ΙΩΑΝΝΗ Ι. ΚΑΡΑΚΩΣΤΑΝΟΓΛΟΥ

ΜΥΗΣΗ ΚΑΙ ΕΚΣΤΑΣΗ ΚΑΤΑ ΤΑ ΕΡΜΗΤΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΕΠΙ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΑ
Υποβληθείσα στο Τμήμα Θεολογίας
του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1993

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ III

ΕΙΣΑΓΩΓΗ 1

I. ΒΑΣΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΕΡΜΗΤΙΚΗΣ ΜΥΗΣΗΣ 12

II. ΓΕΝΙΚΕΣ ΠΡΟΚΑΤΑΡΚΤΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ 22

1. Γενική διδασκαλία της αλήθειας - αποκάλυψη 22

2. Αγώνας ευσέβειας 29

III. ΜΥΗΣΗ 35

1. Θεωρητικό μέρος 35

2. Πρακτικό μέρος 37

3. Ψυχανοδία 51

4. Έκσταση 73

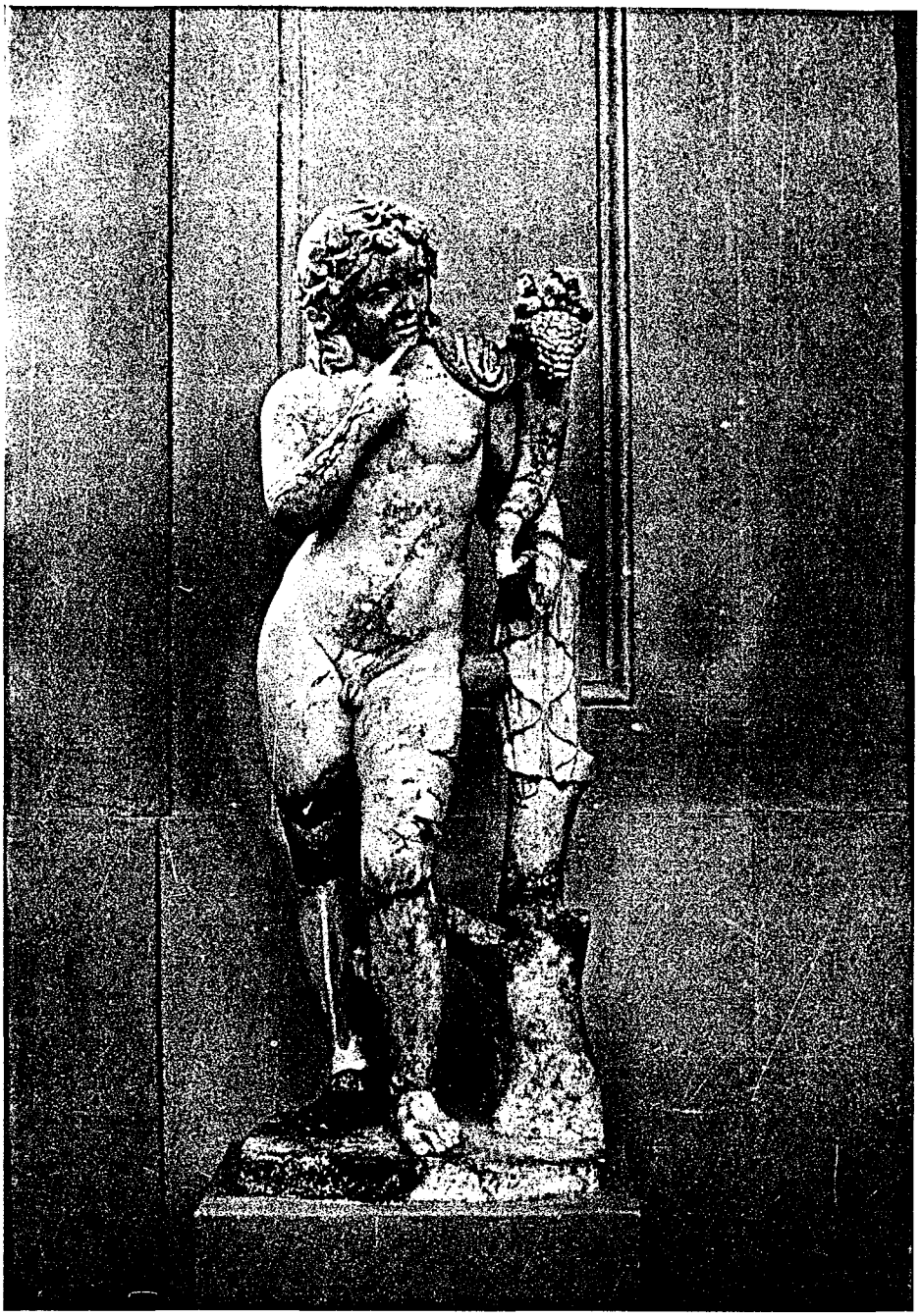
IV. ΜΥΣΤΙΚΗ ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΥΨΙΣΤΟΥ ΘΕΟΥ 108

V. ΛΟΓΟΣ ΣΥΜΒΟΛΙΚΟΣ Ή ΑΛΗΘΙΝΗ ΠΡΑΚΤΙΚΗ; 128

VI. ΕΡΜΗΤΙΚΗ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΕΚΣΤΑΣΗ 137

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 144

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ 149



ΑΓΑΛΜΑ ΤΟΥ ΑΡΠΟΚΡΑΤΗ (2ος αιών - Αρχ. Μουσείο Θεσ/νίκης)

Ο νεαρός θεός υψώνει το δεξί χέρι στα χείλη στη χαρακτηριστική χειρονομία πο επέβαλλε σιωπή στους μυημένους.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα μελέτη αποτελεί το δεύτερο τμήμα μιας ευρύτερης έρευνας που ξεκίνησε πριν από χρόνια στο Παρίσι, με αντικείμενο ενδιαφέροντος το φαινόμενο της έκστασης στους πρώτους μ.Χ. αιώνες. Κίνητρο για τη έρευνα αυτή απετέλεσε ένα σεμινάριο του καθηγητή κ. M. Meslin στο Πανεπιστήμιο της Σορβόννης, το οποίο επί σειρά ετών ασχολήθηκε με την εμπειρία της έκστασης και τις γλωσσικές μορφές έκφρασης του μυστικού αυτού βιώματος. Το πρώτο μέρος της έρευνας ολοκληρώθηκε με μια διδακτορική διατριβή που υποβλήθηκε στη Σορβόννη το 1985. Σ' αυτήν μελέτησα το φαινόμενο της έκστασης στα φιλοσοφικά και χριστιανικά κείμενα των τριών πρώτων μ. Χ. αιώνων.

Τώρα συμπληρώνω την πρώτη μελέτη μου παρουσιάζοντας την έκσταση κατά τα ερμητικά κείμενα, τα οποία αποτελούν θεμελιώδες κεφάλαιο στη μυστική γραμματεία της ίδιας εποχής. Στόχος και των δύο εργασιών μου δεν είναι απλώς η εξαντλητική παρουσίαση ενός θρησκευτικού φαινομένου, αλλά η μέσα απ' αυτό αντιπαράθεση Χριστιανισμού και ειδωλολατρικής σκέψης, ώστε να καταδειχθεί η ιδιαιτερότητα και υπεροχή του πρώτου.

Θερμό υποστηρικτή στην πραγματοποίηση της παρούσας διατριβής είχα το σεβαστό καθηγητή κ. Γρ. Ζιάκα, τον οποίο οφείλω να ευχαριστήσω όχι μόνο για την ευμενή του εισήγηση στο Τμήμα της Σχολής, αλλά και για τις πολύτιμες υποδείξεις του, που βελτίωσαν σημαντικά τη μελέτη μου.

Ευχαριστίες επιθυμώ να εκφράσω επίσης προς τα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής, που ενέκριναν τη διατριβή μου και συνέβαλαν με τις παρατηρήσεις τους στην αρτιότερη παρουσίασή της.

Τέλος, εκφράζω την ευγνωμοσύνη μου προς όσους μου συμπαραστάθηκαν και βοήθησαν ποικιλοτρόπως στη συγγραφή αυτής της εργασίας.

Θεσσαλονίκη, Μάιος 1993 Ιωάννης Ι. Καρακωστάνογλου

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή παρατηρείται μια έντονη στροφή από το φιλοσοφικό στοχασμό προς τη θρησκευτική πίστη. Ο άνθρωπος παύει να πιστεύει ότι μπορεί να προσεγγίσει το Θεό μόνος του και δέχεται όλο και περισσότερο την αναγκαιότητα μιας εξ αποκαλύψεως βοήθειας για τη σωτηρία. Οι ρίζες αυτής της αλλαγής πρέπει να αναζητηθούν κυρίως στην παρακμή του φιλοσοφικού πνεύματος. Η κλασική φιλοσοφία ξεκινώντας από θέσεις θεωρητικές, όχι πάντα επαληθευμένες εμπειρικά, και στηριζόμενη στην τεχνική της διανοητικής διαλεκτικής bδήγησε σ' ένα πλήθος από πεποιθήσεις και φιλοσοφικά ρεύματα που, αντί να ικανοποιήσουν τον άνθρωπο, τον αποπροσανατόλισαν και τον γέμισαν αμφιβολίες. Συνέπεια όλων αυτών υπήρξε ο Σκεπτικισμός, ο οποίος συμπλήρωσε το άγχος και το αδιέξοδο των ανθρώπων.

Δυστυχώς, οι γενικότερες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες της εποχής επιδείνωσαν αυτή την κατάσταση. Ποτέ άλλοτε ο άνθρωπος της αρχαιότητας δεν αισθάνθηκε τόσο μόνος. Η κατάργηση της πόλης-κράτους και η δημιουργία μιας απέραντης και ανομοιογενούς αυτοκρατορίας, αποτελούμενης από ένα μωσαϊκό λαών, αντιλήψεων και ηθών, όπου καταπατούνταν κατάφορα τα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα, οδήγησαν τους ανθρώπους στην απομόνωση και την ανασφάλεια. Μέσα σ' αυτό το κλίμα ήταν επόμενο να γεννηθεί στον άνθρωπο ένας πόθος για λύτρωση. Εφόσον όμως η φιλοσοφία είχε διαψεύσει τις ελπίδες του για σωτηρία, ως μοναδική λύση απέμεινε η θρησκευτική πίστη. Έγινε τότε πιστευτό ότι, αν ο άνθρωπος αδυνατεί να σωθεί με τη δική του σοφία, μπορεί να το κατορθώσει μόνο όταν ο ίδιος ο Θεός του αποκαλύψει τον τρόπο.

Έτσι, άρχισαν να διαδίδονται προς το τέλος της ελληνιστικής εποχής και στα ρωμαϊκά χρόνια ορισμένες αποκαλυμμένες σοφίες αποδιδόμενες σε διάφορες αυθεντίες: άλλοτε σε σοφούς μάγους της Ανατολής (Ζωροάστρης, Οστάνης, Υστάσπης), άλλοτε σε θεότητες της Αιγύπτου, άλλοτε σε χρησμούς των Χαλδαίων και τέλος σε προφήτες και φιλόσοφους της

Ελλάδας που είχαν προσεγγίσει το θείο μ' ένα εξαιρετικό τρόπο (Πυθαγόριοι, Ορφικοί). Η διάδοση των παραπάνω ιδεών εντάσσεται επίσης στο γενικότερο κλίμα του θρησκευτικού συγκρητισμού της εποχής αυτής.

Μία από τις εν λόγω σοφίες είναι και ο Ερμητισμός από το όνομα του θεού Ερμή, που οι Έλληνες τον ταύτιζαν με τον αιγυπτιακό θεό Θωθ και στον οποίο απέδιδαν τον χαρακτηρισμό του Τρισμέγιστου. Σύμφωνα με την παράδοση ο Ερμής ο Τρισμέγιστος ήταν ο γραμματέας των θεών και κατ' επέκταση η θεότητα της σοφίας. Με την ιδιότητα αυτή εθεωρείτο συγγραφέας ιερών βιβλίων. Όταν η Αίγυπτος εισήλθε στη σφαίρα επιρροής του ελληνικού πολιτισμού, ο Θωθ διατήρησε τον παραδοσιακό του ρόλο και μια καινούργια λογοτεχνία αναπτύχθηκε στα ελληνικά με τ' όνομά του. Τα αρχαιότερα κείμενα αυτής της λογοτεχνίας ανέρχονται στον τρίτο προ Χριστού αιώνα και σχετίζονται με την αστρολογία. Οι αστρολογικές θεωρήσεις, που απασχολούσαν ανέκαθεν το αιγυπτιακό ιερατείο, αποκτούν ιδιαίτερη σπουδαιότητα αυτή την εποχή, διότι εμπλουτίζονται με τις παρατηρήσεις των Χαλδαίων και τις επιστημονικές αντιλήψεις των Ελλήνων. Τα πρώτα αυτά γραπτά όμως αναμειγνύουν τις επιστημονικές αστρολογικές αντιλήψεις με μια ψευδοεπιστήμη λαϊκού χαρακτήρα. Στο σύνολό τους πάντως θεωρούνται ως θεϊκή αποκάλυψη και παρουσιάζουν έτσι τη μορφή μιας απόκρυφης επιστήμης. Σιγά σιγά στο όνομα του Ερμή δημιουργούνται και άλλες απόκρυφες επιστήμες, σχετιζόμενες με τη μαγεία, την αλχημεία και έναν αποκρυφισμό που αφορά στις κρυφές ιδιότητες της οργανικής και ανόργανης ύλης. Στόχος τους είναι να αποφέρουν προσωπικά οφέλη σ' αυτόν που τις κατέχει και να τον οδηγήσουν σε μια προνομιούχο θέση μέσα στον κόσμο· γνωρίζοντας δηλαδή τα μυστικά του κόσμου, ο άνθρωπος μπορεί να προβλέπει το μέλλον (αστρολογία), να πλουτίζει (αλχημεία) και να επιτυγχάνει διάφορους ιατρικούς στόχους (μαγεία-αποκρυφισμός).

Παρατηρούμε έτσι ότι η επιστήμη της εποχής αυτής αποκτά ένα καθαρά ωφελιμιστικό χαρακτήρα, γεγονός που τη διακρίνει από την επιστήμη των κλασικών χρόνων. Η τελευταία, εκπροσωπούμενη κυρίως από την αριστοτελική σκέψη, ενδιαφερόταν πρωταρχικά

για την ίδια τη γνώση, τώρα όμως η γνώση επιζητείται για κάποιο πρακτικό αποτέλεσμα και όχι καθαυτή. Είναι και αυτό ένα σύμπτωμα της ατομοκρατίας της εποχής.

Το ίδιο σύμπτωμα χαρακτηρίζει και τον τελευταίο κλάδο του Ερμητισμού που αναπτύσσεται τον 2ο και 3ο αιώνα μ.Χ. Εδώ ο απώτερος σκοπός της γνώσης είναι να οδηγήσει τον κάτοχό της στην ατομική σωτηρία και θέωση. Ο κλάδος αυτός, που αποτελεί την κορύφωση της ερμητικής γραμματείας, διαφέρει αισθητά από τους άλλους, όχι μόνο γιατί είναι μεταγενέστερος, αλλά κυρίως ως προς το περιεχόμενό του. Περιλαμβάνει μια εκτεταμένη σειρά κειμένων με φιλοσοφικό, ηθικό και μυστικιστικό περιεχόμενο, που συνθέτουν ένα ολόκληρο θρησκευτικό σύστημα με κοσμολογική και θεολογική θεμελίωση. Βέβαια, και στα κείμενα αυτά εντοπίζονται στοιχεία αστρολογίας και μαγείας, οι απόκρυφες όμως αυτές αντιλήψεις προσλαμβάνουν έναν εκλεπτυσμένο χαρακτήρα που συνδιάζεται αρμονικά με τις θεολογικές και φιλοσοφικές ιδέες του τελευταίου ερμητικού κλάδου. Γενικά, σήμερα οι ειδικοί διακρίνουν δύο κατηγορίες ερμητικών κειμένων, τα φιλοσοφικοθεολογικά και τα "λαϊκά", που στο σύνολό τους είναι παλαιότερα (2ος αιώνας π.Χ.-1ο αιώνα μ.Χ.).

Τόσο τα κείμενα της πρώτης, όσο και της δεύτερης κατηγορίας παρουσιάζονται σαν θεϊκή αποκάλυψη. Έχουν διδακτικό χαρακτήρα με μορφή διαλόγου ή επιστολής που απευθύνεται σε κάποιο πρόσωπο, πραγματικό ή φανταστικό. Πέρα όμως από το εξωτερικό αυτό επικάλυμμα δεν υπάρχει κανένα άλλο αιγυπτιακό στοιχείο στα κείμενα. Το περιεχόμενό τους σχετίζεται κυρίως με την ελληνική φιλοσοφική σκέψη στην πιο εκλεκτική της μορφή· αυτήν δηλαδή που πήρε τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες, αναμειγνύοντας στοιχεία πλατωνικά, αριστοτελικά και στωικά. Σε ορισμένα κείμενα διαφαίνονται επιδράσεις ιουδαϊκές και ανατολικές με πιθανή προέλευση την Περσία. Πουθενά όμως δεν εντοπίζονται εμφανή στοιχεία Χριστιανισμού ή Νεοπλατωνισμού. Αντίθετα, ο Ερμητισμός παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με το Γνωστικισμό και στο σημείο αυτό συγγενεύει ιδιαίτερα με τα *Χαλδαϊκά Λόγια*, έργο της εποχής του Μάρκου Αυρήλιου. Ερμητισμός και *Χαλδαϊκά Λόγια* αποκαλύπτουν ένα τρόπο σκέψης, ή καλύτερα ένα τρόπο

χρήσης της σκέψης, ανάλογο με τη μαγική διαδικασία. Η διαδικασία αυτή αποτελεί ίδιον όλων των "γνωστικών" συστημάτων, αλλά και αντίποδα της πνευματικής αυστηρότητας των χριστιανών και νεοπλατωνικών φιλοσόφων.

Από τα παραπάνω διαφαίνεται η σημασία του Ερμητισμού. Διότι ως βασικό ρεύμα των πρώτων χριστιανικών αιώνων μπορεί να φωτίσει την πολύπλοκη αυτή εποχή, στην οποία συγκρούσθηκαν η πίστη και η γνώση, ο Χριστιανισμός και ο Ελληνισμός και στην οποία άνθισε ο μυστικισμός. Την παρούσα μελέτη ενδιαφέρει κυρίως η συμβολή του Ερμητισμού στο χώρο του μυστικισμού. Πιο συγκεκριμένα το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται στην ύψιστη μυστική εμπειρία, την έκσταση. Το θέμα της έκστασης απασχόλησε επίσης την προηγούμενη διατριβή μας. Σ' αυτήν εξετάσαμε τα περισσότερα σχετικά κείνενα των τριών πρώτων μ.Χ. αιώνων[1]. Εδώ, συνεχίζοντας την πρώτη αυτή έρευνα, περιοριζόμαστε στην παρουσίαση του φαινομένου της έκστασης, όπως αυτό περιγράφεται μέσα στα ερμητικά κείμενα. Η έκσταση θεωρείται γενικά ως η σημαντικότερη θρησκευτική εμπειρία, διότι, κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, οδηγεί τον άνθρωπο στην άμεση επαφή με το Θεό. Το φαινόμενο της έκστασης όμως είναι αρκετά σύνθετο και εξελίχθηκε σημαντικά ανά τους αιώνες. Κρίνουμε λοιπόν σκόπιμο να αναφερθούμε εν συντομία στην ιστορική του διαμόρφωση μέσα στον ελληνικό κόσμο, όπου εντάσσεται και ο Ερμητισμός. Έτσι θα μπορέσουμε να κατατάξουμε την ερμητική έκσταση στο αντίστοιχο εκστατικό είδος και να τη μελετήσουμε καλύτερα.

Ετυμολογικά η λέξη έκ-σταση σημαίνει έξοδο από τον εαυτό. Υπάρχουν για τον άνθρωπο τόσες εκστάσεις όσοι και εαυτοί από τους οποίους μπορεί να εξέλθει. Δηλαδή ο εαυτός μπορεί να είναι η ψυχοσωματική υπόσταση του ανθρώπου, συνήθως όμως ταυτίζεται με την ψυχή, το νου ή τη συνείδηση. Έτσι, η έκσταση μπορεί να έχει χαρακτήρα τοπικό, ηθικό, ψυχολογικό ή νοητικό.

---

1 Ι. Καρακωστάνογλου, *Le phénomène de l' Extase dans le monde grec des trois premiers siècles de notre ère*, Paris, 1985.

Η έξοδος από τον εαυτό μπορεί επίσης να γίνει προς δύο κατευθύνσεις: είτε προς μια βελτίωση του είναι, είτε προς μια επιδείνωσή του. Η αρχαία ελληνική γλώσσα γνώριζε μόνο τη δεύτερη αρνητική έννοια. Η θρησκευτική έκσταση όμως αφορά την πρώτη. Αυτή έγινε δεκτή από την ελληνική σκέψη αργότερα, δια μέσου της μαντικής.

Η πρώτη λοιπόν σημασία του φαινομένου της έκστασης συνδέεται με την προφητική διαδικασία. Αυτό πιστοποιεί ο Πλάτων, ο οποίος συνδέει την προφητική τέχνη με τη θεία μανία[2]. Στο διάλογό του *Φαίδρος* εξηγεί ότι η λέξη μ α ν τ ι κ ή προέρχεται από τη λέξη μ α ν ι κ ή με την προσθήκη ενός *τ*[3]. Η πλατωνική έμπνευση έχει το χαρακτήρα ενός ασυνείδητου ενθουσιασμού, που είναι όμως ιερός, γιατί προέρχεται από το Θεό[4].

Ο Πλάτων συνδέει επίσης την προφητική μανία με την ποιητική έμπνευση από τις Μούσες[5], πράγμα που είχε ήδη επισημάνει ο Δημόκριτος[6]. Σύμφωνα με τον *Τίμαιο* η καλύτερη στιγμή για την προφητική έμπνευση είναι ο ύπνος[7]. Τότε η ψυχή, που μόνο αυτή προέρχεται από τους θεούς, ελευθερώνεται από το σώμα, ξαναβρίσκει την πραγματική της ζωή και ταξιδεύει μέσα στον κόσμο, ακούγοντας και βλέποντας τα πάντα[8]. Έχουμε εδώ ένα είδος σαμανισμού, που ως γνωστό αποτελεί μια από τις αρχαιότερες μορφές έκστασης.

Στο *Φαίδρο* η προφητική μανία συνδέεται επίσης με τον ενθουσιασμό των διονυσιακών

---

2 *Φαίδρος* 244a: "νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης". Βλ. επίσης σημ. 3.

3 *Φαίδρος* 244b-c: "καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ονόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν· οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τέχνῃ ἢ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτό τοῦτο τοὔνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν".

4 *Φαίδρος* 244c: "'Αλλ', ὡς καλοῦ ὄντος ὅταν θείᾳ μοίρᾳ γίγνηται".

5 *Ίων* 533e-535c· Φαίδρος 265b.

6 *Απόσπ.* 18, Diels-Kranz.

7 *Τίμαιος* 71e: "οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ αληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας".

8 Πίνδαρου, *Θρῆνοι* 2 (*Isthmiques et fragments*, Budé, Paris, 1923, σελ. 196)· Αριστοτέλη, *Μεταφυσική* I 3, 984 b 19· Πλούταρχου, *Περί του Σωκράτη δαιμονίου* 22, *Ηθικά* 592 cd.

μυστηρίων[9]. Σύμφωνα με τις περιγραφές του Πλάτωνα[10] και του Ευριπίδη[11] οι τελετές του χορού, της μουσικής και της ωμοφαγίας προκαλούν μια εκστατική μανία. Πρόκειται για ένα βίαιο παραλογισμό, αποτέλεσμα μιας ασυνείδητης κατοχής από το Θεό, που χαρακτηρίζει κατ' εξοχήν τον αρχαίο θρησκευτικό ενθουσιασμό. Ο *Ίων*, συγκρίνοντας την ποιητική έμπνευση μ' αυτόν τον μανικό ενθουσιασμό, χρησιμοποιεί τους όρους " ἔ κ φ ρ ω ν "[12] και " ἔ ξ ω α ὐ τ ο ῦ "[13] που εκφράζουν ακριβώς μια έξοδο από τον εαυτό. Τέλος το κείμενο του *Φαίδρου* ταυτίζει τις έννοιες "ἐ ξ ί σ τ α σ θ α ι" και "ἐ ν θ ο υ σ ι ά ζ ε ι ν"[14].

Οι παραπάνω όμως εκστατικές μορφές είναι αρχαϊκές. Το φαινόμενο της έκστασης αποκτά όλο το νόημα και τη σημασία του με το μυστικισμό. Ο τελευταίος συνδέεται κυρίως με μια φιλοσοφική και ασκητική διαδικασία που, είτε υπάρχει μόνη της, είτε συνοδεύει τις τελετές κάποιας λατρείας. Στην περίπτωση του μυστικισμού ο σκοπός της έκστασης είναι πάντα η ένωση με το υπέρτατο Ον και η γνώση αυτού[15]. Κυρίως όμως πρόκειται για μια νοητή ή υπερνοητή εμπειρία, σε αντίθεση με τις αρχαϊκές μορφές έκστασης που είναι ά-λογες[16].

Ο όρος μ υ σ τ ι κ ι σ μ ό ς , προερχόμενος από το ρήμα μ ύ ω , εκφράζει ένα βίωμα μυστικό που ξεπερνά την απλή νόηση. Συνήθως ερμηνεύεται ως " μ ί α ε μ π ε ι ρ ί α π ο υ α π ο τ ε λ ε ί σ υ γ χ ρ ό ν ω ς έ ν α τ ρ ό π ο ύ π α ρ ξ η ς κ α ι γ ν ώ σ η ς

---

9 *Φαίδρος* 244d και 265b.

10 *Νόμοι* II, 654α· VII 790d-791a.

11 Βλ. *Βάκχες*.

12 *Ίων* 534b.

13 *Ίων* 531c.

14 *Φαίδρος* 249c-d.

15 Βλ. το άρθρο "Extase" στο λεξικό *Catholicisme hier, aujourd' hui, demain*, τόμ. 4, Paris, 1956, λείμ. 971-979.

16 Βλ. E. R. Dodds, *Les grecs et l' irrationnel*, Paris 1977 (μετάφραση από τα αγγλικά).

διαφορετικό και ανώτερο από την συνήθη ύπαρξη και γνώση"[17].

Ο μυστικισμός όμως δεν περιορίζεται αποκλειστικά στην έκσταση, διότι εκφράζει μια γενικότερη πνευματική και ηθική πορεία με πολλά στάδια: πόθος του Θεού, κάθαρση, ένωση με το Θεό, επιστροφή στη συνηθισμένη ζωή και οργάνωση της τελευταίας σύμφωνα με τις επιδράσεις της εκστατικής εμπειρίας[18]. Αποτελεί δηλαδή το γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο πραγματοποιείται η έκσταση.

Επίσης, ο μυστικισμός δεν είναι αναγκαστικά εκστατικός, διότι μπορεί να εκπληρώσει το σκοπό του μέσα από μια προσπάθεια ζωής (πνευματική, ηθική, λατρευτική), η οποία βελτιώνει σιγά σιγά τον άνθρωπο, χωρίς να προϋποθέτει μια απότομη και ξαφνική μεταμόρφωσή του. Υπάρχουν πάντως και μορφές μυστικισμού που επιβάλλουν στο τέλος της κάθαρσης μια έκσταση. Σ' αυτή την κατηγορία ανήκει ο ερμητικός μυστικισμός.

Και αυτού του μυστικισμού εισηγητής φαίνεται να είναι ο Πλάτων. Συναντούμε στους διαλόγους του τους τρεις κλασικούς δρόμους αναγωγής προς το Θεό. Το *Συμπόσιο* περιγράφει την οδό της βαθμιαίας ανόδου, κατά την οποία ο άνθρωπος υψώνεται σιγά σιγά από τις φυσικές ομορφιές στις ιδεατές, με κορύφωση την ιδέα του "καλοῦ"[19]. Ο *Παρμενίδης* σχολιάζει την αποφατική οδό, η οποία επιχειρεί με συνεχείς αρνήσεις, απορρίπτοντας κάθε χαρακτηρισμό στο Θεό, να "συλλάβει" το "ἕν, ὃ μὴ ἔστι"[20]. Τέλος, η *Πολιτεία* αναφέρεται στην οδό της αναλογίας· δεχόμενη το αξίωμα ότι τα πράγματα του αισθητού κόσμου είναι ελλιπείς εικόνες των νοητών όντων, χρησιμοποιεί τις αλληγορίες της "γραμμῆς"[21] και του "σπηλαίου"[22], για να δείξει πώς μπορούμε αναλογικά, να ξεπεράσουμε τα αισθητά και να

---

17 Αυτός είναι ο ορισμός που έδωσε ο A. Lalande στο άρθρο του "Mysticisme", στο *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1951, σελ. 662.

18 *Ο.π.* σελ. 663.

19 *Συμπόσιο* 210a-211c.

20 *Παρμενίδης* 137c-142a.

21 *Πολιτεία* VI, 509d κ.

22 *Πολιτεία* VII, 514a κ.

αναχθούμε στην ιδέα του αγαθού[23]. Το τέλος αυτών των οδών περιγράφεται από τον Πλάτωνα ως μια άμεση και καθολική γνώση που επέρχεται ξ α φ ν ι κ ά [24] και μεταμορφώνει τη ζωή του εκστατικού[25].

Η θεωρία αυτή συναντάται σχεδόν σ' όλους τους μυστικούς συγγραφείς μετά τον Πλάτωνα. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε τον Πλούταρχο, ο οποίος μιλάει για τους ανθρώπους που " ἐ ξ ά λ λ ο ν τ α ι " προς το Πρώτο, το Απλό και το Ασώματο[26]. Ο όρος φαίνεται αρκετά παραπλήσιος του " ἐ ξ ί σ τ α ν τ α ι". Ο Αλβίνος επίσης θεωρεί την εκστατική και υπερλογική γνώση σαν μια τέταρτη οδό που συμπληρώνει τις τρεις παραδοσιακές του Πλάτωνα[27]. Ο Φίλων τέλος ταυτίζει την έκσταση με την προφητική εμπειρία[28]. Την τελευταία τη θεωρεί εκστατική, διότι οδηγεί τον προφήτη σε μια έξοδο από τον συνήθη νου (εφόσον ο Θεός εμπνέει): "Abscensus mentis, extra se exeuntis"[29]. Ο Φίλων μ' αυτό τον άλογο χαρακτήρα επαναφέρει τη μυστική έκσταση στην προφητική έκσταση του Πλάτωνα. Τον ίδιο παράλογο εκστατικό χαρακτήρα δέχεται επίσης και ο Μοντανισμός.

Η μυστική πάντως έκσταση διαμορφώνεται οριστικά στους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους. Το θέμα όμως αυτό το έχουμε επεξεργασθεί σε άλλη μελέτη[30]. Άλλωστε ο Νεοπλατωνισμός στο μεγαλύτερο μέρος του είναι μεταγενέστερος του Ερμητισμού, ο οποίος απασχολεί την παρούσα έρευνα. Στη συνέχεια θα ασχοληθούμε με την ερμητική γραμματεία.

---

23 *Πολιτεία* VI, 505a.

24 *7η Επιστολή* 341b-d· *Συμπόσιο 210e*· *Πολιτεία* VI, 515c· 516a και e.

25 *Επινομίς* 986c-d.

26 *Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* 77· *Ηθικά*, (έκδ. Didot), Paris, 1839, τόμ. I, σελ. 467.

27 *Εισαγωγή*, κεφ. 10 (εκδ. Hermann).

28 *Περὶ τοῦ τὶς ὁ τῶν θείων ἐστιν κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐνάντια τομῆς* 51 (*The Loeb Classical library*, εκδ. E. H. Warmington, τόμ. IV).

29 Λατινική μετάφραση του έργου *Ερωτήσεις στη Γένεση*, 3, 9, το οποίο διασώζεται στα αρμενικά (εκδ. J.-B. Aucher, *Philonis Judaei Paralipomena armena*, Βενετία, 1829).

30 Βλ. σημ. 1.

Όπως προκύπτει από όσα είπαμε, τα ερμητικά κείμενα χωρίζονται σε τέσσερις μεγάλες κατηγορίες: α) κείμενα αστρολογίας β) αλχημείας γ) μαγείας και αποκρυφισμού δ) φιλοσοφίας και θεολογίας. Από τις κατηγορίες αυτές μας ενδιαφέρει κυρίως η τελευταία, γιατί τοποθετείται στη μετά Χριστόν εποχή και γιατί μόνο αυτή παρουσιάζει μια ενιαία σωτηριολογική διδασκαλία, στην οποία εντάσσονται φυσιολογικά ο μυστικισμός και η έκσταση. Τα φιλοσοφικοθρησκευτικά κείμενα αποτελούνται από 17 εκτενείς *λόγους*, οι οποίοι συνθέτουν το *Corpus Hermeticum*[31], ένα Λατινικό έργο με τίτλο *Asclepius*[32], 29 *Αποσπάσματα* παρμένα από το *Ανθολόγιο* του Στοβαίου[33] και μια σειρά από *Διάφορα Αποσπάσματα*, προερχόμενα από άλλους συγγραφείς[34].

Οι πληροφορίες που μας δίνουν τα περισσότερα απ' αυτά τα κείμενα για το φαινόμενο της έκστασης είναι αποσπασματικές. Συνήθως κάνουν απλό υπαινιγμό στο φαινόμενο. Έτσι, τα *Αποσπάσματα* του Στοβαίου και των άλλων συγγραφέων διασώζουν πληροφορίες για την εκστατική γνώση του Θεού, χωρίς όμως να αναφέρουν τη λέξη έ κ σ τ α σ η[35]. Χρησιμοποιούν εν τούτοις όρους και εκφράσεις που στην ερμητική και τη γενικότερη γραμματεία της εποχής δηλώνουν ανάλογα νοήματα[36]. Επίσης, στους *λόγους* του *Corpus Hermeticum* υπάρχουν συχνές περιγραφές της αποκάλυψης - φανέρωσης του θεού Ερμή,

---

31 Τους *λόγους* αυτούς θα τους σημειώνουμε με λατινική αρίθμηση, όπως ακριβώς στην έκδοση των Nock-Festugière (Paris, 1945-1954), την οποία χρησιμοποιούμε.

32 Πρόκειται για την λατινική μετάφραση ενός ελληνικού κειμένου, τιτλοφορούμενου *Τέλειος Λόγος*, που έχει χαθεί. Το έργο αυτό βρίσκεται στο δεύτερο τόμο της έκδοσης των Nock-Festugière.

33 Και αυτά έχουν λατινική αρίθμηση.

34 Τα *Αποσπάσματα* αυτά παρατίθενται με αραβική αρίθμηση.

35 *Απόσπ.* I 2· II B· VI 18· *Απόσπ.* 25 και 26.

36 "Περινόησις": *Απόσπ.* XVII 4 και XVIII 4· "'ἐννόησις": *Απόσπ.* I 2· "Θεοπτικὴ δύναμις": *Απόσπ.* IIA, 6· "κατάληψις": *Απόσπ.* IIB· "ἀκριβὴς νόησις" (που οδηγεί στη μακαριότητα): *Απόσπ.* VI 18· "ἐξερχέσθω τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ καλοῦ καὶ ἀναπτήτω καὶ θεωρήτω": *Απόσπ.* 25.

κατά τις οποίες ο οραματιζόμενος μαθητής βρίσκεται σε εκστατική κατάσταση[37]. Τα κείμενα όμως αυτά δεν μας δίνουν μια συνολική εικόνα του φαινομένου της έκστασης, δηλαδή της ασκητικής και μυστικής οδού που οδηγεί στο ύψιστο σημείο της ένωσης και γνώσης του Θεού, της ψυχολογικής κατάστασης του εκστατικού, των εμπειριών που βιώνει, του περιεχομένου της αναγέννησής του και των συνεπειών της τελευταίας για την μετέπειτα ζωή του.

Υπάρχουν όμως τρεις *λόγοι* του *Corpus Hermeticum* που είναι εξ ολοκλήρου σχεδόν αφιερωμένοι στη μυστική γνώση του Θεού. Ο πρώτος, ο επονομαζόμενος *Ποιμάνδρης*, αποτελεί μια περίληψη όλης της ερμητικής διδασκαλίας, στην οποία αναπτύσσονται η κοσμογονία, η Ανθρωπογονία και η Εσχατολογία. Η τελευταία, αναφερόμενη στη μετά θάνατον ψυχανοδία, περιγράφει λεπτομερώς όλα τα στάδια και τους βαθμούς που διέρχεται η ψυχή ανεβαίνοντας προς την ουράνια καταγωγή της. Τα στάδια αυτά σχετίζονται αμέσως με τα στάδια που βιώνει ψυχολογικά ο εκστατικός κατά τη διάρκεια της μυστικής του εμπειρίας.

Σημαντικός είναι επίσης ο δέκατος *λόγος* του *Corpus*, ο οποίος αφιερώνει μερικές παραγράφους για να περιγράψει την προσπάθεια της ψυχής να ανυψωθεί στο Αγαθό, ήδη απ' αυτή τη ζωή, μέσω μιας σιωπηλής και άρρητης οδού, και να βιώσει μια έκσταση θεοποιητική.

Αυτοί οι δύο *λόγοι* όμως, μαζί με πολλά άλλα διάσπαρτα κείμενα, μας βοηθούν να κατανοήσουμε κυρίως τον δέκατο τρίτο *λόγο*, τον σημαντικότερο και πλέον πρωτότυπο του *Corpus Hermeticum* και όλης τηε ερμητικής γραμματείας. Πρόκειται για την κορύφωση της ερμητικής αποκάλυψης, κατά την οποία ο θεός Ερμής μυεί το μαθητή του Τατ στην εκστατική εμπειρία της " π α λ ι γ γ ε ν ε σ ί α ς ", μέσω ενός είδους "γεννήσεως ἐν θεῷ". Ο *λόγος* περιγράφει όλα τα προπαρασκευαστικά στάδια του εκστατικού φαινομένου, τα οποία ορίζουν το μυστικιστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο πραγματοποιείται η έκσταση. Τα στάδια

---

37 I 1, σελ. 7, 1-3: "ἐννοίας μοὶ ποτὲ γενομένης ..... καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων ....". I 8, σελ. 9, 9-10: "ὡς δὲ ἐν ἐκπλήξει μου ὄντος . . . . Εἶδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος".

αυτά αφορούν σε μια καθαρτική οδό, η οποία, επειδή συνδέεται άρρηκτα με την έκσταση, αναλύεται εκτενώς.

Δεν είμαστε οι πρώτοι που αναλύουμε αυτό το κείμενο. Σημαντικά ονόματα το επεξεργάστηκαν ήδη και κυρίως ο Festugière. Εμείς, χρησιμοποιώντας τα πορίσματά τους, αλλά και ανασκευάζοντας ορισμένες θέσεις τους, εξετάζουμε τον XIII *λόγο* ως προς το θέμα της έκστασης μόνο. Προσπαθούμε να παρουσιάσουμε εκτενώς το εν λόγω φαινόμενο, συμπληρώνοντας τα δεδομένα του XIII με τα υπόλοιπα σχετικά κείμενα της ερμητικής γραμματείας. Στην επεξεργασία αυτή μας βοηθά σημαντικά ένα ερμητικό κείμενο της κοπτικής συλλογής του *Nag Hammadi* που αγνοούσε ο Festugière. Πρόκειται για την *Ογδοάδα και Εννεάδα* (*NH*VI^6)[38], όπως τιτλοφορήθηκε από τους ειδικούς, γιατί αναφέρεται στη μύηση ενός μαθητή στην όγδοη και κατόπιν στην ένατη ουράνια σφαίρα. Το κείμενο αυτό παρουσιάζει πληθώρα ομοιοτήτων με το XIII, σε ορισμένα σημεία μάλιστα είναι λεπτομερέστερό του. Η αλληλοσυμπλήρωση των δύο αυτών κειμένων συντελεί καθοριστικά στην έκβαση της έρευνάς μας.

Αρχίζουμε με μια σύντομη παρουσίαση του XIII και του *NH*VI^6, επισημαίνουμε τα βασικά στάδια στα οποία χωρίζουν το φαινόμενο της έκστασης και στη συνέχεια επιχειρούμε να τα αναλύσουμε συστηματικά, υπό το φως των υπόλοιπων ερμητικών κειμένων. Τέλος, μετά την ολοκλήρωση της παρουσίασής μας, αναφερόμαστε εν συντομία στην σύγκριση της ερμητικής έκστασης με την χριστιανική μυστική εμπειρία.

---

38 Το έργο αυτό, επειδή είναι έκτο κατά σειρά στον κώδικα VI του *Nag Hammadi*, σημειώνεται με την ένδειξη *NH*VI^6.

I

ΒΑΣΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΕΡΜΗΤΙΚΗΣ ΜΥΗΣΗΣ

Η ερμητική μύηση παρουσιάζεται λεπτομερειακά στον δέκατο τρίτο *λόγο* (XIII) του *Corpus Hermeticum* που, λόγω της πρωτοτυπίας του, αποτελεί το κυριώτερο κείμενο αυτής της συλλογής. Πρόκειται για μια καθοδηγούμενη εκστατική εμπειρία, κατά την οποία ο Ερμής ο Τρισμέγιστος μυεί το μαθητή του Τατ στο "λ ό γ ο τ ῆ ς π α λ ι γ γ ε ν ε σ ί α ς". Στην πραγματικότητα τα δύο αυτά πρόσωπα ταυτίζονται με τον αιγυπτιακό θεό Θωθ. Ο Ερμής αποτελεί εξελληνισμένη μορφή του ανωτέρω θεού, ενώ ο Τατ είναι ο ίδιος ο Θωθ με μια απλή παραλλαγή του ονόματός του. Στο κείμενο όμως παρουσιάζονται ως δύο ξεχωριστά πρόσωπα και μάλιστα ως απλοί θνητοί[1]. Ο Ερμής έχει ήδη δεχθεί την ερμητική μύηση και σαν δάσκαλος πια καθοδηγεί τον Τατ στην ίδια εμπειρία.

Ο *λόγος* αρχίζει με μια αναφορά του μαθητή Τατ σε κάποια προηγούμενη διδασκαλία "περί θειότητος", που του παραδόθηκε από τον Ερμή, και σε μια υπόσχεση του τελευταίου να του παραδώσει τον "λόγον τῆς παλιγγενεσίας", όταν θα έχει "ἀπαλλοτριωθεῖ" από τον κόσμο. Ο Τατ δηλώνει ότι έχει εκπληρώσει το προπαρασκευαστικό αυτό στάδιο και ότι τώρα αισθάνεται έτοιμος να δεχθεί την ολοκλήρωση της αποκάλυψης[2].

Η Παλιγγενεσία είναι μια καινούργια γέννηση. Για το λόγο αυτό ο Ερμής πληροφορεί τον μαθητή του σχετικά με τη σπορά που προϋποθέτει η γέννηση του νέου μυημένου ανθρώπου: η μήτρα είναι η σιωπή, ο σπόρος το αληθινό αγαθό, ο σπορέας το θέλημα του Θεού και ο καρπός ο θεωμένος μύστης, διότι μυστική αναγέννηση σημαίνει θεοποίηση[3].

---

1 Για το θέμα αυτό βλ. R. Pietschmann, *Hermes Trismegistus*, σελ. 33 (Leipzig, 1875).

2 XIII 1, σελ. 200, 1-15.

3 XIII 2, σελ. 201, 17-202, 6.

Τα λόγια αυτά φαίνονται ακατανόητα στον Τατ, ο οποίος ζητά συμπληρωματικές εξηγήσεις. Ο Ερμής όμως αδυνατεί να εξηγήσει περισσότερο ("οὐκ ἔχω λέγειν") και έτσι περιορίζεται στο να περιγράψει την εμπειρία της προσωπικής του μυστικής αναγέννησης, την οποία βίωσε όταν μυήθηκε και ο ίδιος στην Παλιγγενεσία[4]. Η περιγραφή αναφέρεται σε μια εκστατική εμπειρία, που είναι αποτέλεσμα του ελέους του Θεού. Ο Ερμής δηλώνει ότι η καινούργια του ύπαρξη είναι αόρατη στα αισθητά μάτια, γιατί είναι πνευματική. Η εξωτερική μορφή του βέβαια παραμένει[5], αλλά έχει σχετικοποιηθεί[6], διότι κάτω από το φθαρτό υλικό σχήμα κρύβεται "τὸ ἀσώματον καὶ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν"[7] που αποτελεί την καινούργια και αληθινή ύπαρξη[8]. Για να γίνει αντιληπτή η τελευταία πρέπει πρώτα να κατανοηθεί η "ἐν Θεῷ γένεσις"[9].

Στην ερώτηση του Τατ αν είναι ικανός να κατανοήσει αυτή την θεϊκή γένεση ο Ερμής απαντά καταφατικά, δηλώνοντας όμως ότι απαιτούνται τέσσερις προϋποθέσεις[10]. Αυτές αποτελούν τις ειδικές προϋποθέσεις της μύησης και συνίστανται περιληπτικά σε μια κάθαρση του μαθητή από τις σωματικές αισθήσεις και από τις "τιμωρίες τῆς ὕλης". Για να αποσαφηνίσει την έννοια των "τιμωριῶν τῆς ὕλης" ο Ερμής προβαίνει σε συμπληρωματικές εξηγήσεις σχετικά με την κάθαρση. Υπάρχουν δώδεκα "τμωρίες"-πάθη στο σαρκωμένο άνθρωπο, οι οποίες κατά τη διάρκεια της μυστικής αναγέννησης του μυούμενου αντικαθίστανται από δέκα Δυνάμεις - αρετές του Θεού[11]. Αυτή είναι η διαδικασία της Παλιγγενεσίας: "οὕτω συνίσταται ὁ τῆς παλιγγενεσίας τρόπος καὶ λόγος"[12].

---

4 XIII 2, σελ. 201, 6-3, σελ. 202, 2.

5 XIII 4, σελ. 202, 10.

6 XIII 3, σελ. 201, 18.

7 XIII 6, σελ. 202, 17.

8 XIII 6, σελ. 202, 14-17.

9 XIII 6, σελ. 202, 2.

10 XIII 7, σελ. 202, 3-7.

11 XIII 7, σελ. 203, 10-9, σελ. 204, 20.

12 XIII 7, σελ. 203, 18.

Βλέπουμε ότι, όπως τα Μυστήρια και η Μαγεία συνίστανται σε λ ε γ ό μ ε ν α και δ ρ ώ μ ε ν α , έτσι και η Παλιγγενεσία του XIII περιλαμβάνει μια θ ε ω ρ ί α ("λόγος") και μία π ρ ά ξ η ("τρόπος")[13]. Ως το σημείο αυτό ο Ερμής εξέθεσε τη θεωρία. Στη συνέχεια λαμβάνει χώρα η πράξη. Αυτή ξεκινά με μια προτροπή ησυχίας[14]. Υποθέτουμε λοιπόν μια στιγμή σιωπής, κατά τη διάρκεια της οποίας πραγματοποιείται η κάθαρση, δηλαδή η αντικατάσταση των δώδεκα "τιμωριῶν τῆς ὕλης" από τις δέκα θεϊκές Δυνάμεις, οι οποίες εισέρχονται στο μύστη και τον αναγεννούν. Ο αναγεννημένος βρίσκεται σε στενή σχέση με το θείο Λόγο, διότι οι δέκα Δυνάμεις, που τον αποτελούν στο εξής, συνθέτουν μυστικά μέσα του τη θεϊκή αυτή υπόσταση: "ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ Θεοῦ δυνάμεσιν, εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου"[15].

Η συνέχεια του κειμένου περιγράφει τις λεπτομέρειες της μυστικής εμπειρίας του Τατ, πώς δηλαδή τα πάθη αντικαθίστανται ένα προς ένα από τις δέκα Δυνάμεις[16]. Η περιγραφή μοιάζει με θριαμβευτικό άσμα, γεμάτο από θαυμαστικές αναφωνήσεις. Ακολουθεί μια ανακεφαλαίωση του τρόπου της αναγέννησης, που τονίζει ότι η είσοδος της Δεκάδας είναι μια γέννηση που θέωσε το μύστη[17]. Πρόκειται για την κατ' εξοχήν θεϊκή γέννηση [18], η οποία χορηγεί την ευτυχία[19]. Μέσα στην ευφορία του ο Τατ περιγράφει την εκστατική του εμπειρία, η οποία συνίσταται σε οράματα και στην αίσθηση ότι είναι πανταχού παρών[20].

Στο σημείο αυτό το κείμενο μοιάζει να τελειώνει. Παρατίθεται ένα είδος επιλόγου ("αὕτη ἐστὶν ἡ παλιγγενεσία") και στη συνέχεια μια προτροπή για την τήρηση σιωπής

---

13 "γενεσιουργίας": XIII 7, σελ. 209, 6· "γενεσιουργός": XIII 4, σελ. 202, 7.

14 XIII 8, σελ. 203, 19-20. Για την ησυχία στα ερμητικά κείμενα βλ. Festugière, *Rev.*, IV, σελ. 203, σημ.2.

15 XIII 8, σελ. 203, 21-204, 2.

16 XIII 9, σελ. 204, 3-19.

17 XIII 10, σελ. 204, 23: "ἐθεώθημεν τῇ γενέσει".

18 XIII 10, σελ. 204, 24: "ὅστις οὖν ἔτυχε τῆς κατὰ θεὸν γενέσεως".

19 XIII 10, σελ. 205, 1-2: "ἑαυτὸν γνωρίζει ἐκ τούτων (τῶν δυνάμεων) συνιστάμενον καὶ εὐφραίνεται".

20 XIII 11, σελ. 205, 3-7· XIII 13, σελ. 203, 6.

σχετικά με τα διαδραματισθέντα[21]. Παραδόξως όμως ο Τατ εξέρχεται από τον ενθουσιασμό του και θέτει ακόμη δύο ερωτήματα. Το πρώτο αφορά την αντικατάσταση των δώδεκα παθών από δέκα μόνο Δυνάμεις[22] και το δεύτερο την τύχη του καινούργιου σώματος που οι Δυνάμεις αποτελούν[23]. Εδώ ολοκληρώνεται η πρώτη φάση της Παλιγγενεσίας, η οποία οδηγεί τον Τατ στη Όγδοη ουράνια σφαίρα. Αυτό προκύπτει από τα λόγια του μαθητή, με τα οποία ξεκινάει η δεύτερη φάση και στα οποία εκφράζει την επιθυμία να ακούσει την υπό μορφήν ύμνου ευλογία των ουρανίων δυνάμεων που, όπως έμαθε στην προκαταρκτική του διδασκαλία, ακούει μετά θάνατον η ψυχή, όταν φτάνει στην Ογδοάδα[24]. Ζητάει δηλαδή να βιώσει μια εσχατολογική εμπειρία, η οποία φυσικά προϋποθέτει το χωρισμό σώματος και ψυχής[25]. Εφόσον όμως ο Τατ είναι εν ζωή, αυτό δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά με μια προσωρινή λύση του ψυχοσωματικού δεσμού· με μια έ κ - σ τ α σ η δηλαδή της ψυχής από το σώμα. Ο Ερμής απαντά ότι η έκσταση αυτή καθίσταται τώρα (μετά την κάθαρση) δυνατή[26], και αφήνει τις Δυνάμεις που είναι μέσα του, και οι οποίες ταυτίζονται με τις ουράνιες Δυνάμεις, να ψάλλουν τον ύμνο τους[27]. Υπογραμμίζει πάντως ότι αυτός ο ύμνος αποτελεί το ύψιστο μυστήριο, το οποίο "οὐ διδάσκεται, ἀλλά κρύπτεται ἐν σιγῇ"[28]. Αν τώρα αποκαλύπτεται, πρόκειται για μια εξαίρεση, για να ολοκληρωθεί η μύηση του Τατ[29]. Αμέσως μετά ζητά από τον Τατ να σιωπήσει[30] και αρχίζει η"κρυπτὴ ὑμνῳδία" των Δυνάμεων.

---

21 XIII 13, σελ. 206, 3-8.

22 XIII 11, σελ. 205, 7.

23 XIII 14, σελ. 206, 9-15.

24 XIII 15, σελ. 206, 16-18.

25 Βλ. I 24, σελ. 15, 7-15.

26 XIII 15, σελ. 206, 19. Βλ. επίσης XIII 1, σελ. 200, 11: " ἕτοιμος ἐγενόμην".

27 XIII 15, σελ. 207, 3-4.

28 XIII 16, σελ. 207, 9.

29 XIII 16, σελ. 207, 7-8.

30 XIII 16, σελ. 207, 6 και 12.

Ο ύμνος περιλαμβάνει δύο μέρη. Στο πρώτο[31] καλείται ολόκληρη η φύση να ευλογήσει τον Δημιουργό· στο δεύτερο[32] οι Δυνάμεις που συνθέτουν το Λόγο και αποτελούν παράλληλα την υπόσταση του αναγεννημένου Ερμή, ευλογούν με τη σειρά τους "τὸ πᾶν καὶ τὸ ἕν". Ο ύμνος τυπώνεται στον πνευματικό κόσμο του Τατ και τον οδηγεί σε μια πιο ολοκληρωμένη έκσταση[33]. Η τελευταία έχει τον χαρακτήρα της έ λ λ α μ ψ η ς και ωθεί τον Τατ να υμνήσει με τη σειρά του το Θεό. Ο ύμνος του Τατ, πολύ φτωχότερος σε περιεχόμενο και σε έκταση, αποτελεί μια λογική θυσία που αναπέμπεται στο Θεό δια μέσου του θείου Λόγου.

Στον επίλογο του κειμένου[34] ο Ερμής ζητά από τον Τατ να κρατήσει μυστικό το μυστήριο της Παλιγγενεσίας και του ανακεφαλαιώνει το αποτέλεσμα της μύησής του: "νοερῶς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον"[35]. Ο μυηθείς γνώρισε τον εαυτό του ως γιο του Θεού και το Θεό ως Πατέρα[36].

Ανακεφαλαιώνοντας τα παραπάνω μπορούμε τώρα να συνοψίσουμε τα κύρια στάδια της ερμητικής μύησης. Αρχικά, απαιτείται μια γενική διδασκαλία, την οποία δέχεται ο μαθητής προκαταρκτικά. Έχοντας αυτή τη βασική μόρφωση μπορεί στη συνέχεια να προχωρήσει στο στάδιο της ολοκληρωτικής αποκάλυψης. Η τελευταία αποτελεί το μυστήριο της Παλιγγενεσίας, το οποίο με τη σειρά του περιλαμβάνει δύο φάσεις: ένα θεωρητικό μέρος ή μια εξειδικευμένη διδασκαλία[37] και ένα πρακτικό μέρος, κατά το οποίο πραγματοποιείται η πνευματική Αναγέννηση του μύστη.

