άνθρωπος θεωρήθηκε ότι φέρει μία διττή φύση, την τιτάνια, που συνδέεται με την υλική και παθητική διάσταση της ύπαρξης, και τη διονυσιακή ή θεϊκή, η οποία εκφράζεται μέσω της ψυχής. Η σωτηρία συνίσταται στην υπερίσχυση της θείας αυτής διάστασης μέσω της ηθικής κάθαρσης και της πνευματικής ζωής. Η αντίληψη αυτή επηρέασε βαθιά την πλατωνική παράδοση και, έμμεσα, την ερμητική διδασκαλία, όπου η ψυχή καλείται επίσης να απελευθερωθεί από τον κόσμο της ύλης και να επανέλθει στη θεία της προέλευση.

²⁵⁷ DK 28 B1a

²⁵⁸ J. A. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 3-5.

²⁵⁹ Πλάτων, *Κρατύλος* 400c

²⁶⁰ Για την σύνδεση του μύθου με την ορφική παράδοση βλ. Anthi Chrysanthou, "Defining Orphism: The Beliefs, the 'Teletae' and the Writings," τομ. 94 (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2020), 85-112.

Η πυθαγόρεια φιλοσοφία ανέπτυξε περαιτέρω τον δυϊσμό σώματος και ψυχής, θεωρώντας την ψυχή θεία, ασώματη και αθάνατη.²⁶¹ Οι Πυθαγόρειοι διέκριναν τον αισθητό από τον νοητό κόσμο και υποστήριξαν ότι η αληθινή γνώση δεν αποκτάται μέσω των αισθήσεων αλλά μέσω του νου και της φιλοσοφικής άσκησης. Παράλληλα, θεώρησαν ότι η αριθμητική τάξη αποτελεί τη θεμελιώδη αρχή της πραγματικότητας, αποδίδοντας στους αριθμούς οντολογική σημασία. Η τετρακτύς, ως έκφραση της καθολικής αρμονίας, συμβόλιζε την ενότητα και την τάξη του σύμπαντος, ενώ αντανakλούσε και την εσωτερική αρμονία της ανθρώπινης ψυχής. Οι αντιλήψεις αυτές συνέβαλαν στη διαμόρφωση μιας μεταφυσικής θεώρησης του ανθρώπου, η οποία επηρέασε τόσο τον Πλατωνισμό όσο και τις μεταγενέστερες ερμητικές αντιλήψεις για τη συγγένεια της ανθρώπινης ψυχής με τον νοητό κόσμο.

Η μονάδα θεωρείτο η πηγή από την οποία προέρχεται ο δημιουργημένος κόσμος. Από αυτή την πρώτη αρχή προέκυψε η δυάδα ως ύλη. Η τριάδα φανερώνει τον τρισδιάστατο χρόνο και η τετράδα φανερώνει τον χώρο. Η περίφημη τετρακτύς, στην οποία ορκίζονταν οι πυθαγόρειοι, ήταν το άθροισμα των τεσσάρων πρώτων αριθμών και ισοδυναμούσε με τον αριθμό δέκα. Η τετρακτύς λειτουργούσε ως αναπαράσταση της αριθμητικής τάξης και της αρμονίας, τόσο εντός του δημιουργημένου κόσμου όσο και εντός της ανθρώπινης ψυχής. Η ανθρώπινη ψυχή στο κοσμολογικό σύστημα των πυθαγορείων έχει τέσσερις ιδιότητες, την ταυτότητα, την ετερότητα, την στάση και την κίνηση.

Η αντίληψη των ορφικών περί εγκλεισμού της αθάνατης ψυχής σε γήινο σώμα και της μετεμψύχωσης των πυθαγορείων οδήγησε στην διαμόρφωση μιας κοινής ορφικο-πυθαγόρειας παράδοσης, την οποία υιοθέτησε σε μεγάλο βαθμό ο Πλάτωνας.²⁶² Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης προσέγγισε την ψυχή δίνοντας έμφαση στην αδιάσπαστη ενότητα σώματος και ψυχής. Το σώμα αποτελεί την ύλη ενός έμβιου οργανισμού, ενώ η ψυχή είναι η μορφή και η ενεργός αρχή που του προσδίδει ζωή και καθιστά δυνατή την πραγματοποίηση των λειτουργιών του.²⁶³ Χωρίς την ψυχή δεν υπάρχει ζωή, καθώς αυτή οργανώνει και κατευθύνει όλες τις ζωτικές λειτουργίες του οργανισμού. Ο Αριστοτέλης διακρίνει επιμέρους δυνάμεις της ψυχής, όπως τη

²⁶¹ G. Stamatellos, *Introduction to Presocratics: A Thematic Approach to Early Greek Philosophy with Key Readings* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2012), 55-56.

²⁶² Francesc Casadesús Bordoy, "On the Origin of the Orphic-Pythagorean Notion of the Immortality of the Soul," στο *On Pythagoreanism*, επιμ. Gabriele Cornelli, Richard McKirahan, and Constantinos Macris, *Studia Praesocratica* 5 (Boston/Berlin: De Gruyter, 2013), 175.

²⁶³ Αριστοτέλης, *Περί Ψυχῆς* B 412b

θρεπτική, την αισθητική και τη νοητική, οι οποίες αντιστοιχούν στις διαφορετικές μορφές ζωής.²⁶⁴ Η θεωρία του διαφοροποιείται αισθητά από την ερμητική παράδοση, καθώς δεν αντιμετωπίζει την ψυχή πρωτίστως ως οντότητα που επιδιώκει την επιστροφή σε έναν υπερβατικό κόσμο, αλλά ως μορφή που πραγματώνει τον σκοπό του έμβιου οργανισμού.

Οι Στωικοί, από διαφορετική φιλοσοφική αφετηρία, προσέγγισαν επίσης την ψυχή ως αρχή που εμψυχώνει και οργανώνει το σώμα. Συγκεκριμένα, τη θεωρούσαν λεπτοφυές πνεῦμα πυρώδους φύσεως, άρρηκτα συνδεδεμένο με το σώμα και οργανωμένο σε επιμέρους λειτουργίες, με σημαντικότερη το *ἡγεμονικόν*, το οποίο αποτελεί το κέντρο της συνείδησης και της λογικής λειτουργίας. Όλες οι ατομικές ψυχές προέρχονται από την καθολική κοσμική ψυχή και συμμετέχουν στον συμπαντικό Λόγο, γεγονός που προσδίδει στην ανθρώπινη ύπαρξη βαθύ κοσμολογικό χαρακτήρα.

Οι φιλοσοφικές αυτές παραδόσεις αποτέλεσαν το πνευματικό υπόβαθρο μέσα στο οποίο διαμορφώθηκε η ερμητική ανθρωπολογία. Το *C.H.* δεν υιοθετεί άκριτα καμία από αυτές, αλλά συνθέτει δημιουργικά πλατωνικά, αριστοτελικά και στωικά στοιχεία σε ένα ενιαίο μεταφυσικό και ανθρωπολογικό σύστημα. Στον πυρήνα της ερμητικής διδασκαλίας βρίσκεται η αντίληψη ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι θείας προέλευσης και συμμετέχει στην κοσμική ζωή. Η αυτογνωσία και η κάθαρση αποτελούν τις βασικές προϋποθέσεις για την αποκατάσταση της σχέσης της με τη θεία αρχή. Η ψυχή είναι η αιτία της ζωής, ενώ το σώμα χωρίς αυτήν παραμένει άψυχη ύλη:

[...] πάντα γὰρ σώματα ζῶντα ἔμψυχα, τὰ δὲ μὴ ζῶντα ὕλην πάλιν καθ' ἑαυτὴν ἔστι, καὶ ψυχὴ ὁμοίως καθ' ἑαυτὴν τῷ ποιητῇ παρακειμένη τῆς ζωῆς αἰτία, τῆς δὲ ζωῆς πᾶς αἴτιος ὁ τῶν ἀθανάτων.

Διότι ὅλα τα ζωντανά σώματα εἶναι ἔμψυχα, ἐνῶ ὅσα δὲν ἔχουν ζωὴ εἶναι ἀπλῶς ὕλη καθ' ἑαυτήν. Καὶ ἡ ψυχὴ, ἐπίσης, ὑπάρχει καθ' ἑαυτήν, εὐρισκόμενη πλησίον τοῦ Δημιουργοῦ ὡς αἰτία τῆς ζωῆς· ἐνῶ αἴτιος κάθε ζωῆς εἶναι ὁ Δημιουργός τῶν ἀθανάτων.

Στο *C.H.* η ψυχή δεν συνδέεται μόνο με την ατομική σωτηρία αλλά και με την οργάνωση της κοινωνικής ζωής. Η ποιότητα της ψυχής καθορίζει τη θέση και την αποστολή κάθε ανθρώπου μέσα στην κοινωνία:

²⁶⁴ Ἀριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς* Γ 434a 24-29

ἀλλ' ὁ μὲν πάντων κρατῶν, τέκνον, ἐκ τῆς ὑπεράνω χώρας ἐστίν, ὁ δὲ τῶν κατὰ μέρος ἐκείνην ἔσχε τὴν <τάξιν>, ἀφ' οὗ τόπου ἐστὶν βασιλικωτέραν <μὲν ἔχουσιν οἱ βασιλικοὶ> διαζώματος τετευχότες· <οἱ δὲ ἀπὸ πυρώδους> πυρὸς ἐργάται γίνονται καὶ τροφῆς· οἱ δὲ ἀπὸ ὑγροῦ ἐν ὑγροῖς διαζῶσιν· οἱ δὲ ἀπὸ ἐπιστημονικοῦ καὶ τεχνικοῦ περὶ ἐπιστήμας καταγίνονται καὶ τέχνας· οἱ δὲ ἀπὸ ἀργοῦ ἀργῶς καὶ ἐπιρρεμβῶς διαζῶσι. πάντων γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς, ὃ τέκνον, διὰ λόγου καὶ ἔργου πραγμάτων ἄνω εἰσὶν αἱ πηγαί, μέτρῳ καὶ σταθμῷ ἐπιχύνουσαι ἡμῖν τὰς οὐσίας [...]²⁶⁵

Αλλά εκείνος που εξουσιάζει τα πάντα, παιδί μου, προέρχεται από την υπέρτατη περιοχή, ενώ εκείνος που εξουσιάζει τα επιμέρους έλαβε αυτή τη θέση από τον τόπο από τον οποίο κατάγεται. Όσοι έχουν λάβει το βασιλικό διάζωμα έχουν βασιλικότερη φύση· όσοι προέρχονται από το πύρινο στοιχείο γίνονται εργάτες του πυρός και της θερμότητας· όσοι προέρχονται από το υγρό στοιχείο ζουν μέσα στα υγρά· όσοι προέρχονται από τη γνώση και την τεχνική αφιερώνονται στις επιστήμες και στις τέχνες· ενώ όσοι προέρχονται από τη νωθρότητα ζουν νωθρά και άσκοπα. Διότι, παιδί μου, οι πηγές όλων των επίγειων πραγμάτων, που πραγματώνονται με τον λόγο και το έργο, βρίσκονται άνωθεν και διοχετεύουν σε εμάς τις ουσίες με μέτρο και σταθμό.

Το απόσπασμα αυτό παρουσιάζει εμφανείς αναλογίες με την πλατωνική *Πολιτεία*. Όπως και στον Πλάτωνα, η κοινωνική οργάνωση θεμελιώνεται στην εσωτερική ποιότητα της ψυχής και στην έμφυτη προδιάθεση κάθε ανθρώπου. Ωστόσο, στον Ερμητισμό η κοινωνική θέση παρουσιάζεται περισσότερο ως έκφραση της κοσμικής νομοτέλειας και της προέλευσης της ψυχής από διαφορετικά επίπεδα του νοητού κόσμου, παρά ως αποτέλεσμα παιδείας ή πολιτικής επιλογής. Έτσι, η ερμητική ανθρωπολογία διατηρεί την πλατωνική ιδέα της εσωτερικής ιεραρχίας, αλλά την εντάσσει σε ένα αυστηρότερα μεταφυσικό και κοσμολογικό πλαίσιο.

Η ιδανική *Πολιτεία* του Πλάτωνα παρουσιάζει μια τριμερή κοινωνική διαστρωμάτωση. Στην κορυφή της κοινωνίας τίθενται οι άρχοντες, οι οποίοι είναι επιφορτισμένοι με την διακυβέρνηση του κράτους. Αμέσως μετά ακολουθούν οι φύλακες και τέλος οι δημιουργοί, δηλ. όσοι ασκούν τεχνικά επαγγέλματα ή καλλιεργούν την γη. Οι ψυχές όσων συγκροτούν την ιδανική *Πολιτεία*, προέρχονται από διαφορετικές περιοχές ή επίπεδα του πνευματικού κόσμου. Η κοινωνική θέση που καταλαμβάνει μια ψυχή, μετά την απόκτηση του υλικού σώματος, έχει άμεση σχέση με την πνευματική προέλευσή της. Συνεπώς, προβάλλεται η εικόνα μιας αριστοκρατίας

²⁶⁵ S.H. 26

του πνεύματος. Ωστόσο, στο προαναφερθέν απόσπασμα του *C.H.* οι ψυχές υπακούν σε μια αυστηρή συμπαντική νομοτέλεια και δεν προβλέπεται κανενός είδους κοινωνική κινητικότητα, όπως συμβαίνει στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα.

Στο *C.H.* η δημιουργία της ψυχής παρουσιάζεται με τρόπο που συνδυάζει κοσμολογικά και μυητικά στοιχεία. Συγκεκριμένα στην πραγματεία *Κόρη Κόσμου* οι ανθρώπινες ψυχές έχουν κοινή προέλευση, καθώς δημιουργούνται από ένα ενιαίο κράμα πνεύματος και νοητού πυρός, το οποίο ο δημιουργός εμπλουτίζει με άγνωστα στοιχεία και ενεργοποιεί μέσω μυστικών επιφωνήσεων. Η διαδικασία αυτή οδηγεί στη γένεση μιας λεπτότερης, καθαρότερης και διαφανέστερης ουσίας από τα αρχικά στοιχεία:

Πνεῦμα γὰρ ὅσον ἄρκετόν ἀπὸ τοῦ ἰδίου λαβὼν καὶ νοερῶς τοῦτο πυρὶ μίξας ἀγνώστοις τινὶς ἐτέραις ὕλαις ἐκέρασε· καὶ ταῦτα ἐκάτερον ἐκατέρῳ μετὰ τινῶν ἐπιφωνήσεων κρυπτῶν ἐνώσας τὸ πᾶν οὕτως εὖ μάλα διεκίνησε κρᾶμα, ἕως ἐπεγέλασέ τις ὕλη τῷ μίγματι λεπτοτέρα τε καὶ καθαρωτέρα μᾶλλον καὶ διαφανεστέρα ἢ ἐξ ὧν ἐγένετο [...].²⁶⁶

Αφού έλαβε από τον εαυτό του όσο Πνεύμα ήταν αρκετό, το ανέμειξε νοερά με πυρ και το συνδύασε με κάποιες άλλες άγνωστες ύλες. Έπειτα ένωσε αυτά μεταξύ τους με ορισμένες μυστικές επιφωνήσεις και ανέδευσε πολύ καλά ολόκληρο το μείγμα, ώσπου αναδύθηκε από αυτό μια ύλη λεπτότερη, καθαρότερη και διαφανέστερη από εκείνα από τα οποία είχε προέλθει [...].

Στη συνέχεια ο δημιουργός αποκαλεί τη σύσταση αυτή «εμψύχωση» και από αυτήν δημιουργεί αναρίθμητες ψυχές:

[...] Ψύχωσιν ὁ θεὸς ἐκάλεσε τὴν σύστασιν, ἐξ οὗ δὴ ἐπιπάγου μυριάδας ψυχῶν ἱκανὰς ἐγενεσιούργησε [...].²⁶⁷

«[...] Ο Θεός ονόμασε τη σύσταση αυτή εμψύχωση. Από το πῆγμα εκείνο δημιούργησε μυριάδες ψυχών, όσες ήταν αρκετές για τη γένεση [...].

Η αφήγηση αυτή διαφοροποιείται από τις φιλοσοφικές θεωρίες περί ψυχής, καθώς αποδίδει στη δημιουργία της έντονο μυστηριακό και θεουργικό χαρακτήρα. Η ψυχή δεν αποτελεί απλώς αρχή ζωής, αλλά προϊόν μιας ιερής δημιουργικής πράξης που συνδέεται άμεσα με τον θεϊκό Νου.

²⁶⁶ *Κόρη Κόσμου* 14

²⁶⁷ *Κόρη Κόσμου* 15

Ο δημιουργός μεταβιβάζει στις ψυχές μέρος της δημιουργικής του δύναμης και αυτές αναλαμβάνουν τη δημιουργία των υπόλοιπων έμβιων οργανισμών. Η συμμετοχή τους στο έργο της δημιουργίας υποδηλώνει την υψηλή οντολογική τους θέση, χωρίς όμως να αναιρεί την εξάρτησή τους από την πρωταρχική αρχή. Η αφήγηση κορυφώνεται με την πτώση των ψυχών, η οποία αποδίδεται στην εμφάνιση αλαζονείας και αυτονομίας. Η δημιουργία των ερπετών λειτουργεί συμβολικά ως έκφραση αυτής της εσωτερικής εκτροπής, καθώς η αλαζονεία οδηγεί τις ψυχές σε απομάκρυνση από τη θέση που τους είχε ορίσει ο δημιουργός.

Ως συνέπεια της ανυπακοής τους, οι ψυχές εγκλωβίζονται σε υλικά σώματα. Το μοτίβο αυτό παρουσιάζει εμφανείς αναλογίες με την πλατωνική θεωρία της πτώσης της ψυχής, αλλά και με τη βιβλική αφήγηση της *Γενέσεως*, όπου το φίδι συνδέεται με την παρακοή και την έκπτωση από την αρχική κατάσταση. Παράλληλα, συναντώνται ομοιότητες με ορισμένες γνωστικές παραδόσεις της ύστερης αρχαιότητας, οι οποίες ερμηνεύουν την ανθρώπινη ύπαρξη ως αποτέλεσμα της καθόδου μιας θείας αρχής στον υλικό κόσμο. Ωστόσο, ο Ερμητισμός διαφοροποιείται ουσιωδώς από τον γνωστικισμό, καθώς δεν θεωρεί τον υλικό κόσμο δημιούργημα κατώτερης ή εχθρικής δύναμης. Η κάθοδος της ψυχής εντάσσεται στη θεία κοσμική τάξη και η επιστροφή της επιτυγχάνεται όχι μέσω της απόρριψης της δημιουργίας αλλά μέσω της γνώσης της θεϊκής της προέλευσης και της πνευματικής αναγέννησης.

Η ερμητική ανθρωπολογία διατηρεί επίσης στενή σχέση με την αρχαία θεωρία των τεσσάρων στοιχείων. Η ψυχή, ως θεϊκός σπινθήρας ή ένθερμο πνεύμα, επηρεάζεται από τη σύνδεσή της με το υλικό σώμα και από την αναλογία των στοιχείων που το συγκροτούν. Η διαφορετική αναλογία πυρός, αέρα, ύδατος και γης δεν επηρεάζει μόνο τη σωματική συγκρότηση αλλά και τις ψυχικές διαθέσεις του ανθρώπου. Η σχέση αυτή περιγράφεται χαρακτηριστικά στην *Κόρη Κόσμου*:

Τί δέ ἐστιν, ὦρος εἶπε, τὸ φύραμα τοῦτο, ὃ τεκοῦσα;
Σύνοδος ἐστὶ καὶ κρᾶσις τῶν τεσσάρων στοιχείων, ἐξ ἧς κράσεως καὶ
συνόδου ἀναθυμιᾶται τὶς ἀτμός, ὃς περιελεῖται μὲν τῇ ψυχῇ, διατρέχει
δὲ ἐν σώματι, ἀμφοτέροις μεταδιδούς, τουτέστι τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ,
τῆς ἰδίας ποιότητος· καὶ οὕτως αἱ διαφοραὶ τῶν ψυχικῶν καὶ τῶν
σωματικῶν ἐναλλοιώσεων γίνονται [...]²⁶⁸

– Τι είναι αυτό το μείγμα, μητέρα;» εἶπε ὁ ὦρος.

²⁶⁸ S.H. XXVI 13

– Είναι η συνένωση και η κράση των τεσσάρων στοιχείων. Από αυτή την κράση και τη συνένωση αναδύεται ένας ατμός, ο οποίος περιβάλλει την ψυχή και διατρέχει το σώμα, μεταδίδοντας και στα δύο, δηλαδή στο σώμα και στην ψυχή, τη δική του ποιότητα. Έτσι προκύπτουν οι διαφορετικές ψυχικές και σωματικές αλλοιώσεις [...].

Το απόσπασμα αυτό καταδεικνύει ότι στον Ερμητισμό η ψυχή και το σώμα δεν λειτουργούν ως δύο απολύτως ανεξάρτητες πραγματικότητες. Αν και η ψυχή είναι θείας προέλευσης, η ενσάρκωσή της συνεπάγεται συνεχή αλληλεπίδραση με τη σωματική φύση και τις ποιότητες της ύλης. Η κάθαρση της ψυχής προϋποθέτει, επομένως, την αποδέσμευσή της από τις επιδράσεις αυτές, ώστε να ανακτήσει την αρχική της καθαρότητα και να επιστρέψει στον νοητό κόσμο. Η αντίληψη αυτή προετοιμάζει τη θεμελιώδη ερμητική διδασκαλία περί αναγέννησης (παλιγγενεσίας), η οποία θα εξεταστεί στις επόμενες ενότητες ως η κορύφωση της πνευματικής πορείας του ανθρώπου.

Οι αντιλήψεις αυτές συνδέονται με προγενέστερες φιλοσοφικές θεωρίες, κυρίως των προσωκρατικών. Ο Εμπεδοκλής απέρριψε την ύπαρξη ενός μοναδικού πρώτου στοιχείου και διατύπωσε τη θεωρία των τεσσάρων ριζωμάτων –πυρός, ύδατος, αέρα και γης– τα οποία αποτελούν τις θεμελιώδεις αρχές του αισθητού κόσμου. Στο έργο *Περὶ Φύσεως* τα στοιχεία αυτά προσωποποιούνται ως θεότητες, ο Ζεύς αντιστοιχεί στο πυρ, η Νήστις στο ύδωρ, η Ήρα στον αέρα και ο Άδης στη γη. Η δημιουργία προκύπτει από την ανάμειξη και τον διαχωρισμό των στοιχείων υπό την επίδραση δύο αντίρροπων δυνάμεων, της Φιλότητος, που τα ενοποιεί, και του Νείκους, που τα διαχωρίζει. Παρόμοια, ο Αναξαγόρας απέδωσε τη γένεση του κόσμου στη μίξη και τη διάκριση των συστατικών της ύλης.

Στον Ασκληπίο, αντίθετα, το ενδιαφέρον μετατοπίζεται από τη φυσική σύσταση του κόσμου στην οντολογική συγκρότηση του ανθρώπου. Η ανθρώπινη ύπαρξη παρουσιάζεται ως αδιάσπαστη ένωση ψυχής και σώματος:

Cum itaque eum οὐσιώδη <fecisset> et animadverteret eum non posse omnium rerum esse diligentem, nisi eum mundane integimento contegeret, texiteum corporea domo talesque omnes esse praecipit ex utraque natura in unum confundens miscensque, quantum satis esse debuisset. Itaque hominem conformat ex animi atque corporis id est ex aeterna atque mortali natura, ut animal ita conformatum utraeque

origini suae satisfacere possit, et mirari atque adorare caelestia et incolere atque gubernare terrena.²⁶⁹

Αφού λοιπόν τον είχε δημιουργήσει ως ουσιώδες ον και αντιλήφθηκε ότι δεν θα μπορούσε να φροντίζει για όλα τα πράγματα, αν δεν τον περιέβαλλε με ένα κοσμικό περίβλημα, τον έντυσε με μια σωματική κατοικία και όρισε να είναι έτσι όλοι οι άνθρωποι, συγχωνεύοντας και αναμειγνύοντας τις δύο φύσεις σε μία, όσο ήταν αναγκαίο. Έτσι διαμόρφωσε τον άνθρωπο από ψυχή και σώμα, δηλαδή από την αιώνια και τη θνητή φύση, ώστε, ως ζωντανό ον διαμορφωμένο κατ' αυτόν τον τρόπο, να μπορεί να ανταποκρίνεται και στις δύο καταβολές της φύσεως του, να θαυμάζει και να λατρεύει τα ουράνια, αλλά και να κατοικεί και να κυβερνά τα επίγεια.

Στο παραπάνω απόσπασμα διακρίνεται μια ανθρωπολογική αντίληψη που συνδυάζει στοιχεία της στωικής φιλοσοφίας με τη νοησιαρχική μεταφυσική του Ερμητισμού. Ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως οργανική ενότητα ψυχής και σώματος, στην οποία η αθάνατη και η θνητή φύση συνυπάρχουν και συνεργάζονται. Παράλληλα, η προέλευση της ψυχής από τον δημιουργό και ο προσανατολισμός της προς το θείο εντάσσονται στο ευρύτερο ερμητικό οντολογικό σύστημα, σύμφωνα με το οποίο ο Νους αποτελεί την πρωταρχική αρχή της δημιουργίας και της γνώσης.

Στο συγκεκριμένο χωρίο δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στον διττό προορισμό του ανθρώπου, ο οποίος καλείται να εκπληρώσει τόσο την πνευματική όσο και την επίγεια αποστολή του. Η επίγεια ζωή δεν παρουσιάζεται ως εμπόδιο στην πνευματική ολοκλήρωση, αλλά ως το πεδίο μέσα στο οποίο πραγματώνεται η ηθική και πνευματική καλλιέργεια. Ο άνθρωπος οφείλει να λατρεύει τον δημιουργό και, ταυτόχρονα, να φροντίζει τον αισθητό κόσμο, συμβάλλοντας στη διατήρηση της κοσμικής αρμονίας. Η αντίληψη αυτή διαφοροποιεί τον Ασκληπιό από περισσότερες ασκητικές τάσεις που συναντώνται σε άλλα ερμητικά κείμενα, καθώς η σωτηρία δεν επιδιώκεται μέσω της απόρριψης του κόσμου αλλά μέσω της ορθής συμμετοχής σε αυτόν. Η ανθρώπινη κοινωνία αποτελεί, επομένως, τον κατεξοχήν χώρο άσκησης της αρετής και πραγμάτωσης της θείας τάξης.

5.2 Η θεωρία της μετενσάρκωσης

Η πίστη στην αθανασία της ψυχής οδήγησε ήδη από την αρχαιότητα στη διαμόρφωση θεωριών που επιχειρούσαν να εξηγήσουν την πορεία της μετά τον θάνατο

²⁶⁹ *Asclepius* 8

του φυσικού σώματος. Ανάμεσα σε αυτές εξέχουσα θέση κατέχει η θεωρία της μετενσάρκωσης, σύμφωνα με την οποία η ψυχή επιβιώνει του θανάτου και διέρχεται διαδοχικές ενσαρκώσεις έως ότου ολοκληρώσει την κάθαρσή της και αποκαταστήσει τη σχέση της με τη θεία της προέλευση.²⁷⁰ Η αντίληψη αυτή αναπτύχθηκε στον αρχαίο ελληνικό κόσμο μέσα από τον ορφισμό, τον πυθαγορισμό και τον πλατωνισμό, επηρεάζοντας βαθιά μεταγενέστερα φιλοσοφικά και θρησκευτικά ρεύματα, μεταξύ των οποίων και ο Ερμητισμός.

Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, οι Αιγύπτιοι υπήρξαν οι πρώτοι που διατύπωσαν τη δοξασία περί αθανασίας της ψυχής. Υποστήριζαν ότι μετά τον θάνατο η ψυχή περιέρχεται διαδοχικά σε σώματα ζώων και, αφού ολοκληρώσει έναν κύκλο τριών χιλιάδων ετών, επανέρχεται σε ανθρώπινο σώμα. Η αντίληψη αυτή άσκησε σημαντική επίδραση στην ελληνική σκέψη και ιδιαίτερα στις ορφικές και πυθαγόρειες κοινότητες, ενώ απαντά και σε αποσπάσματα προσωκρατικών φιλοσόφων.

Οι ορφικοί αντιλαμβάνονταν τη μετενσάρκωση ως αναγκαίο στάδιο της εξελικτικής πορείας της ψυχής. Το σώμα θεωρούνταν «σήμα» ή φυλακή της ψυχής, μέσα στην οποία αυτή υφίσταται τους περιορισμούς της υλικής ύπαρξης. Κάθε νέα ενσάρκωση αποτελούσε συνέπεια της αδυναμίας της ψυχής να αποβάλει τα πάθη της, ενώ ο τελικός σκοπός ήταν η κάθαρση και η οριστική απαλλαγή από τον κύκλο των γεννήσεων. Μετά τον θάνατο η ψυχή παρέμενε για κάποιο διάστημα στον Άδη, όπου υφίστατο διαδικασία εξαγνισμού, πριν επιστρέψει σε νέα ενσάρκωση. Οι ορφικοί αποδέχονταν ότι η ψυχή μπορούσε να ενσαρκωθεί τόσο σε ανθρώπινα όσο και σε ζωικά σώματα. Η δοξασία αυτή οδήγησε στην υιοθέτηση αυστηρού ασκητικού βίου, στην αποχή από την κρεοφαγία και στην απόρριψη των αιματηρών θυσιών, καθώς θεωρούσαν ότι κάθε ζώο μπορούσε να αποτελεί προσωρινό φορέα μιας ανθρώπινης ψυχής.

Αν και ο ίδιος ο Πυθαγόρας δεν άφησε γραπτά έργα, οι μεταγενέστερες μαρτυρίες αποδίδουν στη διδασκαλία του περί μετενσάρκωσης ηθικό περιεχόμενο γιατί πίστευαν ότι η ψυχή διατρέχει αλλεπάλληλες ενσαρκώσεις μέχρι να επιτύχει τον εξαγνισμό και την επιστροφή της στη μονάδα. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παράδοση σύμφωνα με την οποία ο Πυθαγόρας διατηρούσε ανάμνηση των προηγούμενων ενσαρκώσεών του. Αναφέρεται ότι είχε υπάρξει Αιθαλίδης, γιος του

²⁷⁰ "Reincarnation," στο *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, επιμ. J. Gordon Melton and Martin Baumann, τομ. 5 (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2010), 2387–2388.

Ερμή, και αργότερα ο τρωικός ήρωας Εύφορβος, ενώ γνώριζε ακόμη και τις μελλοντικές του ενσαρκώσεις. Η ικανότητα αυτή αποδίδεται στον ίδιο τον Ερμή, ο οποίος του χάρισε τη μνήμη όλων των προηγούμενων ζωών του. Η σύνδεση αυτή δεν είναι τυχαία, καθώς ο Ερμής, εκτός από αγγελιοφόρος των θεών, είχε και χθόνια διάσταση, λειτουργώντας ως ψυχοπομπός και καθοδηγητής των μυστών. Η ανάμνηση των προηγούμενων ενσαρκώσεων δεν αφορούσε μόνο την επίγεια ζωή, αλλά και τη διατήρηση της συνείδησης κατά το διάστημα που η ψυχή παρέμενε ασώματη.

Η διατήρηση της μνήμης αποτελούσε ένδειξη υψηλής πνευματικής τελείωσης, καθώς επέτρεπε στην ψυχή να αξιοποιεί τη γνώση και την εμπειρία που είχε αποκτήσει στις προηγούμενες ζωές της. Σύμφωνα με την πυθαγόρεια διδασκαλία, οι ψυχές μπορούσαν να ενσαρκώνονται σε ανθρώπους, ζώα ή ακόμη και σε φυτά, μέχρι να κατανοήσουν τα σφάλματα που τις κρατούσαν δεμένες στον κύκλο της μετενσάρκωσης. Η αντίληψη αυτή δικαιολογεί τον αυστηρό ασκητικό βίο των Πυθαγορείων, ο οποίος απέβλεπε στην ηθική κάθαρση και στην απελευθέρωση της ψυχής. Χαρακτηριστική είναι η ειρωνική αναφορά του Ξενοφάνη, σύμφωνα με την οποία ο Πυθαγόρας διέκοψε την κακοποίηση ενός σκύλου επειδή αναγνώρισε στη φωνή του την ψυχή ενός παλαιού φίλου του.

Παρόμοιες αντιλήψεις συναντώνται και στον Εμπεδοκλή. Στο έργο του *Καθαρμοί* παρουσιάζει την πτώση της ψυχής από τον θείο κόσμο ως συνέπεια ηθικού σφάλματος. Όταν η ψυχή υποκύψει στην επίδραση του Νείκους, δηλαδή της έχθρας και της φιλονικίας, εκπίπτει από τη θεία της κατάσταση και περιπλανιέται στον κόσμο μέσα από διαδοχικές μετενσαρκώσεις:

[...] ἤδη γὰρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε, θάμνος τ' οἰωνός τε
καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.²⁷¹

«Ἦδη κάποτε υπήρξα αγόρι και κορίτσι, φυτό, πτηνό και ψάρι που
αναδύεται από τη θάλασσα.»

Η αποχή από την κατανάλωση κρέατος συνδέεται άμεσα με τη θεωρία της μετενσάρκωσης, καθώς όλα τα έμβια όντα θεωρούνται φορείς της ίδιας κοσμικής ζωής και συγκροτούνται από τα ίδια τέσσερα στοιχεία.²⁷² Έτσι, η άσκηση της βίας απέναντι σε οποιοδήποτε έμβιο ον ισοδυναμεί με διακοπή της εξελικτικής πορείας μιας ψυχής.

²⁷¹ DK 31, B117

²⁷² DK 31, B136, B137

Η θεωρία της μετενσάρκωσης αποκτά συστηματικότερη φιλοσοφική διατύπωση στον Πλάτωνα. Επηρεασμένος από τον ορφισμό και τον πυθαγορισμό, ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η ψυχή προϋπάρχει στον νοητό κόσμο και ότι η ενσάρκωσή της αποτελεί συνέπεια της απομάκρυνσής της από το θείο. Στον *Φαίδωνα* η μετενσάρκωση παρουσιάζεται όχι απλώς ως κοσμολογικός κύκλος, αλλά ως έκφραση της ηθικής κατάστασης της ψυχής, καθώς η μεταθανάτια πορεία της καθορίζεται από τον τρόπο ζωής που ακολούθησε κατά την επίγεια ύπαρξή της.²⁷³

Έτσι, στον Πλάτωνα η μετενσάρκωση δεν αποτελεί απλώς κοσμολογικό μηχανισμό, αλλά ηθικό νόμο που συνδέει άμεσα την ποιότητα της επίγειας ζωής με την πνευματική εξέλιξη της ψυχής.

Αἱ ψυχαὶ τῶν φαύλων ἐνδοῦνται. ὥσπερ εἰκὸς, εἰς τοιαῦτα ἦθη ὅποι' ἄττ' ἂν μελετηκυίας τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ [...] Οἷον τὰς μὲν γαστριμαργίας τὲ καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διευλαβημένους εἰς τὰ ὄντων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι [...] τοῦ δὲ γὰρ ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἀρπαγὰς προτετιμηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱεράκων καὶ ἰκτίνων γένη [...] οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες [...] εἰκὸς ἔστιν εἰς τοιούτων πάλιν ἀφικνεῖσθαι πολιτικὸν τὲ καὶ ἡμερον γένος ἢ που μελιττῶν ἢ σφηκῶν ἢ μυρμηκῶν, καὶ εἰς ταυτόν γε πάλιν τὸ ἀνθρώπινον γένος, καὶ γίγνεσθαι ἐξ αὐτῶν ἄνδρας μετρίους.²⁷⁴

Οι ψυχές των φαύλων ανθρώπων θα ενδυθούν τέτοιο σώμα που θα είναι ανάλογο με το ηθικό ποιόν της προηγούμενης ζωής τους [...] Εκείνοι που έγιναν υποχείρια της ασυδοσίας, της βιαιότητας, της λαιμαργίας και της μέθης χωρίς καμία ντροπή, είναι επόμενο ότι θα εισέλθουν στα διάφορα γένη των όντων και άλλως παρόμοιων ζώων [...] Εκείνοι που δεν αγάπησαν παρά την αδικία, την τυραννία και την αρπαγή θα γίνουν λύκοι, γεράκια και γύπες [...] Ακόμη και οι φαύλοι πολιτικοί θα μετενσωματωθούν σε κάποιο γένος εντόμων που δημιουργούν μικρές κοινωνίες, όπως οι μέλισσες, οι σφήκες και τα μυρμηγκία, ή σ' αυτό πάλι το ανθρώπινο γένος, θα είναι όμως μέτριοι άνδρες, χωρίς κάποια δημοσιότητα.

Ομοίως, στον *Φαίδρο* η ψυχή παρουσιάζεται ως αθάνατη και αυτοκίνητη, ενώ η θεωρία της μετενσάρκωσης εντάσσεται στο γενικότερο πλαίσιο της πορείας της προς την τελείωση.²⁷⁵ Η μεταθανάτια τύχη της ψυχής εξαρτάται από τον τρόπο ζωής που ακολούθησε κατά την προηγούμενη ενσάρκωσή της. Ανάλογα με τον βαθμό

²⁷³ Πλάτων, *Φαίδων* 70e-72b

²⁷⁴ Πλάτων, *Φαίδων* 81e-82c

²⁷⁵ Πλάτων, *Φαίδρος* 248d

συμμετοχής της στη γνώση και την αρετή, μπορεί να ενσαρκωθεί εκ νέου σε ανθρώπινο ή ζωικό σώμα. Ο Πλάτωνας περιγράφει έναν πλήρη κύκλο διάρκειας δέκα χιλιάδων ετών, κατά τον οποίο οι ψυχές εναλλάσσονται μεταξύ νοητού και αισθητού κόσμου. Μόνον οι ψυχές των αληθινών φιλοσόφων, οι οποίες κατόρθωσαν να ζήσουν τρεις διαδοχικές ζωές σύμφωνα με τη φιλοσοφία, απαλλάσσονται ήδη μετά από τρεις χιλιάδες έτη από τον κύκλο των μετενσαρκώσεων. Αντίθετα, όσες παραμένουν προσκολλημένες στον αισθητό κόσμο συνεχίζουν τις διαδοχικές ενσαρκώσεις τους έως την ολοκλήρωση του δεκακισχιλιετούς κύκλου.

Ιδιαίτερη σημασία έχει το γεγονός ότι ο Πλάτωνας συνδέει άμεσα τη θεωρία της μετενσάρκωσης με τη γνωσιολογία του. Η γνώση δεν αποκτάται για πρώτη φορά κατά την επίγεια ζωή, αλλά αποτελεί ανάμνηση όσων η ψυχή είχε αντικρίσει πριν από την ενσάρκωσή της στον νοητό κόσμο. Η διδασκαλία δεν δημιουργεί νέα γνώση· ενεργοποιεί μια γνώση που ήδη προϋπάρχει μέσα στην ψυχή. Η αντίληψη αυτή διατυπώνεται στον *Μένωνα*:

[...] Φασί γάρ τήν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν, ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσιν, τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι· ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιοῦναι τὸν βίον... Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα... οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα... τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν... τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.²⁷⁶

Λένε ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι αθάνατη· άλλοτε πεθαίνει και άλλοτε ξαναγεννιέται, χωρίς ποτέ να αφανίζεται ολοκληρωτικά. Γι' αυτό ο άνθρωπος οφείλει να ζει όσο γίνεται δικαιότερα. Εφόσον η ψυχή έχει γεννηθεί πολλές φορές και έχει δει όλα όσα υπάρχουν, τόσο στον επάνω κόσμο όσο και στον Άδη, δεν υπάρχει τίποτε που να μην έχει γνωρίσει. Έτσι, η μάθηση δεν είναι παρά ανάμνηση όσων ήδη γνώριζε η ψυχή.

Η θεωρία της ανάμνησης προσδίδει στη μετενσάρκωση και γνωσιολογική διάσταση. Η αρετή και η γνώση δεν αποτελούν εξωτερικά διδασκόμενα αγαθά, αλλά επαναφορά στη συνείδηση εμπειριών που η ψυχή απέκτησε κατά τις προηγούμενες υπάρξεις της. Η φιλοσοφική παιδεία λειτουργεί επομένως ως διαδικασία αφύπνισης της λανθάνουσας γνώσης και όχι ως μετάδοση νέων πληροφοριών.