Στο θεωρητικό μέρος περιγράφεται πρώτον η σύλληψη του νέου ανθρώπου και κατόπιν η προσωπική αναγέννηση του Ερμή μέσα από τη μύησή του στο μυστήριο της Παλιγγενεσίας.

---

31 XIII 17, σελ. 207, 15-208, 2.

32 XIII 18-20, σελ. 207, 3-22.

33 XIII 21, σελ. 209, 1-4.

34 XIII 22, σελ. 209, 12-19.

35 XIII 22, σελ. 209, 18-19.

36 XIII 21, σελ. 209, 6: "γενάρχα τῆς γενεσιουργίας".

37 Εφόσον η Γενική διδασκαλία παρουσιάσθηκε "αἰνιγματωδῶς" (XIII 1, σελ. 200, 1).

Το θεωρητικό μέρος τελειώνει με την παράθεση των ειδικών προϋποθέσεων που πρέπει να πληροί ο Τατ για να βιώσει και ο ίδιος την Παλιγγενεσία. Πρόκειται για την παρουσίαση των σταδίων της κάθαρσης που θα βιώσει ο Τατ στο πρακτικό μέρος της μύησης.

Ακολουθεί η πράξη, η οποία περιλαμβάνει περισσότερα στάδια. Το πέρασμα όμως από το θεωρητικό στο πρακτικό μέρος της μύησης γίνεται με την τήρηση σιωπής, βασικής αρχής του Ερμητισμού, που απαιτείται πολύ συχνά για να τονίσει τον μυστικό και άρρητο χαρακτήρα της ερμητικής διδασκαλίας. Στη συνέχεια λαμβάνει χώρα η κάθαρση, η οποία συνίσταται στην αντικατάσταση των παθών του μύστη από τις θεϊκές Δυνάμεις. Στο τέλος της ο Τατ φτάνει στην Ογδοάδα και βιώνει την εμπειρία της έκστασης.

Η μύηση συνεχίζεται με τον ύμνο του Ερμή, προϋπόθεση του οποίου είναι πάλι η τήρηση σιωπής. Η ευλογία που αναπέμπεται δι' αυτού χαρίζει στον Τατ μια πιο ολοκληρωμένη έκσταση. Το πρακτικό μέρος τελειώνει με τον ύμνο του ίδιου του Τατ, στον οποίο οδηγείται ο μαθητής μέσα στον ενθουσιασμό του.

Τέλος, η όλη μύηση σφραγίζεται με μια τελευταία προτροπή σιωπής σχετικά με τα αποκαλυφθέντα.

Τα παραπάνω μπορούν να διατυπωθούν σχηματικά ως εξής:

Α) ΓΕΝΙΚΕΣ ΠΡΟΚΑΤΑΡΚΤΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ

Β) ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ

1) Σύλληψη του καινούργιου ανθρώπου.
2) Περιγραφή του καινούργιου ανθρώπου με βάση την προσωπική αναγέννηση του Ερμή.
3) Παρουσίαση των ειδικών προϋποθέσεων της κάθαρσης.

Γ) ΠΡΑΚΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ

1) Τήρηση σιωπής.
2) Αντικατάσταση των 12 τιμωριών - παθών από τις 10 Δυνάμεις (κάθαρση).
3) 1η έκσταση - εμπειρία ογδοάδας.

4) Τήρηση σιωπής.

5) Ύμνος του Ερμή.

6) 2η έκσταση - ολοκλήρωση της πρώτης

7) Ύμνος του Τατ.

8) Προτροπή σιωπής.

Μετά την περιληπτική έκθεση του μυστηρίου της Παλιγγενεσίας κατά τον XIII ερμητικό *λόγο*, θα αναφερθούμε εν συντομία στη μύηση του *NH*VI[6], η οποία εκτυλίσσεται με αντίστοιχο τρόπο. Πρόκειται επίσης για μια μύηση που καθοδηγείται από τον Ερμή, μόνο που το όνομα του μαθητή δεν μνημονεύεται. Όπως και στο XIII, ο μαθητής στην αρχή του κειμένου αναφέρεται σε μια υπόσχεση του δασκάλου του να τον μυήσει στην Ογδοάδα και Εννεάδα[38]. Προϋποτίθεται επομένως και εδώ μια αρχική διδασκαλία, που χρειάζεται όμως να ολοκληρωθεί με την τελική μύηση στην Ογδοάδα και Εννεάδα. Η μύηση αυτή είναι, όπως και η Παλιγγενεσία, μια " θ ε ϊ κ ή γ έ ν ν η σ ι ς "[39] και μια " ο δ ό ς α θ α ν α σ ί α ς "[40]. Για το λόγο αυτό αποτελεί ό,τι καλύτερο υπάρχει[41]. Είναι ο τελευταίος " β α θ μ ό ς" από μια σειρά " β α θ μ ώ ν " που προηγήθηκαν και τους οποίους υπαινίσσεται ο Ερμής ως προϋπόθεση της μύησης. Ο μαθητής δηλαδή πρέπει να θυμηθεί τους βαθμούς αυτούς[42]. Η αναφορά της "εβδομάδας" που ακολουθεί[43] δείχνει ότι τα προκαταρκτικά στάδια της μύησης είναι επτά στον αριθμό. Αυτά ονομάζονται και " π ρ ο κ ο π έ ς ", γιατί φανερώνουν μια βαθμιαία πρόοδο του ανθρώπου και αντιστοιχούν στις 7 πλανητικές ζώνες.

---

38 *NH*VI[6], σελ. 52, 1-7· σελ. 63, 2-3·

39 *NH*VI[6], σελ. 63, 1.

40 *NH*VI[6], σελ. 63, 11.

41 *NH*VI[6], σελ. 63, 31-32.

42 *NH*VI[6], σελ. 52, 12-13.

43 *NH*VI[6], σελ. 56, 27.

Μετά την παραπάνω εισαγωγή αρχίζει η καθαυτό μύηση που περιλαμβάνει και εδώ μια θεωρία και μια πράξη. Το θεωρητικό μέρος αναφέρεται στο θέμα της πνευματικής αναγέννησης των εκλεκτών. Ο Ερμής εξηγεί αρχικά ότι κατέχει, χάρη σε μια πηγή που τρέχει μέσα του, μια δύναμη ικανή να αναγεννά το νου των μαθητών του[44]. Υπάρχει μια ολόκληρη χορεία ανθρώπων που, πριν από τον μυούμενο, αναγεννήθηκαν από τη διδασκαλία του Ερμή. Αυτούς θα πρέπει ο μυούμενος να τους αναγνωρίσει ως αδελφούς του. Κοινή τους μητέρα είναι οι πνευματικές Δυνάμεις[45]. Αφού τους αναγνωρίσει, θα πρέπει να ενωθεί μ' αυτούς, ώστε όλοι μαζί να προσευχηθούν στη συνέχεια στον Πατέρα του παντός. Ο μαθητής όμως αδυνατεί να το κατορθώσει και ο Ερμής τον βοηθά υπενθυμίζοντάς του όλη την πρόοδο που πέτυχε μέχρι εκείνη την ημέρα[46]. Η κάθαρση συνεπώς έχει ήδη επιτευχθεί και απλώς υπενθυμίζονται τα στάδιά της. Η ανακεφαλαίωση της προκαταρκτικής αυτής προόδου οδηγεί στον επιδιωκόμενο σκοπό και έτσι φτάνουμε στο πρακτικό μέρος της μύησης.

Η πράξη αρχίζει με μια κοινή προσευχή του Ερμή και του μαθητή προς τον αόρατο Θεό. Προσευχόμενοι με όλη τους τη σκέψη, την ψυχή και την καρδιά, ζητούν από το Θεό να τους χαρίσει την θέα της Ογδοάδας και της Εννεάδας. Κατά τη διάρκεια αυτής της μύησης-αποκάλυψης ο ρόλος του μαθητή είναι η κατανόηση των αποκαλυπτομένων και του Ερμή η σωστή εξήγηση των διαδραματιζομένων. Η προσευχή κορυφώνεται με την επίκληση του μυστικού ονόματος του Θεού, που συνίσταται σ' ένα συνδυασμό φωνηέντων[47].

Μετά από την εκφώνηση της προσευχής οι δύο πρωταγωνιστές ανταλάσσουν ασπασμό και αμέσως κατέρχεται η θεϊκή Δύναμη, που είναι φως, και προκαλεί την έκσταση αμφοτέρων. Η ατμόσφαιρα γίνεται ενθουσιαστική. Ο μυούμενος νοιώθει κάποιο νου να θέτει την ψυχή του σε κίνηση και περιγράφει, στο μέτρο του δυνατού, το περιεχόμενο της

---

44 *NH*VI^6, σελ. 52, 13-27.

45 *NH*VI^6, σελ. 52, 27 - σελ. 53, 27.

46 *NH*VI^6, σελ. 53, 27 - σελ. 55, 5. Η λέξη "πρόοδος" αντιστοιχεί στον όρο "βαθμός".

47 *NH*VI^6, σελ. 55, 6 - σελ. 57, 25.

έκστασής του, αφού, όπως δηλώνει, βιώνει μια άρρητη εμπειρία. Ο δάσκαλός του εξηγεί ότι πρόκειται για τη θέα της Ογδοάδας, όπου οι άγγελοι και οι ψυχές ψάλλουν ένα σιωπηλό ύμνο[48]. Ακολουθώντας το παράδειγμά τους προσπαθεί και ο μαθητής να απευθύνει έναν ύμνο στον Ερμή, ο οποίος ταυτίζεται στο εξής με το θεό-Νου. Ο σιωπηλός ύμνος όμως απαιτεί εσωτερική περισυλλογή, την οποία πετυχαίνει ο μύστης σταδιακά με την καθοδήγηση του δασκάλου του[49]. Αφού πετύχει την τέλεια εσωτερική σιωπή, ο μαθητής βλέπει "μέσα στο Νου-Ερμή" ένα πιο ολοκληρωμένο θέαμα, που συμπληρώνει την έκστασή του: ακούει την Ογδοάδα να ψάλλει τον ύμνο της Εννεάδας και θεάται επιπλέον τον ίδιο το Θεό[50]. Το σημείο αυτό μας βοηθά να καταλάβουμε ότι η δεύτερη φάση της έκστασης αφορά την ύψωση στην Εννεάδα, πράγμα που δεν διευκρινίζεται στο XIII.

Ακολουθεί μια προτροπή σιωπής. Ο μαθητής δεν πρέπει να φανερώσει τα όσα είδε. Στη συνέχεια δεν απομένει τίποτε άλλο παρά να μάθει ο μύστης να υμνεί τον Πατέρα Θεό. Προσπαθεί λοιπόν να προσευχηθεί βοηθούμενος πάντα από τις συμβουλές του Ερμή, και τελειώνει τη νέα του προσευχή με την εκφώνηση του μυστικού ονόματος του Θεού, κάπως παραλλαγμένου αυτή τη φορά[51].

Ο επίλογος περιγράφει ορισμένες πρακτικές υποχρεώσεις του μύστη, που αφορούν την απόκρυψη της παραδοθείσας αποκάλυψης[52]. Όπως ακριβώς στο XIII έτσι τονίζεται και εδώ, στο τέλος της μύησης, η ανάγκη προφύλαξης του φανερωθέντος μυστηρίου. Εδώ ο Ερμής συνθέτει επιπλέον και μια κατάρα εναντίον όσων τολμήσουν να χρησιμοποιήσουν την αποκάλυψη για πονηρούς σκοπούς[53].

Η μύηση του *NH*VI^6 συνοψίζεται εύκολα στο κάτωθι σχεδιάγραμμα.

---

48 *NH*VI^6, σελ. 57, 26 - σελ. 58, 24.

49 *NH*VI^6, σελ. 58, 25 - σελ. 59, 22.

50 *NH*VI^6, σελ. 59, 23 - σελ. 60, 1.

51 *NH*VI^6, σελ. 60, 2 - σελ. 61, 17. Βλ. κεφ. III, σημ. 288.

52 *NH*VI^6, σελ. 61, 18 - σελ. 62, 20.

53 *NH*VI^6, σελ. 62, 20 - σελ. 63, 32.

Α) ΓΕΝΙΚΕΣ ΠΡΟΚΑΤΑΡΚΤΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ

Β) ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ

1) Δυνατότητα του Ερμή να αναγεννά τους μαθητές του.
2) Ειδική προϋπόθεση: ο μαθητής πρέπει να αναγνωρίσει όλους τους πριν απ' αυτόν αναγεννηθέντες αδελφούς του.
3) Αδυναμία του μαθητή να ενωθεί με τους αδελφούς του. Ο Ερμής τον βοηθά κάνοντάς τον να θυμηθεί όλες τις "προκοπές" που πέτυχε ως εκείνη τη στιγμή.

Γ) ΠΡΑΚΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ

1) Κοινή προσευχή του Ερμή και του μαθητή στο Θεό και εκφώνηση του μυστικού του ονόματος.
2) Αμοιβαίος ασπασμός.
3) Ερχομός της θεϊκής Δύναμης και έκσταση δασκάλου και μαθητή. Πρόκειται για την εμπειρία της Ογδοάδας, όπου οι άγγελοι και οι ψυχές ψάλλουν σιωπηλά.
4) Περισυλλογή (σιωπηλή προσευχή) του μαθητή, σύμφωνα με το πρότυπο της Ογδοάδας.
5) Ολοκλήρωση της έκστασης του μαθητή με τη θέα της Εννεάδας.
6) Προτροπή σιωπής αναφορικά με τα αποκαλυφθέντα.
7) Ευλογία του μαθητή και εκ νέου εκφώνηση του μυστικού ονόματος του Θεού.
8) Προτροπές για την προφύλαξη και απόκρυψη του μυστηρίου.

II

ΓΕΝΙΚΕΣ ΠΡΟΚΑΤΑΡΚΤΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ

1. Γενική διδασκαλία της αλήθειας - αποκάλυψη

Στην αρχή του XIII ο τατ αναφέρεται σε μια προηγούμενη διδασκαλία του Ερμή, την οποία θεωρεί γενική διδασκαλία: "'ἐν τοῖς γενικοῖς (λόγοις)"[1]. Η ίδια επίσης αναφορά γίνεται από τον μύστη του *NH*VI[6] [2] και επαναλαμβάνεται πολλές φορές σε άλλα σημεία των ερμητικών κειμένων[3]. Δεν μπορούμε να ασχοληθούμε εδώ διεξοδικά με το θέμα των ερμητικών *λόγων*, γιατί είναι ευρύτατο[4]. Σημειώνουμε απλώς ότι πρόκειται για ένα είδος μαθημάτων σχολικού χαρακτήρα, που παραδίδονταν από κάποιο δάσκαλο και παρουσιάζονταν ως θεϊκή αποκάλυψη.

Η συγκεκριμένη αναφορά του Τατ στο XIII αφορά τον *Ποιμάνδρη* (τον πρώτο (I) *λόγο* του *Corpus Hermeticum*), όπως φαίνεται καθαρά από την παράγραφο 15, όπου επαναλαμβάνεται δύο φορές το όνομα αυτού του θεού και όπου συνδέονται τα δύο κείμενα: "ἐβουλόμην, ὦ πάτερ, τὴν διὰ τοῦ ὕμνου εὐλογίαν, ἣν ἔφης ἐπὶ τὴν ὀγδοάδα γενομένου σου ἀκοῦσαι τῶν δυνάμεων - καθὼς ὀγδοάδα ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπισε, τέκνον, καλῶς σπεύδεις

---

1 XIII 1, σελ. 200, 4.

2 *NH*VI[6], σελ. 52, 2-4 και σελ. 63, 2-3.

3 IX 1, σελ. 96,1· X 1, σελ. 113, 4· X 7, σελ.116, 7· *Απόσπ.* IV 1· VI 1· XXV 1· *Asclepius* 1, σελ. 297, 6. Επίσης όλος ο *λόγος* XIV παρουσιάζεται σαν μια περίληψη διδασκαλιών που παραδόθηκαν κάποτε στον Τατ.

4 Βλ. για περισσότερα Festugière, *Rev.*, II, σελ. 28-50

λῦσαι τὸ σκῆνος· κεκαθαρμένος γὰρ. ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς....."[5]. Το I (*Ποιμάνδρης*) αποτελεί μια αποκάλυψη του θεού στον Ερμή, την οποία μετέδωσε προφανώς ο τελευταίος στον Τατ σε κάποιο προηγούμενο μάθημα. Το μάθημα αυτό όμως δεν ικανοποίησε τον Τατ, γιατί παρουσίαζε την αλήθεια "αἰνιγματωδῶς"[6]. Για το λόγο αυτό ο μαθητής ζητά, ως συνέχεια της προκαταρκτικής του διδασκαλίας, την ολοκλήρωσή της με την τελική του μύηση στο μυστήριο της Παλιγγενεσίας[7]. Ο *Ποιμάνδρης* αποτελεί μια περίληψη όλης της ερμητικής διδασκαλίας (Κοσμολογίας, Ανθρωπολογίας, Εσχατολογίας) σε θεωρητικό επίπεδο. Το XIII παρουσιάζεται ως μια συνέχεια και συμπλήρωση του *Ποιμάνδρη*, δεδομένου ότι οδηγεί το μαθητή στη μυστική πλέον βίωση των παραπάνω θεωρητικών αληθειών, ήδη απ' αυτή τη ζωή. Ο μύστης, ανερχόμενος μυστικά τις ουράνιες σφαίρες, αποκτά εμπειρική γνώση του κόσμου, της πραγματικής του ύπαρξης και του τελικού του προορισμού.

Σ' όλα τα παραπάνω διαφαίνεται μια αδυναμία του ανθρώπου να γνωρίσει την αλήθεια από μόνος του και μια αναγκαιότητα της αποκάλυψης, τόσο για τη θεωρητική πληροφόρηση τη αλήθειας, όσο και για τη μυστική γνώση αυτής. Επειδή το θέμα αυτό αποτελεί βασικό δόγμα του Ερμητισμού, αξίζει να ανοίξουμε μια παρένθεση για να εξηγήσουμε τους λόγους της ανθρώπινης αδυναμίας και την αναγκαιότητα της θεϊκής φανέρωσης.

---

5 XIII 15, σελ. 206, 16-20.

6 XIII 1, σελ. 200, 1.

7 XIII 1, σελ. 200, 7-11. Στο *NH*VI[6] ο μαθητής επικαλείται μια αντίστοιχη υπόσχεση του δασκάλου του, ο οποίος του είχε μάλιστα τονίσει ότι η σταδιακή αποκάλυψη αποτελεί "παράδοση": "ἡ τάξις τῆς παραδόσεως" (σελ. 52, 2-7). Βλ. επίσης XIII 22, σελ. 209, 16: "τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν". Βλ. G. Van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht, 1955, σελ. 81-82. Ο Festugière έδειξε (*Rev.*, I, σελ. 347 κ) πόσο ήταν διαδεδομένος ο τύπος της μυστικής παράδοσης σε όλους τους κλάδους του αποκρυφισμού (αστρολογία, αλχημεία, μαγεία, ορφισμός).

Φυλακισμένος μέσα στο σώμα ο άνθρωπος αγνοεί εντελώς την αλήθεια. Η άγνοια αυτή καλύπτει όλη τη γη[8] και ο άνθρωπος εξ αιτίας της είναι κακός[9]. Η αγνωσία δηλαδή της ψυχής είναι κακία[10] και συνίσταται κυρίως στην άγνοια του Θεού: "ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν το θεῖον"[11]. Δύο είναι οι ολέθριες συνέπειες της αγνοίας αυτής. Πρώτον, η ψυχή δεν γνωρίζει τον εαυτό της, ότι δηλαδή προέρχεται από το Θεό και πρέπει να επιστρέψει σ' αυτόν[12]. Δεύτερον, μια τέτοια ψυχή δεν έχει επίγνωση ούτε της αγνοίας της ούτε της δυστυχίας που προέρχεται από την τελευταία[13]. Κατά συνέπεια όχι μόνο θεωρεί τον άνθρωπο καλό, αλλά αρέσκεται σ' αυτή τη θλιβερή κατάσταση[14] και την διαιωνίζει.

Επομένως, ο σαρκωμένος άνθρωπος ζει σε σκότος και, αν δεν του αποκαλυφθεί η αλήθεια, θα παραμείνει στην ολέθρια πλάνη του. Ευτυχώς όμως ο Θεός αποκαλύπτεται, γιατί επιθυμεί να γίνει γνωστός: "ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις"[15]. Έτσι, η αποκάλυψη παρουσιάζεται ως θεϊκή χάρη: "τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ"[16].

Η στάση όμως των ανθρώπων απέναντι στη θεϊκή αποκάλυψη δεν είναι ίδια. Όταν ο Ερμής, αφού δέχθηκε την αποκάλυψη του Ποιμάνδρη, κήρυξε τη μετάνοια στους ανθρώπους του σκότους, άλλοι τον άκουσαν και άλλοι αδιαφόρησαν: "καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν, τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν

---

8 VII 1, σελ. 18, 7.

9 *Απόσπ.* XI 2 και 5. Η άγνοια αποτελεί επίσης το κυριότερο πάθος σύμφωνα με την ιεράρχηση των παθών του XII (7, σελ. 203,10).

10 X 8, σελ. 117, 4.

11 XI 21, σελ. 156, 9.

12 IV 4, σελ. 50, 18: "ἀγνοοῦντες ἐπὶ τὶ γεγόνασιν καὶ ὑπὸ τίνων"· XIII 14, σελ. 206, 15: "ἀγνοεῖς ὅτι θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς"· I 21, σελ. 14, 5-7: "ἐξ οὗ (θεοῦ) ἐγένετο ὁ Ἄνθρωπος. ἐὰν οὖν μάθῃς αὐτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις".

13 II 6, σελ. 38, 14· VI 6, σελ. 75, 18.

14 VI 6, σελ.75, 21· *Απόσπ.* XI 2.

15 I 31, σελ. 18, 3· Βλ. επίσης VII 2, σελ. 81, 15· X 15, σελ. 120, 8· *Ascl.* 29, σελ. 336, 4.

16 I 32, σελ. 19, 5· IV 5, σελ. 50, 23· *Ascl.* 41, σελ. 353, 1.

διδαχθῆναι, ἑαυτοὺς πρὸ ποδῶν μου ῥίψαντες"[17]. Η εκλογή του τρόπου ζωής είναι κοινός τόπος σ' όλα τα θρησκευτικά και φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής. Δύο δρόμοι ανοίγονται στους ανθρώπους· του θανάτου και της αθανασίας[18]. Πού οφείλεται όμως η διαφοροποίηση των ανθρώπων στην καθοριστική τους αυτή επιλογή; Το κήρυγμα του Ερμή είναι ένα κήρυγμα μετανοίας ("μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ")[19]. Αποτελεί δηλαδή μια πρόσκληση για αλλαγή ζωής, γεγονός που απαιτεί από όσους δέχονται την πρόσκληση ορισμένες ευνοϊκές εσωτερικές διαθέσεις. Όπως φαίνεται από το κείμενο, πρώτη απ' αυτές είναι η θέληση της γνώσης ("παρεκάλουν"): "ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον· τὸ δὲ δύνασθαι γνῶναι καὶ θελῆσαι καὶ ἐλπίσαι, ὁδός ἐστιν †εὐθεῖα ἰδία†τοῦ ἀγάθοῦ φέρουσα καὶ ῥαδία"[20]. Ο Θεός σώζει όσους θέλουν να σωθούν. Είναι χαρακτηριστικό ότι στα δύο κατ' εξοχήν "γνωστικά" κείμενα του *Corpus Hermeticum* (I και XIII) ο μυούμενος δεν σταματά να δηλώνει την επιθυμία του για γνώση[21]. Δεν αρκεί όμως μόνο η θέληση. Το κείμενο που μόλις παραθέσαμε εκτός από το "θελῆσαι" αναφέρει και το "δύνασθαι γνῶναι". Η δυνατότητα αυτή έχει σχέση με μια ηθική στάση του ανθρώπου, που νοείται ως απομάκρυνση από την ύλη: "οὐδέν γὰρ δύνασαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, φιλοσώματος καὶ κακὸς ὤν, νοῆσαι"[22]. Η θέληση επομένως της σωτήριας γνώσης και η αποστροφή προς την ύλη αποτελούν τις ευνοϊκές προϋποθέσεις για τη μετάνοια. Μέσα σ' αυτό το πνεύμα πρέπει να κατανοήσουμε την προτροπή του Ποιμάνδρη προς τον Ερμή να οδηγήσει στην αλήθεια τους "ἄξιους"

---

17 I 29, σελ. 17, 4-6.

18 I 28, σελ. 17, 2-3: "μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν"· IV 5, σελ. 51,1. Σχετικά με την εκλογή του τρόπου ζωής βλ. επίσης IV 6/7 και VII.

19 I 28, σελ. 17, 1. Για τον ανατολικής προέλευσης χαρακτήρα της μετάνοιας βλ. Norden, *Agnostos Theos*, σελ. 134-140.

20 XI 21, σελ. 156, 9-11.

21 I 3, σελ. 7, 11: "μαθεῖν θέλω"· I 3, σελ. 7, 12: "πῶς ἀκοῦσαι βούλομαι"· I 16, σελ. 12, 3: "καὶ αὐτὸς γὰρ ἐρῶ τοῦ λόγου"· I 16, σελ. 12, 12-13: "εἰς μεγάλην γὰρ νῦν ἐπιθυμίαν ἦλθον καὶ ποθῶ ἀκοῦσαι"· XIII 16, σελ. 207, 5: "θέλω ἀκοῦσαι καὶ βούλομαι ταῦτα νοῆσαι". Βλ. XIII 1, σελ. 200.

22 XI 21, σελ. 156, 8-9.

ανθρώπους: "καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις"[23]. Με τον όρο "ἄξιος" δεν πρέπει να υποθέσουμε έναν απόλυτο προορισμό, γιατί μια τέτοια ιδέα φαίνεται άγνωστη στον Ερμητισμό. Ο Θεός καλεί όλο το γένος των ανθρώπων[24]. Συνεπώς, οι "ἄξιοι" είναι τέτοιοι γιατί πληρούν τις προϋποθέσεις που αναφέραμε και οι οποίες τους καθιστούν ικανούς να προσέξουν και να δεχθούν τη θεϊκή αποκάλυψη. Οι άλλοι, οι μη άξιοι, παραμένουν στην πλάνη, επειδή η προσκόλησή τους στο σώμα τους εμποδίζει να μετανοήσουν. Το σημείο αυτό πρέπει να το παραλληλίσουμε με την αρχή του *NH*VI[6], όπου ο Ερμής εξηγεί στο μαθητή ότι η υπόσχεσή του να τον μυήσει στην Ογδοάδα και την Εννεάδα εξαρτάται από τις ανθρώπινες δυνάμεις[25].

Το πρόβλημα της διάκρισης των ανθρώπων απασχολεί και ένα άλλο κείμενο του *Ποιμάνδρη*, όπου εξετάζεται το όλο θέμα σε σχέση με τη νοητική ικανότητα των ανθρώπων, στην οποία τελικά ανάγεται η σωτηρία. Διότι η ανταπόκριση των ανθρώπων στη θεϊκή κλήση και η μετάνοια εξαρτώνται από την ικανότητά τους να αξιολογήσουν τη σημασία της αποκάλυψης και να νοήσουν τον αποκαλυπτόμενο λόγο:

> "ὁ ἔννους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτὸν· οὐ πάντες γὰρ ἄνθρωποι νοῦν ἔχουσιν; ..... παραγίγνομαι αὐτὸς ἐγώ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι, τοῖς εὐσεβοῦσι, καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθύς πάντα γνωρίζουσι ..... τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φθονεροῖς καὶ πλεονέκταις καὶ φονεῦσι καὶ ἀσεβέσι πόρρωθεν εἰμί"[26].

Η νόηση δίνεται μόνο στους ευσεβείς. Πώς συμβαίνει όμως αυτό, από τη στιγμή που ο νους δόθηκε εξ αρχής σ' όλους τους ανθρώπους; Δεν αρκεί η δυναμική κατοχή του, τονίζει

---

23 I 26, σελ. 16, 14.

24 I 26, σελ. 16, 14: "ὅπως τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων σωθῇ".

25 *NH*VI[6], σελ. 52, 9-10. Βλ. *Ascl.* 40, σελ. 351, 24-25: "ut humanitas potuit, ut uoluit permisitque diunitas". Βλ. *Papyri graecae magicae* IV 650 (εκδ. K. Preisendanz, τόμ. 1-2, Leipzig, 1928-1931): "κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην".

26 I 21, σελ. 14, 10-23, σελ. 15, 1.

το κείμενο, χρειάζεται και η ενεργοποίησή του, που είναι απόρροια της ηθικής συμπεριφοράς των ανθρώπων. Έτσι, το IV κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα στο " λ ό γ ο " που ο Θεός "ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ἐμέρισε" και στο " ν ο ῦ " που δεν κατέχουν όλοι: "τὸν δὲ νοῦν οὐκέτι". Το νου τον χορηγεί ο Θεός μετά από κάποια προσπάθεια: "ἆθλον ἱδρῦσθαι". Ο "ἆθλος" συνίσταται στην ικανότητα της ψυχής να βαπτισθεί στο νοητό κρατήρα, τον οποίο ο Θεός γέμισε με το νου που δεν μέρισε στους ανθρώπους: "βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη (ψυχή) εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα"[27]. Η παραστατική εικόνα του κρατήρα συμβολίζει την ενεργοποίηση του νου, που ο καθένας κατέχει δυναμικά, και η οποία προϋποθέτει μια αρχική δυνατότητα ("ἡ δυναμένη") προς αυτό. Συναντάμε και πάλι εδώ την δ υ ν α τ ό τ η τ α που διαφοροποιεί τους ανθρώπους ως προς την απόκτηση της γνώσης. Όπως είδαμε παραπάνω, η δυνατότητα αυτή φανερώνει αφ' ενός μια θέληση για γνώση και αφ' ετέρου μια ευσεβή διαβίωση, με την έννοια της αποστροφής προς τα σωματικά. Φανερώνει δηλαδή τις δύο προϋποθέσεις της αποδοχής της αποκάλυψης.

Ο άνθρωπος συνεπώς που δέχεται το κήρυγμα της μετάνοιας, είναι αυτός που κατέχει την ικανότητα να βαπτισθεί στο νοητό κρατήρα, με την έννοια ότι, απομακρυνόμενος από την ύλη, διατηρεί κάποια νοητική εγρήγορση. Χάρη σ' αυτήν δίνει προσοχή στον κηρυγματικό λόγο (βαπτίζεται στον κρατήρα) και τον αποδέχεται. Η αποκάλυψη γίνεται πιστευτή από τον νουνεχή άνθρωπο ("ἐννοοῦντι ἀληθῆ δόξειεν")[28]. Αντίθετα φαίνεται απίστευτη από όποιον αρνείται να γνωρίσει ("τῷ ἀγνοούντι ἄπιστα")[29].

Τα λόγια αυτά μας οδηγούν, όπως βλέπουμε, στο θέμα της πίστης, γιατί τελικά η αποδοχή και κατανόηση του κηρύγματος της μετάνοιας είναι πράξη πίστης[30]. Αξίζει να υπογραμμίσουμε εδώ τη σχέση της π ί σ τ η ς και της γ ν ώ σ η ς : "τὸ γὰρ νοῆσαί ἐστι τὸ

---

27 IV 3-4, σελ. 50, 2-13.

28 IX 10, σελ. 100, 17.

29 IX 10, σελ. 100, 18.

30 I 32, σελ. 19, 6: "πιστεύω καὶ μαρτυρῶ"· IV 4, σελ. 50, 12: "βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη ..... ἡ πιστεύουσα".

πιστεῦσαι, ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι"[31]. Η πίστη απαιτείται για την αποδοχή πραγματικοτήτων που δεν είναι ορατές[32], όπως το αξίωμα της θεϊκής καταγωγής του ανθρώπου και του ουράνιου προορισμού του, που για το λόγο αυτό δε γίνεται εύκολα πιστευτό. Αυτό φαίνεται καθαρά στο XI, όπου ο μαθητής, χαρακτηριζόμενος από ολιγοπιστία, αδυνατεί να πλησιάσει το Θεό ("οὐδὲν δύναμαι")[33]. Μ' αυτή την έννοια όμως η πράξη της πίστης περιέχει μια διπλή σημασία: αφ' ενός κατανόηση και αποδοχή του αποκαλυπτόμενου μυνήματος και αφ' ετέρου εμπιστοσύνη στη δυνατότητα πραγματοποίησης του περιεχομένου του. Δηλαδή, ο άνθρωπος που πιστεύει, εκτός από τη γνώση που αποκτά, αναλαμβάνει και έναν αγώνα για την πραγματοποίηση του προορισμού του. Αναλαμβάνει "τὸν ἀγῶνα τῆς εὐσέβειας"[34], όπως χαρακτηρίζεται στα κείμενα, ο οποίος συνιστά το μοναδικό δρόμο επιστροφής στο Θεό. Εδώ όμως μπαίνουμε στο θέμα της κάθαρσης που εξετάζεται στην επόμενη παράγραφο.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω δεδομένα βλέπουμε ότι ο σαρκωμένος άνθρωπος βρίσκεται σε πλήρη άγνοια σχετικά με τη γνώση του Θεού, τη θεϊκή του καταγωγή και την οδό που μπορεί να τον επαναφέρει στην ουράνια πατρίδα του. Οι αλήθειες αυτές μόνο με μια αποκάλυψη μπορούν να του γίνουν γνωστές (άμεσα από το Θεό ή έμμεσα από κάποιον κήρυκά του). Προϋπόθεση όμως της αποδοχής της αποκάλυψης είναι μια συγκεκριμένη ηθική στάση του ανθρώπου, νοούμενη κυρίως ως απομάκρυνση από τα υλικά και τα γήινα. Μόνο τότε μπορεί ("δύνασθαι") να ενδιαφερθεί ("θελῆσαι") για τον αποκαλυπτόμενο λόγο, να τον πιστέψει και να τον εννοήσει. Η πίστη αυτή τον οδηγεί στην περαιτέρω βελτίωσή του.

Φαίνεται λοιπόν ότι ο Τατ πληροί τις βασικές αυτές ηθικές προϋποθέσεις, αφού ήδη δέχθηκε τη Γενική Διδασκαλία του *Ποιμάνδρη* και πίστεψε σ'αυτήν. Πρέπει να υποθέσουμε

---

31 IX 10, σελ. 100, 18-19.

32 IV 9, σελ. 52, 18: "τὰ μὲν γὰρ φαινόμενα τέρπει, τὰ δὲ ἀφανῆ δυσπιστεῖν ποιεῖ". Βλ. *Προς Εβραίους*, 11,1.

33 XI 21, σελ. 156, 1 και 20, σελ. 155, 11.

34 VII 3, σελ. 82· X 19, σελ. 122, 15 κ.

όμως ότι η γενική προκαταρκτική εκπαίδευση ολοκληρώνεται μετά από πολλά μαθήματα σχολικού χαρακτήρα και αρκετή μελέτη[35]. Ο Mahé πιστεύει ότι η μόρφωση των μαθητών περιλαμβάνει μια άπταιστη γνώση της ερμητικής μυθολογίας καθώς επίσης και της γεωγραφίας του κόσμου με τα όντα που τον κατοικούν[36]. Η μόρφωση αυτή οδηγεί, όπως είπαμε, σε μια διαφορετική στάση ζωής, "τὸν ἀγῶνα τῆς εὐσέβειας", που αποτελεί το πρακτικό μέρος της μετάνοιας.

2. Αγώνας ευσέβειας

Όπως είδαμε, η αποδοχή της αποκάλυψης απαιτεί μια ηθική στάση από την πλευρά του ανθρώπου. Η τελευταία είναι φυσικά σχετική και ελλιπής και αρκεί μόνο για τη μη αποστροφή προς το κήρυγμα της μετάνοιας και την εν συνεχεία αποδοχή του. Η αποκτώμενη όμως πίστη οδηγεί τον άνθρωπο σε μια ουσιαστική ηθική βελτίωση, που κερδίζεται μ' έναν "ἀγῶνα εὐσέβειας" και χαρακτηρίζεται ως διαρκής απομάκρυνση από την ύλη. Πρόκειται για ένα είδος καθημερινής κάθαρσης, που σχετίζεται πάντα με τη σωτήρια γνώση: "ἐὰν περὶ τοῦ Θεοῦ ζητῇς καὶ περὶ τοῦ καλοῦ ζητεῖς· μία γὰρ ἐστιν εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια"[37]. Αυτό δηλαδή που ωθεί τον άνθρωπο στην ευσεβή ζωή είναι η σωτήρια γνώση, ο αποκαλυπτόμενος λόγος, ως ένα πρώτο βήμα του Θεού προς τον άνθρωπο. Ο Festugière, ξεκινώντας από τη θέση ότι η αποκάλυψη γίνεται αποδεκτή μόνο από τους ευσεβείς, θεωρεί ότι η ευσέβεια προηγείται της γνώσης[38]. Από την πλευρά μας νομίζουμε ότι το συγκεκριμένο κείμενο συνδέει απλώς τις δύο αρετές χωρία να

---

35 I 29, σελ. 17, 5-10: "οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι, ἑαυτοὺς πρὸ ποδῶν μου ῥίψαντες, ἐγὼ δὲ ἀναστήσας αὐτοὺς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται, καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος".

36 J. P. Mahé, *Hermès en haute Egypte*, σελ. 47. Βλ. επίσης σελ. 132, όπου παρατίθεται η γνώμη του Reitzenstein, σύμφωνα με τον οποίο πρέπει να υπήρχε ένας κύκλος οργανωμένων μαθημάτων.

37 VI 5, σελ. 75, 16-18.

38 *Rev.*, I, σελ. 77, σημ. 21.

επιχειρεί την ιεράρχησή τους. Η γνώση και η ευσέβεια συνυπάρχουν σε κάθε στάδιο της πνευματικής προόδου και πάντοτε η μία οδηγεί στην άλλη[39]. Άλλωστε η ευσέβεια, ως μη προσκόληση στα υλικά, προϋποθέτει την συνειδητοποίηση της αρνητικής επήρειας της ύλης, δηλαδή μια γνωστική δυνατότητα. Είναι λοιπόν προτιμότερο να μην ιεραρχούμε τις έννοιες αυτές, αλλά να τις συνεξετάζουμε, εφόσον αλληλοεξαρτώνται.

Χρειάζεται όμως να εμβαθύνουμε στις δύο αυτές έννοιες. Αρχικά η γνώση χρησιμοποιείται εδώ με τη "γνωστική" της σημασία. Δεν πρόκειται για μια απλή μάθηση ορισμένων αληθειών, αλλά για τη μοναδική και σωτήρια "γνώση" που συνοψίζεται στη νόηση του Θεού και του εαυτού ως θεϊκής ύπαρξης: "ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον"[40], "ἀγνοεῖς ὅτι θεὸς πέφυκας"[41]. Η συνειδητοποίηση των δύο αυτών αληθειών οδηγεί στη σωτηρία: "ἐὰν οὖν μάθῃς αὐτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις"[42]. Η σωτηρία όμως αυτή είναι το αποτέλεσμα της ευσέβειας, της οποίας το περιεχόμενο περιγράφεται αναλυτικότερα σ' ένα *Απόσπασμα* του Στοβαίου: "δεῖ γὰρ σε, ὦ τέκνον, πρῶτον τὸ σῶμα πρὸ τοῦ τέλους ἐγκαταλεῖψαι καὶ νικῆσαι τὸν ἐναγώνιον βίον καὶ νικήσαντα οὕτως ἀνελθεῖν"[43].

Το κείμενο αυτό μας δίνει τις δύο φάσεις του αγώνα της ευσέβειας: α) απομάκρυνση από το σώμα με τον αγώνα της ζωής και β) άνοδο της ψυχής. Αρχικά, απαιτείται η ηθική αποδέσμευση της ψυχής από το σώμα, διότι ο φιλοσώματος άνθρωπος βρίσκεται στην τέλεια άγνοια και "οὐδὲν δύναται νοῆσαι"[44]. Πρόκειται για μια εξαιρετικά δύσκολη

---

39 Βλ. Απόσπ. II B, 2-3: "ὁ δὲ εὐσεβῶν ἄκρως φιλοσοφήσει· ὁ δὲ μαθὼν οἷα ἔστι ..... ὁ δὲ χάριν ὁμολογῶν εὐσεβήσει· ὁ δὲ εὐσεβῶν εἴσεται καὶ ποῦ ἐστιν ἡ ἀλήθεια καὶ τίς ἐστιν ἐκείνη, καὶ μαθὼν ἔτι μᾶλλον εὐσεβέστερος ἔσται".

40 XI 21, σελ. 156, 9.

41 XIII 14, σελ. 206, 15.

42 I 21, σελ. 14, 6-7.

43 *Απόσπ.*, II B, 8.

44 XI 21, σελ. 156, 8. βλ. επίσης VII 1-2, σελ. 81.

προσπάθεια[45], γιατί η ψυχή πρέπει να πολεμήσει τον εαυτό της, να χωριστεί στα δύο και να επιτρέψει στο ένα από τα δύο μέρη της να επικρατήσει: "πρῶτον μὲν γὰρ αὐτὴν ἑαυτῇ πολεμῆσαι δεῖ καὶ διάστασιν μεγάλην ποιῆσαι καὶ ὑπὸ τοῦ ἑνὸς μέρους πλεονεκτηθῆναι"[46]. Συναντούμε εδώ την κλασική πλατωνική θεωρία του λογικού και άλογου μέρους της ψυχής[47], τα οποία συνυπάρχουν ενωμένα στο σαρκωμένο άνθρωπο, χωρίς όμως να έχουν την ίδια αξία. Το άλογο προσκολλάται εύκολα στο σώμα και ευθύνεται έτσι για την υποδούλωση της σύνολης ψυχής σ' αυτό. Η απαλλαγή επομένως από το σώμα προϋποθέτει την επιβολή του λογικού μέρους της ψυχής επί του αλόγου. Πρόκειται για ένα δύσκολο και άνισο αγώνα, γιατί το άλογο μέρος της ψυχής είναι διπλό (θυμός και επιθυμία) και κατά συνέπεια το λογικό, που είναι ένα, πρέπει να επιβληθεί επί των δύο[48]. Το λογικό τμήμα επιθυμεί να ξεφύγει από τη δέσμευση των αλόγων και να ανέλθει προς τον ουρανό ("εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις"), τα άλογα όμως το κατακρατούν δέσμιο στη γη και την ύλη. Αν το λογικό κατορθώσει να νικήσει στον "ἐναγώνιο βίο" και να χωριστεί από το σώμα, τότε δύναται να ανέλθει προς τον άυλο κόσμο ("ἀναπτῆναι")[49] και έτσι να εκπληρώσει το δεύτερο σκέλος του αγώνα της ευσέβειας ("ἀνελθεῖν"). Η οριστική άνοδος είναι ένα μεταφυσικό γεγονός ("καὶ εὐδαιμόνως τεθνήξῃ τῆς ψυχῆς σου μὴ ἀγνούσης ποῦ αὐτὴν δεῖ ἀναπτῆναι")[50]· ηθικά και ψυχολογικά όμως μπορεί να βιωθεί από τώρα[51].

Σχετικά με τη διαδικασία της σωματικής αποδέσμευσης το XVII *Απόσπασμα* του Στοβαίου μας δίνει μια σειρά από πολύ ενδιαφέρουσες πληροφορίες. Η ψυχή, που αρχέγονα ήταν μια τέλεια και αυτοτελής ουσία, διάλεξε κάποια στιγμή την κατώτερη ζωή

---

45 *Απόσπ.* II B, 5: "χαλεπή"· IV 8, σελ. 52, 11.

46 *Απόσπ.* II B, 6.

47 XVI 15, σελ. 236.

48 *Απόσπ.* II B, 6.

49 *Απόσπ.* II B, 4.

50 *Απόσπ.* II B, 4.

51 *Απόσπ.* II B, 3: "ἐν σώματι οὖσα".

της ειμαρμένης και ενώθηκε με το θυμό και την επιθυμία που μοιάζουν με την ύλη[52]. Αν όμως τα δύο αυτά κατώτερα μέρη της ψυχής συμμορφωθούν προς το λογικό μέρος ή "νόημα", τότε μεταβάλλονται το μεν πρώτο σε ανδρεία το δε δεύτερο σε σωφροσύνη[53]. Αυτή η συμμόρφωση δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια συνήθεια του θυμού και της επιθυμίας να ενεργούν σύμφωνα με το "λογισμὸ" (τη λογική ικανότητα της ψυχής)[54]. Η "ἕξις" αυτή, όπως ονομάζεται στο κείμενο, οδηγεί στη δικαιοσύνη, όταν τα δύο άλογα μέρη της ψυχής συγχρονισθούν, "ὁμονοήσουν" και καταβάλουν ανάλογη το καθένα προσπάθεια[55].

Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί εδώ την αριστοτελική θεωρία της "ἕξεως", σύμφωνα με την οποία η "ἕξις" είναι μια διαρκής διάθεση προς το καλό ή το κακό[56]· στραμμένη προς το καλό γίνεται αρετή[57]. Έτσι, αν ο θυμός και η επιθυμία αποκτήσουν μιαν "ἕξιν" εναρμονισμένη προς το λογισμό, μετατρέπονται σε αρετές. Τότε αποκτούν ένα είδος λογισμού[58], που θεωρείται "ἀμυδρός" ως προς τον καθαυτό λογισμό, αλλά "λογισμός" ως προς την γνωστική ικανότητα του άλογου μέρους της ψυχής[59]. Με τον τρόπο αυτό ο λογισμός, λειτουργώντας κριτικά ως μεσάζων ανάμεσα στην άλογη και τη λογική ψυχή, οδηγεί την πρώτη σε μια μίμηση της λειτουργίας της δεύτερης[60].

Το XVIII *Απόσπασμα* διευκρινίζει σχολαστικότερα το παραπάνω θέμα. Αναλύει το λογικό μέρος της ψυχής σε "οὐσία", "λόγο", "νόημα" και "διάνοια", και το άλογο σε "δόξα"

---

52 *Απόσπ.* XVII 1.

53 *Απόσπ.* XVII 2.

54 Βλ. σημ. 64.

55 *Απόσπ.* XVII 3.

56 *Μεταφ.* Δ, 20, 1022 b 10: "ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον".

57 *Ηθικά Νικ.*, Β 5, 1106 α 22: "ἡ ..... ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις".

58 *Απόσπ.* XVII 6: "εἰκασμὸν λογισμοῦ".

59 *Απόσπ.* XVII 6.

60 Κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή ο όρος "λογισμὸς" έχει την έννοια του "νοῦ μετὰ ὀρθοῦ λόγου". Με την ιδιότητα αυτή λειτουργεί κριτικά βρίσκοντας πάντα την άριστη λύση. Εξάλλου, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο ορθός λόγος είναι ο υπολογισμός του σωστού μέσου ("ὅρος τῶν μεσοτήτων": *Ηθικά Νικ.* Ζ 1, 1138, 623).

και "αἴσθηση"[61]. Εδώ ο ενδιάμεσος όρος προς τον οποίο πρέπει να συμμορφωθούν τα άλογα μέρη για να πετύχουν την εξύψωσή τους είναι η "διάνοια"[62]. Αν απομακρυνθούν απ' αυτήν, στρέφονται προς το κακό, αν όμως την υπακούσουν, συμμετέχουν στον "νοηματικὸν λόγον" (το ανώτερο ψυχικό τμήμα). Αποφασιστικός παράγοντας στην όλη εξέλιξη είναι η εκλογή ("αἱρεῖσθαι"). Όταν αυτή γίνεται προς το κακό, τότε η ψυχή πλησιάζει τη σωματική φύση και καταδυναστεύεται από την ειμαρμένη[63]. Διαφορετικά, κατευθύνεται από την διάνοια προς "ὅλον τὸν λόγον"[64].

Από τα παραπάνω αντιλαμβανόμαστε τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να λειτουργήσει η ψυχή για να αποδεσμευθεί από την ύλη και το σώμα, ώστε καθαρή πια να μπορέσει να πορευθεί προς την ουράνια καταγωγή της. Γίνεται όμως κατανοητό ότι ένας τέτοιος αγώνας δεν κερδίζεται από τη μια μέρα στην άλλη, αλλά αποτελεί προσπάθεια ζωής[65]. Ο πιστός, αφού δεχθεί τη σωτήρια γνώση, μετανοεί και αρχίζει να απαλάσσεται σταδιακά από τα γήινα, καθ' όλη τη διάρκεια της επίγειας ύπαρξής του. Στην έρευνά μας όμως το θέμα της ευσεβούς διαβίωσης δεν μας ενδιαφέρει καθαυτό, αλλά μόνο ως καθαρτική προϋπόθεση, η οποία απαιτείται για το μαθητή πριν την τελική του μύηση στην Παλιγγενεσία. Είναι λοιπόν ευνόητο ότι η απαιτούμενη για την Παλιγγενεσία κάθαρση είναι ελλιπής και σχετική, εφόσον η μύηση πραγματοποιείται κατά τη διάρκεια της ζωής του μυούμενου και όχι στο τέλος αυτής. Άλλωστε, η ολοκλήρωση της κάθαρσης συντελείται την ώρα της μύησης, όταν με αιφνίδιο τρόπο αποκαθίστανται τα ανθρώπινα πάθη από τις θεϊκές Δυνάμεις[66].

---

61 *Απόσπ.* XVIII 1.

62 Η "διάνοια" σχετίζεται με τις επιστήμες: "ὅταν δὲ ἀκολουθῇ καὶ πείθηται, κοινωνεῖ τῷ νοηματικῷ λόγῳ διὰ τῶν μαθημάτων" (*Απόσπ.* XVIII 2).

63 *Απόσπ.* XVIII 3.

64 *Απόσπ.* XVIII 5.

65 *Απόσπ.* II B, 4: "τοῦτο εὐσεβείας ἔστω τέλος, ἐφ' ὃ ἀφικνούμενος καὶ καλῶς βιώσῃ καὶ εὐδαιμόνως τεθνήξῃ τῆς ψυχῆς σου μὴ ἀγνοούσης ποῦ αὐτὴν δεῖ ἀναπτῆναι".

66 Θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχουν δύο τρόποι τελείωσης: ένας αργός, της ζωής, και ένας αιφνίδιος, της μύησης.

Παρόλ' αυτά όμως είδαμε ότι ένας σημαντικός βαθμός σωματικής αποδέσμευσης είναι απαραίτητος για το μυούμενο[67]. Αυτό αποτελεί κοινό τόπο όλων σχεδόν των μυστικών κύκλων της εποχής. Οι εκστατικές εμπειρίες βιώνονται κατά τη διάρκεια της πνευματικής προόδου των εκστατικών, την οποία και ολοκληρώνουν[68]. Πιστεύουμε ότι, όσον αφορά την Παλιγγενεσία, η προκαταρκτική απαλλοτρίωση από τα γήινα σημαίνει μια συνειδητοποίηση της καταστροφικής επήρειας της ύλης και μια στάση ζωής εχθρική προς αυτήν. Ο προοριζόμενος για τη μύηση παύει να είναι "φιλοσώματος"[69] και γίνεται εραστής της νοητής αλήθειας[70]. Στη φάση αυτή ολοκληρώνει την προκαταρκτική του προετοιμασία, σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο, και είναι έτοιμος πια να μυηθεί στο μυστήριο της Παλιγγενεσίας. Στο στάδιο αυτό βρίσκεται επομένως ο Τατ τη στιγμή που ο Ερμής ετοιμάζεται να τον μυήσει.

---

67 Ο Ερμής υποσχέθηκε στον Τατ να τον οδηγήσει στην τελική μύηση, όταν ο τελευταίος θα έχει "ἀπαλλοτριωθεῖ" από τον κόσμο: "καὶ ἔφης, ὅταν μέλλῃς κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι, παραδιδόναι μοι" (XIII 1, σελ. 200, 10-11). Για το θέμα αυτό βλ. H. C. Puech, *Mélanges Cumont*, σελ. 948-950· A. D. Nock, *Harvard Theol. Rev.*, XXVII, 1943, σελ. 63· Norden, *Agnostos Theos*, σελ. 288-293· F. Cumont, *Harvard Theol., Rev.*, XXVI, 1933, σελ. 154.

68 Βλ. τις εκστάσεις του Πλωτίνου και του Πορφύριου: *Vita Plotini* 23, 16.

69 XI 21, σελ. 156, 8.

70 *Απόσπ.* II B, 3. Την ίδια αναγκαιότητα κάποιας προκαταρκτικής ευσεβούς διαγωγής υπογραμμίζει και το *NH*VI[6]. Στην προσευχή τους ο Ερμής και ο μυούμενος, ζητώντας από το Θεό τη θέα της Ογδοάδας και Εννεάδας, τονίζουν ότι, ευσεβώς διακείμενοι, έχουν ήδη φτάσει στην Εβδομάδα. Η ευσέβεια αυτή συνίσταται στην εφαρμογή του θείου νόμου και θελήματος που καταργεί την κακία. Και όλα αυτά για την απόκτηση της πολυπόθητης θέας του Θεού (σελ. 56, 27 - σελ. 57, 3).

III

ΜΥΗΣΗ

1. Θεωρητικό μέρος

Μελετήσαμε στις προηγούμενες παραγράφους την προετοιμασία της μύησης. Χάρη σ' αυτήν ο Τατ διδάχθηκε το νόημα του θεϊκού κόσμου, τη δημιουργία του αισθητού κόσμου, τη δημιουργία και πτώση του ανθρώπου, την τύχη που μπορεί να έχει ο τελευταίος ανάλογα με τη στάση του πάνω στη γη και την οδό της σωτηρίας. Πίστεψε στη δυνατότητα της σωτηρίας και ανέλαβε τόν αγώνα της ευσέβειας που οδηγεί στη λύτρωση. Επαψε να είναι φιλοσώματος και, απαλλοτριωμένος πια από τον κόσμο[1], είναι έτοιμος να μυηθεί στο μυστήριο της Παλιγγενεσίας.

Η μύηση του Τατ ξεκινά κάτω από την καθοδήγηση του Ερμή, δηλαδή του δασκάλου του που του παρέδωσε ήδη όλη την προκαταρκτική διδασκαλία. Τώρα ο Ερμής συνεχίζει με μια ειδική διδασκαλία, που με συμβολικό λόγο αποτελεί περίληψη όσων πρόκειται να συντελεσθούν σε λίγο στον Τατ. Ο Τατ πρόκειται να αναγεννηθεί εσωτερικά και η καινούργια του εσωτερική ύπαρξη θα είναι, όπως και του Ερμή, μια νοητή, αθάνατη και αόρατη πραγματικότητα, καρπός του ελέους του Θεού[2]. Η εξωτερική αισθητή υπόσταση δεν θα καταργηθεί, θα πάψει όμως να παίζει καθοριστικό ρόλο, διότι ο Τατ θα ζει στο εξής

---

1 XIII 1, σελ. 200, 11: "κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι".

2 Ο Ερμής περιγράφει την εσωτερική αλλαγή του Τατ αναφερόμενος στην δική του προσωπική αναγέννηση, η οποία προηγήθηκε: "Τὶ εἶπω, ὦ τέκνον; οὐκ ἔχω λέγειν, πλὴν τοῦτο: ὁρῶν † τι † ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θέαν ..... ": XIII, 3, σελ. 201, 13-14.

σύμφωνα με τη νέα του ύπαρξη, η οποία θα αποτελεί τον πραγματικό του εαυτό[3]. Ο καινούργιος εαυτός θα είναι παιδί Θεού ("θεοῦ θεὸς παῖς"), διότι θα είναι καρπός του θελήματος του Θεού (σπορέας). Η θεϊκή θέληση θα σπείρει "τὸ ἀληθινὸν ἀγαθὸν" (σπορά) στη "νοερὰ ἐν σιγῇ σοφία" (μήτρα) και έτσι θα γεννηθεί ο νέος "ἐν θεῷ" Τατ[4].

Βλέπουμε ότι αρχικά όλα προέρχονται από τη θέληση του Θεού. Η θέληση αυτή προϋποθέτει όμως και τη θέληση του μυούμενου. Είδαμε ήδη στη γενική αποκάλυψη, ότι ο Θεός αποκαλύπτεται σ' όσους τον ζητούν[5] και ο Τατ ζητά επανειλλημένως να γνωρίσει τον λόγο της Παλιγγενεσίας[6]. Η μύηση επομένως είναι μια θεϊκή χάρη μετά από έντονη επιθυμία του μυούμενου[7]. Η σωτήρια σπορά της θεϊκής χάρης είναι το "ἀληθινὸν ἀγαθὸν". Πρόκειται για την ίδια την ουσία του Θεού, όπως πιστοποιούν συχνά τα κείμενα[8]. Η Παλιγγενεσία δεν είναι μια εξωτερική κατάσταση του μυούμενου, ούτε μια απλή γνώση, αλλά μια εσωτερική μεταβολή. Ο νεογέννητος μετατρέπεται εσωτερικά σε πραγματικό παιδί του Θεού. Αποκτά δηλαδή τη θεϊκή φύση, που είναι το αγαθό. Η μήτρα που θα αναπτύξει το μελλούμενο μύστη, ονομάζεται "σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ". Η μήτρα αυτή δεν είναι άλλη από την εσωτερική κατάσταση του μαθητή, που εκδηλώνεται κυρίως με την ησυχία και την περισυλλογή. Η τελευταία οδηγεί στην πολυπόθητη σοφία των πνευματικών αληθειών. Ο μυούμενος απέκτησε ήδη την εξωτερική γνώση των πνευματικών πραγμάτων και σε λίγο θα

---

3 XIII 3, σελ. 201-202.

4 XIII 2, σελ. 200-201.

5 I 29, σελ. 17, 5.

6 XIII 1· 4, σελ. 202, 7-8· 15, σελ. 207, 5.

7 Η λέξη "χάρις" με αυτή την έννοια είναι συχνή στα ερμητικά κείμενα: "ἐνδυνάμωσόν με, καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ": I 32, σελ. 19, 5.

8 II 14-16, σελ. 37-39· VI 1, σελ. 72, 3-5: "Τὸ ἀγαθόν, ὦ Ἀσκληπιέ, ἐν οὐδενί ἐστιν, εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ, μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν οὗτός ἐστιν ὁ θεὸς ἀεί"· VI 4, σελ. 74-75· X 3, σελ. 114, 13-14· XI 2, σελ. 147, 11-12: "τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία ἐστὶ τὸ ἀγαθόν".

του ζητηθεί μια βαθειά περισυλλογή, απαραίτητη για κάθε μυστήριο[9]. Αυτή ακριβώς η σιωπή ονομάζεται στον Ποιμάνδρη "ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ"[10].

Δικαιολογημένα ο Τατ δεν καταλαβαίνει τις παραπάνω θεωρητικές περιγραφές του Ερμή και ζητά διευκρινήσεις. Τότε ο δάσκαλός του τον οδηγεί στην ειδική προετοιμασία, ώστε, βιώνοντας την Παλιγγενεσία, να καταλάβει εσωτερικά όσα αδυνατεί να εννοήσει θεωρητικά. Τέσσερις ειδικές προϋποθέσεις απαιτούνται:

α) "ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτόν, καὶ ἐλεύσεται·

β) θέλησον, καὶ γίνεται·

γ) κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις,
καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος·

δ) κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν"[11]

Οι προϋποθέσεις αυτές συνιστούν ήδη το πρακτικό μέρος της Παλιγγενεσίας.

2. Πρακτικό μέρος

Ο Τατ χάρη στη διακαή του επιθυμία έγινε γνώστης των υπερφυσικών αληθειών, που του αποκάλυψε ο Ερμής, και οδηγήθηκε προς την τελική του μύηση. Τώρα όμως, έτοιμος να μυηθεί, χρειάζεται να εκδηλώσει μια τελευταία επιθυμία. Πρέπει να θελήσει και την πνευματική του αναγέννηση.

Η αναγέννησή του όμως δεν θα είναι προσωπική του κατάκτηση, αλλά αποτέλεσμα μιας εξωτερικής επέμβασης, την οποία καλείται να θελήσει και να προκαλέσει. Πρέπει να προσελκύσει μέσα του μια θεϊκή ενέργεια, η οποία θα πραγματοποιήσει την ποθητή Παλιγγενεσία.

---

9 "Τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν": Ιππόλυτου, *Κατὰ Πασῶν τῶν Αἱρέσεων Ἔλεγχος*, V 8, 39.

10 I 30, σελ. 17, 18.

11 XIII 7, σελ. 203, 4-7.

Η τρίτη προτροπή του Ερμή εξηγεί προφανώς την ακολουθητέα από το μαθητή διαδικασία που προκαλεί τη θεϊκή επέμβαση. Πρόκειται για μια εσωτερική περισυλλογή, ένα είδος αυτοσυγκέντρωσης, που οδηγεί σταδιακά σε μια πρόσκαιρη κατάργηση της λειτουργίας των αισθήσεων. Ο μαθητής, αποφεύγοντας τους περισπασμούς και την αφαίρεση, προσπαθεί να πετύχει την τέλεια εσωτερική ενότητα. Όπως ακριβώς σ' αυτόν που κοιμάται αδρανούν οι κατώτερες αισθήσεις και μόνο ο νους βρίσκεται σε εγρήγορση, έτσι και εδώ ο Τατ οδηγείται σ' ένα είδος ύπνωσης της αισθητής του ύπαρξης, διατηρώντας μόνο τη νοητική του ικανότητα. Ένα πλήθος από κείμενα εξηγούν αυτή την κατάσταση. Το Χ μιλώντας για τη θέα του Αγαθού αναφέρεται στην κατάργηση του σώματος: "ἧς (λαμπηδόνος) οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις [δὲ] ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν"[12]· "ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θεία σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων"[13]· "ὁ τοῦτο θεασάμενος ..... οὔτε τὸ σύνολον τὸ σῶμα κινῆσαι· πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος ἀτρεμεῖ"[14]. Με ανάλογο τρόπο ο Ερμής περιγράφει στο Ι την εκστατική φανέρωση σ' αυτόν του θεού Ποιμάνδρη: "'Εννοίας μοί 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"[15].

Η κατάργηση των σωματικών λειτουργιών θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την αληθινή γνώση του Θεού και αναφέρεται από τους περισσότερους μυστικούς[16].

---

12 Χ 5, σελ. 115, 5-7.

13 Χ 5, σελ. 115, 13-14.

14 Χ 6, σελ. 115, 16-18.

15 Ι 1, σελ. 7, 1-7.

16 Βλέπε Bossuet, *Etats d'oraison* I, 8. Τα παράλληλα κείμενα της εποχής είναι πολλά. Αντιπροσωπευτικά βλ. Πορφύριου, *Περὶ Ἀποχῆς Ἐμψύχων* (Bouffartigue)· II 34· *Πρὸς Μαρκέλλαν* 10, 281, 1-2 (Nauck)· Ιάμβλιχου, *Περὶ Μυστηρίων* VIII 3· *Χαλδαϊκά Λόγια, Απόσπ.* 1 (E. D. Places)· Ωριγένη, *Κατὰ Κέλσου* VII 36 (M. Borret). Χαρακτηριστικότατο είναι ένα *Απόσπασμα* του αλχημιστή

Χαρακτηριστική περιγραφή υπάρχει και στο *NH*VI[6]. Εκεί ο Ερμής οδηγεί σταδιακά το μαθητή σε μια διαρκώς μεγαλύτερη περισυλλογή με την έννοια της προσευχής. Στην αίτηση του μαθητή για γνώση απαντά ο Ερμής με την προτροπή για προσευχή[17] και κάθε φορά που ο πρώτος διατυπώνει ερωτήματα και επιθυμίες ο δάσκαλός του του ζητά να εκφραστεί νοητικά και εσωτερικά[18].

Η κατάργηση των αισθήσεων και η αυτοσυγκέντρωση του Τατ φαίνονται ως προϋποθέσεις για την προσέλκυση της θεϊκής επέμβασης ("ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτὸν καὶ ἐλεύσεται"), για την πρώτη δηλαδή προσταγή του Ερμή. Συνήθως όμως σε παρόμοιες περιγραφές υπάρχει και μια επίκληση του Θεού, η οποία λείπει από το XIII. Ίσως αυτή να αντικαθίσταται εδώ από τη νοερή επιθυμία του Τατ. Στο *NH*VI[6] όμως βρίσκουμε μια πολύ ενδιαφέρουσα επίκληση. Πρόκειται για το πρώτο μέρος μιας μακροσκελούς προεσευχής, που αναφωνείται συγχρόνως από το δάσκαλο και το μαθητή. Η έντασή της είναι χαρακτηριστική, γιατί απευθύνεται από όλο το είναι των προσευχομένων: όλο το νου, την καρδιά και την ψυχή τους[19]. Αρχίζει μάλιστα με τον τεχνικό όρο " ἐ π ι κ α λ ε ῖ ν "[20]. Οι προσευχόμενοι επικαλούνται το Θεό, του οποίου περιγράφουν την παντοδυναμία και το

Ζώσιμου του Θηβαίου, που παραθέτει ο Festugière στο πρώτο παράρτημα του πρώτου τόμου της μελέτης του *Révélation d' Hermès Trismégiste* (σελ. 367): "σὺ γοῦν μὴ περιέλκου ὡς γυνή, ὡς καὶ ἐν τοῖς κατ' ἐνέργειαν ἐξεῖπόν σοι, καὶ μὴ περριρέμβου ζητοῦσα θεόν, ἀλλ' οἴκαδε καθέζου, καὶ θεὸς ἥξει πρὸς σὲ ὁ πανταχοῦ ὤν καὶ οὐκ ἐν τόπῳ ἐλαχίστῳ ὡς τὰ δαιμόνια· καθεζομένη δὲ τῷ σώματι καθέζου καὶ τοῖς πάθεσιν, ἐπιθυμίᾳ ἡδονῇ θυμῷ λύπῃ καὶ ταῖς δώδεκα μοίραις τοῦ θανάτου· καὶ οὕτως αὐτὴν διευθύνουσα προσκαλέσῃ πρὸς ἑαυτὴν τὸ θεῖον καὶ ὄντως ἥξει τὸ πανταχοῦ ὂν καὶ οὐδαμοῦ". Βλ. επίσης F. Cumont, *Americ., Journ., of Archaeol.*, XXXVII, 1933, σελ. 263.

17 *NH*VI[6], σελ. 53, 24-28.

18 *NH*VI[6], σελ. 59, 15-22.

19 *NH*VI[6], σελ. 55, 10-14 και 57, 21-23. Η έκφραση σχετίζεται προφανώς με το βιβλικό χωρίο του *Δευτερονόμιου* 6, 5: "ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεὸν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου". Βλ. επίσης I 30, σελ. 17, 21-22.

20 *NH*VI[6], σελ. 55, 24- 57, 25. Το κοπτικό κείμενο περιέχει λέξεις στα ελληνικά, μεταξύ των οποίων και τον όρο "ἐπικαλεῖν".

δημιουργικό έργο. Η προσευχή χαρακτηρίζεται ως "λογική θυσία"[21] που έχει τον εξής σκοπό: να στείλει ο Θεός "μιά σοφία προερχόμενη από τη Δύναμή του"[22], η οποία, φθάνοντας μέχρι τους προσευχομένους, να τους χαρίσει τη θέα της Ογδοάδας και της Εννεάδας[23]. Ύψιστο σημείο της προσευχής αποτελεί η επίκληση του Θεού με το ακόλουθο μυστηριώδες όνομα:

"ZωZAΘAZω Aωω εεωωω HHHωωωω HHωωωωωω OOOOOωωωωωω YYYYYYωωωωωω ωωωωωωωω ZωZAZωΘ"[24].

Ο Reitzenstein ερμηνεύοντας αστρολογικά την παραπάνω επίκληση παρατηρεί: "Το όνομα του Θεού είναι συχνά γραμμένο: α εε ηηη ιιιι ooooo υυυυυυ ωωωωωωω. Αυτό σημαίνει ..... ότι μέσα στις 7 σφαίρες (ή πλανήτες) εξουσιάζουν 28 επί μέρους θεοί, ένας περισσότερο, κάθε φορά, στην επόμενη απ' ό,τι στην προηγούμενη: όλοι μαζί αποτελούν τον ένα Θεό"[25]. Τα 7 φωνήεντα του ελληνικού αλφάβητου, που συμβολίζουν προφανώς τις 7 πλανητικές σφαίρες, αναπτυσσόμενα με αύξοντα αριθμό, όπως παραπάνω, μας δίνουν το σύνολο των 28 θεών που συναποτελούν το όλον. Την ίδια αναλογία έχουμε και στο κείμενό μας με τη διαφορά ότι μετά από κάθε σειρά όμοιων φωνηέντων προστίθενται τα ω σε αριθμό ένα περισσότερο κάθε φορά. Όπως παρατηρεί ο Mahé[26], αυτό

---

21 *NH*VI^6, σελ. 57, 19. Ελληνικά στο κείμενο.

22 Ελληνικά στο κείμενο.

23 *NH*VI^6, σελ. 56, 23-26. Η πολυπόθητη δηλαδή γνώση (σοφία) της Ογδοάδας και Εννεάδας προέρχεται από τη θεϊκή Δύναμη. Οι ελληνικές λέξεις του κειμένου συναντώνται μερικές φορές και μεταφρασμένες στα κοπτικά. Για το λόγο αυτό ο Mahé πιστεύει ότι ο μεταφραστής του κειμένου (από τα ελλ. στα κοπτ.) διατηρεί ορισμένους όρους στα ελληνικά, όταν αυτοί δηλώνουν θεϊκές υποστάσεις και δεν έχουν την απλή συνηθισμένη τους σημασία. Αυτό συμβαίνει κυρίως με την λέξη "δύναμις": Mahé, *Hermès*, τόμ. 1, σελ. 102.

24 *NH*VI^6, σελ. 56, 17-22. Στο κείμενο η εκφώνηση είναι συνεχόμενη. Για να γίνει όμως πιο κατανοητή την χωρίσαμε σύμφωνα με την ανάλυσή της, όπως εξηγούμε στη συνέχεια της παρουσίασής μας.

25 R. Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch - ägyptischen und Prühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904, σελ. 266.

26 Mahé, *Hermès*, σελ. 106.

γίνεται για να τονιστεί η ανωτερότητα της Ογδοάδας, την οποία συμβολίζουν τα ω, σε σχέση με τις πρώτες 7 σφαίρες. Θα συμφωνήσουμε επίσης με τον Mahé[27] ότι στον τέταρτο συνδυασμό φωνηέντων τα δύο ΗΗ πρέπει να είναι εσφαλμένη ένωση τεσσάρων Ι (ΙΙΙΙ → Ι+Ι Ι+Ι = ΗΗ), και ότι στα ω που ακολουθούν το ένα που πλεονάζει οφείλεται σε λάθος επίσης (ίσως αντιγραφικό). Ο L. S. Keizer[28] πιστεύει ότι τα λάθη έγιναν σκόπιμα για να χάσουν οι λέξεις τη μαγική τους δύναμη και να μη μπορούν να χρησιμοποιηθούν αποτελεσματικά από τους αμύητους αναγνώστες. Ο Mahé δέχεται την ίδια σκόπιμη ανορθογράφηση και για το όνομα "ΖωΖΑΘΑΖω"[29], το οποίο συγκρίνει με το "ΖωΘΑΖΑΘωΖ" της *Κοσμοποιΐας* του Leyde[30]. Το τελευταίο φαίνεται πιο σωστό, γιατί διαβάζεται με τον ίδιο τρόπο και από τις δύο πλευρές. Επίσης, η ετυμολογία του γίνεται εύκολα κατανοητή από το *Εγχειρίδιο του Ερμή του Τρισμέγιστου*[31]: "Δηλοῖ τὸ μὲν ζ (=7) ζωήν, τὸ δὲ θ (=9) θάνατον". Έτσι, ο Mahé αναλύει το μαγικό όνομα "ΖωΘΑΖΑΘωΖ" ως εξής: ζωή-θάνατος+ξά + θάνατος - ζωή. Ενισχύει μάλιστα την άποψή του τονίζοντας ότι όπως στην *Κοσμοποιΐα* έχουμε ένα σύμβολο γέννησης έτσι καί στο *NH*VI[6] η επίκληση αποσκοπεί στην πνευματική αναγέννηση του μύστη[32].

Πρέπει να σημειώσουμε όμως ότι εκτός από τη σωστή ορθογραφική ανάγνωση των μαγικών συμβόλων καθοριστικό ρόλο έπαιζε και η προφορά τους: δεν δίνουν κανένα αποτέλεσμα "εἰ μή τις ταῦτα ἐρεῖ ὑποψέλλῳ τῇ γλώσσῃ ἢ ἑτέρως ὡς ἡ τέχνη διατάττεται[33]. Ήταν πολύ διαδεδομένη στους κύκλους των μυστηρίων η πίστη ότι τα βαρβαρικά ονόματα πρέπει να προφέρονται αμετάφραστα, για να μη χάνουν τη μαγική τους δύναμη. Αυτή τη μαρτυρία μας τη διασώζει ο XVI ερμητικός *λόγος*: "ὁ δὲ λόγος τῇ πατρῴα διαλέκτῳ

---

27 Mahé, *Hermès*, σελ. 106.

28 *The Eight Reveals the Ninth*, Seaside California, 1974, σελ. 11.

29 Mahé, *Hermès*, σελ. 106-107.

30 *Papyri graecae magicae* XIII 138-213 (έκδ. K. Preisendanz).

31 Berthelot - Ruelle, *Les Alchimistes Grecs*, τόμ. 1, σελ. 23 (Paris).

32 Mahé, *Hermès*, σελ. 106-107.

33 Ψελλού, *Ἐπιστολή*, 187, εκδ. C. N. Sathas (*Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, 5), Παρίσι, 1876, σελ. 473-6.

ἑρμηνευόμενος ἔχει σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν. καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων ..... ὀνομάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων"[34]. Όπως εξηγεί στη συνέχεια το ίδιο κείμενο, υπάρχει διαφορά ανάμεσα στον ελληνικό " λ ό γ ο " που είναι περιγραφικός και στερείται μαγικής δύναμης, και στη " φ ω ν ή " των Αιγυπτίων που περικλείει μαγικό περιεχόμενο[35].

Η χρήση μαγικών συμβόλων συναντάται συχνά και στις θεουργικές επικλήσεις[36]. Τα μαγικά σύμβολα έχουν εκεί την έννοια του συνθήματος που προκαλούν το άνοιγμα και το κλείσιμο του ουρανού[37]. Στην πρακτική της θεουργικής "'Αναγωγῆς"[38] υπάρχουν επικλήσεις με μαγικά σύμβολα σε κάθε στάδιο της μυστικής αυτής μύησης. Έτσι, η "σύστασις" και οι "ἐντυχίες" είναι προκαταρκτικές επικλήσεις που εξασφαλίζουν τη σύναψη συμφωνίας ανάμεσα στην ψυχή του μυούμενου και σε κάποια ουράνια δύναμη, που βοηθά την ψυχή να διασχίσει τις γεμάτες από κακά πνεύματα πλανητικές σφαίρες[39]. Στο τέλος της

---

34 XVI 2, σελ. 232, 5-8.

35 Για τα περισσότερα παράλληλα κείμενα βλ. *Corpus Hermeticum*, τόμος II, σελ. 232, σημ. 7 και Mahé, Hermès, σελ. 125.

36 Βλ. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire, 1956, σελ. 1956 και I. Καρακωστάνογλου, *Le phenomène de l' extase dans le monde grec des trois premiers siècles de notre ère*, Paris, 1985, σελ. 101-104.

Η Θεουργία είναι ως γνωστό ένα θρησκευτικό σύστημα που πρωτοπαρουσιάσθηκε την εποχή του Μάρκου Αυρήλιου. Αποτελεί ένα ιδιαίτερο κλάδο της μαγείας. Προσπαθεί με διάφορες τεχνικές να φέρει την ανθρώπινη ψυχή σε επαφή με τους θεούς, με απώτερο σκοπό τον αποθανατισμό του ανθρώπου. Σε αντίθεση όμως προς την παραδοσιακή μαγεία, της οποίας οι πρακτικές είναι ανθρώπινη επινόηση, η Θεουργία στηρίζεται πάντα στη θεϊκή αποκάλυψη.

37 Ο Angus όμως (όπως μας μεταφέρει ο G. Van Moorsel: *The Mysteries of Hermes Trsimegistus*, Utrecht, 1955, σελ. 95) έχει αντίθετη γνώμη, όσον αφορά τον Ερμητισμό, διότι δεν βλέπει κανένα μαγικό σύμβολο στα ερμητικά κείμενα.

38 Βλ. I. Καρακωστάνογλου, *Extase*, σελ. 99-105·

39 Έτσι η άνοδος της ψυχής παρομοιάζεται στα *Χαλδαϊκά Λόγια* με μάχη, κατά την οποία η ψυχή φέρει κατάλληλο οπλισμό: "ἀλκῇ τριγλώχινι νόον ψυχὴν θ' ὁπλίσαντα" (*Απόσπ.*, 2. E. D. Places). Η ύπαρξη προσωποποιημένων ουρανίων δυνάμεων, που διαχειρίζονται την τύχη των ψυχών, πιστοποιείται και από ένα ερμητικό *Απόσπασμα* : "εἰσὶ γὰρ ἄνωθεν οἱ δορυφόροι, ⟨δύ'⟩ ὄντες, τῆς καθόλου προνοίας, ᾧν

"Ἀναγωγῆς" η επίκληση των τριών αρχόντων του σύμπαντος (Σελήνης - Ήλιου - Αιώνα) προσελκύει το θεϊκό φως που κατέρχεται, ενώνεται με την ψυχή και την ανυψώνει στο υπερουράνιο νοερό πυρ. Κατ' ανάλογο προς τις θεουργικές πρακτικές τρόπο και στη μύηση του *NH*VI[6] η προφορά του μυστικού ονόματος του Θεού προηγείται και ακολουθεί αμέσως τη θέα του Θεού.

Εκ των ανωτέρω συμπεραίνουμε ότι η μαγική επίκληση της Παλιγγενεσίας έχει σαν αποτέλεσμα μια θεϊκή φανέρωση που πραγματοποιεί τον επιδιωκόμενο από τον μύστη σκοπό: "ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτὸν καὶ ἐλεύσεται". Στη φράση αυτή οι δύο ρηματικοί τύποι είναι αμετάβατοι και δεν προσδιορίζουν το αντικείμενό τους. Στα ερμητικά κείμενα, όπως θα δούμε, η θεϊκή αυτή επέμβαση συνδέεται με ουράνιες δυνάμεις. Ο Festugière, προσπαθώντας να αναλύσει περισσότερο το περιεχόμενο της εν λόγω επέμβασης, παραλληλίζει την παραπάνω φράση μ' ένα μαγικό κείμενο της εποχής "περὶ ἀποθανατισμοῦ", το οποίο παρουσιάζει πάμπολλες ομοιότητες με την ερμητική Παλιγγενεσία[40]. Σ' αυτό όμως η "ἐπίσπαση" αφορά τις ακτίνες του Ήλιου: "ἕλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα γ΄ ἀνασπῶν, ὃ δύνασαι"[41]. Ο μύστης έλκοντας τις ηλιακές ακτίνες προσλαμβάνει το ζωτικό τους πνεύμα και υψώνεται τελικά στη θέα του Αιώνα[42]. Αυτή η περιγραφή παρουσιάζει πλήρη αντιστοιχία προς τη θεουργική "Ἀναγωγή", όπου το θεϊκό φως που ενεργεί την άνοδο της ψυχής κατέρχεται από τον Αιώνα δια μέσου του Ήλιου. Το θεϊκό αυτό φως, που περικλείει μια νοητή (γνωστική) δύναμη, έχει όντως νοερό χαρακτήρα

ὁ μὲν ψυχοταμίας, ὁ δὲ ψυχοπομπός· καὶ ὁ μὲν ψυχοταμίας ψυχῶν ⟨ ..... ⟩, ὁ δὲ ψυχοπομπός ἀποστολεὺς τε καὶ διατάκτης τῶν ἐνσωματουμένων ψυχῶν. καὶ ὁ μεν τηρεῖ, ὁ δὲ προΐησι κατὰ γνώμην τοῦ θεοῦ" (*Απόσπ.* XXVI 3).

40 Βλ. *Papyri graecae magicae* IV, 475-732 = Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*[3], 1923, σελ. 2-21. Βλ. επίσης Festugière, *Rev.*, τόμ. III, σελ. 169-174.

41 *Papyri graecae magicae* IV, 537. Η προσταγή αυτή επαναλαμβάνεται λίγο παρακάτω: "στὰς οὖν εὐθέως ἕλκε ἀπὸ τοῦ θείου ἀτενίζων εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα" (628). Το αποτέλεσμα της πράξης πραγματοποιείται αμέσως: "τοῦτο εἰπόντος στραφήσονται ἐπί σε αἱ ἀκτῖνες" (635).

42 *Papyri graecae magici* IV, 693.

στην αφετηρία του (σφαίρα του Αιώνα), εισερχόμενο όμως στον αισθητό κόσμο (σφαίρα του Ήλιου) αποκτά αισθητή υπόσταση και έτσι, όταν ενώνεται με την ψυχή, έχει τη μορφή ηλιακών ακτίνων[43]. Μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι κάτι παρόμοιο συμβαίνει και στην ερμητική μύηση. Άλλωστε, όπως θα δούμε, ο φωτισμός αποτελεί κυρίαρχο θέμα της Παλιγγενεσίας. Στην περίπτωση αυτή η θεϊκή επέμβαση του XIII φαίνεται ότι δεν είναι απλώς ένα ψυχολογικό, αλλά και ένα φυσικό φαινόμενο[44].

Η "ἐπίσπαση" και οι "ἐπικλήσεις", όπως παρουσιάζονται στα κείμενα, δίνουν την εντύπωση ότι προκαλούν υποχρεωτικά τη θεϊκή φανέρωση. Είναι όμως δυνατό να δεχθούμε ότι ο άνθρωπος μπορεί να εξαναγκάσει το Θεό και να τον υποτάξει στις επιθυμίες του; Το ερώτημα αυτό απασχόλησε όχι μόνο τους σύγχρονους μελετητές, αλλά και τους στοχαστές της εποχής που μελετούμε. Αυτό μαρτυρεί ένα ενδιαφέρον κείμενο του Ιάμβλιχου, στο οποίο ο φιλόσοφος, απαντώντας αρνητικά στο παραπάνω ερώτημα, κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα σε δύο πρακτικές, τη μαγεία και τη θεουργία[45]. Σύμφωνα με την πρώτη, ο άνθρωπος επιχειρεί με δική του πρωτοβουλία να προκαλέσει τη φανέρωση του Θεού. Σύμφωνα όμως με τη δεύτερη, ο Θεός κατευθύνει και ρυθμίζει οποιαδήποτε επέμβασή του, διότι οι διάφορες μυστικές τελετουργίες, όπως και τα μαγικά σύμβολα των επικλήσεων, έχουν αποκαλυφθεί από τον ίδιο. Έτσι, όταν με τη χρήση τους ενεργείται η θεϊκή επέμβαση, είναι σαν να επιδρά ο ίδιος ο Θεός στον εαυτό του: "τὰ δ' ὡς κυρίως ἐγείροντα τὴν θείαν βούλησιν αὐτά τὰ θεῖά ἐστι συνθέματα· καὶ οὕτω τὰ τῶν θεῶν αὐτά ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ὑποδεεστέρων ἐνδεχόμενά τινα εἰς ἑαυτὰ ἀρχὴν τῆς οἰκείας ἐνεργείας"[46]. Μ' αυτή τη θεουργική θέση φαίνεται να συγγενεύει περισσότερο το XIII, διότι τα φιλοσοφικά ερμητικά κείμενα απεχθάνονται γενικώς τις χονδροειδείς πρακτικές της μαγείας[47].

---

43 Ι. Καρακωστάνογλου, *Extase*, σελ. 88 & 105-106.

44 Βλ. G. P. Weter, *Phôs*, Uppsala, 1915, σελ. 34 κ.

45 *Περί Μυστηρίων* II 11, σελ. 95-97 (E. D. Places), Paris, 1966.

46 *Περί Μυστηρίων* II 11, σελ. 96.

47 Βλ. *Asclepius*, 41.

Κλείνοντας την παραπάνω παρένθεση επιστρέφουμε τώρα στην περιγραφή της μύησης. Ο Τατ είναι ήδη προετοιμασμένος εσωτερικά με την εφαρμογή των ειδικών προϋποθέσεων της Παλιγγενεσίας. Στο σημείο αυτό ο Ερμής του ζητά ακόμη μια φορά να σωπήσει. Στο *NH*VI[6] στη θέση αυτής της σιωπής υπάρχει ένας ασπασμός αγάπης, που ανταλάσσουν ο δάσκαλος και ο μαθητής[48]. Έχουμε εδώ κατά πάσα πιθανότητα μια λειτουργική πράξη, όπως συμπεραίνει ο Mahé, παραβάλλοντας στο σημείο αυτό τον ερμητισμό με τον Βαλεντινιανισμό[49]. Η παραπάνω σιωπή, όπως και το φίλημα του *NH*VI[6], οριοθετούν μια συγκεκριμένη στιγμή της μύησης, μετά την οποία ενεργείται η πνευματική αναγέννηση του μαθητή: "λοιπὸν σιώπησον, ὦ τέκνον, καὶ εὐφήμησον. καὶ διὰ τοῦτο οὐ καταπαύσει τὸ ἔλεος εἰς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ· χαῖρε λοιπόν, ὦ τέκνον, ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν, εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου"[50].

Στο σημείο αυτό πρέπει να φαντασθούμε μια στιγμή παύσης της λειτουργικής διαδικασίας και σιωπής, κατά τη διάρκεια της οποίας το έλεος του Θεού χαρίζει στον μυούμενο την ποθητή Παλιγγενεσία. Το κείμενο διευκρινίζει ότι η αναγέννηση είναι θείο δώρο και συνίσταται σε μια κάθαρση. Πρόκειται για την κάθαρση από τις "τιμωρίες τῆς ὕλης", στην οποία αναφέρεται η τέταρτη ειδική προϋπόθεση της μύησης. Φτάνουμε έτσι στην τελική φάση του πρακτικού μέρους. Όπως θα δούμε παρακάτω, οι "τιμωρίες τῆς ὕλης" αναφέρονται στα σωματικά πάθη. Αυτά μαθαίνουμε τώρα ότι απομακρύνονται με την επενέργεια των θεϊκών Δυνάμεων, οι οποίες μεταβάλλουν τον μυούμενο στη θεϊκή υπόσταση του Λόγου. Στο *NH*VI[6] δεν έχουμε πολλές καθαρτικές Δυνάμεις, αλλά μία μόνο, που ταυτίζεται με το θεϊκό φως. Θα συμφωνήσουμε με τον Mahé ότι, ενώ το XIII περιγράφει όλους τους βαθμούς της τελείωσης, το *NH*VI[6] περιορίζεται μόνο στην τελική φάση της μύησης, στην Ογδοάδα και Εννεάδα[51]. Άλλωστε, στο έργο αυτό ο Ερμής και ο μυούμενος,

---

48 *NH*VI[6] 57, 26-27.

49 Mahé, *Hermès*, σελ. 56-57.

50 XIII 8, σελ. 203, 19-204, 2.

51 Mahé, *Hermès*, σελ. 46.

προσευχόμενοι στο Θεό, τονίζουν ότι, ευσεβώς διακείμενοι, έχουν ήδη φτάσει στην Εβδομάδα[52]. Αν λοιπόν κάθε Δύναμη του XIII οδηγεί σε ένα βαθμό τελείωσης, η Δύναμη του *NH*VI[6] φαίνεται να είναι εκείνη που υπολείπεται[53] για να οδηγήσει στον έσχατο βαθμό τελείωσης, δηλαδή στην εμπειρία της Ογδοάδας και Εννεάδας. Δεν είναι επίσης τυχαίο ότι η μοναδική αυτή Δύναμη ταυτίζεται με το φως, διότι, σύμφωνα με τη θεολογία του *Ποιμάνδρη*, ο Θεός είναι "Ζωή και φῶς"[54].

Ο Ερμής, βλέποντας την αλλαγή που συντελείται στον Τατ, τον προτρέπει να χαίρεται("χαῖρε λοιπὸν")[55]. Πρόκειται για μια ακόμα λειτουργική πράξη. Ο F. Cumont δικαιολογημένα συγκρίνει την παραπάνω προτροπή χαράς με τη μιθραϊκή προτροπή που διασώζει ο Firmicus Maternus: "⟨αἶ⟩ δὲ νύμφε, χαῖρε νύμφε, χαῖρε νέον φῶς"[56], και η οποία απευθύνεται προφανώς στο μύστη, μετά τη μύησή του στο μεγάλο μιθραϊκό μυστήριο του νύμφου[57].

Η αλλάγή του Τατ συνίσταται στην αντικατάσταση 12 "ἀλόγων τιμωριῶν τῆς ὕλης", που βρίσκονται μέσα του, από 10 θεϊκές Δυνάμεις. Οι "τιμωρίες" που φεύγουν είναι οι ακόλουθες: "ἄγνοια", "λύπη", "ἀκρασία", "ἐπιθυμία", "ἀδικία", "πλεονεξία", "ἀπάτη", "φθόνος", "δόλος", "ὀργή", "προπέτεια", "κακία". Οι αντίστοιχες Δυνάμεις που επικρατούν

---

52 *NH*VI[6] 56, 27.

53 Ο 6ος βαθμός του XIII είναι η δικαιοσύνη. Αυτήν όμως ο μυούμενος του *NH*VI[6] την έφτασε, εφόσον, όπως αναφέρει στην προσευχή του, συμμορφώθηκε προς το νόμο του Θεού (56, 29-30). Άρα λοιπόν η μύηση του *NH*VI[6] ξεκινά από έναν ανώτερο βαθμό σε σχέση μ' αυτήν του XIII. Βλέπε Mahé, *Hermès*, σελ. 46.

54 I 9, σελ. 9, 16. Αν η παραπάνω εξήγηση είναι εσφαλμένη, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η Δύναμη του *NH*VI[6] δεν είναι μια υπόσταση, αλλά απλώς η ενέργεια όλων των θεϊκών Δυνάμεων του XIII.

55 Παρόμοια προσταγή υπάρχει και στο *NH*VI[6] (57, 28).

56 *De errore profanarum religionum* 19, 1, Ziegler 47 (Λειψία, 1907).

57 Για άλλες μυστηριακές προτροπές ίδιου χαρακτήρα βλ. Festugière, *Hermetisme et mystique païenne*, Paris, 1967, σελ. 331. Ο Mahé πιστεύει ότι από αυτά τα μυστήρια εμπνεύστηκαν οι χριστιανοί ορισμένες βαπτισματικές φράσεις, όπως αυτή που βρίσκουμε στον *Προτρεπτικό* του Κλήμη του Αλεξανδρέα (XI, 114, 1, Mondésert - Plassart 182, SC2): "χαῖρε φῶς· φῶς ἡμῖν ἐξ οὐρανοῦ ..... ἐξέλαμψεν ἡλίου καθαρώτερον ζωῆς τῆς ἐνταῦθα γλυκύτερον". (Mahé, *Hermès*, σελ. 111).

είναι οι εξής: "γνῶσις θεοῦ", "γνῶσις χαρᾶς", "ἐγκράτεια", "καρτερία", "δικαιοσύνη", "κοινωνία", "ἀλήθεια", "ἀγαθὸν", "ζωὴ", "φῶς"[58]. Όπως γίνεται κατανοητό, οι λέξεις "τιμωρίες τῆς ὕλης" και "Δυνάμεις" δηλώνουν εδώ διάφορα πάθη και αντίστοιχες αρετές. Από τις δύο όμως απαριθμήσεις των αρετών και των παθών αντιστοιχούν μόνο οι 7 πρώτοι όροι[59]. Οι υπόλοιποι φαίνεται ότι προστέθηκαν χωρίς λογική συνέπεια. Εξάλλου, δεν υπάρχει αριθμητική αντιστοιχία μεταξύ τους, διότι, ενώ οι "Δυνάμεις" είναι 10, οι "τιμωρίες" είναι 12[60]. Αυτή η δυσαναλογία προκαλεί μάλιστα την απορία του Τατ, ο οποίος ζητά την εξήγηση του δασκάλου του. Όπως διευκρινίζει όμως ο Ερμής, ορισμένα από τα 12 πάθη είναι ζεύγη, δηλαδή στην πράξη είναι αχώριστα, όπως η "προπέτεια" με την "ὀργὴ" και μπορούν εύκολα να αντικατασταθούν από μία μόνο αρετή[61]. Οι αριθμοί αυτοί είναι συνδεδεμένοι με τις αστρολογικές πεποιθήσεις της εποχής. Ο Ερμής λέει ότι το ανθρώπινο σώμα προέρχεται από το ζωδιακό κύκλο, ο οποίος με τη σειρά του αποτελείται από στοιχεία δώδεκα στον αριθμό: "Τὸ σκῆνος τοῦτο ..... ἐκ τοῦ ζῳφόρου κύκλου συνέστη καὶ τούτου συνεστῶτος ἐκ στοιχείων δώδεκα ὄντων τὸν ἀριθμόν"[62]. Οι 12 "τιμωρίες" προέρχονται από τα 12 ζωδιακά άστρα. Πρόκειται για το κλασικό θέμα του αστρικού οχήματος της ψυχής. Η ψυχή, πέφτοντας από τον ουρανό, προσλαμβάνει από τις αστρικές σφαίρες διάφορα τμήματα ή "χιτῶνες"[63], που της προσδίνουν συγχρόνως ορισμένα πάθη και κακίες. Οι "χιτῶνες" αυτοί αποτελούν το όχημα της ψυχής, το οποίο της επιτρέπει να μετακινείται στον υλικό κόσμο.

---

58 XIII 7, σελ. 203 και 8-9, σελ.204.

59 Βλ. *CH* τόμος II, σελ. 213, σημ. 46.

60 Για τις αριθμητικές αυτές θεωρήσεις βλ. R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927[3], σελ. 49-50.

61 XIII 12, σελ. 205, 13-15. Κατά τον Festugière ένα δεύτερο ζευγάρι είναι η "πλεονεξία" και η "ἀδικία": *CH*, τόμ. II, σελ. 214, σημ. 53.

62 XIII 12, σελ. 205, 9-12. Ο Festugière στην έκδοσή του αντί για "στοιχείων" έχει "ἀριθμῶν". Εμείς όμως, για λόγους που παραθέτουμε στη συνέχεια της ανάλυσής μας, προτιμούμε τον όρο "στοιχείων", που δέχονται οι Einarson και Reitzenstein.

63 VII 3, σελ. 82. Βλ. επίσης στην ίδια σελίδα την σημ. 9 για την προϊστορία του "χιτώνα".

Η κάθοδος της ψυχής περιγράφεται συνήθως με τρεις διαφορετικούς τρόπους. Σύμφωνα με ορισμένους, η ψυχή, κατεβαίνοντας από τον ουρανό, περιβάλλεται με υλικά στοιχεία, δανεισμένα από διάφορες περιοχές του κόσμου[64]. Σύμφωνα με άλλους, η ψυχή αποκτά ψυχικές ικανότητες κατά τη διάρκεια του αστρικού της ταξιδιού[65]. Σύμφωνα τέλος με μια άλλη εξήγηση, η ψυχή, από μόνη της, κατεβαίνοντας δημιουργεί τις κοσμικές πραγματικότητες μέσα στις οποίες φυλακίζεται[66]. Στο κείμενό μας φαίνεται να έχουμε συνδυασμό των δύο πρώτων θεωριών: τα 12 ζώδια, που αποτελούνται από 12 υλικά στοιχεία, συνιστούν το ανθρώπινο σώμα ("σκῆνος") και του προσδίδουν και 12 "τιμωρίες τῆς ὕλης". Κάθε άνθρωπος, τη στιγμή της γέννησής του, ανάλογα με τη θέση των άστρων δέχεται την επίδραση του ζωδιακού κύκλου, η οποία καθορίζει τη σωματική του υπόσταση. Οι επιδράσεις των άστρων προσωποποιήθηκαν και τα κείμενα μιλούν για δαίμονες, που κατευθύνουν τη σωματική φύση και την υποτάσσουν στην "εἱμαρμένη"[67].

Συνήθως όμως το υλικό όχημα της ψυχής είναι συνδεδεμένο με τις 7 πλανητικές σφαίρες. Αυτή τη θεωρία διασώζουν τα περισσότερα κείμενα του *Corpus Hermeticum*[68] και κυρίως ο *Ποιμάνδρης*. Κατά την κοσμολογία του *Ποιμάνδρη*, ο πρώτος Νους, που είναι ο Θεός, γεννά ένα δεύτερο Νου, το Δημιουργό. Αυτός με τη σειρά του δημιουργεί από πυρ και πνεύμα 7 "διοικητές", οι οποίοι περικλείουν σε κύκλους τον αισθητό κόσμο, καθορίζοντας έτσι την ειμαρμένη[69]. Οι 7 "διοικητὲς" δεν είναι άλλοι από τους 7 πλανήτες, των οποίων οι τροχιές ορίζουν τις 7 ουράνιες σφαίρες. Η ύλη τους αποτελείται από το ανώτερο υλικό

---

64 Αυτή είναι η θεωρία των *Χαλδαϊκών Λογίων*.

65 Είναι η περίπτωση των Γνωστικών (Ειρηναίου, *Κατά Αιρέσεων* I, 29, 4, A. Rousseau - L. Dourteleau), του *Ποιμάνδρη* (I 25-26, σελ. 15-16), του Νουμήνιου και του Πορφύριου.

66 Πλωτίνου, Εννεάδα V 2, 1, 18 και III 9, 3, 11.

67 XVI 13-16, σελ. 236-237· XII 5, σελ. 175-176· IX 5, σελ. 98· *Ascl.* 36· *Απόσπ.* VI 3-4· *Απόσπ.* XIX και XX. Βλ. επίσης *CH* τόμ. II, σελ. 393, σημ. 306.

68 I 23 και 25, σελ. 14-16· VI 1 και 3 σελ. 72-74· IX 3, σελ. 97.

69 I 9, σελ. 9, 16-20 και I16, σελ.12, 7-8. Το πυρ και το πνεύμα ταυτίζονται στο *CH* (Βλ. σελ. 52-53 κατωτέρω).

στοιχείο, το πυρ[70]. Μετά από τη σύντομη αυτή περιγραφή της κοσμικής δημιουργίας το κείμενο αναφέρεται λεπτομερειακά στη δημιουργία του ανθρώπου, πλάθοντας ένα χαρακτηριστικό ανθρωπολογικό μύθο. Ο πρώτος Θεός, αφού γεννήσει τον πρωτότοκο γιο του, το Δημιουργό Νου, γεννά στη συνέχεια ένα δεύτερο γιο, τον Άνθρωπο, ουράνια και ιδεατή μορφή του γήινου ανθρώπου[71]. Ο δευτερότοκος αυτός γιος ζηλεύει, βλέποντας το δημιουργικό έργο του αδελφού του, και επιθυμεί να δημιουργήσει και ο ίδιος. Αφού πάρει την άδεια από τον πατέρα του, εισέρχεται στη σφαίρα του πυρός, όπου οι 7 διοικητές του κόσμου τον θαυμάζουν και του δίνουν ο καθένας ένα τμήμα από τη φύση τους[72]. Στη συνέχεια ο Άνθρωπος κατέρχεται στην κατώτερη σφαίρα, τη γήινη, η οποία περιλαμβάνει τον υποσελήνιο κόσμο και ονομάζεται επίσης φύση[73]. Εκεί θαυμάζει τη μορφή του, σχηματισμένη με αντανάκλαση μέσα στο νερό και με τη σκιά πάνω στη γη. Η φύση από την πλευρά της θαυμάζει την ομορφιά του Ανθρώπου, προικισμένου με τη θεϊκή χάρη και με τη δύναμη των 7 διοικητών. Έτσι δημιουργείται μια αμοιβαία έλξη που οδηγεί στην ένωση των δύο. Ο Άνθρωπος ενώνεται με τη φύση και προσθέτει στο πυρ των ουρανίων σφαιρών τα υπόλοιπα στοιχεία, αέρα, νερό και γη, που προσλαμβάνει από την κατώτερη κοσμική σφαίρα[74]. Στο σημείο αυτό ολοκληρώνεται η σάρκωσή του[75]. Ενσωματωμένος όμως, κατέχει μια διπλή φύση: υλική, από τα τέσσερα στοιχεία που του δάνεισαν οι ουράνιες σφαίρες και ο γήινος κόσμος, και νοητή, από τον ουράνιο Άνθρωπο, απόρροια του Πατέρα-Νου. Τα υλικά ενδύματα προσθέτουν, όπως είδαμε, και διάφορα πάθη στην ψυχή που

---

70 I 13, σελ. 10, 20· 9 σελ. 9, 17-18. Το πυρ, όπως και ο αήρ, θεωρούνται ανώτερα στοιχεία σε σχέση με τα κατώτερα του ύδατος και της γης, διότι ξεχώρισαν αρχέγονα από την "ὑγρὰν φύσιν", στην οποία παρέμειναν τα δύο τελευταία (I 4-5, σελ. 8).

71 I 12, σελ. 10, 15-17.

72 I 13, σελ. 10, 19-11, 5.

73 I 14, σελ. 11, 8 και 16.

74 I 11, σελ. 10, 9-14.

75 I 14, σελ. 11, 6-17.

περιβάλλουν, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να βρίσκεται υποταγμένος στην ειμαρμένη[76]. Παρόλα ταύτα η υποταγή του ανθρώπου αφορά μόνο την υλική του υπόσταση, δεδομένου ότι αυτή μόνη προέρχεται από τα άστρα. Η νοητή, καταγόμενη από την υπερουράνια θεϊκή ζώνη, είναι ελεύθερη από τον καταναγκασμό της ειμαρμένης και των άστρων[77].

Η σωτηρία επομένως συνίσταται στην αποδέσμευση της ψυχής από τη σωματική φύση και τα πάθη της. Αν η πρόσληψη των τελευταίων προέρχεται από την πτώση στο γήινο κόσμο, η λύτρωση σημαίνει αντίστροφη πορεία, δηλαδή άνοδο της ψυχής στην αρχική ουράνια καταγωγή της. Η ψυχανοδία, νοούμενη ως πραγματικός χωρισμός της ψυχής από το σώμα, είναι μια εσχατολογική εμπειρία, που περιγράφεται στις τελευταίες παραγράφους του *Ποιμάνδρη*. Ψυχολογικά όμως η σωματική αποδέσμευση μπορεί να βιωθεί απ' αυτή τη ζωή. Για το σκοπό αυτό απαιτούνται δύο προϋποθέσεις: μια απαλλοτρίωση από το σώμα με τον "ἀγῶνα τῆς εὐσέβειας" και μια τελική μύηση στο μυστήριο της Παλιγγενεσίας. Η Παλιγγενεσία οδηγεί ξαφνικά το μύστη στην ψυχολογική βίωση όσων θα γνωρίσει κάποτε εσχατολογικά.

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι η κάθαρση του Τατ με την αντικατάσταση των 12 παθών από τις 10 θεϊκές Δυνάμεις είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την άνοδο της ψυχής δια μέσου των ουρανίων σφαιρών. Η Παλιγγενεσία επομένως αποτελεί πρόγευση της μεταφυσικής ψυχανοδίας. Δυστυχώς, το XIII, εκτός από τα ονόματα των παθών και των θεϊκών Δυνάμεων, δεν μας δίνει καμμιά άλλη πληροφορία για τον τρόπο της αναγέννησης του μύστη. Κρίνουμε λοιπόν σκόπιμο να εξετάσουμε πρώτα την εσχατολογική άνοδο της ψυχής, που περιγράφει ο *Ποιμάνδρης*, ώστε να μπορέσουμε στη συνέχεια να εμβαθύνουμε περισσότερο στην εμπειρία της μυστικής κάθαρσης του Τατ.

---

76 I 15, σελ. 11, 8-22.

77 XVI 15, σελ. 236, 24-26.

3. Ψυχανοδία

Η ψυχανοδία του *Ποιμάνδρη* (I 24-26) στηρίζεται, όπως είδαμε, σε διαφορετικές αστρολογικές θεωρήσεις από την κάθαρση του XIII. Ενώ στο XIII έχουμε μια ζωδιακή ανάλυση του ψυχικού οχήματος που σχετίζεται με τον αριθμό 12, στο I παρουσιάζεται μια πλανητική εξήγηση αυτού που αφορά στον αριθμό 7. Παρατηρήσαμε όμως ότι ανάμεσα στα πάθη και τις αρετές, που απαριθμεί το XIII, υπάρχει αντιστοιχία σε 7 μόνο όρους. Δεν αποκλείεται λοιπόν το κείμενο της κάθαρσης του XIII να είναι αδέξιος συνδυασμός διαφορετικών πηγών, ζωδιακής και πλανητικής προέλευσης. Παρόμοιες ασυνέπειες υπάρχουν συχνά στα ερμητικά κείμενα. Παρόλ' αυτά όμως οι δύο θεωρίες (ζωδιακή και πλανητική) δεν είναι οπωσδήποτε ασυμβίβαστες. Στο ερμητικό έργο *Ἰατρομαθηματικά*[78], ο Ερμής ο Τρισμέγιστος, απευθυνόμενος στον Άμμωνα τον Αιγύπτιο, τονίζει ότι οι πλανήτες επιδρούν κατά τη στιγμή της σύλληψης του ανθρώπου ("ἐν τῇ καταβολῇ τοῦ ἀνθρωπείου σπέρματος"), ενώ τα ζώδια κατά τη στιγμή της γέννησης ("ἐπὶ τῆς ἐκτροπῆς"). Πολύ συχνά επίσης οι αστρολογικές δοξασίες συσχετίζουν το ζωδιακό κύκλο με τις πλανητικές σφαίρες[79]. Η αστρολογία του Ερμητισμού είναι πολύπλοκη. Το XVI μας δίνει μια ενδιαφέρουσα γεωγραφία του κόσμου[80], που αξίζει να παραθέσουμε στη συνέχεια.

Υπεράνω όλης της ορατής πραγματικότητας βρίσκεται ο νοητός κόσμος που εξαρτάται από το Θεό. Ακολουθεί ο αισθητός κόσμος, όπου άρχει ο Ήλιος και ο οποίος, δια μέσου του νοητού κόσμου, εξαρτάται πάλι από το Θεό. Ο αισθητός κόσμος αποτελείται από 8 σφαίρες: μια των απλανών αστέρων (η αιθέρια σφαίρα), έξι των πλανητών και μία της ατμόσφαιρας (η περίγειος). Το σύνολό τους συνθέτει την Ογδοάδα του αισθητού κόσμου, στην οποία, αν προστεθεί και η νοητή θεϊκή σφαίρα, σχηματίζεται η Εννεάδα.

---

78 Ideler, *Physiki et medici graeci minores* (Βερολίνο, 1841) I, σελ. 387. Βλ. αναπαραγωγή του κειμένου από τον Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae* (Τόμ. 1-2, Βόννη, 1922-1925), σελ. 396.

79 Βλ. *Catalogus Codicum Astrologorum graecorum*, Βρυξέλλες, 1898-1936, V 1, σελ. 197, 6.

80 XVI 17, σελ. 237, 11-19.

Στο *Απόσπασμα* XXIV του Στοβαίου γίνεται μια άλλη διαίρεση του κόσμου σε τέσσερα μέρη ανάλογα με τα στοιχεία τους και τα όντα που τα κατοικούν[81]. Το πρώτο μέρος είναι ο ουρανός, όπου βρίσκονται οι θεοί και όπου εξουσιάζει ο Δημιουργός των όλων. Το δεύτερο είναι ο αιθέρας, που κατοικείται από τους αστέρες με άρχοντά τους τον Ήλιο. Τρίτος στη σειρά έρχεται ο αέρας, όπου εδρεύουν οι δαιμονικές ψυχές με άρχοντα τη Σελήνη. Τέλος, ακολουθεί η γη. Εκεί διαμένουν οι άνθρωποι, στους οποίους άρχουν οι εκάστοτε βασιλείς. Από τα μέρη αυτά ο ουρανός ταυτίζεται με το νοητό κόσμο, που αποτελείται από νοητό πυρ[82]. Ο αέρας αντιστοιχεί στην περίγειο σφαίρα της ατμόσφαιρας. Η σφαίρα αυτή μαζί με τη γη αποτελεί τον κυρίως υλικό κόσμο, στον οποίο κυριαρχούν τα τέσσερα στοιχεία, γη, ύδωρ, αήρ, πυρ[83]. Ο αιθέρας τέλος περιλαμβάνει όλο τον αισθητό ουρανό από τη Σελήνη μέχρι τη σφαίρα των απλανών αστέρων[84] και αποτελείται από το ομώνυμο στοιχείο. Είδαμε όμως ότι τα κείμενα που μιλούν για το όχημα της ψυχής τοποθετούν στην αιθέρια αυτή περιοχή και το πυρ. Πιστεύουμε ότι αυτό συμβαίνει για δύο λόγους. Πρώτον, διότι στο χώρο αυτό υπάρχουν τα φωτεινά αστρικά σώματα. Γενικότερα όμως η ερμητική γραμματεία ταυτίζει τον αιθέρα με το πυρ. Αρχικά, ο αιθέρας, λόγω της απλής ουσίας του, ονομάζεται και πνεύμα ("ἐκ δὲ αἰθέρος τὸ πνεῦμα ἔλαβε": I 17), αλλά το πνεύμα, όπως είδαμε, ταυτίζεται με το πυρ[85]. Επίσης, σύμφωνα με την κοσμολογική ιεράρχηση του *Ποιμάνδρη*, το πυρ ακολουθεί αμέσως μετά το νοητό φως (= Εννεάδα), από το οποίο περιβάλλεται και συγκρατείται (I 7). Η περιοχή όμως που έπεται του νοητού φωτός είναι σύμφωνα με το XXIV *Απόσπασμα* του Στοβαίου ο αιθέριος ουρανός. Τέλος, στο I 9 ο δεύτερος Νους, ο Δημιουργός των ουρανίων σφαιρών, ονομάζεται "θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος" και οι 7

---

81 *Απόσπ.* XXIV 1. Βλ. επίσης *Απόσπ.* XXV, 9. Εδώ έχουμε συνδυασμό τριών συστημάτων: χαλδαϊκού, βαβυλωνιακού και ελληνικού.