Η οριστική απαλλαγή από τον κύκλο των μετενσαρκώσεων επιτυγχάνεται μόνο από τις ψυχές που ακολούθησαν τον φιλοσοφικό τρόπο ζωής και καλλιέργησαν τη

²⁷⁶ Πλάτων, *Μένων* 81b-d

φρόνηση και την εγκράτεια. Αντίθετα, η προσκόλληση στις σωματικές επιθυμίες οδηγεί την ψυχή σε νέες ενσαρκώσεις, ενώ η μεταθανάτια κατάσταση κάθε ψυχής καθορίζεται από τον βαθμό της ηθικής της τελείωσης. Η επιλογή του επίγειου βίου αποτελεί προσωπική ευθύνη της ίδιας της ψυχής, γεγονός που καθιστά τη μετενσάρκωση έκφραση της κοσμικής δικαιοσύνης.

Τη βασική αυτή πλατωνική αντίληψη υιοθετεί και αναπτύσσει περαιτέρω ο Πλωτίνος. Οι ψυχές προέρχονται από τον νοητό κόσμο και κατέρχονται στον αισθητό, ενώ η μορφή κάθε νέας ενσάρκωσης καθορίζεται από τον τρόπο ζωής, τις επιθυμίες και τις πνευματικές διαθέσεις που διαμόρφωσαν κατά την προηγούμενη ύπαρξή τους. Οι διαδοχικές ενσαρκώσεις παρομοιάζονται με την εναλλαγή ενδυμάτων κατά τη διάρκεια μιας θεατρικής παράστασης, χωρίς να μεταβάλλεται η ουσία της ψυχής.

Η κάθοδος της ψυχής στον αισθητό κόσμο δεν αποτελεί απλώς τιμωρία για την απομάκρυνσή της από το Έν. Παρά τους κινδύνους που συνεπάγεται η σύνδεσή της με την ύλη, της παρέχει τη δυνατότητα να αποκτήσει εμπειρία, να καλλιεργήσει την αυτογνωσία και να στραφεί εκ νέου προς τη νοητή πραγματικότητα. Η απελευθέρωση από τον κύκλο των γεννήσεων δεν επιτυγχάνεται αυτόματα, αλλά προϋποθέτει την ελεύθερη στροφή της ψυχής προς το Αγαθό και την αποκατάσταση του αρχικού της προσανατολισμού.

Παράλληλα, ο Πλωτίνος διακρίνει μεταξύ της ανώτερης και της κατώτερης ψυχής. Η ανώτερη παραμένει πάντοτε στραμμένη προς τον νοητό κόσμο και δεν κατέρχεται ολοκληρωτικά στην ύλη, ενώ το κατώτερο μέρος της συνδέεται με το σώμα και τις αισθητές λειτουργίες. Η ποιότητα κάθε νέας ενσάρκωσης εντάσσεται, επομένως, στο πλαίσιο μιας αδιάβλητης κοσμικής δικαιοσύνης, χωρίς όμως να αναιρείται η προσωπική ευθύνη της ψυχής για την πνευματική της πορεία.

Η αντίληψη αυτή επηρέασε ουσιαστικά και τον Ερμητισμό, όπου η μετενσάρκωση παρουσιάζεται ως διαδικασία ηθικής διαπαιδαγώγησης και πνευματικής εξέλιξης. Το *C.H.* δεν καθορίζει συγκεκριμένη χρονική διάρκεια για τον κύκλο των ενσαρκώσεων· τονίζει όμως ότι η ψυχή επανέρχεται διαδοχικά σε διαφορετικές μορφές ζωής μέχρι να ολοκληρώσει την κάθαρσή της και να επιστρέψει στη θεία της προέλευση:

[...]τούτων τοίνυν τῶν ψυχῶν πολλάί αἱ μεταβολαί, τῶν μὲν ἐπὶ τὸ εὐτυχέστερον, τῶν δὲ ἐπὶ τὸ ἐναντίον. αἱ μὲν γὰρ ἔρπετώδεις οὔσαι εἰς ἔνυδρα μεταβάλλουσιν, αἱ δὲ ἔνυδροι εἰς χερσαῖα, αἱ δὲ χερσαῖαι εἰς

πετεινά, αἱ δὲ ἀέριαι εἰς ἀνθρώπους, αἱ δὲ ἀνθρώπιναι ἀρχὴν ἀθανασίας ἴσχουσιν εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι, εἴθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν θεῶν χορόν.²⁷⁷

Σε αυτές λοιπόν τις ψυχές συμβαίνουν πολλές μεταβολές: άλλες προς την ευτυχέστερη κατάσταση και άλλες προς την αντίθετη. Πράγματι, οι ψυχές των ερπετών μεταβαίνουν στα υδρόβια, οι ψυχές των υδρόβιων στα χερσαία, οι ψυχές των χερσαίων στα πτηνά, οι ψυχές των εναέριων όντων στους ανθρώπους, ενώ οι ανθρώπινες ψυχές αρχίζουν την πορεία προς την αθανασία, μεταβαλλόμενες σε δαίμονες και έπειτα στη χορεία των θεών.

Το απόσπασμα αυτό αποδίδει τη μετενσάρκωση ως διαδοχική κλίμακα πνευματικής ανόδου. Σε αντίθεση όμως με την πλατωνική παράδοση, όπου η μετενσάρκωση συνδέεται κυρίως με την ηθική ανταπόδοση, στον Ερμητισμό εντάσσεται σε ένα ευρύτερο κοσμολογικό σχήμα, στο οποίο η ψυχή ανέρχεται βαθμιαία προς τη θεία κατάσταση. Η ανθρώπινη ύπαρξη αποτελεί το καθοριστικό στάδιο αυτής της πορείας, επειδή μόνο μέσω της γνώσης, της κάθαρσης και της θεογνωσίας μπορεί η ψυχή να υπερβεί οριστικά τον κύκλο των γεννήσεων και να επανενωθεί με την πρωταρχική της πηγή.

Η ερμητική διδασκαλία παρουσιάζει εμφανείς συγγένειες με τον ορφισμό, τον πυθαγορισμό, τον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο, διατηρώντας όμως τον δικό της ιδιαίτερο χαρακτήρα. Η μετενσάρκωση δεν λειτουργεί απλώς ως μηχανισμός ανταποδοτικής δικαιοσύνης, αλλά ως αναγκαία βαθμίδα της πνευματικής πορείας της ψυχής προς τη θέωση και την οριστική επιστροφή στον θείο Νου.

Η πτώση της ψυχής στον αισθητό κόσμο παρουσιάζεται στον Ερμητισμό ως συνέπεια της απομάκρυνσής της από τη θεία τάξη. Η επιστροφή της στον πνευματικό κόσμο προϋποθέτει συνειδητή προσπάθεια κάθαρσης και αυτογνωσίας. Όταν η ψυχή αποτυγχάνει να επιτύχει την πνευματική της τελείωση, παραμένει δεσμευμένη στον κύκλο των μετενσαρκώσεων και ενσαρκώνεται σε κατώτερες μορφές ζωής. Η μεγαλύτερη τιμωρία θεωρείται η ενσάρκωση σε σώμα ερπετού:

ψυχή δὲ εἰς ἀνθρώπους ἔλθοῦσα ἐὰν κακὴ μείνη, οὔτε γεύεται ἀθανασίας οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ μεταλαμβάνει, παλίσσυτος δὲ τὴν ὁδὸν ὑποστρέφει τὴν εἰς τὰ ἔρπετά, καὶ αὕτη καταδίκη ψυχῆς κακῆς.²⁷⁸

²⁷⁷ C.H. X 7

²⁷⁸ C.H. X 8

Η ψυχή που εισέρχεται σε ανθρώπινο σώμα και παραμένει στην κακία δεν πρόκειται να γευθεί την αθανασία ούτε να μετάσχει του αγαθού, αλλά επιστρέφει πάλι στα ερπετά. Αυτή είναι η καταδίκη της κακής ψυχής.

Η επιλογή του νέου σώματος δεν παρουσιάζεται ως τυχαία διαδικασία αλλά διέπεται από την αρχή της ομοιότητας. Κάθε ψυχή ενσαρκώνεται στη μορφή ζωής που ανταποκρίνεται περισσότερο στις ηθικές της ιδιότητες και στις εσωτερικές της διαθέσεις:

Εἰς γὰρ ἕκαστον τῶν σωμάτων τούτων καθ' ὁμοιότητα ἐγκλείνονται αἱ ψυχαί, ὥστε εἰς μὲν ἀνθρώπους χωρεῖν τὰς κριτικάς, εἰς δὲ πτηνὰ τὰς ἀπανθρώπους, εἰς δὲ τετράποδα τὰς ἀκρίτους (νόμος γὰρ ἐκείνοις ἐστὶν ἡ ἰσχύς), εἰς δὲ ἔρπετὰ τὰς δολίας (οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐξ ἐναντίου ἐπεξέρχεται τοῖς ἀνθρώποις, λοχῆσαντα δὲ καταβάλλει), εἰς δὲ νηκτὰ τὰς δειλὰς καὶ ὅσα τῶν λοιπῶν στοιχείων ἀπολαύειν ἀνάξια τυγχάνει. Γίνεται μὲν οὖν καὶ ἐν ἑκάστῳ εἶδει εὐρεῖν ζῶον τῇ ἰδίᾳ φύσει μὴ καταχρώμενον.²⁷⁹

Σε καθένα από αυτά τα σώματα οι ψυχές εγκλείονται σύμφωνα με την ομοιότητά τους· έτσι, στους ανθρώπους εισέρχονται οι ψυχές που διαθέτουν κριτική ικανότητα, στα πτηνά εκείνες που αποστρέφονται τον άνθρωπο, στα τετράποδα οι άκριτες (διότι γι' αυτά νόμος είναι η ισχύς), στα ερπετά οι δόλιες (καθώς κανένα τους δεν επιτίθεται στους ανθρώπους κατά μέτωπο, αλλά, αφού παραμονεύσει, τους καταβάλλει), ενώ στα υδρόβια οι δειλές και όσες τυχαίνει να είναι ανάξιες να απολαύσουν τα υπόλοιπα στοιχεία. Ωστόσο, είναι δυνατόν να βρεθεί και σε κάθε είδος κάποιο ζώο που δεν καταχράται την ιδιαίτερη φύση του.

Η κατάταξη αυτή αποδίδει ηθικό χαρακτήρα στη μετενσάρκωση. Οι ψυχές που έχουν αναπτύξει τον λόγο και την κριτική σκέψη ενσαρκώνονται σε ανθρώπους, ενώ όσες κυριαρχούνται από τη βία, την πονηρία, τη δειλία ή την αποστροφή προς τον άνθρωπο λαμβάνουν αντίστοιχα σώματα τετραπόδων, ερπετών, υδρόβιων ζώων ή πτηνών. Η μορφή κάθε νέας ενσάρκωσης λειτουργεί ως εξωτερική έκφραση της εσωτερικής ηθικής κατάστασης της ψυχής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η μετενσάρκωση παρουσιάζεται ως εφαρμογή μιας συμπαντικής αρχής ανταποδοτικής δικαιοσύνης, σύμφωνα με την οποία κάθε ψυχή έλκεται από το σώμα που ανταποκρίνεται στον χαρακτήρα της.

Η απελευθέρωση από τον κύκλο των μετενσαρκώσεων επιτυγχάνεται μόνο όταν η ψυχή υπερβεί τις κατώτερες ροπές της και αποκαταστήσει τη σχέση της με τη θεία

²⁷⁹ S.H. XXVI 6

της προέλευση. Η πνευματική αυτή πορεία αποτελεί βαθύτατα προσωπική και μνητική διαδικασία, η οποία αρχίζει με τη στροφή προς τον εαυτό και ολοκληρώνεται με την κάθαρση και τη γνώση του Θείου. Η τελείωση δεν επέρχεται αυτόματα, αλλά αποτελεί αποτέλεσμα συνειδητής άσκησης, ηθικής μεταστροφής και πνευματικού αγώνα κατά τη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής. Η μετενσάρκωση, επομένως, δεν αποτελεί στον Ερμητισμό τον κατεξοχήν δρόμο της σωτηρίας, αλλά το κοσμολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αναδεικνύεται η αναγκαιότητα της πνευματικής αναγέννησης, της κάθαρσης και της θεογνωσίας ως προϋποθέσεων για την οριστική επιστροφή της ψυχής στη θεία της προέλευση.

Στο *C.H.* η μετενσάρκωση παρουσιάζεται ως διαδικασία που διέπεται από σταθερούς κοσμικούς νόμους, χωρίς όμως να αίρεται η ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης. Η πορεία προς τη σωτηρία εξαρτάται από την προαίρεση της ψυχής και από την ικανότητά της να υπερβεί τη σωματική φύση μέσω της γνώσης και της κάθαρσης. Παρά ταύτα, το ερμητικό κείμενο δεν αποσαφηνίζει εάν οι διαδοχικές ενσαρκώσεις οδηγούν αναγκαστικά στην τελική λύτρωση ούτε καθορίζει τον αριθμό ή τη χρονική διάρκειά τους. Αντίθετα, αφήνει ανοικτό το ζήτημα της μεταθανάτιας περιπλάνησης της ψυχής και της χρονικής απόστασης που μεσολαβεί μέχρι τη νέα ενσάρκωση, γεγονός που διαφοροποιεί την ερμητική παράδοση από τα αυστηρότερα συστήματα του πλατωνισμού και του πυθαγορισμού. Το ενδιαφέρον του Ερμητισμού δεν επικεντρώνεται στη διαμόρφωση μιας συστηματικής διδασκαλίας περί μετενσάρκωσης, αλλά στην ανάδειξη της σωτηριολογικής σημασίας της πνευματικής μεταμόρφωσης, μέσω της οποίας η ψυχή αποκαθιστά τη σχέση της με τη θεία της προέλευση.

5.3 Η σύλληψη του Θείου στον Ερμητισμό

5.3.1 Δύναμις – ενέργεια: η γνώση των ιδιοτήτων του Θεού

Στον Ερμητισμό το Έν, ή μονάδα, αποτελεί την υπερβατική, άναρχη και αμετάβλητη αρχή από την οποία προέρχεται ολόκληρη η δημιουργία. Ταυτόχρονα, συνιστά την πρωταρχική αιτία κάθε κίνησης και ζωής στον αισθητό κόσμο. Στο *C.H.* τα ιδιώματα της πρώτης αρχής δεν παρουσιάζονται στο πλαίσιο μιας συστηματικής μεταφυσικής θεωρίας, αλλά αναδύονται μέσα από τη μυστική εμπειρία και τη σωτηριολογική πορεία του ανθρώπου. Στο πλαίσιο αυτό, οι έννοιες *δύναμις* και *ένέργεια*

χρησιμοποιούνται για να περιγράψουν τους τρόπους με τους οποίους ο υπερβατικός θεός εκδηλώνεται μέσα στον κόσμο, χωρίς να αλλοιώνεται η ίδια η ουσία του.

Η χρήση των όρων αυτών παρουσιάζει ορισμένες αναλογίες με την αριστοτελική φιλοσοφία, όπου το ζεύγος *δύναμις* – *ἐνέργεια* δηλώνει τη μετάβαση από τη δυνατότητα στην πραγμάτωση.²⁸⁰ Κάθε μετάβαση προϋποθέτει κίνηση και κάθε κίνηση ανάγεται τελικά στο *πρῶτον κινούν ἀκίνητον*. Στον Ερμητισμό, όμως, οι όροι αποκτούν ευρύτερο μεταφυσικό περιεχόμενο. Το Ἔν δεν αποτελεί μόνο την πρώτη αιτία της δημιουργίας, αλλά και την πηγή κάθε ενεργητικής εκδήλωσης που διατηρεί τον κόσμο στην ύπαρξη.

Η ζωοποιός ἐνέργεια διαχέεται σε ολόκληρη την κτίση και εκδηλώνεται μέσα από τις φυσικές δυνάμεις του κόσμου, ενώ στον άνθρωπο φανερώνεται μέσω του λόγου, των τεχνών και της επιστημονικής γνώσης:

Καὶ τοῦ μὲν θεοῦ καθάπερ ἀκτῖνες αἱ ἐνέργειαι, τοῦ δὲ κόσμου ἀκτῖνες αἱ φύσεις, τοῦ δὲ ἀνθρώπου, αἱ τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι· καὶ αἱ μὲν ἐνέργειαι διὰ τοῦ κόσμου ἐνεργοῦσι καὶ ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον διὰ τῶν τοῦ κόσμου φυσικῶν ἀκτίνων, αἱ δὲ φύσεις διὰ τῶν στοιχείων, οἱ δὲ ἄνθρωποι διὰ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν.

Και του Θεοῦ οι ακτίνες είναι οι ἐνέργειές του, του κόσμου οι ακτίνες είναι οι φύσεις του, και του ἀνθρώπου οι ακτίνες είναι οι τέχνες και οι ἐπιστήμες. Οι ἐνέργειες του Θεοῦ ενεργούν μέσω του κόσμου και φθάνουν στον ἄνθρωπο διὰ των φυσικῶν ἀκτίνων του κόσμου· οι φύσεις ενεργούν μέσω των στοιχείων, ενώ οι ἄνθρωποι μέσω των τεχνῶν και των ἐπιστημῶν.

Στο παραπάνω απόσπασμα οι θείες ἐνέργειες παρομοιάζονται με ακτίνες που εκπορεύονται από τον θεό και διαχέονται σε όλα τα επίπεδα της δημιουργίας. Η εικόνα αυτή αποδίδει την αδιάκοπη παρουσία του θεοῦ στον κόσμο, χωρίς να αίρεται η υπερβατικότητά του. Η δημιουργία διατηρείται στην ύπαρξη μέσω της συνεχούς ενεργητικής παρουσίας του θεοῦ, ενώ ο ἄνθρωπος μετέχει σε αυτήν μέσω της λογικής, της γνώσης και της δημιουργικής του δραστηριότητας.

Στο *C.H.* οι όροι *δύναμις* και *ἐνέργεια* χρησιμοποιούνται συχνά εναλλακτικά, χωρίς τη σαφή εννοιολογική διάκριση που συναντάται στον Αριστοτέλη με το πέρασμα από την δυνατότητα στην πραγμάτωση.²⁸¹ Δηλώνουν το σύνολο των θείων

²⁸⁰ T. K. Johansen, *The Powers of Aristotle's Soul* (Oxford, GB: Oxford University Press, 2012), 80–81.

²⁸¹ H. Unlu, "Dynamis and Energeia in Aristotle's Metaphysics," *EJP* 30 (2022): 17–31.

ιδιοτήτων που ενεργούν μέσα στον άνθρωπο και καθιστούν δυνατή την πνευματική του αναγέννηση. Η γνώση αυτών των δυνάμεων οδηγεί στη γνώση του ίδιου του θεού:

αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί, ὑμνεῖτε τὸ ἐν καὶ τὸ πᾶν· συνάσατε τῷ θελήματί μου πᾶσαι ἐν ἐμοί δυνάμεις [...] πᾶσαι δυνάμεις ὑμνεῖτε σὺν ἐμοί. καὶ σὺ μοι, ἐγκράτεια, ὕμνει. δικαιοσύνη μου, τὸ δίκαιον ὕμνει δι' ἐμοῦ [...] εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεων. εὐχαριστῶ σοι, θεέ, δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου.²⁸²

Δυνάμεις που βρίσκεστε μέσα μου, υμνήστε το Ἐνα και το Παν. Εναρμονιστείτε με το θέλημά μου, όλες οι δυνάμεις που κατοικείτε μέσα μου. [...] Όλες οι δυνάμεις, υμνήστε μαζί μου. Κι εσύ, Εγκράτεια, ὕμνησε μαζί μου· Δικαιοσύνη μου, ὕμνησε το Δίκαιο μέσω εμού. [...] Σε ευχαριστώ, Πατέρα, Ενέργεια των δυνάμεων· σε ευχαριστώ, Θεέ, Δύναμη των ενεργειών μου.

Οι δυνάμεις που απαριθμούνται στο χωρίο δεν αποτελούν ανεξάρτητες υποστάσεις, αλλά εσωτερικές εκδηλώσεις της θείας παρουσίας μέσα στον άνθρωπο. Η εγκράτεια, η δικαιοσύνη και οι υπόλοιπες αρετές εκλαμβάνονται ως εκφάνσεις της θείας ενέργειας, οι οποίες οδηγούν τον άνθρωπο στη γνώση και στην ομοίωση με τον θεό.

Όλες οι επιμέρους δυνάμεις ανάγονται τελικά σε μία μοναδική πηγή, το Ἐν, το οποίο αποτελεί τη θεμελιώδη αρχή κάθε δύναμης και κάθε ενέργειας:

ὁ δὲ θεὸς καὶ περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων· ἐνέργεια γάρ ἐστι καὶ δύναμις· καὶ οὐδὲν δύσκολόν ἐστι νοῆσαι τὸν θεόν, ὃ τέκνον.²⁸³

Ο Θεός περιβάλλει τα πάντα και διαπερνά τα πάντα· γιατί είναι Ενέργεια και Δύναμη. Και δεν είναι καθόλου δύσκολο, παιδί μου, να νοήσεις τον Θεό.

Η θεία παρουσία δεν περιορίζεται σε κάποιο συγκεκριμένο σημείο της δημιουργίας, αλλά διαποτίζει το σύνολο της πραγματικότητας. Η γνώση του θεού δεν προκύπτει αποκλειστικά από λογικούς συλλογισμούς, αλλά από τη μετοχή του ανθρώπου στις θείες ενέργειες, οι οποίες καθιστούν δυνατή την πνευματική του μεταμόρφωση.

Η ολοκλήρωση της μυστικής αυτής πορείας περιγράφεται ως άνοδος της ψυχής στην ογδοατική φύση, όπως είδαμε παραπάνω.²⁸⁴ Η ψυχή απαλλάσσεται από τους

²⁸² C.H. XIII 18

²⁸³ C.H. I 20

²⁸⁴ βλ. παραπάνω, 161

περιορισμούς του αισθητού κόσμου και μετέχει πλέον στις θείες δυνάμεις. Η κορύφωση της πορείας αποδίδεται με την έκφραση «καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται», η οποία δεν υποδηλώνει μεταβολή της ανθρώπινης φύσης σε θεία ουσία, αλλά πλήρη μετοχή στις θείες δυνάμεις και στην ενέργεια του Θεού. Η τελείωση του ανθρώπου συνίσταται, επομένως, όχι στην κατάργηση της προσωπικής του ύπαρξης, αλλά στην αποκατάσταση της κοινωνίας του με το θείο μέσω της μετοχής στις θείες ενέργειες.

Η ίδια αντίληψη αποτυπώνεται και στην ερμητική περιγραφή του θείου φωτός:

ἀνανεύσαντος δὲ, θεωρῶ ἐν τῷ νοῦ μου τὸ φῶς ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν.²⁸⁵

Και όταν σήκωσα το κεφάλι μου, είδα μέσα στον νου μου το φως να αποτελείται από αναρίθμητες δυνάμεις.

Το φως λειτουργεί ως σύμβολο της θείας παρουσίας και της αποκάλυψης. Οι αναρίθμητες δυνάμεις δεν αποτελούν διαφορετικές θεότητες ούτε ξεχωριστές οντότητες, αλλά τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους το ένα και υπερβατικό θείο καθίσταται παρόν στη δημιουργία. Έτσι, ο θεός παραμένει απρόσιτος ως προς την ουσία του, ενώ γίνεται γνωστός μέσω των ενεργειών και των δυνάμεών του, στις οποίες ο άνθρωπος μετέχει καθώς ολοκληρώνεται η πορεία της πνευματικής του τελείωσης.

5.3.2 Ο αποφασισμός ως δρόμος ανακάλυψης του Θεού

Η ερμητική θεολογία χαρακτηρίζεται από μία δημιουργική ένταση ανάμεσα στην υπερβατικότητα και τη δυνατότητα γνώσης του Θεού. Από τη μία πλευρά, η πρώτη αρχή υπερβαίνει κάθε ανθρώπινη έννοια και δεν μπορεί να περιγραφεί με όρους που προέρχονται από τον αισθητό κόσμο· από την άλλη, ο Θεός δεν παραμένει απρόσιτος, αλλά καθίσταται γνωστός μέσω της φανέρωσής του στη δημιουργία και της μυστικής εμπειρίας του ανθρώπου. Η διπλή αυτή προοπτική εκφράζεται με τη συνύπαρξη αποφαιτικών και καταφατικών στοιχείων στον ερμητικό λόγο. Η πηγή εκκίνησης είναι ο κόσμος της αισθητικής εμπειρίας, δηλ. ο κόσμος των φαινομένων. Η αποφαιτική θεολογία, προσεγγίζει το θείο ως μια υπερβατική αρχή που δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή από τον ανθρώπινο νου. Αυτός ο τρόπος θεολόγησης στηρίζεται στην

²⁸⁵ C.H. I 20

διατύπωση αρνητικών γνωρισμάτων για το θείο. Η χρήση αρνητικών λεκτικών σχημάτων, δεν δηλώνει στέρηση ή κάποιου είδους έλλειψη για το θείο. Η προσέγγιση αυτή δίνει έμφαση στο τι δεν είναι ο θεός. Έτσι λειτουργώντας αφαιρετικά, ο ανθρώπινος νους μπορεί να φτάσει στην αλήθεια.

Οι δυο αυτές γνωσιοθεωρητικές οδοί βρίσκονται στον πυρήνα της Ορθόδοξης θεολογίας, του Νεοπλατωνισμού αλλά και του Ερμητισμού.²⁸⁶ Ωστόσο, ψήγματα τους βρίσκουμε στην φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα.²⁸⁷ Η καταφατική οδός προσεγγίζει τον Θεό μέσω των ιδιοτήτων και των εκδηλώσεών του, ενώ η αποφατική επιμένει ότι καμία θετική έννοια δεν μπορεί να αποδώσει επαρκώς την ουσία της πρώτης αρχής. Οι δύο αυτές προσεγγίσεις δεν είναι αντιθετικές, αλλά συμπληρωματικές, καθώς η μία προϋποθέτει την άλλη.

Η αποφατική θεολόγηση δεν αποτελεί απλώς λογική μέθοδο ή γλωσσική τεχνική, αλλά ιδιαίτερο τρόπο προσέγγισης του θείου. Η ουσία του Θεού παραμένει ακατάληπτη, επειδή υπερβαίνει τις δυνατότητες της ανθρώπινης νόησης και δεν μπορεί να αποδοθεί με έννοιες που προέρχονται από τον αισθητό κόσμο. Ωστόσο, η αποφατική οδός δεν οδηγεί στην άρνηση της δυνατότητας γνώσης του Θεού. Αντίθετα, αναγνωρίζοντας τα όρια της ανθρώπινης γλώσσας και σκέψης, προετοιμάζει τον άνθρωπο να δεχθεί τη θεία αποκάλυψη μέσα από τις εκδηλώσεις της θείας παρουσίας. Η γνώση αυτή δεν αφορά την κατανόηση της θείας ουσίας, αλλά μέσα από την εκδήλωσή του στη δημιουργία και στην πνευματική εμπειρία του ανθρώπου.

Η αποφατική αυτή προοπτική αναπτύχθηκε ιδιαίτερα από τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα, ο οποίος επιχείρησε να συνδυάσει την ιουδαϊκή θεολογία με την ελληνική φιλοσοφία.²⁸⁸ Για τον Φίλωνα, ο Θεός υπερβαίνει κάθε αισθητή και νοητή πραγματικότητα και δεν μπορεί να περιγραφεί με ανθρώπινες έννοιες· γι' αυτό χαρακτηρίζεται ἄρρητος, ἀκατάληπτος, ἄναρχος και ἄνώνυμος. Οι ανθρωπομορφικές περιγραφές και οι βιβλικές θεοφάνειες δεν αποκαλύπτουν τη θεία ουσία, αλλά προσαρμόζουν τη θεία αποκάλυψη στις γνωστικές δυνατότητες του ανθρώπου.

²⁸⁶ Andrew Louth, "Apophatic and Cataphatic Theology," στο *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, επιμ. Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 137–141.

²⁸⁷ I. L. E. Ramelli, "Philo's Dialectics of Apophatic Theology, His Strategy of Differentiation and His Impact on Patristic Exegesis and Theology" [in English], *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III, no. 1 (2019): 44.

²⁸⁸ Scott D. Mackie, "Apophatic and Anthropomorphic Visions of God in Philo of Alexandria," *Verbum Vitae* 41, no. 3 (2023): 537–40, <https://doi.org/10.31743/vv.16317>

Η καταφατική και αποφατική γνωσιοθεωρία είναι εμφανής και στα ερμητικά κείμενα. Ο ανθρώπινος νους μπορεί να αναγνωρίσει ότι υπάρχει μία πρώτη αρχή όλων των όντων, αδυνατεί όμως να κατανοήσει την ουσία της. Η γνώση του θεού προέρχεται από την παρατήρηση του έργου του, δηλαδή της δημιουργίας, ενώ η χρήση αποφατικών ιδιωμάτων διασφαλίζει ότι το Ἔν δεν θα ταυτιστεί με καμία κατώτερη πραγματικότητα του αισθητού κόσμου. Έτσι, ο θεός παρουσιάζεται ως ἄναρχος, ἄρρητος, ἀφανής και ἀκατάληπτος, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι παραμένει απρόσιτος στον άνθρωπο. Αντίθετα, αποκαλύπτεται προσωπικά σε εκείνον που έχει προετοιμαστεί πνευματικά:

Καὶ τόνδε σοι τὸν λόγον, ὃ Τάτ, διεξελεύσομαι, ὅπως μὴ ἀμύητος ᾖ τοῦ κρεῖττονος θεοῦ ὀνόματος. σὺ δὲ νόει πῶς τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς ἀφανὲς φανερώτατόν σοι γενήσεται.²⁸⁹

Και αυτόν τον λόγο θα σου εξηγήσω, Τατ, ώστε να μη μείνεις αμύητος στο όνομα του υπέρτατου θεού. Κατανόησε λοιπόν πώς εκείνο που στους πολλούς φαίνεται αφανές θα γίνει σε σένα ολοφάνερο.

Η αποκάλυψη αυτή δεν συνίσταται στη γνώση της θείας ουσίας, αλλά στη φανέρωση της θείας παρουσίας στον άνθρωπο. Το «ἀφανές» δεν δηλώνει ότι ο Θεός είναι απρόσιτος, αλλά ότι δεν γίνεται αντιληπτός από εκείνον που παραμένει δέσμιος της αισθητής πραγματικότητας. Αντίθετα, ο πνευματικά προετοιμασμένος μύστης καθίσταται ικανός να αναγνωρίσει την παρουσία του Θεού, χωρίς να αίρεται η υπερβατικότητα της ουσίας του:

Τὸ ἀγαθόν, ὃ Ἀσκληπιέ, ἐν οὐδενὶ ἐστίν, εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ, μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ θεός ἀεί· εἰ δὲ οὕτως, οὐσίαν εἶναι δεῖ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως [...], περὶ δὲ αὐτὴν στατικὴν ἐνέργειαν ἔχουσαν, ἀνενδεῆ καὶ ἀπέριτον, πληρεστάτην, χορηγόν, ἐν δὲ ἀρχῇ πάντων [...].²⁹⁰

Το αγαθό, Ασκληπιέ, υπάρχει μόνο στον θεό· ή καλύτερα, αγαθός είναι ο ίδιος ο αιώνιος θεός. Είναι η ουσία κάθε κίνησης και κάθε γένεσης και διαθέτει μια πλήρη, αστείρευτη και αμετάβλητη ενέργεια, η οποία αποτελεί την πηγή και την αρχή των πάντων.

²⁸⁹ C.H. V 1. Αντίστοιχα, ο βιβλικός θεός αυτοαποκαλύπτεται στον λαό του Ισραήλ, με την φράση «Εγώ είμι ὁ ὢν» (Ἐξοδος 3,14) και με αυτό τον τρόπο εδραιώνει μια προσωπική σχέση με τον ισραηλίτικο λαό.

²⁹⁰ C.H. VI 1

Το απόσπασμα αυτό συνδέει τον αποφατισμό με τη θετική αποκάλυψη του Θεού μέσω των ενεργειών του. Παρότι η ουσία του παραμένει απρόσιτη, ο Θεός φανερώνεται ως η αιτία κάθε ζωής και κάθε δημιουργικής δύναμης. Η αποφατική οδός δεν οδηγεί, επομένως, στην άρνηση της γνώσης, αλλά στην υπέρβαση των περιορισμών της ανθρώπινης γλώσσας και στην αναγνώριση ότι η γνώση του Θεού δεν συνίσταται στην κατανόηση της θείας ουσίας, αλλά στην εμπειρία της θείας παρουσίας, όπως αυτή καθίσταται προσιτή στον άνθρωπο.

5.3.3 Η καταφατική θεολογία των ερμητικών κειμένων

Η καταφατική θεολογία ακολουθεί την αντίστροφη πορεία από εκείνη της αποφατικής, χωρίς όμως να την αναιρεί. Αντίθετα, οι δύο προσεγγίσεις λειτουργούν συμπληρωματικά, καθώς αποβλέπουν στην ίδια γνώση του Θεού μέσα από διαφορετική μεθοδολογία. Ενώ η αποφατική οδός προσεγγίζει τον θεό μέσω της άρνησης κάθε ανθρώπινης κατηγορίας, η καταφατική θεολογία στηρίζεται στη φανέρωση του θεού μέσα στη δημιουργία και στην αναγνώριση των ιδιωμάτων του. μπορεί να αναγνωρίσει τον Θεό ως δημιουργό, πατέρα, αγαθό, νου και πηγή κάθε ύπαρξης.

Η καταφατική γνώση δεν αναφέρεται στην ουσία του θεού, η οποία εξακολουθεί να παραμένει ακατάληπτη, αλλά στους τρόπους με τους οποίους ο θεός αποκαλύπτεται στον κόσμο. Τα καταφατικά ιδιώματα εκφράζουν τις ενέργειες του θεού και προκύπτουν από τη σχέση του με τη δημιουργία. Έτσι, η ερμητική θεολογία συνδυάζει την υπερβατικότητα της πρώτης αρχής με την ενεργό παρουσία της στον κόσμο.

Η πρώτη μορφή θείας αποκάλυψης παρουσιάζεται ήδη στον Ποιμάνδρη, όπου ο θεός αποκαλύπτεται ως ο αυθεντικός Νους:

- φημί ἐγώ, Σύ γὰρ τίς εἶ;
- Ἐγὼ μὲν, φησὶν, εἰμί ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς· οἶδα ὃ βούλει, καὶ σὺν εἰμί σοι πανταχοῦ.²⁹¹
- Κι ἐγὼ τοῦ εἶπα: Εὐὺ ποῖος εἶσαι;

²⁹¹ C.H. 12

– Εγώ, είτε, είμαι ο Ποιμάνδρης, ο Νους της Αυθεντίας. Γνωρίζω τι επιθυμείς και είμαι μαζί σου παντού.

Η διαβεβαίωση του Ποιμάνδρη ότι «σύνειμί σοι πανταχοῦ» εκφράζει τη συνεχή παρουσία της θείας αποκάλυψης προς τον άνθρωπο. Ο Ποιμάνδρης, ως Νους της Αυθεντίας, δεν παρουσιάζεται ως μία αυτόνομη οντότητα, αλλά ως ο φορέας μέσω του οποίου η θεία σοφία καθίσταται προσιτή στον μύστη. Η παρουσία αυτή δεν αίρει την υπερβατικότητα της πρώτης αρχής· αντίθετα, φανερώνει ότι ο Θεός γίνεται γνωστός μέσω των ενεργειών και της αποκαλύψεώς του, χωρίς να παύει να υπερβαίνει κάθε ανθρώπινη κατανόηση. Η ίδια αντίληψη διατυπώνεται και στο ακόλουθο χωρίο:

ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστίν, αἴτιος δὲ τοῦ νοῦν εἶναι, οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα, οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι. ὁθεν τὸν θεὸν δυσὶ ταύταις ταῖς προσηγορίαις σέβεσθαι δεῖ, ταῖς μόνῳ αὐτῷ προσφκειωμέναις καὶ ἄλλῳ οὐδενί.²⁹²

Ο Θεός δεν είναι Νους, αλλά η αιτία του να υπάρχει ο Νους· ούτε είναι Πνεῦμα, αλλά η αιτία του να υπάρχει το Πνεῦμα· ούτε είναι Φως, αλλά η αιτία του να υπάρχει το Φως. Γι' αυτό πρέπει να τιμούμε τον Θεό με αυτές τις δύο προσωνυμίες, οι οποίες ανήκουν αποκλειστικά σε Αυτόν και σε κανέναν άλλον.

Το απόσπασμα αυτό εκφράζει την υπεροχή της πρώτης αρχής έναντι όλων των επιμέρους πραγματικοτήτων. Ο θεός δεν ταυτίζεται με τα δημιουργήματά του, αλλά αποτελεί την αιτία της ύπαρξής τους. Παράλληλα, διαφαίνεται η στενή σχέση της καταφατικής και της αποφατικής θεολογίας, αφού κάθε θετική απόδοση ιδιώματος συνοδεύεται από την υπέρβαση της ίδιας της έννοιας που χρησιμοποιείται. Κεντρικό γνώρισμα του θεού αποτελεί επίσης η αγαθότητά του. Σε αντίθεση με τους υπόλοιπους θεούς ή τα δημιουργημένα όντα, τα οποία μετέχουν στο αγαθό, ο θεός είναι αγαθός εκ φύσεως:

[...] ἀναλλοτριώτατον γάρ ἐστι τοῦ θεοῦ καὶ ἀχώριστον, ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς ὢν... ὁ γὰρ ἀγαθὸς ἅπαντα ἐστι διδούς καὶ μηδὲν λαμβάνων.²⁹³

[...] γιατί είναι το πλέον αχώριστο από τον Θεό, αφού είναι ο ίδιος ο Θεός... Διότι ο Αγαθός τα προσφέρει όλα χωρίς να λαμβάνει τίποτε.

²⁹² C.H. II 14

²⁹³ C.H. II 16

Η αγαθότητα δεν αποτελεί μία ακόμη ιδιότητα του θεού, αλλά ταυτίζεται με την ίδια τη φύση του. Ως απόλυτο αγαθό αποτελεί την πηγή κάθε ύπαρξης και κάθε δημιουργικής ενέργειας, χωρίς να εξαρτάται από οτιδήποτε εξωτερικό. Η πορεία της καταφατικής γνώσης κορυφώνεται στην εμπειρία της θείας παρουσίας, όπου ο μύστης αναγνωρίζει τον θεό ως το θεμέλιο κάθε ύπαρξης:

σὺ γὰρ εἶ ὃ ἂν ὦ, σὺ εἶ ὃ ἂν ποιῶ, σὺ εἶ ὃ ἂν λέγω. σὺ γὰρ πάντα εἶ καὶ ἄλλο οὐδέν ἐστιν... νοῦς μέν, νοούμενος, πατήρ δέ, δημιουργῶν, θεὸς δέ, ἐνεργῶν, ἀγαθὸς δέ, καὶ πάντα ποιῶν.²⁹⁴

Εσύ είσαι ό,τι κι αν είμαι· εσύ είσαι ό,τι κι αν πράττω· εσύ είσαι ό,τι κι αν λέγω. Διότι εσύ είσαι τα πάντα και τίποτε άλλο δεν υπάρχει... Είσαι Νους, που νοεί· Πατέρας, που δημιουργεί· Θεός, που ενεργεί· Αγαθός, που δημιουργεί τα πάντα.

Το χωρίο αυτό συνοψίζει τον καταφατικό χαρακτήρα της ερμητικής θεολογίας. Ο Θεός δεν παρουσιάζεται ως μία αφηρημένη πρώτη αρχή, αλλά ως η ζώσα πηγή κάθε ύπαρξης και κάθε δημιουργικής ενέργειας. Τα επιμέρους ονόματα που του αποδίδονται («Νοῦς», «Πατήρ», «Θεός», «Αγαθός») εκφράζουν διαφορετικές όψεις της φανέρωσής του στον κόσμο και όχι τη θεία ουσία. Έτσι, η καταφατική θεολογία επιτρέπει στον άνθρωπο να αναγνωρίσει την παρουσία και τη δημιουργική δράση του Θεού, διατηρώντας συγχρόνως την ακαταληψία της ουσίας του.

Μία ακόμη χαρακτηριστική καταφατική ονομασία είναι εκείνη του Πατρός, η οποία συνδέεται άμεσα με τη δημιουργική του ιδιότητα:

ἡ δὲ ἑτέρα προσηγορία ἐστὶν ἡ τοῦ πατρὸς, πάλιν διὰ τὸ ποιητικὸν πάντων· πατρὸς γὰρ τὸ ποιεῖν.²⁹⁵

Η άλλη προσωνυμία είναι εκείνη του Πατέρα, πάλι εξαιτίας της δημιουργικής του ιδιότητας· διότι γνώρισμα του Πατέρα είναι να δημιουργεί.