82 *Απόσπ.* XXV 12: "τοὺς ἄνω οὐρανοὺς, ἐκπύρους ὄντας τὴν φύσιν".

83 Βλ. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, σελ. 1968, σελ. 180, σημ. 1.

84 Βλ. Ψευδο-Αριστοτέλη, *Περὶ Κόσμου* 392 α 29 (εκδ. C. Bussemaker, Hildesheim - New-York, 1973): "καὶ τελευταῖος ὁ τῆς σελήνης (κύκλος), μέχρις ἧς ὁρίζεται ὁ αἰθήρ".

85 I 5, σελ. 8, 8-10. Βλ. σελ. 48-49 ανωτέρω.

"Διοικητὲς" (= 7 πλανήτες) που δημιουργεί αποτελούνται από πυρ και πνεύμα (I 16). Ο Festugière παρατηρεί ότι ο αιθέρας - πνεύμα του *Corpus Hermeticum* νοείται όπως ακριβώς και στη στωική κοσμολογία, όπου το πνεύμα που διαπερνά τα πάντα έχει τις ιδιότητες του πυρός[86]. Το πυρ όμως αυτό δεν πρέπει να συγχέεται με εκείνο που αποτελεί το τέταρτο στοιχείο του κατώτερου κόσμου, διότι το ένα είναι ουράνιο, ενώ το άλλο γήινο. Στην πραγματικότητα υπάρχουν διάφορα είδη πυρός, που διαφέρουν κατά τη λαμπρότητα των όντων των οποίων αποτελούν τη φύση. Τη θεωρία αυτή τη διασώζει ο νεοπλατωνικός Ιάμβλιχος: "ἀέριον μὲν πῦρ οἱ ἀέριοι, χθόνιον δὲ καὶ μελάντερον οἱ χθόνιοι, λαμπρότερον δ' οἱ οὐράνιοι ἐπιδεικνύοντες"[87]. Το πυρ επομένως του αισθητού ουρανού είναι το λαμπρότερο και γιαυτό ταυτίζεται με τον αιθέρα και το πνεύμα.

Σχετικά με τον αιθέριο ουρανό σημαντικές πληροφορίες αντλούμε και από ένα άλλο *Απόσπασμα* του Στοβαίου[88]. Σύμφωνα μ' αυτό εξωτερικά του κόσμου υπάρχει ένα σώμα "περιεκτικὸν τῶν ἀπάντων" με "κυκλοειδὲς" σχήμα. Πρόκειται προφανώς για έναν αιθέριο κύκλο. Κάτω απ' αυτόν βρίσκεται ένας δεύτερος, που ονομάζεται κύκλος των 36 δεκανών και που παρουσιάζεται ως ενδιάμεσος του εξωτερικού κύκλου και του ζωδιακού. Το κείμενο αναφέρεται εδώ στους 36 ωροσκόπους που αντιστοιχούν ανά τρεις σε κάθε ζώδιο[89]. Όλες αυτές είναι υποδιαιρέσεις των απλανών αστέρων, δηλαδή της Ογδοάδας. Στη σφαίρα των απλανών αστέρων επομένως υπάρχουν τρεις κύκλοι: "ὁ περιεκτικὸς τῶν ἀπάντων", ο κύκλος των δεκανών και ο ζωδιακός[90]. Ακολουθούν οι έξι πλανητικές σφαίρες και ο

---

86 Βλ. *CH* , σελ. 17, σημ. 13.

87 *Περί Μυστηρίων* II, 7, σελ. 88.

88 *Απόσπ.* VI, 2-5

89 Οι 36 Δεκανοί συγκρατούν την κίνηση του εξωτερικού κύκλου, που είναι πολύ γρήγορη, αφού περικλείει τα πάντα, και επισπεύδουν την κίνηση των πλανητικών σφαιρών, που είναι βραδύτερη (*Απόσπ.* VI, 4). Σύμφωνα με τον Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum*, II 4, 2), υπάρχουν για κάθε ζώδιο τόσα πλανητικά πρόσωπα όσα και Δεκανοί, δηλαδή τρία. Το κείμενο αυτό, που αναφέρεται στην αστρολογική θεωρία των θεών ή πλανητικών προσώπων, συνδέει πλανήτες, Δεκανούς και ζώδια.

90 Ο Mahé, ακολουθώντας τον F. Cumont (*Catal., Cod., Astr., Gr.*, VIII, τόμ. 3, σελ. 197), ταυτίζει "τὸν περιεκτικὸν τῶν ἀπάντων κύκλον" με την Εννεάδα (*Hermès en Haute Egypte*, σελ. 40). Εμείς

περίγειος ή αέριος κύκλος της Σελήνης. Οι δεκανοί, ρυθμίζοντας την κίνηση των άλλων κύκλων, είναι ελεύθεροι και απαλλαγμένοι από τα πάθη των αστέρων. Βρίσκονται, σαν φύλακες, "ὑπεράνω πάντων" και επιβλέπουν το σύμπαν[91]. Πρόκειται για τους αισθητούς θεούς, όπως πιστοποιεί ο Ερμής στο *Απόσπασμα* VI[92].

Οι 36 αυτοί θεοί επιδρούν στη ζωή των ανθρώπων ποικιλοτρόπως[93], δια μέσου τριών ειδών ενεργειών που εκπέμπουν. Οι πρώτες ονομάζονται "υἱεῖς" των δεκανών και ταυτίζονται με τους δαίμονες[94]. Στη δεύτερη κατηγορία ενεργειών τοποθετούνται οι

διαφωνούμε με τη θέση αυτή, διότι η Εννεάδα είναι ένας νοητός κόσμος, ενώ το *Απόσπ.* VI 3 χαρακτηρίζει τον εν λόγω κύκλο ως σωματικό. Ίσως πρόκειται για τον κύκλο της Παγκόσμιας Ψυχής, που τα *Χαλδαϊκά Λόγια* ταυτίζουν με τη θεά 'Εκάτη. Σύμφωνα έτσι μ' ένα *Χαλδαϊκό Λόγιο* (*Απόσπ.* 35, E. Des Places), η Παγκόσμια Ψυχή βρίσκεται στο όριο του νοητού και ορατού κόσμου, σαν μια ζώνη που περιβάλλει τους αισθητούς κόσμους: "πατρογενοῦς Ἑκάτης καὶ ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος". Γενικά, η ψυχή συνδέεται με τον αιθέρα, που, επειδή είναι λεπτή ύλη, ονομάζεται και πνεύμα. Μόνο ο νους (η νοητή ψυχή), είναι τελείως ασώματος (νοητός). Βλ. I 17, σελ. 12· *Ascl.* 18 και *CH* τόμ. II, σελ. 374, σημ. 150.

91 *Απόσπ.* VI 6: "καὶ ἀπαθεῖς εἰσιν ὧν οἱ ἄλλοι ἀστέρες πάσχουσιν· οὔτε γὰρ ἐπερχόμενοι τὸν δρόμον στηρίζουσιν οὔτε κωλυόμενοι ἀναποδίζουσιν, ἀλλ' οὐδὲ μὴν ὑπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ ἡλίου σκέπονται, ἅπερ πάσχουσιν οἱ ἄλλοι ἀστέρες· ἐλεύθεροι δὲ ὄντες, ὑπεράνω πάντων, ὥσπερ φύλακες ἀκριβεῖς καὶ ἐπίσκοποι τοῦ παντὸς περιέχονται τῷ νυχθημέρῳ τὸ πᾶν".

92 *Απόσπ.* VI 10: "τῶν τριάκοντα ἕξ τούτων θεῶν". Πρόκειται δηλαδή για τις ψυχές των μακάρων που δεν είναι σαρκωμένες σε κανένα υλικό σώμα. Συνδέονται μόνο με το αιθερώδες σώμα που, λόγω της απλότητάς του, ονομάζεται και πνεύμα. Για τους Δεκανούς ως θεούς βλ. Bouché-Leclercq, *L' Astrologie Grecque*, Paris, 1899, σελ. 229, σημ. 2. Βλ. επίσης Scott, *Hermetica*, τόμ. III, σελ. 380.

93 Βl. *Απόσπ.* VI 8 και 12.

94 *Απόσπ.* VI 9 και 10· *CH* XVI 13, σελ. 236. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι δαίμονες δεν θεωρούνται ιδιαίτερη κατηγορία όντων με κάποιο συγκεκριμένο σώμα, αλλά απλώς δυνάμεις των Δεκανών. Βλ. *CH* τόμ. III, σελ. LIV-LV. Η θεωρία των δαιμόνων, υιών των θεών και μεσαζόντων ανάμεσα σ' αυτούς και τους ανθρώπους, είναι κοινός τόπος από την εποχή του Πλάτωνα (*Απολ. Σωκρ.* 27d 8· *Συμπ.* 203 a· 203 e). Οι δαίμονες θεωρούνται στρατιώτες των άστρων, τα οποία και υπηρετούν (*Απόσπ.* VI 12). Οι υπηρεσίες τους αφορούν τις ενέργειές τους πάνω στη γη, όπου επιδρούν στους ανθρώπους και σαν σύνολο και στον καθένα ξεχωριστά (*Απόσπ.* VI 7). Επηρεάζουν τις γεννήσεις (XVI 15, σελ. 236, 18-20) και κατευθύνουν όλη την επίγεια ζωή. Χρησιμοποιώντας τα ανθρώπινα σώματα, υποβάλλουν τους ανθρώπους στην ειμαρμένη (XVI 16, σελ. 237, 8-10).

"τάνες", τους οποίους "σπερματίζουσιν" οι δεκανοί[95]. Στην τρίτη τέλος κατηγορία βρίσκονται αστέρες που ονομάζονται "ὑπολειτουργοὶ" και γεννιούνται από τους δεκανούς. Αυτοί αναμεμειγμένοι με τον αιθέρα βρίσκονται παντού μέσα στον ουρανό, ώστε να μην υπάρχει εκεί "τόπος κενὸς ἀστέρων"[96]. Από τους 36 δεκανούς - θεούς λοιπόν εξαρτώνται οι δαίμονες, οι τάνες, οι υπολειτουργοί, όπως επίσης τα ζώδια και οι πλανήτες. Η επήρεια όλων αυτών προσδίδει στον άνθρωπο τα διάφορα πάθη και τον υποβάλλει στον καταναγκασμό της ειμαρμένης. Όπως βλέπουμε, η ερμηνεία αυτή του ψυχικού οχήματος είναι αρκετά σύνθετη και δεν περιορίζεται μόνο στη ζωδιακή ή πλανητική εξήγησή του.

Μετά από τη σχολαστική αυτή παρουσίαση του ερμητικού σύμπαντος μπορούμε τώρα να παρακολουθήσουμε την άνοδο της ψυχής, η οποία, διερχόμενη από τον πολύπλοκο αυτό κόσμο, απαλάσσεται σταδιακά από τη δυσμενή επίδρασή του και ελευθερώνεται. Η ψυχανοδία του *Ποιμάνδρη* αρχίζει τη στιγμή του φυσικού θανάτου, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως "ἀνάλυσις τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ". Δεν πρόκειται δηλαδή για καταστροφή και αφανισμό του ανθρώπου, αλλά για την αποσύνθεσή του στα μέρη που τον αποτελούν και κυρίως για τον χωρισμό ψυχής και σώματος[97]. Αυτός ο χωρισμός απομονώνει τα διάφορα ανθρώπινα μέρη, τα οποία είτε εξαφανίζονται είτε επανέρχονται στην αρχική τους κατάσταση. Συγκεκριμένα:

- το σώμα παραδίδεται στην αλλοίωση
- η εξωτερική μορφή χάνεται

---

95 *Απόσπ.* VI 11. Σύμφωνα με τον Festugière (*CH* τόμ. III, σελ. LVII), η λέξη "τάνες", προερχόμενη από το ρήμα τείνω, πρέπει να δηλώνει "αυτούς οι οποίοι στέλνονται μακριά", δηλαδή τις ενέργειες (ακτίνες) των Δεκανών αστέρων .

96 *Απόσπ.* VI 12 .

97 I 24, σελ. 15, 9-10. Η διάλυση χρησιμοποιείται με την ίδια έννοια και στον Ψευδο-Κλήμη, σελ. 7, 25, Frankenberg (*Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext*, *TU* 48, 2, Leipzig, 1937): "ἐχθραίνειν γὰρ τὸ θεῖον λέγουσιν ἐπὶ τοῖς τῇ λύσει θανόντων σωμάτων σκύλλουσιν τὰς ψυχάς". Βλ. επίσης *Πράξεις Θωμᾶ* (160, σελ. 271, 25, Bonnet): "οὗτος δὲ ὁ νομιζόμενος θάνατος οὐκ ἔστιν θάνατος, ἀλλὰ λύσις ἀπὸ τοῦ σώματός ἐστιν· διὸ χαίρων δέχομαι τὴν τοιαύτην λύσιν τοῦ σώματος".

- το "ἦθος", στο εξής ανενέργητο, παραδίδεται στο δαίμονα
- οι σωματικές αισθήσεις επανέρχονται στις πηγές τους
- ο θυμός και η επιθυμία πηγαίνουν στην άλογη φύση[98].

Στη συνέχεια επιχειρείται η άνοδος δια μέσου της αρμονίας (των ουρανίων σφαιρών), όπου η ψυχή αποθέτει σε κάθε μια από τις 7 πλανητικές σφαίρες από ένα πάθος[99]. Τέλος, η ψυχή, ελεύθερη πια από υλικές και αισθητές προσθήκες, εισέρχεται στην Ογδοάδα και το νοητό κόσμο.

Σε αντίθεση με τον Scott που δέχεται μια μόνο πηγή έμπνευσης για την παραπάνω ψυχανοδία, ο Festugière απέδειξε τη διττή προέλευσή της[100]. Κατά την πρώτη πηγή προέλευσης η άνοδος του *Ποιμάνδρη* παρουσιάζει την κλασική διαίρεση της ψυχής σε άλογο και λογικό μέρος. Απ' αυτά το πρώτο είναι σωματικό, ενώ το δεύτερο ασώματο και μοναδικός δέκτης της αθανασίας. Ο συγγραφέας όμως, αρχίζοντας την περιγραφή της εσχατολογικής τύχης του άλογου μέρους της ψυχής, διακρίνει δύο ρεύματα. Σύμφωνα με το πρώτο (I 24), το υλικό άλογο μέρος επιστρέφει στην ύλη, χωρίς να γίνεται λόγος για άστρα. Σύμφωνα με το δεύτερο όμως (I 25), ένα τμήμα του άλογου μέρους, τα πάθη, επιστρέφει στα άστρα, από τα οποία προέρχεται. Δηλαδή το άλογο μέρος διακρίνεται στην περίπτωση αυτή σε κατώτερη υλική φύση και σε αισθητά πάθη (όχημα). Έτσι, η κάθαρση είναι διπλή, γεγονός που μας θυμίζει τις δύο φάσεις του "ἀγῶνα τῆς εὐσέβειας": α) την εγκατάλειψη του σώματος με τον εναγώνιο βίο και β) την άνοδο[101].

Η εσχατολογική κάθαρση αρχίζει, όπως είδαμε, με την "ἀλλοίωσιν" του σώματος. Κατά τον φυσικό θάνατο το σώμα αποσυντίθεται και κατά συνέπεια χάνεται η εξωτερική μορφή του ανθρώπου. Τότε το " ἦ θ ο ς " παραμένει ανενέργητο και παραδίδεται στον δαίμονα. Ο όρος "ἦθος" δεν διευκρινίζεται καθόλου. Συμφωνούμε όμως με τον Festugière

---

98 I 24, σελ. 15, 9-15.

99 I 25, σελ. 15, 15-16, 3.

100 *Rev.*, τόμ. III, σελ. 124-125.

101 *Απόσπ.* II B, 8.

ότι πρόκειται για "τον ηθικό χαρακτήρα του ανθρώπου που προϋποθέτει όλη την ψυχοσωματική του σύνθεση: και τη θέληση που κατευθύνεται από το λόγο, και τα πάθη που εξαρτώνται από το σώμα"[102]. Προέρχεται από τις αλληλεπιδράσεις των δύο αυτών μερών. Όταν λοιπόν η ψυχή και το σώμα χωριστούν, το "ἦθος" παραμένει ανενέργητο. Δεν χάνεται όμως, γιατί, όπως παρατηρεί το κείμενο, παραδίδεται στο δαίμονα. Πρόκειται για τον δαίμονα, ο οποίος αναλαμβάνει την κηδεμονία του ανθρώπου κατά τη γέννηση: "γενόμενον γὰρ ἡμῶν ἕκαστον καὶ ψυχωθέντα παραλαμβάνουσι δαίμονες"[103]. Η θεωρία του προσωπικού δαίμονα ξεκινά ήδη από τον Ηράκλειτο[104]. Ο Πλάτωνας αναφέρει επίσης τους δαίμονες που μετά το θάνατο οδηγούν την ψυχή στον τόπο που της αξίζει[105]. Ο συγγραφέας του *Ποιμάνδρη* δεν κάνει λόγο εδώ για την μεταθανάτια τύχη του "ἤθους": ο Festugière όμως υποθέτει ότι το "ἦθος" οδηγείται ανάλογα με το ποιόν του σε κάποια ζώνη του αέρα (της ατμόσφαιρας)[106].

Μετά το "ἦθος" οι "σωματικὲς αἰσθήσεις" επανέρχονται στις "πηγὲς" τους: "καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται, μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνανιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας"[107]. Ο Festugière πιστεύει ότι οι "πηγὲς" είναι τα 5 στοιχεία, τέσσερα του Εμπεδοκλή (γη, ύδωρ, αήρ, πυρ) και ο αιθέρας. Καταλήγει σ' αυτή τη θέση ακολουθώντας μια παλιά παράδοση, σύμφωνα με την οποία κάθε μια από τις αισθήσεις συνδέεται με ένα από τα παραπάνω στοιχεία[108]. Έτσι οι αισθήσεις, οι οποίες

---

102 *Rev.*, τόμ. III, σελ. 126-127.

103 XVI 15, σελ. 236, 18.

104 *Απόσπ.* 119: "ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων" (Diels - Kranz).

105 *Φαίδων* 107 d 6-10.

106 *Rev.*, τόμ. III, σελ. 121 και 127.

107 I 24, σελ 15, 12-14.

108 Πλάτων, *Πολιτεία* VI 507-508· Αέτιου IV 9, 10, σελ. 397 b 26 D και IV 13, 11, σελ. 407, 7 D· Αριστοτέλη, *Περὶ Ψυχῆς* III 1, 425 a· Ψευδο-Αριστοτέλη, *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* 2, 438 b, (έκδ. C. Bussemaker, Hildesheim - New-York, 1973). Η πιο συνηθισμένη αντιστοιχία ήταν αυτή του Αέτιου: όραση - αιθέρας, ακοή - αέρας, όσφρηση -πυρ, γεύση - ύδωρ, αφή - γη (Festugière, *Rev.*, τόμ. III, σελ. 128-129).

μέσα στον άνθρωπο ενώνονται, συνδυάζονται και σχηματίζουν ένα όλο, επανερχόμενες στις πηγές τους (τα 5 στοιχεία), γίνονται πάλι μέρη· επειδή όμως διαιρούνται, μπορούν ξανά να συνδυαστούν και να ασκήσουν τις ενέργειές τους σε μια μέα ενσάρκωση ("μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνανιστάμεναι εἰς τὰς ενεργείας").

Ο όρος όμως "ἐνέργειες" μας παραπέμπει κυρίως στις αστρικές ενέργειες, για τις οποίες ήδη μιλήσαμε. Όπως είδαμε, αυτές εκπέμπονται από τα ουράνια σώματα και επιδρούν στα θνητά σώματα του υποσελήνιου κόσμου. Με τις αρνητικές τους επιδράσεις υποτάσσουν τους ανθρώπους, από τη γέννησή τους, στην ειμαρμένη. Οι αισθήσεις λοιπόν, που είναι μέρος του κατώτερου ανθρώπου, προέρχονται από τις αστρικές ενέργειες, στις οποίες και γυρίζουν μετά θάνατον[109]. Η συσχέτιση των ενεργειών και των αισθήσεων πιστοποιείται καθαρά και από το ακόλουθο *Απόσπασμα* του Στοβαίου: "παρέπονται γὰρ ταῖς ἐνεργείαις αἱ αἰσθήσεις, μᾶλλον δὲ ἀποτελέσματα τῶν ἐνεργειῶν ⟨αἱ⟩ αἰσθήσεις εἰσι"[110].

Αφού οι αισθήσεις επιστρέψουν στις πηγές τους, ακολουθεί η τύχη του θυμού και της επιθυμίας: "καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ". Τα δύο κατώτερα μέρη της ψυχής, σύμφωνα με την τριπλή διαίρεση του Πλάτωνα, προερχόμενα από την άλογη σωματική ουσία, επανέρχονται σ' αυτήν.

---

109 Υπάρχει επομένως σχέση ανάμεσα στις αισθήσεις και τα πάθη. Εξάλλου, και σύμφωνα με τη θεωρία του ψυχικού οχήματος, τα πάθη είναι απόρροιες των αστρικών επιδράσεων - ενεργειών (πλανητών και ζωδίων).

110 *Απόσπ.* IV 17: Ο Festugière αρνήθηκε στο κείμενο που εξετάζουμε την ταύτιση των "πηγῶν" με τις αστρικές ενέργειες (*Rev.*, τόμ. III, σελ. 128-129), αν και αρχικά την είχε δεχθεί στην κριτική έκδοση του κειμένου (*CH*, τόμ. I, σελ. 25, σημ. 61 και σελ. 140-142). Ξεκινώντας από την αντίθεση "μέρη γινόμεναι ∾ πάλιν συνανιστάμεναι", έδωσε την ερμηνεία που παραθέσαμε παραπάνω, σχετικά με τα 5 στοιχεία. Κατά τη γνώμη μας η αντιπαράθεση αυτή μπορεί να εξηγηθεί ως εξής: οι αισθήσεις, που μέσα στον άνθρωπο σχηματίζουν ένα όλο, μετά τον θάνατο διαχωρίζονται και γίνονται μέρη· στη συνέχεια, ως μέρη, ξαναενώνονται με τις πηγές τους, τις ενέργειες, για να ενεργήσουν και πάλι σε καινούργια σώματα (ως πάθη ή αισθήσεις), τα οποία θα προέλθουν από νέες ενσαρκώσεις (βλ. *Απόσπ.* IV 6 και 9).

Μένουν τότε μόνο τα ψυχικά πάθη, τα οποία αποχωρούν κατά την άνοδο της ψυχής. Η τελευταία, αφού έχει απελευθερωθεί από το καθαρά σωματικό τμήμα της, αρχίζει να ανεβαίνει προς τον ουρανό, εγκαταλείποντας σε κάθε πλανητική σφαίρα και ένα πάθος:

στην πρώτη "τὴν αὐξητικὴν καὶ τὴν μειωτικὴν ἐνέργειαν"

στη δεύτερη "τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, τὸν δόλον"

στην τρίτη "τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην"

στην τέταρτη "τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν"

στην πέμπτη "τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν"

στην έκτη "τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου"

στην έβδομη "τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος"[111].

Η "αὐξητικὴ και μειωτικὴ ἐνέργεια" δηλώνει προφανώς την κατώτερη φυσική ψυχή, ενώ τα υπόλοιπα πάθη την ενδιάμεση ή ζωϊκή[112]. Η σειρά των παραπάνω παθών δεν είναι τυχαία, αλλά αντιστοιχεί στους χαρακτήρες των 7 πλανητών σύμφωνα με τη χαλδαϊκή ιεράρχηση: Σέλήνη, Ερμής, Αφροδίτη, Ήλιος, Άρης, Δίας, Κρόνος[113]. Στο *NH*VI[6] αναφέρονται επίσης 7 θεοί "ουσιάρχες" που προεδρεύουν στις 7 πλανητικές σφαίρες. Σύμφωνα με το λατινικό κείμενο *Asclepius* οι παραπάνω θεοί ονομάζονται "τύχη καὶ εἱμαρμένη"[114], συνδέονται δηλαδή με τον καταναγκασμό που επιβάλλουν στους θνητούς οι πλανητικές σφαίρες.

Κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή επικρατούσε η αντίληψη ότι ο άνθρωπος αποτελεί ένα μικρόκοσμο που συμβολίζει το μακρόκοσμο της Δημιουργίας. Έτσι, πιστευόταν ότι τα μέρη του σώματός του αντιστοιχούν στις διάφορες περιοχές του κόσμου,

---

111 I 25, σελ. 15, 15-16, 3.

112 Δηλαδή τ[illegible]υμό και την επιθυμία (η ανώτερη ψυχή είναι η λογική). Όπως βλέπουμε, το I 25, επειδή δεν προέρχεται από την ίδια πηγή με το I 24, επαναλαμβάνει κάπως διαφορετικά τα δεδομένα αυτής της παραγράφου.

113 Βλ. *CH*, τόμ. I, σελ. 28. Επίσης Th. Zielinski, "*Hermes u. die Hermetik*", *Arch. f. Relig. Wiss.*, VIII (1905), σελ. 332-333.

114 *Ascl.* 19.

από τις οποίες δέχονται καθοριστικές επιδράσεις[115]. Αστρολογικά ερμητικά κείμενα συνδέουν με συγκεκριμένο τρόπο τα ανθρώπινα μέλη με τους πλανήτες, τα ζώδια και άλλους απλανείς αστέρες[116]. Σε γενικές γραμμές οι περιγραφές αρχίζουν από το κεφάλι που εικονίζει τον ουρανό, φτάνουν στα μάτια που αντιστοιχούν στον Ήλιο και τη Σελήνη, και καταλήγουν στα πόδια που συμβολίζουν την κατώτερη ύλη[117]. Ένα κείμενο του Ολυμπιόδωρου[118] διασώζει μια ενδιαφέρουσα διδασκαλία του Ερμή, σύμφωνα με την οποία τα 12 ζώδια του ουρανού βρίσκονται μέσα στον άνθρωπο, αρχίζοντας από το κεφάλι που αντιπροσωπεύει τον Κριό[119] και φθάνοντας ως τα πόδια που συμβολίζουν τους Ιχθείς[120]. Η ζωδιακή αυτή μελοθεσία είναι ενδιαφέρουσα, γιατί μας επαναφέρει στην κάθαρση του XIII, όπου οι "τιμωρίες τῆς ὕλης" σχετίζονται με τα ζώδια και όχι με τους πλανήτες. Στο κείμενο του Ολυμπιόδωρου όμως δεν γίνεται αναφορά σε πάθη και επιπλέον είναι αδύνατο να κάνουμε αντιστοιχία στα πάθη του XIII και τα μέλη του σώματος· πρώτον γιατί το XIII δεν αποδίδει τις 12 τιμωρίες στα 12 ζώδια αντίστοιχα, και δεύτερον γιατί κάθε ζώδιο έχει διάφορους χαρακτήρες. Καταλήγουμε έτσι στη γενική θέση ότι τα πάθη προέρχονται από τα άστρα, είτε πρόκειται για πλανήτες, είτε για απλανείς αστέρες, και ότι επιστρέφουν σ' αυτά κατά την εσχατολογική άνοδο της ψυχής. Όσον αφορά βέβαια τη μυστική κάθαρση της

---

115 Firmicus Maternus, *Mathesis* III, πρόλογος 2-4 (εκδ. Ziegler, Leipzig, 1897-1913).

116 Βλ. Festugière, *Rev.*, τόμ. I, σελ. 92-93, 128-131. Επίσης *Catal., Cod., Astr., Gr.*, V 1, σελ. 194 κ και Blochet, *Gnosticisme musulman*, 1912, σελ. 77 κ.

117 X 11, σελ. 118· Ορφικ. *Απόσπ.* n° 168, (V, 10-30, σελ. 201, Kern)· Μακρόβιου *Saturnalia* I 20, 17· *Papyri graecae magicae* III 243· Μάνη, *Κεφάλαια* LXX 1, σελ. 163-176. Βλ. επίσης*Απόσπ.* XXIV, 11.

118 Berthelot, *Alch., Gr.*, σελ. 100, 18-101, 10.

119 Ο Κριός θεωρείται το κεφάλι του Κόσμου: *Astr., Gr.*, σελ. 129, σημ. 1.

120 Σύμφωνα με την *Ἱερὰν Βίβλον τοῦ Ἑρμῆ πρὸς τὸν Ἀσκληπιὸν* (βλ. Festugière, *Rev.*, τόμ. I, σελ. 140-143) η ακριβής αντιστοιχία ήταν η εξής: 1) Κεφάλι-Κριός 2) Λαιμός-Ταύρος 3) Ώμοι-Δίδυμοι 4) Στήθος-Καρκίνος 5) Ωμοπλάτες, Καρδιά, Πλευρά-Λέων 6) Κοιλιά-Παρθένος 7) Γλουτοί-Ζυγός 8) Ήβη-Σκορπιός 9) Μηροί-Τοξότης 10) Γόνατα-Αιγόκερος 11) Κνήμες-Υδροχόος 12) Πόδια (άκρα)-Ιχθείς. Βλ. Bouché-Leclercq, *Astr., Gr.*, σελ. 319 και F. Cumont, "Astrologica", στην *Revue Archéol.*, (1916), τόμ. I, σελ. 1-22.

ψυχής, κατ' αυτήν δεν πραγματοποιείται επιστροφή των παθών στα άστρα, αλλά απλώς η ψυχή αποδεσμεύεται ψυχολογικά από την επήρειά τους. Παρόλα ταύτα η περιγραφή του *Ποιμάνδρη* μας βοηθά να κατανοήσουμε, κατ' αναλογία προς την μετά θάνατο ψυχανοδία, τις λεπτομέρειες και τα στάδια αυτής της αποδέσμευσης. Πιο συγκεκριμένα μας βοηθά να καταλάβουμε σε τι ακριβώς συνίστανται οι "τιμωρίες τῆς ὕλης" και πώς η ψυχή, απαλλασσόμενη σταδιακά απ' αυτές, κατακτά προοδευτικά τα διάφορα στάδια τελειότητας, που αντιστοιχούν στις ουράνιες σφαίρες.

Η περιγραφή της ψυχανοδίας μετά την κάθαρση συνεχίζεται στο I 26. Ελευθερωμένη η ψυχή από το άλογο μέρος της εισέρχεται πια στο θεϊκό κόσμο:

> "καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων
> γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων"[121].

Η "ἁρμονία" δηλώνει τον αστρικό κόσμο (αστρική αρμονία). Άρα η γύμνωση από τα "ἐνεργήματα τῆς ἁρμονίας" δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο χωρισμός της ψυχής από το αστρικό της όχημα. Τότε η ψυχή, καθαρισμένη από εξωτερικές προσθήκες, ενεργεί με την δική της αποκλειστικά δύναμη. Η "ἰδία δύναμις" κατά τον Πρόκλο έχει την έννοια της "οἰκείας" ικανότητας[122]. Στο επίπεδο αυτό όμως πρόκειται για τη λογική ψυχή ή νου, διότι το άλογο μέρος της ψυχής έχει ήδη απομακρυνθεί. Το κείμενο μας διευκρινίζει επίσης και μια άλλη λεπτομέρεια που δεν προσδιορίζει το XIII: ότι η κάθαρση της ψυχής αντιστοιχεί στην άνοδό της στην Ογδοάδα[123]. Η συνέχεια του κειμένου περιγράφει πλέον την ευτυχία του νου με την κορύφωση της ανόδου:

---

121 I 26, σελ. 16, 4-6.

122 Πρόκλου, *Θεολ. Στοιχ.* 209, 183.17 κ: "δι' ἀφαιρέσεως παντὸς τοῦ ἐνύλου καὶ τῆς εἰς τὸ οἰκεῖον εἶδος ἀναδρομῆς".

123 "'Επὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν". Φύσις = κόσμος: "ἐν μεταρσίῳ τῆς ἄνω φύσεως" (XXIII 16)· "ἡ τῶν ὑποκειμένων φύσις" (= ο κάτω κόσμος): XXIII 2 και 27.

"ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὖσι τὸν πατέρα· συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ, καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσι ἀκούει καί τινων δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν οὐσῶν φωνῇ τινι ἡδείᾳ ὑμνουσῶν τὸν θεόν· καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν Πατέρα, καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοὺς παραδιδόασι, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι"[124].

Ο νους υμνεί τον Πατέρα Θεό μαζί με τα όντα της Ογδοάδας. Τα τελευταία τον υποδέχονται θερμά και ο νους εξομοιώνεται μαζί τους. Τη στιγμή εκείνη ακούει έναν ύμνο, τον οποίο απευθύνουν πρρς το Θεό ορισμένες Δυνάμεις που βρίσκονται υπεράνω της Ογδοάδας. Στο άκουσμα του ύμνου ο νους, συνοδευόμενος από τα όντα της Ογδοάδας, ανέρχεται προς τις Δυνάμεις. Όλοι μαζί παραδίδονται σ' αυτές, μετατρέπονται σε Δυνάμεις και έτσι εισέρχονται στο Θεό. Η πράξη αυτή ισοδυναμεί με τη θέωσή τους. Επισημαίνουμε εδώ ορισμένα κλασικά θέματα τα οποία αναλύουμε στη συνέχεια: ύμνος των μακάρων, υποδοχή του νεοαφιχθέντα, ομοίωση με τους μάκαρες, άνοδος προς τον Πατέρα, παράδοση στις θεϊκές Δυνάμεις, θέωση.

Ο Ύμνος των Μακάρων

Σχετικά με το θέμα αυτό υπάρχουν πολλά παράλληλα κείμενα που φτάνουν μέχρι τον Πίνδαρο[125]. Αξίζει να παραθέσουμε αντιπροσωπευτικά ένα *Χαλδαϊκό Λόγιο*, που συγγενεύει ιδιαίτερα με το θέμα του I 26, διότι περιγράφει μια ψυχανοδία. Το *Λόγιο* αναφέρει ότι οι ψυχές, ανερχόμενες προς τον ουρανό, ψάλλουν ένα παιάνα: "διὸ καὶ τὸ λόγιόν φησι, τὰς ψυχὰς ἀναγομένας τὸν παιᾶνα ᾄδειν"[126]. Κατά τον Lewy[127] ο παιάνας

---

124 I 26, σελ. 16, 5-13.

125 Βλ. Festugière, *Rev.*, τόμ. III, σελ. 133-135.

126 *Απόσπ.* 131 (E. Des Places).

127 *Theurgy*, σελ. 193, σημ. 63· σελ. 195, σημ. 75 και 76.

του παραπάνω *Λογίου* αντιστοιχεί στην αστρική αρμονία. Παρομοίως και ο Kroll δέχεται ότι ο ύμνος των εκλεκτών σχετίζεται με τη μουσική των ουρανίων σφαιρών[128].

Ο Festugière αντικρούει αυτή την άποψη, διότι εντοπίζει ανάλογους ύμνους στην αρχαιοελληνική παράδοση, οι οποίοι δεν συνδέονται με καμιά αστρολογική θεώρηση[129]. Πιστεύει ότι η υμνωδία είναι φυσιολογική συνέπεια του ιδανικού τρόπου ζωής. Ο ευτυχής άνθρωπος ψάλλει. Γι' αυτό ακριβώς και τα συμπόσια συνοδεύονταν από ύμνους. Αν όμως αυτό συνέβαινε στα συμπόσια, πολύ περισσότερο έπρεπε να ισχύει στην ουράνια ζωή, την οποία φαντάζονταν εκείνη την εποχή ως ένα αιώνιο συμπόσιο. Αυτή η άποψη μας φαίνεται ορθότερη, διότι σύμφωνα με την περιγραφή μας ο νους, όταν φτάνει στην Ογδοάδα, έχει ουσιαστικά ξεπεράσει την αρμονία των ουρανίων σφαιρών[130].

Με το χαρμόσυνο ύμνο της Ογδοάδας πρέπει να παραλληλίσουμε επίσης την προτροπή της χαράς ("χαῖρε λοιπὸν, ὦ τέκνον"), που συναντήσαμε στη μύηση και την οποία απευθύνει ο Ερμής στον Τατ μετά την πνευματική αναγέννηση του τελευταίου. Ο Τατ, "ἀνακαθαιρόμενος" από τις "τιμωρίες τῆς ὕλης" (ξεπερνώντας δηλαδή τις πλανητικές σφαίρες και εισερχόμενος στην Ογδοάδα), πρέπει να χαίρεται.

Στην ψυχανοδία ο ύμνος ψάλλεται από τον αφιχθέντα στην Ογδοάδα νου μαζί με "τοῖς οὖσι". Το κείμενο δεν διευκρινίζει σε ποιους αναφέρεται η μετοχή, προφανώς όμως δηλώνει τα όντα που βρίσκονται στην Ογδοάδα και τα οποία ο μαθητής ζήτησε να γνωρίσει στην αρχή της γενικής αποκάλυψης: "μαθεῖν τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν"[131]. Τα όντα αυτά δεν έχουν τον ίδιο χαρακτήρα με τις πλατωνικές ιδέες, γιατί παρουσιάζονται προσωποποιημένα, εφόσον υποδέχονται τις ψυχές που τα πλησιάζουν

---

128 J. Kroll, "Die Lehren des Hermes Trismegistos" (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 12, 2-4, Münster i. W., 1914), σελ. 309.

129 *Rev.*, τόμ. III, σελ. 135.

130 Παρόλα ταύτα θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο ύμνος των μακάρων αντιστοιχεί στην αρμονία της τελευταίας ορατής σφαίρας, της Ογδοάδας. Στην περίπτωση αυτή η θέση των Lewy και Kroll θα ήταν σωστή.

131 I 3, σελ. 7, 11.

("συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες"). Το *NH*VI[6] κάνει σαφή μνεία αυτών, όταν μιλάει για την χορεία των μαθητών του Ερμή που ήδη αναγεννήθηκαν και τους οποίους πρέπει να αναγνωρίσει ο μυούμενος ως αδελφούς του[132]. Όπως ακριβώς στο κείμενό μας έτσι και εκεί ο μυούμενος πρέπει να ενωθεί μ' αυτούς και να υμνήσει τον Πατέρα του παντός[133]. Η μετοχή επομένως "τοῖς οὖσι" αναφέρεται στις αναγεννημένες ψυχές. Στην πραγματικότητα όμως τα όντα της Ογδοάδος δεν περιορίζονται μόνο στις ψυχές των σωσμένων, αλλά και σ' αυτές των υπάρξεων που κατοικούν ανέκαθεν στην Ογδοάδα. Στην κατηγορία αυτή κατατάξαμε τους 36 δεκανούς, δηλαδή τους αισθητούς θεούς. Το *NH*VI[6] τοποθετεί καθαρά στην Ογδοάδα τις ψυχές και τους αγγέλους[134]. Οι άγγελοι είναι προφανώς μόνιμα όντα της Ογδοάδας, ενώ οι ψυχές ἀναφέρονται στις ψυχές των τελείων ανθρώπων που μετά την κάθαρσή τους εξομοιώνονται με τους αγγέλους και κατοικούν στην Ογδοάδα[135]. Γενικά, η Ογδοάδα θεωρείται ο τόπος των τέλειων ψυχών, δηλαδή των καθαρών και λογικών υπάρξεων που δεν συνδέονται με τον αισθητό κόσμο. Βέβαια, στο επίπεδο της Ογδοάδας υπάρχει ακόμα ἕνα σώμα, ο αιθέρας[136]· αυτός όμως είναι τόσο εκλεπτυσμένος που δεν συγκαταλέγεται στην κατώτερη ύλη. Άλλωστε, συχνά στα κείμενα χαρακτηρίζεται ως "πνεῦμα"[137]. Αποτελεί το μεθόριο μεταξύ του νοητού και αισθητού κόσμου και γιαυτό όλη η πλατωνική παράδοση τοποθετεί στη σφαίρα αυτή την παγκόσμια ψυχή. Στην πυραμίδα της απορροής από το Ένα προς την πολλότητα, από το Θεό προς την ύλη, η μη σαρκωμένη ψυχή θεωρείται το τελευταίο σκαλοπάτι του θεϊκού κόσμου[138]. Συνεπώς, θεϊκός κόσμος δεν είναι μόνο ο νοητός, αλλά και η Ογδοάδα. Σ' αυτήν τοποθετούνται οι δεκανοί, οι άγγελοι και οι

---

132 *NH*VI[6], σελ. 52, 27-53, 27.

133 *NH*VI[6], σελ. 53, 27-29.

134 *NH*VI[6], σελ. 58, 17-19 και σελ. 59, 29-30.

135 Ιάμβλιχου, *Περὶ Μυστηρίων* II 6. Βλ. επίσης Festugière, *Rev.*, τόμ. III, σελ. 133 κ.

136 Η ουσία της ψυχής είναι πάντα συνδεδεμένη με τον αιθέρα. Βλ. I, 17, σελ. 12, *Ascl.* 18 και *CH* τόμ. II, σελ. 374, σημ. 150.

137 Βλ. σημ. 90 ανωτέρω.

138 Πλωτ. *Ενν.* IV 8, 5, 25: "θεὸς οὖσα ὁ ὕστερος". Βλ. επίσης *Ενν.* V, 1, 7, 48.

αναγεννημένες ψυχές. Όλοι μαζί αποτελούν τη χορεία των μακάρων, στους οποίους αποδίδεται η μετοχή "τοῖς οὖσι".

Υποδοχή του νεοαφιχθέντα

Οι μάκαρες της Ογδοάδας επιφυλάσσουν μια χαρμόσυνη υποδοχή στο νεοαφιχθέντα νου: "συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ". Η χαρά είναι διπλή, και για τους "παρόντες" και για το νου. Για τους πρώτους, διότι μια νέα ύπαρξη εισέρχεται στη χορεία τους, ενώ για το νου επειδή μπαίνει στην κοινωνία των θεών: "πολιτεύεται γὰρ μετὰ θεῶν". Η φράση αυτή είναι ένάς επιτάφιος στίχος, που μας παραθέτει ο ρήτορας Μένανδρος[139]. Εκφράζει την πίστη των ανθρώπων του δεύτερου αιώνα μ.Χ. στη μεταθανάτια τύχη της ψυχής. Η "πολίτευση" με τους θεούς εθεωρείτο ευτυχές γεγονός, γιατί ισοδυναμούσε με τον αποθανατισμό,και τη θεοποίηση.

Ομοίωση με τους μάκαρες

Την υποδοχή των μακάρων ακολουθεί η ομοίωση του νου μ' αυτούς: "ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν". Η φράση αυτή δεν δηλώνει απλώς μια προσθήκη του νου στη χορεία των μακάρων, αλλά μια πραγματική ένωση μαζί τους. Αυτό άλλωστε φανερώνει και η συνέχεια της περιγραφής, η οποία διευκρινίζει ότι στο εξής όλοι μαζί πορεύονται προς το Θεό.

Πιστεύουμε ότι η εξομοίωση με τους μάκαρες προϋποθέτει μια επιπλέον πρόοδο του νου, διότι δεν συντελείται τη στιγμή της εισόδου στην Ογδοάδα, αλλά αμέσως μετά, όπως αφήνει να εννοηθεί η διήγηση. Βέβαια, το κείμενο λέει ότι μόλις ο νους φτάσει στην Ογδοάδα, ξαναβρίσκει την αρχική του υπόσταση, ελεύθερη από κάθε ξένη προσθήκη ("τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων"). Φαίνεται όμως ότι, μετά την απαλλαγή του από τα σωματικά

---

139 Μένανδρου III, σελ. 421, 16 (Spengel).

οχήματα, προσλαμβάνει κάτι ακόμα για να μπορέσει να συνεχίσει την πορεία του. Τα όντα της Ογδοάδας έχουν κάτι επιπλέον, που ο νους πρέπει να αποκτήσει για να εξομοιωθεί μαζί τους και να ανέλθει στην καθαυτό νοητή σφαίρα. Η ψυχανοδία του *Ποιμάνδρη* αφήνει αδιευκρίνιστο αυτό το σημείο, υπάρχουν όμως άλλα κείμενα που το διαφωτίζουν και με τα οποία θα ασχοληθούμε στη συνέχεια.

Στο X 16 βρίσκουμε μια ανάλογη με τον *Ποιμάνδρη* περιγραφή της μεταθανάτιας τύχης του ανθρώπου. Το κείμενο αυτό εκτός από το σώμα δέχεται τέσσερις ακόμα πραγματικότητες στον άνθρωπο: το νου, την ψυχή, το πνεύμα και το αίμα. Η πορεία που ακολουθούν τα τέσσερα αυτά μέρη τη στιγμή του θανάτου, όταν δηλαδή η ψυχή επιστρέφει στον εαυτό της[140], είναι η ἑξής: το πνεύμα[141] "συστέλλεται εἰς τὸ αἷμα" και η "ψυχὴ εἰς τὸ πνεῦμα"[142]· τότε ο νους "καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων, θεῖος ὢν φύσει, σώματος πυρίνου λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον"[143]. Αφού λοιπόν ο νους ελευθερωθεί από κάθε κατώτερη προσθήκη, προσλαμβάνει ένα πύρινο σώμα. Το τελευταίο χαρακτηρίζεται επίσης στο κείμενο ως "ἴδιον" του νου: "ὅταν οὖν ὁ νοῦς ἀπαλλαγῇ τοῦ γηΐνου σώματος, τὸν ἴδιον εὐθὺς ἐνεδύσατο χιτῶνα, τὸν πύρινον, ὃν οὐκ ἐδύνατο ἔχων εἰς τὸ γήϊνον σῶμα κατοικῆσαι"[144].

Εύλογα διερωτάται κανείς ποιο είναι αυτό το πύρινο σώμα. Κατά τη γνώμη μας υπάρχουν δύο πιθανές ερμηνείες. Σύμφωνα με την πρώτη το πύρινο σώμα αντιστοιχεί σε κάποια υποδιαίρεση του αιθέρα με τον οποίο, όπως εξηγήσαμε[145], ταυτίζεται το πυρ στο επίπεδο της Ογδοάδας. Στην περίπτωση αυτή θα πρέπει να δεχθούμε ότι ο νους, εισερχόμενος στην Ογδοάδα, δεν προσλαμβάνει αμέσως το αιθερώδες αυτό σώμα, αλλά ενώνεται μαζί του σε μια δεύτερη στιγμή, λίγο πριν ενωθεί με τους μάκαρες. Ίσως μάλιστα

---

140 X 16, σελ.. 121, 1: "ἀναδραμοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ εἰς ἑαυτήν".

141 Είδαμε ότι το πνεύμα ταυτίζεται με τον αιθέρα. Γενικότερα ταυτίζεται με το ψυχικό όχημα.

142 X 16, σελ. 121, 1-2.

143 X 16, σελ. 121, 3-4.

144 X 18, σελ. 121, 20-122, 2.

145 Βλ. σελ. 52-53 ανωτέρω.

διαδοχικές αυτές στιγμές αντιστοιχούν στις διαδοχικές υποδιαιρέσεις της Ογδοάδας[146]. Αν δεχθούμε την ερμηνεία αυτή θα πρέπει να ταυτίσουμε τις δύο εκφράσεις: "τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων" και "τὸν ἴδιον ἐνεδύσατο χιτῶνα"[147]. Σύμφωνα με τη δεύτερη ερμηνεία, που μας φαίνεται και ορθότερη, το πύρινο σώμα δηλώνει το νοερό πυρ της ένατης και τελευταίας σφαίρας, στην οποία καταλήγει η άνοδος του νου. Είδαμε ότι ο νοητός κόσμος χαρακτηρίζεται ως "ἔκπυρος", με την έννοια του νοητού πυρός[148]. Στην περίπτωση αυτή ο νους προσλαμβάνει το νοητό ένδυμα που θα του επιτρέψει να ανέλθει στην Εννεάδα.

Σχετικά με το πύρινο αυτό σώμα ο δέκατος ερμητικός *λόγος* αναφέρει: "ὁ γὰρ νοῦς, ὅταν δαίμων γένηται, πυρίνου τυχεῖν σώματος τέκταται πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ὑπηρεσίας"[149]. Ο νους στο τέλος της πορείάς του, αφού λάβει το πύρινο σώμα, είναι ήδη ένας δαίμονας στην υπηρεσία του Θεού. Η ταύτιση του νου με δαίμονα φαίνεται αντιφατική, διότι η οντότητα των δαιμόνων δεν τοποθετείται στην Ογδοάδα, ούτε το σώμα τους είναι αιθέριο ή πύρινο. Οι δαίμονες σχετίζονται συνήθως με τον αέρα, το στοιχείο δηλαδή της ατμόσφαιρας[150]. Παρόλα ταύτά η θεωρία της μεταθανάτιας θεοποίησης άξιων ανθρώπων, οι οποίοι εξομοιώνονται με τους δαίμονες, είναι πολύ διαδεδομένη από την εποχή του Αυγούστου[151]. Γενικά, ο όρος δαίμονας είναι πολυσήμαντος στην αρχαιότητα. Συχνά μάλιστα είναι ταυτόσημος του όρου θεός. Αυτό συμβαίνει γιατί υπάρχουν πολλές κατηγορίες δαιμόνων:

---

146 Βλ. σελ. 53 ανωτέρω.

147 Το μόνο αδύνατο σημείο αυτής της ερμηνείας, η οποία αποδίδει το πύρινο σώμα στον αιθέρα, είναι το ακόλουθο: ο αιθέρας ταυτίζεται γενικά στο *Corpus Hermeticum* με το πνεύμα· το πνεύμα όμως εδώ (X 16) φαίνεται κατώτερο του νου, εφόσον "συστέλλεται εἰς τὸ αἷμα". Η ασυνέπεια αυτή φαίνεται ανεξήγητη, δεν είναι όμως η μόνη στην ερμητική γραμματεία.

148 Βλ. σημ. 82. Τα *Χαλδαϊκά Λόγια* επίσης χαρακτηρίζουν "ἔμπυρον" το νοητό κόσμο.

149 X 21, σελ. 123, 19-20.

150 Βλ. *Απόσπ.* XXIV 1: "ἐν δὲ τῷ ἀέρι ψυχαὶ δαιμόνιαι, ὧν ἄρχει σελήνη". "Aeria loca esse daemonum": Πορφύριου, *Περὶ Ἐπανόδου Ψυχῆς, Απόσπ.* 2, σελ. 29*, 2, Bidez (= Αυγουστίνου, *Περί της Πολιτείας του Θεού* X, 9). Βλ. Ι. Καρακωστάνογλου, *Extase*, σελ. 49 και 89.

151 Βλ. Festugière, *Rev.*, III, σελ. 140, σημ. 2.

άλλοι απ' αυτούς είναι πονηροί και υποτάσσουν τον άνθρωπο και άλλοι είναι αγαθοί[152]. Τους τελευταίους ταυτίζει ο Πρόκλος με τους αγγέλους των Χαλδαίων[153], τους οποίους εντοπίσαμε επίσης στην Ογδοάδα. Ο Πορφύριος διακρίνει τους αγγέλους των Χαλδαίων σε τρεις κατηγορίες: α) σ' αυτούς που βρίσκονται κοντά στο Θεό β) σ' αυτούς που χωρίστηκαν από τον Θεό και στάλθηκαν μακριά του και γ) σ' αυτούς που βρίσκονται γύρω από το θρόνο του και του ψάλλουν έναν ύμνο[154]. Προτείνουμε την ταύτιση της πρώτης κατηγορίας με το νου που έλαβε πύρινο σώμα.

Η τρίτη κατηγορία νομίζουμε ότι αντιστοιχεί στις Δυνάμεις, τις οποίες ακούει ο νους να υμνούν το Θεό, όταν εξομοιωθεί με τους μάκαρες της Ογδοάδας. Η περιγραφή του *Ποιμάνδρη* δεν προσδιορίζει τον τόπο των Δυνάμεων, από το *NH*VI[6] όμως μαθαίνουμε ότι πρόκειται για την Εννεάδα[155]. Επισημαίνουμε εδώ ένα δεύτερο ύμνο, διαφορετικό από τον

---

152 Ψελλού, *Ὑποτύπωσις*, 23, σελ. 75, 23 (W. Kroll). Ξέρουμε από τον Ευστόχιο ότι ο Πλωτίνος είχε δαίμονα για ψυχή, ο οποίος τη στιγμή του θανάτου του φιλόσοφου βγήκε από μέσα του με τη μορφή φιδιού (Πορφύριου, *Βίος Πλωτίνου* 2). Γνωρίζουμε επίσης ότι στην Αλεξάνδρεια λατρευόταν ένας θεός όφις με την ονομασία "Ἀγαθοδαίμων". Ο ρόλος του ήταν όμοιος μ' αυτόν του θεού Ερμή, να αποκαλύπτει δηλαδή τη θεϊκή αλήθεια (αυτόν υπαινίσσεται προφανώς ο Ευστόχιος, όταν αποδίδει στον Πλωτίνο ένα δαίμονα). Τα δεδομένα αυτά συμφωνούν με το κείμενο που σχολιάζουμε (X 21), όπου ο δαιμονοποιούμενος νους γίνεται υπηρέτης του Θεού.

153 Βλ. H. Lewy, *Theurgy*, σελ. 260-261.

154 *Περὶ τῆς ἐκ λογίων Φιλοσοφίας*, σελ 145 (G. Wolff): "Ὅτι τρεῖς τάξεις ἀγγέλων ὁ χρησμὸς οὗτος δηλοῖ· τῶν ἀεὶ τῷ θεῷ παρεστώτων, καὶ χωριζομένων αὐτοῦ καὶ εἰς ἀγγελίας καὶ διακονίας ἀποστελλομένων, καὶ τῶν φερόντων ἀεὶ τὸν αὐτοῦ θρόνον. Τοῦτο "οἵ σε καθ' ἧμαρ ἄγουσι" τουτέστι· διηνεκῶς φέρουσι· τὸ δὲ "ἀοιδιάουσιν ἐσῶθε" ἀντὶ τοῦ ᾄδουσιν ἕως νῦν". Στο έργο του "*Κατὰ τῶν Χριστιανῶν*", ο Πορφύριος ταυτίζει τους πλησίον του Θεού αγγέλους με τους άλλους θεούς: "Εἰ γὰρ ἀγγέλους φατὲ τῷ θεῷ παρεστάναι ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους καὶ τὴν φύσιν ἀφθάρτους, οὓς ἡμεῖς θεοὺς λέγομεν διὰ τὸ πλησίον αὐτοῦ εἶναι τῆς θεότητος" (*Απόσπ.* 76, Harnack).

155 Ο μυούμενος του *NH*VI[6], περιγράφοντας το περιεχόμενο της εκστατικής θέας του, αναφωνεί: "βλέπω την Ογδοάδα με τις ψυχές και τους αγγέλους να απευθύνουν τους ύμνους τους στην Εννεάδα και τις δυνάμεις της". Εδώ δεν είναι οι Δυνάμεις που υμνούν το Θεό, αλλά οι μάκαρες της Ογδοάδας που υμνούν την Εννεάδα. Αυτός ο ύμνος, που αντιστοιχεί ίσως στον παιάνα της Ογδοάδας του I 26, δεν

παιάνα των μακάρων[156]. Οι Δυνάμεις δεν εκφράζουν απλώς τη χαρά τους, όπως τα όντα της όγδοης σφαίρας, αλλά δοξολογούν το Θεό βρισκόμενες κοντά του. Η εικόνα μας θυμίζει αμέσως το όραμα του προφήτη Ησαΐα, στο οποίο τα Σεραφείμ, πετώντας γύρω από το θρόνο του "Κυρίου Σαβαώθ", ψάλλουν τον τρισάγιο ύμνο[157]. Πρόκειται ενδεχομένως για μια ιουδαϊκή επίδραση στα ερμητικά κείμενα.

Άνοδος προς τον Πατέρα

Ακολουθεί η άνοδος προς το Θεό-Πατέρα. Αυτή όμως δεν αφορά μόνο το νου, αλλά όλη τη χορεία των μακάρων, με τους οποίους ο νους είναι πια ενωμένος: "τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα". Οι λέξεις αυτές θυμίζουν την εικόνα μιας πομπής, κατά την οποία ο μύστης οδηγείται με επισημότητα στην οριστική του κατοικία. Θυμίζουν επίσης το ειδωλολατρικό έθιμο της "παραπομπῆς", κατά το οποίο η μεγαλοπρεπής είσοδος του βασιλιά σε μια πόλη παρουσιάζεται ως θεοφάνεια[158]. Πολλά σημεία του I 26 ενισχύουν αυτούς τους παραλληλισμούς: η " π α ρ ο υ σ ί α " του νου μπροστά στους μάκαρες της Ογδοάδας, η υ π ο δ ο χ ή ("συγχαίρουσι") από τους τελευταίους, αλλά κυρίως ο όρος " τ ά ξ ε ι ". Ο νους, σωσμένος, οδηγείται " ἐ ν π ο μ π ῇ " στον Πατέρα, τον οποίο οφείλει να χαιρετήσει και με τον οποίο πρέπει να ενωθεί. Παρόμοια ιεροτελεστία ακολουθούσε επίσης η παραπομπή των ιερών αντικειμένων στα Ελευσίνια Μυστήρια: οι έφηβοι συνόδευαν τα

αποκλείει φυσικά κάποιον άλλο ύμνο των Δυνάμεων, για τον οποίο όμως δεν γίνεται λόγος στο *NH*VI[6].

156 Τον ύμνο αυτό θα τον αναλύσουμε εκτενώς παρακάτω, στην περιγραφή της έκστασης του XIII.

157 *Ησαΐα* 6, 1-9.

158 Βλ. E. Peterson, *Von den Engeln*, σελ. 74.

ιερά, ντυμένοι με πανοπλία, στεφανωμένοι με "μυρρίνη" και προχωρώντας " ἐ ν τ ά ξ ε ι "[159].

Παράδοση στις θεϊκές Δυνάμεις - θέωση

Οι νόες των μακάρων, φτάνοντας στην Εννεάδα, παραδίδονται στις Δυνάμεις και θεοποιούνται. Είδαμε στην αρχή της ψυχανοδίας ότι ο άνθρωπος τη στιγμή του θανάτου παραδίδει το σώμα στην αλλοίωση και το "ἦθος" στο δαίμονα. Στη συνέχεια, για να απαλλαγεί από το πνευματικό όχημα, παραδίδει σε καθεμιά από τις πλανητικές ζώνες και ένα πάθος. Έτσι, εισέρχεται ελεύθερος στη Ογδοάδα. Ανυψούμενος όμως τώρα στην Εννεάδα και μη έχοντας άλλες προσθήκες να παραδώσει, παραδίδεται ο ίδιος στις Δυνάμεις. Στα παράλληλα κείμενα εκείνοι που παραδίδουν την ψυχή στο Θεό είναι συνήθως οι δαίμονες. Εδώ όμως ο νους, που έγινε ο ίδιος δαίμονας, παραδίδεται μόνος του στις Δυνάμεις. Πρόκειται για μια πράξη εντελώς εκούσια που ολοκληρώνει την επιθυμία του να θεωθεί. Η θέωση όμως αυτή επιτυγχάνεται στο μέτρο που ο νους ενώνεται με τις Δυνάμεις: "καὶ δυνάμεις γενόμενοι, ἐν θεῷ κεῖνται". Η συσχέτιση φαίνεται περίεργη. Προφανώς οι Δυνάμεις θεωρούνται τμήματα του Θεού που ενωμένες αποτελούν το θεϊκό είναι. Η υπόθεση αυτή δεν διευκρινίζεται στο κείμενο της ψυχανοδίας, συμπεραίνεται όμως από άλλα σημεία του *Corpus Hermeticum* και κυρίως από την κοσμογονία του *Ποιμάνδρη*[160]. Εκεί ο οραματιζόμενος μαθητής θεάται στην αρχή της αποκάλυψης ένα φως. Το φως αυτό είναι ο πρώτος Νους, ο ύψιστος Θεός του Ερμητισμού, που ακολούθως μεταβάλλεται σ' ένα κόσμο από αναρίθμητες Δυνάμεις: "ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν"[161].

---

159 "παραπέμπειν δὲ τοὺς εφήβους π[άντας, ἔχοντας] τὴν πανοπλίαν, ἐστεφανωμέν[ους μυρρίνης στεφά]νωι, βαδείζοντας ἐν τάξει": *Sylloge Inscriptionum Graecarum* 885, II 25 κ (W. Dittemberger, Leipzig^3, 1915-1924 (repr. 1960)).

160 Βλ. I, 4-7.

161 I 7, σελ. 9, 6.

Στο τέλος της αποκάλυψης ο Θεός ενώνεται ξανά με τις Δυνάμεις και επανέρχεται στην αχική του μορφή: "ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν"[162]. Τότε ο μαθητής τού απευθύνει έναν ύμνο, στον οποίο αναφέρει: "ἅγιος ὁ Θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων"[163]. Στα παραπάνω πρέπει να προσθέσουμε και τη μαρτυρία του XIII, κατά την οποία ο Τατ θεώνεται αναγεννώμενος από τις θεϊκές Δυνάμεις: "θεοῦ θεὸς παῖς ..... ἐκ πασῶν τῶν δυνάμεων συνεστώς"[164]. Αυτό δείχνει ότι οι Δυνάμεις του XIII είναι οι ίδιες με αυτές του I 26. Αντίθετα όμως προς το I 26 που δεν τις χαρακτηρίζει, το XIII τις ονομάζει. Πρόκειται για τις 10 Δυνάμεις που αντικαθιστούν τα 12 πάθη: "γνῶσις θεοῦ", "γνῶσις χαρᾶς", "ἐγκράτεια", "καρτερία", "δικαιοσύνη", "κοινωνία", "ἀλήθεια", "ἀγαθόν", "ζωή", "φῶς".

Η απαρίθμηση αυτή μας προβληματίζει για δεύτερη φορά, γιατί είναι αδύνατο να αποδώσουμε όλους τους όρους της στο Θεό. Απ' αυτούς η "ζωὴ" και το "φῶς" ταυτίζονται καθαρά με το Θεό: "ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεὸς ..... ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων"[165]. Το "ἀγαθὸν" επίσης είναι το ίδιο το είναι του Θεού: "ἀναλλοτριώτατον γάρ ἐστι τοῦ Θεοῦ (τὸ ἀγαθὸν) καὶ ἀχώριστον, ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς ὄν"· "ὁ δὲ θεὸς τὸ ἀγαθόν, οὐ κατὰ τιμήν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν"[166]. Όσον αφορά την "ἀλήθεια", θα μπορούσε να είναι ένα συστατικό του Θεού[167], αλλά εδώ πρόκειται για μια αρετή, όπως συμβαίνει και με τους υπόλοιπους όρους.

Παρόλα ταύτα μια προσεκτική παρατήρηση του κειμένου του XIII οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι απαριθμήσεις των παθών και των Δυνάμεων δεν είναι ομοιογενείς, αλλά αποτελούν προϊόν διαφορετικών επηρεασμών και προσθηκών, όπως δείχνουμε παρακάτω.

---

162 I 27, σελ. 16, 16.

163 I 31, σελ. 18,1.

164 XIII 2, σελ. 201, 5-6.

165 I 9, σελ. 9, 16-17. Βλ. I 12, σελ. 10, 15: "ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς".

166 II 16, σελ. 38, 18-39, 2.

167 Βλ. XIII 6, σελ. 202, 15 κ: "τί οὖν ἀληθές ἐστι ..... ; - Τὸ μὴ θολούμενον ....." (το κείμενο μιλάει για το Θεό). Βλ. επίσης *Απόσπ.* IIA, 15: "Τί οὖν ἂν εἶναι τὴν πρώτην αλήθειαν, ὦ πάτερ; - Ἕνα καὶ μόνον, ὦ Τὰτ ..... τὸν ἀεὶ ὄντα".

Αυτό άλλωστε προκύπτει και από την έλλειψη αριθμητικής αντιστοιχίας ανάμεσα στα 12 πάθη και τις 10 λυτρωτικές Δυνάμεις.

Αν τα πάθη του XIII είναι 12, αυτό οφείλεται στη ζωδιακή ερμηνεία του ψυχικού οχήματος. Αντίθετα, τα πάθη του I είναι 7 λόγω της επίδρασης της πλανητικής ερμηνείας στο κείμενο αυτό. Σ' αυτά δεν αντιπαρατίθενται αρετές. Μπορούμε όμως εύκολα να υποθέσουμε 7 αντίστοιχες αρετές, οι οποίες δεν είναι άλλες από τους 7 πρώτους όρους των Δυνάμεων του XIII. Πρόκειται ακριβώς γι' αυτούς που δεν μπορούμε να αποδώσουμε στο Θεό. Αυτός πιστευουμε ότι είναι ο πρώτος πυρήνας του καταλόγου των 10 Δυνάμεων. Εφόσον όμως οι Δυνάμεις παρουσιάζονται στο κείμενο ως θεϊκές οντότητες που συναποτελούν τον Ύψιστο Θεό, ο συγγραφέας προσθέτει στο τέλος των 7 αρετών το αγαθό, τη ζωή και το φως, που φανερώνουν πράγματι τη θεϊκή ουσία. Έτσι προήλθε και ο δεύτερος πυρήνας του καταλόγου των 10 Δυνάμεων. Η ασυνέπεια είναι προφανής, το σημείο όμως στο οποίο επιμένει ο συγγραφέας και το οποίο κυρίως μας ενδιαφέρει, είναι ότι τόσο η μεταφυσική θέωση όσο και η μυστική είναι αποτέλεσμα των λυτρωτικών Δυνάμεων. Αυτές, ανεξαρτήτως του αριθμού τους[168], συναποτελούν το θεϊκό είναι. Έτσι εξηγείται και η αντιστοιχία της μεταφυσικής και της μυστικής κάθαρσης. Αντίθετα όμως με την εσχατολογική εμπειρία, όπου η ψυχή ανέρχεται προς τις Δυνάμεις, κατά τη μύηση οι Δυνάμεις κατέρχονται προς το μύστη και τον θεοποιούν.

Τελειώνοντας αυτή την ενότητα χρειάζεται να κάνουμε μια απαραίτητη διευκρίνηση. Είδαμε ότι οι Δυνάμεις του XIII, που αναγεννούν το μύστη, είναι οι ίδιες με τις Δυνάμεις της Εννεάδας, για τις οποίες κάνει λόγο το I. Αυτό σημαίνει δηλαδή ότι οι Δυνάμεις, που πληρούν την Εννεάδα, εισέρχονται στο μύστη κατά την Παλιγγενεσία, τον αναγεννούν και αποτελούν στο εξής την πνευματική του υπόσταση. Βρίσκονται επομένως ταυτόχρονα και στον ουράνιο κόσμο, ως θεϊκές υποστάσεις, και μέσα στους αναγεννημένους μύστες, των οποίων συνιστούν τον ηθικό κόσμο.

---

168 Άλλωστε το I 7 (σελ. 9, 6) μιλάει για "ἀναρίθμητες" Δυνάμεις.

4. Έκσταση

Πριν επανέλθουμε στο XIII για να συνεχίσουμε την περιγραφή της Παλιγγενεσίας, κρίνουμε σκόπιμο να αναφερθούμε σε ορισμένες γενικές παρατηρήσεις σχετικά με την ερμητική έκσταση.

Κατά τον Ερμητισμό ο άνθρωπος, ζώντας μέσα στον κόσμο σε άγνοια και υπό την δουλεία των παθών, καλείται να εγκαταλείψει το δουλικό τρόπο της ζωής του και να πορευθεί προς τη σωτηρία. Καλείται δηλαδή να εξέλθει από τη συνηθισμένη του κατάσταση. Αυτό σημαίνει μια φυγή από την ύλη, που χαρακτηρίσαμε ως "ἀπαλλοτρίωση" από το σώμα. Σημειώνουμε λοιπόν μια πρώτη έκσταση, που αφορά την έξοδο της ψυχής από το φθαρτό υλικό σχήμα. Η έξοδος αυτή περιλαμβάνει πολλά στάδια, που παρακολουθήσαμε κατά την άνοδο της ψυχής δια μέσου των ουρανίων σφαιρών. Όσο ανέρχεται η ψυχή, τόσο εξέρχεται από τα ξένα προς αυτήν σωματικά περιβλήματα. Έτσι φθάνει τελείως γυμνή στην Ογδοάδα, όπου ξαναβρίσκει την αρχέγονη και πραγματική της υπόσταση.

Είναι όμως περίεργο το γεγονός ότι η επανεύρεση του πραγματικού εαυτού θεωρείται ε κ - σ τ α τ ι κ ή κατάσταση. Και αν αυτό μπορεί να δικαιολογηθεί για τη μεταφυσική εμπειρία, όπου η ψυχή εξέρχεται πραγματικά από τον υλικό κόσμο και ανεβαίνει προς τον ουρανό, φαίνεται όμως αντιφατικό όσον αφορά την μυστική εμπειρία της Παλιγγενεσίας, όπου η ψυχή βιώνει ηθικά και εσωτερικά τα διάφορα στάδια της τελείωσης. Ίσως στη δεύτερη περίπτωση θα ήταν προτιμότερο να μιλήσουμε για " έ ν - σ τ α σ η ", εφόσον ο μυούμενος βρίσκει τον εαυτό του με την εσωτερίκευση και την περισυλλογή. Αυτήν την περισυλλογή την επισημάναμε ήδη στην προετοιμασία της μύησης ("κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις"). Σ' αυτήν αναφέρονται επίσης όλοι οι μυστικοί συγγραφείς της εποχής[169] με αποκορύφωμα τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους. Οι τελευταίοι αποκρυσταλλώνουν τη διαδικασία της ένστασης εντάσσοντάς την στο κοσμοείδωλό τους.

---

169 Βλ. Ι. Καρακωστάνογλου, *Extase*, σελ. 17-19· 39· 53· 60· 74-75.

Κατ' αυτούς η ψυχή προϋπάρχει στον ουρανό ως απλή ουσία. Πέφτοντας στον υλικό κόσμο δεν χάνει τελείως τον αρχικό της εαυτό, αλλά διατηρεί κάτι απ' αυτόν, που ο Πλωτίνος το ονομάζει "ἴχνος"[170]. Με την άσκηση και το φιλοσοφικό στοχασμό ο άνθρωπος κατορθώνει να απαλλαγεί από την επήρεια του εξωτερικού προσλήματος και να ενεργοποιήσει στο βάθος της θνητής του ύπαρξης το αρχέγονο και αυθεντικό εγώ του. Η ενεργοποίηση του εσωτερικού εαυτού χαρακτηρίζεται πάντως και από τους νεοπλατωνικούς ως έκσταση, γιατί αποτελεί μια ξαφνική, στιγμιαία και εξαιρετικά συγκλονιστική εμπειρία, που θέτει το νου ψυχολογικά και πνευματικά εκτός εαυτού. Με την έννοια αυτή όμως ο όρος έκσταση χρησιμοποιείται μάλλον μεταφορικά παρά κυριολεκτικά.

Αυτόν ακριβώς τον χαρακτήρα της ασυνήθιστης και μυστικής υπέρβασης του εαυτού εκφράζει και η ερμητική Παλιγγενεσία. Αυτό προκύπτει κυρίως από την εσχατολογική βίωση της Εννεάδας, όπου ο νους, ανερχόμενος προς το Θεό, παραδίδεται στις Δυνάμεις. Εγκαταλείπει δηλαδή τον εαυτό του, για να μπορέσει να βιώσει κάτι που τον ξεπερνά: την ένωση με το Θεό.

Επανερχόμαστε τώρα στην περιγραφή του XIII, η οποία παρουσιάζει λεπτομερώς τις δύο τελικές φάσεις της μύησης του Τατ, στην Ογδοάδα και Εννεάδα, συμπληρώνοντας έτσι τα δεδομένα της ψυχανοδίας του I 26.

Εμπειρία Ογδοάδας

Αναπτύξαμε στις προηγούμενες παραγράφους την αντιστοιχία που υπάρχει ανάμεσα στην εσχατολογική και τη μυστική εμπειρία της ψυχής. Η παράλληλη παρουσίαση των δύο εμπειριών μας βοήθησε να κατανοήσουμε καλύτερα την κάθαρση του XIII, η οποία παρουσιάζεται πολύ περιληπτικά. Σ' αυτήν αναφέρεται απλώς ότι οι10 θεϊκές Δυνάμεις απομακρύνουν τα 12 ψυχικά πάθη και αναγεννούν τον Τατ. Η αναγέννηση αυτή θεωρείται

---

170 *Εννεάδα* III, 3, 3, 34· V 5, 5, 13· I 8, 11,17.

ευτυχές γεγονός και γιαυτό ο Ερμής προτρέπει τον Τατ να χαίρεται: "χαῖρε λοιπόν, ὦ τέκνον"[171]. Παραλληλίσαμε την παραπάνω προτροπή με τον χαρούμενο παιάνα που ψάλλουν οι μάκαρες της Ογδοάδας. Η αντιστοιχία αυτή φανερώνει ότι, μόλις ο μυούμενος καθαρθεί από τα πάθη, εισέρχεται στην όγδοη ουράνια σφαίρα. Από το σημείο αυτό το XIII συνεχίζει με την περιγραφή της εμπειρίας που αποκτά ο Τατ στην Ογδοάδα.

Ακολουθώντας την προτροπή του δασκάλου του ο μαθητής χαίρεται, διότι "ὅστις οὖν ἔτυχε ..... τῆς κατὰ θεὸν γενέσεως, ... ἑαυτὸν γνωρίζει ἐκ τούτων συνιστάμενον καὶ εὐφραίνεται"[172]. Η χαρά του είναι συνέπεια της συνειδητοποίησης ότι τώρα πια ο εαυτός του αποτελείται από τις θεϊκές Δυνάμεις, γεγονός που ισοδυναμεί με τη θέωσή του[173]. Το ίδιο είδαμε και στο I 26, ότι δηλαδή ο νους θεοποιείται στο μέτρο που ενώνεται μ' αυτές τις Δυνάμεις. Το XIII διευκρινίζει επιπλέον ότι το σύνολο των Δυνάμεων συνιστά μια υπόσταση, τον Λόγο του Θεού: "ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν εἰς συνάρθρωσιν τοῦ λόγου"[174]. Ο καινούργιος λοιπόν εαυτός του Τατ είναι ο θείος Λόγος. Μιλώντας φιλοσοφικά θα λέγαμε ότι, αν οι Δυνάμεις είναι νοητά είδη, ο Λόγος αποτελεί το κοινό τους γένος που τα ενοποιεί.

Ο Τατ, συνειδητοποιώνατς την αλλαγή που συντελέστηκε μέσα του, περιγράφει στον Ερμή την κατάσταση στην οποία βρίσκεται:

> "Ἀκλινὴς γενόμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ὦ πάτερ, φαντάζομαι, οὐχ ὁράσει ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ. ἐν οὐρανῷ εἰμί, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι· ἐν ζώοις εἰμί, ἐν φυτοῖς· ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ"[175].

---

171 XIII 8, σελ. 203, 21.

172 XIII 10, σελ. 205, 1-2.

173 XIII 6, σελ. 203, 2: "νοεῖν τὴν ἐν θεῷ γένεσιν"· XIII 2, σελ. 201, 4-5.

174 XIII 8, σελ. 203, 21 - 204, 2.

175 XIII 11, σελ. 205, 3-7.

Παρατηρούμε αμέσως έναν ενθουσιαστικό χαρακτήρα στα λόγια του Τατ που τονίζει την εξαιρετική εμπειρία την οποία βιώνει. Η εμπειρία του συνοψίζεται σε τρία σημεία: πρώτον βρίσκεται σε έκσταση ("ἀκλινὴς γενόμενος"), δεύτερον βλέπει οράματα και τρίτον αισθάνεται πανταχού παρών. Ο όρος " ἀ κ λ ι ν ὴ ς " είναι όρος καθαρά μυστικός που χαρακτηρίζει την έκσταση. Περιέχει συγχρόνως τις έννοιες "ἀνάπλασις", "ἵδρυσις", "στάσις", που βρίσκουμε στις εκστατικές περιγραφές του Πλωτίνου[176]. Εκφράζει την "στάσιν" του τέλειου και αναγεννημένου ανθρώπου. Ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί τον όρο αυτό για να χαρακτηρίσει την δεύτερη υπόστασή του, το Νου: "ἕνα νοῦν τὸν αὐτὸν ὡσαύτως ἔχοντα ἀκλινῆ πανταχῆ, μιμούμενον τὸν πατέρα καθ' ὅσον οἷόν τε αὐτῷ"[177]. Εκείνος όμως που χρησιμοποιεί κυρίως τον όρο "ἀκλινὴς" με τη μυστική του έννοια είναι ο Φίλων. Κατά τον Φίλωνα η ακλινής κατάσταση προέρχεται από την ένωση με το Θεό ("στάσις τε καὶ ἠρεμία ἀκλινὴς ἡ παρὰ τὸν ἀκλινῶς ἐστῶτα ἀεὶ θεόν"[178]) και οδηγεί στην ευδαιμονία: "πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀρρεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι"[179]. Ο νους του Τατ, αφού πια έχει εγκαταλείψει την αναταραχή του φθαρτού και μεταβαλλόμενου κόσμου, αναπαύεται στην ατάραχη και συνεχή ευδαιμονία του θεϊκού κόσμου.

Το κείμενό μας δεν χρησιμοποιεί τον τεχνικό όρο "ἐξίσταμαι". Στην περιγραφή όμως της ίδιας εμπειρίας του Ερμή, η οποία προηγήθηκε, αναφέρεται η αντίστοιχη έκφραση " ἐ μ α υ τ ὸ ν ἐ ξ ε λ ή λ υ θ α ". Ο Ερμής, αδυνατώντας να εξηγήσει στον Τατ την πραγματικότητα του αναγεννημένου από τις Δυνάμεις ανθρώπου, περιγράφει το προσωπικό του βίωμα, όταν μυήθηκε ο ίδιος στην Παλιγγενεσία: "ὁρῶν τι ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θέαν γεγενημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ, καὶ ἐ μ α υ τ ὸ ν ἐ ξ ε λ ή λ υ θ α εἰς ἀθάνατον σῶμα, καί εἰμι

---

176 *Ενν.* VI 9, 11, 22-24: "Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις". Βλ. επίσης *Ενν.* III 5, 2, 29.

177 *Ενν.* II, 9, 2, 3. Βλ. επίσης Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, Sitzb., Heidelb., AK., 1914, 8, σελ. 15, *Histor., Monach.*, σελ. 105, n. 2.

178 *Περί γιγάντων*, 11, 49 (II, σελ. 51, 20, Cohn).

179 *Ερωτήσεις στην Έξοδο* II (II 669, Mangey).

νῦν οὔχ ὁ πρίν, ἀλλ' ἐγενήθην ἐν νῷ"[180]. Ακριβώς την ίδια τύχη εύχεται και στον Τατ: "εἴθε, ὦ τέκνον, καὶ σὺ σεαυτὸν διεξελήλυθας, ὡς οἱ ἐν ὕπνῳ ὀνειροπολούμενοι χωρὶς ὕπνου"[181]. Η έξοδος από τον εαυτό σημαίνει εδώ, όπως καταλαβαίνουμε, την έξοδο από το υλικό σώμα. Αυτό φαίνεται καθαρότερα στη συνέχεια του κειμένου: "τὸ σκῆνος τοῦτο ..... ὦ τέκνον διεξεληλύθαμεν"[182]. Η ευχή όμως του Ερμή προς τον Τατ προσδιορίζει ακόμη περισσότερο τον χαρακτήρα αυτής της έκστασης· είναι η αίσθηση που έχει κάποιος όταν ονειρεύεται, με τη διαφορά ότι δεν πρόκειται για κατάσταση ύπνωσης, αλλά για αίσθηση πραγματική.

Το X 5 ταυτίζει επίσης την μυστική ύπνωση με την αδρανοποίηση του σώματος: "οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν"[183].

Μια παρόμοια αίσθηση εντοπίσαμε ξανά στην προετοιμασία της μύησης, όταν ο μαθητής έπρεπε να καταργήσει τις σωματικές του αισθήσεις. Εκεί η αδρανοποίηση των αισθήσεων έμοιαζε με ονειρική κατάσταση, κατά την οποία ο νους λειτουργεί μόνος του. Σκοπός αυτής της προσπάθειας ήταν η θεοποίηση του μύστη ("καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος"). Το αποτέλεσμα αυτό επιτυγχάνεται τώρα, διότι στην Ογδοάδα ολοκληρώνεται πραγματικά η αδρανοποίηση των αισθήσεων. Και ολοκλήρωση σημαίνει εκτός των άλλων κατάσταση διαρκή και όχι παροδική, όπως συμπεραίνεται από τον όρο "ἀκλινής", που χαρακτηρίζει την εμπειρία του νου στην Ογδοάδα.

Η βίωση της Ογδοάδας παρομοιάζεται με κατάσταση ύπνωσης και στο *NH*VI[6]. Ο όρος που χρησιμοποιείται στο κοπτικό αυτό κείμενο είναι Ⲃⲱϣⲉ[184]. Ο Mahé τον μεταφράζει με

---

180 XIII 3, σελ. 201, 14-16

181 XIII 4, σελ. 202, 4-6. Βλ. επίσης X 24, σελ. 125, 10: "πολλάκις γὰρ ἐξίπτανται ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς".

182 XIII 12, σελ. 205, 10.

183 X 5, σελ. 115, 5-7.

184 *NH*VI[6], σελ. 58, 7.

τη λέξη ἔ κ σ τ α σ η , παραλληλίζοντάς τον με τον εκστατικό ύπνο του Αδάμ στη Γένεση (2, 21), και παρομοιάζει την όλη εμπειρία του μύστη με την εκστατική μέθη των θεουργών[185].

Ο Τατ, συνεχίζοντας την περιγραφή της εμπειρίας του, υπογραμμίζει ότι η "ἀκλινὴς" κατάσταση που βιώνει είναι δώρο του Θεού ("ὑπὸ τοῦ θεοῦ"). Η έκσταση του Ερμή επίσης ήταν "ἐξ ἐλέου θεοῦ"[186] και, όπως τονίζει μάλιστα ο ίδιος, οποιοσδήποτε αναγεννάται από τις Δυνάμεις, δέχεται το έλεος του Θεού[187]. Η έκσταση της Παλιγγενεσίας παρουσιάζεται έτσι ως θεϊκή χάρη. Κατά τον ίδιο τρόπο και στο *NH*VI[6] η μύηση πραγματοποιείται χάρη στη δωρεά της Ογδοάδας, την οποία στέλνει ο Θεός στον Ερμή και στο μαθητή, ώστε ο μεν ένας να εννοήσει ο δε άλλος να εξηγήσει τα συντελούμενα[188].

Η αναγκαιότητα της χάρης είναι χαρακτηριστικό όλων των "γνωστικών" συστημάτων. Τα συστήματα αυτά χαρακτηρίζονται από την απαισιοδοξία τους, η οποία φανερώνεται τόσο στο επίπεδο της σωστής ηθικής διαγωγής όσο και στο επίπεδο της γνώσης της αλήθειας. Ο άνθρωπος αδυνατεί εντελώς, από μόνος του, να συμπεριφερθεί ευσεβώς. Αδυνατεί επίσης να γνωρίσει το Θεό. Αυτό, όπως εξηγήσαμε, οφείλεται στην αρνητική επήρεια της ύλης, μέσα στην οποία φυλακίστηκε. Έτσι, οδηγούμαστε στην αναγκαιότητα της θεϊκής αποκάλυψης, η οποία προσφέρεται στον άνθρωπο ως χάρη, για να τον σώσει από την πλάνη και την λήθη, στην οποία περιέπεσε. Παρακολουθήσαμε στη σχετική παράγραφο την ανάγκη της χάρης-αποκάλυψης στα προκαταρκτικά στάδια της μύησης: ο μύστης φωτίζεται από μια αρχική αποκάλυψη, η οποία τον πληροφορεί για την ουράνια καταγωγή του και το σκοπό της ύπαρξής του. Στη συνέχεια, ενισχυμένος από την σωτήρια αυτή γνώση, αναλαμβάνει τον αγώνα της ευσέβειας, στην οποία έχει πάλι το Θεό βοηθό. Όσον αφορά την ίδια τη μύηση, είναι και αυτή αποτέλεσμα του ελέους του Θεού. Πρόκειται για μια εξ ολοκλήρου

---

185 Mahé, *Hermes en Haute Egypte*, σελ. 113. Βλ. H. Lewy, *Theurgy*, σελ. 199.

186 XIII 3, σελ. 201, 15.

187 XIII 10, σελ. 204, 4.

188 *NH*VI[6], σελ. 55, 14-22. Σχετικά με το θέμα της χάρης βλ. επίσης: XIII 2, σελ. 201, 8· XIII 8, σελ. 203, 20-21· IV 5, σελ. 50, 23· X 9, σελ. 118, 1.

καθοδηγούμενη μύηση από τον θεό Ερμή, κατά την οποία υπάρχουν διάφορες επικλήσεις για θεϊκή βόήθεια[189]. Στο τέλος της Παλιγγενεσίας ύψιστη χάρη αποτελεί η έλευση των δέκα θεϊκών Δυνάμεων, οι οποίες αναγεγεννούν το μύστη.

Δεύτερο χαρακτηριστικό αυτής της έκστασης είναι ότι ο Τατ βλέπει οράματα: "φαντάζομαι, οὐχ ὁράσει ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ". Το ρήμα " φ α ν τ ά ζ ο μ α ι " αμετάβατο, με απόλυτη δηλαδή σημασία, δεν έχει την έννοια της φαντασίωσης, αλλά της ενόρασης[190], όπως προκύπτει και από το XIII 13, όπου χρησιμοποιείται ο όρος "ὁρῶ": "Πάτερ, τὸ πᾶν ὁρῶ καὶ ἐμαυτὸν ἐν τῷ νοῖ"[191]. Τα δύο αυτά κείμενα προσδιορίζουν και τον τρόπο της θέας. Ο Τατ θεάται νοητικά ("τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ", "ἐν τῷ νοῖ") και όχι αισθητά ("οὐχ ὁράσει ὀφθαλμῶν"). Γνωρίζει λοιπόν και αντιλαμβάνεται, χωρίς φυσικά αυτό να σημαίνει ότι πρόκειται για κάποια λογική ή διανοητική γνώση. Στην πλατωνική παράδοση οι όροι "νοῦς", "νοερός", "νοητὸς" έχουν μυστική σημασία και όχι καθαυτό γνωσιολογική. Ο νους δεν θεωρείται απλώς ως όργανο που θεάται, αλλά ως οντότητα που γνωρίζει εμπειρικά. Όπως είδαμε στην ψυχανοδία και όπως θα δούμε αναλυτικότερα παρακάτω, στο θεϊκό επίπεδο η γνώση είναι αποτέλεσμα ένωσης και ομοίωσης με το γνωριζόμενο αντικείμενο και όχι εξ αποστάσεως κατανόηση αυτού.

Σύμφωνα με την ψυχανοδία του *Ποιμάνδρη* η βίωση της Ογδοάδας συνίσταται στην θέα των μακάρων και των υπερκείμενων Δυνάμεων. Τώρα ο Τατ χαρακτηρίζει αυτή την εμπειρία ως θ έ α τ ο υ π α ν τ ό ς . Βλέπει το παν και τον εαυτό του και όλα αυτά μέσα στο νου. Το "ἐν τῷ νοῖ" θα μπορούσε να δεχθεί δύο ερμηνείες: είτε ότι ο Τατ ορά μέσα στο

---

189 Μια σειρά από αυτές θα συναντήσουμε παρακάτω. Πλήθος από παρόμοιες επικλήσεις υπάρχουν και στο *NH*VI[6].

190 Ο Festugière (*Rev.* , IV, σελ. 243, σημ. 1) το παραλληλίζει με ένα μαγικό κείμενο που μας διασώζουν οι *Μαγικοί Πάπυροι*, όπου αναφέρεται η ακόλουθη προσευχή προς τη Σελήνη: "κέλευσον ἀγγέλῳ ἀνελθεῖν πρὸς τὴν δεῖνα, ἄξαι αὐτὴν τῶν τριχῶν, τῶν ποδῶν· φοβουμένη, φανταζομένη, ἀγρυπνοῦσα ἐπὶ τῷ ἔρωτί μου ..... ἐκεῖσ' ἥκοι". (*Papyri graecae magicae* VII 886 κ).

191 XIII 13, σελ. 206, 3.

θεό-Νου, ο οποίος συγκεφαλαιώνει τα πάντα[192], είτε ότι ορά μέσα στον προσωπικό του νου[193]. Οι δύο αυτές ερμηνείες όμως δεν έρχονται σε αντίθεση, εφόσον ο νους του Τατ, "ἀνακαθαιρόμενος" από τις Δυνάμεις, εξομοιώνεται με το Θεό. Στην κατάσταση αυτή, ενωμένος δηλαδή με το Θεό που συγκεφαλαιώνει τα πάντα, βλέπει μέσα στο θεϊκό Νου τόσο το παν όσο και τον εαυτό του.

Ο οραματικός χαρακτήρας της ερμητικής έκστασης παρουσιάζεται αναλυτικότερα στο *NH*VI[6]. Εκεί, αμέσως μετά την επίκληση του Θεού και τον ασπασμό της αγάπης, πραγματοποιείται η θεϊκή αναγέννηση του μύστη, κατά την οποία αυτός περιγράφει όσα θεάται μυστικά. Η ατμόσφαιρα γίνεται ενθουσιαστική, όπως φαίνεται από τις συνεχείς αναφωνήσεις του μαθητή και από την ανακολουθία των προσώπων στους ρηματικούς τύπους ("βλέπω ..... μου δίνεις ..... βλέπω")[194]. Ο μύστης αναφωνεί ότι βλέπει "απερίγραπτα βάθη"[195]. Ο Ερμής του εξηγεί τα διαδραματιζόμενα λέγοντας: "είμαι ο νους και βλέπω έναν άλλο νου να θέτει την ψυχή σε κίνηση"[196]. Τονίζοντας ότι είναι ο νους, ο Ερμής θέλει να υπογραμμίσει ότι είναι ο απαραίτητος μεσολαβητής της θέας. Η τελευταία, που είναι νοητού χαρακτήρα, δεν αποτελεί κατόρθωμα του μύστη, αλλά αποτέλεσμα της επέμβασης κάποιου άλλου νου, διαφορετικού από τον Νου-Ερμή. Πρόκειται μάλλον για τον πρώτο Νου του Ερμητισμού. Αυτός ενεργεί στην ψυχή με την έλευση της θεϊκής Δύναμης. Βρίσκεται δηλαδή σε σχέση με τη θεϊκή Δύναμη, η οποία είτε αποτελεί φανέρωσή του, αν θεωρηθεί ουράνια υπόσταση, είτε ενέργειά του (νόηση), οπότε ο θεός-Νους είναι φορέας της. Όσον αφορά την κίνηση της ψυχής, την εξηγεί στη συνέχεια ο ίδιος ο μαθητής με το όρο ⲃⲱϣⲉ της μυστικής ύπνωσης που συναντήσαμε παραπάνω. Κατόπιν αναφωνεί ότι βλέπει

---

192 "Νοῦς ὁ σὸς θεός": I 6, σελ. 8, 16· "Εἶδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος": I 8, σελ. 9, 10· "νόησον τὸν περιέχοντα τὰ πάντα": XI 18, σελ. 154, 15-16.

193 XII 8-9 και XVIII 14.

194 *NH*VI[6], σελ. 58, 6-8.

195 *NH*VI[6], σελ. 57-31-32. Ταυτόσημοι με τη λέξη "βάθος" είναι στο *NH*VI[6] οι όροι "πηγή" και "αρχή". Βλ. *NH*VI[6], σελ. 58, 10-14 και Mahé, *Hermès en Haute Egypte*, σελ. 114.

196 *NH*VI[6], σελ. 58, 4-6.

και τον εαυτό του[197]. Έχουμε εδώ ένα ακριβές παράλληλο του XIII 13, όπου ο Τατ λέει: "πάτερ, τὸ πᾶν ὁρῶ καὶ ἐμαυτὸν ἐν τῷ νοῖ". Δεν πρόκειται για μια απλή αυτογνωσία, αλλά για μια συνειδητοποίηση του μύστη ότι, τώρα που "ἐγεννήθη ἐν νῷ", θεοποιήθηκε και έγινε "θεοῦ θεὸς παῖς".

Η παραπάνω θέα γεννά στο μύστη ένα "φόβο°", σε σημείο που να αδυνατεί να μιλήσει περισσότερο[198]. Ο Mahé πιστεύει ότι στο θρησκευτικό αυτό φόβο εμπεριέχεται ένας δισταγμός του μύστη μήπως προφέρει κάποιον αταίριαστο λόγο, που θα ήταν βλασφημία[199]. Παρόλα ταύτα όμως κατορθώνει να ξεπεράσει το δισταγμό του και να εξηγήσει το ακριβές περιεχόμενο της θέας του: "Βρήκα, εγώ, την αρχή° της δυνάμεως° που βρίσκεται υπεράνω όλων των δυνάμεων° και που η ίδια δεν έχει αρχή. Βλέπω μια παλλόμενη πηγή° ζωής ..... είδα το Θεό"[200]. Ο μύστης θεάται τον ίδιο το Θεό, που είναι η αρχή της Δύναμης η οποία ενήργησε τη μυστική έκστασή του. Ξέρουμε ήδη ότι οι ανώτατες ουράνιες υπάρξεις είναι οι θεϊκές Δυνάμεις. Τώρα ο μύστης τις ξεπερνά όλες και υψώνεται στην "πηγή°" τους, δηλαδή στην πρώτη αιτία που έχει το λόγο της ύπαρξής της στην ίδια. Πρόκειται, όπως λέει το κείμενο, για την "πηγή° ζωής", από την οποία πηγάζουν τα πάντα και η οποία είναι ο Θεός. Το *Corpus Hermeticum* τονίζει επίσης την ίδια αλήθεια: "πηγὴ μὲν οὖν πάντων ὁ Θεός"[201].

Τελειώνοντας την περιγραφή του ο μύστης υπογραμμίζει τη σχετικότητα των λόγων του, διότι, όπως λέει, είναι αδύνατο στον ανθρώπινο λόγο να εκφράσει ακριβώς το περιεχόμενο της μυστικής αυτής θεωρίας. Ο Ερμής συμφωνεί και εξηγεί ότι πρόκειται για τη θέα της Ογδοάδας, όπου οι ψυχές και οι άγγελοι ψάλλουν σιωπηλούς ύμνους[202].

Το τρίτο χαρακτηριστικό της έκστασης του Τατ στην Ογδοάδα είναι καθαρά βιωματικού περιεχομένου. Η "σύλληψη" του παντός δεν αποτελεί απλώς μια νοητή θέα,

---

197 *NH*VI^6, σελ. 58, 8. Βλ. επίσης *NH*VI^6, σελ. 60, 32-61, 1.

198 *NH*VI^6, σελ. 58, 9.

199 Mahé, *Hermès*, σελ. 113.

200 *NH*VI^6, σελ. 58, 10-16.

201 XI 3, σελ. 148, 7.

202 *NH*VI^6, σελ. 58, 16-20.

αλλά έχει και την έννοια της π α ν τ α χ ο ύ π α ρ ο υ σ ί α ς. Ο Τατ δηλαδή, αποκτώντας τη θέα του παντός, βιώνει και την εμπειρία της πανταχού παρουσίας: "ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι· ἐν ζώοις εἰμι, ἐν φυτοῖς· ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ". Ο μύστης βρίσκεται παντού. Η παρουσία του εκτείνεται από τον ουρανό μέχρι τη γη και καλύπτει όλα τα φυσικά στοιχεία και όλους τους έμβιους οργανισμούς, φυτικούς και ζωϊκούς. Η διάστασή του όμως δεν νοείται μόνο τοπικά, αλλά και χρονικά. Αυτό δηλώνει η περίεργη φράση που αναφέρεται στη "γαστέρα" και εννοεί φυσικά τη μητρική κοιλιά. Ο μύστης εκτείνεται διαχρονικά σε τρεις περιόδους: στην προ της σύλληψής του, στην εμβρυϊκή και στην μετά την γέννησή του. Γίνεται δηλαδή αιώνιος. Το καλύτερο σχόλιο αυτής της ενδιαφέρουσας εμπειρίας περιέχεται σ' ένα άλλο κείμενο του ενδέκατου ερμητικού *λόγου*. Εκεί ο θεός-Νους, καθοδηγώντας τον Ερμή στη γνώση του Θεού, του αποκαλύπτει τον τρόπο της θεϊκής νόησης:

> "τοῦτον οὖν τὸν τρόπον νόησον τὸν θεὸν, ὥσπερ νοήματα πάντα ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, τὸν κόσμον, ἑαυτόν, ⟨τὸ⟩ ὅλον. ἐάν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν. συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας, καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν· μηδὲν ἀδύνατον σεαυτῷ ὑποστησάμενος, σεαυτὸν ἥγησαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ επιστήμην, παντὸς ζῴου ἦθος· παντὸς δὲ ὕψους ὑψηλότερος γενοῦ καὶ παντὸς βάθους ταπεινότερος· πάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις τῶν ποιητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρός, ὕδατος, ξηροῦ, καὶ ὑγροῦ, καὶ ὁμοῦ πανταχῆ εἶναι, ἐν γῇ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω γεγενῆσθαι, ἐν γαστρὶ εἶναι, νέος, γέρων, τεθνηκέναι, τὰ μετὰ τὸν θάνατον· καὶ ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσας, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύνασαι νοῆσαι τὸν θεὸν ..... ὁδεύοντί σοι πανταχοῦ συναντήσει καὶ πανταχοῦ ὀφθήσεται, ὅπου καὶ ὅτε οὐ προσδοκᾷς,

γρηγοροῦντι, κοιμωμένῳ, πλέοντι, ὁδεύοντι, νυκτός, ἡμέρας, λαλοῦντι, σιωπῶντι· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ὃ οὐκ ἔστιν"[203].

Το μακροσκελές αυτό κείμενο περιγράφει ένα είδος μυστικής οδού που οδηγεί στη γνώση του Θεού. Και για τη γνώση αυτή χρησιμοποιείται ο όρος νόηση ("νόησον") που συναντήσαμε στο XIII. Όπως έχουμε εξηγήσει, πρόκειται για μια ενόραση που επιτυγχάνεται με την εμπειρία. Η εμπειρία εδώ είναι εξίσωση με το Θεό. Εάν ο μύστης δεν εξισωθεί με το Θεό, δεν μπορεί να τον γνωρίσει, διότι μόνο το όμοιο γνωρίζει το όμοιό του. Το κείμενο επαναλαμβάνει το κλασικό δόγμα της γνώσης των ομοίων, που έχει την αφετηρία του στον Πλάτωνα. Στην προκειμένη περίπτωση η θεϊκή ομοίωση επιτυγχάνεται με μια διπλή διάσταση, στον χώρο και στον χρόνο, όπως και στο XIII: α) "συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας" β) "πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰὼν γενοῦ". Ο τρόπος της "συναύξησης" διευκρινίζεται λεπτομερειακά. Ο μύστης πρέπει να ανέλθει υπεράνω παντός ύψους, να κατέλθει χαμηλότερα από κάθε βάθος και να δοκιμάσει τις αισθήσεις των τεσσάρων στοιχείων "πυρός, ὕδατος, ξηροῦ καὶ ὑγροῦ"[204]. Έτσι θα βρεθεί ταυτόχρονα παντού: στη γη, στη θάλασσα, στον ουρανό. Όσον αφορά τη χρονική διάσταση, ο μύστης πρέπει να νοιώσει συγχρόνως ότι δεν γεννήθηκε ακόμη, ότι βρίσκεται μέσα στη μητρική κοιλιά (αναφορά στη "γαστέρα" του XIII), ότι είναι νέος, γέρος, ότι πέθανε και ότι ζει στη μεταθανάτια ζωή. Δηλαδή πρέπει να εκταθεί την ίδια στιγμή σ' όλο το σύμπαν, σ' όλα τα μέρη και σ' όλες τις υπάρξεις του σύμπαντος, πρέπει να ζήσει συγχρόνως από τη ζωή του σύμπαντος, να βιώσει μυστικά ό,τι βιώνουν στην ατέλειωτη ποικιλία τους τα στοιχεία και τα όντα του κόσμου. Όλη αυτή η εμπειρία της διαστολής φανερώνει τον χαρακτήρα της έκστασης. "Ἐκπηδήσας" και "ὑπεράρας" είναι όροι δηλωτικοί ενός ξεπεράσματος, που χωροχρονικά εκφράζουν τη μυστική έκσταση.

---

203 XI 20, σελ. 155, 9- 21, σελ. 156, 15. Βλ. επίσης XI 18, σελ. 154, 15 - 19, σελ. 155, 7.

204 Ο Festugière ταυτίζει το ξηρό με τη γη και το υγρό με τον αέρα (= ομίχλη): *Rev.*, τόμος IV, σελ. 141, σημ. 3. Βλ. επίσης σελ. 145, σημ. 1 στο ίδιο έργο.

Φυσικά τα παραπάνω δεν πραγματοποιούνται στην κυριολεξία, αλλά νοητά[205]. Άλλωστε ο Τατ που τα βιώνει, είναι πια μόνο ένας Νους. Αυτό τονίζεται καθαρά στο κείμενο: "καὶ ταῦτα πάντα ὁμοῦ ν ο ή σ α ς, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύνασαι ν ο ῆ σ α ι τον θεόν". Ο Τατ μεταφέρεται χωροχρονικά με το νου του, γιαυτό και το αποτέλεσμα της διαστολής του είναι τελικά μια νόηση, η νόηση του Θεού που περιέχει όλα τα νοήματα: "τοῦτον οὖν τὸν τρόπον νόησον τὸν θεὸν, ὥσπερ νοήματα πάντα ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, τὸν κόσμον, ἑαυτὸν, ⟨τὸ⟩ ὅλον". Το "πᾶν" είναι τα νοήματα ή οι Ιδέες των πάντων, που συναπαρτίζουν το Θεό. Αυτό είδαμε ότι ισοδυναμεί με την ομοίωση προς το Θεό. Παρατηρούμε όμως ότι το κείμενο που αναλύουμε συνδέει την ομοίωση και γνώση του Θεού με την ομοίωση προς τον Αιώνα ("Αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν"). Το σημείο αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, γιατί την εποχή της συγγραφής των ερμητικών κειμένων ο όρος "αἰὼν" δεν σημαίνει απλώς την αφηρημένη αιωνιότητα[206], αλλά έχει προσωποποιηθεί και δηλώνει επίσης άλλοτε τον ελληνιστικό θεό Αιώνα και άλλοτε μια ουράνια υπόσταση, δύναμη του Θεού, ταυτισμένη με τη θεϊκή Σοφία ή θεϊκό Νου[207]. Στις δύο αυτές περιπτώσεις όμως ο προσωποποιημένος Αιών δεν ταυτίζεται με τον ύψιστο Θεό, αλλά με το δεύτερο θεό, μέσω του οποίου φανερώνεται ο ύψιστος. Ο Festugière απέδειξε ότι στο συγκεκριμένο κείμενο (όπως και στα περισσότερα του *Corpus Hermeticum*) ο Αιών έχει

---

205 XI 19, σελ. 154, 19 - 155, 7: "καὶ οὕτω νόησον ἀπὸ σεαυτοῦ, καὶ κέλευσόν σου τῇ ψυχῇ εἰς Ἰνδικὴν πορευθῆναι, καὶ ταχύτερόν σου τῆς κελεύσεως ἐκεῖ ἔσται. μετελθεῖν δὲ αὐτῇ κέλευσον ἐπὶ τὸν ὠκεανόν, καὶ οὕτως ἐκεῖ πάλιν ταχέως ἔσται, οὐχ ὡς μεταβᾶσα ἀπὸ τόπου εἰς τόπον, ἀλλ' ὡς ἐκεῖ οὖσα. κέλευσον δὲ αὐτῇ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτῆναι, καὶ οὐδὲ πτερῶν δεηθήσεται. ἀλλ' οὐδὲ αὐτῇ οὐδὲν ἐμπόδιον, οὐ τοῦ ἡλίου πῦρ, οὐχ ὁ αἰθὴρ, οὐχ ἡ δίνη, οὐχὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀστέρων σώματα· πάντα δὲ διατεμοῦσα ἀναπτήσεται μέχρι τοῦ ἐσχάτου σώματος. εἰ δὲ βουληθείης καὶ αὐτὸ ὅλον διαρρήξασθαι καὶ τὰ ἐκτὸς (εἰ γέ τι ἐκτὸς κόσμου) θεάσασθαι, ἔξεστί σοι".

206 Έννοια φιλοσοφική ήδη από τον *Τίμαιο* (37 d - 38 c). Βλ. επίσης Πλωτίνου, *Ενν.* III 7, 4, 42-43 και *CH* XI 7: "κόσμους ..... τὸν αἰῶνα ἀναπληροῦντας".

207 Βλ. I 26 και XI 3, 4.

την έννοια της προσωποποιημένης θεϊκής Σοφίας[208]. Αυτό μας οδηγεί σε μια διαφορετική στίξη του XI 20, η οποία είναι εξίσου σωστή: αντί να γράψουμε:

"συναύξησον τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει παντὸς σώματος ἐκπηδήσας,
καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν"

όπου ο Αιών, ως αιωνιότητα, συνδέεται μόνο με την χρονική διάσταση, είναι δυνατόν να χωρίσουμε ως εξής το κείμενο:

"συναύξησον τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει·
παντὸς σώματος ἐκπηδήσας
καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας
Αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν".

Στη δεύτερη αυτή περίπτωση το "ἀμέτρητον μέγεθος" αφορά συγχόνως και τον χώρο και τον χρόνο και ο Αιών γίνεται θεός απέραντος τοπικά και χρονικά.

Ο χαρακτήρας του θεού Αιώνα περιγράφεται λεπτομερειακά στον XI ερμητικό *λόγο*, ο οποίος μας δίνει συγχρόνως και μια ιεραρχία των υπαρκτών:

"⟨ὁ⟩ θεός, ὁ αἰών, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις. ὁ θεὸς αἰώνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ χρόνον, ὁ χρόνος δὲ γένεσιν. τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία ἐστι [τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, ἡ εὐδαιμονία,] ἡ σοφία· τοῦ δὲ αἰῶνος ἡ ταυτότης· τοῦ δὲ κόσμου ἡ τάξις· τοῦ δὲ χρόνου ἡ μεταβολή· τῆς δὲ γενέσεως ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος· ἐνέργεια δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ ψυχή· τοῦ δὲ αἰῶνος διαμονὴ καὶ ἀθανασία· τοῦ δὲ κόσμου ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις· τοῦ δὲ χρόνου αὔξησις καὶ μείωσις· τῆς δὲ γενέσεως ποιότης ⟨καὶ ποσότης⟩. 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 ἕστηκε περὶ τὸν θεόν, ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ

---

208 *Rev.*, τόμ. IV, σελ. 141-175.

χρόνος περατοῦται ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις γίνεται ἐν τῷ χρόνῳ. πηγὴ μὲν οὖν πάντων ὁ θεός, οὐσία δὲ ὁ αἰών, ὕλη δὲ ὁ κόσμος, δύναμις τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος ..... Ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία τί ἐστι; - Τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ εὐδαιμονία καὶ ἡ πᾶσα ἀρετὴ καὶ ὁ αἰών ..... τοῦ μὲν αἰῶνος [ἡ] ψυχὴ ὁ θεὸς, τοῦ δέ κόσμου ὁ αἰών, τῆς δὲ γῆς ὁ οὐρανός· καὶ ὁ μὲν θεὸς ἐν τῷ νῷ, ὁ δὲ νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῇ ὕλῃ· πάντα δὲ ταῦτα διὰ τοῦ αἰῶνος"[209].