Η πατρότητα του Θεού δεν εκφράζει απλώς μία σχέση εξουσίας με τη δημιουργία, αλλά την αιτιώδη σχέση του προς όλα τα όντα. Ο Θεός αποτελεί την πηγή

²⁹⁴ C.H. V 11

²⁹⁵ C.H. V 17

από την οποία προέρχεται κάθε μορφή ζωής και ύπαρξης, ενώ η δημιουργία συνιστά τη διαρκή φανέρωση της δημιουργικής του δύναμης.

Συνολικά, η καταφατική και η αποφατική θεολογία αποτελούν δύο αλληλοσυμπληρούμενες οδούς προσέγγισης του θείου. Η πρώτη θεμελιώνεται στη φανέρωση του Θεού μέσα στη δημιουργία και στις ενέργειές του, ενώ η δεύτερη διαφυλάσσει την υπερβατικότητα της θείας ουσίας. Στον Ερμητισμό οι δύο αυτές προσεγγίσεις δεν αλληλοαναιρούνται, αλλά συγκροτούν μία ενιαία θεολογική προοπτική, σύμφωνα με την οποία ο Θεός γίνεται γνωστός μέσω των εκδηλώσεών του, χωρίς να παύει να υπερβαίνει κάθε ανθρώπινη σύλληψη.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

Η ηθική συγκρότηση του ερμητικού ανθρώπου

6.1 Η δημιουργία σαν πράξη αγάπης

Οι θεολογικές και ανθρωπολογικές αντιλήψεις που εξετάστηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο συμπληρώνονται από ένα ευρύτερο ηθικό και πνευματικό πλαίσιο, το οποίο διατρέχει το *C.H.*. Έννοιες όπως η δημιουργία, η ευσέβεια, η δικαιοσύνη, το κακό και ο χρόνος δεν αποτελούν απλώς αντικείμενα φιλοσοφικού στοχασμού, αλλά συγκροτούν ένα σύστημα αξιών που καθορίζει τον τρόπο ζωής του ερμητιστή. Μέσα από τις έννοιες αυτές διαμορφώνεται η διάκριση ανάμεσα στους γνωστικούς και τους αμύητους, στους ευσεβείς και τους ασεβείς, ενώ παράλληλα αναδεικνύεται ο σκοπός της ανθρώπινης ύπαρξης ως πορεία επιστροφής προς τη θεία πηγή.

Στο παρόν κεφάλαιο εξετάζονται βασικές έννοιες της ερμητικής κοσμοθεωρίας που σχετίζονται με τη δημιουργία του κόσμου, την ηθική τάξη του σύμπαντος και τη θέση του ανθρώπου μέσα σε αυτή. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στην αντίληψη της δημιουργίας ως έκφρασης της θείας αγαθότητας και αγάπης, στην ερμητική διδασκαλία περί ευσεβείας και δικαιοσύνης, στην ερμηνεία του κακού και, τέλος, στη σύλληψη του χρόνου.

Η επίδραση του πλατωνικού *Τιμαίου* στην ερμητική κοσμολογία δεν περιορίζεται στην παραδοχή ενός νοητού προτύπου ούτε στην τελεολογική αντίληψη της δημιουργίας. Και στις δύο παραδόσεις ο αισθητός κόσμος οργανώνεται σύμφωνα με

ένα αιώνιο και νοητό υπόδειγμα, ενώ η δημιουργική πράξη αποδίδεται στη βούληση ενός αγαθού δημιουργού. Η κοινή αυτή αφετηρία αναδεικνύει τη βαθιά φιλοσοφική συγγένεια των δύο συστημάτων, χωρίς όμως να εξαλείφει τις ουσιώδεις διαφορές τους:

Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.²⁹⁶

Από τη Βουλή του Θεού, η οποία, αφού έλαβε τον Λόγο και είδε τον ωραίο κόσμο, τον μιμήθηκε και διαμορφώθηκε σε κόσμο μέσω των δικών της στοιχείων και των γεννημάτων των ψυχών.

Στον πλατωνικό διάλογο ο Δημιουργός ενεργεί επειδή είναι αγαθός και επιδιώκει να καταστήσει τον κόσμο όσο το δυνατόν τελειότερο. Η αγαθότητα αποτελεί το θεμέλιο της δημιουργίας και δικαιολογεί τον τελεολογικό χαρακτήρα του κόσμου. Το ίδιο αξίωμα υιοθετεί και το *C.H.*, όπου η δημιουργία αποδίδεται στην ελεύθερη βούληση του Θεού και στη μίμηση του νοητού προτύπου.²⁹⁷ Η κοινή αυτή αφετηρία αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία η ερμητική κοσμολογία αναπτύσσει τη δική της θεολογική ερμηνεία της δημιουργίας, όπως θα φανεί στη συνέχεια.

²⁹⁶ *C.H.* I 9

²⁹⁷ Ο Πλάτωνας διατύπωσε την άποψη περί δημιουργίας του κόσμου από προϋπάρχουσα ύλη. Ο δημιουργός έδωσε μορφή στην άμορφη ύλη με αποτέλεσμα να διαμορφωθεί τάξη από το χάος. Προκειμένου να φέρει εις πέρας το έργο της δημιουργίας του αισθητού κόσμου χρησιμοποίησε ως πρότυπο προϋπάρχουσες ιδέες. Επιπλέον, δεν αναμίχθηκε άμεσα με την δημιουργία αλλά ανέθεσε σε κατώτερους θεούς, δηλ. ένα σύνολο ενδιάμεσων οντοτήτων, την δημιουργία του αισθητού κόσμου και του ανθρώπου. Αντίστοιχα, ο Φίλωνας αναφέρθηκε στον διαμεσολαβητικό ρόλο που διαδραματίζει ο Λόγος στην δημιουργία του κόσμου εντοπίζοντας στον Φίλωνα. Ο Φίλωνας δεχόταν την ύπαρξη των ιδεών στον νου του θεού, ωστόσο οι ιδέες αποτελούν, σύμφωνα με τον ίδιο, δημιούργημα του θεού. Έτσι δεν δεχόταν την προαιώνια ύπαρξη των ιδεών. Επιπλέον, αναφέρεται στην βούληση του θεού να δημιουργήσει τον κόσμο μιμούμενος έναν αρχετυπικό και άριστο κόσμο. Ο αλεξανδρινός φιλόσοφος συνδύασε την πλατωνική αντίληψη περί δημιουργίας του αισθητού κόσμου με την ιουδαϊκή παράδοση. Ως αποτέλεσμα, υιοθέτησε την ιδέα περί ύπαρξης ενδιάμεσων οντοτήτων, μεταξύ θεού και αισθητού κόσμου. Ο φιλώνειος λόγος αποτελεί τον πρωτογενή υιό που απορρέει αιωνίως από τον πατέρα. Η σύλληψη της αιώνιας γέννησης του υιού από τον πατέρα συμβάλλει ώστε να μην υποβαθμιστεί ο λόγος σε ένα απλό κτίσμα. Επιπλέον βρίσκεται οντολογικά σε υψηλότερο επίπεδο από τους ενδιάμεσους δημιουργημένους θεούς αλλά έπεται της πρωταρχικής αρχής. Ο θεός δεν αναμινύεται άμεσα με την δημιουργία του αισθητού κόσμου αλλά αναθέτει στον λόγο την δημιουργία του κόσμου. Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιΐας 16.5-10: «[...] Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτὲ γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος [...] βουλευθεὶς τὸν ὄρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητόν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃται [...]», μετάφρ. «[...] καταλαβαίνοντας πρώτα ο θεός, διότι είναι θεός, ότι δεν μπορεί να υπάρξει ωραίο αντίγραφο χωρίς ωραίο παράδειγμα [...] επειδή θέλησε να δημιουργήσει αυτό τον ορατό κόσμο κατά το πρότυπο του νοητού, έτσι ώστε χρησιμοποιώντας ασώματο και θεοειδές να κατασκευάσει το σωματικό[...]». Για την έννοια του Λόγου στον Φίλωνα βλ. M. Niehoff, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* (New Haven, CT: Yale University Press, 2018), 220–224.

Στο *C.H.* η ίδια τελεολογική σύλληψη διατηρείται, αλλά εντάσσεται σε διαφορετικό θρησκευτικό πλαίσιο. Η δημιουργία αποκτά ευρύτερο θεολογικό περιεχόμενο, το οποίο αναδεικνύεται μέσα από την ιδιαίτερη σχέση του Θεού με τον κόσμο και τον άνθρωπο. Χαρακτηριστική είναι η περιγραφή:

Καὶ ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζώων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν... ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη καὶ ἐμίγησαν· ἐρώμενοι ἦσαν.²⁹⁸

...Και εκείνος που έχει κάθε εξουσία πάνω στον κόσμο των θνητών και στα άλογα ζώα... Η δε Φύση, αφού δέχθηκε τον αγαπημένο της, τυλίχθηκε ολόκληρη γύρω του και αναμίχθηκαν· γιατί ήταν ερωτευμένοι.

Το απόσπασμα αυτό παρουσιάζει την είσοδο του ανθρώπου στον αισθητό κόσμο ως ερωτική ένωση του ανθρώπου με τη φύση. Η ένωση αυτή αποτελεί την απαρχή της ανθρώπινης ιστορίας αλλά ταυτόχρονα σηματοδοτεί και τον εγκλωβισμό της ψυχής στον κόσμο της ύλης. Ο έρωτας εμφανίζεται επομένως με διπλή λειτουργία, αφενός αποτελεί δημιουργική δύναμη που γεννά τη ζωή, αφετέρου εξηγεί τη σύνδεση της ψυχής με τον αισθητό κόσμο. Η ίδια ιδέα συμπληρώνεται από την περιγραφή της δημιουργίας του ανθρώπου:

Ὁ δὲ πάντων πατήρ, ὁ Νοῦς, ὦν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἡράσθη ὡς ἰδίου τόκου... παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα.²⁹⁹

Ο Πατέρας των πάντων, ο Νους, που είναι Ζωή και Φως, γέννησε έναν Άνθρωπο ίσο με τον εαυτό του, τον οποίο αγάπησε ως δικό του τέκνο... και του παρέδωσε όλα τα δημιουργήματά του.

Ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως το τελειότερο δημιούργημα του θεού, επειδή δημιουργήθηκε κατ' εικόνα του και μετέχει περισσότερο από κάθε άλλο ον στη θεία φύση. Η ιδιαίτερη αυτή θέση δεν αποτελεί απλώς οντολογικό προνόμιο αλλά συνεπάγεται και ιδιαίτερη ευθύνη, αφού ο άνθρωπος καλείται να διοικήσει τον αισθητό κόσμο και συγχρόνως να διατηρήσει τον προσανατολισμό του προς τον νοητό.

Έτσι, η ερμητική κοσμολογία αξιοποιεί βασικά στοιχεία της πλατωνικής παράδοσης χωρίς να περιορίζεται σε αυτήν. Η πλατωνική τελεολογία εντάσσεται σε

²⁹⁸ *C.H.* | 14

²⁹⁹ *C.H.* | 12

ένα ευρύτερο θρησκευτικό πλαίσιο, όπου η δημιουργία αποτελεί ταυτόχρονα έκφραση της θείας αγαθότητας, της θείας αγάπης και της πρόνοιας για την πνευματική ολοκλήρωση του ανθρώπου.

Παράλληλα, το *C.H.* διακρίνει σαφώς ανάμεσα στον υπέρτατο θεό και στους δημιουργημένους θεούς που αναλαμβάνουν την οργάνωση του αισθητού κόσμου. Η πρώτη αρχή δεν αναμειγνύεται άμεσα με την υλική δημιουργία, αλλά δρα μέσω των δημιουργικών της ενεργειών και των κατώτερων δημιουργικών δυνάμεων. Έτσι διατηρείται η υπερβατικότητα του θεού, χωρίς να αναιρείται η συνεχής παρουσία του μέσα στον κόσμο.

Η δημιουργία, επομένως, δεν παρουσιάζεται ως μία απλή κοσμογονική πράξη αλλά ως διαρκής έκφραση της θείας αγαθότητας και αγάπης. Ο κόσμος αποτελεί την ορατή φανέρωση της δημιουργικής ενέργειας του θεού, ενώ ο άνθρωπος, ως το τελειότερο δημιούργημα, καλείται να αναγνωρίσει τη θεία του προέλευση και να επιστρέψει συνειδητά στην πηγή από την οποία προήλθε. Έτσι, η ερμητική κοσμολογία συνδέει οργανικά τη δημιουργία με τον τελικό προορισμό του ανθρώπου, καθώς η ίδια θεία αγάπη που έφερε τον κόσμο στην ύπαρξη αποτελεί και τη δύναμη που οδηγεί την ψυχή πίσω στον δημιουργό της.

Στον Ερμητισμό ο θεός δημιουργεί τον κόσμο εξαιτίας της ίδιας της αγαθής φύσης του και όχι επειδή υπαγορεύεται από κάποια εξωτερική αναγκαιότητα. Η δημιουργία αποτελεί ελεύθερη έκφραση της θείας βούλησης και της αγαθότητας του Νου-θεού. Από την πρώτη αυτή αρχή προέρχεται ο δεύτερος Νους, ο δημιουργός-Νους, ο οποίος αναλαμβάνει την οργάνωση του αισθητού κόσμου. Η μορφή αυτή παρουσιάζει εμφανείς αναλογίες με τον Δημιουργό του Τιμαίου, καθώς λειτουργεί ως ο διαμορφωτής της κτίσης και δημιουργός των επτά πλανητικών σφαιρών που περιβάλλουν τον αισθητό κόσμο.

Η δημιουργική διαδικασία πραγματοποιείται μέσω του Λόγου, ο οποίος αποτελεί το όργανο με το οποίο η θεία βούληση λαμβάνει δημιουργική μορφή. Ωστόσο, ο Λόγος δεν προηγείται της βούλησης· αντίθετα, αποτελεί την έκφρασή της. Όπως είδαμε και προηγουμένως, η βούληση του θεού προσλαμβάνει τη μορφή του Λόγου και έτσι τίθεται σε κίνηση η διαδικασία της δημιουργίας. Ο κόσμος είναι, επομένως, προϊόν της ελεύθερης θελήσεως του δημιουργού και όχι αποτέλεσμα κάποιας αναγκαιάς εκπόρευσης. Η μίμηση του νοητού προτύπου αποκαλύπτει τον τελεολογικό χαρακτήρα της δημιουργίας, αφού ο δημιουργός επιδιώκει να αποτυπώσει στον αισθητό κόσμο το κάλλος και την τελειότητα των αιώνιων προτύπων. Η δημιουργία αποτελεί συνεπώς

έκφραση της αγαθότητας του θεού, ο οποίος δημιουργεί ένα άριστο έργο, επειδή η ίδια η φύση του είναι αγαθή.

Παράλληλα, το *C.H.* συνδυάζει τη δημιουργία από προϋπάρχουσα ύλη με την ελεύθερη βούληση του θεού. Η ύλη δεν παράγει από μόνη της τάξη· αποκτά μορφή μόνο όταν ενεργήσει πάνω της η δημιουργική βούληση του Νου. Η θεία θέληση δεν παραμένει απλή δυνατότητα αλλά ταυτίζεται με την ίδια την πραγματοποίηση της δημιουργίας.

Η σχέση ανάμεσα στον θεό και στα στοιχεία του νοητού κόσμου περιγράφεται ως σχέση αγάπης. Το αγαθό και το κάλλος δεν αποτελούν εξωτερικές ιδιότητες του θεού, αλλά ανήκουν στην ίδια τη θεία φύση:

[...] Ὡσπερ ὀφθαλμός, οὗ δύναται τὸν θεὸν ἰδεῖν, οὕτως οὐδὲ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν. Ταῦτα γὰρ μέρη τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁλόκληρα, ἴδια αὐτοῦ μόνου, οἰκεῖα, ἀχώριστα, ἐρασμιώτατα, ὧν ἡ αὐτὸς ὁ θεὸς ἐρᾷ ἢ αὐτὰ τοῦ θεοῦ ἐρᾷ.³⁰⁰

Ὅπως το μάτι δεν μπορεί να δει τον Θεό, έτσι δεν μπορεί να δει ούτε το Ωραίο ούτε το Αγαθό. Διότι αυτά είναι ολοκληρωμένα μέρη του Θεού, που ανήκουν αποκλειστικά σε Αυτόν, οικεία, αχώριστα και υπέρμετρα αγαπητά· είτε ο ίδιος ο Θεός τα αγαπά είτε εκείνα αγαπούν τον Θεό.

Το χωρίο αυτό φανερώνει ότι το Αγαθό και το Κάλλος δεν υφίστανται ανεξάρτητα από τον θεό αλλά αποτελούν εκδηλώσεις της ίδιας της θείας πραγματικότητας. Η γνώση του Αγαθού ταυτίζεται με τη γνώση του θεού, ενώ η προσέγγισή του πραγματοποιείται μέσα από την αγάπη. Η αγάπη λειτουργεί επομένως όχι μόνο ως δημιουργική δύναμη αλλά και ως τρόπος κοινωνίας ανάμεσα στον άνθρωπο και τον δημιουργό.

Μετά τη δημιουργία των κοσμικών βαθμίδων, ο δεύτερος Νους οργανώνει τον αισθητό κόσμο και διαμορφώνει τη γη και τα έμβια όντα, ενώ ο πρωταρχικός Νους δημιουργεί τον άνθρωπο. Έτσι διατηρείται η υπεροχή του ανθρώπου μέσα στην κτίση, καθώς η καταγωγή του ανάγεται άμεσα στην πρώτη θεία αρχή.

Η αγάπη παραμένει η κινητήρια δύναμη ολόκληρης της δημιουργίας. Δεν αποτελεί μόνο το κίνητρο της θείας δημιουργικής πράξης αλλά και τον δεσμό που συγκρατεί τα δημιουργήματα σε ενότητα και τα επαναφέρει προς την πηγή τους. Για

³⁰⁰ *C.H.* VI 4

τον λόγο αυτό ιδιαίτερη σημασία αποκτά η καρδιά, η οποία στα ερμητικά κείμενα δεν αποτελεί απλώς έδρα των συναισθημάτων αλλά και όργανο πνευματικής γνώσης:

Αὕτη οὖν, ὧ Τάτ, κατὰ τὸ δυνατόν σοι ὑπογέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκὼν· ἦν ἀκριβῶς, εἰ θεᾶσαι καὶ νοήσεις τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, πιστευσὼν μοι, τέκνον, εὐρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν.³⁰¹

Αυτή, λοιπόν, Τατ, είναι, όσο ήταν δυνατόν, η εικόνα του Θεού, όπως σου σκιαγραφήθηκε. Αν την αντικρίσεις προσεκτικά και τη νοήσεις με τα μάτια της καρδιάς, πίστεψέ με, παιδί μου, θα βρεις τον δρόμο που οδηγεί προς τα άνω.

Η καρδιά παρουσιάζεται ως το όργανο της εσωτερικής θέασης, μέσω του οποίου ο άνθρωπος μπορεί να προσεγγίσει τον θεό. Η γνώση του θεού δεν εξαντλείται στη λογική κατανόηση, αλλά προϋποθέτει εσωτερική μεταμόρφωση και πνευματική εμπειρία.

Η προηγούμενη ανάλυση δείχνει ότι η ερμητική κοσμολογία αξιοποιεί δημιουργικά βασικές αρχές της πλατωνικής παράδοσης χωρίς να εξαντλείται σε αυτές. Η ύπαρξη ενός αιώνιου νοητού προτύπου, η τελεολογική θεώρηση της δημιουργίας και η διάκριση ανάμεσα στην πρώτη θεία αρχή και στις κατώτερες δημιουργικές δυνάμεις αποκαλύπτουν την εμφανή συγγένεια με τον *Τίμαιο*. Ωστόσο, τα στοιχεία αυτά αποκτούν στο *C.H.* διαφορετικό θεολογικό προσανατολισμό, καθώς εντάσσονται σε ένα σύστημα όπου η δημιουργία δεν ερμηνεύεται μόνο ως οργάνωση του κόσμου αλλά και ως διαρκής φανέρωση της σχέσης του Θεού με την κτίση.

Η διαφοροποίηση αυτή διακρίνεται ήδη στον τρόπο με τον οποίο νοείται ο δημιουργικός ρόλος του Νου. Ενώ στον *Τίμαιο* ο Δημιουργός παρουσιάζεται ως ο τεχνίτης που οργανώνει την προϋπάρχουσα ύλη σύμφωνα με το αιώνιο νοητό παράδειγμα, στα ερμητικά κείμενα η δημιουργική διαδικασία αναπτύσσεται μέσα από τη διάκριση του πρώτου και του δεύτερου Νου. Ο δεύτερος Νους αναλαμβάνει την οργάνωση και τη διακυβέρνηση του αισθητού κόσμου, χωρίς όμως να λειτουργεί ανεξάρτητα από την πρώτη αρχή, αλλά ως έκφραση της δημιουργικής βούλησης του Νου-Θεού. Έτσι, η ερμητική κοσμολογία διατηρεί την υπερβατικότητα της πρώτης αρχής, ενώ συγχρόνως εξηγεί τη συνεχή παρουσία και δράση της μέσα στην κτίση.

³⁰¹ *C.H.* IV 11

Εξίσου χαρακτηριστική είναι και η διαφορετική κατανόηση της θείας αγαθότητας. Στον πλατωνικό διάλογο η αγαθότητα του Δημιουργού εκδηλώνεται κυρίως με την εγκαθίδρυση της τάξης, της αναλογίας και της αρμονίας του σύμπαντος. Στο *C.H.*, αντίθετα, η αγαθότητα συνδέεται άμεσα με την αγάπη του Θεού προς τα δημιουργήματά του. Η δημιουργία δεν αποτελεί μόνο έκφραση σοφίας και δημιουργικής δύναμης, αλλά και πράξη θείας αγάπης, μέσω της οποίας ο άνθρωπος αποκτά ιδιαίτερη θέση μέσα στην κτίση ως δημιούργημα που προέρχεται άμεσα από τον Νου και καλείται να αναγνωρίσει τη θεία του καταγωγή.

Με τον τρόπο αυτό, η ερμητική κοσμολογία μετασχηματίζει τη φιλοσοφική τελεολογία του *Τιμαίου* σε μία θεολογική και ανθρωπολογική προοπτική. Η δημιουργία δεν εξηγεί απλώς την προέλευση και τη διάρθρωση του κόσμου, αλλά θεμελιώνει συγχρόνως τη σχέση του ανθρώπου με τον δημιουργό και προσδιορίζει τον τελικό προορισμό του. Ο κόσμος παρουσιάζεται ως έκφραση της θείας αγαθότητας και αγάπης, ενώ η ίδια η δημιουργική πράξη αποκτά υπαρξιακή σημασία, καθώς αποκαλύπτει ότι ο άνθρωπος καλείται να ανταποκριθεί συνειδητά στη θεία βούληση και να επανέλθει στην πρώτη πηγή της ύπαρξής του.

Η ερμητική αντίληψη της δημιουργίας δεν περιορίζεται, επομένως, στην ερμηνεία της προέλευσης του κόσμου. Η δημιουργική πράξη θεμελιώνει συγχρόνως μια συγκεκριμένη αντίληψη για τη θέση και την ευθύνη του ανθρώπου μέσα στην κτίση. Εφόσον ο κόσμος αποτελεί έκφραση της θείας βούλησης, της αγαθότητας και της αγάπης, ο άνθρωπος καλείται να ανταποκριθεί στη δημιουργική αυτή πράξη, ζώντας σύμφωνα με την τάξη που ο Δημιουργός έχει εγκαθιδρύσει. Από την κοσμολογία προκύπτει έτσι άμεσα και η ηθική διάσταση του Ερμητισμού, καθώς η σχέση του ανθρώπου με τον Θεό εκδηλώνεται όχι μόνο μέσω της θεωρίας αλλά και μέσω του τρόπου ζωής.

Η δημιουργία ως έκφραση της θείας αγαθότητας έχει και άμεσες ηθικές συνέπειες. Εφόσον ο κόσμος προέρχεται από τον αγαθό θεό και διέπεται από θεία τάξη, ο άνθρωπος καλείται να εναρμονίσει τη ζωή του με αυτήν την τάξη. Η ευσέβεια και η δικαιοσύνη δεν αποτελούν απλώς ατομικές αρετές, αλλά τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος ανταποκρίνεται στη δημιουργική βούληση του θεού και συμμετέχει συνειδητά στην κοσμική αρμονία. Για τον λόγο αυτό, οι δύο αυτές έννοιες καταλαμβάνουν κεντρική θέση στην ηθική διδασκαλία των ερμητικών κειμένων, στην οποία θα στραφεί η ανάλυση στην επόμενη ενότητα.

6.2 Οι έννοιες της ευσέβειας και της δικαιοσύνης στον Ερμητισμό

Η εννοιολογική προσέγγιση της αρετής αποτέλεσε ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Πρώτος ο Σωκράτης επιχείρησε να διερευνήσει συστηματικά τη φύση των ηθικών αρετών, υποστηρίζοντας ότι η ακριβής γνώση της ουσίας τους αποτελεί προϋπόθεση για την ενάρετη ζωή. Κατά συνέπεια, η αρετή δεν νοείται ως έμφυτη ιδιότητα ούτε ως απλή συμμόρφωση προς κοινωνικές συμβάσεις, αλλά ως αποτέλεσμα γνώσης. Η κατάκτησή της είχε διττή σημασία, αφενός καθιστούσε τον άνθρωπο ικανό να ανταποκρίνεται στα καθήκοντά του ως πολίτης και αφετέρου να εκπληρώνει ορθά τις υποχρεώσεις του απέναντι στους θεούς.

Η ευσέβεια και η δικαιοσύνη αποτελούν δύο ηθικές έννοιες της αρχαίας ελληνικής σκέψης και απαντούν διαχρονικά τόσο στη φιλοσοφική όσο και στη θρησκευτική γραμματεία. Η παρουσία τους στα ερμητικά κείμενα δεν μπορεί να κατανοηθεί αποκομμένα από το ευρύτερο πνευματικό περιβάλλον μέσα στο οποίο διαμορφώθηκε ο Ερμητισμός. Για τον λόγο αυτό, κρίνεται αναγκαία η συνοπτική εξέταση της εξέλιξης των δύο αυτών εννοιών στην ελληνική και ελληνοϊουδαϊκή παράδοση, προκειμένου να αναδειχθεί ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο επαναπροσδιορίζονται στο *C.H.* Η επισκόπηση που ακολουθεί δεν αποσκοπεί στην ιστορία της ευσέβειας καθαυτής, αλλά στη διερεύνηση των στοιχείων εκείνων που επιτρέπουν να κατανοηθεί πώς ο Ερμητισμός μετασχηματίζει μια παραδοσιακή ηθική αρετή σε βασικό γνώρισμα της θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτότητας του ερμητιστή.

Στην κλασική ελληνική σκέψη, η ευσέβεια και η οσιότητα συγκροτούσαν ένα αλληλένδετο σύνολο αρετών που ρύθμιζε τη σχέση του ανθρώπου με το θείο.³⁰² Η ευσέβεια συνδεόταν κυρίως με τη συμμετοχή στις δημόσιες λατρείες και την πιστή τήρηση των πατροπαράδοτων θρησκευτικών εθίμων, ενώ η οσιότητα αφορούσε τον ορθό τρόπο απόδοσης τιμών στους θεούς.³⁰³ Οι αρετές αυτές αποτελούσαν θεμελιώδεις προϋποθέσεις της δημόσιας ζωής, καθώς η ευημερία της πόλης θεωρούνταν άρρηκτα συνδεδεμένη με τη διατήρηση της θεϊκής εύνοιας.

³⁰² Βλ. σχετικά Α. Argyriou-Casmeridis, «Arete in a Religious Context: Eusebeia and Other Virtues in Hellenistic Honorific Decrees», στο *Political Religions in the Greco-Roman World: Discourses, Practices and Images*, επιμ. Elias Koulakiotis και Charlotte Dunn (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2019), 279–281.

³⁰³ Nancy Evans, *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens* (University of California Press, 2010), 62 · Mikalson, Petrovic, and Petrovic, *Ancient Greek Religion*, 23.

Χαρακτηριστική είναι η διατύπωση του Ισοκράτη, ο οποίος συνδέει την ευσέβεια με την απαρέγκλιτη διατήρηση των προγονικών παραδόσεων:

[...] ἀλλ' ἐκεῖνο μόνον ἐτήρουν, ὅπως μηδὲν μήτε τῶν πατρίων καταλύσουσι μήτ' ἔξω τῶν νομιζομένων προσθήσουσιν· οὐ γὰρ ἐν ταῖς πολυτελείαις ἐνόμιζον εἶναι τὴν εὐσέβειαν, ἀλλ' ἐν τῷ μηδὲν κινεῖν ὧν αὐτοῖς οἱ πρόγονοι παρέδωκαν.³⁰⁴

...Αλλά φρόντιζαν μόνο γι' αυτό: να μην καταλύσουν τίποτε από τα πάτρια ούτε να προσθέσουν οτιδήποτε πέρα από τα καθιερωμένα. Διότι δεν θεωρούσαν ότι η ευσέβεια βρίσκεται στις πολυτέλειες, αλλά στο να μη μεταβάλλουν τίποτε από όσα τους είχαν παραδώσει οι πρόγονοί τους.

Ανάλογη αντίληψη συναντάται και στον Ξενοφώντα. Στο εγκώμιό του προς τον Αγησίλαο παρουσιάζει την ευσέβεια ως βασικό γνώρισμα του ιδανικού άρχοντα, παράλληλα με τη δικαιοσύνη στη διαχείριση των δημόσιων υποθέσεων και των οικονομικών συναλλαγών.³⁰⁵ Η ευσέβεια ρυθμίζει τη σχέση του ανθρώπου με τους θεούς, ενώ η δικαιοσύνη τη σχέση του με τους συμπολίτες του. Οι δύο αρετές δεν αντιμετωπίζονται ως ανεξάρτητες, αλλά ως συμπληρωματικές εκφάνσεις της ίδιας ηθικής τάξης, από την οποία εξαρτάται η συνοχή και η ευημερία της πόλης.

Η στενή σύνδεση θρησκείας και πολιτικής ζωής στην κλασική Αθήνα αποτυπώνεται και στη λειτουργία των πολιτειακών θεσμών. Οι συνεδριάσεις της Εκκλησίας του Δήμου άρχιζαν με θυσίες και προσευχές, ενώ οι άρχοντες αναλάμβαναν τα καθήκοντά τους αφού προηγουμένως έδιναν επίσημο όρκο ενώπιον των θεών. Ο Αριστοτέλης, στην *Αθηναίων Πολιτεία* (55.5 κ.ε.), περιγράφει την τελετή της ορκωμοσίας των αρχόντων στον Όρκιο Λίθο, κατά την οποία δεσμεύονταν να ασκούν τα καθήκοντά τους σύμφωνα με τους νόμους της πόλης. Η επίκληση του θείου προσέδιδε στον όρκο ιδιαίτερο κύρος, μετατρέποντάς τον στην ύψιστη μορφή πολιτικής και ηθικής δέσμευσης.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η ασέβεια δεν συνιστούσε απλώς θρησκευτικό παράπτωμα, αλλά πράξη που απειλούσε τη συνοχή της πολιτικής κοινότητας. Η παράβαση των πατροπαράδοτων λατρευτικών τύπων, η εισαγωγή νέων θρησκευτικών πρακτικών ή η προσβολή των ιερών θεωρούνταν ικανές να προκαλέσουν την απομάκρυνση της θεϊκής εύνοιας από ολόκληρη την πόλη. Για τον λόγο αυτό η δίωξη

³⁰⁴ Ισοκράτης, *Άρεοπαγητικός* 30

³⁰⁵ Ξενοφών, *Άγησίλαος*, 3.2, 4.1

της ασέβειας απέκτησε έντονο δημόσιο χαρακτήρα και συνοδευόταν από ιδιαίτερα αυστηρές κυρώσεις.

Εξίσου σημαντική θεωρούνταν και η τήρηση των άγραφων θρησκευτικών νόμων. Στον λόγο του Λυσία γίνεται αναφορά στη συμβουλή του Περικλή ότι οι πολίτες όφειλαν να εφαρμόζουν όχι μόνο τους γραπτούς νόμους, αλλά και τους άγραφους κανόνες της λατρείας, όπως αυτοί ερμηνεύονταν από τους Ευμολπίδες:

[...] καίτοι Περικλέα ποτέ φασι παραινέσαι ὑμῖν περὶ τῶν ἀσεβούντων μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις...³⁰⁶

...Και όμως λέγεται ότι κάποτε ο Περικλής σας συμβούλευσε, σχετικά με όσους διαπράττουν ασέβεια, να μην εφαρμόζετε μόνο τους γραπτούς νόμους που τους αφορούν, αλλά και τους άγραφους.

Η επίκληση των άγραφων νόμων καταδεικνύει ότι η ευσέβεια δεν περιοριζόταν στην τυπική εφαρμογή της νομοθεσίας, αλλά περιλάμβανε και τον σεβασμό μιας διαχρονικής θρησκευτικής παράδοσης, η οποία θεωρούνταν θεμελιωμένη στη θεία τάξη.

Η σημασία της ευσέβειας αποτυπώνεται και στη γνωστή δίκη του Σωκράτη με την κατηγορία της ασέβειας.³⁰⁷ Τόσο στην περίπτωση του Σωκράτη όσο και στην περίπτωση του Ανδοκίδη η κατηγορία της ασέβειας υπερέβαινε τα όρια της ιδιωτικής θρησκευτικής συμπεριφοράς και αφορούσε την ίδια τη σχέση του πολίτη με την πόλη, τους νόμους και τους θεσμούς της.

Η πλατωνική φιλοσοφία μετατοπίζει σταδιακά την έννοια της ευσέβειας από το επίπεδο της εξωτερικής λατρείας προς την εσωτερική ηθική κατάσταση του ανθρώπου. Η ευσέβεια εξακολουθεί να συνδέεται με τη λατρεία των θεών, αποκτά όμως παράλληλα γνωσιολογικό και ηθικό περιεχόμενο, καθώς προϋποθέτει την ορθή γνώση του Θεού και τη συμμετοχή της ψυχής στην τάξη των Ιδεών. Έτσι, η ευσέβεια συνδέεται στενά με τη δικαιοσύνη και εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο της πολιτικής αρετής.

³⁰⁶ Λυσίας, *Κατ' Ανδοκίδου άσεβείας* 6.10

³⁰⁷ Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους* 11: «[...] λάβωμεν αὖ τὴν τούτων ἀντωμοσίαν. ἔχει δέ πως ᾧδε · Σωκράτης φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει, οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ», μετάφρ. «[...] ας πάρουμε λοιπόν πάλι από την αρχή, την επίσημη κατηγορία. Έχει ως εξής: ο Σωκράτης, λέει, παραβαίνει τους νόμους, επειδή διαφθείρει τους νέους και δεν πιστεύει στους θεούς της πόλης αλλά σε άλλες θεότητες καινούργιες».

Η προβληματική αυτή αναπτύσσεται διεξοδικά στον διάλογο *Ευθύφρων*, όπου ο Πλάτων διερευνά τη σχέση μεταξύ ευσέβειας και δικαιοσύνης. Αφορμή αποτελεί η απόφαση του Ευθύφωνα να καταγγείλει τον πατέρα του για φόνο, πράξη την οποία θεωρεί ευσεβή και, κατ' επέκταση, δίκαιη. Κατά τη διάρκεια του διαλόγου ο Ευθύφρων προτείνει διαδοχικά πέντε ορισμούς της ευσέβειας, τους οποίους ο Σωκράτης απορρίπτει ως ανεπαρκείς. Παρά την αποτυχία διατύπωσης ενός οριστικού ορισμού, ο διάλογος καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ευσέβεια αποτελεί μέρος της δικαιοσύνης, ανοίγοντας τον δρόμο για τη βαθύτερη φιλοσοφική επεξεργασία της σχέσης των δύο αρετών, η οποία θα επηρεάσει καθοριστικά τόσο τον μεταγενέστερο Πλατωνισμό όσο και την ηθική διδασκαλία του Ερμητισμού.

Ο Ευθύφρων προτείνει διαδοχικά διάφορους ορισμούς της ευσέβειας, τους οποίους ο Σωκράτης υποβάλλει σε κριτική εξέταση. Αρχικά ταυτίζει την ευσέβεια με τη δίωξη όσων διαπράττουν άδικες πράξεις, επικαλούμενος ως πρότυπο τη συμπεριφορά του Δία απέναντι στον Κρόνο. Ο Σωκράτης επισημαίνει ότι η διατύπωση αυτή δεν αποδίδει την ουσία της ευσέβειας, αλλά περιγράφει απλώς μία επιμέρους ευσεβή πράξη. Στη συνέχεια ο Ευθύφρων υποστηρίζει ότι ευσεβές είναι ό,τι είναι προσφιλές στους θεούς και κατόπιν ότι ευσεβές είναι ό,τι αγαπάται από όλους ανεξαίρετως τους θεούς. Η θέση αυτή οδηγεί στο γνωστό «δίλημμα του Ευθύφωνα», σύμφωνα με το οποίο τίθεται το ερώτημα αν κάτι είναι ευσεβές επειδή το αγαπούν οι θεοί ή αν οι θεοί το αγαπούν επειδή είναι εκ φύσεως ευσεβές. Με τη διάκριση αυτή ο Πλάτων καταδεικνύει ότι η θεϊκή αποδοχή δεν συνιστά την ουσία της ευσέβειας αλλά ιδιότητά της.

Η συζήτηση οδηγείται τελικά στη διερεύνηση της σχέσης ευσέβειας και δικαιοσύνης, από την οποία προκύπτει ότι η ευσέβεια αποτελεί μέρος της δικαιοσύνης και αφορά ειδικότερα τη σχέση του ανθρώπου με το θείο. Όταν, τέλος, ο Ευθύφρων επιχειρεί να ορίσει την ευσέβεια ως «θεραπεία» των θεών ή ως ορθή τέλεση προσευχών και θυσιών, οι νέες αυτές διατυπώσεις αποδεικνύονται εξίσου ανεπαρκείς. Έτσι, ο διάλογος καταλήγει σε *άπορία*, χωρίς να διατυπώνεται ένας οριστικός ορισμός της ευσέβειας.

Η αποτυχία αυτή δεν αποτελεί αδυναμία του πλατωνικού διαλόγου αλλά μέρος της σωκρατικής διαλεκτικής μεθόδου. Ο Πλάτων επιδιώκει να καταδείξει ότι η ευσέβεια δεν μπορεί να εξαντληθεί στην εξωτερική τήρηση των λατρευτικών τύπων ούτε να ορισθεί αποκλειστικά με βάση τη βούληση των θεών. Αντίθετα, συνδέεται με

μια βαθύτερη γνώση της φύσης του δικαίου και του αγαθού, προετοιμάζοντας έτσι τη μεταγενέστερη φιλοσοφική σύνδεση της ευσέβειας με τη γνώση και την ηθική αρετή.

Οι μεταγενέστεροι Στωικοί έδωσαν ιδιαίτερη έμφαση στην πρακτική εφαρμογή της ηθικής διδασκαλίας. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Επίκτητου, στο έργο του οποίου η ευσέβεια αποκτά σαφώς γνωσιολογικό περιεχόμενο. Η ορθή σχέση του ανθρώπου προς το θείο δεν θεμελιώνεται στην τήρηση εξωτερικών λατρευτικών τύπων, αλλά στην ορθή γνώση της φύσης και της πρόνοιας των θεών:

[...] τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ὥς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι [...].³⁰⁸

Γνώριζε ὅτι το σπουδαιότερο γνῶρισμα τῆς ευσεβείας πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι νὰ ἔχεις ὀρθὰς ἀντιλήψεις γι' αὐτοὺς, ὅτι ὑπάρχουν καὶ διοικούν τὰ πάντα με ἀγαθότητα καὶ δικαιοσύνη, καὶ νὰ προσαρμόζεις τὴ ζωὴ σου σὲ αὐτὴ τὴν πεποίθησι.

Η ευσέβεια, επομένως, συνίσταται πρωτίστως σε μια ορθή εσωτερική στάση απέναντι στη θεία πρόνοια. Η ηθική του Επίκτητου δεν απορρίπτει τον υλικό κόσμο, αλλά τον εντάσσει στη θεμελιώδη στωική αρχή του «ζῆν κατὰ φύσιν». Τα εξωτερικά αγαθά και οι κοινωνικές υποχρεώσεις αποκτούν αξία μόνο στον βαθμό που υπηρετούν την καλλιέργεια της αρετής. Έτσι, η συμμετοχή στην πολιτική ζωή, η δημιουργία οικογένειας, ο σεβασμός προς τους γονεῖς και η λατρεία του Θεού αποτελούν εκφράσεις μιας ζωής σύμφωνης με τον Λόγο και τη φύση.³⁰⁹ Η έμφαση μετατοπίζεται από τις εξωτερικές πράξεις στην εσωτερική ηθική διάθεση, στοιχείο που προετοιμάζει τη μεταγενέστερη θρησκευτική φιλοσοφία της ύστερης αρχαιότητας.

Η εσωτερίκευση της ευσέβειας αποκτά ακόμη μεγαλύτερη σημασία στον Μέσο Πλατωνισμό και ιδιαίτερα στο έργο του Φίλωνα του Αλεξανδρέως. Συνδυάζοντας στοιχεία πλατωνικής και στωικής φιλοσοφίας με την ιουδαϊκή θεολογία, ο Φίλων διαμορφώνει ένα σύστημα στο οποίο η ευσέβεια αποτελεί τη θεμελιώδη πηγή όλων των επιμέρους αρετών. Η πίστη στην ύπαρξη και την παντοδυναμία του ενός Θεού συνιστά το θεμέλιο της ηθικής ζωής:

³⁰⁸ Επίκτητος, *Έγχειρίδιον* 31.1

³⁰⁹ Επίκτητος, *Διατριβαί* III 7.26-27

[...] τὸ μὲν εἰς πίστιν τοῦ μὴ μεγαλαυχεῖν διὰ κατάγνωσιν τῆς θνητῆς οὐδενείας, τὸ δ' εἰς εὐσεβείας βεβαίωσιν διὰ τὸ μόνον χαρίτων καὶ ἀγαθῶν νομίζειν τὸν θεὸν αἴτιον.³¹⁰

...το ένα οδηγεί στην πεποίθηση ότι δεν πρέπει να υπερηφανεύεται κανείς, επειδή αναγνωρίζει τη μηδαιμνότητα της θνητῆς του φύσης· το άλλο οδηγεί στη στερέωση της ευσέβειας, επειδή θεωρεί ότι μόνο ο Θεός είναι η αιτία όλων των χαρίτων και όλων των αγαθών.

Η ηθική του Φίλωνα οργανώνεται γύρω από τέσσερις βασικές αρετές: την ευσέβεια, την οσιότητα, τη δικαιοσύνη και τη φιλάνθρωπία. Οι δύο πρώτες εκφράζουν τη σχέση του ανθρώπου προς τον Θεό, ενώ η δικαιοσύνη και η φιλάνθρωπία ρυθμίζουν τις σχέσεις του με τους συνανθρώπους του. Η διάκριση αυτή διατρέχει ολόκληρο το έργο του και αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της σύνδεσης θεολογίας και ηθικής. Στο έργο *Περὶ Ἀβραάμ* ο Φίλων επισημαίνει ότι η ευσέβεια και η φιλάνθρωπία αποτελούν αρετές της ίδιας ανθρώπινης φύσης, οι οποίες εκδηλώνονται ως οσιότητα απέναντι στον Θεό και ως δικαιοσύνη απέναντι στους ανθρώπους:

Διερευνητέον δὲ καὶ τὴν πρὸς ἄνθρωπους αὐτοῦ δεξιότητα· τῆς γὰρ αὐτῆς φύσεως ἐστὶν εὐσεβῆ τε εἶναι καὶ φιλάνθρωπον...³¹¹

Πρέπει επίσης να εξεταστεί η στάση του απέναντι στους ανθρώπους· διότι γνώρισμα της ίδιας φύσης είναι να είναι κανείς και ευσεβής και φιλάνθρωπος.

Η ίδια διάκριση εμφανίζεται και στην ερμηνεία των Δέκα Εντολών. Ο Φίλων διακρίνει τις πρώτες πέντε ως εντολές που ρυθμίζουν τη σχέση του ανθρώπου προς τον Θεό και τις υπόλοιπες ως εντολές που διέπουν τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων:

[...] Τῶν ἐν αὐταῖς δέκα λόγων... ἡ μὲν προτέρα τὰ πρὸς θεὸν δίκαια, ἡ δὲ ἑτέρα τὰ πρὸς ἄνθρωπους περιέχει.³¹²

...Από τους δέκα λόγους που περιέχονται σε αυτές, ο πρώτος περιλαμβάνει τα καθήκοντα προς τον Θεό, ενώ ο δεύτερος τα καθήκοντα προς τους ανθρώπους.

Η διάκριση αυτή επαναλαμβάνεται και στο έργο *Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων*, όπου οι επιμέρους εντολές συνοψίζονται σε δύο θεμελιώδεις αρχές: την ευσέβεια και

³¹⁰ Φίλων, *Περὶ τῶν μετονομαζομένων* 155

³¹¹ Φίλων, *Περὶ Ἀβραάμ* 208

³¹² Φίλων, *Περὶ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος* 168 4-7

την οσιότητα προς τον Θεό, καθώς και τη φιλανθρωπία και τη δικαιοσύνη προς τους ανθρώπους. Η κατάκτηση της ευσέβειας προϋποθέτει, κατά τον Φίλωνα, συνεχή πνευματικό αγώνα και κυριαρχία επί των παθών. Οι σωματικές επιθυμίες αποτελούν το κυριότερο εμπόδιο στην πνευματική τελείωση, επειδή απομακρύνουν την ψυχή από τον Θεό. Για τον λόγο αυτό η αυθεντική ευσέβεια συνδέεται με την εγκράτεια, την άσκηση και την εσωτερική κάθαρση. Η αντίληψη αυτή αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στο έργο *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*, όπου περιγράφεται η κοινότητα των Θεραπευτῶν της Αιγύπτου. Οι Θεραπευτές περιορίζουν τις σωματικές ανάγκες στο απολύτως αναγκαίο και αφιερώνουν τη ζωή τους στη μελέτη των θείων λόγων, στην προσευχή και στην άσκηση:

Ἐν ἐκάστη δὲ ἐστὶν οἴκημα ἱερὸν... νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται.³¹³

Σε καθεμία υπάρχει ένας ιερός οίκος... όπου έχουν θεσπιστεί νόμοι, θεία λόγια που δόθηκαν μέσω προφητών, ὕμνοι και όλα τα άλλα, με τα οποία η γνώση και η ευσέβεια αναπτύσσονται μαζί και τελειοποιούνται.

Η περιγραφή αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη μελέτη του Ερμητισμού. Η ευσέβεια δεν ταυτίζεται πλέον με την εξωτερική λατρεία ούτε περιορίζεται στην τήρηση των θρησκευτικών τύπων, αλλά προϋποθέτει πνευματική άσκηση, γνώση του Θεού και κάθαρση της ψυχής. Η μετατόπιση αυτή, η οποία αρχίζει ήδη από τον Πλάτωνα και τους Στωικούς, ολοκληρώνεται στον Φίλωνα και προετοιμάζει το έδαφος για την ερμητική διδασκαλία, όπου η ευσέβεια ανάγεται στην ύψιστη μορφή γνώσης και στη μυστική ένωση του ανθρώπου με το θείο.

Στον Ερμητισμό, η ευσέβεια κατέχει εξέχουσα θέση και αναδεικνύεται σε κορυφαία ηθική αρετή που δεν περιορίζεται στην τήρηση των λατρευτικών τύπων ούτε στην εξωτερική εκδήλωση θρησκευτικής ευλάβειας, αλλά εκφράζει τον συνολικό προσανατολισμό του ανθρώπου προς το αγαθό και τον Θεό. Η ικανότητα διάκρισης μεταξύ καλού και κακού, καθώς και η συνειδητή επιλογή του αγαθού, συνιστούν τον «δρόμο της ευσέβειας». Η επιλογή του αγαθού δεν αποτελεί απλώς μια ορθή ηθική πράξη, αλλά συγχρόνως έκφραση της σχέσης του ανθρώπου με τον Θεό:

³¹³ Φίλων, *Περὶ βίου θεωρητικοῦ* 25

[...] Ἡ μὲν οὖν [ἐνέργεια] τοῦ κρείττονος αἵρεσις οὐ μόνον τῷ ἐλομένῳ καλλίστη τυγχάνει [τῷ] τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσέβειαν ἐπιδείκνυσιν.³¹⁴

Ἡ ἐπιλογή του ανώτερου δεν αποβαίνει μόνο η ωραιότερη ἐπιλογή για εκείνον που την κάνει, αφού θεοποιεῖ τον ἄνθρωπο, ἀλλὰ καὶ ἐκδηλώνει τὴν εὐσέβεια πρὸς τὸν Θεό.

Ὡς εὐσεβὴς χαρακτηρίζεται ἐκεῖνος που προτάσσει τὸν πνευματικὸ βίον ἐναντὶ τῆς προσκόλλησης στὸν αἰσθητὸ κόσμον. Ἡ εὐσέβεια ἀποτελεῖ τρόπο ζωῆς που διαπερνά τὸ σύνολο τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς καὶ οδηγεῖ στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ καὶ στὴν ἠθικὴ ολοκλήρωση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐσωτερικὴ αὐτὴ διάσταση ἀποτυπώνεται χαρακτηριστικὰ στὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα, ὅπου ἡ εὐσέβεια συνδέεται ἀμεσα με τὴ θεογνωσία καὶ τὴ δικαιοσύνη:

Ψυχὴ δὲ ἀνθρωπίνη, οὐ πᾶσα μὲν, ἢ δὲ εὐσεβὴς, δαιμονία τις ἐστὶ καὶ θεία· καὶ ἡ τοιαύτη, καὶ μετὰ τὸ ἀπαλλαγῆναι τοῦ σώματος τὸν τῆς εὐσεβείας ἀγῶνα ἡγωνισμένη (ἀγὼν δὲ εὐσεβείας, τὸ γινῶναι τὸ θεῖον καὶ μηδὲνα ἀνθρώπων ἀδικήσαι), ὅλη νοῦς γίνεται.³¹⁵

Δεν εἶναι κάθε ἀνθρώπινη ψυχὴ δαιμόνια καὶ θεία, ἀλλὰ ἡ εὐσεβὴς. Καὶ μιὰ τέτοια ψυχὴ, ὅταν, ἀφ’ οὗ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὸ σῶμα, ἔχει ολοκληρώσει τὸν ἀγῶνα τῆς εὐσεβείας —καὶ ἀγῶνας εὐσεβείας εἶναι νὰ γνωρίσει τὸ Θεῖο καὶ νὰ μὴν ἀδικήσῃ κανέναν ἄνθρωπο— γίνεται ολόκληρη Νους.

Τὸ χωρίο αὐτὸ συμπυκνώνει τὴ βασικὴ ἠθικὴ διδασκαλία τοῦ Ἑρμητισμοῦ. Ἡ εὐσέβεια δὲν ταυτίζεται ἀποκλειστικὰ οὔτε με τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ οὔτε μόνο με τὴ δίκαιη συμπεριφορὰ ἀπέναντι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ προϋποθέτει τὴν ἀδιάσπαστη ἐνότητα τῶν δύο. Ἡ θεογνωσία ολοκληρώνεται μόνο ὅταν ἐκφράζεται ὡς δικαιοσύνη, ἐνῶ ἡ δικαιοσύνη ἀποκτὰ τὸ πλήρες νόημά της ὅταν ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ. Στὸ σημεῖο αὐτὸ διακρίνονται οἱ φιλοσοφικὲς ἐπιδράσεις που διαμόρφωσαν τὴν ἐρμητικὴ ἀντίληψη περὶ εὐσεβείας. Ἀπὸ τὸν Πλατωνισμό προέρχεται ἡ ἰδέα τῆς πνευματικῆς ἀνόδου καὶ τῆς θέωσης μέσω τῆς γνώσης τοῦ θεοῦ· ἀπὸ τὴν στωικὴ φιλοσοφία ἡ σύνδεση τῆς εὐσεβείας με τὴ δικαιοσύνη καὶ τὴν ἠθικὴ ζωὴ· ἐνῶ στὸν Φίλωνα συναντάται ἤδη ἡ στενὴ σύνδεση θεογνωσίας καὶ ἠθικῆς τελείωσης. Ὁ Ἑρμητισμός, ὡστόσο, δὲν περιορίζεται στὴ σύνθεση τῶν προηγούμενων

³¹⁴ C.H. IV 7

³¹⁵ C.H. I 19

αυτών παραδόσεων, αλλά τις εντάσσει σε ένα ενιαίο σωτηριολογικό πλαίσιο. Η ευσέβεια αναδεικνύεται σε τρόπο ζωής που συνδυάζει τη γνώση, την ηθική πράξη και την πνευματική αναγέννηση, αποτελώντας την αναγκαία προϋπόθεση για την αποκατάσταση της σχέσης του ανθρώπου με τον Θεό και, τελικά, για τη θέωσή του.

Η απουσία της ευσέβειας ισοδυναμεί με πνευματική αποξένωση από το θείο και εκδηλώνεται ως ηθική έκπτωση του ανθρώπου. Η ασεβής ψυχή απομακρύνεται από το αγαθό και κυριαρχείται από τα πάθη, γεγονός που την οδηγεί σε πράξεις αδικίας και βίας:

Ψυχή γὰρ κολάζεται τοῦτον τὸν τρόπον... Εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβάς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς.³¹⁶

Διότι ἡ ψυχή τιμωρεῖται με αὐτόν τὸν τρόπον... Στὴν εὐσεβή ψυχὴ, ὁμως, ὅταν εἰσέλθει ὁ Νους, τὴν οδηγεῖ στο φῶς τῆς γνώσεως.

Στο απόσπασμα αυτό ο νους παρουσιάζεται ως το μέσο μέσω του οποίου η ψυχή προσανατολίζεται είτε προς τη γνώση είτε προς την άγνοια. Όταν η ψυχή κυριαρχείται από την ασέβεια, ο νους υπηρετεί τα πάθη και οδηγεί σε πράξεις βίας, ύβρεως και αδικίας. Αντίθετα, στην ευσεβή ψυχή ο νους λειτουργεί ως ὄργανο θεογνωσίας, κατευθύνοντας τον άνθρωπο προς το «φῶς τῆς γνώσεως». Η ηθική συμπεριφορά δεν αποτελεί, επομένως, εξωτερική συμμόρφωση προς κανόνες, αλλά φυσική συνέπεια της πνευματικής κατάστασης της ψυχής.

Η ευσέβεια περιγράφεται ως ένας διαρκής πνευματικός αγώνας με διπλό προσανατολισμό: αφενός προς τη γνώση του Θεού και αφετέρου προς τη δίκαιη συμπεριφορά απέναντι στους ανθρώπους. Με τον τρόπο αυτό η ερμητική ηθική συνθέτει δύο διαστάσεις που είχαν ήδη αναπτυχθεί στην προηγούμενη φιλοσοφική παράδοση, τη θεογνωσία και τη δικαιοσύνη, εντάσσοντάς τες σε ένα ενιαίο σωτηριολογικό πρότυπο. Η ευσέβεια αναδεικνύεται έτσι στην κορωνίδα των αρετών, καθώς αποτελεί συγχρόνως γνώση, ηθική στάση και τρόπο ζωής.

Η ερμητική αντίληψη περί ευσέβειας και δικαιοσύνης δεν αποτελεί απλή συνέχεια της προηγούμενης φιλοσοφικής παράδοσης. Αν και αξιοποιεί πλατωνικά, στωικά και φιλόνεια στοιχεία, τα εντάσσει σε ένα ενιαίο σωτηριολογικό σύστημα, στο οποίο η γνώση του Θεού, η ηθική ζωή και η πνευματική αναγέννηση αποτελούν

³¹⁶ C.H. X 21

αδιαχώριστες όψεις της ίδιας εμπειρίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ευσέβεια και η δικαιοσύνη δεν λειτουργούν απλώς ως ηθικές αρετές αλλά ως χαρακτηριστικά του νέου τρόπου ύπαρξης του ερμητιστή. Μέσω αυτών διαμορφώνεται τόσο η θρησκευτική του ταυτότητα, η οποία θεμελιώνεται στη θεογνωσία και στη σχέση με το θείο, όσο και η κοινωνική του ταυτότητα, η οποία εκφράζεται με τη δίκαιη συμπεριφορά απέναντι στους άλλους.

6.3 Η ηθική του κακού στον Ερμητισμό

6.3.1 Η ταύτιση ύλης και κακού

Η ερμητική ηθική θεμελιώνεται στην αντίληψη ότι η πνευματική κατάσταση του ανθρώπου καθορίζεται από τον προσανατολισμό της ψυχής. Όσο η ψυχή παραμένει προσηλωμένη στον αισθητό κόσμο, κυριαρχείται από τα πάθη, την άγνοια και τη φθορά, με αποτέλεσμα να απομακρύνεται από τη γνώση του Θεού. Αντίθετα, όταν ο νους στρέφεται προς τη θεία πραγματικότητα, η ψυχή αποδεσμεύεται σταδιακά από την κυριαρχία της ύλης και οδηγείται στην αυτογνωσία, στην ευσέβεια και τελικά στη θέωση. Υπό το πρίσμα αυτό, το κακό δεν αποτελεί μια αυτόνομη οντολογική αρχή, αλλά την κατάσταση εκείνη που χαρακτηρίζει την ψυχή όταν αποκόπτεται από το αγαθό.

Η γνώση, η λειτουργία των αισθήσεων και ο έρωτας δεν αποτελούν ανεξάρτητα ζητήματα της ερμητικής διδασκαλίας, αλλά διαφορετικές όψεις της ίδιας πορείας, η οποία οδηγεί είτε στην απομάκρυνση είτε στην επιστροφή του ανθρώπου προς τον Θεό. Στα ακόλουθα υποκεφάλαια εξετάζονται διαδοχικά οι βασικές εκφάνσεις αυτής της ηθικής διδασκαλίας.

Η προέλευση του κακού αποτελεί ζήτημα κεφαλαιώδους σημασίας στην ερμητική διδασκαλία. Στο *C.H.* το κακό παρουσιάζεται ως στοιχείο άρρηκτα συνδεδεμένο με τον υλικό κόσμο και δεν αποδίδεται στον Θεό ως δημιουργό του. Αιτία της παρουσίας του είναι η ταύτιση της ψυχής με το σώμα και η υποταγή της στα πάθη που χαρακτηρίζουν τον αισθητό κόσμο. Η προσκόλληση της ψυχής στη σωματική ύπαρξη εμποδίζει την επιστροφή της στη θεία πραγματικότητα και καθιστά αδύνατη τη μετοχή στο θείο:

ἐὰν δὲ κατακλείσης σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι καὶ ταπεινώσης αὐτήν
καὶ εἴπῃς, «οὐδὲν νοῶ, οὐδὲν δύναμαι· φοβοῦμαι τὴν θάλασσαν, εἰς τὸν

οὐρανὸν ἀναβῆναι οὐ δύναμαι· οὐκ οἶδα τίς ἦμην, οὐκ οἶδα τίς ἔσομαι», τί σοι καὶ τῷ θεῷ; Οὐδὲν γάρ δύνασαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, φιλοσώματος καὶ κακὸς ὢν, νοῆσαι· ἢ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον.³¹⁷

Αν ὅμως φυλακίσεις την ψυχὴ σου μέσα στο σώμα, την ταπεινώσεις και πεις: Δεν νοῶ τίποτε· δεν μπορῶ να κάνω τίποτε· φοβάμαι τη θάλασσα· δεν μπορῶ να ανέβω στον ουρανό· δεν γνωρίζω ποιος ἤμουν οὔτε γνωρίζω ποιος θα γίνω», τότε τι σχέση έχεις με τον Θεό; Διότι δεν μπορείς να νοήσεις τίποτε ἀπὸ τα ωραία και τα αγαθά, αφού αγαπᾷς το σώμα και εἶσαι κακός. Γιατί η τέλεια κακία εἶναι να αγνοεῖ κανεῖς το Θεῖο.

Ο δημιουργός του σύμπαντος αποτελεί την αἰτία της ὑπαρξης της ὕλης, χωρίς ὅμως να εἶναι και η αἰτία του κακοῦ. Στο *C.H.* το κακό δεν διαθέτει αυτοτελὴ ὄντολογικὴ ὑπόσταση, ἀλλὰ νοεῖται ως ἔλλειψη ἢ στέρηση του αγαθοῦ, ἀντίληψη που παραπέμπει στην πλατωνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση. Παρά τη σαφὴ αὐτὴ συγγένεια, η ἐρμητικὴ διδασκαλία μετατοπίζει τὸ κέντρο βάρους ἀπὸ τη μεταφυσικὴ ἐρμηνεία του κακοῦ στη σωτηριολογικὴ του διάσταση. Το κακό ἐνδιαφέρει τὸν ἐρμητιστὴ ὄχι τόσο ως ὄντολογικὸ πρόβλημα ὅσο ως κατάσταση ἀπομάκρυνσης της ψυχῆς ἀπὸ τη γνώση του Θεοῦ.

Η δημιουργία του κόσμου περιγράφεται ως μία ιεραρχικὰ διαρθρωμένη κοσμογονικὴ διαδικασία, κατὰ την οποία η θεῖα δημιουργικὴ ἐνέργεια ἐκδηλώνεται προοδευτικὰ στα κατώτερα ἐπίπεδα της πραγματικότητας. Ὅσο αυξάνεται η ὄντολογικὴ ἀπόσταση ἀπὸ τὸ Ἐνα, τόσο περιορίζεται η μετοχὴ των ἐπιμέρους ὄντων στο αγαθό. Κατὰ συνέπεια, ὁ υλικὸς κόσμος δεν εἶναι κακὸς καθαντός, ἀλλὰ αποτελεί τὸ ἐπίπεδο της δημιουργίας ὅπου τὸ αγαθὸ ἐκδηλώνεται με τὸν πλέον περιορισμένο τρόπο και, ως ἐκ τούτου, κυριαρχοῦν η φθορά, η μεταβολὴ και τὰ πάθη:

[...] παθῶν γὰρ πλήρη τὰ γενητά [...] ἀδύνατον ἐν γενέσει εἶναι τὸ ἀγαθόν [...] Ὡσπερ δὲ μετουσία πάντων ἐστὶν ἐν τῇ ὕλῃ δεδομένη, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Τοῦτον τὸν τρόπον ἀγαθὸς ὁ κόσμος, καθὼς καὶ αὐτὸς πάντα ποιεῖ, ἐν τῷ μέρει τοῦ ποιεῖν ἀγαθὸς εἶναι· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν οὐκ ἀγαθός.³¹⁸

...διότι ὅλα ὅσα ὑπόκεινται στη γένεση εἶναι γεμάτα ἀπὸ πάθη... εἶναι ἀδύνατον να ὑπάρχει τὸ Αγαθὸ μέσα στη γένεση... Και ὅπως στην ὕλη ἔχει δοθεῖ μετοχὴ σε ὅλα, ἔτσι ἔχει δοθεῖ και στο Αγαθό. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ κόσμος εἶναι ἀγαθός, ἐπειδὴ και ὁ ἴδιος δημιουργεῖ τὰ πάντα·

³¹⁷ *C.H.* XI 21

³¹⁸ *C.H.* VI 2

είναι αγαθός ως προς αυτό το μέρος, δηλαδή ως προς τη δημιουργία, ενώ ως προς όλα τα άλλα δεν είναι αγαθός.

Η ερμητική ερμηνεία του κακού δεν οδηγεί σε έναν απόλυτο οντολογικό δυισμό. Η ύλη δεν παρουσιάζεται ως ανεξάρτητη από το Ένα ούτε ως δύναμη αντίθετη προς τον Θεό. Αντίθετα, αποτελεί το κατώτερο επίπεδο της δημιουργίας, όπου η παρουσία του αγαθού εκδηλώνεται με μειωμένη ένταση. Η πηγή του κακού δεν βρίσκεται στην ίδια την ύλη, αλλά στην προσκόλληση της ψυχής στον κόσμο της γένεσης και της φθοράς. Η διάρρηξη της αρχικής αρμονίας και η απομάκρυνση της ψυχής από την αρχική της κατάσταση οδηγούν στην πτώση της στον αισθητό κόσμο. Από τη στιγμή αυτή το κακό αποκτά και ηθική διάσταση, καθώς εξαρτάται από τον προσανατολισμό του ανθρώπινου νου:

Ὁ γὰρ νοῦς κύει πάντα τὰ νοήματα, ἀγαθὰ μέν, ὅταν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὰ σπέρματα λάβῃ, ἐναντία δέ, ὅταν ὑπὸ τινὸς τῶν δαιμονίων.³¹⁹

Διότι ο Νους κυοφορεί όλα τα νοήματα, τα αγαθά, όταν λάβει τα σπέρματα από τον Θεό, και τα αντίθετά τους, όταν τα λάβει από κάποιον από τους δαίμονες.

Κατά συνέπεια, το κακό δεν αποτελεί αναγκαία ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης, αλλά συνδέεται με τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος χρησιμοποιεί τον νου και την ελεύθερη προαίρεσή του. Η απομάκρυνση από τη γνώση του Θεού συνεπάγεται την κυριαρχία των παθών, ενώ η επιστροφή προς το αγαθό πραγματοποιείται μέσω της πνευματικής κάθαρσης και της γνώσης.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η θέση ότι η ύπαρξη του κακού στον αισθητό κόσμο καθιστά δυνατή τη γνώση του αγαθού μέσω της αντιπαραβολής τους. Το αγαθό δεν βιώνεται στην ανθρώπινη εμπειρία ως απόλυτη κατάσταση, αλλά γίνεται αντιληπτό σε σύγκριση με το κακό:

ἐν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ σύγκρισιν τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ τέτακται· ἀδύνατον οὖν τὸ ἀγαθὸν ἐνθάδε καθαρεύειν τῆς κακίας· κακοῦται γὰρ ἐνθάδε τὸ ἀγαθόν... Μόνον οὖν, ὃ Ἀσκληπιέ, τὸ ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ ἐν ἀνθρώποις, τὸ δὲ ἔργον οὐδαμοῦ· ἀδύνατον γάρ· οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὑλικόν, τὸ παντόθεν ἐσφιγμένον κακίᾳ καὶ πόνοις καὶ ἀλγηδόσι καὶ ἐπιθυμίαις καὶ ὀργαῖς καὶ ἀπάταις καὶ δόξαις ἀνοήτοις.³²⁰

³¹⁹ C.H. IX 3

³²⁰ C.H. VI 3

Μόνο το όνομα του Αγαθού υπάρχει ανάμεσα στους ανθρώπους, Ασκληπιέ· το ίδιο όμως το έργο του δεν βρίσκεται πουθενά. Διότι αυτό είναι αδύνατο· γιατί ένα υλικό σώμα δεν μπορεί να το χωρέσει, αφού είναι από παντού σφιχτά περικυκλωμένο από κακία, κόπους, πόνους, επιθυμίες, οργές, απάτες και ανόητες δοξασίες.

Η αντίληψη αυτή παρουσιάζει σημαντικές αναλογίες με προγενέστερες φιλοσοφικές παραδόσεις. Ήδη από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, και ιδιαίτερα στον Εμπεδοκλή, η Φιλότητα και το Νεῖκος αποτελούν τις δύο αντίρροπες κοσμικές δυνάμεις που εξηγούν τη διαρκή εναλλαγή σύνθεσης και διάσπασης των όντων. Αν και ο Ερμητισμός δεν υιοθετεί αυτούσια την εμπεδοκλεία κοσμολογία, συμμερίζεται την αντίληψη ότι ο αισθητός κόσμος χαρακτηρίζεται από τη συνύπαρξη αντιθέτων, μέσω των οποίων καθίσταται δυνατή η εμπειρία του αγαθού και του κακού.

Η ύλη, ωστόσο, δεν αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως πηγή του κακού. Αντιθέτως, αποτελεί το αναγκαίο υπόβαθρο της γένεσης και της αισθητής δημιουργίας, καθιστώντας δυνατή την εμφάνιση των αισθητών όντων χωρίς η ίδια να αποτελεί την πηγή του αγαθού. Η αντίληψη αυτή παρουσιάζει συγγένειες με την πλατωνική θεωρία της χώρας ως υποδοχέα των Ιδεών, χωρίς όμως να ταυτίζεται με αυτήν. Ενώ στον Πλάτωνα η χώρα λειτουργεί κυρίως ως το οντολογικό υπόστρωμα πάνω στο οποίο αποτυπώνονται οι Ιδέες, στο *C.H.* η ύλη εντάσσεται σε μια δυναμική κοσμολογική και σωτηριολογική προοπτική, καθώς αποτελεί το κατώτερο επίπεδο της δημιουργίας και το σημείο εκκίνησης της πνευματικής επιστροφής του ανθρώπου προς το θείο. Όπως οι Ιδέες στον αισθητό κόσμο εμφανίζονται ως ατελείς εικόνες των νοητών προτύπων τους, έτσι και στον Ερμητισμό ο υλικός κόσμος μετέχει περιορισμένα στο αγαθό, εξαιτίας της μεγαλύτερης οντολογικής του απόστασης από το Ένα.

Η ατέλεια της ύλης δεν οφείλεται σε κάποια εγγενή κακία ούτε σε αντίθεση προς τον Θεό, αλλά στην περιορισμένη συμμετοχή της στο αγαθό. Η φθορά, η μεταβολή και η κυριαρχία των παθών αποτελούν συνέπειες αυτής της περιορισμένης μετοχής και όχι απόδειξη ότι η ύλη συνιστά μια αυτόνομη ή αντίθετη αρχή. Κατά συνέπεια, η υπέρβαση του κακού δεν επιτυγχάνεται με την απόρριψη της δημιουργίας, αλλά με την αποδέσμευση της ψυχής από τα πάθη και την επαναφορά της στην αρχική της σχέση με το θείο μέσω της γνώσης.

Από την προηγηθείσα ανάλυση προκύπτει ότι η ερμητική ηθική συγκροτεί ένα ενιαίο ανθρωπολογικό και σωτηριολογικό σύστημα, στο οποίο η κοσμολογία, η

γνωσιολογία και η ηθική συνδέονται άρρηκτα μεταξύ τους. Η ύλη δεν αποτελεί αυτοτελή πηγή του κακού, αλλά το οντολογικό επίπεδο όπου η ψυχή κινδυνεύει να απολέσει τη γνώση της θείας καταγωγής της και να υποταχθεί στα πάθη. Κατά συνέπεια, το κακό δεν ταυτίζεται με την ίδια τη δημιουργία, αλλά με την πνευματική απομάκρυνση του ανθρώπου από το αγαθό και τη γνώση του Θεού. Η υπέρβασή του πραγματοποιείται μέσω της εσωτερικής κάθαρσης και της επαναφοράς της ψυχής στον αρχικό της προσανατολισμό προς το θείο. Στο πλαίσιο αυτό, οι επιμέρους όψεις της ερμητικής διδασκαλίας δεν λειτουργούν ως ανεξάρτητες ηθικές έννοιες, αλλά ως αλληλένδετες εκφάνσεις της ίδιας πορείας πνευματικής τελείωσης, η οποία οδηγεί τον άνθρωπο στην επάνοδο προς τον Θεό.

6.3.2 Η γνωσιολογική διάσταση του κακού

Η γνώση στον Ερμητισμό δεν αποτελεί απλή διανοητική λειτουργία ούτε συσσώρευση πληροφοριών, αλλά μία ανώτερη πνευματική κατάσταση, η οποία ταυτίζεται με τη γνώση του αγαθού και, κατ' επέκταση, με τη γνώση του ίδιου του Θεού. Η κατάκτησή της προϋποθέτει την αποδέσμευση της ψυχής από την κυριαρχία του σώματος και των αισθήσεων, οι οποίες τη συγκρατούν στον μεταβαλλόμενο κόσμο της γένεσης. Ο άνθρωπος που ανέρχεται σε αυτή την πνευματική κατάσταση υπερβαίνει τον φαινομενικό δυισμό του αισθητού κόσμου, καθώς προσεγγίζει την ενότητα της θείας πραγματικότητας.

Αντίθετα, η επιλογή του κακού αποδίδεται στην άγνοια, δηλαδή στην αδυναμία του ανθρώπου να γνωρίσει τη θεία του καταγωγή και τον αληθινό προορισμό του:

[...] ή γάρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον· τὸ δὲ δύνασθαι γνῶναι καὶ θελῆσαι καὶ ἐλπίσαι, ὁδὸς ἐστὶν εὐθεῖα ἰδίᾳ τοῦ ἀγαθοῦ φέρουσα καὶ ῥαδία.³²¹

Γιατί η τέλεια κακία είναι να αγνοεί κανείς το Θείο. Αντίθετα, το να μπορεί κανείς να γνωρίσει, να θελήσει και να ελπίσει είναι η ευθεία και εύκολη οδός που οδηγεί στο Αγαθό.

Η γνώση συνιστά, επομένως, βιωματική εμπειρία, η οποία ολοκληρώνεται με τη θεοπτία και την υπαρξιακή ένωση της ψυχής με τον Θεό. Η κατάσταση αυτή περιγράφεται στα ερμητικά κείμενα ως «μετὰ γνώσεως εὐσέβεια», δηλαδή ως ευσέβεια

³²¹ C.H. XI 21

που πηγάζει από την άμεση γνώση του Θεού. Ο άνθρωπος που έχει κατακτήσει αυτή την κατάσταση δεν μεταβάλλεται μόνο γνωσιολογικά αλλά και ηθικά, καθώς αντιμετωπίζει διαφορετικά ακόμη και τις δυσκολίες της ζωής:

Ὁ μέντοι θεοσεβής πάντα ὑποστήσει, αἰσθόμενος τῆς γνώσεως· πάντα γὰρ τῷ τοιούτῳ, κἂν τοῖς ἄλλοις τὰ κακά, ἀγαθὰ ἔστι· καὶ ἐπιβουλευόμενος πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν, καὶ τὰ κακὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ.³²²

Ο θεοσεβής, όμως, θα υπομείνει τα πάντα, επειδή έχει επίγνωση της γνώσης. Για έναν τέτοιο άνθρωπο όλα είναι αγαθά, ακόμη και όσα για τους άλλους είναι κακά. Ακόμη και όταν γίνεται αντικείμενο επιβουλής, τα ανάγει όλα στη γνώση και μόνο αυτός μετατρέπει τα κακά σε αγαθά.

Η σύνδεση της γνώσης με την αρετή παρουσιάζει εμφανείς αναλογίες με τη σωκρατική και πλατωνική φιλοσοφία. Ο Σωκράτης υπήρξε ο πρώτος που υποστήριξε ότι η άγνοια αποτελεί την πραγματική αιτία του κακού, ενώ η γνώση οδηγεί αναγκαστικά στην ορθή πράξη. Η θέση αυτή αναπτύσσεται συστηματικότερα στον Πλάτωνα, όπου η ηθική τελείωση ταυτίζεται με τη γνώση του αγαθού και με την ομοίωση προς τον Θεό. Η απομάκρυνση από τον αισθητό κόσμο και η στροφή προς την αμετάβλητη πραγματικότητα αποτελούν προϋποθέσεις της αληθινής σοφίας:

[...] θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὥς οἶόν τε δικαιοτάτος... ἡ μὲν γὰρ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή, ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής.³²³

Ο Θεός δεν είναι σε καμία περίπτωση και με κανέναν τρόπο άδικος, αλλά είναι, όσο αυτό είναι δυνατό να λεχθεί, απολύτως δίκαιος... Η γνώση του αποτελεί αληθινή σοφία και αρετή, ενώ η άγνοιά του είναι ολοφάνερη αμάθεια και κακία.

Η επιρροή της πλατωνικής γνωσιολογίας στον Ερμητισμό είναι εμφανής. Και στις δύο περιπτώσεις η αληθινή γνώση δεν αφορά τα μεταβαλλόμενα αντικείμενα των αισθήσεων, αλλά την υπεραισθητή πραγματικότητα. Η γνώση του Θεού συνεπάγεται συγχρόνως απομάκρυνση από το κακό, καθώς η ψυχή αποκαθίσταται στην αρχική της σχέση με τη θεία πηγή. Η ερμητική γνωσιολογία, ωστόσο, υπερβαίνει τη σωκρατική και την πλατωνική παράδοση. Η γνώση δεν αποκλείει στην κατάκτηση

³²² C.H. IX 4

³²³ Πλάτων, *Θεαίτητος* 176c

της αρετής ούτε μόνο στη θεωρία των Ιδεών, αλλά οδηγεί στην υπαρξιακή μεταμόρφωση του ανθρώπου και στην αποκατάσταση της κοινωνίας του με τον Θεό.

Η άγνοια, αντίθετα, αποτελεί την ύψιστη μορφή κακίας, επειδή στερεί από τον άνθρωπο τη δυνατότητα να συνειδητοποιήσει την πραγματική πνευματική του κατάσταση:

Ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνοσίας ἄκρατον λόγον ἐκπιόντες... ἡ γὰρ τῆς ἀγνοσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν.³²⁴

Πού κατευθύνεστε, ἄνθρωποι, μεθυσμένοι, αφού ἤπιατε τον ἄκρατο λόγο της ἀγνοίας; ... Διότι η κακία της ἀγνοίας κατακλύζει ολόκληρη τη γη και διαφθείρει την ψυχὴ που εἶναι φυλακισμένη μέσα στο σώμα.

Η μεταφορά της μέθης αποδίδει την κατάσταση πνευματικής τύφλωσης στην οποία βρίσκεται ο άνθρωπος.³²⁵ Η άγνοια δεν συνιστά απλή ἔλλειψη γνώσεων, αλλά

³²⁴ C.H. VII 1. Αντίστοιχα, η άγνοια εἶναι για τον Πλάτωνα η πηγή της κακίας. Η φιλοσοφική γνώση συμβάλλει στην ανάπτυξη της ικανότητας διάκρισης ανάμεσα στο καλό και το κακό. Κατ' αυτό τον τρόπο η γνώση συμβάλλει στην ηθική βελτίωση του ανθρώπου και τελικά στην θέαση του ὕψιστου Αγαθοῦ. Στην περίφημη αλληγορία του σπηλαίου (*Πολιτεία* 7, 514a-518d), οἱ ἄνθρωποι που ζουν μέσα στην άγνοια και την ἀμάθεια παρομοιάζονται με δεσμώτες στο εσωτερικό ενός σπηλαίου. Οἱ ἄνθρωποι αυτοὶ ἀδυνατοῦν ν' ἀντιληφθοῦν τον πραγματικό κόσμο των Ιδεών που βρίσκεται ἐκτός του σπηλαίου και θεωροῦν ως πραγματικό οτιδήποτε βλέπουν και ἀκούουν ἐντός του σπηλαίου. Για τον Πλάτωνα η ψυχὴ κατὰ τὴν σύνδεση της με το υλικό σώμα λησμονεῖ ὅσα γνώριζε πρὶν τὴν ἐνσάρκωσή της. Ἐτσι τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν ἀγνοία στὴν γνώση συνίσταται στὴν ἀνάμνηση ὅσων ἔμαθε η ψυχὴ κατὰ τὴν διαμονή της στὸν υπεραίσθητό κόσμο. Στὸν *Πρωταγόρα* (358d) η ἀγνοία συνδέεται με τὴν ροπή πρὸς σωματικές ἀπολαύσεις. Κατὰ συνέπεια, ἡ κακὴ συμπεριφορὰ ἐρμηνεύεται ὡς ἀγνοία τῆς ψυχῆς νὰ διακρίνει τὸ καλὸ ἀπὸ τὸ κακό. Ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Πλάτωνα διατυπώνεται με μεγαλύτερη σαφήνεια στὸν *Τίμαιο* (86d-e) ὅπου ἡ κακὴ συμπεριφορὰ εἶναι ἀποτέλεσμα κακῆς ἀνατροφῆς καὶ ὄχι συνειδητῆς ἐπιλογῆς.