Το ενδιαφέρον αυτό κείμενο παρουσιάζει μια αλληλεξαρτώμενη ιεραρχία, αρχίζοντας από το Θεό και φθάνοντας μέχρι την ύλη. Οι ανώτεροι όροι δημιουργούν τους κατώτερους, οι οποίοι βρίσκονται μέσα στους πρώτους και αποτελούν την ουσία τους, την ψυχή τους και την ενέργειά τους. Ο Θεός παρουσιάζεται ως πηγή των πάντων. Όσον αφορά τον Αιώνα που μας ενδιαφέρει, χαρακτηρίζεται ως ουσία, σοφία και ψυχή του ύψιστου Θεού. Παρουσιάζεται επίσης ως κατ' εξοχήν κοσμικός θεός, διότι ο Αιών είναι ο άμεσος δημιουργός του κόσμου ("ὁ θεὸς αἰώνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον" - "πάντα δὲ ταῦτα διὰ τοῦ αἰῶνος"). Ο ύψιστος Θεός, ως πηγή των πάντων, είναι απλώς ο έμμεσος αίτιος της Δημιουργίας.

Όταν λοιπόν ο Νους ζητά από τον Ερμή να διασταλεί χωροχρονικά, τον προσκαλεί στην ουσία να ταυτισθεί με τον κοσμικό θεό Αιώνα, που αγκαλιάζει όλο τον χώρο και όλο τον χρόνο. Έτσι, έχουμε πλήρη συμφωνία ανάμεσα στις εκφράσεις "αἰὼν γενοῦ" και "ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι". Ο εν λόγω θεός είναι ο Αιών και το "γενοῦ" αντιστοιχεί στο "ἐξισάσῃς". Η γνώση του θεού επομένως αφορά το θεό Αιώνα.

Μετά την μυστική εξίσωση προς τον Αιώνα, απομένει να σχολιάσουμε το τελευταίο μέρος του κειμένου που αναλύουμε (XI 21), σχετικά με την οδό της θεογνωσίας: " ὁδεύοντί σοι πανταχοῦ συναντήσει καὶ πανταχοῦ ὀφθήσεται, ὅπου καὶ ὅτε οὐ προσδοκᾷς, γρηγοροῦντι, κοιμωμένῳ, πλέοντι, ὁδεύοντι, νυκτός, ἡμέρας, λαλοῦντι, σιωπῶντι, οὐδὲν γὰρ

---

209 XI 2, σελ. 147, 3-4, σελ. 148, 25.

ἔστιν ὃ οὐκ ἔστιν"[210]. Η εκστατική εμπειρία μπορεί να πραγματοποιηθεί σ' οποιοδήποτε μέρος και ανά πάσα στιγμή της προσπάθειας του ανθρώπου: στον ύπνο, σε κατάσταση εγρήγορσης, το πρωΐ, το βράδυ, στη σιγή, στο δρόμο, στη θάλασσα κ.τ.λ. Βέβαια, στην καθοδηγούμενη Παλιγγενεσία η έκσταση του Τατ συντελείται σε καθορισμένο τόπο και χρόνο, η συγκεκριμένη όμως στιγμή της εξομοίωσης με το Θεό επέρχεται αναπάντεχα ("ὅπου καὶ ὅτε οὐ προσδοκᾷς"). Εντοπίζουμε εδώ ένα κοινό τόπο όλων των εκστατικών εμπειριών: η έκσταση επέρχεται ξαφνικά. Ο όρος που συνήθως χρησιμοποιείται από τους μυστικούς συγγραφείς για τη δήλωση του αιφνίδιου χαρακτήρα της είναι το " ἐ ξ α ί φ ν η ς "[211]. Η έκσταση δεν αποτελεί μια βαθμιαία βελτίωση του ατόμου, κατά την οποία ο τελευταίος πλησιάζει προοδευτικά το Θεό, όπως συμβαίνει με την ηθική διαγωγή, αλλά μια εξαιρετική και ασυνήθιστη εμπειρία, στην οποία βιώνεται κάτι το πρωτόγνωρο. Για το λόγο αυτό η εμπειρία της έκστασης αποτελεί ένα βίωμα ξαφνικό και αναπάντεχο. Το παραπάνω συμπεραίνεται και από το πλήθος των ενθουσιαστικών εκφωνήσεων του Τατ.

Ανακεφαλαιώνοντας τα δεδομένα αυτής της παραγράφου βλέπουμε ότι ο Τατ, εισερχόμενος στην Ογδοάδα, βιώνει μια μυστική έκσταση, που τον αναγεννά εσωτερικά. Πρόκειται όπως λέει ο Ερμής για τη διαδικασία της Παλιγγενεσίας ("ἔγνωκας, ὦ τέκνον, τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον")[212], η οποία συνίσταται σε μια θεϊκή γέννηση: "ἐθεώθημεν τῇ γενέσει"[213]. Αυτή η γέννηση όμως δεν εξομοιώνει τον μύστη με τον ύψιστο Θεό, αλλά με την άμεση φανέρωσή του σε μια δεύτερη θεϊκή υπόσταση, τον Αιώνα.

Στο σημείο αυτό χρειάζεται να κάνουμε μια απαραίτητη διευκρίνηση. Ξέρουμε ότι οι 10 θεϊκές Δυνάμεις συναποτελούν το Λόγο. Έτσι, είδαμε ότι ο αναγεννημένος απ' αυτές Τατ ταυτίσθηκε με τη θεϊκή αυτή υπόσταση: "ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ Θεοῦ δυνάμεσιν,

---

210 Το αντικείμενο αυτής της φράσης είναι η γνώση του "ἀγαθοῦ" ή του "θείου" (που αναφέρεται λίγο παραπάνω στο κείμενο), η οποία αποκτάται με την εμπειρία της διαστολής.

211 Πλωτίνου, *Ενν.* V 3, 17, 29· V 5, 3, 13· V 5, 7, 35· VI 7, 34, 13· VI 7, 36, 18. Πλάτωνος, *Συμπόσιο* 210e.

212 XIII 10, σελ. 204, 21.

213 XIII 10, σελ. 204, 23.

εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου"[214]. Τώρα όμως βλέπουμε ότι η θέωση του μύστη αφορά την ταύτισή του με τον Αιώνα. Διαφαίνεται επομένως εδώ μια αντίφαση. Η εξήγηση που δίνεται συνήθως σε παρόμοιες περιπτώσεις αφορά την ανομοιογένεια των κειμένων, που συχνά εμπνέονται από διαφορετικές πηγές. Στην προκειμένη περίπτωση όμως δεν νομίζουμε ότι συμβαίνει κάτι τέτοιο, διότι τα φαινομενικά συγκρουόμενα δεδομένα εντοπίζονται στον ίδιο ερμητικό *λόγο*, ο οποίος επιπλέον παρουσιάζει αρκετή εσωτερική συνοχή. Η απάντηση βρίσκεται κατά την γνώμη μας στη συγγένεια των δύο υποστάσεων, Λόγου και Αιώνα, στην ερμητική γραμματεία. Στην κοσμογονία του *Ποιμάνδρη* ο ύψιστος Θεός χαρακτηρίζεται ως φως[215], το οποίο στη συνέχεια αναλύεται σ' ένα πλήθος από αναρίθμητες Δυνάμεις, που είναι ο ιδεατός νοητός κόσμος, το αρχέτυπο του αισθητού[216]. Ο ύψιστος Θερς γεννά στην αρχή δυο γιους, το Λόγο και το Δημιουργό-Νου[217]. Οι δύο αυτές υποστάσεις φαίνονται εκ πρώτης όψεως διαφορετικές, βρίσκονται όμως στο ίδιο επίπεδο (έρχονται δεύτερες μετά τον Πατέρα Θεό) και είναι αδέλφια μεταξύ τους. Επιπλέον καθεμιά εκτελεί ένα δημιουργικό έργο: ο Λόγος κινεί τη σκοτεινή και υγρή φύση (αρχέγονη ύλη)[218] και δημιουργεί τον αισθητό κόσμο, μιμούμενος τον ιδεατό[219]. Ο Νους από την πλευρά του δημιουργεί τις επτά ουράνιες σφαίρες[220]. Μετά την δημιουργία των ουρανίων σφαιρών, ο Λόγος ανέρχεται από την κατώτερη φύση στις καθαρότερες του ουρανού, τις οποίες θέτει σε κίνηση με το Δημιουργό αδελφό του, αφού πρώτα ενωθεί μ' αυτόν[221]. Η ένωση αυτή καθίσταται δυνατή, διότι τα δύο αδέλφια είναι "ὁμοούσια"[222].

---

214 XIII 8, σελ. 203, 21 - σελ. 204, 2.

215 I 4, σελ. 7, 16-17.

216 I 7, σελ. 9, 5-6.

217 I 5, σελ. 8, 5-6· I 6, σελ. 8, 17-18· I 9, σελ. 9, 16-17.

218 I 5, σελ. 8, 12-13.

219 I 8, σελ. 9, 13-15.

220 I 9, σελ. 9, 18-19.

221 I 11, σελ. 10, 5-8.

222 I 10, σελ. 10, 1-3: "ἐπήδησεν εὐθὺς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ..... ὁ τοῦ θεοῦ λόγος εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιούργημα, καὶ ἠνώθη τῷ δημιουργῷ νῷ ὁμοούσιος γὰρ ἦν".

Όπως βλέπουμε, πρόκειται για ισοδύναμες, αν όχι για ταυτόσημες υποστάσεις, που είναι απαραίτητες για να συμπληρωθεί ο μύθος της ερμητικής κοσμογονίας. Είναι και οι δύο δημιουργικές υπάρξεις. Αν τα έργα τους δεν είναι ακριβώς τα ίδια, είναι όμως συμπληρωματικά της σύνολης δημιουργίας. Τέλος, και οι δύο δημιουργούν την αισθητή φύση εμπνεόμενοι από το νοητό κόσμο, με τον οποίο προφανώς ταυτίζονται. Είδαμε ότι ο Λόγος είναι το σύνολο των θεϊκών Δυνάμεων, δηλαδή του νοητού κόσμου. Σύμφωνα όμως με όλη την αρχαιοελληνική παράδοση και ο Νους περικλείει τις Ιδέες και συγκεφαλαιώνει το νοητό κόσμο. Επιπλέον, δημιουργεί την αισθητή πραγματικότητα μιμούμενος τις Ιδέες που θεάται εντός του[223]. Οι επί μέρους Ιδέες ή Δυνάμεις αποτελούν νοητούς θεούς, η συγκεφαλαίωσή τους όμως συνθέτει ένα μέγιστο θεό, γιο του ύψιστου Πατέρα. Ως τέτοιος αναφέρεται ρ Λόγος, αλλά και ο αδελφός του, ο Δημιουργός-Νους. Όπως δείξαμε όμως, ο Νους-Σοφία του Θεού ταυτίζεται στα ερμητικά κείμενα με τον Αιώνα. Οι διαφορετικές ονομασίες δηλώνουν προφανώς ξεχωριστούς χαρακτήρες της φανέρωσης του Θεού-Πατέρα, ο οποίος άλλοτε παρουσιάζεται ως Δημιουργός-Λόγος, άλλοτε ως Δημιουργός Νους και άλλοτε ως μια αιώνια και αΐδια υπόσταση. Η περιγραφή της Παλιγγενεσίας θέλει προφανώς να μας δείξει ότι ο Τατ, στο τέλος της μύησής του, ταυτίζεται με το Λόγο και αποκτά την τέλεια γνώση (Νους). Ο δρόμος όμως που οδηγεί στο ποθητό αυτό τέλος περνά από τη χωροχρονική διάστασή του (Αιώνας). Τότε αναγεννάται και γίνεται και ο ίδιος παιδί θεού ("θεοῦ θεὸς παῖς"), εξομοιούμενος έτσι με τα ουράνια αδέλφια του. Όπως βλέπουμε, δεν υπάρχει αντίφαση στην περιγραφή του XIII. Η χρήση διαφορετικών όρων για τη δήλωση της ίδιας εμπειρίας δεν είναι ασυνεπής, διότι οι όροι αυτοί χαρακτηρίζουν ισοδύναμες υπάρξεις.

---

223 Βλ. Ι. Καρακωστάνογλου, *Extase*, σελ. 3-5.

Εμπειρία Εννεάδας

Η μύηση του Τατ δεν ολοκληρώνεται με την βίωση της Ογδοάδας. Υπολείπεται κάτι ακόμα που ζητάει στη συνέχεια ο μαθητής. Θέλει να γνωρίσει "τὴν διὰ τοῦ ὕμνου εὐλογίαν ..... τῶν δυνάμεων", που έμαθε από τη γενική προκαταρκτική διδασκαλία του *Ποιμάνδρη* ότι ακούει ο νους μετά τη βίωση της Ογδοάδας[224]. Περιγράφοντας τη μεταφυσική ψυχανοδία είδαμε ότι ο νους, αφού ενωθεί με τους μάκαρες της Ογδοάδας, ακούει τις Δυνάμεις της ένατης ουράνιας σφαίρας να ψάλλουν έναν ύμνο στο Θεό. Ο Τατ, ζητώντας τώρα να γνωρίσει τον ύμνο των Δυνάμεων, θέλει να βιώσει μυστικά την εμπειρία της Εννεάδας. Στη διήγηση του *Ποιμάνδρη* ο ύμνος των Δυνάμεων δεν αποκαλύπτεται, διότι η γενική διδασκαλία είναι μια απλή περιγραφή της ψυχανοδίας που αδυνατεί να εξηγήσει στους αμύητους και ακάθαρτους το περιεχόμενο της τελευταίας. Οι μαθητές πρέπει να καθαρθούν, ώστε να βιώσουν τις αποκαλυπτόμενες αλήθειες και να εννοήσουν εμπειρικά το κρυφό τους περιεχόμενο. Αυτό ακριβώς δηλώνει ο Ερμής απαντώντας στο αίτημα του Τατ: "καθὼς Ὀγδοάδα ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπισε, τέκνον, καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος· κεκαθαρμένος γάρ"[225]. Ο ζήλος του Τατ είναι θεμιτός, γιατί, τώρα που έχει καθαρθεί από τα σωματικά πάθη, μπορεί να εξέλθει από το σώμα του και να βιώσει την απόλυτα ασώματη Εννεάδα. Με αντίστοιχο τρόπο είδαμε ότι και στη μεταφυσική ψυχανοδία ο νους εισέρχεται στην Εννεάδα απαλασσόμενος από κάθε σωματική επιρροή. Αυτή η σωματική απαλλαγή, όσον αφορά τη μύηση της Παλιγγενεσίας, πραγματοποιείται τώρα. Βέβαια, η πνευματική αναγέννηση της Ογδοάδας προϋποθέτει ήδη μια ουσιαστική αποδέσμευση από το σώμα και τα πάθη του[226]. Η οριστική όμως "λύσις" του νου και της σωματικής φύσης ολοκληρώνεται με την ελευθέρωση και από το τελευταίο αιθέριο σώμα, που πρόσκειται στην Ογδοάδα.

---

224 XIII 15, σελ. 206, 16-17.

225 XIII 15, σελ. 206, 18-19.

226 Αμέσως μετά την αναγέννηση του μύστη από τις δέκα Δυνάμεις ο Ερμής του λέει: "τὸ σκῆνος τοῦτο .... ὦ τέκνον, διεξεληλύθαμεν": XIII 11, σελ. 205, 10.

Φυσικά, η μυστική "λύσις τοῦ σκήνους" δεν είναι διαρκής, όπως η μεταφυσική, αλλά προσωρινή. Παρόλα ταύτα όμως ο χαρακτήρας της φανερώνει μια κανονική έκ-σταση. Ο νους εξίσταται προσωρινά και ουσιαστικά του σώματος. Η βίωση επομένως της Εννεάδας αποτελεί μια δεύτερη εκστατική εμπειρία.

Ο ύμνος των Δυνάμεων που ζητά να ακούσει ο Τατ, δεν διδάσκεται, αλλά βιώνεται. Βιωματικά τον γνώρισε και ο ίδιος ο Ερμής, όπως χαρακτηριστικά λέει: "ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ' ἐμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν καὶ ἀκούειν ὧν βούλομαι, καὶ ὁρᾶν τὰ πάντα"[227]. Ο Ερμής, αναφερόμενος στη δική του μύηση, εξηγεί ότι ο Ποιμάνδρης δεν του απεκάλυψε το περιεχόμενο του ύμνου των Δυνάμεων, γιατί γνώριζε ότι ο μύστης στο τέλος της μύησής του καθίσταται ικανός να τον εννοήσει από μόνος του. Η ικανότητα αυτή είναι ευνόητη, διότι, εφόσον οι Δυνάμεις της Εννεάδας είναι οι ίδιες μ' αυτές που καθαίρουν το μύστη, ο τελευταίος, μετά την κάθαρσή του, τις έχει μέσα του. Μπορεί επομένως από μόνος του να εννοήσει τον ύμνο τους. Σ' αυτό ακριβώς το στάδιο βρίσκεται ο Τατ μετά τη βίωση της Ογδοάδας. Έτσι, ο Ερμής δεν του δίνει άλλες εξηγήσεις, αλλά τον οδηγεί σε μια εμπειρική κατανόηση του ύμνου των Δυνάμεων, αφήνοντας τις Δυνάμεις που είναι μέσα του να υμνήσουν το Θεό: "διὸ καὶ ἐν πᾶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ᾄδουσι"[228]. Ο Ερμής, είτε ως θεός της Σοφίας (νοητού κόσμου), είτε ως αναγεννημένος δάσκαλος, κατέχει τις θεϊκές Δυνάμεις, οι οποίες ψάλλουν εντός του. Εντοπίζουμε εδώ μια ενδιαφέρουσα αντιστοιχία ανάμεσα στο I και το XIII: στη μεταφυσική ψυχανοδία ο νους, βρισκόμενος στην Ογδοάδα, ακούει τις Δυνάμεις να ψάλλουν μέσα στην υπερκείμενη Εννεάδα· στη μυστική εμπειρία της Παλιγγενεσίας ο μύστης, που βίωσε την Ογδοάδα, ακούει τον ύμνο των Δυνάμεων μέσα στο δάσκαλό του Ερμή που ταυτίζεται με την ένατη ουράνια σφαίρα.

Ο ύμνος των Δυνάμεων είναι μια νοητή ευλογία, που για να μπορέσει να την εννοήσει ο Τατ, πρέπει να ακολουθήσει ορισμένες τελευταίες υποδείξεις του δασκάλου του:

---

227 XIII 15, σελ. 206, 20 - σελ. 207, 3.

228 XIII 15, σελ. 207, 3-4.

"'Ησύχασον, ὦ τέκνον, καὶ τῆς ἁρμοζούσης νῦν ἄκουε εὐλογίας, τὸν ὕμνον τῆς παλιγγενεσίας, ὃν οὐκ ἔκρινα οὕτως εὐκόλως ἐκφάναι, εἰ μὴ σοὶ ἐπὶ τέλει τοῦ παντός. ὅθεν τοῦτο οὐ διδάσκεται, ἀλλὰ κρύπτεται ἐν σιγῇ. οὕτως οὖν, ὦ τέκνον, στὰς ἐν ὑπαίθρῳ τόπῳ, νότῳ ἀνέμῳ ἀποβλέπων περὶ καταφορὰν τοῦ ἡλίου δύνοντος, προσκύνει· ὁμοίως καὶ ἀνιόντως πρὸς ἀπηλιώτην. ἡσύχασον, ὦ τέκνον"[229].

Ο ύμνος των Δυνάμεων αποτελεί τον ύμνον της Παλιγγενεσίας, που προσφέρεται στον Τατ ως επιστέγασμα της όλης μύησης. Δεν διδάσκεται, αλλά είναι σφραγισμένος στη σιωπή. Για το λόγο αυτό ο μύστης πρέπει να σιωπήσει, ώστε να εξομοιωθεί με τον σιωπηλό ύμνο και να μπορέσει να τον εννοήσει. Ο Τατ κατέχει ήδη μέσα του τις Δυνάμεις, οι οποίες τον κάθαραν. Αν όμως δεν νοεί μέχρι τώρα τον απόκρυφο ύμνο τους, αυτό σημαίνει ότι δεν έχει ενωθεί απόλυτα μ' αυτές. Υπολείπεται κάτι ακόμη για την πλήρη ένωση. Το ίδιο είδαμε ότι συμβαίνει και στην εσχατολογική ψυχανοδία, όπου ο νους αποκτά την γνώση των Δυνάμεων στην Ογδοάδα, παραδίδεται όμως σ' αυτές μέσα στην Εννεάδα. Αυτό που λείπει από τον μύστη, είναι, όπως φανερώνουν τα λόγια του Ερμή, μια τελευταία σιωπή. Πρόκειται για μια έσχατη προσπάθεια περισυλλογής ή καλύτερα νοερής προσευχής, η οποία επιτυγχάνεται με μια συγκεκριμένη διαδικασία, που αποκαλύπτει στη συνέχεια ο Ερμής: ο μύστης για να προσευχηθεί πρέπει να σταθεί όρθιος σε υπαίθριο μέρος, με προσανατολισμό προς νότον, αν πρόκειται για την ώρα της δύσης του ηλίου, και με προσανατολισμό προς ανατολάς, αν η προσευχή γίνεται τη στιγμή που ανατέλει ο ήλιος.

Αυτές οι προτροπές φανερώνουν συνηθισμένες λειτουργικές διαδικασίες που είναι κοινές και στους μαγικούς παπύρους[230]. Γεννιέται όμως το ερώτημα πώς είναι δυνατόν να γίνουν όλα αυτά τη συγκεκριμένη στιγμή της μύησης, όταν ο Ερμής ετοιμάζεται να αφήσει

---

229 XIII 16, σελ. 207, 6-12.

230 Βλ. A. D. Nock, *Magical Texts*, σελ. 25· J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, σελ. 332. Η λέξη "ἄνεμος" χρησιμοποιείται για να δηλώσει τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα, όπως και στα αστρολογικά κείμενα. Βλ. *Catalogus Codicum Astrologorum graecorum* (Βρυξέλλες 1898-1936) VIII 3, σελ. 112, 22.

τις Δυνάμεις που είναι μέσα του να υμνήσουν το Θεό και όταν ο νους του Τατ αρχίζει να αποδεσμεύεται από το σώμα του. Τέτοιες οδηγίες ερμηνεύονται συνήθως από τους ειδικούς ως γενικές προτροπές για τον τρόπο της εκάστοτε προσευχής, χωρίς καμιά αναφορά σε λειτουργικές μυήσεις. Για το λόγο αυτό η παράθεσή τους στο συγκεκριμένο σημείο του κειμένου προβληματίζει. Έτσι, ο Scott αφαιρεί το κομμάτι αυτό από το κείμενο, πιστεύοντας ότι είναι μεταγενέστερη προσθήκη που προσαρτήθηκε στο συγκεκριμένο ύμνο, όταν ο τελευταίος χρησιμοποιήθηκε στη λατρεία κάποιας θρησκευτικής κοινότητας[231]. Ο Festugière εξάλλου δέχεται, μεταξύ άλλων, ότι το αινιγματικό αυτό κομμάτι προέρχεται από κάποια συλλογή ερμητικών προσευχών και ότι προστέθηκε αδέξια ως πρόλογος στην αρχή του ύμνου των Δυνάμεων[232]. Εμείς όμως πιστεύουμε ότι μπορούμε να συσχετίσουμε τις διαδικασίες της προσευχής, που περιγράφει το εν λόγω κομμάτι, με τη στιγμή της μύησης. Την άποψή μας στηρίζει ένα απόσπασμα από το λατινικό κείμενο *Asclepius*, το οποίο, χωρίς να θεωρείται ανομοιογενές, παρουσιάζει απόλυτη αντιστοιχία προς το XIII στο συγκεκριμένο θέμα. Το κείμενο αυτό αποτελεί μια ιερή αποκάλυψη που παραδίδει ο Ερμής, μέσα σ' ένα ιερό, στους μαθητές του Ασκληπιό, Τατ και Άμμωνα. Στο τέλος της αποκάλυψης οι τέσσερις βγαίνουν από το ιερό και αρχίζουν να προσεύχονται στο Θεό. Η προσευχή τους, που αποτελεί τον επίλογο του *Asclepius*, γίνεται με παρόμοιο προς το XIII τρόπο: οι προσευχόμενοι στρεφονται προς το νότο, γιατί είναι απόγευμα. Το κείμενο εξηγεί ότι αυτό πρέπει να γίνεται πάντα τη στιγμή της δύσης του ηλίου, ενώ την ώρα της ανατολής οι προσευχόμενοι πρέπει να βλέπουν προς ανατολάς[233]. Η ομοιότητα των δύο περιγραφών είναι απόλυτη. Επιπλέον, και στις δύο περιπτώσεις η προσευχή ολοκληρώνει μια μυστική αποκάλυψη. Νομίζουμε λοιπόν ότι, όπως στο λατινικό κείμενο *Asclepius* οι μαθητές βγαίνουν από το ιερό για να προσευχηθούν σε ανοιχτό χώρο, έτσι και η μύηση του Τατ πραγματοποιείται σε υπαίθριο τόπο, τουλάχιστο στην τελική της φάση. Αυτό άλλωστε

---

231 *Hermetica*, II, σελ.. 397 κ.

232 *Rev.*, τόμ. IV, σελ. 245.

233 *Ascl.* 41, σελ. 352, 3-7.

πιστοποιεί και ο τίτλος του XIII: "'Ερμοῦ Τρισμέγιστου πρὸς τὸν υἱὸν Τὰτ ἐ ν ὄ ρ ε ι λόγος ἀπόκρυφος, περὶ παλιγγενεσίας καὶ σιγῆς ἐπαγγελίας"[234].

Αφού ο Τατ εφαρμόσει και τις τελευταίες πρακτικές υποδείξεις του δασκάλου του, καταβάλλει μια ύστατη προσπάθεια περισυλλογής ("ἡσύχασον, ὦ τέκνον") και νοεί τον ύμνο που ψάλλουν οι εντός του Ερμή Δυνάμεις:

"ΥΜΝΩΔΙΑ ΚΡΥΠΤΗ"

"Πᾶσα φύσις κόσμου προσδεχέσθω τοῦ ὕμνου τὴν ἀκοήν. ἀνήγηθι γῇ, ἀνοιγήτω μοι πᾶς μοχλὸς ὄμβρου, τὰ δένδρα μὴ σείεσθε. ὑμνεῖν μέλλω τὸν τῆς κτίσεως κύριον, καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ ἕν. ἀνοίγητε οὐρανοί, ἄνεμοί τε στῆτε. ὁ κύκλος ὁ ἀθάνατος τοῦ θεοῦ, προσδεξάσθω μου τὸν λόγον· μέλλω γὰρ ὑμνεῖν τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, τὸν πήξαντα τὴν γῆν καὶ οὐρανὸν κρεμάσαντα καὶ ἐπιτάξαντα ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ τὸ γλυκὺ ὕδωρ εἰς τὴν οἰκουμένην καὶ ἀοίκητον ὑπάρχειν εἰς διατροφὴν καὶ κτίσιν πάντων τῶν ἀνθρώπων, τὸν ἐπιτάξαντα πῦρ φανῆναι εἰς πᾶσαν πρᾶξιν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις. δῶμεν πάντες ὁμοῦ αὐτῷ τὴν εὐλογίαν, τῷ ἐπὶ τῶν οὐρανῶν μετεώρῳ, τῷ πάσης φύσεως κτίστῃ. οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός, καὶ δέξαιτο τῶν δυνάμεών μου τὴν εὐλογίαν.

αἱ δυνάμεις αἱ ἐν εμοί, ὑμνεῖτε τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν· συνάσατε τῷ θελήματί μου πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις. γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶν χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ. πᾶσαι δυνάμεις ὑμνεῖτε σὺν ἐμοί. καὶ σύ μοι, ἐγκράτεια ὕμνει. δικαιοσύνη μου, τὸ δίκαιον ὕμνει δι' ἐμοῦ. κοινωνία ἡ ἐμή, τὸ πᾶν ὕμνει δι' ἐμοῦ· ὕμνει ἀλήθεια τὴν ἀλήθειαν. τὸ ἀγαθόν, τὸ ἀγαθὸν ὕμνει· ζωὴ καὶ φῶς, ἀφ' ὑμῶν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία. εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεων. εὐχαριστῶ σοι, θεέ, δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου· ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σέ. δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ λογικὴν θυσίαν. ταῦτα βοῶσιν αἱ

---

234 Σχολιάζοντας τον τίτλο του XIII ο Festugière παραθέτει πολλά παράλληλα κείμενα, μεταξύ των οποίων την θεογνωσία του Μωυσή στο όρος Σινά και την επί του Όρους ομιλία: *CH*, τόμ. II, σελ. 200, σημ. 1.

δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί· τὸ πᾶν ὑμνοῦσι, τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι, σὴ βουλὴ ἀπὸ σοῦ ἐπὶ σέ, τὸ πᾶν. δέξαι ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν· τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν, σῷζε ζωή, φώτιζε φῶς, †πνεῦμα†θεέ· Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς. πνευματοφόρε, δημιουργέ· σὺ εἶ ὁ θεός. ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σου. Ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον καί, ὃ ζητῶ, βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι. εἶδον θελήματι τῷ σῷ τὴν εὐλογίαν ταύτην λεγομένην"[235]

Στην παραπάνω υμνωδία διακρίνουμε αρχικά έναν πρόλογο, στον οποίο καλούνται όλα τα μέρη της φύσης να ακούσουν τον ύμνο των Δυνάμεων και να υμνήσουν μαζί τους το Δημιουργό της κτίσης, "τὸ πᾶν καὶ τὸ ἕν". Ο πρόλογος μας πληροφορεί αμέσως ότι η κρυφή υμνωδία απευθύνεται στο Δημιουργό του κόσμου που χαρακτηρίζεται ως "πᾶν", διότι περικλείει τα πάντα, αλλά και ως "ἕν", λόγω της ενότητάς του. Το τέλος του προλόγου αποδίδει επίσης στο Δημιουργό τον χαρακτηρισμό "ὀφθαλμὸς τοῦ νοῦ". Μ' αυτόν θέλει να δηλώσει ότι ο Θεός του παντός, κατοικώντας στον αναγεννημένο μύστη, γίνεται το πνευματικό του μάτι, που του επιτρέπει να θεάται τις νοητές πραγματικότητες[236].

Ακολουθεί η καθαυτό υμνωδία των Δυνάμεων. Οι Δυνάμεις εδώ είναι εννέα και όχι δέκα, διότι λείπει η "καρτερία". Επίσης, η "γνῶσις" και η "χαρὰ" αναφέρονται μαζί, όπως η "ζωὴ" και το "φῶς". Στην αρχή όλες μαζί οι Δυνάμεις υμνούν "τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν", στη συνέχεια η καθεμιά ξεχωριστά και έπειτα ο Λόγος που, όπως ξέρουμε, αποτελεί τη συγκεφαλαίωση των Δυνάμεων. Τέλος ξανά όλες οι Δυνάμεις μαζί υμνούν το "πᾶν". Ακολουθεί μια σειρά από εκφωνήσεις διάφορου περιεχομένου. Απ' αυτές η πρώτη εκφράζει την κεντρική ιδέα του ύμνου: "(αἱ δυνάμεις) τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι, σὴ βουλὴ ἀπὸ σοῦ ἐπὶ σὲ

---

235 XIII 17-20, σελ. 207, 15-208, 22.

236 Αξίζει να παρατηρήσουμε εδώ ότι, αν και ο Ερμητισμός αποτελεί ένα "γνωστικό" σύστημα, στο κείμενο αυτό ο Δημιουργός όχι μόνο δεν αντιστρατεύεται τον καλό Θεό του Γνωστικισμού, αλλά αντίθετα ταυτίζεται μ' αυτόν. Βλ. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionem*, Leipzig-Berlin[3], 1927, σελ. 50.

τὸ πᾶν". Από τη στιγμή που ο Θεός με την Παλιγγενεσία κατοίκησε στο μύστη, ο ύμνος του τελευταίου προέρχεται από το Θεό και επιστρέφει στο Θεό. Με άλλα λόγια μπορούμε να πούμε ότι το "πᾶν" που είναι ο Θεός, υμνείται από το παν που εισήλθε μέσα στο νου υπό την μορφή των Δυνάμεων: "αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ· τὸ πᾶν ὑμνοῦσι ..... τὸν πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν". Στο σημείο αυτό πρέπει να θυμηθούμε τα λόγια του Ερμή στην αρχή της μύησης, όταν περιέγραφε στον Τατ τον καρπό της Παλιγγενεσίας: "ἄλλος ἔσται ὁ γεννώμενος θεοῦ θεὸς παῖς, τὸ πᾶν ἐν παντί, ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστώς"[237]. Στα λόγια αυτά διακρίνουμε αφ' ενός το "πᾶν" που είναι ο Δημιουργός, και αφ' ετέρου "τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν". Αυτό το τελευταίο ζητούν από το Θεό οι Δυνάμεις να το σώσει: "τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν, σῶζε ζωή, φώτιζε φῶς, πνεῦμα, θεέ· Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς". Η επίκληση αυτή απευθύνεται στον ύψιστο Θεό, που σύμφωνα με το I είναι "ζωὴ καὶ φῶς"[238]. Επικαλείται δηλαδή ο ύψιστος Θεός για να σώσει την εντός του μύστη καινούργια ύπαρξη, που αποτελείται από τις δέκα Δυνάμεις. Οι Δυνάμεις όμως αποτελούν συγχρόνως τον Λόγο, γιαυτό και η εν λόγω σωτηρία χαρακτηρίζεται ως "ποίμανση" του Λόγου από το θεό-Νου[239].

Ακολουθεί μια λειτουργική εκφώνηση: "σὺ εἶ ὁ θεὸς"[240] και αμέσως ο Ερμής αναφωνεί: "ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σου". Ο αναγεννημένος μύστης γίνεται άνθρωπος του Θεού, ή καλύτερα γιος του Θεού. Δι' αυτού του θεόπνου, που έχει ταυτισθεί με το "πᾶν", όλη η κτίση υμνεί το Θεό. Η αναφορά των μερών της φύσης, όπως και η συνεχής επανάληψη της εννοίας του παντός, μας υπενθυμίζουν τον Αιώνα. Πράγματι ο ύμνος είναι και μια ευλογία προς τον Αιώνα, όπως προκύπτει από τους τελευταίους στίχους της υμνωδίας: ἀπὸ σοῦ

---

237 XIII 2, σελ. 201, 4-5.

238 I, 9, σελ. 9, 16.

239 Στο I 2, σελ. 7, 9-10, ο ύψιστος Θεός παρουσιάζεται ως ένας πρώτος Νους, που ονομάζεται Ποιμάνδρης. Η ονομασία αυτή δεν είναι τυχαία. Ο συγγραφέας θέλει προφανώς να εξηγήσει το όνομα του Θεού-Νου από την ενέργειά του να ποιμαίνει.

240 Βλ. Norden, *Agnostos Theos, σελ. 143 κ.*

Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον καί, ὃ ζητῶ, βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι· εἶδον θελήματι τῷ σῷ τὴν εὐλογίαν ταύτην λεγομένην".

Στον επίλογο αυτό πρέπει να προσέξουμε τα τρία ρήματα " ε ὗ ρ ο ν ", " ἀ ν α π έ - π α υ μ α ι " και " ε ἶ δ ο ν ", τα οποία σχετίζονται μεταξύ τους. Η εύρεση οδηγεί στην ανάπαυση. Ο νους του μύστη βρήκε αυτό που έψαχνε και αναπαύθηκε. Επαλήθευσε δηλαδή όλη την αποκαλυφθείσα διδασκαλία, κατανόησε ότι αυτή αντιστοιχεί στην εμπειρία που βίωσε, πίστεψε, και μέσα σ' αυτή την πίστη αναπαύθηκε: "περινόησας τὰ πάντα καὶ εὑρὼν σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ λόγου ἑρμηνευθεῖσιν ἐπίστευσε, καὶ τῇ καλῇ πίστῃ ἀνεπαύσατο"[241]. Η επαλήθευση όμως της πίστης ήταν συνέπεια μιας θέας. Αυτό δηλώνει η μετοχή " π ε ρ ι ν ο ή σ α ς " και ο αόριστος " ε ἶ δ ο ν ". Όπως ο όρος "φαντάζομαι" της έκστασης στην Ογδοάδα, έτσι και εδώ το "εἶδον" έχει την έννοια της ενόρασης, της εκστατικής δηλαδή γνώσης. Αντικείμενό της είναι το περιεχόμενο της υμνωδίας.

Κεντρικό θέμα όλης της υμνωδίας είναι το φαινόμενο της αυτοευλογίας που ήδη θίξαμε και στο οποίο πρέπει να επιμείνουμε λίγο ακόμη. Ο Θεός κατοικεί τον άνθρωπο, ώστε, όταν ο μύστης υμνεί το Θεό, είναι ο ίδιος ο Θεός που υμνεί τον εαυτό του. Μια σειρά από προσδιορισμούς εκφράζει αυτή την ιδέα: "ὁ σὸς Λόγος, δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε"· "γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶν"· "ζωὴ καὶ φῶς ἀφ' ὑμῶν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία". Όλα αυτά δείχνουν ότι ο μύστης στο ύψιστο σημείο της μύησης γίνεται ένα " ό ρ γ α ν ο " δια του οποίου ενεργούν οι Δυνάμεις. Ο συγκεκριμένος όρος που λείπει από το XIII, υπάρχει στο κοπτικό κείμενο *NH*VI[6]. Εκεί ο μύστης δοξολογώντας το Θεό στο τέλος της έκστασής του περιγράφει το νέο του εαυτό λέγοντας: "είμαι το όργανο° του πνεύματός σου. Ο Νους είναι το πλήκτρο° σου και η συμβουλή σου παίζει επάνω μου ένα ψαλμό"[242]. Η εικόνα είναι παραστατικότατη. Η συμβουλή του Θεού είναι η μουσική σύλληψη, που χρησιμοποιεί ως πλήκτρο το θεϊκό Νου, για να θέσει σε λειτουργία τον

---

241 IX, 10, σελ. 100, 22-23. Η "ἀνάπαυσις" μας επαναφέρει στην "ἀκλινῆ" κατάσταση της εμπειρίας της Ογδοάδας, η οποία, όπως είδαμε, εκφράζει την "στάσιν" του θεομένου ανθρώπου.

242 *NH*VI[6] σελ. 60, 29-32.

ανθρώπινο νου του μύστη, που είναι το όργανο, και να συνθέσει πάνω του ένα ψαλμό[243]. Ο L. S. Keizer[244] παραλληλίζει το παραπάνω κείμενο με τον ακόλουθο χρησμό του Μοντανού που μας διασώζει ο Επιφάνιος[245]: "Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον"[246].

Σ' όλα τα παραπάνω διασώζεται μια πολύ παλιά και διαδεδομένη θεωρία, σύμφωνα με την οποία η θεϊκή δύναμη μπορεί να μεταβιβαστεί διά μέσου αδρανών οργάνων ή διά μέσου έμψυχων, με την προϋπόθεση ότι τα τελευταία διατηρούν ανέπαφη τη θεϊκή δύναμη. Στην προκειμένη περίπτωση όμως το θεοφόρο όργανο είναι ο ίδιος ο άνθρωπος. Πρόκειται λοιπόν εδώ για το κλασσικό φαινόμενο της " κ α τ ο χ ῆ ς "· ο μύστης κατέχεται από το Θεό σε σημείο που να μεταλλάσσει το είναι του με το θεϊκό είναι. Το φαινόμενο αυτό χαρακτηρίζει όλες τις αρχαϊκές μορφές έκστασης και ενθουσιασμού καθώς επίσης και τις εκστατικές εμπειρίες της θεουργίας. Στο έργο του *Περί Μυστηρίων* ο νεοπλατωνικός Ιάμβλιχος αναλύει περιληπτικά όλες αυτές τις μορφές έκστασης[247]. Οι εκφράσεις με τις οποίες τις περιγράφει είναι χαρακτηριστικότατες:

> " ..... τῶν ὀρθῶς κατεχομένων ὑπό τῶν θεῶν παραδεῖξαι· εἰ γὰρ τὴν ἑαυτῶν ζωὴν ὑποτεθείκασιν ὅλην ὡς ὄχημα ἢ ὄργανον τοῖς ἐπιπνέουσι θεοῖς, ἢ μεταλλάττουσιν ἀντὶ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς τὴν θείαν, ἢ καὶ ἐνεργοῦσι τὴν οἰκείαν ζωὴν πρὸς τὸν θεόν ..... ἄλλην δέ τινα θειοτέραν ζωὴν ἀνταλάσσονται, ἀφ' ἧς ἐπιπνέονται καὶ ἀφ' ἧς τελέως κατέχονται"[248]. "Ἢ γὰρ ὁ θεὸς ἡμᾶς ἔχει, ἢ ἡμεῖς ὅλοι τοῦ θεοῦ γιγνόμεθα"[249].

---

243 Στο X 10 (σελ. 118, 1-2) υπάρχει μια αντίστοιχη εικόνα που αναφέρεται όμως στην επιστήμη: "πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη ἀσώματος, ὀργάνῳ χρωμένη αὐτῷ τῷ νοῖ".

244 *The Eighth Reveals the Ninth*, Seaside California, 1974, σελ. 38.

245 Επιφάνιου, *Πανάριον*, 48, 4, 1.

246 Βλ. επίσης H. Lewy, *Theurgy*, σελ. 46, για αντίστοιχους χρησμούς των θεούργων.

247 *Περί Μυστ.* III, 2-15, σελ. 99-119.

248 *Περί Μυστ.* III, 4, σελ. 103, 12 - 104, 20.

249 *Περί Μυστ.* III, 5, σελ. 104, 9-10.

Ενώ όμως τα φαινόμενα της κατοχής συνοδεύονται συνήθως από απώλεια της προσωπικότητας και της συνείδησης[250], στον Ερμητισμό δεν φαίνεται να συμβαίνει κάτι παρόμοιο. Η καθοδηγούμενη έκσταση του Τατ έχει τη μορφή διαλόγου, κατά την οποία ο μύστης ζητά να μυηθεί σε διαρκώς ανώτερα επίπεδα της αλήθειας, εκφράζει τις απορίες του για τα βιώματα που δεν καταλαβαίνει και περιγράφει κάθε φορά τη μυστική του εμπειρία. Έτσι και τώρα, μετά το τέλος του ύμνου των Δυνάμεων, ακολουθεί μια στιχομυθία ανάμεσα στο μαθητή και το δάσκαλο. Ο Τατ δηλώνει: "Ὦ πάτερ, τέθεικα ἐν τῷ κόσμῳ τῷ ἐμῷ"[251]. Την ευλογία δηλαδή που μόλις έκουσε την τοποθέτησε στον εσωτερικό του κόσμο. Ο Ερμής τον διορθώνει: "Ἐν τῷ νοητῷ, λέγε, τέκνον"[252], διότι ο αναγεννημένος κόσμος του Τατ είναι πλέον νοητός. Το ρήμα " τ έ θ ε ι κ α " φανερώνει εδώ μια απόκτηση οριστική και αμετάκλητη[253]. Αυτό που αγνοούσε ο μύστης και ποθούσε να γνωρίσει έγινε τώρα κτήμα του. Ο ύμνος των Δυνάμεων πέρασε μέσα του δια του Ερμή και φώτισε το νου του: "ἐκ τοῦ σοῦ ὕμνου καὶ τῆς σῆς εὐλογίας ἐπιφώτισταί μου ὁ νοῦς"[254]. Την ίδια ακριβώς αντιστοιχία

---

250 *Περὶ Μυστ.* III, 4, σελ. 104, 16-17: "Ἀπὸ δὲ τούτων δείκνυται ὡς οὐ παρακολουθοῦσιν ἑαυτοῖς ἐνθουσιῶντες"· III 11, σελ. 113, 11-14: "πάρεστι δ' εὐθὺς καὶ χρῆται ὡς ὀργάνῳ τῷ προφήτῃ οὔτε ἑαυτοῦ ὄντι οὔτε παρακολουθούντι οὐδὲν οἷς λέγει ἢ ὅπου γῆς ἐστιν· ὥστε καὶ μετὰ τὴν χρησμῳδίαν μόγις ποτὲ ἑαυτὸν λαμβάνει". Όλες οι μορφές έκστασης δεν συνοδεύονται από απώλεια της συνείδησης (*Περὶ Μυστ.* III, 5, σελ. 104-105). Η απώλεια αυτή όμως δείχνει το βαθμό της "κατοχής" που είναι τόσο μεγαλύτερος, όσο ο άνθρωπος χάνει την αντιληπτική του ικανότητα. Έτσι, κατά τον Ιάμβλιχο, ο ενθουσιασμός, που είναι η ύψιστη μορφή θεϊκής κατοχής, συνεπάγεται οπωσδήποτε την παύση της λειτουργίας της συνείδησης (*Περὶ Μυστ.* III 6, σελ. 106, 8-14 και III 7, σελ. 106, 1-107, 15).

251 XIII 21, σελ. 209, 1.

252 XIII 21, σελ. 209, 2.

253 Βλ. Scott, *Hermetica*, II, 66, 405 κ. Το "τέθεικα" χρησιμοποιείται συχνά και στην *Καινή Διαθήκη* με παρόμοια έννοια. Βλ. *Λουκ.* 1, 66 (όταν διαδόθηκε το νέο της θαυματουργικής θεραπείας του Ζαχαρία): "καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν"· *Λουκ.* 2, 51: "καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς"· *Πράξ.* 5, 4: "τὶ ὅτι ἔθου ἐν τῇ καρδίᾳ σου τὸ πρᾶγμα τοῦτο;"· *Λουκ.* 21, 14: "θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετᾶν"· *Πράξ.* 19, 21: "ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι ..... πορεύεσθαι".

254 XIII 21, σελ. 209, 3-4.

έχουμε και στο *NH*VI[6]. Εκεί η θέα της Εννεάδας πραγματοποιείται μέσα στον Ερμή, ο οποίος στην τελική φάση της μύησης ταυτίζεται με το θεό-Νου. Η θέα αυτή χαρακτηρίζεται από το μύστη ως αποτέλεσμα της ενέργειας κάποιου φωτός: "δεχθήκαμε αυτό το φως και εγώ βλέπω αυτή την ίδια τη θέα εντός σου"[255].

Όπως βλέπουμε, η εμπειρία της Εννεάδας παρουσιάζεται ως ένας φ ω τ ι σ μ ό ς , μια έ λ λ α μ ψ η . Πρόκειται για μια δεύτερη έκσταση, ή καλύτερα για την ολοκλήρωση της έκστασης που παρακολουθήσαμε στην Ογδοάδα[256] και η οποία πραγματοποιείται δια μέσου του καθοδηγητή της μύησης. Η πρόθεση ε π ί του "ἐπιφώτισται" φανερώνει έναν επιπλέον φωτισμό, συμπληρωματικό του αρχικού. Γενικά, η πρόθεση επί προσθέτει στους όρους με τους οποίους συνδέεται την έννοια της ολοκλήρωσης. Την ίδια εποχή άλλωστε η " ἐ π ί - γ ν ω σ η " της Καινής Διαθήκης δηλώνει την άμεση και καθολική γνώση[257]. Ο ίδιος ο Τατ αποδίδει στον μυστικό ύμνο μια ειδική δύναμη. Μετά το τέλος του αναφωνεί: "ὦ πάτερ· δύναμαι"[258]. Ο όρος " δ ύ ν α μ α ι " , αμετάβατος, έχει απόλυτη σημασία και δηλώνει ότι η εὐλογία του Ερμή μεταδίδει στον Τατ μια επιπλέον ικανότητα. Η ικανότητα αυτή είναι φωτισμός, εφόσον φωτίζει το μύστη, είναι όμως και γνώση, εφόσον εγγράφεται στο νοητό κόσμο του Τατ και απ' αυτήν φωτίζεται όλος ο νους του.

Συνοψίζοντας την εμπειρία της Εννεάδας βλέπουμε ότι συνίσταται σε μια ολοκληρωτική αποδέσμευση του νου από τη σωματική υπόσταση και σε μια κατανόηση του ύμνου των Δυνάμεων. Έτσι ολοκληρώνεται η έκσταση της Ογδοάδας, όπου ο νους μυείται κυρίως στον κόσμο των μακάρων και όχι των Δυνάμεων. Παρόλ' αυτά είδαμε ότι ο μύστης ήδη από την Ογδοάδα γνωρίζει τις Δυνάμεις, εφόσον αναγεννάται απ' αυτές και ταυτίζεται με τον Λόγο τον οποίο συναποτελούν. Πώς συμβαίνει λοιπόν να αποδίδεται πάλι στις

---

255 *NH*VI[6], σελ. 59, 26-28.

256 Βλ. Scott, *Hermetica*, II, σελ. 405.

257 *Α΄Κορινθ.* 13, 12: "βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι".

258 XIII 21, σελ. 209, 2-3.

Δυνάμεις η εμπειρία της Εννεάδας; Πρέπει να συμπεράνουμε ότι η ένωση με τις Δυνάμεις πραγματοποιείται σε δύο φάσεις. Στην πρώτη, χάρη στην έλευσή τους, ο μύστης καθαρίζεται από τα πάθη και αναγεννάται πνευματικά (Ογδοάδα). Στη δεύτερη κατανοεί το βαθύτερο νόημά τους, γνωρίζοντας το μυστικό ύμνο που ψάλλουν (Εννεάδα). Το I 26 λέει ότι ο νους ήδη από την "ὀγδοατικὴν φύσιν" ακούει τον ύμνο των Δυνάμεων, βρισκόμενος όμως εκεί δεν τον κατανοεί. Για να το κατορθώσει πρέπει να ανέλθει στην ένατη σφαίρα, όπου βρίσκονται οι Δυνάμεις, και να ενωθεί μ' αυτές. Αυτό απαιτεί μια ύστατη προσπάθεια που, όπως είδαμε, πραγματοποιείται με μια τελευταία περισυλλογή ("ἡσύχασον"). Τότε ο νους αποδεσμεύεται εντελώς από κάθε σωματική επήρεια και νοεί την Εννεάδα. Η αδυναμία επομένως του νου στην Ογδοάδα αφορά κάποια έλλειψη εσωτερικής σιωπής. Βέβαια, μέχρι το επίπεδο αυτό ο νους έφτασε μετά από μεγάλη προσπάθεια "ένστασης" και εσωτερίκευσης. Για να υψωθεί όμως στην τέλεια εσωτερική απλότητα πρέπει να παύσει κάθε σωματικός περισπασμός, ακόμα και αυτός του αιθέριου οχήματος που πρόσκειται στην Ογδοάδα. Το τελευταίο επιτυγχάνεται με τη δεύτερη έκσταση που μόλις περιγράψαμε. Ενώ λοιπόν στην Ογδοάδα ο νους φ ω τ ί ζ ε τ α ι απλώς από τις Δυνάμεις, στην Εννεάδα ε π ι - φ ω τ ί ζ ε τ α ι από την ενέργειά τους. Η υπεροχή είναι εμφανής. Στην όγδοη σφαίρα η νόηση δηλώνεται με το ρήμα " φ α ν τ ά ζ ο μ α ι ", ενώ στην ένατη με το " ε ἶ δ ο ν ". Ο αόριστος "εἶδον" φανερώνει ένα αποτέλεσμα ολοκληρωμένο, δηλαδή ένα τέλος. Παρ' όλο όμως τον τερματισμό της ψυχικής αναζήτησης, τα ερμητικά κείμενα επιμένουν στον ακόρεστο χαρακτήρα της μακάριας θέας: "εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς· ἡ δὲ τοιαύτη ψυχὴ κόρον οὐδέποτε ἔχει ὑμνοῦσα ....."[259].

Σχετικά με την αλληλουχία των δύο εκστάσεων η περιγραφή του *NH*VI[6] παρουσιάζεται πιο συνεχής. Όταν ο μύστης φτάνει στην Ογδοάδα, ο Ερμής του εξηγεί ότι στο επίπεδο αυτό οι ψυχές και οι άγγελοι ψάλλουν σιωπηλούς ύμνους. Ο ίδιος, ταυτισμένος

---

259 X 21, σελ. 123, 25-124,1.

με το Νου, τους εννοεί, ο μύστης όμως δεν καταλαβαίνει τον τρόπο της ψαλμωδίας. Για να το κατορθώσει οδηγείται από το δάσκαλό του σε μια διαρκώς βαθύτερη περισυλλογή στα πλαίσια μιας μοερής προσευχής. Στο τέλος της προσευχής αυτής αναφωνεί: "Βλέπω την Ογδοάδα με τις ψυχές (που βρίσκονται) σ' αυτήν και τους αγγέλους να απευθύνουν τους ύμνους τους στην Εννεάδα και τις δυνάμεις της"[260]. Συνειδητοποιεί δηλαδή ότι οι ύμνοι της Ογδοάδας απευθύνονται στην Εννεάδα. Με άλλα λόγια θεωρεί για πρώτη φορά την Εννεάδα. Μέσα της βλέπει τις Δυνάμεις, αλλά και τον ίδιο το Θεό: "και βλέπω αυτόν, προικισμένο με όλες τις δυνάμεις του, ο οποίος δημιουργεί μέσα στο πνεύμα"[261].

Στην Εννεάδα συνεπώς ολοκληρώνεται ο πόθος του νου (" ε ὗ ρ ο ν ") και επέρχεται η ανάπαυσις (" ἀ ν α π έ π α υ μ α ι "). Οι δύο αυτοί όροι της "κρυπτῆς ὑμνωδίας" είναι ιστορικού χρόνου και υπογραμμίζουν, όπως και το "εἶδον", την ολοκήρωση της μύησης. Η "ἀνάπαυσις" αποτελεί το τέλος της έκστασης και στο κοπτικό κείμενο *NH*VI[6]. Σ' αυτό ο Ερμής, μετά την βίωση της Εννεάδας, τονίζει στο μύστη ότι, τώρα που βρήκε εκείνο που έψαχνε, έφθασε στην "ανάπαυση" και οφείλει να ευλογήσει το Θεό[262]. Ο μύστης αρχίζει αμέσως την ευλογία του προς το Θεό, τον οποίο χαρακτηρίζει ως "τέλος του παντός, αρχή της αρχής και εύρημα° αθάνατο της αναζήτησης των ανθρώπων"[263].

Το ευτυχές τέλος της μύησης συνοδεύεται, όπως βλέπουμε, από αίνους προς το Θεό. Αλλά και η ίδια η εμπειρία της Εννεάδας συνίσταται στη βίωση μιας ευλογίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι όλοι οι ερμητικοί *λόγοι* που αναφέρονται στη θεϊκή αποκάλυψη τελειώνουν με προσευχές[264]. Έτσι και ο Τατ, στο κορύφωμα της μύησής του αισθάνεται την ανάγκη να προσφέρει με τη σειρά του μια ευλογία στο Θεό, σύμφωνα με το παράδειγμα του

---

260 *NH*VI[6], σελ. 58, 29-32.

261 *NH*VI[6], σελ. 59, 32-60, 1.

262 *NH*VI[6], σελ. 60, 8-10.

263 *NH*VI[6], σελ. 60, 19-21.

264 I, XIII, *Asclepius*, *NH*VI[6].

δασκάλου του: "θέλω κἀγὼ πέμψαι ἐξ ἰδίας φρενὸς εὐλογίαν τῷ θεῷ"[265]. Ο ύμνος του Τατ είναι πολύ μικρός και δεν παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον:

> "'Εν τῷ νῷ, ὦ πάτερ, ἃ θεωρῶ, λέγω. σοὶ γενάρχα τῆς γενεσιουργίας, Τὰτ θεῷ πέμπω λογικὰς θυσίας. θεέ, σὺ πάτερ, σὺ ὁ κύριος, σὺ ὁ νοῦς, δέξαι λογικὰς ἃς θέλεις ἀπ' ἐμοῦ· σοῦ γὰρ βουλομένου πάντα τελεῖται"[266].

Όπως εξηγεί ο μύστης, ο ύμνος του περιγράφει όσα "θεωρεῖ" στο νου του, τώρα που απέκτησε την πλήρη γνώση. Ο ύμνος αυτός έχει τον χαρακτήρα " λ ο γ ι κ ῆ ς θ υ σ ί α ς ". Το επίθετο "λογικὸς" σε αντίθεση προς το "σαρκικὸς" ή "σωματικὸς" συναντάται κατά κόρον στα κείμενα της εποχής, τόσο στα ειδωλολατρικά όσο και στα ιουδαϊκά και χριστιανικά[267]. Μέσα στο όλο κλίμα της "γνωστικής" νοητικής μύησης καταλαβαίνουμε ότι η φράση " π έ μ π ω θ υ σ ί α ν " δεν έχει την έννοια της προσφοράς ιερωμάτων, αλλά την έννοια του " π έ μ π ω ε ὐ λ ο γ ί α ν ". Άλλωστε, και ο όρος "λογικὸς" το διευκρινίζει. Γενικά, τα φιλοσοφικοθρησκευτικά συστήματα της εποχής των πρώτων μ.Χ. αιώνων εκλεπτύνουν τις χονδροειδείς λειτουργικές πράξεις των μυστηρίων και τις αντικαθιστούν με νοητικές διαδικασίες. Έτσι, η θυσία παίρνει τη μορφή της προσευχής, που αναπέμπεται και αυτή, αλλά με λογικό τρόπο.

Ο Τατ αναπέμπει την ευλογίαν του προς το Θεό Πατέρα, τον οποίο χαρακτηρίζει ως αίτιο της "γενεσιουργίας", δηλαδή της κάθε δημιουργίας και φυσικά της δικής του πνευματικής παλιγγενεσίας. Ο Ερμής τον διορθώνει λέγοντας: "ἀλλὰ καὶ πρόσθες, ὦ τέκνον, διὰ τοῦ Λόγου"[268]. Ο καινούργιος πνευματικός εαυτός του αναγεννημένου Τατ είναι ο Λόγος. Άρα, ο ύμνος του απευθύνεται μέσω της θεϊκής αυτής υπόστασης.

---

265 XIII 21, σελ. 209, 4-5.

266 XIII 21, σελ. 209, 6-9.

267 Βλ. *CH*, σελ. 27, σημ. 83.

268 XII 21, σελ. 209, 11

Μετά το τέλος της παραπάνω στιχομυθίας ο Ερμής ανακεφαλαιώνει με μια φράση την Παλιγγενεσία: "ἱκανῶς γὰρ ἕκαστος ἡμῶν ἐπεμελήθη, ἐγώ τε λέγων, σύ τε ἀκούων. νοερῶς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν Πατέρα τὸν ἡμέτερον"[269]. Σκοπός της μύησης ήταν να γνωρίσει[270] ο Τατ με νοερό τρόπο (εκστατικό δηλαδή, όπως δείξαμε) το Θεό Πατέρα και τον πραγματικό του εαυτό ως γιο του Θεού[271]. Προς το σκοπό αυτό καθοδηγήθηκε από τον δάσκαλό του και νά που τώρα ολοκληρώθηκε η όλη μάθηση. Ο παραπάνω επίλογος παραπέμπει στην εικόνα μιας σχολικής διδασκαλίας. Ο όρος "ἐπεμελήθη" θυμίζει μάλιστα τη σχολική ορολογία του Αριστοτέλη. Κατ' αυτόν η "ἐπιμέλεια" είναι η προσεκτική σπουδή ενός προβλήματος που γίνεται συγχρόνως από το δάσκαλο και το μαθητή[272]. Είδαμε στην αρχή της ανάλυσής μας ότι η Παλιγγενεσία προσφέρεται σαν ολοκλήρωση μιας γενικής αρχικής μόρφωσης ("ἐν τοῖς γενικοῖς"). Συνεπώς, όλη η αποκάλυψη εντάσσεται στα πλαίσια μιας παραδεδομένης διδασκαλίας. Ενώ όμως το πρώτο μέρος της είναι καθαρά διδακτικό, το δεύτερο αποτελεί καρπό μιας εκστατικής εμπειρίας, κατά την οποία ο μύστης βιώνει εσωτερικά όσα διδάχτηκε στο πρώτο μέρος. Επειδή όμως και η εμπειρία αυτή είναι καθοδηγούμενη, διατηρεί κάποιο χαρακτήρα διδασκαλίας. Άλλωστε και το I και το XIII αποκαλούνται *λόγοι*.

Ο μύστης, μετά την έκστασή του, επανέρχεται στη φυσιολογική του κατάσταση και δέχεται και τις τελευταίες οδηγίες του δασκάλου του για την τήρηση σιωπής σχετικά με τα

---

269 XIII 22, σελ. 209, 17-19

270 Το "ἔγνως" έχει εδώ καθαρά "γνωστική" σημασία, εφόσον δεν πρόκειται για απλή νόηση, αλλά για εκστατική, αποκαλυφθείσα και κυρίως σωτήρια γνώση. Είναι και αυτή μια από τις πολλές ενδείξεις που εντάσσουν τον Ερμητισμό στο γενικότερο χώρο του Γνωστικισμού.

271 XIII 2, σελ. 201, 4-5: "Ἄλλος ἔσται ὁ γεννώμενος θεοῦ θεὸς παῖς". XIII 14, σελ. 206, 15: "θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς, ὃ κἀγώ". Ένα παράλληλο κείμενο συναντάμε στον Πλωτίνο, *Εννν.* VI 9, 9, 56-59: "Ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον (τὸν θεὸν) καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἠγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα".

272 Αριστ. *Ρητορ.* Γ΄ 1, 1404 α 1: "ἐπιμέλεια περὶ τὴν λέξιν"· *Ηθικά Νικ.* Ζ΄ 1, 1138 b 26: "καί γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις περὶ ὅσας ἐστὶν ἐπιστήμη". Αργότερα η "μελέτη" θα γίνει τεχνικός όρος για τη δήλωση μιας σχολικής άσκησης ή μιας απαγγελίας.

διαδραματισθέντα[273]: "τοῦτο μαθὼν παρ' ἐμοῦ τῆς ἀρετῆς σιγὴν ἐπάγγειλαι, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν, ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν"[274].

Στο θέμα αυτό το *NH*VI^6 είναι σχολαστικότερο το XIII. Εκεί ο Ερμής διατάσσει τον μύστη να γράψει τα αποκαλυφθέντα, με ιερογλυφικούς χαρακτήρες[275], πάνω σε γαλαζοπράσινες πλάκες[276], τις οποίες να τοποθετήσει στη συνέχεια στο εσωτερικό του ιερού του στη Διόσπολη[277]. Τον διατάσσει επίσης να τοποθετήσει εκεί και δεκαεπτά φύλακες, οκτώ απλούς και εννέα του ήλιου. Στα δεξιά τους αρσενικούς με πρόσωπα βατράχων και στα αριστερά τους θηλυκούς με πρόσωπα γάτων[278]. Αυτά τα αριθμητικά δεδομένα αντιστοιχούν στην Ογδοάδα και Εννεάδα. Όσον αφορά τις μορφές των προσώπων, πρέπει να συμβολίζουν αρχαίες θεότητες των δύο αυτών ουρανίων σφαιρών[279]. Συνεχίζοντας τις οδηγίες του ω Ερμής ζητά από τον μύστη να τοποθετήσει κάτω από τις γαλαζοπράσινες

---

273 Είναι χαρακτηριστικό ότι, ενώ η μύηση σφραγίζεται με τη σιωπή, η προκαταρκτική διδασκαλία κηρύσσεται παντού. Στο I ο Ποιμάνδρης, αφού παραδώσει όλη τη γενική αποκάλυψη στον Ερμή, τον προτρέπει να πάει να ευαγγελίσει τους ανθρώπους με τη γνώση που απέκτησε: "λοιπόν, τὶ μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ;" (I 26, σελ. 16, 13-15). Ο ε ρ μ η τ ι κ ά απόκρυφος χαρακτήρας αφορά λοιπόν μόνο το μυστήριο της Παλιγγενεσίας, προφανώς λόγω της μαγικής του δύναμης να αναγεννά τους μυούμενους. Η δύναμη αυτή είναι χάρισμα του Θεού στους άξιους, μετά από μεγάλη προσπάθεια των τελευταίων. Βλ. *NH*VI^6 σελ. 62, 31-33.

274 XIII 22, σελ. 209, 14-19.

275 Η ιερογλυφική γραφή, λόγω των μυστηριωδών συμβόλων της, γοήτευε ανάκαθεν τους αρχαίους. Βλ. Απουλήιου, *Μεταμορφ.* XI 8, 107-108 (Fredouille): "De opertis adyti profert quosdam libros litteris ignorabilibus praenotatos ..... a curiositate profanarum lectione munita". Βλ. επίσης Festugière, *Rev.*, I, σελ. 319-321.

276 "Καλαῖνος": *NH*VI^6, σελ. 61, 27. Πρόκειται για χρώμα οικείο στους αλεξανδρινούς. Βλ. Mahé, *Hermès en Haute Egypte*, σελ. 126 και Festugière, *Rev.*, I, σελ. 291.

277 *NH*VI^6, σελ. 61, 18-20 και 27-30. Δεν ξέρουμε αν πρόκειται για τη μικρή Διόσπολη ή για τη μεγάλη, δηλαδή τη Θήβα, την αρχαία θρησκευτική μητόπολη.

278 *NH*VI^6 σελ. 62, 1-10.

279 Βλ. Mahé, *Hermès*, σελ. 36-37.

πλάκες ένα γαλακτίτη λίθο σε τετράγωνο σχήμα[280] και τέλος να γράψει το όνομα του Θεού[281], στα ιερογλυφικά και πάλι, πάνω σε μια πλάκα που θα έχει το χρώμα του ζαφειριού. Ο Mahé ταυτίζει την πλάκα αυτή με τις γαλαζοπράσινες[282]. Η τοποθέτηση του λίθου πρέπει να γίνει "όταν ο Ήλιος θα βρίσκεται στο πρώτο μισό της μέρας και ο Ερμής στον αστερισμό της Παρθένου"[283]. Έχουμε εδώ ορισμένες αστρολογικές διατάξεις, που στοχεύουν ασφαλώς στην αποτελεσματικότερη ενέργεια της μυστικής πράξης. Το νόημά τους πρέπει να είναι το ακόλουθο: ο Ερμής (δάσκαλος), εξομοιούμενος με τον πλανήτη Ερμή, αποκτά το μέγιστο της αστρικής του ενέργειας, όταν βρίσκεται στον αστερισμό της Παρθένου[284]. Στη θέση αυτή η επίδραση του πλανήτη Ερμή γίνεται περισσότερο αισθητή[285] και συνδυάζεται μ' εκείνη του Ήλιου, ο οποίος ενεργεί στο έπακρο στο πρώτο μισό της μέρας, δηλαδή κατά τη διάρκεια της ανατολής του.

Παρόμοια αντιστοιχία έχουμε και στο ερμητικό *Απόσπασμα* XXIII, που φέρει τον τίτλο "Κόρη Κόσμου". Εκεί ο Ερμής υπόσχεται να ευνοήσει όσους γεννιούνται στον αστερισμό του, δυναμώνοντας τις νοητικές τους ικανότητες: "τῶν ὑπὸ ζῳδίων τῶν ἐμῶν γινομένων ἀνθρώπων εἰσαεὶ τὸν θνητὸν βίον ὠφελήσω· ζῴδια γὰρ ἃ ἐμοὶ ἀνέθηκεν ὁ πατὴρ καὶ δημιουργὸς ἔμφρονά γε καὶ νοερὰ"[286].

Τελική υποχρέωση του μύστη είναι να συντάξει πάνω στη γραμμένη αποκάλυψη μια κατάρα για όσους τολμήσουν να χρησιμοποιήσουν το όνομα του Θεού με πονηρό και

---

280 Ο γαλακτίτης λίθος συγκαταλέγεται συχνά στους πολύτιμους λίθους της εποχής (Βλ. J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages Héllenisés*, τόμ. 2, σελ. 303-306). Το τετράγωνο σχήμα του συμβολίζει τα θεμέλια της γης πάνω στα τέσσερα στοιχεία ή στις τέσσερις γωνίες του κόσμου. Βλ. Βλ. Mahé, *Hermès*, σελ. 128-129.

281 Το κείμενο δεν μας αναφέρει το εν λόγω όνομα, πρέπει όμως να υποθέσουμε ότι πρόκειται για το μυστηριώδες όνομα της μαγικής επίκλησης.

282 Βλ. Mahé, *Hermès*, σελ. 128.

283 *NH*VI[6] σελ. 62, 10-19.

284 Βλ. Bouché - Leclercq, *L' astrologie grecque*, σελ. 195 (Paris, 1899).

285 Βλ. Firmicus Maternus, *Mathesis*, II 2, 5 και 3, 5 (Ziegler).

286 *Απόσπ.* XXIII 29.

ιδιοτελή σκοπό[287]. Γιαυτόν ακριβώς το λόγο στην τελευταία του προσευχή ο μύστης εκφωνεί το όνομα του Θεού κάπως παραλλαγμένο[288]. Σκοπός του είναι να αποκρύψει από τους αμύητους την αποτελεσματική προφορά του θεϊκού ονόματος, η οποία επιτρέπεται μόνο σ' όσους έχουν καθαρθεί από τα πάθη και μυηθεί στο μυστήριο της Παλιγγενεσίας.

---

287 *NH*VI[6] σελ. 62, 22-28

288 *NH*VI[6] σελ. 61, 10-15. Ο μύστης δεν προφέρει αυτή τη φορά τις λέξεις ΖΩΖΑΘΑΖΩ και ΖΩΖΑΖΩΘ, αλλά μόνο τα επαναλαμβανόμενα φωνήεντα, με διαφορετική σειρά και αυτά: ΑΩ ΕΕΩ ΗΗΗΩΩΩ ΙΙΙΩΩΩΩ ΟΟΟΟΟΩΩΩΩΩ ΥΥΥΥΥΥΩΩΩΩΩΩ ΩΩΩΩΩΩΩ ΩΩΩΩΩΩΩΩΩ. Βλ. σελ. 40 ανωτέρω.

IV

ΜΥΣΤΙΚΗ ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΥΨΙΣΤΟΥ ΘΕΟΥ

Όπως είδαμε, στο τέλος της Παλιγγενεσίας ο μύστης ταυτίζεται με το θεό Αιώνα και θεοποιείται. Εν τούτοις έγινε σαφές ότι ο Αιών δεν είναι ο ύψιστος Θεός του Ερμητισμού, αλλά η φανέρωση του ύψιστου σε μια δεύτερη υπόσταση. Στα ερμητικά κείμενα γίνεται μερικές φορές αναφορά στον ύψιστο Θεό[1], πάντα όμως ο λόγος είναι αινιγματικός και περιγραφικός. Στην ανάλυσή μας αναφερθήκαμε ήδη σε κάποια γνώση του πρώτου αυτού Θεού[2], αλλά τα δεδομένα που παραθέσαμε δεν διευκρίνιζαν το ακριβές της περιεχόμενο. Επιπλέον, είδαμε ότι η γνώση αυτή επιτυγχάνεται μέσα στην Εννεάδα, την οποία αποδώσαμε στον Αιώνα. Εφόσον όμως ο Αιών δεν είναι ο ύψιστος Θεός, η θεογνωσία την οποία προσφέρει στο μύστη θα πρέπει να είναι υποδεέστερη από αυτήν που θα αποκτούσε ο τελευταίος, αν ενωνόταν με τον ίδιο τον ύψιστο. Γεννιέται λοιπόν το ερώτημα αν είναι δυνατή η γνώση του πρώτου Θεού καθαυτόν και τι χαρακτήρα έχει. Στο παρόν κεφάλαιο επιχειρούμε να απαντήσουμε στο εν λόγω ερώτημα αναφερόμενοι σε όλα τα σχετικά κείμενα.

Αρχικά, το XVIII *Απόσπασμα* του Στοβαίου βεβαιώνει ότι υπάρχει μια ύψιστη γνώση, την οποία έχει ο ίδιος ο Θεός για τον εαυτό του: "ὁ θεός, ἀεὶ δὲ καὶ ὡσαύτως ἔχων τῆς οἰκείας ἐπιστήμης"[3]. Ποιά είναι όμως αυτή η "ἐπιστήμη"; Μπορεί ο άνθρωπος να την κατακτήσει; Στο θέμα αυτό τα δεδομένα είναι ελλιπή, χρειάζεται όμως να τα μελετήσουμε.

---

1 Βλ. τα κείμενα που παραθέτουμε στη συνέχεια αυτού του κεφαλαίου.

2 Βλ. κεφ. III, σελ. 70-71· 80· 96· 102.

3 XVIII 3, σελ. 249, 13. Βλ. XII, 1, σελ. 174, 5 και *Ascl.* 34.

Σχετικά με τη δυνατότητα γνώσης του Θεού το *Απόσπασμα* VI αναφέρει: "ὁ ταῦτα μὴ ἀγνοήσας (τὴν διάταξιν τῶν ἄστρων τοῦ οὐρανοῦ) ἀκριβῶς δύναται νοῆσαι τὸν θεόν, εἰ δὲ καὶ τολμήσαντα δεῖ εἰπεῖν, καὶ αὐτόπτης γενόμενος θεάσασθαι καὶ θεασάμενος μακάριος γενέσθαι"[4]. Το *Απόσπασμα* δεν διευκρινίζει αν πρόκειται για την θέα του πρώτου Θεού, η ορολογία του όμως υπαινίσσεται μια υπέρτατη γνώση. Οι εκφράσεις " ἀ κ ρ ι β ὴ ς ν ό η σ ι ς " και " α ὐ τ ό π τ η ς " χρησιμοποιούνται συχνά στους μαγικούς παπύρους για να δηλώσουν τη θέα του πρώτου Θεού, η οποία αποκτάται μετά από μια προσευχή ή μια μαγική πράξη[5]. Ο Festugière[6] παραλληλίζει τον όρο "αὐτόπτης" με τους αντίστοιχους όρους " θ ε ο π τ ί α " και " θ ε ο π τ ι κ ὴ δύναμις" δύο άλλων *Αποσπασμάτων*[7].

Ένα άλλο *Απόσπασμα* μιλάει για την " κ α τ ά λ η ψ ι ν τοῦ ὄντος ἀγαθοῦ"[8], χαρακτηρισμός που αποδίδεται κατά κανόνα στον ύψιστο Θεό. Ο όρος "κατάληψις" είναι των στωϊκών και δηλώνει μια γνώση σίγουρη και σταθερή, αποτέλεσμα της νοητικής προσπάθειας[9]. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς δανείζεται τον ίδιο όρο, με το συγκεκριμένο αυτό περιεχόμενο, για να περιγράψει την ύψιστη μυστική γνώση, που αφορά στη νόηση όλης της χριστιανικής αποκάλυψης συγχρόνως[10].

Ο τέταρτος ερμητικός *λόγος* αναφέρεται επίσης σε μια πολύ ενδιαφέρουσα νόηση: ""Ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὦ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητοὶ εἰσί, πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοῖ, τὰ ἐπὶ γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ, καὶ εἴ τί ἐστιν ὑπὲρ τὸν οὐρανόν· τοσοῦτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες, εἶδον τὸ ἀγαθὸν καὶ ἰδόντες συμφορὰν ἡγήσαντο τὴν ἐνθάδε διατριβὴν· καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ

---

4 *Απόσπ.* VI, 18.

5 *CH*, τόμ. III, σελ. 43, σημ. 33.

6 Βλ. προηγούμενη σημείωση.

7 *Απόσπ.* II A, 6· *Απόσπ.* XII, 3 και *Απόσπ.* 14.

8 *Απόσπ.* II B, 3.

9 Βλ. Ι. Καρακωστάνογλου, *Extase*, κεφ. VII, σημ. 89..

10 *Ο. π.*, σελ. 264-265 και σημ. 90 του κεφ. VII.

ἀσωμάτων ἐπὶ τὸ ἓν καὶ μόνον σπεύδουσιν. αὕτη, ὦ Τάτ, ἡ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἐπιστήμη, τῶν θείων†ἐντορία†, καὶ ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις, θείου ὄντος τοῦ κρατῆρος"[11].

Το κείμενο αυτό περιγράφει δύο στάδια θεϊκής γνώσης: πρώτον τη γνώση του "παντὸς" (Αιώνα-νοητού κόσμου) και κατόπιν τη γνώση του " ἑ ν ό ς ". Και η δεύτερη αυτή γνώση ομως, που είναι "δωρεά", προσφέρεται μέσα στον "θείο κρατήρα", ο οποίος ταυτίζεται με τη θεϊκή Σοφία και όχι με τον ύψιστο Θεό. Προσφέρεται δηλαδή μέσα στο δεύτερο Νου.

Μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει μια άλλη σειρά κειμένων, που αναφέρονται όχι στη δυνατότητα γνώσης του Θεού, αλλά στον τρόπο γνώσης αυτού. Ένα *Απόσπασμα* του Κυρίλλου μας μεταφέρει την παρακάτω ενδιαφέρουσα περιγραφή ως μαρτυρία του Ερμή:

> "Εἴ τις οὖν ἀσώματος ὀφθαλμός, ἐξερχέσθω τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ καλοῦ καὶ ἀνάπτήτω καὶ θεωρείτω, μὴ σχῆμα, μὴ σῶμα, μὴ ἰδέας ζητῶν θεάσασθαι, ἀλλ' ἐκεῖνο μᾶλλον τὸ τούτων ποιητικόν, τὸ ἥσυχον, τὸ γαληνόν, τὸ ἑδραῖον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ αὐτὸ πάντα καὶ μόνον, τὸ ἕν, τὸ αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ, τὸ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ, τὸ ἑαυτῷ ὅμοιον, ὃ μήτε ἄλλῳ ὅμοιόν ἐστι μήτε ἑαυτῷ ἀνόμοιον"[12].

Στο κείμενο αυτό παρατηρούμε αρχικά μια περιγραφή έκστασης. Το ασώματο γνωστικό όργανο, ο νους, πρέπει να εξέλθει από το σώμα για να αναχθεί στη θέα του " κ α λ ο ῦ ". Το αντικείμενο αυτής της θέας δεν είναι ένα σώμα, ούτε έχει κάποιο συγκεκριμένο σχήμα· δεν μοιάζει με τίποτε που θα μπορούσε κανείς να σκεφθεί. Τα παραπάνω αποτελούν φαντασιώσεις, ενώ το "καλὸν" είναι το "ποιητικὸν" όλων αυτών. Το "καλὸν" χαρακτηρίζεται από την ησυχία, τη γαλήνη, την απλότητα, την ταυτότητα και την ιδιαιτερότητα. Η αναφορά του "ἑνὸς" μας θυμίζει τον Πλωτίνο, η γενικότερη όμως περιγραφή μας παραπέμπει στο Νουμήνιο, ο οποίος χρησιμοποιεί αντίστοιχες εκφράσεις για

---

11 IV 5, σελ. 50, 30 - 6, σελ. 51, 8.

12 *Απόσπ.* 25.

να προσδιορίσει την πρώτη του Αρχή: "αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἤρεμον, τὸ ἡγουμενικὸν ἴλεω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ"[13].

Ένα δεύτερο ερμητικό *Απόσπασμα* του Κυρίλλου, που παρουσιάζεται ως συνέχεια του προηγούμενου, συμπληρώνει τα δεδομένα της παραπάνω νοητικής οδού: "Μηδὲν οὖν περὶ ἐκείνου πώποτε τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου ἀγαθοῦ ἐννοούμενος ἀδύνατον εἴπῃς· ἡ πᾶσα γὰρ δύναμις αὐτός ἐστι. Μηδὲ ἕν τινι αὐτὸν διανοηθῇς εἶναι, μηδὲ πάλιν κατεκτός τινος· αὐτὸς γὰρ ἀπέραντος ὢν πάντων ἐστὶ πέρας, ὑπὸ μηδενὸς ἐμπεριεχόμενος πάντα ἐμπεριέχει"[14].

Το "ἀγαθὸν" δεν πρέπει να το φαντασθούμε μέσα σε κάτι, ούτε έξω από κάτι, διότι είναι απεριόριστο. Ενώ όμως δεν περιέχεται σε τίποτα, περιέχει τα πάντα. Η παράδοξη αυτή γλώσσα των αντιθέσεων είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα όλων των μυστικών περιγραφών. Επιδιώκει να σχετικοποιήσει τις ανθρώπινες νοητικές συλλήψεις για το Θεό και να δείξει ότι ο Θεός είναι διαφορετικός και όχι απλώς μεγαλύτερος. Στοχεύει στο να απομακρύνει τον άνθρωπο από νοητικούς συλλογισμούς και να φανερώσει το Θεό ως ποιότητα και όχι ως ποσότητα.

Τα δύο προηγούμενα *Αποσπάσματα* του Κυρίλλου εκφράζουν κατά τη γνώμη μας το περιεχόμενο της περισυλλογής, για την οποία μιλήσαμε στην περιγραφή της Παλιγγενεσίας. Εκεί είδαμε ότι ο Ερμής, καθοδηγώντας τον Τατ στη θεοποιητική έκσταση, του ζητούσε επανειλλημένως την τήρηση σιωπής. Αυτή η σιωπή, που χαρακτηρίσαμε ως ένσταση και εσωτερίκευση, αφορά αρχικά την παύση των αισθήσεων και στη συνέχεια την παραίτηση από τη λειτουργία του νου. Ο Θεός γίνεται καταληπτός μόνον όταν ο νους απομακρυνθεί από κάθε αισθητή και νοητή κατηγορία και αναχθεί στην τέλεια εσωτερική σιωπή. Πρόκειται για μια διαδικασία εντελώς αποφατικού χαρακτήρα.

Τον ίδιο αποφατισμό συναντάμε και σε μια σειρά από ονομασίες, που τα ερμητικά κείμενα αποδίδουν στο Θεό ως ακριβείς χαρακτηρισμούς του. Ο Θεός είναι

---

13 *Απόσπ.* 2, σελ. 44, 15-16 (Des Places).

14 *Απόσπ.* 26.

"ἀπεριόριστος"[15], "ἀδιάβατος", "ἀπέραντος", "ἀτελής", "χωρὶς τέλος", "ἄναρχος"[16], "ἀγέννητος"[17], "ἀνεκλάλητος", "ἄρρητος"[18]. Είναι επίσης "ἀνουσίαστος"[19]. Σ' αυτόν τον τελευταίο χαρακτηρισμό χρειάζεται να επιμείνουμε. Το ότι ο Θεός είναι "ἀνουσίαστος" δεν σημαίνει ότι δεν έχει κάποια δική του ουσία, αλλ' ότι το είναι του δεν αποτελεί κάτι το καθορισμένο[20]. Η έννοια της ουσίας περιέχει τις έννοιες του καθορισμού και του πέρατος, ο Θεός όμως είναι "ἀπέραντος" και "ἄναρχος". Αυτό μας οδηγεί στην έννοια του "ἀκατάληπτου" και "ἄληπτου" θεού[21], διότι η ουσία, επειδή οντολογικά ταυτίζεται με το νοητό κόσμο, περικλείει και τη δυνατότητα της νόησης. Αν, επομένως, ο Θεός είναι "ἀνουσίαστος", είναι παράλληλα και "ἀκατάληπτος". Παρόλα ταύτα η αποφατική οδός της θεογνωσίας δεν λαμβάνεται απολύτως στο *Corpus Hermeticum*, σαν να ήταν ο Θεός ένα τίποτα. Όπως έδειξε θαυμάσια ο Festugière[22], οι αρνήσεις στα ερμητικά κείμενα οδηγούν σε μια υπέρβαση. Η αποφατική οδός καταλήγει στην οδό της υπεροχής. Αν ο Θεός είναι "ἀπέραντος" και "ἀπεριόριστος", είναι γιατί ο ίδιος περικλείει τα πάντα[23]. Αν είναι "ἀνουσίαστος", είναι γιατί ξεπερνά τον καθορισμό της ουσίας. Αν χαρακτηρίζεται "ἄρρητος" και "ἀνεκλάλητος", είναι γιατί θεωρείται "σιωπῇ φωνούμενος"[24]. Αν, τέλος, είναι "ἀκατάληπτος", είναι γιατί ξεπερνά τους συνηθισμένους τρόπους γνώσης. Όλη αυτή η

---

15 XI 8, σελ. 154, 14.

16 IV 8, σελ. 52, 11-12.

17 *Απόσπ.* 28.

18 I 31, σελ. 19, 2.

19 II 5, σελ. 33, 4.

20 Ακριβώς για το λόγο αυτό το *Corpus Hermeticum* εκφράζει αμφιβολίες ως προς την ύπαρξη ή όχι ουσίας στο Θεό: "ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴ γε οὐσίαν ἔχει" (VI 4, σελ. 75, 1)· "εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ" (XII 1, σελ. 174, 4).

21 *Απόσπ.* 2: "incomprehensibilem adque inaestimabilem".

22 *Rev.*, τόμ. IV, σελ. 70-78.

23 *Απόσπ.* 26: "ἡ πᾶσα γὰρ δύναμις αὐτός ἐστι. μηδὲ γὰρ ἔν τινι αὐτὸν διανοηθῆς εἶναι, μηδὲ πάλιν κατεκτός τινος· αὐτὸς γὰρ ἀπέραντος ὢν πάντων ἐστὶ πέρας, καὶ ὑπὸ μηδενὸς ἐμπεριεχόμενος πάντα ἐμπεριέχει". Βλ. επίσης XI 18, σελ. 154, 15-18.

24 I 31, σελ. 19, 2.

υπέρβαση συγκεφαλαιώνεται στις εκφράσεις "Summus Exsuperantissimus" του *Asclepius*[25] και "ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων" του *Ποιμάνδρη*[26]. Πώς να χαρακτηρίσουμε όμως ένα Θεό, για τον οποίο το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι βρίσκεται υπεράνω από οτιδήποτε μπορεί κανείς να φαντασθεί; Ένας τρόπος υπάρχει μόνο· να πούμε ότι δεν είναι αυτό ή εκείνο το πράγμα, αλλά η αιτία τους. Πρόκειται για μια τρίτη οδό που αποτελεί σύζευξη των αρνήσεων και των εννοιών της αρχής[27]: "τὸ ἀρχέτυπον ..... ὁ μηδὲ ἓν τούτων ὑπάρχων, ὧν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἴτιος καὶ πᾶσι καὶ ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν ὄντων πάντων"[28]· "ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ ⟨νοῦ⟩ εἶναι, οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα, οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι"[29].

Σε ορισμένα ερμηνευτικά κείμενα συναντούμε και κάποιους άλλους χαρακτηρισμούς, που ορίζουν μια οδό παραπλήσια της οδού της υπεροχής και την οποία παραδόξως δεν εντόπισε ο Festugière στην εκτενή του έρευνα[30]. Περιέχει όρους με πρώτο συνθετικό την πρόθεση προ (και όχι υπέρ) και μπορεί να διαφωτίσει ακριβέστερα το θέμα που μας απασχολεί, δηλαδή τη γνώση του ύψιστου Θεού. Στο *Απόσπασμα* IX 1 διαβάζουμε: "τοῦ ἀγεννήτου καὶ προόντος, τοῦ θεοῦ". Ένα άλλο *Απόσπασμα* μιλά για το Θεό "προπάτορα": "δεινὸν γὰρ ἔρωτα ἴσχει καὶ λήθην πάντων τῶν κακῶν ψυχὴ μαθοῦσα ἑαυτῆς τὸν προπάτορα, καὶ οὐκέτι ἀποστῆναι δύναται τοῦ ἀγαθοῦ"[31]. Ο "προπάτωρ" συνδέεται εδώ με το "ἀγαθόν", δηλαδή τον ύψιστο Θεό, και η γνώση του οδηγεί την ψυχή στην ανάπαυση. Είναι δυνατόν συνεπώς να γίνει γνωστός ο "προπάτωρ". Αυτό πιστοποιείται καλύτερα στα *Διάφορα Αποσπάσματα*, όπου ο "προὼν" αποκαλείται

---

25 *Ascl.* 41, σελ. 353, 1.

26 I 31, σελ. 18, 8.

27 Festugière, *Rev.*, τόμ. IV, σελ. 78.

28 *II 12*, σελ. 37, *6-9*.

29 II 14, σελ. 37, 15-16.

30 Στην πραγματικότητα ο Festugière εντόπισε τους σχετικούς όρους, πρώτον όμως τους παρερμήνευσε και δεύτερον δεν τους ενέταξε σε μια γνωστική οδό.

31 *Απόσπ.* II B, 3. Βλ. *Απόσπ.* II A, 13.

"π ρ ο ε ν ν ο ύ μ ε ν ο ς" και "π ρ ο ε γ ν ω σ μ έ ν ο ς" Θεός: "ἔστιν γάρ τις, ὦ τέκνον, ἀπόρρητος λόγος σοφίας ὅσιός τε περὶ τοῦ μόνου κυρίου πάντων καὶ προεννοουμένου θεοῦ, ὃν εἰπεῖν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐστιν"[32]. Τι είδους γνώση είναι αυτή; Για να απαντήσουμε σ' αυτό το ερώτημα πρέπει προηγουμένως να εξετάσουμε ορισμένα άλλα χαρακτηριστικά του "προεννοουμένου" Θεού.

Δύο ερμητικά *Αποσπάσματα* του Κυρίλλου μας δίνουν την ακριβή θέση αυτού του Θεού. Το πρώτο τον τοποθετεί υπεράνω του Δημιουργού Λόγου (με τον οποίο, όπως είδαμε, ενώνεται ο νους στην τελική φάση της μύησης): "Ὁ τοῦ δημιουργοῦ λόγος, ὦ τέκνον, ἀΐδιος, αὐτοκίνητος, ἀναυξής, ἀμείωτος, ἀμετάβλητος, ἄφθαρτος, μόνος, ἀεὶ ἑαυτῷ ὅμοιός ἐστιν, ἴσος δὲ καὶ ὁμαλός, εὐσταθής, εὔτακτος, εἷς ὢν ὁ μετὰ τὸν προεγνωσμένον θεὸν" σημαίνει δέ, οἶμαι, διά γε τουτουὶ τὸν πατέρα"[33]. Όλοι οι παραπάνω χαρακτηρισμοί φαίνονται να περιγράφουν τον ύψιστο Θεό. Και όμως υπεράνω αυτού βρίσκεται μια άλλη ύπαρξη, ο "προεγνωσμένος Θεός", τον οποίο ο Κύριλλος ταυτίζει με τον Πατέρα, την πηγή των πάντων.

Ο "προεννοούμενος" είναι και κατά τον Κύριλλο επίσης ο πρώτος Θεός: "οὗτος γὰρ (ὁ Τρισμέγιστος) μετὰ τὸν πρῶτον θεὸν περὶ τοῦ δευτέρου λέγων οὕτως ἔφη: "εἰσόμεθα τὸν προεννοούμενον θεόν ..... ὃς τὰ πάντα μὲν ἐκείνου ὅμοια βουληθέντος ἔχει, δυσὶ δὲ λείπεται τῷ εἶναι ἐν σώματι καὶ ὁρατὸν ὑπάρχειν"[34]. Στο δεύτερο θεό αναφέρονται τα μετά το κενό. Σύμφωνα με την περιγραφή ο δεύτερος, ο οποίος μιμείται ανεπιτυχώς τον πρώτο, είναι φυσικά ο Δημιουργός. Έτσι, συμφωνούν τα δύο κείμενα του Κυρίλλου, τοποθετώντας ως πρώτη αρχή τον "προεννοούμενο" και "προεγνωσμένο" Θεό και αμέσως μετά τον Δημιουργό Λόγο.

Μέχρι τώρα αναφερθήκαμε σε *Αποσπάσματα*. Αντίστοιχες όμως μαρτυρίες εντοπίζουμε και στο *Corpus Hermeticum*. Ήδη στον πρώτο ερμητικό *λόγο* βρίσκουμε έναν

---

32 *Απόσπ.* 12α. Βλ. επίσης *Απόσπ.* 17.

33 *Απόσπ.* 30.

34 *Απόσπ.* 36.

παρόμοιο όρο, σύνθετο πάντα με την πρόθεση π ρ ο , το " π ρ ο ά ρ χ ο ν " : "ὡς δὲ ἐν ἐκπλήξει μου ὄντος, φησὶ πάλιν ἐμοί, εἶδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου"[35]. Αξίζει να σημειώσουμε ότι εδώ το "προάρχον", όπως και ο "προών", όχι απλώς γνωρίζεται, αλλά ότι η γνώση του είναι εκστατική. Το κείμενο μιλάει για την έκσταση που βίωσε ο Ερμής, ύστερα από την Αποκάλυψη που του παρέδωσε ο Ποιμάνδρης. Επίσης, όπως ο "προών" έτσι και το "προάρχον" είναι το πρώτο, εφόσον χαρακτηρίζεται ως αρχή "τῆς ἀπεράντου ἀρχῆς". Όπως είδαμε, σχεδόν κατά λέξη επαναλαμβάνεται η ίδια έκφραση στο *NH*VI[6]. Εκεί ο μύστης, στο ύστατο σημείο της έκστασής του, υμνώντας "το τέλος του παντός" το οποίο βρήκε, το ονομάζει "αρχή° της αρχής°"[36]. Λίγο νωρίτερα, περιγράφοντας το περιεχόμενο της μυστικής του έκστασης, αναφωνεί: "βρήκα, εγώ, την αρχή° της Δυνάμεως° που βρίσκεται υπεράνω όλων των δυνάμεων° και που η ίδια δεν έχει αρχή°"[37]. Η Δύναμη του *NH*VI[6] ή οι Δυνάμεις του XIII, που συναποτελούν το δημιουργικό Λόγο, είναι αυτές που ενήργησαν τη θεοποιητική Παλιγγενεσία στο μύστη. Το εύρημα όμως της ψυχής βρίσκεται υπεράνω όλων αυτών, είναι η αρχή τους, που η ίδια είναι άναρχη: "ἄνευ δὲ ἀρχῆς οὐδέν, ἀρχὴ δὲ ἐξ οὐδενός ἀλλ' ἐξ αὐτῆς"[38]. Γιαυτό και αυτή η αρχή ονομάζεται προαρχή ("προάρχον") και "προπάτωρ", ως προς την ιεράρχησή της, "προὼν" ως προς την οντολογία της και "προεγνωσμένη" και "προεννοουμένη" ως προς τη γνώση της.

Σύμφωνα με την ανάλυσή μας ο μύστης "συλλαμβάνει" αυτή την αρχή, αλλά δεν ενώνεται μαζί της. Η μυστική ένωση δεν αφορά την ύψιστη προϋπάρχουσα αρχή, αλλά τη φανέρωσή της στην αμέσως επόμενη θεϊκή ύπαρξη, το δημιουργικό Λόγο ή Αιώνα, που τοποθετήσαμε στην Εννεάδα. Ίσως λοιπόν θα έπρεπε, στη διαίρεση του ερμητικού

---

35 I 8, σελ. 9, 9-11.

36 *NH*VI[6], σελ. 60, 20.

37 *NH*VI[6], σελ. 58, 10-13.

38 IV 10, σελ. 53, 2-3. Η άναρχη αρχή, για την οποία γίνεται λόγος εδώ, είναι η Μονάδα: "ἡ γὰρ μονάς, οὖσα πάντων ἀρχὴ καὶ ρίζα" (IV, 10, 53, 1).

σύμπαντος, να δεχθούμε μια Δεκάδα, η οποία να αντιστοιχεί στον προπάτορα Θεό. Την υπόθεση αυτή κάνει και ο Mahé με αφορμή την ύστατη θέα του μύστη στην Εννεάδα: "και βλέπω αυτόν, προικισμένο με όλες τις Δυνάμεις του, ο οποίος δημιουργεί μέσα στο πνεύμα"[39]. Διερωτάται μήπως αυτός που είναι προικισμένος με όλες τις Δυνάμεις αποτελεί ένα δέκατο "βαθμό" στην ερμητική ιεραρχία, ανώτερο της Εννεάδας, πράγμα που κατά τη γνώμη του δηλώνεται καθαρά στο XIII: "ἔγνωκας, ὦ τέκνον, τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον· τῆς δεκάδος παραγιγνομένης"[40], και λιγότερο καθαρά στο I: "καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν (μάκαρες = 8ος βαθμός) ἀκούει καί τινων δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν (= 9ος βαθμός) φωνῇ τινι ἡδείᾳ ὑμνουσῶν τὸν θεὸν" (= 10ος βαθμός)[41]. Θα συμφωνήσουμε με τον Mahé ως προς το δεύτερο κείμενο μόνο, γιατί το πρώτο αφορά την δεκάδα των θεϊκών Δυνάμεων. Πιστεύουμε πράγματι ότι στα ερμητικά κείμενα δηλώνεται μια Δεκάδα, την οποία μόλις ορίσαμε. Η Δεκάδα όμως αυτή δεν είναι άσχετη προς την Εννεάδα, εφόσον η δεύτερη αποτελεί φανέρωση της πρώτης και εφόσον ο νους θεάται τον ύψιστο Θεό μέσω της Εννεάδας. Πρόκειται μάλλον για μια διπλή υπόσταση, η οποία στην πρώτη της μορφή (Δεκάδα) είναι αμέθεκτη, ενώ στη δεύτερη μεθεκτή: "ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὥσπερ ἡπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς"[42]. Ο ύψιστος θεός εκδηλώνεται μέσω των 10 Δυνάμεων στην Εννεάδα. Εκεί ο νους του μύστη, ενούμενος μ' αυτές, γνωρίζει το Θεό στην εκδιπλωμένη του μορφή, συγχρόνως όμως αντιλαμβάνεται και την απλή και απρόσιτη ύπαρξη του τελευταίου ακόμη ψηλότερα. Προσωποποιώντας τις θεϊκές υποστάσεις είδαμε ότι η Εννεάδα ταυτίζεται με το θεό Αιώνα.

Μια παρόμοια θεωρία μας διασώζουν και τα *Χαλδαϊκά Λόγια*. Και εκεί ο Αιών αποτελεί φανέρωση του ύψιστου Πατέρα. Μέσω αυτού μεταδίδεται η δύναμη του Πατέρα στο σύμπαν, διότι ο Πατέρας είναι τόσο υπέροχος και απρόσιτος που δεν μπορεί να

---

39 *NH*VI[6], σελ. 59, 32-60, 1.

40 XIII 10, σελ. 204, 21-22.

41 I 26, σελ. 16, 7-9. Βλ. Mahé, *Hermès*, σελ. 120.

42 XII 1, σελ. 174, 5-7.

φανερωθεί παρά μόνο μέσω κάποιου άλλου θεού. Αυτός είναι ο Αιώνας. Είναι το φως δια του οποίου και μέσα στο οποίο ενεργεί ο Πατέρας. Για το λόγο αυτό ο Αιών θεωρείται στα *Χαλδαϊκά Λόγια* ως κατ' εξοχήν θεός ή χαρακτηρίζεται απλώς θεός χωρίς άρθρο[43]. Η ψυχή λοιπόν και κατά τη θεουργική έκσταση των Χαλδαίων ενώνεται με τον Αιώνα και όχι με το Θεό στην πρώτη του μορφή[44].

Όλες οι παραπάνω θεωρήσεις ενέχουν μια υπέρβαση της κλασικής αρχαιοελληνικής οντολογίας, η οποία άρχισε να καλλιεργείται μετά Χριστόν και αποκρυσταλώθηκε στον Πλωτίνο και τους μετέπειτα νεοπλατωνικούς φιλοσόφους. Λέγοντας κλασική οντολογία εννοούμε αυτήν που διατυπώθηκε από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Κατ' αυτήν το Είναι ή το Ον, που αποτελεί το νοητό κόσμο, είναι το μόνο πραγματικό είναι, η μόνη πραγματική οὐσία, που περιέχει το θεϊκό κόσμο και αποτελεί το πρώτο Ον, από το οποίο προέρχονται όλα τα άλλα με απορροή. Η υπέρβαση αυτής της οντολογίας απαιτεί πριν από το νοητό κόσμο, πριν δηλαδή από το Ον και την Ουσία, μια άλλη υπέρτατη ύπαρξη, εντελώς απλή. Τοποθετεί δηλαδή την πρώτη ύπαρξη πριν από την Ουσία[45].

Αυτή η θέση εκφράζεται καθαρά σ' ένα κείμενο σχετικό με τον Αιώνα, που ήδη παραθέσαμε: "πηγὴ μὲν οὖν πάντων ὁ θεός, οὐσία δὲ ὁ αἰών"· "τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία ἐστί ..... ἡ σοφία (= αἰών)"[46]. Σύμφωνα μ' αυτό το κείμενο η Ουσία είναι ο Αιών, ο ύψιστος δεν είναι Ουσία, αλλά κάτι πριν απ' αυτήν[47]. Τη θεωρία αυτή καλλιέργησαν ο

---

43 Βλ. Ι. Καρακωστάνογλου, Extase, σελ. 88.

44 *Ο. π.*, σελ. 108-109.

45 Η θεωρία αυτή, ότι η ύπαρξη προηγείται της ουσίας, δεν πρέπει φυσικά να συγχέεται με την αντίστοιχη του Χριστιανισμού ή εκείνη της νεότερης υπαρξιακής φιλοσοφίας. Γιατί κατά την αρχαία ελληνική σκέψη η ύπαρξη, ως υπέρβαση της ουσίας, δηλώνει απλώς μια π ρ ο - ο υ σ ί α , η οποία δεν υποστασιάζει ελεύθερα την ουσία, αλλά από την οποία α π ο ρ ρ έ ε ι η ουσία αναγκαστικά.

46 XI 3, σελ. 148, 6 και 2, σελ. 147, 11-12.

47 Στην πραγματικότητα στον Ερμητισμό δεν συναντάται η γνωστή αντίθεση: ύπαρξη-ουσία. Ο Θεός δεν είναι η ουσία, αλλά και δεν χαρακτηρίζεται ως ύπαρξη σε αντίθεση με αυτήν. Σύμφωνα όμως με την ερμητική οντολογία, ό,τι υπάρχει, έχει μια κάποια ουσία, με την έννοια της φύσης. Έτσι ορισμένα κείμενα διερωτώνται αν υπάρχει κάποια ουσία στο θεό: "ὁ νοῦς ..... ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν,

Μεσοπλατωνισμός[48] και κυρίως ο Νεοπλατωνισμός. Ο Πλωτίνος τοποθετεί πριν από το Νου την υπόσταση του Ενός. Οι συνεχιστές του, προσπαθώντας να εξασφαλίσουν ακόμη περισσότερο την υπεροχή του Θεού, πολλαπλασιάζουν τις θεϊκές υποστάσεις και δέχονται δύο αρχές πριν από το νοητό κόσμο[49].

Παρόλα ταύτα στον Προφύριο, το μαθητή και διάδοχο του Πλωτίνου, η νέα οντολογία παίρνει μια ιδιόρυθμη μορφή που πλησιάζει πολύ την ερμητική αντίληψη και μπορεί να διαφωτίσει το θέμα της γνώσης του ύψιστου Θεού. Ο Πορφύριος, όπως και τα ερμητικά κείμενα, δεν ξεχωρίζει εντελώς τις δύο αρχικές υποστάσεις. Δέχεται την ύπαρξη μιας πρώτης Αρχής, την οποία όμως αντιλαμβάνεται ως πρώτη φάση της θεϊκής φανέρωσης. Θεός και Ουσία, Ένα και Νους, βρίσκονται σε μια οργανική συνέχεια, εφόσον αποτελούν τις δύο φάσεις ενός και του αυτού γεγονότος, της θεϊκής αποκάλυψης. Ο Πορφύριος δέχεται ότι η δεύτερη υπόσταση, ο Νους-Σοφία, αυτογεννάται. Αρχικά βρίσκεται σε μια εντελώς απλή κατάσταση. Επιθυμώντας όμως να δει τον εαυτό του, βγαίνει απ' την απλότητα. Η κίνηση αυτή τον οδηγεί στην ποθητή θέα, μετά την οποία επιστρέφει στον εαυτό του ως σοφός πια Νους, ως δεύτερη δηλαδή υπόσταση. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή ο Πορφύριος δέχεται δύο καταστάσεις του Νου. Στην πρώτη, ο Νους, υπάρχοντας σε πλήρη απλότητα υπεράνω της διάκρισης νόησης-νοητού, δεν μπορεί να εισέλθει στον εαυτό του· πρόκειται για τον "νοῦν τὸν μὴ δυνάμενον εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτόν", όπως χαρακτηρίζεται στο *Υπόμνημα* του

εἴ γε τις ἔστιν οὐσία θεοῦ· καὶ ποία τις οὖσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς αὐτὸν οἶδεν" (XII 1, σελ. 174, 3). Βλ. επίσης VI 4, σελ. 75, 1: "ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴγε οὐσίαν ἔχει".

48 Ο όρος Μεσοπλατωνισμός καθιερώθηκε από τους ερευνητές (βλ. Witt, *Albinus and the history of Platonism*, Amsterdam, 1971) για να χαρακτηρίσει την ορθόδοξη αναβίωση της πλατωνικής φιλοσοφίας, κατά τα ρωμαϊκά χρόνια (1ος αι.π.Χ. - 2ος αι.μ.Χ.). Ο Πλατωνισμός προβάλλει τότε σαν μια αντίδραση στο πνεύμα του εκλεκτικισμού, που είχε κατακλύσει την Ακαδημία στην ελληνιστική εποχή. Η φιλοσοφία αυτή ονομάσθηκε μέση-πλατωνική σε αντίθεση προς τη νεοπλατωνική που την ακολούθησε αμέσως μετά και είχε ως βασικούς εκπροσώπους τον Πλούταρχο, τον Αλβίνο, τον Απουλήιο, τον Κέλσο, τον Νουμήνιο κ.ά.

49 Εισηγητής αυτής της θέσης ήταν ο Ιάμβλιχος. Βλ. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, τόμ. I, Paris, 1968, σελ. 96-97 και Ι. Καρακωστάνογλου, *Extase*, σελ. 123-126.

Πορφύριου *στον Παρμενίδη*[50]. Στη δεύτερη, καθώς πια έχει εξέλθει από το είναι του, μπορεί να επιστρέψει στον εαυτό του[51]. Ο Πορφύριος δεν διατυπώνει καθαρά την ταύτιση του Ενός με την πρώτη κατάσταση του Νου. Οι περιγραφές όμως και η ορολογία του *Υπομνήματος στον Παρμενίδη* φαίνεται να επιβάλλουν την παραπάνω ταύτιση. Στο έργο αυτό το Ένα δεν παρουσιάζεται ως ουσιαστικά διαφορετικό του Σοφού-Νου (της δεύτερης υπόστασης), διότι αποτελεί την πρώτη φάση της αυτογέννησης αυτού. Σύμφωνα με μια μαρτυρία του Πρόκλου, ο Πορφύριος διέκρινε δύο καταστάσεις του Νου και στο έργο του *Περί Αρχών*. Εκεί δέχθηκε παρομοίως ότι ο Νους, που είναι αιώνιος, κατέχει μέσα του το "προαιώνιον"[52]. Αυτό το "προαιώνιον" ενώνει τον Νου με το Ένα. Και κατά τον Πρόκλο λοιπόν ο Πορφύριος δέχθηκε το "προαιώνιον" ως ένα είδος προϋπαρξης του Νου.

Αντιλαμβανόμαστε τώρα τη συγγένεια της παραπάνω πορφυριανής θέσης με την ερμητική διδασκαλία. Και στις δύο θεωρίες ο ύψιστος Θεός φανερώνεται και γνωρίζεται δια του δεύτερου θεού, που είναι η Σοφία του ή η φάση της φανέρωσης και αυτογνωσίας του. Πρόκειται περισσότερο για μια διπλή υπόσταση παρά για δύο ξεχωριστές υποστάσεις[53]. Η σημαντικότερη όμως απόδειξη για την συγγένεια των δύο θεωριών προκύπτει από την ορολογία τους. Η πρώτη Αρχή, ή πρώτη φάση του Νου, ονομάζεται από τον Πορφύριο " τ ο π ρ ο - α ι ώ ν ι ο ν ". Ξαναβρίσκουμε έτσι τη γνωστή μας ορολογία με πρώτο συνθετικό την πρόθεση π ρ ο. Ο συγκεκριμένος όρος είναι χαρακτηριστικότατος και συμφωνεί με τα δεδομένα του *Corpus Hermeticum*, διότι, εφόσον ο δεύτερος θεός είναι ο Αιών, ο πρώτος, ως προϋπαρξη αυτού, είναι λογικό να ονομάζεται "π ρ ο - α ι ώ ν ".

---

50 *Υπόμνημα στον Παρμενίδη* XIII, 35 (Hadot).

51 *Υπόμνημα στον Παρμενίδη* XIV, 5-26.

52 *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας* I, 11, σελ. 27, 13 m (Portus): "Πορφύριος δὲ αὖ μετὰ τοῦτον (Πλωτίνον) ἐν τῇ περὶ ἀρχῶν πραγματείᾳ τὸν νοῦν εἶναι μὲν αἰώνιον ἐν πολλοῖς καὶ καλοῖς ἀποδείκνυσι λόγοις, ἔχειν δὲ ὅμως ἐν ἑαυτῷ καὶ προαιώνιον, ⟨καὶ τὸ μὲν προαιώνιον τὸν νοῦν τῷ ἑνὶ συνάπτειν ..... ὁ νοῦς ἔχει τι κρεῖττον ἐν ἑαυτῷ τοῦ αἰωνίου".

53 *Υπόμνημα στον Παρμενίδη* XII, 29: "Ὥστε διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος".