³²⁵ Ο ἄκρατος λόγος τῆς ἀγνοσίας, ἀναφέρεται στὴν μὴ ἐγκρατὴ συμπεριφορὰ ἐξαιτίας τῆς ἀγνοίας, δηλ. στὴν ἔλλειψη τῆς ικανότητος διάκρισης ἀνάμεσα στὸ καλὸ καὶ τὸ κακό. Στους πρώιμους διαλόγους τοῦ Πλάτωνα, κυριαρχεῖ ἡ ἀποψη, ὅτι ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ υπηρετῇ τὸ καλὸ, οφείλεται στὴν ἀγνοία τοῦ, ὅπως εἶδαμε παραπάνω, γιὰ τὴν φύση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ δίκαιου. Ἐπομένως, ἡ κακία δὲν οφείλεται σὲ συνειδητὴ πρόθεση κάποιου, νὰ κάνει κάτι κακό. Ὡστόσο, ὁ Πλάτωνας στους διαλόγους τῆς πιο ὀριμῆς φάσης τοῦ, ἀναφέρθηκε στὴν πιθανότητα ἡ ἀπόκτηση γνώσης, νὰ μὴ εἶναι ἀρκετὴ γιὰ τὴν ἀποφυγὴ τῆς κακῆς συμπεριφορᾶς. Ὁ φιλόσοφος στὴν *Πολιτεία* προχώρησε στὴν τριμερὴ διάκριση τῆς ψυχῆς στὴν Πολιτεία. Με τὴν ἀναγνώριση τῆς ὑπαρξὸς τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς, ἡ καλλιέργεια τῆς ἐγκράτειας θεωρήθηκε ἀπαραίτητη, γιὰ τὴν ἐπίδειξη καλῆς συμπεριφορᾶς. Ἡ ἀκράτεια με τὴν σημασία τῆς *ἀκρασίας* δὲν ἀπαντᾷ στους πρώιμους διαλόγους ἀλλὰ ἐμφανίζεται στους *Νόμους*. Ἡ ἀπόκτηση γνώσης, γιὰ τὸ τι εἶναι σωστό νὰ πράττει κανεῖς, δὲν συνεπάγεται ὀρθὴ δρᾶση, ὅπως ἀναφέρεται στους *Νόμους* 875a-b. Για τὸν Πλάτωνα, δὲν ἀρκεῖ ἡ γνώση τοῦ τι εἶναι σωστό νὰ πράττει κανεῖς ἀλλὰ νὰ μὴ παρασύρεται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη, γιὰ τὴν ικανοποίηση πρόσκαιρων ἐπιθυμιῶν. Ἐπομένως, μπορεῖ κάποιος νὰ γνωρίζει τι εἶναι σωστό νὰ κάνει ἀλλὰ ὑπὸ τὴν ἐπιρροή των παθῶν τοῦ, νὰ ἐπιδείξει κακὴ συμπεριφορὰ. Ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποίησε τὸν ὅρο *ἀκρασία*, γιὰ νὰ περιγράψει τὴν ἀδυναμία κάποιου νὰ πράξει, αὐτὸ που γνωρίζει, ὅτι εἶναι ἠθικὰ σωστό. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτή, ὁ ἀκρατὴς ἐπιδιώκει σὲ βαθμὸ ὑπερβολῆς, τὴν ικανοποίηση των σωματικῶν ἀπολαύσεων, με τρόπο ἐνστικτώδη καὶ δίχως νὰ ἔχει

υπαρξιακή αποξένωση από το θείο, η οποία διατηρεί την ψυχή εγκλωβισμένη στον κόσμο της γένεσης και της φθοράς. Η αληθινή γνώση προϋποθέτει την υπέρβαση των αισθητηριακών δεδομένων. Οι αισθήσεις επιτρέπουν την πρόσληψη μόνο των μεταβαλλόμενων φαινομένων και αδυνατούν να οδηγήσουν στη γνώση της αμετάβλητης πραγματικότητας. Αντίθετα, ο νους αποτελεί το κατεξοχήν γνωστικό μέσο μέσω του οποίου η ψυχή προσεγγίζει το θείο. Η προτροπή του *C.H.* να «ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας» δεν εισάγει ένα δεύτερο γνωστικό ὄργανο, ἀλλὰ υποδηλώνει την ἀνάγκη εσωτερικῆς μεταστροφῆς και πνευματικῆς κάθαρσης, ὥστε ο ἄνθρωπος να καταστεί δεκτικὸς τῆς θείας γνώσης.

Η ἀπελευθέρωση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴν κυριαρχία τῆς ἀγνοίας πραγματοποιεῖται βαθμιαία μέσω του πνευματικῆς ἐξαγνισμού. Η ἐλεύθερη προαίρεση του ἀνθρώπου διαδραματίζει καθοριστικὸ ρόλο στὴν πορεία αὐτή, καθὼς ἡ ἐπιλογή του κακοῦ δεν παρουσιάζεται ὡς ἀναπόφευκτη συνέπεια τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἀλλὰ ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὴν γνώση τοῦ Θεοῦ. Ο πνευματικὸς ἐξαγνισμὸς ολοκληρῶνεται με τὴν ἀποκατάσταση τῆς κοινωνίας τῆς ψυχῆς με τὸ θείο, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὸν ὕψιστο σκοπὸ τῆς ἐρμητικῆς διδασκαλίας. Κατὰ συνέπεια, ἡ γνώση στὸν Ἑρμητισμὸ υπερβαίνει τὰ ὅρια μιᾶς γνωσιολογικῆς κατηγορίας και συνιστᾷ τὸν θεμελιώδη ἀξονα τῆς σωτηριολογικῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου, καθὼς μέσω αὐτῆς καθίσταται δυνατὴ ἡ υπέρβαση τῆς ἀγνοίας, τοῦ κακοῦ και τῆς κυριαρχίας τοῦ υλικοῦ κόσμου.

6.3.3 Ἡ λειτουργία τῶν αισθήσεων

Οι αισθήσεις ἀποτελοῦν τὸ μέσο μέσω τοῦ ὁποῦ ο ἄνθρωπος ἐρχεται σε ἐπαφή με τὸν αἰσθητὸν κόσμο και ἀποκτᾷ ἐμπειρικὴ γνώση τῶν μεταβαλλόμενων πραγμάτων. Μέσω τῶν αισθητηρίων ὀργάνων ἡ ψυχή προσλαμβάνει τὰ ἐρεθίσματα τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου και σχηματίζει τὶς πρώτες παραστάσεις τῆς πραγματικότητας. Στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία ἡ αἴσθησις θεωρήθηκε τὸ θεμελιώδες μέσο πρόσληψης τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου· ἤδη ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ὀρίζε ὡς πάθος, δηλαδή ὡς τὴν κατάσταση κατὰ τὴν ὁποία τὸ αἰσθητήριον ὄργανο δέχεται τὴν ἐνέργεια τοῦ αἰσθητοῦ ἀντικειμένου και μεταβαίνει ἀπὸ τὴν δυνατότητα στὴν ἐνέργεια. Ἡ ἐμπειρία αὐτὴ ἀποτελεῖ ἀναγκαία

προηγηθεὶ διανοητικὴ ἐπεξεργασία, ὅπως συμβαίνει κατὰ τὴν τέλεση κακῶν πράξεων. Ἐπιπλέον, ὁ ἀκρατὴς γνωρίζει, ὅτι ἡ συμπεριφορὰ του χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἔλλειψη μέτρου κάτι που δεν συμβαίνει στὴν περίπτωση ἐνὸς κακοῦ ἀνθρώπου (*Ἠθικά Νικομάχεια* 1150b, 1152a). ΓΙΑ τὴν ἀκρασίαν στους πλατωνικοὺς διαλόγους βλ. Chris Bobonich, “Plato on Akrasia and Knowing Your Own Mind,” στο *Akasia in Greek Philosophy* (Leiden: Brill, 2007), 44-60.

προϋπόθεση της ανθρώπινης ζωής, χωρίς όμως να αρκεί για την κατάκτηση της αληθινής γνώσης.

Στο *C.H.* οι αισθήσεις δεν απορρίπτονται ως καθεαυτές κακές ούτε θεωρούνται η αιτία του κακού. Αντίθετα, αποτελούν φυσικές λειτουργίες της ενσώματης ύπαρξης, οι οποίες επιτρέπουν στην ψυχή να αντιλαμβάνεται τον αισθητό κόσμο. Ωστόσο, επειδή τα αισθητά αντικείμενα χαρακτηρίζονται από διαρκή μεταβολή και φθορά, η γνώση που αποκτάται μέσω των αισθήσεων παραμένει περιορισμένη και αδυνατεί να οδηγήσει στην κατανόηση της αμετάβλητης θείας πραγματικότητας. Η αληθινή γνώση προϋποθέτει την υπέρβαση της αποκλειστικής εξάρτησης από τις αισθήσεις και τη στροφή του νου προς το θείο.

Η ερμητική μύηση περιγράφεται ως μία σταδιακή διαδικασία εσωτερικής μεταμόρφωσης, κατά την οποία μειώνεται η κυριαρχία των αισθητηριακών εντυπώσεων και ενισχύεται η λειτουργία του νου. Ο νους καθοδηγεί την ψυχή ώστε να υπερβεί τον κόσμο της πολλαπλότητας και να στραφεί προς την ενότητα του αγαθού. Δεν πρόκειται, επομένως, για κατάργηση των αισθήσεων, αλλά για την υπαγωγή τους στον ανώτερο πνευματικό προσανατολισμό της ψυχής.

Η προσκόλληση της ψυχής στον αισθητό κόσμο συνδέεται άμεσα με τη λήθη της θείας καταγωγής της. Με την είσοδό της στο σώμα η ψυχή λησμονεί την πρότερη πνευματική της κατάσταση και παύει να μετέχει άμεσα στο αγαθό:

Όταν δὲ ὀγκωθῇ τὸ σῶμα καὶ κατασπάσῃ αὐτὴν εἰς τοὺς τοῦ σώματος ὄγκους, διαλύσασα δὲ ἑαυτὴν ἐγγενῇ λήθῃ, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ οὐ μεταλαμβάνει· ἡ δὲ λήθη κακία γίνεται.³²⁶

Όταν όμως το σώμα διογκωθεί και την παρασύρει προς τις ογκώδεις μάζες του σώματος, τότε η ψυχή, αφού διασκορπίσει τον εαυτό της, γεννά τη λήθη και δεν μετέχει πλέον στο Ωραίο και στο Αγαθό· και η λήθη γίνεται κακία.

Το χωρίο αυτό καταδεικνύει ότι η λήθη αποτελεί τη βαθύτερη αιτία της πνευματικής πτώσης της ψυχής. Η κακία δεν πηγάζει από τις αισθήσεις καθαυτές, αλλά από τη λήθη που προκαλεί η αποκλειστική προσκόλληση της ψυχής στον αισθητό κόσμο. Η κατάσταση αυτή συνοδεύεται από την ανάπτυξη των παθών και των ηθικών ελαττωμάτων. Η ψυχή που υποτάσσεται στις επιθυμίες του σώματος γίνεται ευάλωτη

³²⁶ *C.H.* X 15

στην οργή, στη φιλαργυρία, στη βία και στις εσφαλμένες αξιολογικές κρίσεις. Ωστόσο, καθοριστικός παράγοντας για την ηθική πορεία του ανθρώπου δεν είναι οι ίδιες οι αισθήσεις αλλά ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί ο νους:

Τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φθονεροῖς καὶ πλεονέκταις καὶ φονεῦσι καὶ ἀσεβείᾳ πόρρωθεν εἰμί, τῷ τιμωρῷ ἐκχωρήσας δαίμονι, ὃς τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων θρώσκει αὐτὸν αἰσθητικῶς, καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτὸν ὀπλίζει, ἵνα τύχη πλείονος τιμωρίας.³²⁷

Από τους ανόητους, τους κακούς, τους πονηρούς, τους φθονερούς, τους πλεονέκτες, τους φονιάδες και τους ασεβεῖς μένω μακριά, παραχωρώντας τους στον τιμωρό δαίμονα, ο οποίος τους προσβάλλει με την οξύτητα του πυρός, διεγείρει την αισθητική τους φύση και τους εξοπλίζει ακόμη περισσότερο για την ανομία, ώστε να υποστούν βαρύτερη τιμωρία.

Η επίδραση αυτή δεν αναιρεί την ελευθερία της ανθρώπινης προαίρεσης. Ο νους παραμένει το κατεξοχήν γνωστικό και ηθικό κέντρο του ανθρώπου, μέσω του οποίου η ψυχή είτε υποτάσσεται στα πάθη είτε στρέφεται προς τη γνώση του Θεού. Η ποιότητα της ανθρώπινης εμπειρίας εξαρτάται, επομένως, όχι από την ίδια τη λειτουργία των αισθήσεων, αλλά από τον βαθμό στον οποίο ο νους κυριαρχεί επί των αισθητηριακών εντυπώσεων.

Η αντίληψη αυτή παρουσιάζει εμφανείς συγγένειες με την πλατωνική γνωσιολογία. Στον *Τίμαιο* η ένωση της ψυχής με το σώμα αποτελεί την απαρχή της γένεσης των παθών, ενώ στον *Φαίδωνα* υποστηρίζεται ότι το σώμα και οι αισθήσεις δυσχεραίνουν την κατάκτηση της αλήθειας.³²⁸ Παρά τη συγγένεια αυτή, ο Ερμητισμός δεν αντιμετωπίζει τις αισθήσεις ως καθαυτές εμπόδιο της γνώσης, αλλά υπογραμμίζει ότι η αξία τους εξαρτάται από την κυριαρχία του νου επί των αισθητηριακών εντυπώσεων. Η πλατωνική αυτή θέση εκφράζεται χαρακτηριστικά στο ακόλουθο χωρίο:

[...] ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος... ἀπαλλαγείς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὠτῶν... ὥς ταραττοντος καὶ οὐκ ἑῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειαν τε καὶ φρόνησιν.³²⁹

Χωρίς να επιστρατεύει καμία άλλη αίσθηση μαζί με τον λογισμό, αλλά χρησιμοποιώντας μόνον την καθαρή διάνοια καθ' εαυτήν... έχοντας

³²⁷ C.H. I 23

³²⁸ Πλάτων, *Τίμαιος* 81a-90e

³²⁹ Πλάτων, *Φαίδων* 66a

απομακρυνθεί όσο το δυνατόν περισσότερο από τα μάτια και τα αυτιά... επειδή το σώμα ταραάζει την ψυχή και δεν την αφήνει να αποκτήσει την αλήθεια και τη φρόνηση.

Η πλατωνική αυτή σύλληψη επηρεάζει εμφανώς τη γνωσιολογία του Ερμητισμού. Η γνώση του Θεού προϋποθέτει την υπέρβαση της αποκλειστικής εξάρτησης από τις αισθήσεις και την κυριαρχία του νου επί των παθών. Η ερμητική μύηση δεν οδηγεί στην κατάργηση της αισθητηριακής εμπειρίας, αλλά στη μεταμόρφωσή της μέσω της πνευματικής ανόδου της ψυχής. Έτσι, οι αισθήσεις παύουν να αποτελούν το μοναδικό κριτήριο πρόσληψης της πραγματικότητας και εντάσσονται στην πνευματική λειτουργία του νου, ο οποίος οδηγεί στη γνώση του Θεού.

6.3.4 Θεός και ανθρώπινος έρωτας

Ο έρωτας αποτελεί μία από τις σημαντικότερες έννοιες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, καθώς εκφράζει τη δύναμη που ωθεί τον άνθρωπο προς εκείνο που επιθυμεί και θεωρεί αγαθό. Δεν περιορίζεται στη σωματική έλξη, αλλά συνιστά μια εσωτερική ορμή που κατευθύνει τον άνθρωπο προς την ολοκλήρωση και την πληρότητα της ύπαρξής του. Ήδη στον πλατωνικό *Φαίδρο* (244a–245b) ο έρωτας παρουσιάζεται ως μορφή θείας μανίας, η οποία αποσπά την ψυχή από τον αισθητό κόσμο και την οδηγεί προς τη θέαση των Ιδεών.

Η πλατωνική αντίληψη περί έρωτος αναπτύσσεται πληρέστερα στον διάλογο *Συμπόσιο*, όπου η Διοτίμα παρουσιάζει τον έρωτα ως μια ανοδική πορεία της ψυχής προς το Αγαθό. Η πορεία αυτή ξεκινά από τον έρωτα για το σωματικό κάλλος ενός προσώπου, επεκτείνεται στην αγάπη για όλα τα ωραία σώματα, συνεχίζεται στην αγάπη για την ομορφιά της ψυχής, των νόμων και της γνώσης και ολοκληρώνεται με τη θέαση της ίδιας της *Ιδέας του Κάλλους*, η οποία είναι αιώνια, αμετάβλητη και ανεξάρτητη από τα αισθητά πράγματα.³³⁰

Η συγγένεια με την πλατωνική θεωρία του έρωτα είναι εμφανής, καθώς και στις δύο παραδόσεις ο έρωτας λειτουργεί ως δύναμη πνευματικής ανόδου. Ωστόσο, ο Ερμητισμός προσδίδει στην έννοια αυτή σαφέστερο σωτηριολογικό και μυστικιστικό περιεχόμενο. Ενώ στον Πλάτωνα η ερωτική ανάβαση κορυφώνεται στη θέαση της Ιδέας του Καλού ή του Κάλλους, στο *C.H.* ολοκληρώνεται με τη γνώση του Θεού, την

³³⁰ *Συμπόσιο* 210a–212b

αναγέννηση της ψυχής και την αποκατάσταση της κοινωνίας της με τον Θεό. Ο έρωτας δεν αποτελεί, επομένως, αυτοσκοπό ούτε εξαντλείται στη σωματική επιθυμία, αλλά αναδεικνύεται σε κινητήρια δύναμη της πνευματικής μεταμόρφωσης του ανθρώπου. Από επιθυμία των αισθητών αγαθών μετασχηματίζεται σε πόθο της γνώσης του Θεού και της επανένωσης της ψυχής με τη θεία της προέλευση, αποκτώντας έτσι χαρακτήρα που υπερβαίνει τη φιλοσοφική αναζήτηση και εντάσσεται στην προοπτική της σωτηρίας.

Στον Ερμητισμό διακρίνεται ο ανθρώπινος από τον θείο έρωτα. Ο πρώτος στρέφεται προς τον αισθητό κόσμο και εκδηλώνεται ως επιθυμία για την απόλαυση της σωματικής ομορφιάς και των υλικών αγαθών. Ο δεύτερος αποτελεί τη βαθύτερη κίνηση της ψυχής προς τον Θεό και εκφράζει την επιθυμία της να επανέλθει στην αρχική της πνευματική κατάσταση. Το αντικείμενο του έρωτα καθορίζει και τον προσανατολισμό της ανθρώπινης ζωής. Όταν η ψυχή προσκολλάται αποκλειστικά στο σώμα, παραμένει εγκλωβισμένη στον κόσμο της γένεσης και της φθοράς· όταν όμως ο έρωτας στρέφεται προς το αγαθό, καθίσταται δύναμη πνευματικής ανόδου:

[...] Ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαπήσας τὸ ἐκ πλάνης ἔρωτος σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος, αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου.³³¹

Εκεῖνος που γνώρισε τον εαυτό του ἔχει φθάσει στο υπέρτατο Αγαθό· ἐνῶ ἐκεῖνος που ἀγάπησε το σῶμα ἐξαιτίας του έρωτα που γεννιέται ἀπὸ την πλάνη, παραμένει στο σκοτάδι, περιπλανώμενος και υφιστάμενος μέσω των αισθήσεων ὅσα ἀνήκουν στον θάνατο.

Το χωρίο αυτό αποδίδει τη διάκριση ανάμεσα στις δύο μορφές του έρωτα. Ο έρωτας προς το σώμα δεν καταδικάζεται επειδή αφορά την υλική δημιουργία, αλλά επειδή οδηγεί τον άνθρωπο στην αποκλειστική ταύτιση με τον αισθητό κόσμο και στη λήθη της θείας του καταγωγής. Αντίθετα, η αυτογνωσία αποτελεί το πρώτο στάδιο της επιστροφής προς το αγαθό και μεταβάλλει τον έρωτα σε δύναμη πνευματικής ανόδου.

Η ανώτερη μορφή του έρωτα εκδηλώνεται ως αγάπη προς τον Θεό και ως διαρκής επιθυμία κοινωνίας μαζί Του. Η γνώση του Θεού δεν αποτελεί απλώς γνωστική διαδικασία αλλά εμπειρία προσωπικής σχέσης, η οποία εκφράζεται με δοξολογία, ευγνωμοσύνη και λατρεία:

³³¹ C.H. | 19

ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι, τοῖς εὐσεβοῦσι, καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι καὶ τὸν πατέρα ἱλάσκονται ἀγαπητικῶς καὶ εὐχαριστοῦσιν εὐλογοῦντες καὶ ὑμνοῦντες τεταγμένως πρὸς αὐτὸν τῇ στοργῇ.

Εγώ, ο Νους, εἶμαι κοντά στους οσίους, στους αγαθούς, στους καθαρούς, στους ἐλεήμονες και στους ευσεβεῖς· και η παρουσία μου γίνεται γι' αὐτούς βοήθεια. Τότε γνωρίζουν ἀμέσως τα πάντα, ἐξευμενίζουν τον Πατέρα με ἀγάπη και τον ευχαριστοῦν, τον ευλογοῦν και τον υμνοῦν με τάξη και στοργή.

Ο θεῖος ἔρωτας συνδέεται ἀμεσα με τη θεογνωσία. Η ἀγάπη προς τον Θεό δεν εἶναι ἀποτέλεσμα συναισθηματικῆς ἐξαρσης, ἀλλὰ καρπὸς της παρουσίας του Νοῦ στην ψυχή. Η γνώση γεννᾷ την ἀγάπη και η ἀγάπη οδηγεί σε ἀκόμη βαθύτερη γνώση, συγκροτώντας μια ἀδιάκοπη πορεία πνευματικῆς τελείωσης.

Ο ἀνθρώπινος ἔρωτας, ἀπὸ την ἄλλη πλευρά, δεν παρουσιάζεται ἀποκλειστικά ως ἀρνητικό φαινόμενο. Ο Ερμητισμὸς ἀναγνωρίζει τη δημιουργική του διάσταση, καθὼς μέσω της ἐνώσης των δύο φύλων συνεχίζεται το ἔργο της δημιουργίας μέσα στον αἰσθητό κόσμο. Η τεκνογονία θεωρεῖται συμμετοχή του ἀνθρώπου στη δημιουργική ἐνέργεια του Θεοῦ, ἀφοῦ ο ἄνθρωπος καθίσταται, κατὰ ἀναλογία, δημιουργὸς νέας ζωῆς. Ὑπὸ την ἐννοια αὕτη, ο ἀνθρώπινος ἔρωτας ἀποκτᾷ θετική ἀξιολόγηση, ὅταν ἐντάσσεται στην κοσμική τάξη και ὑπηρετεῖ τη δημιουργία, χωρὶς να μετατρέπεται σε ἀποκλειστικό σκοπὸ της ἀνθρώπινης ὑπαρξης. Η θετική αὕτη ἀξιολόγηση ἀφορᾷ τον ἀνθρώπινον ἔρωτα ως στοιχεῖο της δημιουργικῆς τάξης. Ὡστόσο, ὅταν ο ἔρωτας μετατρέπεται σε ἀποκλειστική προσκόλληση προς τη φύση και τα αἰσθητά, ἀποκτᾷ διαφορετική σημασία, ὅπως καταδεικνύει η ἀνθρωπογονία του Ποιμάνδρη.

Η σημασία του ἔρωτα ἀναδεικνύεται ἰδιαίτερα στην ἀνθρωπογονία του Ποιμάνδρη. Μετὰ τη δημιουργία του ἀνθρώπου, ο ὁποῖος ἀποτελεῖ εἰκόνα του θεοῦ Νοῦ, ο ἄνθρωπος ἀντικρίζει την ἀντανάκλασή του μέσα στη φύση, την ἐρωτεύεται και ἐπιθυμεῖ να ἐνωθεῖ μαζί της. Η ἐρωτική αὕτη ἐλξη οδηγεί στην ἐνώσή του με τη φύση και σηματοδοτεῖ την εἰσοδὸ του στον κόσμο της γένεσης και της θνητότητας. Η πτώση, ἐπομένως, δεν ἀποδίδεται στον ἔρωτα καθαυτό, ἀλλὰ στον ἐσφαλμένο προσανατολισμό του. Ὅταν ο ἔρωτας στρέφεται προς την ὕλη και την εἰκόνα, οδηγεί στην ἀπομάκρυνση ἀπὸ τον Θεό· ὅταν, ἀντίθετα, στρέφεται προς το ἀγαθόν, μετατρέπεται σε κινητήρια δύναμη της ἐπιστροφῆς της ψυχῆς στη θεία της προέλευση.

Ο θεός και ο ανθρώπινος έρωτας αποτελούν, συνεπώς, δύο διαφορετικές κατευθύνσεις της ίδιας θεμελιώδους δύναμης της ψυχής. Ο πρώτος οδηγεί στη γνώση, στη θέωση και στην υπέρβαση του θανάτου, ενώ ο δεύτερος, όταν περιορίζεται στην αποκλειστική επιδίωξη των αισθητών απολαύσεων, διατηρεί τον άνθρωπο εγκλωβισμένο στον κόσμο της φθοράς. Η ερμητική ηθική δεν απορρίπτει τον έρωτα ως φυσική ορμή, αλλά καλεί τον άνθρωπο να μεταστρέψει τον προσανατολισμό του από την αγάπη προς τα αισθητά στον έρωτα του αγαθού και της θείας γνώσης.

Η ερμητική αντίληψη περί έρωτος ολοκληρώνει την ηθική διδασκαλία που αναπτύχθηκε στα προηγούμενα υποκεφάλαια. Η υπέρβαση του κακού, η κατάκτηση της γνώσης, η άσκηση της ευσέβειας και η κυριαρχία του Νοῦ επί των αισθήσεων συγκλίνουν στην επαναφορά της ψυχής προς τον Θεό. Η πορεία αυτή εκτυλίσσεται μέσα στο πλαίσιο της ερμητικής κοσμολογίας, όπου ιδιαίτερη θέση κατέχει η έννοια του χρόνου, ο οποίος καθορίζει τον ρυθμό της δημιουργίας, της φθοράς και της πνευματικής αποκατάστασης του ανθρώπου.

Η εξέταση των επιμέρους θεματικών του παρόντος κεφαλαίου αναδεικνύει ότι ο Ερμητισμός δεν αποτελεί απλή σύνθεση πλατωνικών, στωικών ή ιουδαιοελληνικών στοιχείων. Αντίθετα, αξιοποιεί δημιουργικά τις επιμέρους αυτές παραδόσεις και τις ανασυνθέτει σε ένα ενιαίο σωτηριολογικό σύστημα, στο οποίο η κοσμολογία, η ανθρωπολογία, η γνωσιολογία και η ηθική συγκλίνουν στον κοινό στόχο της επανένωσης της ανθρώπινης ψυχής με τον Θεό. Η πρωτοτυπία του *C.H.* δεν έγκειται στην εισαγωγή απολύτως νέων φιλοσοφικών εννοιών, αλλά στον δημιουργικό μετασχηματισμό της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης σε ένα μυστικιστικό και σωτηριολογικό σύστημα, του οποίου επίκεντρο αποτελεί η επανένωση της ανθρώπινης ψυχής με τον Θεό.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7

Χρόνος, ιστορία και πνευματικός μετασχηματισμός

7.1 Χρόνος και δημιουργία στον Ερμητισμό

Η έννοια του χρόνου κατέχει ιδιαίτερη θέση στην ερμητική κοσμολογία, καθώς συνδέεται άμεσα με τη δημιουργία, τη διατήρηση του κόσμου και την πνευματική πορεία του ανθρώπου προς τον Θεό. Στο *C.H.* ο χρόνος δεν αποτελεί απλώς το μέτρο της μεταβολής των αισθητών όντων, αλλά το πλαίσιο μέσα στο οποίο εκδηλώνεται η

διαρκής δημιουργική ενέργεια του Θεού και καθίσταται δυνατή η επιστροφή της ψυχής στη θεία της προέλευση. Η ερμητική αυτή αντίληψη διαμορφώνεται μέσα στον ευρύτερο ορίζοντα της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης και ιδιαίτερα υπό την επίδραση της πλατωνικής σκέψης.

Η λειτουργία του και η σχέση του χρόνου με τον χώρο απασχόλησαν ήδη από τον 6ο αιώνα π.Χ. την αρχαία ελληνική φιλοσοφική σκέψη. Ωστόσο, ο Πλάτωνας υπήρξε ο πρώτος που διατύπωσε μία συστηματική θεωρία περί χρόνου. Στην πλατωνική φιλοσοφία διακρίνεται ο κόσμος του *είναι* από τον κόσμο του *γίνεσθαι*. Ο πρώτος χαρακτηρίζεται από αιδιότητα, σταθερότητα και αμεταβλησία, ενώ ο δεύτερος υπόκειται στη γένεση, τη μεταβολή και τη φθορά. Στον *Τίμαιο* ο χρόνος δημιουργείται ταυτόχρονα με το ουράνιο στερέωμα ως αναγκαίο στοιχείο της δημιουργίας του αισθητού κόσμου. Ο Δημιουργός διαμορφώνει τον αισθητό κόσμο έχοντας ως πρότυπο τον νοητό κόσμο των Ιδεών, ενώ ο χρόνος λειτουργεί ως «κινητή εικών τῆς αἰωνιότητος», επιτρέποντας στον αισθητό κόσμο να μετέχει, κατά το δυνατόν, στην τελειότητα του αιώνιου προτύπου του. Η πλατωνική αυτή σύλληψη άσκησε καθοριστική επίδραση στη μεταγενέστερη φιλοσοφική παράδοση και ιδιαίτερα στον Ερμητισμό.

Η ερμητική αντίληψη περί χρόνου θεμελιώνεται επίσης στη διάκριση μεταξύ αισθητού και νοητού κόσμου, η οποία αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας. Αν και αξιοποιούν τη μεσοπλατωνική αυτή διάκριση, τα ερμητικά κείμενα της προσδίδουν διαφορετικό προσανατολισμό, εντάσσοντάς την σε ένα θεολογικό και σωτηριολογικό πλαίσιο. Ο χρόνος δεν αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως κοσμολογική κατηγορία, αλλά ως η διάσταση μέσα στην οποία εκτυλίσσονται τόσο η αδιάκοπη δημιουργική ενέργεια του Θεού όσο και η πνευματική πορεία του ανθρώπου προς τη γνώση του Θείου.

Στο *C.H.* γίνεται διάκριση μεταξύ αιωνιότητας και χρόνου. Ο αισθητός κόσμος χαρακτηρίζεται από τάξη, κάλλος και αρμονία, χωρίς όμως να διαθέτει την τελειότητα του νοητού κόσμου. Σε αντίθεση με τη βιβλική αντίληψη μιας μοναδικής ιστορικής δημιουργίας, τα ερμητικά κείμενα δίνουν έμφαση στη διαρκή και αδιάλειπτη δημιουργική ενέργεια του Θεού. Η δημιουργία δεν παρουσιάζεται ως γεγονός που ολοκληρώνεται σε μία συγκεκριμένη χρονική στιγμή, αλλά ως αέναη έκφραση της θείας δημιουργικότητας. Η περιοδική επανάληψη των φυσικών φαινομένων και η

κυκλική κίνηση των ουρανίων σωμάτων αντανakλούν την κυκλική δομή του χρόνου και τη συνεχή ανανέωση της δημιουργίας.

Η ύπαρξη του αισθητού κόσμου μέσα στον χρόνο σημαίνει ότι αυτός υπόκειται στη γένεση, τη μεταβολή και τη φθορά. Ο χρόνος χαρακτηρίζει το οντολογικό επίπεδο του γίνεσθαι και, ως εκ τούτου, υπολείπεται της αιωνιότητας, η οποία αποτελεί γνώρισμα του νοητού κόσμου. Παράλληλα, αποτελεί την αναγκαία συνθήκη μέσω της οποίας η δημιουργία διατηρείται και εκδηλώνεται αδιάκοπα. Ο Θεός δεν δημιουργεί μόνο κατά την αρχή της κοσμικής τάξης, αλλά δημιουργεί ακατάπαυστα, διατηρώντας διαρκώς το σύμπαν στην ύπαρξη:

[...] πάντα οὖν ποιῶν, ἑαυτὸν ποιεῖ καὶ οὐκ ἂν ποτε παύσαιτο, ἐπεὶ καὶ αὐτός ἄπαυστος· καὶ ὥσπερ ὁ θεὸς οὐ τέλος ἔχει, οὕτως οὐδὲ ἡ ποίησις αὐτοῦ ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχει.³³²

Δημιουργώντας λοιπόν τα πάντα, δημιουργεί και τον εαυτό του, και δεν θα μπορούσε ποτέ να παύσει, επειδή και ο ίδιος είναι ακατάπαυστος. Και όπως ο Θεός δεν έχει τέλος, έτσι ούτε η δημιουργία του έχει αρχή ούτε τέλος.

Στο χωρίο αυτό διατυπώνεται μία από τις θεμελιώδεις αρχές της ερμητικής θεολογίας: η δημιουργία δεν αποτελεί μία εφάπαξ πράξη του Θεού, αλλά αδιάκοπη εκδήλωση της ίδιας της θείας φύσης. Η φράση «πάντα οὖν ποιῶν, ἑαυτὸν ποιεῖ» δεν υποδηλώνει ότι ο Θεός δημιουργεί κυριολεκτικά τον εαυτό του, αλλά ότι η δημιουργική του ενέργεια είναι σύμφυτη με την ύπαρξή του και εκφράζει διαρκώς την ουσία του. Η αμέσως επόμενη αιτιολόγηση «ἐπεὶ καὶ αὐτός ἄπαυστος» καθιστά σαφές ότι η δημιουργία είναι αδιάλειπτη, επειδή ο ίδιος ο Θεός είναι ακατάπαυστος στη δημιουργική του ενέργεια. Έτσι, όπως ο Θεός δεν υπόκειται σε τέλος, έτσι και η δημιουργική του ενέργεια παρουσιάζεται ως διαχρονική και αέναη, χωρίς αρχή και τέλος. Το χωρίο εκφράζει, επομένως, την ερμητική αντίληψη της δημιουργίας ως μόνιμης και αδιάκοπης θείας ενέργειας, η οποία δεν μπορεί να αποσπαστεί από την ίδια την ύπαρξη του Θεού.

Η έννοια του χρόνου συνδέεται ακόμη με την περιοδική εναλλαγή των φυσικών φαινομένων και τη διαρκή κίνηση των ουρανίων σωμάτων. Ωστόσο, στον Ερμητισμό μεγαλύτερη σημασία αποδίδεται στη σχέση του χρόνου με τη γένεση και τη διατήρηση της ύπαρξης. Η αέναη περιστροφή του ουράνιου κόσμου αποτελεί έκφραση της

³³² C.H. XVI 19

αδιάκοπης δημιουργικής βούλησης του Θεού και εγγυάται τη διατήρηση της κοσμικής τάξης:

Ὁ δὲ δημιουργὸς Νοῦς σὺν τῷ Λόγῳ, ὁ περισχὼν τοὺς κύκλους καὶ δινῶν ῥοίζῳ, ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα καὶ ἔωασε στρέφεσθαι ἀπ’ ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος.³³³

Και ο δημιουργός Νους, μαζί με τον Λόγο, ο οποίος περιβάλλει τους κύκλους και τους στροβιλίζει με βουητό, έθεσε σε περιστροφή τα δημιουργήματά του και τα άφησε να περιστρέφονται από μια απροσδιόριστη αρχή προς ένα ατέρμονο τέλος.

Το χωρίο περιγράφει τη συγκρότηση και τη διαρκή λειτουργία του κόσμου μέσω της συνεργίας του Νου και του Λόγου. Ο δημιουργός Νους δεν δημιουργεί απλώς τον κόσμο, αλλά, ενεργώντας μαζί με τον Λόγο, οργανώνει την κοσμική τάξη και θέτει σε κίνηση τους ουράνιους κύκλους. Η εικόνα των κύκλων που περιβάλλονται και στροβιλίζονται με βουητό (δινῶν ῥοίζῳ) παραπέμπει στην αδιάκοπη και αρμονική κίνηση των ουράνιων σφαιρών, θεμελιώδες στοιχείο της ερμητικής κοσμολογίας. Η λέξη ῥοίζος δηλώνει τον βόμβο, τον συριστικό ήχο ή τον ορμητικό βρυχηθμό που συνοδεύει μια ταχεία περιστροφική κίνηση. Δεν πρόκειται απλώς για λογοτεχνική λεπτομέρεια, αλλά για μια αισθητηριακή εικόνα που αποδίδει τη δυναμική και αδιάλειπτη λειτουργία του σύμπαντος, καθώς οι κοσμικοί κύκλοι κινούνται ακατάπαυστα υπό την ενέργεια του δημιουργού Νου και του Λόγου.

Ιδιαίτερη σημασία έχει επίσης η διαδοχή των ρημάτων ἔστρεψε και ἔωασε στρέφεσθαι. Ο Θεός δεν περιορίζεται στην αρχική ώθηση της δημιουργίας· εγκαθιδρύει μια συνεχή και αυτοδιατηρούμενη κοσμική κίνηση. Ο κόσμος λειτουργεί σύμφωνα με τη θεία τάξη, χωρίς να απαιτείται νέα δημιουργική επέμβαση, επειδή η κίνησή του έχει θεμελιωθεί εξαρχής από τον δημιουργό Νου.

Η τελευταία φράση, «ἀπ’ ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος», εκφράζει την ερμητική αντίληψη του χρόνου και της κοσμικής διαδικασίας. Η «απροσδιόριστη αρχή» δεν δηλώνει έλλειψη δημιουργικής αιτίας, αλλά ότι η αρχή της κοσμικής κίνησης υπερβαίνει την ανθρώπινη χρονική κατανόηση. Αντίστοιχα, το «ατέρμονο τέλος» δηλώνει ότι ο κόσμος κατευθύνεται προς έναν σκοπό που δεν εξαντλείται ποτέ, επειδή η κυκλική του κίνηση είναι αέναη. Έτσι, το χωρίο παρουσιάζει το σύμπαν ως

³³³ C.H. I 22

μια διαρκώς κινούμενη και αρμονικά οργανωμένη πραγματικότητα, η οποία παραμένει συνεχώς ενεργή χάρη στη δημιουργική ενέργεια του Νου και του Λόγου.

Η ερμητική σύλληψη του χρόνου και της κοσμικής κίνησης προσεγγίζει σε αρκετά σημεία τις κοσμολογικές θεωρίες των προσωκρατικών φιλοσόφων και ιδιαίτερα τη στωική διδασκαλία περί κυκλικής εξέλιξης του κόσμου. Ωστόσο, η ερμητική θεώρηση δεν ταυτίζεται πλήρως με τη στωική θεωρία της αιώνιας επιστροφής. Αν και υιοθετεί την ιδέα της κυκλικότητας του κοσμικού χρόνου, την εντάσσει σε μια θεοκεντρική κοσμολογία, όπου η αδιάκοπη δημιουργική ενέργεια του Θεού εξασφαλίζει τη συνοχή, τη διατήρηση και την πνευματική σημασία της δημιουργίας. Ο χρόνος δεν αποτελεί, επομένως, μια απρόσωπη φυσική αναγκαιότητα, αλλά την έκφραση της συνεχούς παρουσίας του Θεού μέσα στον κόσμο, ο οποίος διατηρείται και ανανεώνεται διαρκώς μέσω της θείας δημιουργικής ενέργειας.

Η αντίληψη του ανθρώπου για τον χρόνο διαμορφώνεται μέσα από τη συσχέτισή του με την κίνηση και τη μεταβολή. Η κίνηση επιτρέπει την αντίληψη των διαδοχικών αλλαγών που συντελούνται στον αισθητό κόσμο και καθιστά δυνατή την ποσοτική μέτρηση του χρόνου. Η γένεση, η φθορά και κάθε μορφή μεταβολής αποτελούν, επομένως, γνωρίσματα του υλικού κόσμου. Αντίθετα, ο πνευματικός κόσμος χαρακτηρίζεται από ακινησία και αμεταβλησία, καθώς δεν υπόκειται ούτε στη γένεση ούτε στη φθορά:

Ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις ἐν τῷ χρόνῳ. Καὶ ὁ μὲν αἰὼν ἔστηκε περὶ τὸν θεόν, ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος περαιοῦται ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις γίνεται ἐν τῷ χρόνῳ.³³⁴

Ο Αἰὼν βρίσκεται μέσα στον Θεό, ο κόσμος μέσα στον Αἰῶνα, ο χρόνος μέσα στον κόσμο και η γένεση μέσα στον χρόνο. Και ο Αἰὼν παραμένει ακίνητος γύρω από τον Θεό, ενώ ο κόσμος κινείται μέσα στον Αἰῶνα, ο χρόνος εκτυλίσσεται μέσα στον κόσμο και η γένεση πραγματοποιείται μέσα στον χρόνο.

Το χωρίο παρουσιάζει με ιδιαίτερα συνοπτικό αλλά συστηματικό τρόπο τη θεμελιώδη ερμητική ιεράρχηση της πραγματικότητας. Ο συγγραφέας οργανώνει το σύμπαν σε τέσσερα διαδοχικά επίπεδα – Θεός, Αἰὼν, κόσμος, χρόνος και γένεση – τα οποία συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις εγκλεισμού και εξάρτησης. Κάθε κατώτερο επίπεδο υπάρχει και λειτουργεί μέσα στο αμέσως ανώτερό του, ο Αἰὼνας βρίσκεται

³³⁴ C.H. XI 2

μέσα στον Θεό, ο κόσμος μέσα στον Αιώνα, ο χρόνος μέσα στον κόσμο και η γένεση μέσα στον χρόνο. Η αλληλουχία αυτή αποτυπώνει τη σταδιακή μετάβαση από την απόλυτη και άχρονη θεία πραγματικότητα προς τη μεταβλητή και αισθητή τάξη του γίνεσθαι.

Ιδιαίτερη σημασία έχει η διάκριση ανάμεσα στον Αιώνα και τον χρόνο, η οποία αποτελεί βασικό γνώρισμα της ερμητικής κοσμολογίας. Ο Αιών δεν ταυτίζεται με τον χρόνο ούτε αποτελεί απλώς άπειρη χρονική διάρκεια· συνιστά την αιώνια και αμετάβλητη διάσταση της θείας πραγματικότητας, μέσα στην οποία υπάρχει και διατηρείται ο κόσμος. Αντίθετα, ο χρόνος αποτελεί χαρακτηριστικό του ίδιου του κόσμου και εκφράζει τη διαδοχή, τη μεταβολή και την εξέλιξη όλων των γεννητών όντων. Έτσι, ο χρόνος δεν προϋπάρχει του κόσμου, αλλά αναδύεται μαζί με αυτόν και αποτελεί τον τρόπο με τον οποίο εκδηλώνεται η κίνησή του.

Η δεύτερη περίοδος του χωρίου αναπτύσσει την ίδια ιεράρχηση μέσα από τέσσερα διαφορετικά ρήματα, καθένα από τα οποία αποδίδει τον ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεως κάθε επιπέδου. Ο Αιών «ἔστηκε», δηλαδή παραμένει ακίνητος και αμετάβλητος γύρω από τον Θεό, εκφράζοντας τη σταθερότητα της αιώνιας τάξης. Ο κόσμος «κινεῖται», καθώς η κίνηση αποτελεί το ουσιώδες γνώρισμα του αισθητού σύμπαντος και ο χρόνος «περαιοῦται», δηλαδή εκτυλίσσεται και διανύει αδιάκοπα την πορεία του μέσα στον κόσμο, φανερώνοντας τη συνεχή διαδοχή των γεγονότων. Τέλος, η γένεση «γίνεται», γεγονός που υποδηλώνει ότι η γέννηση, η φθορά και κάθε μορφή μεταβολής λαμβάνουν χώρα αποκλειστικά μέσα στον χρόνο.

Το χωρίο συνοψίζει, επομένως, μία από τις κεντρικές αρχές της ερμητικής σκέψης, η πραγματικότητα δεν είναι ένα ομοιογενές σύνολο, αλλά μία ιεραρχικά διαρθρωμένη τάξη, όπου η αμετάβλητη αιωνιότητα του Θεού θεμελιώνει την αιώνια ύπαρξη του Αιώνα, ο Αιώνας περιέχει τον κόσμο, ο κόσμος γεννά τον χρόνο και ο χρόνος καθιστά δυνατή τη γένεση και κάθε μορφή μεταβολής. Έτσι, η γένεση δεν αποτελεί πρωταρχική πραγματικότητα, αλλά το τελευταίο στάδιο μιας καθοδικής οντολογικής κλίμακας που εκπορεύεται από τον Θεό και καταλήγει στον αισθητό κόσμο.

Ήδη ο Αναξίμανδρος συνέδεσε το *ἄπειρον* με μια αέναη κοσμική κίνηση, από την οποία προέρχονται όλα τα επιμέρους όντα και στην οποία τελικά επιστρέφουν. Η συνεχής αυτή διαδικασία γένεσης και φθοράς διατηρεί την ισορροπία του κόσμου και εκφράζει μια μορφή κοσμικής δικαιοσύνης, σύμφωνα με την οποία κάθε ον αποδίδει «δίκην καὶ τίσιν» για την υπέρβαση των φυσικών του ορίων.

Ανάλογη είναι και η θέση του Παρμενίδη, ο οποίος αντιπαραθέτει το αμετάβλητο και αγέννητο Ον προς τον κόσμο του γίνεσθαι.³³⁵ Το Ον βρίσκεται πέρα από τον χρόνο και τη μεταβολή, ενώ η γένεση και η φθορά χαρακτηρίζουν αποκλειστικά τον αισθητό κόσμο. Οι προσωκρατικοί έκαναν διάκριση μεταξύ αμετάβλητης και μεταβαλλόμενης πραγματικότητας, θέση που αναπτύχθηκε συστηματικά στην πλατωνική φιλοσοφία και επηρέασε την ερμητική κοσμολογία.³³⁶

Η δημιουργική αυτή ανασύνθεση αντανακλά το ευρύτερο πνευματικό κλίμα της ελληνορωμαϊκής περιόδου, το οποίο χαρακτηρίζεται από έντονο φιλοσοφικό εκλεκτικισμό. Η αναβίωση του πυθαγορισμού από τον 1ο αιώνα π.Χ., σε συνδυασμό με την αφομοίωση στοιχείων της ορφικής, προσωκρατικής, πλατωνικής, αριστοτελικής και στωικής παράδοσης, συνέβαλε στη διαμόρφωση ενός νέου φιλοσοφικού περιβάλλοντος. Ο χρόνος δεν αποτελεί μόνο το μέτρο της κοσμικής μεταβολής, αλλά και το πεδίο μέσα στο οποίο εκτυλίσσεται η πνευματική πορεία της ανθρώπινης ψυχής προς την επανένωσή της με τον Θεό. Με τον τρόπο αυτό, η ερμητική διδασκαλία μετασχηματίζει προγενέστερες φιλοσοφικές αντιλήψεις, εντάσσοντάς τις σε μια κοσμολογία όπου η δημιουργία, ο χρόνος και η σωτηρία αποτελούν αλληλένδετες όψεις της ίδιας θείας πραγματικότητας.

7.2 Η κυκλική σύλληψη του χρόνου

Στον Ερμητισμό ο αισθητός κόσμος χαρακτηρίζεται, όπως είδαμε, από συνεχείς περιοδικές μεταβολές. Η συνεχής εναλλαγή γένεσης και φθοράς δεν διαταράσσει την ενότητα του σύμπαντος, αλλά αντιθέτως διασφαλίζει τη διατήρηση της κοσμικής τάξης. Η αντίληψη αυτή ανάγεται ήδη στους προσωκρατικούς φιλοσόφους, οι οποίοι, παρατηρώντας τη φύση, συνέδεσαν την περιοδική επανάληψη των φυσικών φαινομένων με τη δυνατότητα συνεχούς ανανέωσης του αισθητού κόσμου.³³⁷

Η περιοδικότητα των φαινομένων διέπεται από μια συγκεκριμένη αριθμητική τάξη. Η δημιουργία των πλανητών και η αέναη περιφορά τους κατέστησαν δυνατή τη μέτρηση του χρόνου, συνδέοντάς τον με την κυκλική κίνηση των ουρανίων σωμάτων. Η κίνηση αυτή επαναλαμβάνεται με σταθερότητα, εξασφαλίζοντας τη διάρκεια και τη

³³⁵ DK 28 B1a

³³⁶ Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, 3–5.

³³⁷ Rosemary Wright, “Presocratic Cosmology and Platonic Myth,” στο *Brill's Companion to the Reception of Presocratic Natural Philosophy in Later Classical Thought*, τομ. 6, επιμ. Chelsea C. Harry and Justin Habash (Leiden: Brill, 2021), 465–66.

συνοχή της δημιουργίας. Σύμφωνα με την ερμητική κοσμολογία, κάθε επιμέρους ον γεννάται, αναπτύσσεται, φθάνει στην ολοκλήρωσή του και τελικά φθείρεται, ώστε να καταστεί δυνατή η έναρξη ενός νέου κύκλου ύπαρξης. Η κυκλική κίνηση αποτελεί, επομένως, την τελειότερη μορφή κίνησης, καθώς το τέλος κάθε κύκλου σηματοδοτεί συγχρόνως και την απαρχή ενός νέου.

Κάθε ουράνιο σώμα, ολοκληρώνοντας την προκαθορισμένη περιφορά του, επιστρέφει στο αρχικό σημείο εκκίνησής του. Ωστόσο, η ολοκλήρωση ενός κύκλου δεν συνεπάγεται μετάβαση στην ανυπαρξία, αλλά την ανανέωση της δημιουργίας. Η φθορά δεν αποτελεί το τέλος της ύπαρξης, αλλά τον αναγκαίο όρο για την εμφάνιση μιας νέας μορφής ζωής. Η διάρκεια του κόσμου του γίνεσθαι διασφαλίζεται ακριβώς μέσω αυτής της αδιάκοπης κυκλικής κίνησης των ουρανίων σωμάτων:

[...] και πᾶσαν γένεσιν ἐμψύχου σαρκός καὶ καρποῦ σπορᾶς καὶ πάσης τεχνουργίας τὰ ἐλαττούμενα ἀνανεωθήσεται ἀνάγκη καὶ ἀνανεώσει θεῶν καὶ φύσεως κύκλου ἐναριθμίου δρομήματι.³³⁸

και κάθε γένεση ἐμψυχης σάρκας, κάθε καρποφορία των σπόρων και κάθε δημιούργημα, ὅσα φθείρονται, θα ἀνανεώνονται κατ' ἀναγκαιότητα μέσω της ἀνανέωσης των θεῶν και της ἀριθμημένης κυκλικῆς πορείας της φύσης.

Το χωρίο διατυπώνει μία από τις βασικές αρχές της ερμητικής κοσμολογίας, σύμφωνα με την οποία η γένεση και η φθορά αποτελούν αλληλένδετες φάσεις μιας ενιαίας κοσμικής διαδικασίας. Η γένεση κάθε ἐμβίου οργανισμού, η καρποφορία των σπόρων και κάθε μορφή δημιουργήματος υπάγονται στον ίδιο καθολικό νόμο: ὅσα υπόκεινται σε μείωση και φθορά (τὰ ἐλαττούμενα) επανέρχονται κατ' ἀναγκαιότητα στον κύκλο της ζωής. Η ἀνάγκη δεν δηλώνει μια τυφλή ή μηχανική δύναμη, αλλά τη νομοτελειακή τάξη που διέπει τη λειτουργία του κόσμου και εξασφαλίζει τη συνέχειά του.

Ιδιαίτερη σημασία έχει η φράση «ἀνανεώσει θεῶν», η οποία δεν σημαίνει ότι οι ίδιοι οι θεοί ἀνανεώνονται, αλλά ότι η ἀνανέωση πραγματοποιείται μέσω της ἀνανεωτικῆς τους ἐνέργειας. Οι θεοί εμφανίζονται ως οι φορείς της κοσμικής τάξης

³³⁸ C.H. III 4

και οι εγγυητές της περιοδικής συνέχειας της φύσης, εξασφαλίζοντας την αδιάκοπη συνέχιση των φυσικών κύκλων.

Εξίσου σημαντική είναι η έκφραση «φύσεως κύκλου έναριθμίου δρομήματι», η οποία περιγράφει την κυκλική πορεία της φύσης ως κίνηση που διέπεται από αριθμημένη τάξη. Το δρόμημα δηλώνει την αδιάκοπη πορεία ή κίνηση, ενώ το επίθετο έναρίθμιος φανερώνει ότι η κίνηση αυτή δεν είναι τυχαία, αλλά πραγματοποιείται σύμφωνα με καθορισμένο αριθμητικό μέτρο και αναλογία. Η διατύπωση αυτή αντανακλά την έντονη πυθαγόρεια και πλατωνική επίδραση στην ερμητική σκέψη, σύμφωνα με την οποία ο αριθμός αποτελεί θεμελιώδη αρχή της κοσμικής τάξης και της αρμονίας. Η σύνδεση του κύκλου με τον αριθμό υποδηλώνει ότι η περιοδική πορεία του κόσμου δεν αποτελεί μια επαναλαμβανόμενη φυσική διαδικασία χωρίς σκοπό ή τάξη, αλλά την έκφραση μιας απόλυτα οργανωμένης και νομοτελειακής θείας διάταξης. Με άλλα λόγια, η φύση ανανεώνεται κυκλικά καθώς η κίνησή της υπακούει σε σταθερές αναλογίες και μέτρα, τα οποία αποτελούν έκφραση της θείας σοφίας που διέπει το σύμπαν.

Το χωρίο αναδεικνύει τον κόσμο ως ένα ενιαίο και δυναμικό σύστημα, στο οποίο η γένεση, η φθορά και η εμφάνιση νέων μορφών ζωής αποτελούν διαδοχικές εκφάνσεις της ίδιας κοσμικής τάξης. Η διαδοχή αυτή δεν οφείλεται σε τυχαίες φυσικές διεργασίες, αλλά στη συνεχή ενέργεια των θεών και στη νομοτελειακή, αριθμητικά οργανωμένη πορεία της φύσης. Με τον τρόπο αυτό, η ερμητική κοσμολογία παρουσιάζει το σύμπαν ως οργανωμένο σύνολο, στο οποίο η φθορά δεν αναιρεί τη ζωή αλλά καθιστά δυνατή τη διατήρηση της δημιουργίας μέσα από τη διαδοχή των φυσικών κύκλων. Η αριθμητική δομή του κόσμου δεν αποτελεί απλώς μαθηματικό χαρακτηριστικό, αλλά εκφράζει την αρχή της τάξης, της αρμονίας και της συνέχειας που διέπει ολόκληρη τη δημιουργία.

Η σύνδεση της κυκλικής κίνησης με τον αριθμό εντάσσεται σε μια ευρύτερη φιλοσοφική παράδοση, η οποία διαμορφώθηκε ήδη στην πλατωνική σκέψη και αναπτύχθηκε περαιτέρω από τους νεοπλατωνικούς. Στον *Τίμαιο* ο χρόνος συνδέεται με την κανονική κίνηση των ουρανίων σωμάτων, η οποία καθιστά δυνατή τη μέτρησή του, ενώ στην *Πολιτεία* ο «τέλειος αριθμός» παρουσιάζεται ως αρχή που διέπει την περιοδικότητα του κόσμου. Ο Πρόκλος, ερμηνεύοντας τα σχετικά πλατωνικά χωρία, υποστηρίζει ότι ο αριθμός δεν αποτελεί απλώς μέσο υπολογισμού, αλλά εκφράζει τη

νοητή τάξη από την οποία απορρέουν οι κυκλικές κινήσεις του αισθητού κόσμου.³³⁹ Μέσα σε αυτό το φιλοσοφικό πλαίσιο γίνεται περισσότερο κατανοητή η ερμητική σύνδεση της κυκλικής πορείας της φύσης με την αριθμητική τάξη, η οποία όμως αποκτά σαφώς θεολογικό περιεχόμενο, καθώς ανάγεται στη δημιουργική ενέργεια του Θεού.

Παρότι ο Ερμητισμός αξιοποιεί τις παραπάνω φιλοσοφικές αντιλήψεις, δεν περιορίζεται στην απλή αναπαραγωγή τους. Η αριθμητική τάξη του κόσμου αποκτά σαφέστερο θεολογικό περιεχόμενο, καθώς εκφράζει την αέναη δημιουργική ενέργεια του Θεού και την πρόνοιά του για τη διατήρηση της κοσμικής αρμονίας. Ο χρόνος έχει ως αφετηρία τη δημιουργία του κόσμου, όμως η πορεία του δεν είναι γραμμική· εξελίσσεται κυκλικά, σύμφωνα με τη βούληση του Δημιουργού:

[...] καὶ οὐδέν ἐστιν ἐν τούτῳ διὰ παντός τοῦ αἰῶνος τῆς πατρῴας ἀποκαταστάσεως, οὔτε τοῦ παντός οὔτε τῶν κατὰ μέρος, ὃ οὐχὶ ζῆ.³⁴⁰

...και δεν υπάρχει τίποτε σε αυτόν, σε ολόκληρη τη διάρκεια του Αἰῶνα, σύμφωνα με την πατρική αποκατάσταση, ούτε στο σύνολο ούτε στα επιμέρους μέρη του, που να μη ζει.

[...] καὶ ταῦτα ἐστὶ τὰ τοῦ κόσμου πάθη, δινήσεις τε καὶ κρύψεις. Καὶ ἡ μὲν δίνησις στροφή, ἡ δὲ κρύψις ἀνανέωσις.³⁴¹

...Και αυτά είναι οι μεταβολές του κόσμου: οι στροβιλισμοί και οι αποκρύψεις. Ο στροβιλισμός είναι η κυκλική περιστροφή, ενώ η απόκρυψη είναι η ανανέωση.

Τα δύο χωρία εκφράζουν μία από τις θεμελιώδεις αρχές της ερμητικής κοσμολογίας, σύμφωνα με την οποία ολόκληρος ο κόσμος διατηρείται σε μια αδιάκοπη κατάσταση ζωής και ανανέωσης. Στο πρώτο χωρίο, η διατύπωση «οὐδέν... ὃ οὐχὶ ζῆ» υπογραμμίζει ότι δεν υπάρχει τίποτε μέσα στο σύμπαν, ούτε στο σύνολό του ούτε στα επιμέρους μέρη του, που να στερείται ζωής. Η ζωή παρουσιάζεται ως καθολικό γνώρισμα της δημιουργίας και ως αποτέλεσμα της συνεχούς θείας ενέργειας.

Ιδιαίτερη σημασία έχει η έκφραση «διὰ παντός τοῦ αἰῶνος τῆς πατρῴας ἀποκαταστάσεως». Η ἀποκατάστασις δεν δηλώνει απλώς την αποκατάσταση μετά

³³⁹ Πρόκλος, *Σχόλια στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, τόμ. 2, επιμ. W. Kroll, Λειψία: Teubner, 1901, 18 · Πρβλ. Antonio Luis Costa Vargas, *Time's Causal Power: Proclus and the Natural Theology of Time* (Leiden: Brill, 2021), 41–42.

³⁴⁰ C.H. XII 15

³⁴¹ C.H. XI 15

από μια κατάσταση φθοράς, αλλά τη διαρκή επαναφορά και ανανέωση της δημιουργίας στην τάξη που έχει θεσπίσει ο Πατέρας. Το επίθετο πατρώας δηλώνει ότι η αποκατάσταση αυτή πηγάζει από τον ίδιο τον Θεό ως δημιουργό και συντηρητή του κόσμου. Η ζωή του σύμπαντος δεν είναι, επομένως, αυτοδύναμη, αλλά εξαρτάται διαρκώς από τη δημιουργική και συντηρητική ενέργεια του Πατέρα.

Το δεύτερο χωρίο εξηγεί με ποιον τρόπο διατηρείται αυτή η ακατάπαυστη κοσμική διαδικασία. Οι «δινήσεις» και οι «κρύψεις» χαρακτηρίζονται ως τα πάθη του κόσμου, δηλαδή ως οι φυσικές διεργασίες ή καταστάσεις που συγκροτούν τη λειτουργία του. Η *δίνησις* δεν δηλώνει οποιαδήποτε κίνηση, αλλά τη στροβιλώδη ή κυκλική περιστροφή, παραπέμποντας στην αδιάκοπη κίνηση των ουρανίων σφαιρών και γενικότερα στη δυναμική δομή του σύμπαντος. Η κυκλικότητα αυτή αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της ερμητικής κοσμολογίας, καθώς η τάξη του κόσμου διατηρείται μέσω συνεχών κυκλικών κινήσεων.

Αντίστοιχα, η *κρύψις* δεν σημαίνει αφανισμό ή οριστική εξαφάνιση, αλλά απόκρυψη από το αισθητό πεδίο. Η ερμηνευτική ταύτισή της με την «ανανέωσιν» δείχνει ότι εκείνο που φαίνεται να χάνεται δεν παύει να υπάρχει, αλλά εισέρχεται σε μια διαδικασία αναγέννησης, ώστε να επανεμφανισθεί με νέα μορφή. Η φθορά και η εξαφάνιση αποτελούν, επομένως, μόνο φαινομενικά γεγονότα: στην πραγματικότητα συνιστούν στάδια της διαρκούς ανακύκλωσης της ζωής.

Συνολικά, τα δύο χωρία παρουσιάζουν το σύμπαν ως έναν ζωντανό οργανισμό, στον οποίο τίποτε δεν οδηγείται στην απόλυτη ανυπαρξία. Η ζωή του σύμπαντος θεμελιώνεται στην πατρική αποκατάσταση, η οποία διατηρεί αδιάκοπα τη δημιουργία στην τάξη που έχει θεσπίσει ο Θεός, ενώ η κυκλική κίνηση και η περιοδική απόκρυψη των όντων αποτελούν τον τρόπο με τον οποίο εκδηλώνεται η συνέχεια της δημιουργίας. Με τον τρόπο αυτό, αναδεικνύεται μια από τις βασικές αρχές της ερμητικής σκέψης: η γένεση, η φθορά και η ανανέωση δεν αποτελούν αντιθετικές καταστάσεις, αλλά αλληλένδετες εκφάνσεις της ίδιας κοσμικής τάξης, η οποία εδράζεται στη συνεχή δημιουργική και συντηρητική ενέργεια του Θεού.

Η θεολογική αυτή ερμηνεία διαφοροποιεί τον Ερμητισμό από τις παλαιότερες ελληνικές κοσμολογίες. Στον Φερεκύδη, ο Χρόνος αποτελεί μία από τις πρωταρχικές κοσμικές αρχές μαζί με τον Ζά και τη Χθονή, ενώ στην ορφική θεογονία αναδεικνύεται σε αιώνια δημιουργική δύναμη που συνυπάρχει με την Ανάγκη και

γεννά τις πρώτες κοσμικές αρχές.³⁴² Ο Ερμητισμός υιοθετεί τη σύνδεση του χρόνου με την κοσμική δημιουργία, χωρίς όμως να τον θεοποιεί ως αυτοτελή αρχή. Αντιθέτως, ο χρόνος εξαρτάται πλήρως από τον Θεό και λειτουργεί ως μέσο εκδήλωσης της δημιουργικής και προνοιακής του ενέργειας. Η πρωτοτυπία της ερμητικής διδασκαλίας συνίσταται ακριβώς στη μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τον χρόνο ως αυτόνομη κοσμογονική δύναμη στον χρόνο ως έκφραση της αέναης δημιουργικής παρουσίας του Θεού μέσα στον κόσμο.

7.3 Η πρόσληψη του χρόνου στον υλικό κόσμο

Στον Ερμητισμό, όπως είδαμε στις προηγούμενες ενότητες, ο χρόνος συνδέεται άρρηκτα με τον αισθητό κόσμο. Οι έννοιες του χώρου και του χρόνου καθίστανται νοητές με τη συγκρότηση του δημιουργημένου σύμπαντος, όταν η αρχική αδιαφοροποίητη κατάσταση οργανώνεται σε μια τάξη που διέπεται από συγκεκριμένους νόμους. Ο χρόνος δεν αποτελεί αυτόνομη οντότητα, αλλά προκύπτει ως συνέπεια της κίνησης και της μεταβολής. Η κίνηση εκφράζει τη μετάβαση από μία κατάσταση σε μια άλλη, ενώ ο χρόνος καθιστά δυνατή τη διαδοχή αυτών των μεταβολών. Ως εκ τούτου, ο χρόνος χαρακτηρίζει αποκλειστικά τον κόσμο της γένεσης και της φθοράς, δηλαδή τον αισθητό κόσμο:

[...] ἡ γὰρ γένεσις καὶ ὁ χρόνος ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ εἰσὶν, ὄντες διφυεῖς· ἐν μὲν οὐρανῷ ἀμετάβλητοι καὶ ἄφθαρτοι, ἐν δὲ γῇ μεταβλητοὶ καὶ φθαρτοί.³⁴³

Διότι η γένεση και ο χρόνος υπάρχουν τόσο στον ουρανό όσο και στη γη και παρουσιάζουν δύο διαφορετικούς τρόπους υπάρξεως· στον ουρανό είναι αμετάβλητα και άφθαρτα, ενώ στη γη είναι μεταβλητά και φθαρτά.

Το χωρίο αναδεικνύει μία από τις χαρακτηριστικότερες διακρίσεις της ερμητικής κοσμολογίας, σύμφωνα με την οποία η γένεση και ο χρόνος δεν εκδηλώνονται με τον ίδιο τρόπο σε όλα τα επίπεδα της πραγματικότητας. Αν και υπάρχουν τόσο στον ουρανό όσο και στη γη, παρουσιάζουν διαφορετικό τρόπο υπάρξεως, γεγονός που αποδίδεται με τον χαρακτηρισμό «διφυεῖς». Ο όρος δεν δηλώνει ότι η γένεση και ο χρόνος διαθέτουν δύο ανεξάρτητες φύσεις, αλλά ότι οι ίδιες κοσμικές αρχές

³⁴² DK 1 B11, B12, B13 9-30, 7 A8, A9, B1

³⁴³ C.H. XI 4

εκδηλώνονται με δύο διαφορετικούς τρόπους, ανάλογα με το οντολογικό επίπεδο στο οποίο ενεργούν. Ο συγγραφέας δεν εισάγει, επομένως, δύο διαφορετικούς χρόνους ή δύο διαφορετικές μορφές γένεσης, αλλά υποστηρίζει ότι οι ίδιες πραγματικότητες αποκτούν διαφορετικό χαρακτήρα στον ουράνιο και στον επίγειο κόσμο. Η διάκριση αυτή αντανακλά τη γενικότερη ερμητική ιεράρχηση της πραγματικότητας μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου.

Στον ουρανό η γένεση και ο χρόνος χαρακτηρίζονται ως αμετάβλητοι και άφθαρτοι, ιδιότητες που εκφράζουν τη σταθερότητα, την κανονικότητα και την αδιάκοπη τάξη της ουράνιας πραγματικότητας. Η ουράνια κίνηση, μολονότι συνεχής, δεν συνεπάγεται ουσιώδη μεταβολή ή φθορά, αλλά αποτελεί έκφραση της αιώνιας αρμονίας που διέπει τον κόσμο των ουρανίων σωμάτων. Η γένεση και ο χρόνος διατηρούν εκεί έναν σταθερό και αμετάβλητο χαρακτήρα, καθώς λειτουργούν μέσα σε ένα επίπεδο που βρίσκεται πλησιέστερα στη θεία και αιώνια τάξη.

Αντίθετα, στη γη η γένεση και ο χρόνος χαρακτηρίζονται ως μεταβλητοί και φθαρτοί, επειδή συνδέονται με τον αισθητό κόσμο της γέννησης, της ανάπτυξης, της παρακμής και του θανάτου. Εδώ ο χρόνος γίνεται το μέτρο της μεταβολής, ενώ η γένεση συνδέεται άμεσα με τη διαδοχή των φυσικών κύκλων και την αναπόφευκτη φθορά όλων των έμβιων όντων. Το επίγειο επίπεδο αποτελεί, επομένως, τον χώρο όπου η μεταβολή εκδηλώνεται στην πληρότητά της.

Το χωρίο δεν αντιπαράθετει δύο διαφορετικούς κόσμους, αλλά δύο διαφορετικούς τρόπους εκδήλωσης της ίδιας κοσμικής πραγματικότητας. Η διάκριση μεταξύ ουρανού και γης δεν είναι απόλυτη, αλλά οντολογική, στον ουρανό κυριαρχεί η αμετάβλητη κανονικότητα της θείας τάξης, ενώ στη γη η ίδια τάξη εκδηλώνεται μέσω της διαδοχής, της μεταβολής και της φθοράς. Έτσι, η γένεση και ο χρόνος λειτουργούν ως καθολικές αρχές του σύμπαντος, οι οποίες αποκτούν διαφορετική μορφή ανάλογα με το επίπεδο της δημιουργίας στο οποίο ενεργούν.

Το χωρίο συνοψίζει, επομένως, μία βασική ερμητική αντίληψη, η ενότητα του κόσμου δεν αναιρεί τη διαφοροποίηση των επιπέδων της πραγματικότητας. Ο ουράνιος και ο επίγειος κόσμος διέπονται από τις ίδιες θεμελιώδεις αρχές, όμως αυτές εκδηλώνονται διαφορετικά· στον ουρανό ως αμετάβλητη και άφθαρτη τάξη, στη γη ως συνεχής γένεση, μεταβολή και φθορά. Η διάκριση αυτή υπογραμμίζει την ιεραρχική δομή του σύμπαντος και τη βαθμιαία μετάβαση από το αιώνιο και αμετάβλητο προς το χρονικό και μεταβαλλόμενο, χωρίς να διακόπτεται η ενότητα της θείας δημιουργίας.

Η αντίληψη αυτή παρουσιάζει εμφανείς συγγένειες με την πλατωνική θεωρία του χρόνου. Στον *Τίμαιο*, ο χρόνος ορίζεται ως «κινητή εἰκὼν τῆς αἰωνιότητος», δηλαδή ως η αισθητή έκφραση της αιώνιας πραγματικότητας. Ο Δημιουργός προσέδωσε στον κόσμο την κυκλική κίνηση των ουρανίων σωμάτων, ώστε το δημιούργημά του να προσεγγίζει, κατά το δυνατόν, την τελειότητα του νοητού προτύπου του.

Αντίστοιχα, στο *C.H.* γίνεται διάκριση μεταξύ αιωνιότητας και χρόνου, με τον τελευταίο να αποτελεί γνώρισμα του αισθητού κόσμου. Η περιοδική κίνηση των ουρανίων σωμάτων συνιστά το φυσικό μέτρο του χρόνου και διασφαλίζει τη διατήρηση της κοσμικής τάξης:

Ἐὰν χωρὶς εἶναι τοῦ παρεληλυθότος ὑπολάβῃς τὸν ἐνεστῶτα, ἀδύνατον ἐστὶν ἐνεστάναι, εἰ μὴ καὶ παρεληλυθὼς γένηται· ἐκ γὰρ τοῦ ἀποικομένου τὸ ἐνεστὸς γίνεται, καὶ ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος τὸ μέλλον ἔρχεται.³⁴⁴

Αν θεωρήσεις ότι το παρόν υπάρχει ανεξάρτητα από το παρελθόν, είναι αδύνατον να υφίσταται ως παρόν, αν δεν έχει ήδη καταστεί παρελθόν· διότι από το παρελθόν προκύπτει το παρόν και από το παρόν έρχεται το μέλλον.

Το χωρίο πραγματεύεται τη διαδοχή των χρονικών διαστάσεων και αναδεικνύει την αδιάσπαστη ενότητα παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι καμία χρονική στιγμή δεν μπορεί να υπάρξει απομονωμένα από τις υπόλοιπες. Το παρόν δεν διαθέτει αυτοτελή ύπαρξη, αλλά υφίσταται μόνο ως σημείο μετάβασης ανάμεσα σε αυτό που έχει ήδη παρέλθει και σε εκείνο που πρόκειται να έρθει.

Η παραδοξολογική διατύπωση «αδύνατον ἐστὶν ἐνεστάναι, εἰ μὴ καὶ παρεληλυθὼς γένηται» αποτελεί το κεντρικό νοηματικό σημείο του χωρίου. Ο συγγραφέας δεν υποστηρίζει ότι το παρόν ταυτίζεται με το παρελθόν, αλλά ότι η ίδια η ύπαρξή του είναι στιγμιαία και αδιάκοπα μεταβατική. Τη στιγμή ακριβώς που το παρόν υφίσταται, παύει ήδη να είναι παρόν και εισέρχεται στο παρελθόν. Έτσι, η έννοια του παρόντος δεν δηλώνει μια σταθερή χρονική κατάσταση, αλλά το αδιάκοπο σημείο μετάβασης της χρονικής ροής.

³⁴⁴ S.H. X 10

Η συνέχεια «ἐκ γὰρ τοῦ ἀποιχομένου τὸ ἐνεστὸς γίνεται, καὶ ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος τὸ μέλλον ἔρχεται» παρουσιάζει τον χρόνο ως αδιάλειπτη αλληλουχία. Το παρόν προέρχεται από το παρελθόν και το μέλλον αναδύεται από το παρόν, χωρίς να υπάρχουν ασυνέχειες ή απόλυτοι διαχωρισμοί μεταξύ των χρονικών διαστάσεων. Η επιλογή των ρημάτων «γίνεται» και «έρχεται» υποδηλώνει ότι ο χρόνος δεν συνίσταται σε στατικά χρονικά τμήματα, αλλά σε μια συνεχή διαδικασία διαδοχής και μεταβολής.

Το χωρίο εκφράζει, επομένως, μια δυναμική αντίληψη του χρόνου, σύμφωνα με την οποία το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον δεν αποτελούν τρεις ανεξάρτητες πραγματικότητες, αλλά αλληλένδετες φάσεις μιας ενιαίας και αδιάκοπης χρονικής ροής. Το παρόν δεν διαθέτει αυτοτελή διάρκεια, αλλά υφίσταται μόνο ως το μεταβατικό όριο μεταξύ αυτού που έχει ήδη παρέλθει και αυτού που πρόκειται να επέλθει.

Η αντίληψη αυτή εντάσσεται στο ευρύτερο ερμητικό κοσμολογικό πλαίσιο, όπου ο χρόνος δεν νοείται ως στατικό μέγεθος, αλλά ως συνεχής και αδιάκοπη κίνηση. Όπως και σε άλλα χωρία του *C.H.*, ο χρόνος παρουσιάζεται ως μία διαρκής διαδικασία μεταβολής που συνοδεύει τη γένεση και τη φθορά των όντων, χωρίς ποτέ να διακόπτεται η συνέχεια της κοσμικής τάξης.

Το χωρίο εκφράζει μία από τις θεμελιώδεις αρχές της ερμητικής ανθρωπολογίας και κοσμολογίας, σύμφωνα με την οποία η διάλυση των σύνθετων όντων δεν ισοδυναμεί με αφανισμό, αλλά αποτελεί αναγκαίο στάδιο της συνεχούς ανανέωσης της δημιουργίας. Η κατηγορηματική διατύπωση «ἢ δὲ διάλυσιν οὐ θάνατός ἐστιν» απορρίπτει την αντίληψη του θανάτου ως οριστικού τέλους και τον επαναπροσδιορίζει ως αποσύνθεση του κράματος, δηλαδή της σύνθεσης των στοιχείων που συγκροτούν τα έμβια όντα. Η ουσία της ζωής δεν καταστρέφεται· μεταβάλλεται μόνο η συγκεκριμένη μορφή με την οποία αυτή εκδηλώνεται.

Η επόμενη φράση, «διαλύεται δὲ οὐχ ἵνα ἀπόληται, ἀλλ' ἵνα νέα γένηται», διευκρινίζει ότι η διάλυση δεν έχει αρνητικό χαρακτήρα, αλλά επιτελεί δημιουργική λειτουργία. Η αποσύνθεση του κράματος δεν οδηγεί στην ανυπαρξία, αλλά καθιστά δυνατή τη συγκρότηση μιας νέας μορφής ύπαρξης. Η μεταβολή παρουσιάζεται, επομένως, ως αναγκαία προϋπόθεση της ανανέωσης και όχι ως άρνηση της ζωής. Η αντίληψη αυτή απαντά και σε άλλα χωρία του *C.H.*, στα οποία η φθορά και η ανανέωση αποτελούν αλληλένδετες εκφάνσεις της ίδιας κοσμικής διαδικασίας.

Η συλλογιστική του χωρίου κορυφώνεται με τη ρητορική ερώτηση «τίς τῆς ζωῆς ἔστιν ἐνέργεια; Οὐχὶ κίνησις;», όπου η κίνηση ορίζεται ως η ουσιώδης εκδήλωση της ζωῆς. Η ἐνέργεια δεν δηλώνει απλῶς δραστηριότητα, ἀλλὰ την ενεργό πραγμάτωση της ζωῆς ως συνεχούς λειτουργίας και μεταβολῆς. Εφόσον η ζωὴ ταυτίζεται με την κίνηση, κάθε μορφή ακινησίας θα ισοδυναμούσε με απουσία ζωῆς.

Η τελική διατύπωση, «Τί οὖν ἐν τῷ κόσμῳ ἀκίνητον; Οὐδέν», επεκτείνει το προηγούμενο συμπέρασμα σε ολόκληρο το σύμπαν. Η συνεχὴς κίνηση δεν αποτελεί ιδιότητα μόνο των ἐμβίων ὄντων, ἀλλὰ καθολικό χαρακτηριστικό της δημιουργίας. Ο κόσμος παρουσιάζεται ως ἕνας δυναμικός οργανισμός, στον οποίο ὅλα βρίσκονται σε διαρκή μεταβολή, είτε αὐτή εκδηλώνεται ως γένεση, είτε ως ἀνάπτυξη, είτε ως διάλυση, είτε ως ἀνανέωση.

Το χωρίο συνοψίζει, επομένως, μία ἀπὸ τις κεντρικές ἀρχές της ερμητικής σκέψης, η ζωὴ δεν ἀντιτίθεται στη διάλυση, ἀλλὰ εκδηλώνεται μέσω αὐτῆς. Η ἀποσύνθεση των σύνθετων μορφῶν ἀποτελεῖ ἀναγκαία φάση της ἀδιάκοπης ἀνακύκλωσης της δημιουργίας, ἐνῶ η κίνηση συνιστᾷ το καθολικό γνῶρισμα κάθε ζωντανῆς πραγματικότητας. Μέσα σε αὐτό το κοσμολογικό πλαίσιο, ο θάνατος δεν ἀποτελεῖ οριστική κατάργηση της ὑπαρξῆς, ἀλλὰ μία μετάβαση που ἐπιτρέπει στη ζωὴ να συνεχίσει να εκδηλώνεται με νέες μορφές, σύμφωνα με τη διαρκή και θεόθεν οργανωμένη τάξη του σύμπαντος.

Η περιοδικότητα αὐτὴ δεν οδηγεῖ στην ἐξαφάνιση της δημιουργίας ἀλλὰ στη διαρκή ἀνακαίνισή της. Ο κόσμος γεννᾶται, ἀναπτύσσεται, φθείρεται και ἀνανεώνεται, χωρὶς ποτέ να οδηγεῖται στην ἀνυπαρξία:

Οὐ γὰρ ἀποθνήσκει, ὃ τέκνον, ἀλλ' ὥς σύνθετα σώματα διαλύεται· ἡ δὲ διάλυσις οὐ θάνατός ἐστιν, ἀλλὰ κράματος διάλυσις· διαλύεται δὲ οὐχ ἵνα ἀπόληται, ἀλλ' ἵνα νέα γένηται.³⁴⁵

Διότι τίποτε δεν πεθαίνει, παιδί μου· τα σύνθετα σώματα απλῶς διαλύονται. Καὶ η διάλυση δεν εἶναι θάνατος, ἀλλὰ διάλυση του κράματος ἀπὸ το οποίο ἀποτελούνται· δεν γίνεται για να ἀφανισθῶν, ἀλλὰ για να γίνουν νέα.

Το χωρίο ἀναθεωρεῖ ριζικά την κοινὴ ἀντίληψη του θανάτου, ἀποδίδοντάς του τον χαρακτήρα μίας φυσικῆς διαδικασίας μετασχηματισμοῦ και ὄχι μίας οριστικῆς

³⁴⁵ C.H. XII 16

κατάλυσης της ύπαρξης. Η διάλυσις δεν ταυτίζεται με τον θάνατο, αλλά προσδιορίζεται ως διάλυση του κράματος, δηλαδή της σύνθεσης των στοιχείων που συγκροτούν τα σύνθετα σώματα. Η αποσύνθεση, επομένως, δεν συνεπάγεται αφανισμό, αλλά συνιστά την αναγκαία προϋπόθεση για την ανάδυση μιας νέας μορφής ύπαρξης. Στο πλαίσιο αυτό, η φθορά δεν νοείται ως αντίθετη προς τη ζωή, αλλά ως οργανικό στάδιο της αδιάκοπης ανανεωτικής διαδικασίας που διέπει τον κόσμο. Το χωρίο αποτυπώνει, συνεπώς, μια θεμελιώδη αρχή της ερμητικής κοσμολογίας, σύμφωνα με την οποία η δημιουργία διατηρείται όχι μέσω της αμεταβλησίας των επιμέρους όντων, αλλά μέσω της συνεχούς μεταβολής και ανανέωσής τους στο εσωτερικό της αιώνιας κοσμικής τάξης.

Η αντίληψη αυτή παρουσιάζει εμφανείς ομοιότητες με τις προσωκρατικές θεωρίες περί κοσμικών κύκλων, ιδιαίτερα με τη φιλοσοφία του Ηρακλείτου. Για τον Ηράκλειτο, ο χρόνος δεν αποτελεί εξωτερικό μέτρο της πραγματικότητας αλλά εκφράζει τον ίδιο τον ρυθμό της φύσης, μέσα από τη συνεχή εναλλαγή γένεσης και φθοράς. Κάθε ον διατηρεί τη μορφή του όσο διαρκεί η ισορροπία των στοιχείων που το συγκροτούν· όταν αυτή διαταραχθεί, μεταβάλλεται και επανεντάσσεται στον αέναο κύκλο του γίνεσθαι.

Οι αντιλήψεις αυτές επηρέασαν βαθιά τη στωική κοσμολογία, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος γεννάται, αναπτύσσεται και, μετά την ολοκλήρωση της πορείας του, οδηγείται στην έκπύρωσιν, από την οποία αρχίζει ένας νέος κοσμικός κύκλος. Ωστόσο, ο Ερμητισμός διαφοροποιείται και σε αυτό το σημείο. Η κυκλική επανάληψη δεν παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα μιας απρόσωπης φυσικής αναγκαιότητας, αλλά ως έκφραση της διαρκούς δημιουργικής ενέργειας και της πρόνοιας του Θεού. Η ανανέωση του κόσμου δεν οφείλεται στην αυτονομία της φύσης, αλλά στη συνεχή παρουσία του Δημιουργού, ο οποίος διατηρεί και ανακαινίζει αδιάκοπα τη δημιουργία. Έτσι, ο χρόνος στον Ερμητισμό δεν αποτελεί μόνο μέτρο της μεταβολής, αλλά και το πεδίο μέσα στο οποίο εκδηλώνεται η αδιάλειπτη δημιουργική ενέργεια του Θεού.

7.4 Χρόνος και αστρική τάξη

Στην ερμητική κοσμολογία, η ανθρώπινη δράση δεν νοείται ανεξάρτητα από τη χρονική διάρθρωση του σύμπαντος. Η χρονική στιγμή κατά την οποία πραγματοποιείται μια ενέργεια δεν αποτελεί ουδέτερη παράμετρο, αλλά εντάσσεται στην καθολική τάξη που διέπει τη λειτουργία του κόσμου. Η ανάληψη βασιλικών

καθηκόντων, η τέλεση λατρευτικών πράξεων, καθώς και η άσκηση μαγικών ή θεραπευτικών πρακτικών προϋποθέτουν την εναρμόνισή τους προς την κοσμική τάξη, όπως αυτός εκδηλώνεται μέσω της δράσης των ουρανίων δυνάμεων.

Η σύνδεση μεταξύ χρόνου και κοσμικής τάξης αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στην ερμητική αστρολογία, όπου κεντρική θέση κατέχουν οι τριάντα έξι δεκανοί. Οι δεκανοί, δηλαδή οι αστερισμοί που διαιρούν τον ζωδιακό κύκλο σε τμήματα των δέκα μοιρών, συγκροτούν ένα σύστημα χρονικής διαίρεσης μέσω του οποίου ερμηνεύονται οι μεταβολές που εκδηλώνονται στον αισθητό κόσμο. Κάθε δεκανός ασκεί την επιρροή του κατά τη διάρκεια συγκεκριμένης χρονικής περιόδου και προσδίδει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά στον χρόνο που κυβερνά. Η διαδοχική περιφορά των δεκανών, σε συνδυασμό με την κίνηση των πλανητών, δεν σηματοδοτεί απλώς τη μέτρηση του χρόνου, αλλά τη διαφοροποίηση των χρονικών περιόδων ως προς τις επιδράσεις που ασκούν στη φύση και στην ανθρώπινη ζωή.³⁴⁶ Στο πλαίσιο αυτό, η επιλογή της κατάλληλης χρονικής στιγμής για την πραγματοποίηση μιας ενέργειας προϋποθέτει την εναρμόνισή της προς την κοσμική τάξη και τις αστρολογικές επιδράσεις που τη διέπουν:

[...] τῶν καθολικῶς πάντων συμβαινόντων ἡ ἐνέργεια ἀπὸ τούτων ἔστιν· οἶον (ὁ λέγω, νόησον) βασιλέων μετατροπαί, πόλεων ἐπαναστάσεις, λιμοί, λοιμοί, ἀμπώτεις θαλάσσης, γῆς σεισμοί· οὐδέν τούτων, ὧ τέκνον, χωρὶς τῆς τούτων ἐνεργείας γίνεται. Ἔτι τε πρὸς τούτοις νόησον· εἰ γὰρ οὗτοι μὲν ἐπιτατοῦσιν ἐκείνων, ἡμεῖς δὲ καὶ ὑπὸ τοὺς ἐπτά ἐσμέν, οὐ νοεῖς καὶ ἡμᾶς τινὰ ἐκείνων φθάνειν ἐνέργειαν, ἦτοι υἱεῖς αὐτῶν, ἢ δι' ἐκείνων;³⁴⁷

Όλα όσα συμβαίνουν καθολικά αντλούν την ενεργό αιτία τους από αυτούς. Σκέψου, όπως σου λέγω, τις μεταβολές των βασιλέων, τις εξεγέρσεις των πόλεων, τους λιμούς, τις επιδημίες, τις παλίρροιες της

³⁴⁶ Οι δεκανοί ήταν αστερισμοί, γνωστοί στην Αίγυπτο ως *bakia*. Η ανατολή του πρώτου δεκανού που ονομαζόταν Σείριος / Σώθις σηματοδοτούσε την έναρξη του αιγυπτιακού έτους και συνέπιπτε με την ετήσια έναρξη των πλημμυρών του Νείλου. Κάθε δεκανός ανατέλλει μια ώρα πριν από την ανατολή του ήλιου και αυτή θεωρείται η τελευταία ώρα της νύκτας. Το σύστημα των δεκανών ήταν σε χρήση ήδη από την Πρώτη Μεταβατική Περίοδο και ενδεχομένως βασιζόταν σε γνώση παλαιότερης περιόδου. Αυτό το σύστημα αποτέλεσε την βάση της αιγυπτιακής αστρολογίας κατά τους ελληνιστικούς χρόνους. Η ανατολή κάθε δεκανού σηματοδοτεί την έναρξη μιας περιόδου δέκα ημερών κατά την οποία ο συγκεκριμένος δεκανός ανατέλλει πριν από τον ήλιο. Οι δεκανοί ήταν συνολικά τριάντα έξι και η ηλιακή ανατολή όλων ολοκληρωνόταν σε 360 ημέρες. Κατά την ποτολεμαϊκή περίοδο το σύστημα των δεκανών εισήχθη στην ελληνιστική αστρολογία και δεν χρησίμευαν πλέον μόνο για τον υπολογισμό του χρόνου. Σε κάθε ένα από τους δώδεκα ζωδιακούς αστερισμούς αποδόθηκαν τρεις δεκανοί. Για την προέλευση της ελληνιστικής αστρολογίας και την επιρροή της Μεσοποταμίας βλ. Erik Hornung, *The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001), 28 · C. Brennan, *Hellenistic Astrology: The Study of Fate and Fortune* (Denver, CO: Amor Fati Publications, 2017), 16-24.

³⁴⁷ S.H. VI

θάλασσας και τους σεισμούς· τίποτε από αυτά, παιδί μου, δεν συμβαίνει χωρίς τη δική τους ενέργεια. Σκέψου ακόμη και το εξής: αφού αυτοί ασκούν εξουσία πάνω σε εκείνα και εμείς βρισκόμαστε κάτω από τους επτά, δεν αντιλαμβάνεσαι ότι και σε εμάς φθάνει κάποια από την ενέργειά τους, είτε ως τέκνα τους είτε μέσω αυτών;

Το χωρίο παρουσιάζει μια ενιαία αντίληψη της κοσμικής αιτιότητας, σύμφωνα με την οποία τα φυσικά φαινόμενα και οι ιστορικές εξελίξεις υπάγονται στην ίδια θεία τάξη. Όσα συμβαίνουν στη φύση και στην ανθρώπινη ιστορία —οι μεταβολές των βασιλέων, οι εξεγέρσεις των πόλεων, οι λιμοί, οι επιδημίες, οι παλίρροιες και οι σεισμοί— παρουσιάζονται ως εκδηλώσεις μιας κοσμικής τάξης, η οποία ενεργεί μέσω των ουρανίων δυνάμεων. Η *ενέργεια* δεν δηλώνει μια αυτόνομη ή μηχανική φυσική αιτιότητα, αλλά τη δραστική παρουσία των θεϊκών δυνάμεων που λειτουργούν ως όργανα της θείας διοίκησης του κόσμου.

Η απαρίθμηση των φυσικών και ιστορικών γεγονότων δεν αποσκοπεί απλώς στην περιγραφή της έκτασης της επιρροής των δεκανών, αλλά αναδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο η χρονική διαδοχή των αστρικών επιδράσεων ρυθμίζει την εξέλιξη του αισθητού κόσμου. Οι μεταβολές στη φύση και στην ανθρώπινη ιστορία παρουσιάζονται ως εκδηλώσεις μιας ενιαίας χρονικής και κοσμικής τάξης, στην οποία κάθε χρονική περίοδος χαρακτηρίζεται από ιδιαίτερες ποιότητες και επιδράσεις. Ο χρόνος, επομένως, δεν λειτουργεί ως ουδέτερο πλαίσιο μέσα στο οποίο εκτυλίσσονται τα γεγονότα, αλλά ως οργανωτική αρχή της κοσμικής πραγματικότητας, η οποία εκδηλώνεται μέσω της δράσης των ουρανίων δυνάμεων.

Η αναφορά στους δεκανούς εντάσσεται στο ευρύτερο ερμητικό κοσμολογικό σύστημα, σύμφωνα με το οποίο οι δεκανοί αποτελούν ανώτερες αστρικές δυνάμεις που επιβλέπουν την εύρυθμη λειτουργία του σύμπαντος. Η δράση τους εκτείνεται τόσο στα φυσικά φαινόμενα όσο και στις συλλογικές εξελίξεις της ανθρώπινης ιστορίας, γεγονός που καταδεικνύει ότι, στην ερμητική αντίληψη, φύση και ιστορία υπάγονται στην ίδια θεόθεν οργανωμένη κοσμική τάξη. Τα γεγονότα που απαριθμούνται δεν αποδίδονται στην τύχη ούτε σε ανεξάρτητες φυσικές αιτίες, αλλά αποτελούν εκφάνσεις μιας ανώτερης κοσμικής διοίκησης.

Η συνέχεια του χωρίου διευρύνει ακόμη περισσότερο το πεδίο της επιρροής τους. Η αναφορά στους *επτά*, δηλαδή στις επτά πλανητικές σφαίρες, υποδηλώνει την ιεραρχική διάρθρωση του σύμπαντος. Οι δεκανοί παρουσιάζονται να ασκούν την ενέργειά τους σε ανώτερο επίπεδο, ενώ οι επτά πλανήτες μεσολαβούν για τη μετάδοσή

της στον υποσελήνιο κόσμο. Η φράση «οὐ νοεῖς καὶ ἡμᾶς τινὰ ἐκείνων φθάνειν ἐνέργειαν» εκφράζει ακριβῶς αυτή τη διαβάθμιση, η κοσμική ενέργεια καταλήγει και στον άνθρωπο μέσω της ουράνιας ιεραρχίας.

Η διατύπωση «ἤτοι υἱεῖς αὐτῶν, ἢ δι' ἐκείνων» δεν υποδηλώνει φυσική συγγένεια, αλλά οντολογική εξάρτηση και κοσμική συμμετοχή. Ο άνθρωπος ανήκει στην ίδια οργανωμένη τάξη του σύμπαντος και υπόκειται στις ενέργειες που διαχέονται από τις ανώτερες ουράνιες δυνάμεις. Ωστόσο, η επιρροή αυτή δεν συνεπάγεται απόλυτη αστρολογική μοιροκρατία. Στο *C.H.* οι ουράνιες δυνάμεις ενεργούν πάντοτε στο πλαίσιο της θείας πρόνοιας και της καθολικής τάξης που πηγάζει από τον Θεό. Οι δεκανοί και οι πλανήτες δεν αποτελούν αυτόνομες αρχές, αλλά μέσα δια των οποίων εκδηλώνεται η θεία διακυβέρνηση του κόσμου.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η συμβολή της παρούσας έρευνας δεν περιορίζεται στην καταγραφή των επιμέρους θεολογικών, κοσμολογικών, ανθρωπολογικών και ηθικών αντιλήψεων που απαντούν στο *C.H.*, αλλά έγκειται κυρίως στη διερεύνηση των μεταξύ τους σχέσεων και του τρόπου με τον οποίο συμβάλλουν στη διαμόρφωση της θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτότητας του ερμητικού υποκειμένου. Η θεολογία, η κοσμολογία, η ανθρωπολογία, η ηθική, η λατρεία και η πνευματική άσκηση δεν αποτελούν απλώς αλληλοσυνδεόμενες περιοχές της ερμητικής σκέψης, αλλά συμμετέχουν από κοινού στη διαμόρφωση ενός συγκεκριμένου τρόπου κατανόησης του εαυτού, της σχέσης με το θείο και της σχέσης με τους άλλους. Η μελέτη των ερμητικών πραγματειών, σε συνδυασμό με την αξιοποίηση της σύγχρονης βιβλιογραφίας, κατέδειξε ότι ο Ερμητισμός δεν μπορεί να προσεγγισθεί ως μια αποσπασματική συλλογή φιλοσοφικών ιδεών ή ως προϊόν μηχανικής σύνθεσης ελληνικών και αιγυπτιακών παραδόσεων. Αντίθετα, τα κείμενα του *C.H.* συμβάλλουν στη διαμόρφωση ενός ιδιαίτερου θρησκευτικού και φιλοσοφικού πλαισίου, μέσα στο οποίο συνδέονται οι επιμέρους δογματικές, κοσμολογικές, ανθρωπολογικές και ηθικές αντιλήψεις.

Η ερμητική γραμματεία διαμορφώθηκε σε ένα ιδιαίτερα σύνθετο πολιτισμικό περιβάλλον, όπου η ελληνική φιλοσοφική παράδοση συνυπήρχε με την αιγυπτιακή θρησκευτικότητα και με ευρύτερα ρεύματα της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής. Ωστόσο, η συνάντηση αυτών των παραδόσεων δεν οδήγησε σε ένα απλό συγκρητιστικό ρεύμα. Η ανάλυση των πηγών ανέδειξε ότι οι δημιουργοί των

ερμητικών πραγματειών αξιοποίησαν δημιουργικά διαφορετικά πνευματικά στοιχεία, τα οποία επανερμήνευσαν και συνέδεσαν με τρόπο που διαμόρφωσε ένα ιδιαίτερο θεολογικό και φιλοσοφικό πλαίσιο, με διακριτή θεολογική και φιλοσοφική ταυτότητα. Η παρουσία πλατωνικών, στωικών ή αιγυπτιακών επιδράσεων δεν αναιρεί αυτή την αυτονομία· αντίθετα, αναδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο ο Ερμητισμός ανασυνθέτει προϋπάρχουσες ιδέες, δημιουργώντας συγκλίνουσες αντιλήψεις για τον Θεό, τον κόσμο και τον άνθρωπο.

Η έρευνα κατέδειξε επίσης ότι ο πυρήνας του C.H. δεν εξαντλείται στην ανάπτυξη ενός αφηρημένου φιλοσοφικού συστήματος, αλλά περιλαμβάνει μια σύνθετη θρησκευτική και κοσμολογική θεώρηση, στην οποία συνδέονται η θεολογία, η ανθρωπολογία, η ηθική και η λατρευτική ζωή. Η κατανόηση της δημιουργίας, η ερμηνεία της ανθρώπινης φύσης, η ηθική συγκρότηση, η πνευματική άσκηση και η λατρεία συνδέονται μεταξύ τους μέσα στις επιμέρους πραγματείες, χωρίς να εξαλείφονται οι μεταξύ τους διαφοροποιήσεις.

Κεντρική θέση καταλαμβάνει η αντίληψη περί Θεού ως της υπέρτατης αρχής κάθε ύπαρξης. Ο Θεός παρουσιάζεται ως η απόλυτη πηγή της ζωής, της τάξης και της δημιουργίας, χωρίς να περιορίζεται από τον κόσμο ούτε να ταυτίζεται με αυτόν. Η δημιουργία δεν νοείται ως αποτέλεσμα αναγκαιότητας αλλά ως έκφραση της αγαθότητας και της δημιουργικής ενέργειας του Θεού, μέσω της οποίας ολόκληρη η πραγματικότητα διατηρείται σε συνεχή ύπαρξη. Η αντίληψη αυτή διαμορφώνει το θεολογικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο αναπτύσσονται όλες οι υπόλοιπες ερμητικές διδασκαλίες και προσδίδει συνοχή στην κοσμολογική και ανθρωπολογική τους ανάπτυξη.

Από την ανάλυση των πραγματειών προέκυψε ακόμη ότι η ερμητική κοσμολογία δεν αποσκοπεί απλώς στην περιγραφή της δομής του σύμπαντος. Η περιγραφή της δημιουργίας, της λειτουργίας των ουρανίων δυνάμεων και της διάρθρωσης του κόσμου υπηρετεί κυρίως την κατανόηση της θέσης του ανθρώπου μέσα στην καθολική τάξη. Ο κόσμος παρουσιάζεται ως οργανωμένη πραγματικότητα, η οποία διέπεται από αρμονία, αναλογία και αδιάλειπτη θεία πρόνοια. Καμία δύναμη δεν ενεργεί ανεξάρτητα από τη θεία βούληση, ενώ όλες οι επιμέρους κοσμικές λειτουργίες εντάσσονται στη συνολική οικονομία της δημιουργίας. Η τάξη αυτή δεν αποτελεί στατικό χαρακτηριστικό του σύμπαντος, αλλά εκδηλώνεται ως διαρκής σχέση μεταξύ του Θεού, του κόσμου και των έλλογων όντων που μετέχουν σε αυτόν.

Μέσα σε αυτό το κοσμολογικό πλαίσιο αναδεικνύεται και η ιδιαίτερη θέση του ανθρώπου. Η ερμητική ανθρωπολογία δεν περιορίζεται στην περιγραφή της διττής ανθρώπινης φύσης ούτε στην ανάδειξη της συγγένειας του ανθρώπου προς το θείο. Η ουσιαστική της συμβολή βρίσκεται στην παρουσίαση του ανθρώπου ως όντος που καλείται να ανταποκριθεί συνειδητά στη θέση που κατέχει μέσα στη δημιουργία. Η ανθρώπινη ύπαρξη δεν εξαντλείται στη συμμετοχή της στον αισθητό κόσμο, αλλά χαρακτηρίζεται από τη δυνατότητα να αναγνωρίσει τη θεία της προέλευση και να προσανατολίσει ελεύθερα τη ζωή της προς τον Θεό. Έτσι, η ανθρωπολογία του *C.H.* δεν διαμορφώνει μόνο μια θεωρία για τον άνθρωπο, αλλά θεμελιώνει συγχρόνως μια συγκεκριμένη αντίληψη για τον σκοπό της ανθρώπινης ζωής.

Η συνολική θεώρηση των πηγών οδηγεί, επομένως, στη διαπίστωση ότι οι επιμέρους ερμητικές πραγματείες παρουσιάζουν σημαντικές θεματικές και εννοιολογικές συνδέσεις. Η θεολογία ερμηνεύει τη δημιουργία, η κοσμολογία προσδιορίζει τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο, η ανθρωπολογία εξετάζει τις δυνατότητες και τα όρια της ανθρώπινης ύπαρξης, ενώ η ηθική και η πνευματική ζωή συνδέονται με την κατανόηση αυτή. Οι συνδέσεις αυτές επιτρέπουν την ανασύνθεση ενός σχετικά συνεκτικού τρόπου κατανόησης της σχέσης του ανθρώπου με τον Θεό, τον κόσμο και τον ίδιο του τον εαυτό.

Η δομή του *C.H.* καθίσταται ακόμη περισσότερο εμφανής όταν εξετασθεί ο τρόπος με τον οποίο συνδέονται η θεολογία, η γνώση και η πνευματική πορεία του ανθρώπου. Η έρευνα έδειξε ότι η γνώση, όπως παρουσιάζεται στις ερμητικές πραγματείες, δεν αποτελεί απλώς γνωστική διαδικασία ούτε περιορίζεται στην κατανόηση μεταφυσικών αληθειών. Αντίθετα, προϋποθέτει τη σταδιακή μεταβολή του ίδιου του ανθρώπου, ο οποίος καλείται να υπερβεί την περιορισμένη αντίληψη που απορρέει από την αποκλειστική προσήλωσή του στον αισθητό κόσμο και να προσανατολίσει τον νου του προς την κατανόηση της θείας πραγματικότητας. Η γνώση, επομένως, αποκτά υπαρξιακό χαρακτήρα, καθώς μεταβάλλει τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον εαυτό του, τον κόσμο και τον Θεό.

Η αντίληψη αυτή εξηγεί και την ιδιαίτερη μορφή που λαμβάνει η διδασκαλία στις ερμητικές πραγματείες. Η επιλογή του διαλόγου ως βασικού λογοτεχνικού σχήματος δεν εξυπηρετεί αποκλειστικά φιλολογικούς ή παιδαγωγικούς σκοπούς, αλλά αντανakλά τον ίδιο τον τρόπο μετάδοσης της ερμητικής διδασκαλίας. Η σχέση δασκάλου και μαθητή αποτελεί σταθερό στοιχείο του *C.H.* και αποκαλύπτει ότι η μετάδοση της διδασκαλίας νοείται ως προσωπική διαδικασία καθοδήγησης, κατά την

οποία ο μαθητής οδηγείται βαθμιαία στην κατανόηση όσων προηγουμένως αδυνατούσε να αντιληφθεί. Η ερμητική διδασκαλία δεν παρουσιάζεται ως δημόσια φιλοσοφική επιχειρηματολογία αλλά ως σταδιακή εισαγωγή σε μια διαφορετική θεώρηση της πραγματικότητας, η οποία απαιτεί κατάλληλη προετοιμασία και ενεργό συμμετοχή του μαθητή.

Η σημασία της μύησης αναδεικνύεται ακριβώς μέσα σε αυτό το πλαίσιο. Η μύηση δεν περιγράφεται ως μια μεμονωμένη τελετουργική πράξη ούτε ως τυπική ένταξη σε μια θρησκευτική ομάδα. Αντιθέτως, αποτελεί μια διαδικασία σταδιακής πνευματικής ωρίμανσης, κατά την οποία ο άνθρωπος αποκτά βαθύτερη επίγνωση της σχέσης του με τον Θεό και της θέσης του μέσα στην κοσμική τάξη. Η προοδευτική αποκάλυψη της διδασκαλίας ανταποκρίνεται στον βαθμό ετοιμότητας του μαθητή, γεγονός που υποδηλώνει ότι η ερμητική παιδεία αποσκοπεί πρωτίστως στη διαμόρφωση του ανθρώπου και όχι απλώς στη μετάδοση πληροφοριών.

Η διατριβή ανέδειξε ότι, παρά την απουσία άμεσων ιστορικών μαρτυριών, τα κείμενα υποδηλώνουν σχέσεις μαθητείας και πιθανή συλλογική διάσταση, αλλά δεν μπορούν από μόνα τους να χρησιμοποιηθούν ως τεκμήρια ύπαρξης μιας ιστορικά οργανωμένης κοινότητας. Η επαναλαμβανόμενη παρουσία συγκεκριμένων προσώπων ως συνομιλητών, η διάκριση μεταξύ εκείνων που είναι έτοιμοι να δεχθούν τη διδασκαλία και εκείνων που παραμένουν προσκολλημένοι στον αισθητό κόσμο, καθώς και η έμφαση στη διαφύλαξη και ορθή μετάδοση της διδασκαλίας, συγκροτούν την εικόνα μιας κοινότητας που προσδιορίζεται περισσότερο από τη συμμετοχή σε έναν κοινό τρόπο ζωής παρά από την ένταξη σε έναν θεσμοθετημένο οργανισμό.

Η διαπίστωση αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την κατανόηση της θρησκευτικής φυσιολογίας του Ερμητισμού. Η συλλογική ταυτότητα των ερμητικών κύκλων δεν συγκροτείται γύρω από εθνικά, κοινωνικά ή πολιτικά χαρακτηριστικά, αλλά γύρω από την κοινή αναγνώριση μιας συγκεκριμένης αντίληψης για τον Θεό, τον κόσμο και τον άνθρωπο. Η πνευματική συγγένεια αποκτά μεγαλύτερη σημασία από κάθε άλλη μορφή κοινωνικής διαφοροποίησης, ενώ η συμμετοχή στην κοινότητα προϋποθέτει την αποδοχή ενός ιδιαίτερου τρόπου κατανόησης της πραγματικότητας και αντίστοιχης στάσης ζωής.

Η προσευχή, η δοξολογία και η ευχαριστία δεν εμφανίζονται ως πράξεις που αποσκοπούν στην εξευμένιση της θεότητας ούτε ως μέσα εξασφάλισης υλικών αγαθών. Αντίθετα, αποτελούν μορφές συμμετοχής του ανθρώπου στη θεία τάξη και εκφράζουν την αναγνώριση της απόλυτης εξάρτησης της δημιουργίας από τον Θεό. Η λατρευτική

πράξη ολοκληρώνει την πνευματική πορεία του ανθρώπου, καθώς η κατανόηση της θείας πραγματικότητας οδηγεί φυσικά στην έκφραση ευγνωμοσύνης και δοξολογίας. Η θρησκευτική ζωή, επομένως, δεν προστίθεται εξωτερικά στη γνώση αλλά αποτελεί την αναμενόμενη έκφρασή της.

Παράλληλα, η ανάλυση της ηθικής διδασκαλίας του *C.H.* κατέδειξε ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά αξιολογείται με γνώμονα τη σχέση της προς την κοσμική και θεία τάξη. Οι αρετές δεν παρουσιάζονται ως συμβατικοί κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς ούτε ως αυθαίρετες θεϊκές επιταγές, αλλά ως εκδηλώσεις μιας ζωής που βρίσκεται σε αρμονία με την πραγματικότητα της δημιουργίας. Αντίστοιχα, η απομάκρυνση από την ευσέβεια, τη δικαιοσύνη και τη φρόνηση δεν συνιστά απλώς ηθική παράβαση, αλλά διαταραχή της σχέσης του ανθρώπου με την πηγή της ύπαρξής του. Η ηθική αποκτά έτσι οντολογική διάσταση, καθώς αντανακλά τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος τοποθετείται απέναντι στον Θεό και στον κόσμο.

Η ενότητα αυτών των επιμέρους στοιχείων επιβεβαιώνει ότι η ερμητική παράδοση δεν μπορεί να ερμηνευθεί μέσα από αποσπασματικές αναγνώσεις που απομονώνουν τη φιλοσοφία από τη θρησκεία, τη θεολογία από την ηθική ή την κοσμολογία από την ανθρωπολογία. Παρά τις διαφοροποιήσεις των επιμέρους πραγματειών, αναδύονται επαναλαμβανόμενοι θεολογικοί, κοσμολογικοί, ανθρωπολογικοί και σωτηριολογικοί άξονες, οι οποίοι επιτρέπουν τη διερεύνηση της σχετικής συνοχής της ερμητικής παράδοσης. Η συνοχή αυτή δεν υποδηλώνει την ύπαρξη ενός ενιαίου δογματικού συστήματος, αλλά προκύπτει από την επαναλαμβανόμενη επεξεργασία βασικών ερωτημάτων σχετικά με τον Θεό, τον κόσμο, τον άνθρωπο και τη δυνατότητα της πνευματικής του μεταμόρφωσης.

Η προσέγγιση αυτή επιτρέπει και μια διαφορετική κατανόηση της ερμητικής κοινότητας. Η διατριβή ανέδειξε ότι, παρά την απουσία άμεσων ιστορικών μαρτυριών για συγκροτημένες θεσμικές δομές, τα ίδια τα κείμενα προϋποθέτουν την ύπαρξη κύκλων ανθρώπων που μοιράζονταν κοινές αντιλήψεις, κοινές πρακτικές και κοινή πνευματική εμπειρία. Η επαναλαμβανόμενη παρουσία συγκεκριμένων προσώπων ως συνομιλητών, η διάκριση μεταξύ εκείνων που είναι έτοιμοι να δεχθούν τη διδασκαλία και εκείνων που παραμένουν προσκολλημένοι στον αισθητό κόσμο, καθώς και η έμφαση στη διαφύλαξη και ορθή μετάδοση της διδασκαλίας, συγκροτούν την εικόνα μιας κοινότητας που προσδιορίζεται περισσότερο από τη συμμετοχή σε έναν κοινό τρόπο ζωής παρά από την ένταξη σε έναν θεσμοθετημένο οργανισμό.

Η συλλογική ταυτότητα των ερμητικών κύκλων δεν συγκροτείται γύρω από εθνικά, κοινωνικά ή πολιτικά χαρακτηριστικά, αλλά γύρω από την κοινή αναγνώριση μιας συγκεκριμένης αντίληψης για τον Θεό, τον κόσμο και τον άνθρωπο. Η πνευματική συγγένεια αποκτά μεγαλύτερη σημασία από κάθε άλλη μορφή κοινωνικής διαφοροποίησης, ενώ η συμμετοχή στην κοινότητα προϋποθέτει την αποδοχή ενός ιδιαίτερου τρόπου κατανόησης της πραγματικότητας και αντίστοιχης στάσης ζωής.

Στο πλαίσιο αυτό, η λατρεία καταλαμβάνει ουσιαστική θέση στην ερμητική εμπειρία. Η προσευχή, η δοξολογία και η ευχαριστία δεν εμφανίζονται ως πράξεις που αποσκοπούν στην εξευμένιση της θεότητας ούτε ως μέσα εξασφάλισης υλικών αγαθών. Αντίθετα, αποτελούν μορφές συμμετοχής του ανθρώπου στη θεία τάξη και εκφράζουν την αναγνώριση της απόλυτης εξάρτησης της δημιουργίας από τον Θεό. Η λατρευτική πράξη ολοκληρώνει την πνευματική πορεία του ανθρώπου, καθώς η κατανόηση της θείας πραγματικότητας οδηγεί φυσικά στην έκφραση ευγνωμοσύνης και δοξολογίας. Η θρησκευτική ζωή, επομένως, δεν προστίθεται εξωτερικά στη γνώση αλλά αποτελεί την αναμενόμενη έκφρασή της.

Η ενότητα αυτών των επιμέρους στοιχείων επιβεβαιώνει ότι η ερμητική παράδοση δεν μπορεί να ερμηνευθεί μέσα από αποσπασματικές αναγνώσεις που απομονώνουν τη φιλοσοφία από τη θρησκεία, τη θεολογία από την ηθική ή την κοσμολογία από την ανθρωπολογία. Αντίθετα, οι επιμέρους διαστάσεις της ερμητικής σκέψης παρουσιάζουν σημαντικές μεταξύ τους συνδέσεις, οι οποίες καθίστανται περισσότερο εμφανείς όταν εξετάζονται στο ευρύτερο θεολογικό και κοσμολογικό πλαίσιο των πραγματειών.

Η διερεύνηση της ερμητικής ηθικής ανέδειξε επίσης ότι η ανθρώπινη ελευθερία κατέχει κεντρική θέση στη συνολική αντίληψη του *C.H.* για τον κόσμο. Αν και ο άνθρωπος ζει μέσα σε ένα σύμπαν που διέπεται από σταθερή τάξη και από τη δράση ποικίλων κοσμικών δυνάμεων, η πορεία του δεν παρουσιάζεται ως προκαθορισμένη από αυτές. Οι ουράνιες δυνάμεις συμμετέχουν στη διακυβέρνηση της δημιουργίας και επηρεάζουν τις συνθήκες της ανθρώπινης ζωής, χωρίς όμως να καταργούν την προσωπική ευθύνη. Η ηθική επιλογή παραμένει πάντοτε έργο του ανθρώπου, ο οποίος καλείται να προσανατολίσει ελεύθερα τη βούλησή του προς το αγαθό και να ανταποκριθεί στη θέση που του έχει αποδοθεί μέσα στη θεία οικονομία.

Η διαπίστωση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία υπό το πρίσμα της ερμητικής αντίληψης για τον χρόνο. Η ανάλυση των σχετικών πραγματειών έδειξε ότι ο χρόνος δεν λειτουργεί ως ουδέτερο πλαίσιο εντός του οποίου διαδραματίζονται τα γεγονότα,

αλλά ως ουσιώδης διάσταση της κοσμικής τάξης. Η διαδοχή των χρονικών περιόδων, η κίνηση των ουρανίων σωμάτων και η λειτουργία των δεκανών εκφράζουν την τάξη που διέπει τη δημιουργία και καθιστούν φανερή την αδιάλειπτη παρουσία της θείας πρόνοιας στον κόσμο. Ο χρόνος δεν εμφανίζεται ως αυτόνομη δύναμη ούτε ως αντίπαλος της αιωνιότητας· αποτελεί στοιχείο της δημιουργημένης πραγματικότητας, μέσω του οποίου εκδηλώνεται η εύτακτη λειτουργία του σύμπαντος.

Η ερμητική αστρολογία εντάσσεται οργανικά σε αυτή την κοσμολογική θεώρηση. Η εξέταση των ερμητικών και συναφών αστρολογικών πηγών κατέδειξε ότι οι δεκανοί και οι πλανητικές δυνάμεις δεν αντιμετωπίζονται ως αυτόνομες θεότητες που καθορίζουν αυθαίρετα την ανθρώπινη μοίρα. Η δράση τους αποκτά νόημα μόνο στο πλαίσιο της θείας διακυβέρνησης του κόσμου, καθώς λειτουργούν ως επιμέρους φορείς της κοσμικής τάξης που έχει θεμελιώσει ο Θεός. Η αστρολογική γνώση δεν αποσκοπεί, επομένως, στην υποταγή του ανθρώπου σε μια αμετάβλητη *Ειμαρμένη*, αλλά στην κατανόηση των ρυθμών της δημιουργίας και στην εναρμόνιση της ανθρώπινης δραστηριότητας με αυτούς.

Η προσέγγιση αυτή διαφοροποιεί αισθητά τον Ερμητισμό από αντιλήψεις που αποδίδουν στα άστρα απόλυτη εξουσία επί της ανθρώπινης ζωής. Παρότι οι ουράνιες κινήσεις συνδέονται με τις μεταβολές του αισθητού κόσμου, η τελική αρχή της διακυβέρνησης παραμένει ο Θεός, από τον οποίο εξαρτώνται όλες οι κοσμικές δυνάμεις. Κατά συνέπεια, η αστρική τάξη δεν περιορίζει την ανθρώπινη δυνατότητα να στραφεί προς τον Θεό, ούτε αναιρεί την ευθύνη των επιλογών του. Η πνευματική πορεία του ανθρώπου διαμορφώνεται πρωτίστως από τη σχέση του με τη θεία πραγματικότητα και όχι από την αναπόδραστη επιβολή των αστρολογικών επιδράσεων.

Μέσα από αυτή την προοπτική καθίσταται σαφές ότι η κοσμολογία, η ηθική και η αντίληψη του χρόνου αποτελούν αλληλένδετες διαστάσεις της ίδιας κοσμοθεωρίας. Η δημιουργία παρουσιάζεται ως εύτακτο και αρμονικό σύνολο, ο χρόνος εκφράζει τη δυναμική της εξέλιξής του, ενώ η ανθρώπινη ζωή αποκτά νόημα στον βαθμό που εντάσσεται συνειδητά σε αυτή την τάξη. Η εναρμόνιση με την κοσμική πραγματικότητα δεν συνεπάγεται παθητική αποδοχή των φυσικών αναγκαιοτήτων, αλλά ενεργό συμμετοχή του ανθρώπου στη θεία οικονομία μέσω της ευσέβειας, της ορθής κρίσης και της ηθικής πράξης.

Η σύνθεση των επιμέρους αποτελεσμάτων της έρευνας οδηγεί, επομένως, σε μια συνολικότερη αποτίμηση της ερμητικής σκέψης. Οι επιμέρους πραγματείες του C.H., παρά τις θεολογικές και κοσμολογικές διαφοροποιήσεις τους, παρουσιάζουν

επαναλαμβανόμενους εννοιολογικούς και σωτηριολογικούς άξονες, μέσω των οποίων συνδέονται η θεολογία, η κοσμολογία, η ανθρωπολογία, η ηθική και η πνευματική πορεία του ανθρώπου. Η διατριβή δεν υποστηρίζει την ύπαρξη ενός απολύτως ομοιογενούς συστήματος, αλλά αναδεικνύει τη σχετική εσωτερική συνοχή που προκύπτει από την επαναλαμβανόμενη επεξεργασία βασικών ερωτημάτων για τον Θεό, τον κόσμο και τον άνθρωπο.

Η διατριβή αυτή επιχείρησε να αναδείξει ακριβώς αυτή τη σχετική εσωτερική συνοχή, προσεγγίζοντας το C.H. όχι ως απλή συλλογή ανεξάρτητων πραγματειών, αλλά ως σώμα κειμένων στο οποίο επανέρχονται βασικοί θεολογικοί, κοσμολογικοί, ανθρωπολογικοί και σωτηριολογικοί προβληματισμοί. Η επιλογή μιας συνθετικής προσέγγισης επέτρεψε να φωτιστούν οι σχέσεις μεταξύ των επιμέρους αυτών διαστάσεων, χωρίς να παραγνωρίζονται οι διαφοροποιήσεις των πραγματειών. Με τον τρόπο αυτό, η ερμητική παράδοση μπορεί να κατανοηθεί ως ένα δυναμικό και πολυφωνικό σώμα κειμένων, στο οποίο διαφορετικές επεξεργασίες συγκλίνουν γύρω από βασικά ερωτήματα για τον Θεό, τον κόσμο και την πνευματική μεταμόρφωση του ανθρώπου.

Η συνολική εικόνα που προκύπτει από την έρευνα επιβεβαιώνει ότι ο Ερμητισμός κατέχει ιδιαίτερη θέση στην ιστορία της Ύστερης Αρχαιότητας. Η ερμητική γραμματεία ενσωματώνει στοιχεία διαφορετικών πνευματικών και θρησκευτικών παραδόσεων, τα οποία επανερμηνεύονται στο πλαίσιο διαφορετικών πραγματειών και συνδέονται με βασικά ερωτήματα σχετικά με την προέλευση του κόσμου, τη φύση του ανθρώπου, τη σημασία της γνώσης, τον ρόλο της ηθικής και τη δυνατότητα της πνευματικής μεταμόρφωσης. Συνεπώς, το C.H. δεν αποτελεί μόνο πολύτιμη πηγή για την κατανόηση του θρησκευτικού και φιλοσοφικού περιβάλλοντος της Ύστερης Αρχαιότητας, αλλά και σημαντική μαρτυρία για τη διαμόρφωση μιας ιδιαίτερης ερμητικής πνευματικής παράδοσης.

Η συνθετική προσέγγιση που ακολουθήθηκε στην παρούσα διατριβή επιτρέπει, παράλληλα, την επανεξέταση ορισμένων καθιερωμένων ερμηνειών που έχουν διαμορφώσει τη νεότερη έρευνα για τον Ερμητισμό. Η τάση να αντιμετωπίζεται το C.H. είτε ως φιλοσοφικό εγχείρημα επηρεασμένο κυρίως από τον Πλατωνισμό είτε ως χαρακτηριστικό προϊόν θρησκευτικού συγκρητισμού αποδίδει ασφαλώς ορισμένες όψεις του φαινομένου, χωρίς όμως να εξαντλεί την πολυπλοκότητά του. Η εξέταση των πραγματειών στο σύνολό τους ανέδειξε ότι οι φιλοσοφικές επιδράσεις, οι αιγυπτιακές θρησκευτικές παραδόσεις και τα λοιπά πνευματικά στοιχεία που ενσωματώνονται στην

ερμητική γραμματεία αποκτούν νέο περιεχόμενο μέσα στο εσωτερικό της σύστημα. Η σημασία τους δεν έγκειται στην προέλευσή τους, αλλά στον τρόπο με τον οποίο ανασυντίθενται και υπηρετούν μια ενιαία θεώρηση του Θεού, του κόσμου και του ανθρώπου.

Η παρατήρηση αυτή αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα ως προς τη μεθοδολογία προσέγγισης των ερμητικών κειμένων. Η αποσπασματική εξέταση επιμέρους δογμάτων ή φιλοσοφικών εννοιών δυσχεραίνει την κατανόηση της συνολικής φυσιογνωμίας του *C.H.*. Αντίθετα, η ερμηνεία κάθε πραγματείας μέσα στο ευρύτερο θεολογικό και κοσμολογικό πλαίσιο καθιστά δυνατή την ανάδειξη της εσωτερικής συνοχής του έργου. Η θεολογία φωτίζει την ανθρωπολογία, η ανθρωπολογία εξηγεί την ηθική, η κοσμολογία προσδιορίζει τη σημασία του χρόνου και της αστρικής τάξης, ενώ η λατρεία και η μύηση αποτελούν την πρακτική έκφραση όλων αυτών των διαστάσεων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το *C.H.* μπορεί να προσεγγιστεί ως ένα δυναμικό και σώμα κειμένων, στο οποίο οι επιμέρους πραγματείες συνδέονται χωρίς να χάνουν το διακριτό τους χαρακτήρα.

Η έρευνα κατέδειξε επίσης ότι η θρησκευτική εμπειρία καταλαμβάνει κεντρική θέση στην ερμητική παράδοση. Η φιλοσοφική αναζήτηση δεν αποτελεί αυτοσκοπό ούτε αποβλέπει αποκλειστικά στη θεωρητική κατανόηση του κόσμου. Αντίθετα, υπηρετεί έναν βαθύτερο σκοπό, που συνδέεται με τη μεταμόρφωση του ανθρώπου και τη συνειδητή συμμετοχή του στη θεία τάξη. Η κατανόηση της δημιουργίας, η καλλιέργεια της ευσέβειας, η άσκηση της αρετής και η λατρευτική στάση συγκροτούν διαφορετικές όψεις της ίδιας πνευματικής πορείας. Υπό το πρίσμα αυτό, η ερμητική φιλοσοφία δεν διαχωρίζεται από τη θρησκευτική ζωή, αλλά αποτελεί την εννοιολογική της θεμελίωση.

Παράλληλα, η ανάλυση των πηγών ανέδειξε ότι ο Ερμητισμός διατηρεί μια ισορροπία ανάμεσα στη θεία κυριαρχία και στην ανθρώπινη ευθύνη. Η παρουσία της θείας πρόνοιας διαπερνά κάθε επίπεδο της δημιουργίας, χωρίς όμως να οδηγεί στην κατάργηση της ελευθερίας του ανθρώπου. Ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως ενεργό πρόσωπο, ικανό να ανταποκριθεί ή να απορρίψει την κλήση προς την πνευματική ολοκλήρωση. Η θέση αυτή διαφοροποιεί την ερμητική σκέψη τόσο από αυστηρά ντετερμινιστικές αντιλήψεις όσο και από αντιλήψεις που αποδίδουν την ανθρώπινη σωτηρία αποκλειστικά στις προσωπικές δυνάμεις του ανθρώπου. Η ανθρώπινη πορεία πραγματώνεται μέσα στη συνεργία της θείας πρωτοβουλίας και της ανθρώπινης ανταπόκρισης, χωρίς να συγχέονται οι δύο αυτοί παράγοντες.

Η διατριβή ανέδειξε ακόμη ότι η ερμητική αντίληψη για τον κόσμο χαρακτηρίζεται από αξιοσημείωτη ενότητα. Η δημιουργία δεν παρουσιάζεται ως χώρος σύγκρουσης αντιμαχόμενων αρχών ούτε ως πραγματικότητα που πρέπει να εγκαταλειφθεί. Ο κόσμος αποτελεί δημιούργημα του Θεού και διατηρεί τη θεμελιώδη αγαθότητά του, ακόμη και όταν ο άνθρωπος αδυνατεί να αντιληφθεί πλήρως τη θέση του μέσα σε αυτόν. Η ανθρώπινη πορεία δεν αποβλέπει στην απόρριψη της δημιουργίας αλλά στην ορθή κατανόησή της και στην αποκατάσταση της σχέσης του ανθρώπου με τον Δημιουργό της. Η προοπτική αυτή προσδίδει ιδιαίτερο χαρακτήρα στην ερμητική κοσμοθεωρία και συμβάλλει στη διάκρισή της από άλλα θρησκευτικά και φιλοσοφικά ρεύματα της ίδιας περιόδου.

Η παρούσα διατριβή δεν περιορίζεται στην αναζήτηση των φιλοσοφικών και θρησκευτικών επιρροών του C.H. Αντίθετα, επιχειρεί να αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο οι επιμέρους αυτές παραδόσεις μετασχηματίζονται δημιουργικά στις ερμητικές πραγματείες και συμβάλλουν στη διαμόρφωση ενός ιδιαίτερου θεολογικού, φιλοσοφικού και ανθρωπολογικού πλαισίου. Υπό την έννοια αυτή, ο Ερμητισμός δεν αντιμετωπίζεται ως απλό προϊόν συγκρητισμού, αλλά ως δυναμική σύνθεση διαφορετικών παραδόσεων, μέσα από την οποία διαμορφώνονται ιδιαίτερες αντιλήψεις για τον Θεό, τον κόσμο και τον άνθρωπο.

Η διαπίστωση αυτή δεν εξαντλεί ασφαλώς τις δυνατότητες μελέτης της ερμητικής γραμματείας. Αντίθετα, αναδεικνύει νέα πεδία προβληματισμού σχετικά με τη σχέση του Ερμητισμού προς τις άλλες θρησκευτικές παραδόσεις της Ύστερης Αρχαιότητας, την επίδρασή του στη μεταγενέστερη φιλοσοφική και θρησκευτική σκέψη, καθώς και τη θέση του στο ευρύτερο ιστορικό πλαίσιο της ύστερης αρχαιότητας. Η περαιτέρω διερεύνηση των ζητημάτων αυτών μπορεί να συμβάλει ουσιαστικά στην πληρέστερη κατανόηση ενός πνευματικού ρεύματος που εξακολουθεί να προκαλεί το ενδιαφέρον της σύγχρονης έρευνας.

Εν κατακλείδι, το C.H. αναδεικνύεται ως μία από τις σημαντικότερες εκφράσεις της θρησκευτικής και φιλοσοφικής σκέψης της Ύστερης Αρχαιότητας. Η σημασία του δεν οφείλεται μόνο στη διατήρηση στοιχείων παλαιότερων παραδόσεων ούτε αποκλειστικά στην επίδραση που άσκησε σε μεταγενέστερες εποχές. Παρά την εσωτερική ετερογένεια του C.H., οι πραγματείες του παρουσιάζουν επαναλαμβανόμενες θεολογικές, ανθρωπολογικές και σωτηριολογικές ιδέες, των οποίων η συνεξέταση επιτρέπει την ανασύνθεση ενός σχετικά συνεκτικού ερμητικού τρόπου κατανόησης της πραγματικότητας. Η κατανόηση αυτής της ενότητας αποτελεί,

τελικά, το βασικό συμπέρασμα της παρούσας διατριβής και, ταυτόχρονα, τη βάση πάνω στην οποία μπορεί να οικοδομηθεί κάθε μελλοντική μελέτη της ερμητικής παράδοσης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΡΩΤΟΓΕΝΕΙΣ ΠΗΓΕΣ

1. Aelianus, Claudius. *De natura animalium*. Επιμ. M. García Valdés, L. A. Llera Fueyo, και L. Rodríguez-Noriega Guillén. Berlin: De Gruyter, 2009.
2. Arnim, Hermann von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Τόμ. 2. Leipzig: Teubner, 1903.
3. Cornutus, Lucius Annaeus, *Theologiae Graecae Compendium*, έκδ. C. Lang, Λειψία: Teubner, 1881.
4. Diels, Hermann, and Walter Kranz. *Οι Προσωκρατικοί: Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*. Μετάφρ. Βασ. Α. Κύρκος. 2 τόμοι. Αθήνα: Δημ. Ν. Παπαδήμας, 2005–2007.
5. Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Τόμ. 2. Μετάφρ. Robert Drew Hicks. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1925.
6. Ευνάπιος. *Vitae Sophistarum*. Επιμ. J. Giangrande. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato / Libreria dello Stato, 1956.
7. Feldmeier, R., Hirsch-Luipold, R., κ. α., επιμ. *SAPERE. Band XXXIV, Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen: Der Lebensbericht des Proklos*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
<https://doi.org/10.1628/978-3-16-158161-8>
8. Finamore, John, and John Dillon. *Iamblichus' De Anima: Text, Translation, and Commentary*. Τομ. 92. Brill, 2002.
9. Ηράκλειτος ο Νεώτερος. *Questioni omeriche. Sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*. Επιμ. F. Pontani. Pisa: Edizioni ETS, 2005.
10. Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*. Επιμ. A. D. Nock και A.-J. Festugière. 4 τομ. Paris: Les Belles Lettres, 1946–1960.
11. Jacoby, Felix, επιμ. *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Μέρος 3C, Τόμ. 1. Berlin: Weidmann, 1958.
12. Kaimakis, D. *Die Kyraniden. Beiträge zur klassischen Philologie*, επιμ. E. Heitsch, R. Merkelbach και C. Zintzen, Heft 76. Meisenheim am Glan: A. Hain, 1976.
13. Lactantius. *De ira Dei*. Επιμ. H. Kraft & A. Wlosok. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

14. ———. *Divinae Institutiones*, Fasc. 1. Επιμ. F. Heck. Leipzig: Teubner, 2005.
15. ———. *Divinarum institutionum libri septem*. Επιμ. E. Heck & A. Wlosok. Monachii-Lipsiae: Saur, 2007.
16. ———. *Epitome Divinarum Institutionum*. Επιμ. E. Heck & A. Wlosok. B.G. Teubner, 1994.
17. Numénius. *Fragments*. Texte établi et traduit par Édouard Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
18. Orpheus. *The Book of the Orphic Hymns: Together with the Principal Fragments of Other Orphic Poems*. Επιμ. Gottfried Hermann and Julian Hibbert. London: Hibbert, 1827.
19. Preisendanz, Karl, επιμ. *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 τ., 2η έκδ., αναθ. A. Henrichs. Stuttgart: Teubner, 1973–1974.
20. Ruska, Julius. *Tabula Smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg: Carl Winter, 1926.
21. Αθηναγόρας. *Legatio pro Christianis*, στο *Patrologia Graeca*, τομ. 6. Επιμ. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866.
22. Αισχύλος. *Χοηφόροι*. Μετάφρ. Τάσος Ρούσσο. Επιμ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος, 1992.
23. Αριστοτέλης. *Constitution of Athens: A Revised Text with an Introduction, Critical and Explanatory Notes, Testimonia and Indices*. Επιμ. Edwin Sandys. 2η έκδ. London: Macmillan, 1912.
24. Αριστοτέλης. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Μετάφρ. W. S. Hett. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
25. Αριστοτέλης. *Περί Ψυχής*. Εισαγωγή, μετάφρ. και σχόλια: Ι. Σ. Χριστοδούλου. Αθήνα: Εκδόσεις Ζήτρος, 2003.
26. Αυγουστίνος. *De Civitate Dei, Patrologia Latina*, τόμ. 41, επιμ. Jacques-Paul Migne. Paris: Migne, 1841.
27. Διόδωρος Σικελιώτης. *Library of History, Τομ. I*. Μετάφρ. C. H. Oldfather. Loeb Classical Library 279. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
28. Διόδωρος Σικελιώτης. *Library of History, Τομ. III*. Μετάφρ. C. H. Oldfather. Loeb Classical Library 340. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.

29. Επίκτητος. *Discourses, Books 3-4. Fragments. The Encheiridion*. Μετάφρ. W. A. Oldfather. Loeb Classical Library 218. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.
30. Ἑρμείας ὁ Ἀλεξανδρεὺς. *Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον*. Εκδ. Paul Cuvreur. Paris: É. Bouillon, 1901.
31. Ζενάκος, Λ. *Ηροδότου Ἱστορίαι. ΕΥΤΕΡΙΗ–ΘΑΛΕΙΑ*. Αθήνα: Γκοβόστη, 1992.
32. Ησίοδος. *Θεογονία*. Μετάφρ. Σταύρος Γκιργκένης. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2001.
33. Ιάμβλιχος. *Les Mystères d'Égypte*. Μετάφρ. Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
34. Ιουλιανός. *Κατὰ Γαλιλαίων*. Μετάφρ. Wilmer Cave Wright. Loeb Classical Library 157. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
35. Ισοκράτης. *On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus*, Μετάφρ. George Norlin. Loeb Classical Library 229. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.
36. Κικέρων, Μάρκος Τύλλιος. *De Natura Deorum· Academica*. Μετάφρ. H. Rackham. Σειρά Loeb Classical Library, αρ. 268. Cambridge, MA; London: Harvard University Press / William Heinemann, 1933.
37. Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς. *Opera*. Ἐκδ. Gulielmus Dindorf. Τόμος 3. Oxford: Clarendon Press, 1869.
38. Κύριλλος Αλεξανδρείας. *Κατὰ Ἰουλιανοῦ*. Στο *Patrologiae Graecae*, επιμ. J.-P. Migne, Τομ. 76, 770b. Paris, 1862–1867.
39. Λυσίας. *Lysias*. Μετάφρ. W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 244. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930.
40. Μέγας Ἀθανάσιος. *Κατ' Ἀρειανῶν*. Λόγος 1, 9. Στο *Patrologiae Graeca* 26. Παρίσι: J.-P. Migne.
41. Ξενοφών, *Agesilaus*, μετάφρ. Edgar Cardew Marchant, Loeb Classical Library, 1925.
42. Όμηρος. *Όδύσσεια: Ραψωδία Ω*. Επιμ. Γ. Βασίλειος Μανδηλαράς. Αθήνα: Κάκτος, 1992.
43. Πausanias. *Ελλάδος Περιήγησις Α΄: Αττικά*. Επιμ. Βασίλειος Μανδηλαράς. Αθήνα: Κάκτος, 1992.
44. Πλάτων. *Απολογία Σωκράτους*. Εισαγωγή, μετάφρ. και ερμηνευτικά σχόλια Θανάσης Σαμαράς. Ζήτρος, 2007.

45. Πλάτων. *Ευθύφρων*. Μετάφρ., σχόλια και εισαγωγή Νικόλαος Μ. Σκουτερόπουλος. Εκδόσεις Ινστιτούτο του Βιβλίου – Καρδαμίτσα, 1982.
46. Πλάτων. *Θεαίτητος*. Επιμέλεια Ν. Μανδηλαράς. Εισαγωγή, μετάφρ. και σχόλια Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Εκδόσεις Κάκτος, 1993.
47. Πλάτων. *Φαίδων*. Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια από τη Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος, 1993.
48. Πλάτων. *Κρατύλος*. Επιμ. Ε. Π. Παπανούτσος. Μετάφρ. Ηλίας Λάγιος και Β. Ν. Τατάκης. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, 1956.
49. Πλάτων. *Μένων*. Μετάφρ. Ηλίας Λάγιος και Β. Ν. Τατάκης. Αθήνα: Δαιδάλος (Ζαχαρόπουλος Ι.), 1990.
50. Πλάτων. *Νόμοι*. Μετάφρ., εισαγωγή και σχόλια Θεόδωρος Μαυρόπουλος. Αθήνα: Κάκτος, 1992.
51. Πλάτων. *Πολιτεία*. Μετάφρ. και πρόλογος: Μ. Νικόλαος Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2002.
52. Πλάτων. *Πρωταγόρας*. Μετάφρ. και σχόλια από τον Στέφανο Στεφανάκη. Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος, 1993.
53. Πλάτων. *Συμπόσιον*. Κείμενο, μετάφρ. και ερμηνεία Ιωάννης Συκουτρής. Αθήνα: Εκδόται Ιωάννης Δ. Κόλλαρους & Σία Α.Ε., Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2012.
54. Πλάτων. *Τίμαιο*. Εισαγωγή, μετάφρ. και σχόλια Βασίλη Κάλφα. 3η έκδ. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι. Κολλάρου & Σιας Α.Ε., 2013.
55. Πλάτων. *Φαίδρος*. Εισαγωγή, Αρχαίο και Νέο Κείμενο με Σχόλια Ιωάννη Ν. Θεοδορακόπουλου. 9η έκδ. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι. Κολλάρου, 2013.
56. Πλούταρχος. *Œuvres morales*, τομ. XI, 1ο μέρος: *Traité 49–51*. Επιμ. Μ. Guvigny. Paris: Belles Lettres, 1984.
57. Πλούταρχος. *Βίοι Παράλληλοι: Αριστείδης – Μάρκος Κάτων*. Επιμ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος, 1992.
58. Πλωτίνος. *Εννεάδες*, τόμ. II–VI. Επιμ. Π. Καλλιγιάς. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 1997–2018.
59. Πρόκλος. *Σχόλια στην Πολιτεία του Πλάτωνος*. Τόμ. 2. Επιμ. W. Kroll. Leipzig: Teubner, 1901.

60. Σιμπλίκιος. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Επιμ. Hermann Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τ. IX. Berlin: Georg Reimer, 1882.
61. Φίλων ο Αλεξανδρεύς. *Opera quae supersunt*. Επιμ. Leopold Cohn και Paul Wendland, Τόμ. 1–3. Berlin: G. Reimeri, 1896.

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- 1) Αβαγιανού, Α. «ΕΡΜΗΙ ΧΘΟΝΙΩΙ: Θρησκεία και Άνθρωπος στην Θεσσαλία.» Στο *Λατρείες στην Περιφέρεια του Αρχαίου Ελληνικού Κόσμου*, επιμ. Α. Αβαγιανού. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2002.
- 2) Αθανασιάδη, Π. *Ιουλιανός. Μια Βιογραφία*. Αθήνα, 2005.
- 3) ———. *Η άνοδος της μονοδοξίας στην Ύστερη Αρχαιότητα*. 3η έκδ. Μετάφρ. Ειρήνη Μητούση. Αθήνα: Εκδόσεις Εστία, 2021.
- 4) Δελλόπουλος, Π. Αχίλλεας. *Η περί ειμαρμένης διδασκαλία στη Στωική φιλοσοφία*. Αθήνα: Εκδοτικός Οίκος Σταμούλη, 2021.
- 5) Ηλιόπουλος, Παναγιώτης Ι. *Η Ειμαρμένη στην Αρχαία Φιλοσοφία: Μεταφυσικές – Φυσικές – Γνωσιολογικές – Ηθικές Θεωρήσεις*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2022.
- 6) Σαρισχούλη, Παναγιώτα. *Πλουτάρχου: Περί Ισίδος και Οσίριδος – Ο Μύθος*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2011.
- 7) Φάσσα, Ελένη. *Κατασκευάζοντας τη λατρεία: Η ίδρυση και οργάνωση της λατρείας του Σαράπιδος στην Αλεξάνδρεια κατά την πρώιμη πτολεμαϊκή περίοδο*. Διδακτορική διατριβή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2011.
- 8) Schofield, Malcolm. *Η Στωική Ιδέα της Πόλης*. Μετάφρ. Χλόη Μπάλλα. Επιμ. Μαριλίζα Μήτσου. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1991.
- . Fowden, Garth. *Ο Αιγύπτιος Ερμής: πράξη και σκέψη στην Ύστερη Αρχαιότητα*. Μετάφρ. Γιώργος Κουσούνελος. Αθήνα: Ενάλιος, 2002.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- 1) Aerts, S. “Conflicting Authorities? Hermias and Simplicius on the Self-Moving Soul.” Στο *Authority and Authoritative Text in the Platonist Tradition*, επιμ. Μ.

- Erler, J. E. Heßler, and L. Petrucci, 180–198. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- 2) Allen, J. P. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. 2η έκδ. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
 - 3) Aneziri, Sophia. “K. Buraselis – S. Aneziri, «Die Griechische Und Hellenistische Apotheose».” Στο *Thesaurus Cultus Et Rituum Antiquorum (ThesCRA)* II, 174–185. Los Angeles: 2004.
 - 4) A. Argyriou-Casmeridis, «Arete in a Religious Context: Eusebeia and Other Virtues in Hellenistic Honorific Decrees», στο *Political Religions in the Greco-Roman World: Discourses, Practices and Images*, επιμ. Elias Koulakiotis και Charlotte Dunn, 272–305. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2019.
 - 5) Athanassiadi, P. *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*. London and New York: Routledge, 2016.
 - 6) Attridge, Harold W. “Greek and Latin Apocalypses.” *Semeia* 14 (1979): 159–184.
 - 7) Bąkowska-Czerner, Grażyna, Agata Świerzowska, and Alessandro Roccati, επιμ. *The Wisdom of Thoth: Magical Texts in Ancient Mediterranean Civilisations*. Oxford: Archaeopress, 2016.
 - 8) Betegh, G. “The Transmission of Ancient Wisdom: Texts, Doxographies, Libraries.” In *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, τομ. 1, επιμ. P. Lloyd Gerson, 25–38. New York: Cambridge University Press, 2010.
 - 9) Betz, Hans Dieter, επιμ. *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. 2nd επιμ. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
 - 10) Blumenthal, Henry J. *Aristotle and Neoplatonism in late antiquity: interpretations of the De anima*. Cornell University Press, 1996.
 - 11) Bobonich, Chris. “Plato on Akrasia and Knowing Your Own Mind.” In *Akrasia in Greek Philosophy*, 41–60. Leiden: Brill, 2007.
 - 12) Bowen, Matthew L. “They Came and Held Him by the Feet and Worshipped Him’: Prokynesis before Jesus in Its Biblical and Ancient Near Eastern Context.” *Studies in the Bible and Antiquity* 5 (2013): 59–83.
 - 13) Brashler, James, Peter A. Dirkse, and Douglas M. Parrott. “The Prayer of Thanksgiving” (VI,7). Επιμ. Douglas M. Parrott. Στο *The Nag Hammadi Library in English*, 4η αναθ. Έκδ., επιμ. James M. Robinson, 328–329. San Francisco: HarperSanFrancisco; Leiden: Brill, 1996.

- 14) Brashler, James, Peter A. Dirksen και Douglas M. Parrott. “Asclepius 21–29 (VI,8)”. Στο *The Nag Hammadi Library in English*, 4η αναθ. έκδ., επιμέλεια James M. Robinson, 330–338. San Francisco: HarperSanFrancisco; Leiden: Brill, 1996.
- 15) Brennan, C. *Hellenistic Astrology: The Study of Fate and Fortune*. Denver, CO: Amor Fati Publications, 2017.
- 16) Brunt, Peter Astbury, and Michael Crawford. *Studies in stoicism*. Oxford University Press (UK), 2013.
- 17) Bull, C. H. “Propheying the Demise of Egyptian Religion in Late Antiquity: The Perfect Discourse and Antoninus in Canopus.” *Numen* 68, nos. 2–3 (2021): 180–203.
- 18) ———. *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden: Brill, 2018.
- 19) Casadesús Bordoy, Francesc. “On the Origin of the Orphic-Pythagorean Notion of the Immortality of the Soul.” Στο *On Pythagoreanism*, επιμ. Gabriele Cornelli, Richard McKirahan, and Constantinos Macris, 153–178. *Studia Praesocratica* 5. Boston/Berlin: De Gruyter, 2013.
- 20) Cameron, Averil. *The Byzantines*. John Wiley & Sons, 2009.
- 21) Chlup, Radek. “The Ritualization of Language in the Hermetica.” *Aries* 7, no. 2 (2007): 133–159. <https://doi.org/10.1163/157005907X202336>.
- 22) Chrysanthou, Anthi. *Defining Orphism: The Beliefs, the Teletae and the Writings*. Τομ. 94. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2020.
- 23) Cole, S. G. *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*. Leiden: Brill, 1984.
- 24) Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2016.
- 25) ———. “Apocalypse: The Morphology of a Genre.” *Semeia* 14 (1979): 1–20.
- 26) Cornwell, Hannah. *Pax and the politics of peace: Republic to Principate*. Oxford University Press, 2017.
- 27) Copenhaver, B. P. *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- 28) Costa Vargas, Antonio Luis. *Time’s Causal Power: Proclus and the Natural Theology of Time*. Leiden: Brill, 2021.

- 29) David, A. R. *Religious Ritual at Abydos (c. 1300 BC)*. Warminster: Aris & Phillips, 1973.
- 30) Davies, N. de G. *The Rock Tombs of El Amarna. Part VI: Tombs of Parennefer, Tutu, and Ay*. Επιμ. F. Ll. Griffith. *Archaeological Survey of Egypt, Eighteenth Memoir*. London: Egypt Exploration Fund, 1908.
- 31) Dawson, David. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Oakland: University of California Press, 2023.
- 32) Denzey, Nicola F. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 81. Leiden: Brill, 2013.
- 33) Dillon, John M. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- 34) Dunand, F. *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, I*. Leiden: Brill, 1973.
- 35) Ebelling, F. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2007.
- 36) Ekroth, G. *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*. Liège: Presses universitaires de Liège, 2013.
- 37) Evans, Nancy. *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens*. Oakland: University of California Press, 2010.
- 38) Faraone, C. A. *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- 39) Ficino, Marsilio. *Platonic Theology*. 6 τομ. Επιμ. James Hankins with William Bowen. Μετάφρ. Michael J. B. Allen. I Tatti Renaissance Library. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 2005.
- 40) Fischer-Bovet, Christelle. "Toward a Translocal Elite Culture in the Ptolemaic Empire." Στο *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, επιμ. Lavan κ.α., 103–128. Oxford University Press, 2016.
- 41) Fischer-Bovet, Christelle. *Army and Society in Ptolemaic Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- 42) Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1978.

- 43) Frapiccini, Nicolò. "Roman Bronze Figurines of Deities in the National Archaeological Museum of the Marche (Ancona)." Στο *Artistry in Bronze: The Greeks and Their Legacy*, επιμ. J. M. Daehner, K. Lapatin, and G. Spinelli, 144–150. Los Angeles: Getty Publications, 2017.
- 44) Freed, Rita E., Sue H. D'Auria, and Yvonne J. Markowitz. *Pharaohs of the Sun*. Bulfinch Press, 1999.
- 45) Gołyźniak, P. "Hermes-Thoth on Magical Gems and Amulets." *Światowit* 59 (2021): 161–168.
- 46) Griffin, Miriam. "De Clementia." In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, επιμ. Christopher Rowe and Malcolm Schofield, 535–543. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- 47) Gundel, W. *Neue Astrologische Texte des Hermes Trismegistos: Funde und Forschungen auf dem Gebiet der Antiken Astronomie und Astrologie*. München, 1936.
- 48) Hadot, I. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Τομ. 18. Leiden: Brill, 2015.
- 49) Hanegraaff, Wouter J. *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- 50) Harrell, J. A. "Geology of Nubia and Surrounding Regions." Στο *The Oxford Handbook of Ancient Nubia*, επιμ. G. Emberling and B. B. Williams, 48–62. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- 51) Hellholm, David. "The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John." Στο *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, 13–64. Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.
- 52) Hoffmeier, J. K. *Akhenaten and the Origins of Monotheism*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- 53) Holland, Glenn S. *Gods in the desert: religions of the ancient Near East*. Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- 54) Hölbl, G. A. *History of the Ptolemaic Empire*. London and New York: Routledge, 2013.
- 55) Hornblower, Simon, Antony Spawforth, and Esther Eidinow, επιμ. *The Oxford classical dictionary*. Oxford University Press, 2012.

- 56) Hornung, Erik. *The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.
- 57) Hovorun, Cyril. *Eastern Christianity in its texts*. Bloomsbury Publishing, 2022.
- 58) Ideler, J. L. *Physici et Medici Graeci Minores*. Τόμ. 1. Berlin, 1841.
- 59) Ismail, Khaled Essam. “The Ptolemaic and Roman Periods.” Στο *The Oxford Handbook of Egyptology*, επιμ. Ian Shaw and Elizabeth Bloxam, 744. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- 60) Jackson, H. M. “A New Proposal for the Origin of the Hermetic God Poimandres.” *ZPE* (1999): 95–106.
- 61) Johansen, Thomas Kjeller. *The Powers of Aristotle’s Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- 62) Kamesar, A. “The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D Scholia to the Iliad.” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44, no. 2 (2004): 163–181.
- 63) Karamanolis, G. E. *Plato and Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- 64) Kemp, Barry J. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. 3rd επιμ. London and New York: Routledge, 2018.
- 65) Koulakiotis, Elias. *Genese und Metamorphosen des Alexandermythos im Spiegel der griechischen nichthistoriographischen Überlieferung bis zum 3. Jh. n. Chr.* Xenia: Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 47. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2005.
- 66) Kyriakidou-Peraki, E. “The Role of Etymology in the Formation of a Symbol: The Fourth Homeric Hymn to Hermes.” In *Ancient and Medieval Greek Etymology: Theory and Practice II*, επιμ. A. Zucker, C. Le Feuvre, and M. Chriti. Berlin and Boston: De Gruyter, 2025.
- 67) Lapatin, Kenneth. “The Materials and Techniques of Greek and Roman Art.” Στο *The Oxford Handbook of Greek and Roman Art and Architecture*, επιμ. Clemente Marconi, 222–223. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- 68) Lee, Justin J. *Origen and the Holy Spirit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023.

- 69) Lezzi-Hafter, Adrienne. “Wheel without Chariot: A Motif in Attic Vase-Painting”. Στο *Athenian Potters and Painters: τόμ. II*, επιμ. John H. Oakley και Olga Palagia, 599–614. Oxford: Oxbow Books, 2009.
- 70) Lichtheim, Miriam, επιμ. Ancient Egyptian Literature, τόμ. I: The Old and Middle Kingdoms. Berkeley: University of California Press, 2006.
- 71) Litwa, M. David. *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- 72) Louth, Andrew. “Apophatic and Cataphatic Theology.” Στο *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, επιμ. Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, 137–146. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- 73) Lundhaug, Hugo, and Lance Jenott. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 97. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- 74) Mackie, Scott D. 2023. “Apophatic and Anthropomorphic Visions of God in Philo of Alexandria”. *Verbum Vitae* 41 (3): 529-46. <https://doi.org/10.31743/vv.16317>
- 75) Mahé, Jean-Pierre. “Mental Faculties and Cosmic Levels in *The Eighth and the Ninth* (NH VI,6) and Related Hermetic Writings.” Στο *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions: Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995. On the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery*, επιμ. Søren Giversen, Tage Petersen και Jørgen Podemann Sørensen, Historisk-filosofiske Skrifter 26, 73–83. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2002.
- 76) ———. “Gnostic and Hermetic Ethics.” Στο *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, επιμ. Roelof Van den Broek and Wouter J. Hanegraaff, 45–67. Albany, NY: State University of New York Press, 1997.
- 77) ———. *Hermès en Haute-Égypte*. Τομ. 1, Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs Parallèles Grecs et Latins. Québec: Presses de l’Université Laval, 1978.
- 78) ———. *Hermès en Haute-Égypte*. Τομ. 2, Les fragments du Discours parfait et les Définitions Hermétiques Arméniennes. Québec: Presses de l’Université Laval, 1982.

- 79) Manning, Joseph Gilbert. *The Last Pharaohs: Egypt under the Ptolemies, 305–30 BC*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- 80) Mansfeld, H. “Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought.” Στο *Studies in Hellenistic Religions*, επιμ. M. J. Vermaseren, 154. Leiden: Brill, 1979.
- 81) Mastrocinque, A. *The Mysteries of Mithras: A Different Account*. Τομ. 24. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- 82) Maxfield, Valerie A. 2009. “Aswan and the River Nile: Frontier and Highway.” Στο *Proceedings of the 20th International Congress of Roman Frontier Studies*, επιμ. Ángel Morillo Cerdán, Norbert Hanel και Esperanza Martín, 73–84. Archaeopress.
- 83) Mazurek, Lindsey A. *Isis in a global empire: Greek identity through Egyptian religion in Roman Greece*. Cambridge University Press, 2022.
- 84) Meeks, Dimitri, and Christine Favard-Meeks. *Daily Life of the Egyptian Gods*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- 85) Mikalson, Jon D., Andrej Petrovic, and Ivana Petrovic. *Ancient Greek Religion*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2021.
- 86) Minas-Nerpel, Martina. “Pharaoh and Temple Building in the Fourth Century BCE.” Στο *Ptolemy I and the Transformation of Egypt, 404–282 BCE*, επιμ. Paul McKechnie και Jennifer A. Cromwell, τ. 415, 120–165. Leiden: Brill, 2018.
- 87) Most, G. “Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric.” In *The Cambridge Companion to Allegory*, επιμ. R. Copeland and P. T. Struck, 26–38. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- 88) Moyer, S. I. *Egypt and the Limits of Hellenism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- 89) Murphy, B. J. *Deification in Classical Greek Philosophy and the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- 90) Najovits, S. *Egypt, Trunk of the Tree*. Τομ. 1, *The Contexts*. New York: Algora, 2003.
- 91) Nerpel, Minas. “The Contra-Temple at Shanhûr.” In *Hieratic, Demotic and Greek Studies and Text Editions: Of Making Many Books There Is No End*. Festschrift in Honour of Sven P. Vleeming, επιμ. K. Donker van Heel, F. A. J. Hoogendijk, and C. J. Martin, 32–45. Leiden: Brill, 2018.

- 92) Niehoff, M. *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*. New Haven, CT: Yale University Press, 2018.
- 93) Oppenheim, A. “Icon and Sequence: Royal Birth Scenes in the Old and Middle Kingdoms.” Στο *Mammisi of Egypt: Proceedings of the First International Colloquium, Held in Cairo, 27–28 March 2019* (Τομ. 185), επιμ. A. A. Ali and D. Budde, 37–61. Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale (IFAO), 2023.
- 94) Pachoumi, Eleni. *The Concepts of the Divine in the Greek Magical Papyri*. Τομ. 102. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- 95) Pakkanen, P. *Interpreting Early Hellenistic Religion: A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*. Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens, Τομ. 3. Helsinki: Finnish Institute at Athens, 1996.
- 96) Palmer, John A. “Presocratic Interest in the Soul’s Persistence after Death.” Στο *Philosophy of Mind in Antiquity*, επιμ. John E. Sisko, 23–43. Abingdon: Routledge, 2019.
- 97) Palmer, John A. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- 98) Palmer, John A. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- 99) Parrott, Douglas M. Introduction to “The Discourse on the Eighth and Ninth (VI,6).” Μετάφρ. James Brashler, Peter A. Dirksen, and Douglas M. Parrott. Στο *The Nag Hammadi Library in English*, 4η αναθ. εκδ., επιμ. James M. Robinson, 321–327. San Francisco: HarperSanFrancisco; Leiden: Brill, 1996.
- 100) Petersen, Tage. “Hermetic Dualism? CH. VI. against the Background of Nag Hammadi Dualistic Gnosticism.” Στο *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions: Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995. On the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery*, επιμ. Søren Giversen, Tage Petersen και Jørgen Podemann Sørensen, *Historisk-filosofiske Skrifter* 26, 91–102. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2002.
- 101) ———. “Where Did the Way of Hermes Lead? On Constructing the Cosmology of C.H. – Studying Texts without a Context.” Στο *Lotus and Laurel: Studies on Egyptian Language and Religion in Honour of Paul John Frandsen*,

- επιμ. R. Nyord and K. Ryholt, 283-300. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2015.
- 102) Petridou, Georgia. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- 103) Petrović, V. P. Les voies et agglomérations romaines au cœur des Balkans: le cas de la Serbie. Bordeaux: Ausonius Éditions, 2019.
- 104) Pinch, Geraldine. *Handbook of Egyptian mythology*. Bloomsbury Publishing USA, 2002.
- 105) Pinch, Geraldine. *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- 106) Pleše, Zlatko. «Die Hintergründe des Corpus Hermeticum: Autoren, Leser, Gemeinschaften». In *Die göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos: Pseudo-Apuleius, Asclepius*, edited by Dorothee Gall. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- 107) Price, H. T. “An Ionian Silver Ring with Sard.” *Archäologischer Korrespondenzblatt* 15, no. 1 (1972): 60–63.
- 108) Psilopoulos, Dionysios. *Goddess Mystery Cults and the Miracle of Minyan Prehistoric Greece: The Path of the Serpent*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2023.
- 109) Quack, Joachim Friedrich. “The So-Called Demotic Chronicle.” *Στο Proceedings of the 13th International Congress of Demotic Studies*, 27–32. Warsaw, 2017.
- 110) Quirke, S. *Exploring Religion in Ancient Egypt*. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.
- 111) Ramelli, I. L. E. “Philo’s Dialectics of Apophatic Theology, His Strategy of Differentiation and His Impact on Patristic Exegesis and Theology.” *Filosofiya: Zhurnal Vysshey Shkoly Ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 3, no. 1 (2019): 36–92.
- 112) “Reincarnation.” *Στο Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. Επιμ. J. Gordon Melton and Martin Baumann. Τομ. 5, 2387–2388. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2010.
- 113) Reitzenstein, R. *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig: Teubner, 1904.

- 114) Wright, Rosemary. “Presocratic Cosmology and Platonic Myth.” Στο *Brill’s Companion to the Reception of Presocratic Natural Philosophy in Later Classical Thought*, Τομ. 6, επιμ. Chelsea C. Harry and Justin Habash, 453–482. Leiden: Brill, 2021.
- 115) Rovati, Emanuele. “Die «Iatromathematika» des Hermes Trismegistos: Einleitung, Text, Übersetzung.” *Technai: An International Journal for Ancient Science and Technology* 9 (2018): 9–132. <https://doi.org/10.19272/201810501001>.
- 116) Robinson, James M. “Nag Hammadi: The First Fifty Years.” Στο *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, επιμ. John D. Turner and Anne McGuire, 1–33. Leiden, The Netherlands: Brill, 1997.
- 117) Ruelle, C. E. “Hermès à Asclépios: Le livre sacré sur les décans.” *Revue de Philologie* 32 (1908): 247–277.
- 118) Sagiv, Idit. “Victory of Good over Evil? Apotropaic Animal Images on Roman Engraved Gems.” Στο *Material Approaches to Roman Magic: Occult Objects and Supernatural Substances*, επιμέλεια Adam Parker και Stuart McKie, 45–62. Oxford: Oxbow Books, 2018.
- 119) Scott, W. *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*. Τομ. 1. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- 120) Sfameni Gasparro, Giulia. “The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess.” Στο *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World*, επιμ. L. Bricault et al., 40–72. Leiden: Brill, 2007.
- 121) ———. “Après *Lux perpetua* de Franz Cumont: quelle eschatologie dans les ‘cultes orientaux’ à mystères? ”, στο *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, RGW 177, επιμ. L. Briacault και C. Bonnet, 145–167. Leiden/Boston: Brill, 2013.
- 122) Silverman, D. P. *Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- 123) Stamatellos, G. *Introduction to Presocratics: A Thematic Approach to Early Greek Philosophy with Key Readings*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2012.
- 124) Stanwick, E. P. *Portraits of the Ptolemies: Greek Kings as Egyptian Pharaohs*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- 125) Stein, D., S. K. Costello, and K. P. Foster, επιμ. *The Routledge Companion to Ecstatic Experience in the Ancient World*. Abingdon: Routledge, 2021.

- 126) Stiebing, William H., Jr., and Susan N. Helft. *Ancient Near Eastern History and Culture*. Abingdon: Routledge, 2023.
- 127) Stróżyński, M. “The Ascent of the Soul as Spiritual Exercise in Plotinus’ Enneads.” *Mnemosyne* 74, no. 3 (2020): 448–477.
- 128) Tanaseanu-Döbler, I. *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- 129) Tomorad, Mladen. “The Early Penetration of Ancient Egyptian Artifacts and Dissemination of the Cults of Egyptian Divinities in Istria and Illyricum (1st Millennium BC–1st Century AD).” Στο *A History of Research into Ancient Egyptian Culture Conducted in Southeast Europe*, επιμ. Mladen Tomorad, 167–200. Zagreb: FF-press, 2015.
- 130) Unlu, Hikmet. “Dynamis and Energeia in Aristotle’s *Metaphysics*.” *EJP* 30, no. 1 (2022): 17–31.
- 131) Ustinova, Yulia. “To the Netherworld and Back: Cognitive Aspects of the Descent to Trophonius.” Στο *Cognitive Approaches to Ancient Religious Experience*, επιμ. Esther Eidinow, Armin W. Geertz, and John North, 44–66. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- 132) Van den Kerchove, Anna. *La voie d’Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 77. Leiden: Brill, 2012.
- 133) Vandenbeusch, Marie, Aude Semat, Margaret St. Claire Maitland, and Margaret Todd Maitland. *Pharaoh: King of Ancient Egypt*. New Haven, CT: Yale University Press, 2016.
- 134) Versluys, M. J. “Orientalising Roman Gods.” Στο *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, επιμ. Corinne Bonnet and Laurent Bricault, 235–259. *Religions in the Graeco-Roman World*. Leiden and Boston: Brill, 2013.
- 135) Versnel, Henk. *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden: Brill, 2011.
- 136) Veseli, S. “Bronze Figurines of Mercury-Thoth from Albania.” *Dissertationes Archaeologicae, Supplementum* 4 (2024): 259–269.
- 137) Warburton, David A. *Bronze Age Egypt and Globalisation*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2023.

- 138) Wildberger, J. *The Stoics and the State: Theory–Practice–Context*. Τομ. 105. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2018.
- 139) Winiarczyk, Marek. *The "Sacred History" of Euhemerus of Messene*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.
- 140) Witt, R. E. *Isis in the Ancient World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997..
- 141) Wünsch, Richard. *Defixionum tabellae Atticae*. Berlin: Weidmann, 1897
[Defixionum tabellae atticae](#)
- 142) Zografou, Athanassia. *Chemins d'Hécate: Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*. Liège: Presses universitaires de Liège, 2010.
- 143) ———. “Gods around the Grave: Hermes and Hekate in Early Attic Curse Tablets.” *Kernos* 34 (2021): 187–217. <https://doi.org/10.4000/kernos.3876>.