Στα έργα του Πορφύριου βρίσκουμε και άλλους σύνθετους όρους με παρόμοιο περιεχόμενο. Η λέξη "προών" δεν συναντάται καθαυτή, το *Υπόμνημα* όμως *στον Παρμενίδη* τονίζει καθαρά ότι το Είναι (= Ένα) "προϋπάρχει τοῦ ὄντος"[54]. Υπό το πνεύμα αυτό ο Marius Victorinus, παραθέτοντας θέσεις του Πορφύριου, ονομάζει το Θεό "p r a e e x i s t e n t i a"[55]. Η "praeexistentia" αυτή χαρακτηρίζεται συγχρόνως και ως "p r a e i n t e l l e g e n t i a"[56], όρος που αποδίδει καθαρά στον πρώτο Θεό ένα περιεχόμενο γνώσης. Ο χαρακτηρισμός εκφράζει στον Victorinus αφ' ενός μεν το είναι της πρώτης Αρχής και αφ' ετέρου τη γνώση που έχει η ίδια για τον εαυτό της[57].

Για το θέμα αυτό, που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα, το *Υπόμνημα στον Παρμενίδη* χρησιμοποιεί τον όρο "π ρ ο έ ν ν ο ι α", του οποίου προσπαθεί να ορίσει το περιεχόμενο. Η περιγραφή του *Υπομνήματος* μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τις αντίστοιχες έννοιες "προεννοούμενος" και "προεγνωσμένος" Θεός, που τα ερμητικά κείμενα δεν διευκρινίζουν:

> "συμβήσεταί σοί ποτε καὶ ἀποστάντι τῶν δι' αὐτὸν ὑπο⟨στάν⟩των τῆς νοήσεως στῆναι ἐπὶ τὴν αὐτοῦ ἄρρητον προέννοιαν τὴν εἰκονιζομένην αὐτὸν διὰ σιγῆς οὐδὲ ὅτι σιγᾷ γιγνώσκουσαν οὐδὲ ὅτι εἰκονίζεται αὐτὸν παρακολουθοῦσαν οὐδέ τι καθάπαξ εἰδυῖαν, ἀλλ' οὖσαν μόνον εἰκόνα ἀρρήτου τὸ ἄρρητον ἀρρήτως οὖσαν, ἀλλ' οὐχ ὡς γιγνώσκουσαν, εἴ μοι ὡς χωρῷ λέγειν δύναιο κἂν φανταστικῶς παρακολουθῆσαι. Ἀλλὰ ἵλεῳ μὲν γενοίμεθα αὐτοὶ αὐτοῖς δι'

---

54 XII 30.

55 *Adversus Arium* I, 50, 1 και IV 19, 15. Πρόκειται για κείμενα πορφυριανής προέλευσης, τα οποία εντόπισε ο P. Hadot στα έργα του Marius Victorinus *Ad Candidus* και *Adversus Arius*. Τα κείμενα αυτά βρίσκονται σε αριθμημένα αποσπάσματα στο έργο του P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, τόμ. II (Paris, 1968).

56 Βλ. παραπομπή προηγούμενης σημείωσης.

57 XVIII 3, σελ. 249, 13: "ὁ θεός, ἀεὶ δὲ καὶ ὡσαύτως ἔχων τῆς οἰκείας ἐπιστήμης". Βλ. επίσης σημ. 3 ανωτέρω.

ἐκείνου, ἵνα πρὸς τὸν ἐνθουσιασμὸν τραπέντες τοῦ ἐρανοῦ, ὃ οὐκ ἴσμεν ἀλλὰ γνωσόμεθά ποτε, αὐτὸ χωρῆσαι τι ⟨τὸ⟩ ἄγνωστον ἄξιοι γενοίμεθα[58].

Η "προέννοια" περιγράφεται εδώ σαν μια κίνηση του νου που δεν σταματά σε τίποτα το συγκεκριμένο, δεν λέει τίποτα, δεν έχει ούτε συνείδηση του εαυτού της, αλλά γίνεται "ἀρρήτως τὸ ἄρρητον". Μέσα σ' αυτή την απολύτως σιωπηλή και ασυνείδητη κατάσταση ο νους πλησιάζει πραγματικά το Θεό. Η γλώσσα του Πορφύριου είναι εντελώς αποφατική. Ο P. Hadot σχολιάζοντας πολύ εύστοχα αυτό τον αποφατισμό παρατηρεί: "Υπάρχει μέσα στην ψυχή μια παράσταση ή μάλλον ένα περιεχόμενο αντίληψης που κατέχει απλώς την θέση του ποθητού αντικειμένου, εφόσον ο Θεός δεν είναι αντικείμενο. Έτσι η "προέννοια" είναι μια παράσταση που αρνείται κάθε μορφή, δηλαδή ένα ενεργητικό κενό, μια σύλληψη που δεν συλλαμβάνει τίποτα. Μέσα σ' αυτή τη μη-γνώση ουσιαστικά, γιατί πρόκειται για μια κατάσταση τέλειας απροσδιοριστίας, ο νους συλλαμβάνει κάτι από το Θεό"[59]. Παρόλο όμως τον αποφατισμό του, ο Πορφύριος στο τέλος του κειμένου συγκατανεύει ότι μπορούμε κάποτε να "συλλάβουμε" κάτι από τον "άγνωστον". Ατυχώς, πέρα από την παραπάνω περιγραφή δεν μας λέει τίποτα περισσότερο για την εκστατική αυτή γνώση. Σύμφωνα όμως με την πορφυριανή οντολογία που ήδη παραθέσαμε, μπορούμε να τολμήσουμε μια επιπλέον εμβάθυνση στο περιεχόμενο της ύψιστης γνώσης.

Είδαμε ότι ο θεός αποτελεί την πρώτη φάση της αυτογέννησης του Νου. Αποτελεί πιο συγκεκριμένα την απρόσιτη μορφή του Νου, η οποία όμως δεν είναι χωρισμένη απ' αυτόν, αλλά βρίσκεται εντός του ως προϋπαρξή του. Στο Νου όμως αντιστοιχεί η νόηση. Κατά συνέπεια, εφόσον το Ένα είναι η προ-ύπαρξη του Νου, είναι και η προ-ύπαρξη της νόησης, δηλαδή μια προ-νόηση, ή με άλλα λόγια η "προέννοια" και η "praeintelegentia". Όπως τα νοητά κατά την πλατωνική θεωρία είναι οι Ιδέες των αισθητών, έτσι και εδώ ο ύψιστος Θεός, το Ένα, παρουσιάζεται ως η Ιδέα του Νου. Με τον τρόπο αυτό ο Πορφύριος δέχεται μια

---

58 *Υπόμν. στον Παρμ.* II, 18-31.

59 P. Hadot, *Porph. et Vict.*, τόμ. I, σελ. 127.

γνώση που ξεπερνά κάθε δυαδικότητα. Σ' αυτήν δεν υπάρχει υποκείμενο που γνωρίζει και αντικείμενο που γνωρίζεται. Δεν πρόκειται ούτε για τη γνωστική ικανότητα του Νου που νοεί τον εαυτό του, αλλά για μια απλή θέα, για μια γνωστική απλώς ενέργεια[60]. Αυτό είναι το "νόημα" της "προέννοιας". Αν και κατά τη διάρκεια της έκστασης η "προέννοια" βιώνεται ως αγνωσία[61], λογικά όμως μπορούμε να εξηγήσουμε σε τί συνίσταται το περιεχόμενό της: σε μια νόηση προγενέστερη και υπέρτερη της καθαυτό νόησης, που αποτελεί την ιδανική μορφή της τελευταίας.

Με παρόμοιο τρόπο πρέπει να κατανοήσουμε και τις έννοιες "προεννοούμενος" και "προεγνωσμένος" της ερμητικής γραμματείας. Πριν από τις μελέτες του P. Hadot οι έννοιες αυτές δεν γίνονταν σωστά κατανοητές από τους ερμηνευτές και μεταφράζονταν συχνά άστοχα[62]. Σήμερα μπορούμε να τις ερμηνεύσουμε ορθότερα υπό το φως της πορφυριανής θεολογίας. Βέβαια, οι αντιλήψεις του Πορφύριου είναι μεταγενέστερες των ερμητικών κειμένων και έχουν δεχθεί την επήρεια των εξελιγμένων νεοπλατωνικών θεωρήσεων. Στο συγκεκριμένο θέμα του "προόντος" όμως ο Πορφύριος δεν δημιουργεί, αλλά εμπνέεται από παλιότερες θεωρίες, όπως φυσικά και το *Corpus Hermeticum*. Κατά τον P. Hadot[63] η θεωρία της "προέννοιας" αποτελεί εξέλιξη του στωϊκού όρου " π ρ ό λ η ψ ι ς ", που δηλώνει μια έμφυτη φυσική έννοια του καθόλου. Ήταν σύνηθες εκείνη την εποχή τα διάφορα φιλοσοφικοθρησκευτικά συστήματα να δανείζονται τις φυσικές έννοιες των στωϊκών και να προσδίδουν σ' αυτές νοητό ή μυστικό περιεχόμενο. Έτσι, η στωϊκή "πρόληψις" απετέλεσε παράλληλα και για τον Ερμητισμό και για την πορφυριανή σκέψη το πρότυπο ενός τρόπου γνώσης προγενέστερου και αυτής ακόμα της λειτουργίας του νου.

---

60 Βλ. Ι. Καρακωστάνογλου, *Extase*, κεφ. ΙΙ, σημ. 183.

61 Την αγνωσία αυτή πρέπει να την παραλληλίσουμε με την έκφραση "σιωπῇ φωνούμενε" του Ι 31, σελ. 19, 2.

62 P. Hadot, *Porph. et Vict.*, τόμ. Ι, σελ. 117, σημ. 5 και 6.

63 *Porph. et Vict.*, τόμ. Ι, σελ. 117, σημ. 6.

Ένα άλλο σημείο, στο οποίο παρατηρείται αντιστοιχία ανάμεσα στη θεολογία του Πορφύριου και του Ερμητισμού (και που αποδεικνύει το δυνατόν της σύγκρισης αυτών), αφορά την αυτογέννηση της δεύτερης υπόστασης. Στο *NH*VI[6] γίνεται δύο φορές αναφορά σε μια θεολογική Τριάδα, της οποίας ο ενδιάμεσος όρος ονομάζεται "αυτογέννητος"[64]. Οι δύο άλλοι είναι ο "αγέννητος" και το "γεννητόν"[65]. Όπως η δεύτερη υπόσταση του Πορφύριου (ο Νους), που προέρχεται από το αμέθεκτο Ένα, αυτογεννάται, έτσι και εδώ ο δεύτερος θεός είναι "αυτογέννητος" και η γέννησή του απορρέει από τον "αγέννητον"[66]. Ο δεύτερος αυτός θεός πρέπει να είναι ο Αιών. Αυτό δεν διευκρινίζεται στο *NH*VI[6], στα *Χαλδαϊκά Λόγια* όμως που, όπως επανειλλημένως δείξαμε, συγγενεύουν τόσο πολύ με τον Ερμητισμό, ο θεός Αιών ονομάζεται "αὐτοφανής"[67]. Έτσι, ο "αγέννητος" παίρνει τη θέση του ύψιστου Θεού του Ερμητισμού και το "γεννητόν" ταυτίζεται προφανώς με την Ογδοάδα, την γέννηση δηλαδή του κόσμου σε νοητό επίπεδο.

Ανακεφαλαιώνοντας τα παραπάνω συμπεραίνουμε τα εξής: στο έσχατο σημείο της Παλιγγενεσίας ο νους ενώνεται με τον Αιώνα και γνωρίζει, σε μια ενωτική εκστατική εμπειρία, το Θεό στην αποκαλυμμένη του μορφή. Εξομοιούμενος όμως με τον Αιώνα, γιο του Θεού, και γινόμενος και ο ίδιος γιος αυτού, αντιλαμβάνεται επιπλέον την ύπαρξη του Πατέρα του, δηλαδή του Θεού στην αμέθεκτη μορφή του. Η γνώση αυτή δεν παρουσιάζεται στα κείμενα ως ενωτική και γιαυτό το περιεχόμενό της περιγράφεται συμβολικά και κυρίως αποφατικά. Αυτόν τον αποφατισμό δηλώνει και η έκφραση " σ ι ω π ῇ φ ω ν ο ύ μ ε ν ε ",

---

64 Το 39ο *Απόσασμα* των *Χαλδαϊκῶν Λογίων* έχει επίσης τον όρο "αὐτογένεθλος", αποδιδόμενο στον Πατρικό Νου, ο οποίος συχνά δεν ταυτίζεται με τον ίδιο τον Πατέρα στην απρόσιτη μορφή του (βλ. έκδ. Des Places, σελ. 77). Βλ. VIII 2, σελ. 87, 20-21: "ὁ μὲν γὰρ (θεὸς) ὑπὸ ἑτέρου οὐκ ἐγένετο· εἰ δὲ καὶ ἐγένετο, ὑφ' ἑαυτοῦ". Βλ. τέλος *Ascl.* 14, σελ. 313, 19, που αναφέρεται στην αυτοπροέλευση της θεϊκής φύσης: "haec ergo est, quae ex se tota est, natura dei". Όσον αφορά την τριαδικότητα του θεϊκού κόσμου, το *Απόσπ.* 21 κάνει λόγο για μια "ἀκατανόμαστον τριάδα".

65 *NH*VI[6], σελ. 57, 13-17 και σελ. 63, 21-23.

66 *NH*VI[6], σελ. 57, 13-17.

67 *Théosophie*, Νο 21, στίχος 1 (βλ. H. Lewy, *Theurgy*, σελ. 21, σημ. 52).

την οποία ο πρώτος ερμητικός *λόγος* αποδίδει στο Θεό ως ύψιστη ονομασία[68]. Η απόλυτη εσωτερική σιωπή, που πετυχαίνει ο μύστης στο τέλος της μύησής του, τον οδηγεί στην απόλυτη αποφατική γνώση του Θεού Πατέρα. Τελικά, αυτή η προ-γνώση, όπως τη χαρακτηρίσαμε, μοιάζει περισσότερο με μια αντίληψη της ύπαρξης του θεού παρά με μια γνώση καθαυτή. Αυτό άλλωστε συμφωνεί και με τον μη ενωτικό χαρακτήρα της. Διερωτώμεθα λοιπόν αν τελικά ο μύστης γνωρίζει ποτέ τον Πατέρα, όπως ο ίδιος ο Πατέρας γνωρίζει τον εαυτό του. Σ' όλη τη σωζόμενη ερμητική γραμματεία ένα μόνο σημείο υπαινίσσεται το ερώτημα αυτό, η απάντηση που δίνει όμως είναι διφορούμενη: "Ὁ νοῦς, ὦ Τάτ, ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ· καὶ ποία τις οὖσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς αὐτὸν οἶδεν"[69]. Αν το "οὗτος" αναφέρεται στο νου, τότε η γνώση του ύψιστου Θεού γίνεται μεθεκτή. Αν όμως το "οὗτος" αφορά τον Πατέρα, τότε το "αὐτὸν" γίνεται αυτοπαθής αντωνυμία και η "ἀκριβὴς" γνώση του Πατρός παραμένει απρόσιτη στον ανθρώπινο νου.

Όποιος και να είναι πάντως ο χαρακτήρας της ύψιστης αυτής γνώσης, είναι δύσκολο να δεχθούμε ότι επιτυγχάνεται από τον καθαυτό νου. Εφόσον ο Θεός προηγείται του Νου, πρέπει να γίνεται αντιληπτός από ένα γνωστικό όργανο, υπέρτερο του τελευταίου. Αυτό το όργανο δεν μπορεί να είναι βέβαια άσχετο προς το νου, όπως ακριβώς και το Ένα, ως προϋπαρξη ("προὸν") της δεύτερης υπόστασης, δεν χωρίζεται απόλυτα απ' αυτήν. Πρόκειται πράγματι για ένα μέρος του νου, που το λατινικό κείμενο *Asclepius* ονομάζει " ἀ κ ί δ α τ ο ῦ ν ο ῦ " (a c u m i n e m e n t i s)[70]. Έχουμε εδώ μια κλασικότατη θεωρία που ανάγεται στον Πλάτωνα, ο οποίος μιλά για τον " ὀ φ θ α λ μ ὸ ν τ ῆ ς ψ υ χ ῆ ς "[71]. Η ορολογία του Πλάτωνα μας θυμίζει το *Απόσπασμα* του Κυρίλλου, που περιγράφει την αποφατική οδό της θέας του Ενός και χρησιμοποιεί την φράση " ἀ σ ώ μ α τ ο ς

---

68 I 31, σελ. 19, 2.

69 XII 1, σελ. 174, 3-5.

70 *Ascl.* 6, σελ. 302, 13.

71 *Πολιτεία* 519 b 3 και 533 d 2.

ὀ φ θ α λ μ ό ς "[72]. Ένα πολύ γνωστό απόσπασμα των *Χαλδαϊκών Λογίων* ονομάζει το γνωστικό αυτό όργανο " ν ό ο υ ἄ ν θ ο ς "[73]. Σύμφωνα με την καθιερωμένη κοσμολογική αντίληψη της εποχής εκείνης κάθε πραγματικότητα του κοσμικού είναι προέρχεται από την αμέσως ανώτερη διατηρώντας μια ουσιαστική σχέση μ' αυτήν ή ένα " ἴ χ ν ο ς " της. Ο όρος είναι του Πλωτίνου[74], ο οποίος δέχεται ένα "ἴχνος" του Νου στην Ψυχή και ένα "ἴχνος" του Ενός στο Νου[75]. Η ερμητική γραμματεία παραθέτει συχνά τέτοιες σειρές αλληλοεξαρτώμενων πραγματικοτήτων, καθεμιά από τις οποίες είναι υποδεέστερη της προηγούμενης και χαρακτηρίζεται ως εικόνα αυτής[76]. Όσον αφορά την κορυφή της ερμητικής ιεραρχίας, η "ἀκίδα τοῦ νοῦ" είναι το "ἴχνος" του Θεού Πατέρα μέσα στον Αιώνα-Νου: "ὁ νοῦς οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ"[77].

Κλείνοντας το παρόν κεφάλαιο είναι αναγκαίο να τονίσουμε ένα τελευταίο σημείο, χαρακτηριστικό όλων των εκστατικών εμπειριών. Η ερμητική έκσταση, όπως την παρουσιάσαμε, δεν είναι παρά μια απλή περιγραφή της εμπειρίας του Τατ. Η γλώσσα που χρησιμοποιήσαμε και που χρησιμοποιούν τα ίδια τα κείμενα, είναι σχετική και αδυνατεί να εκφράσει ακριβώς το εκστατικό βίωμα του μύστη. Την αλήθεια αυτή τονίζει χαρακτηριστικά το πρώτο *Απόσπασμα* του Στοβαίου: "θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπόν, φράσαι δὲ ἀδύνατον ᾧ καὶ νοῆσαι δυνατόν"[78]. Κάθε βίωμα, ως άμεση και καθολική εμπειρία, υπερτερεί πάντα του λόγου, πόσο μάλλον η εμπειρία του ίδιου του Θεού. Ο λόγος από τη φύση του είναι

---

72 Επίσης στην "Κρυπτὴ Ὑμνῳδία" (XIII 17, σελ. 208, 1) γινόταν λόγος για τον "ὀφθαλμὸν τοῦ Νοῦ", στον οποίο οι Δυνάμεις απηύθυναν τον ύμνο τους.

73 *Απόσπ.* 1 (Des Places). Ο Πλωτίνος επίσης ονομάζει την πρώτη υπόστασή του "ἄνθος κάλλους" (*Εννν.* VI 7, 32).

74 *Εννν.* III 3, 3, 31-34.

75 *Εννν.* I, 8, 11, 17. Βλ. επίσης *Εννν.* II 3, 9, 20-22· V 3, 3, 8-12· V, 5, 5, 10-13.

76 Βλ. V 11, σελ. 65, 5-7· XI 2, σελ. 147, 9· XI 4, σελ. 148, 20-22· *Απόσπ.* XXI· *Απόσπ.* 28.

77 XII 1, σελ. 174, 5-6.

78 Το *Απόσπασμα* 3α λέει ότι ο Θεός είναι "ἀνώνυμος". Πάμπολλα κείμενα τονίζουν ότι η θεογνωσία είναι υπεράνω του λόγου και ότι ο Θεός είναι υπεράνω ονομάτων. Ενδεικτικά παραπέμπουμε στα: V 8· V 10· I 31· *Ascl.* 20· *Ascl.* 31· *NH*VI[6], σελ. 57, 31-32· σελ. 58, 16· σελ. 60, 25-26.

περιγραφικός, προϋποθέτει δηλαδή την ποικιλία και τη διαίρεση και όχι την ταύτιση και την απλότητα του βιώματος. Ο λόγος έρχεται πάντα μετά το εμπειρικό γεγονός για να το εξηγήσει. Συνεπώς, στηρίζεται στη μνήμη και όχι στην αμεσότητα της βιούμενης στιγμής.

Στην ιεραρχία των όντων ο Πλωτίνος αποδίδει το λόγο στην τρίτη κατά σειρά οντολογική πραγματικότητα, την Ψυχή. Ενώ ο Νους είναι η υπόσταση που νοεί τον εαυτό της και ενώ το Ένα ταυτίζεται με μόνη την ενέργεια της θέας, η Ψυχή νοεί τα όντα εκτός αυτής σε μια καθαρά διαλογική διαδικασία, η οποία συνδέεται με την εμφάνιση και τη λειτουργία της συνείδησης[79]. Οι δύο αυτές λειτουργίες (διάλογος και συνείδηση) συνιστούν τον καθαρά ανθρώπινο τρόπο γνώσης και γιαυτό η υπέρβασή τους θεωρείται ε κ - σ τ α τ ι κ ή εμπειρία[80].

Βέβαια, και ο λόγος (η έκφραση) γνωρίζει μια κάθαρση. Οι όροι του "'Ενός", της "ἀρχῆς", της "πηγῆς", του "πατρός" κ.τ.λ. δεν είναι τυχαίοι. Συμβολίζουν το ύψιστο Ον με τον πλησιέστερο για τα ανθρώπινα δεδομένα τρόπο. Σ' αυτούς καταλήγει αναπόφευκτα η λογική διεργασία, αποβάλλοντας σταδιακά κάθε κατηγορία που προσιδιάζει στα αισθητά και τα ανθρώπινα. Αυτή η λογική κάθαρση καταλήγει επίσης, όπως είδαμε, άλλοτε στην αποφατική θεολογία, άλλοτε στους χαρακτηρισμούς υπεροχής και άλλοτε στους σύνθετους με την πρόθεση π ρ ο. Όλα αυτά όμως δεν είναι παρά μια συμβολική απεικόνιση του Θεού. Ο ίδιος γνωρίζεται πραγματικά μόνο μέσα στη μυστική εμπειρία. Κατά τον Πλωτίνο, οι τρεις κλασικοί δρόμοι της θεογνωσίας, δηλαδή της αναλογίας, των αρνήσεων και της προοδευτικής αναγωγής[81], δεν αρκούν για να νοήσει κάποιος το Θεό[82]. Οι δρόμοι αυτοί απλώς διδάσκουν περί του Θεού, η οδός όμως της θεογνωσίας είναι η θεοποίηση[83]. Οι

---

79 Βλ. Ι. Καρακωστάνογλου, *Extase*, σελ. 4-9· σελ. 14 και κεφ. Ι, σημ. 16.

80 Και στα κείμενά μας το *Απόσπασμα* XVIII 1 αποδίδει στην ψυχή το "λόγο" και τη "διάνοια".

81 Βλ. αντιστοίχως: *Πολιτεία* 504 e, *Παρμενίδης* 137 c, *Συμπόσιο* 210 a-e.

82 *Εννν.* VI 7, 3.

83 *Εννν.* VI 7, 36, 6-10. Βλ. επίσης *Εννν.* I 6, 9, 29-30.

λογικές θεωρήσεις, όσο υψηλές και αν είναι, αποτελούν μόνο "ἀφορμὲς πρὸς τὰ νοητὰ"[84] και τα θεία. Αφορμές δηλαδή για να αναχθεί ο νους σε μια μυστική εμπειρία και να γνωρίσει το θεό εμπειρικά εξομοιούμενος μ' αυτόν. Την αλήθεια αυτή επαληθεύει η ερμητική έκσταση. Κατ' αυτήν όλη η γενική και ειδική διδασκαλία αποτελεί απαραίτητη προετοιμασία για το μύστη, ώστε να μπορέσει να βιώσει στη συνέχεια, με την καθοδήγηση του δασκάλου του, το μυστήριο της Παλιγγενεσίας. Αλλά και αυτή ακόμα η καθοδήγηση από κάποιο σημείο και μετά καθίσταται αδύνατη και ο μύστης βιώνει από μόνος του τις υπερφυσικές αλήθειες.

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό ότι η ανάλυσή μας αποτελεί μια περιγραφή απλώς της ερμητικής μύησης. Η τελευταία καθίσταται προσιτή καθαυτή μόνο στους μυημένους στην Παλιγγενεσία. Εν τούτοις το ύψιστο σημείο της εκστατικής αυτής εμπειρίας φαίνεται ότι βιώνεται αποφατικά και από τον ίδιο το μύστη. Μόνο λογικά και συμπερασματικά είναι δυνατόν, εκ των υστέρων, να το προσεγγίσει και να το εξηγήσει.

---

84 Αυτός είναι και ο τίτλος ενός έργου του Πορφύριου, το οποίο στοχεύει με τη σχολική μάθηση να οδηγήσει τον άνθρωπο στο μυστικό βίωμα του νοητού και θεϊκού κόσμου (εκδ. Lamberz, Leipzig, 1975).

V

ΛΟΓΟΣ ΣΥΜΒΟΛΙΚΟΣ Ή ΑΛΗΘΙΝΗ ΠΡΑΚΤΙΚΗ;

Αναλύοντας στα προηγούμενα κεφάλαια την ερμητική μύηση χαρακτηρίσαμε συχνά την Παλιγγενεσία ως " μ υ σ τ ή ρ ι ο ". Ο όρος όμως "μυστήριο" έχει ένα πολύ εξειδικευμένο περιεχόμενο και συνδέεται με συγκεκριμένες πρακτικές συμβολικού χαρακτήρα. Είναι λοιπόν εύνόητο να διερωτηθούμε αν η περιγραφή του XIII αντιστοιχεί σε μια πραγματική πρακτική ή είναι απλώς ένας συμβολικός λόγος χωρίς κανένα τελετουργικό αντίκρυσμα. Η δεύτερη άποψη αποτελεί τη γνώμη του Festugière[1], ο οποίος απορρίπτει την ύπαρξη ερμητικών αδελφοτήτων με συγκεκριμένη πίστη και τελετές, στις οποίες το *Corpus Hermeticum* χρησίμευε ως ιερή Βίβλος[2]. Οι λόγοι που τον οδηγούν σ' αυτή τη θέση είναι οι ακόλουθοι: αρχικά, η θεματική ανομοιογένεια των ερμητικών κειμένων. Ακολούθως, η ύπαρξη δύο αντίθετων τάσεων που κυριαρχούν σ' αυτά· σχετικά δηλαδή με την κοσμολογική, ανθρωπολογική και σωτηριολογική αντίληψη, η μια τάση είναι αισιόδοξη ενώ η άλλη απαισιόδοξη.

Πιο συγκεκριμένα ο Festugière δεν εντοπίζει στο *Corpus Hermeticum* κανένα ίχνος ιδιαίτερων τελετών που θα μπορούσαν να αποδοθούν σε πιστούς του Ερμή[3]. Όσον αφορά το XIII, το θεωρεί μια απλή διήγηση της μυστικής ψυχανοδίας, παρόμοια με αντίστοιχες διηγήσεις της αποκαλυπτικής γραμματείας της εποχής (ειδωλολατρικής, ιουδαϊκής, χριστιανικής)[4]. Δεν εντοπίζει επίσης τίποτα που να θυμίζει τα μυστήρια των Γνωστικών

---

1 *Rev.*, τόμ. I, σελ. 82-84.

2 *Myst.*, σελ. 33-34.

3 *Myst.*, σελ. 37-38.

4 *Rev.*, τόμ. III, σελ. 170.

(βάπτισμα, κοινωνία, εξομολόγηση, επίθεση των χειρών για καθιέρωση προϊσταμένων της λατρείας ...), ούτε την ύπαρξη κλήρου ή άλλης εκκλησιαστικής ιεραρχίας. Παρατηρεί μόνο τη διάκριση δύο κατηγοριών ανθρώπων, αυτών που δέχονται το κήρυγμα της αποκάλυψης και αυτών που το αρνούνται. Τη διάκριση αυτή όμως τη θεωρεί επουσιώδη, εφόσον χρησιμοποιείται λογοτεχνικά ήδη από τον Παρμενίδη[5]. Τέλος, ο Festugière στηρίζει την άποψή του και στον απόκρυφο χαρακτήρα της ερμητικής αποκάλυψης. Το γεγονός ότι η "Ύμνωδία" του XIII πρέπει να παραμείνει κρυφή, αντιτίθεται κατά τη γνώμη του στην ύπαρξη μιας ερμητικής εκκλησίας, διότι δεν υπάρχει εκκλησία χωρίς λειτουργία, χωρίς δηλαδή μια κοινή πίστη που βιώνεται τελετουργικά. Η " π α ρ ά δ ο σ η " της κρυφής διδασκαλίας σ' ελάχιστους εκλεκτούς, στο τέλος της μύησης, δεν αρκεί κατ' αυτόν για να ανατρέψει την παραπάνω επιχειρηματολογία[6]. Έτσι, καταλήγει στην άποψη ότι η χρήση της γλώσσας των Μυστηρίων, την οποία υιοθετεί το *Corpus*, είναι απλώς συμβολική και αδυνατεί να αποδείξει από μόνη της την ύπαρξη μιας θρησκευτικής ερμητικής κοινότητας. Στο θέμα αυτό ο Festugière συμφωνεί με τους Bousset, Kroll και Cumont σε αντίθεση με τους Reitzenstein και Geffcken[7].

Από την πλευρά μας θεωρούμε την παραπάνω επιχειρηματολογία κάπως απλουστευμένη. Πιστεύουμε ότι ο Festugière δεν εμβάθυνε αρκετά σε ορισμένα σημεία του *Corpus Hermeticum*. Επιπλέον, αγνοούσε ορισμένα σημαντικά κείμενα, συμπληρωματικά της ερμητικής γραμματείας. Τα κείμενα αυτά βρίσκονται στον κώδικα VI της κοπτικής βιβλιοθήκης του *Nag Hammadi* , την οποία μελέτησε ο Jean Pierre Mahé. Με τη βοήθειά του θα προσπαθήσουμε να ανασκευάσουμε τις απόψεις του Festugière.

Ενώ ο Festugière τονίζει επανειλλημένως την ανομοιογένεια των ερμητικών κειμένων, σε σημείο που να διακρίνει σ' αυτά δύο αντίθετες τάσεις, μια αισιόδοξη και μια απαισιόδοξη, όσον αφορά το θέμα που μας απασχολεί εδώ, επιμένει να τα θεωρεί σαν

---

5 Βλ. προηγούμενη σημείωση.

6 *Rev.*, τόμ. IV, σελ. 207.

7 *Myst.*, σελ. 38.

σύνολο. Πιστεύει δηλαδή ότι όλα μαζί, είτε πρέπει να αποτελούν ιερά βιβλία κάποιας κοινότητας, είτε απλά φιλοσοφικά έργα. Τίποτα όμως δεν αποδεικνύει ότι τα γραπτά αυτά είχαν όλα τον ίδιο προορισμό και σκοπό. Μπορούμε έτσι να δεχθούμε, μαζί με τον Reitzenstein, ότι υπήρξε πράγματι μια Poimandresgemeinde, η οποία χρησιμοποίησε ως ιερή βίβλο ορισμένα μόνο κείμενα του *Corpus Hermeticum*[8]. Πρόκειται χωρίς αμφιβολία για το XIII και το I, που παρουσιάζουν έναν έντονο μυστηριακό χαρακτήρα και διαφέρουν αισθητά από τους υπόλοιπους ερμητικούς *λόγους*. Σ' αυτά προστίθεται φυσικά και το *NH*VI[6]. Μια προσεκτική μελέτη των παραπάνω κειμένων μπορεί να στηρίξει τη θέση μας, όπως δείχνουμε στη συνέχεια.

Στα κείμενα αυτά πρέπει αρχικά να υπογραμμίσουμε μια ενδιαφέρουσα ορολογία, προερχόμενη από τις μυστηριακές λατρείες, την οποία ο Festugière προσπέρασε κάπως βιαστικά: "ἐποπτία"[9], "κάθαρση καὶ ἄσκηση"[10], "μυσταγωγία"[11], "μυστικὴ παράδοσις"[12], "θυσία ἢ προσφορὰ λογικὴ"[13], "ἀπόκρυφη διδασκαλία"[14]. Οι παραπάνω έννοιες, ενταγμένες σε μια μυστική περιγραφή πνευματικής αναγέννησης και ανόδου προς το Θεό, όπως αυτή του XIII και του *NH*VI[6], δεν μπορούν να θεωρούνται ασυζητητί σύμβολα και μεταφορές. Το πιθανότερο είναι να εκφράζουν μια πραγματική μυστηριακή διαδικασία.

Κατά δεύτερο λόγο, πρέπει να υπογραμμίσουμε το γεγονός ότι η ερμητική μύηση περιλαμβάνει πολλά στάδια και πραγματοποιείται σε διάστημα πολλών ημερών, όπως προκύπτει από την προκαταρκτική διδασκαλία και τους υπαινιγμούς του μυούμενου σε προηγούμενα μαθήματα γενικότερου χαρακτήρα[15]. Η σταδιακή όμως πρόοδος είναι

---

8 Reitzenstein, *Poimandres*, σελ. 248.

9 XIII 3· 13· 15· *NH*VI[6], σελ. 57, 28 κ και σελ. 59, 26 κ.

10 XIII 1· 7· 8· *NH*VI[6], σελ. 53, 6.

11 XIII 4· 21· *NH*VI[6], σελ. 52, 2.

12 XIII 1· 3· 15· 16· 22· *NH*VI[6], σελ. 52, 6.

13 XIII 18· 19· 21· *NH*VI[6], σελ. 57, 18 κ.

14 XIII τίτλος· 13· 16· 22· *NH*VI[6], σελ. 60, 1 κ· σελ. 63, 15 κ.

15 XIII 1· XIII 15· *NH*VI[6], σελ. 52, 2-7 και σελ. 63, 2-3.

χαρακτηριστική όλων των μυστηριακών θρησκειών. Άρα, και στο σημείο αυτό η Παλιγγενεσία φανερώνει ένα μυστηριακό χαρακτήρα.

Ένα τρίτο σημείο, στο οποίο επιμείναμε κατά την ανάλυση της Παλιγγενεσίας και το οποίο προσεγγίζει την ερμητική μύηση προς τις μυστηριακές τελετουργίες, είναι οι προτροπές του Ερμή προς τον Τατ για τον τρόπο της προσευχής. Είδαμε ότι ο μύστης, για να προσευχηθεί στο θεό, πρέπει να σταθεί σε υπαίθριο χώρο με συγκεκριμένο προσανατολισμό και σε καθορισμένη ώρα[16]. Εξηγήσαμε στην αντίστοιχη παράγραφο ότι οι προτροπές αυτές δεν αποτελούν οπωσδήποτε μια λογοτεχνική προσθήκη στο κείμενο, αλλ' ότι μπορούν κάλλιστα να έχουν πραγματικό αντίκρυσμα.

Τελετουργικό χαρακτήρα υποδηλώνει και η προτροπή του Ερμή προς τον Τατ να χαίρεται για την πνευματική του αναγέννηση, καθώς επίσης και οι συνεχείς υποδείξεις για ησυχία.

Ένα νέο επιχείρημα μας προσφέρει το *NH*VI[6]. Σ' αυτό γίνεται λόγος για τους πνευματικούς αδελφούς του μυούμενου, τους οποίους ο τελευταίος πρέπει να αναγνωρίσει και με τους οποίους πρέπει να ποσευχηθεί[17]. Με αφορμή τα λόγια αυτά ο Mahé υποθέτει ότι μέσα στο "τελεστήριο" της ερμητικής μύησης παρευρίσκονται κάποιοι αδελφοί (δηλαδή ήδη μυημένοι στην Ογδοάδα και Εννεάδα), οι οποίοι παρακολουθούν, αν όχι όλη την ιεροτελεστία, τουλάχιστο την προκαταρκτική δοκιμασία[18]. Την ίδια γνώμη φαίνεται να έχει και ο M. Krause[19]. Πρός ενίσχυση της άποψής του ο Mahé παραπέμπει στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου, όπου ο Lucius κάνει λόγο για ένα πλήθος αμαρτωλών ανθρώπων που, σε αντίθεση με τους μυούμενους, παρακολουθούν μόνο την αρχή και το

---

16 XIII 16.

17 *NH*VI[6], σελ. 53, 8 και 29· σελ. 54, 21-22.

18 Mahé, *Hermès*, σελ. 91.

19 "Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi Texte", στο *Le origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina*, (Aprile 1966), Leyde, 1967, σελ. 87: "Jedoch zur Belehrung tritt das Gebet und zwar offensichtlich mit einer grösseren Auzahl von Mitgläubigen".

τέλος της ιεροτελεστίας[20]. Αντίθετα όμως προς τις *Μεταμορφώσεις*, στο *NH*VI[6] το πλήθος των μυημένων αδελφών φαίνεται να συμβολίζει τους εκλεκτούς που υποδέχονται την ψυχή στον ουρανό[21]. Η παρουσία αυτού του πλήθους εξυπηρετεί κατά τον Mahé και μια πρακτική σκοπιμότητα, την παρουσίαση του μελλοντικού μύστη στην κοινότητα.

Μια άλλη σειρά επιχειρημάτων, που στηρίζει τη θέση μας, αφορά τη σχέση της ερμητικής μύησης με τα μυστήρια των Γνωστικών. Σε αντίθεση προς τη γνώμη του Festugière, πιστεύουμε ότι υπάρχει τέτοια σχέση. Άλλωστε ο Ερμητισμός, κηρύσσοντας μια σωτήρια γνώση, εντάσσεται στο γενικότερο χώρο του Γνωστικισμού. Πιο συγκεκριμένα, ο ασπασμός της αγάπης, που ανταλάσσουν ο Ερμής και ο μαθητής πριν από την πρώτη έκσταση του *NH*VI[6][22], μας θυμίζει μια αντίστοιχη μυστηριακή πράξη των Βαλεντινιανών, την οποία μαρτυρούν δύο άλλα έργα του *Nag Hammadi*. Το πρώτο, που αναφέρεται στο μυστήριο του "Γαμήλιου Δωματίου", είναι το *Κατὰ Φίλιππον Εὐαγγέλιον*[23]. Σ' αυτό τονίζεται ότι οι τέλειοι καθίστανται γόνιμοι και γεννούν μ' ένα φίλημα. Έτσι, ο μύστης δέχεται την πνευματική του αναγέννηση λαμβάνοντας ένα φίλημα από το μυσταγωγό. Το ίδιο αποτέλεσμα έχει και ο ασπασμός του *NH*VI[6]· προκαλεί μια πνευματική αναγέννηση στο μαθητή, προσελκύοντας μέσα του τη θεϊκή Δύναμη. Όπως όμως παρατηρεί ο Mahé, για να έχει μια πράξη μυστηριακό χαρακτήρα, δεν αρκεί μόνο να είναι αποτελεσματική· η αποτελεσματικότητά της πρέπει να προέρχεται από το συμβολικό της χαρακτήρα[24]. Αυτόν τον συμβολισμό του βαλεντινιανού ασπασμού εξηγεί και το δεύτερο "γνωστικό" κείμενο του *Nag Hammadi*, που ονομάσθηκε από τους εκδότες *De supernis*[25]. Σ' αυτό το φίλημα, με το οποίο οι πιστοί της γήινης Εκκλησίας των Βαλεντινιανών μεταδίδουν τη χάρη της πνευματικής αναγέννησης, συμβολίζει τον ασπασμό, με τον οποίο ο Πατέρας Θεός και ο

---

20 *Μεταμορφώσεις* XI 23, 4 (Fredouille 111) και XI 24, 1 (Fredouille 114).

21 Mahé, *Hermès*, σελ. 91.

22 *NH*VI[6], σελ. 57, 26-27.

23 *NH*II, σελ. 59, 2-6.

24 Mahé, *Hermès*, σελ. 57.

25 *NH*I, σελ. 58, 13-36.

Υιός γεννούν τον Αιώνα-Εκκλησία, προγενέστερο όλων των άλλων αιώνων. Αντιστοίχως, και στο *NH*VI[6] διαβάζουμε ότι η γέννηση καθενός από τους αδελφούς πρέπει να είναι παρόμοια με το μέρισμα του Αιώνα που ενεργεί ο Πατέρας μεταξύ των πνευμάτων[26]. Εδώ βρίσκεται χωρίς αμφιβολία ο συμβολισμός και η αποτελεσματικότητα του ερμητικού ασπασμού που ανταλάσσουν οι δύο συνομιλητές πριν από την έκσταση.

Ο ασπασμός συναντάται επίσης σε μια ευχαριστήρια προσευχή, η οποία στον κώδικα VI του *Nag Hammadi* ακολουθεί αμέσως το κείμενο της "Ογδοάδας και Εννεάδας". Η προσευχή αυτή αποτελεί συγχρόνως και τον επίλογο του λατινικού *Asclepius*. Το ενδιαφέρον είναι ότι ο ασπασμός συνδέεται εδώ και με μια άλλη πράξη· μετά το τέλος της ευχαριστίας οι δύο προσευχηθέντες ασπάζονται μεταξύ τους και μοιράζονται ένα αδελφικό γεύμα φυτικής προέλευσης (χωρίς αίμα)[27]. Ο Mahé πιστεύει ότι το γεύμα αυτό έχει θέση ientaculum religiosum[28], πράξη που στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου θέτει ιεροτελεστικό τέλος στη μύηση: "teletae legitima consummatio"[29].

Μια ακόμη αντιστοιχία προς τις "γνωστικές" τελετές εντοπίζει ο Mahè[30] σ' ένα κείμενο του κώδικα III του *Nag Hammadi*, που τιτλοφορείται *Ευαγγέλιον των Αιγυπτίων* και έχει σχέση με το μυστήριο του Βαπτίσματος. Το κείμενο αυτό συγγενεύει κυρίως με τον πρώτο *λόγο* του *Corpus Hermeticum*, λόγω της ορολογίας του. Διαβάζουμε σ' αυτό ότι ο άφθαρτος άνθρωπος " Π ο ι μ α ή λ ", ως μεσάζοντας ανάμεσα στο Θεό και τους ανθρώπους,

---

26 *NH*VI[6], σελ. 56, 7.

27 *NH*VI[7], σελ. 65, 3-7.

28 Mahé, *Hermès*, σελ. 150-151.

29 *Μεταμ.* XI 24, 5.

30 Mahé, *Hermès*, σελ. 49.

προσφέρει στους εκλεκτούς ένα βάπτισμα ύδατος[31] που υψώνει υπεράνω του ουρανού[32]. Κατά τον Mahé ο "Ποιμαὴλ" δεν είναι άλλος από το θεό Ποιμάνδρη[33].

Από τα παραπάνω διαπιστώνουμε ότι η σχέση Ερμητισμού και Γνωστικισμού δεν συμπεραίνεται μόνο από τη φιλοσοφική συγγένεια των δύο συστημάτων, αλλά και από συγκεκριμένες πρακτικές τους.

Σχετικά με το μυστηριακό χαρακτήρα της ερμητικής Παλιγγενεσίας την προσοχή μας αποσπά επίσης η μυστηριώδης επίκληση του Θεού στο *NH*VI[6]. Όπως εξηγήσαμε στη σχετική παράγραφο, η επίκληση του ονόματος του Θεού αποτελεί ένα μαγικό σύμβολο παρόμοιο μ' εκείνα των μαγικών ιεροτελεστιών που επιτρέπουν το άνοιγμα και το κλείσιμο του ουρανού για τη διάλευση της ψυχής[34]. Μια τέτοια ιεροτελεστία είναι η περίφημη θεουργική "Ἀναγωγὴ" των Χαλδαίων[35]. Σε αντίθεση όμως με την "Ἀναγωγή", στην ερμητική μύηση, εκτός από την επίκληση του Θεού, δεν υπάρχει καμιά άλλη θεουργική πρακτική: ούτε προσποίηση σωματικού θανάτου του νεόφυτου, ούτε σωρός ξύλων για άναμα φωτιάς, ούτε σπονδές για την ψυχή του πεθαμένου. Για την απουσία των παραπάνω στοιχείων ο Mahé δέχεται δύο πιθανές εξηγήσεις: α) Ίσως η απουσία αυτή οφείλεται σε κάποια σκοπιμότητα του συγγραφέα, ο οποίος δεν ενδιαφέρεται να περιγράψει το εξωτερικό σκηνικό της μύησης, αλλά την εσωτερική εμπειρία του μυούμενου. Έτσι, από την πλευρά του μυούμενου το μυστήριο δεν συνίσταται σε μια συμβολική παράσταση, αλλά σε μια μακάρια αναγέννηση που βιώνεται εσωτερικά. β) Ίσως οι οπαδοί του Ερμή ήταν ιδιαίτερα λιτοί σε εκδηλώσεις και εξωτερικές πρακτικές και το ουσιώδες των ιεροτελεστιών τους συνίστατο κυρίως σε συγκεντρώσεις και συζητήσεις, όπως συμβαίνει σε μερικές προτεσταντικές εκκλησίες[36]. Η

---

31 *NH*III, σελ. 66, 4.

32 *NH*III, σελ. 63, 24-25.

33 Αυτή είναι η άποψη των J. Doresse (*Journal Asiatique* (Paris) 256, σελ. 315) και A. Böhlig - F. Wisse (*Nag Hammadi Studies* (Leyde), τόμ. 4, σελ. 197).

34 Αυτή είναι και η γνώμη του Mahé σε αντίθεση με τον Angus (βλ. Mahé, *Hermès*, σελ. 107).

35 Βλ. Ι Καρακωστάνογλου, *Extase*, σελ. 95-121.

36 Mahé, *Hermès*, σελ. 58.

πρώτη υπόθεση μας φαίνεται λιγότερο πιθανή, διότι, αν εξαιρέσουμε τον ασπασμό της αγάπης, τη χρήση μαγικών λέξεων και (ίσως) το αδελφικό γεύμα, οι υπόλοιπες πρακτικές της θεουργικής "Αναγωγῆς" φαίνονται αντίθετες προς το πνεύμα των ερμητικών κειμένων. Το λατινικό κείμενο *Asclepius* το δηλώνει καθαρά: οι προσευχές δεν πρέπει να συνοδεύονται από αναθυμιάσεις και αρώματα. Αυτό αποτελεί ιεροσυλία, διότι ο Θεός δεν έχει ανάγκη από χονδροειδείς υλικές προσφορές. Η μόνη προσφορά που του αρμόζει είναι η ευλογία[37].

Τα λόγια αυτά του *Asclepius* μας οδηγούν στην καρδιά του προβλήματος που εξετάζουμε. Διότι η μοναδική αρμόζουσα προσφορά προς το Θεό, η ευλογία, ονομάζεται στα ερμητικά κείμενα "λογική θυσία"[38]. Πιστεύουμε ότι ο τελετουργικός χαρακτήρας της ερμητικής μύησης συνίσταται κυρίως στον τελετουργικό χαρακτήρα της "λογικῆς θυσίας" που είναι η προσευχή. Ο Ερμής χαρακτηρίζει τον ύμνο του, όπως και τον ύμνο του μυούμενου, "τύπο" του πληρώματος, όπου οι αιώνες δεν σταματούν να ευλογούν τον Αγέννητο Θεό[39]. Χάρη σ' αυτή τη συμβολική δύναμη, η λογική θυσία είναι ο αποτελεσματικός σύνδεσμος της κοινότητας. Μόνο αυτή επιτρέπει στο μύστη να υψωθεί στην Ογδοάδα και Εννεάδα και να αναγεννηθεί. Α η προσευχή ονομάζεται "λογική", αυτό οφείλεται στο σιωπηλό της χαρακτήρα. Όπως εξηγήσαμε, ο σιωπηλός αυτός χαρακτήρας έχει την έννοια της εσωτερικής περισυλλογής. Δεν πρόκειται δηλαδή για μουρμούρισμα λόγων, ούτε για ανάγνωση μιας προσευχής με τη σκέψη, αλλά για μια προοδευτική εσωτερική ησυχία, μια παύση κάθε λόγου, κάθε σκέψης και κάθε έννοιας, μέχρι ο νους να αναχθεί σ' αυτό που είναι υπεράνω του λόγου, το άρρητο. Σ' αυτή τη διαδικασία της περισυλλογής, που επιτυγχάνεται με την καθοδήγηση του Ερμή, υπάρχει ένας τελετουργικός

---

37 *Ascl.* 41, σελ. 352. Βλ. επίσης και την σημ. 344 του ίδιου κειμένου.

38 XIII 18, σελ.208, 13· 19, σελ. 208, 16· 21, σελ. 209, 7.

39 *NH*VI^{6}, σελ. 57, 9.

χαρακτήρας, ο οποίος κυρίως δίνει στην ερμητική Παλιγγενεσία τον μυστηριακό της χαρακτήρα[40].

Ανακεφαλαιώνοντας τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι η ερμητική Παλιγγενεσία αποτελεί μια πραγματική μυστηριακή μύηση. Τα εξωτερικά τελετουργικά στοιχεία της είναι ελάχιστα (ασπασμός, ορισμένες εκφωνήσεις και επικλήσεις). Η εσωτερική διαδικασία της σιωπής όμως περιέχει ένα καθαρά τελετουργικό χαρακτήρα. Αποτελεί μια καθοδηγούμενη από το δάσκαλο περισυλλογή, που οδηγεί το μύστη στην πνευματική του αναγέννηση. Η τελετουργική αυτή λιτότητα οφείλεται στο γεγονός ότι ο Ερμητισμός έχει την τάση να αντικαθιστά τις εξωτερικές πρακτικές των μυστηρίων με αντίστοιχες εσωτερικές διεργασίες. Το μυστηριακό στοιχείο μιας μύησης όμως δεν εξαρτάται μόνο από τον εξωτερικό ή εσωτερικό χαρακτήρα της διαδικασίας, αλλά από τον τρόπο με τον οποίο αυτή εξελίσσεται, το συμβολισμό της και το σκοπό της. Το ίδιο ακριβώς τονίζει και ο H. G. Gaffon αναφερόμενος στο Γνωστικισμό. Με αφορμή το *Κατά Φίλιππον Ευαγγέλιον* παρατηρεί ότι ούτε οι "γνωστικές" αιρέσεις επιβάλλουν αναγκαστικά εξωτερικές πρακτικές, διότι ο "γνωστικός" σώζεται με μια εσωτερική άσκηση, χάρη στην αποκαλυπτόμενη "γνώση"[41].

---

40 Βλ. Mahé, *Hermès*, σελ. 58-59.

41 *Studien zum Koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sacramente*, Βόννη 1969, σελ 89.

VI

ΕΡΜΗΤΙΚΗ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΕΚΣΤΑΣΗ

Ολοκληρώνοντας αυτή τη μελέτη θεωρούμε σκόπιμο να αναφερθούμε εν συντομία σε μια σύγκριση Ερμητισμού και Χριστιανισμού. Επειδή η εποχή την οποία μελετούμε χαρακτηρίζεται από το γνωστό φαινόμενο του θρησκευτικού συγκρητισμού, είναι απαραίτητο να εντάξουμε το θέμα μας στο γενικότερο αυτό συγκρητικό κλίμα και να το εξετάσουμε σε σχέση με αντίστοιχα φαινόμενα της ίδιας εποχής. Ήδη κατά την διάρκεια της παρουσίασής μας κάναμε ανάλογους παραλληλισμούς. Εδώ θα ασχοληθούμε αποκλειστικά με τη σύγκριση της ερμητικής μύησης και του χριστιανικού μυστικισμού, ως προς τις βασικές αρχές τους. Κατά τη σύγκριση αυτή εντοπίζονται αρχικά ορισμένες ομοιότητες. Οι ομοιότητες όμως αυτές είναι επιφανειακές και μια προσεκτική εξέταση αποκαλύπτει εύκολα ουσιώδεις διαφορές, που απορρέουν από διαφορετικές θεολογικές, κοσμολογικές και ανθρωπολογικές αντιλήψεις, όπως δείχνουμε στη συνέχεια.

1) Ο Ερμητισμός είναι ένα δυαλιστικό σύστημα, που αντιπαραθέτει απόλυτα το θεϊκό-νοητό κόσμο προς τον αισθητό-υλικό. Η ύλη υπάρχει αιωνίως και αποτελεί το κακό που καταδυναστεύει τον πνευματικό άνθρωπο. Κατά συνέπεια, η ερμητική κάθαρση έχει ως αποκλειστικό στόχο την αποδέσμευση του νου από το σώμα. Ο νους συνιστά τον πραγματικό άνθρωπο, ο οποίος προϋπάρχει στον ουρανό πριν πέσει και φυλακιστεί στην ύλη. Έτσι, η αποδέσμευση από τα δεσμά του σώματος τον επαναφέρει στον αρχέγονο παράδεισο, από τον οποίο εξέπεσε.

Αντίθετα, ο Χριστιανισμός δεν δέχεται τη δυαρχική αυτή αντίληψη. Κατά τη χριστιανική κοσμοθεωρία η ύλη δεν προϋπάρχει αιωνίως, αλλά αποτελεί μέρος της "καλῆς" δημιουργίας του Θεού, η οποία έχει αρχή. Ούτε ο άνθρωπος προϋπάρχει σε μια πνευματική

κατάσταση, αλλά δημιουργείται ψυχοσωματικά μια συγκεκριμένη στιγμή. Αν ο Χριστιανισμός δέχεται μια κάθαρση, αυτή δεν αφορά την φυγή από τη σωματική φύση, αλλά από τα σωματικά πάθη, τα οποία είναι συνέπεια του προπατορικού αμαρτήματος. Η ρίζα τέλος του προπατορικού αμαρτήματος δεν βρίσκεται στην αρνητική επήρεια της ύλης, αλλά στο αυτεξούσιο.

Ερμητισμός και Χριστιανισμός προσπαθούν να επιβληθούν στο σώμα, ο πρώτος όμως για να το αποφύγει, ενώ ο δεύτερος για να το δαμάσει και να το μεταμορφώσει. Από χριστιανική άποψη ο άνθρωπος δημιουργήθηκε με διπλή υπόσταση, ψυχοσωματική, και μ' αυτήν μετέχει στην έκσταση. Το ανθρώπινο σώμα λυτρώνεται και παίρνει μέρος στη θέα του Θεού. Αυτό είναι αδιανόητο για την ειδωλολατρική και φιλοσοφική σκέψη. Εξωτερικά λοιπόν Ερμητισμός και Χριστιανισμός χρησιμοποιούν παρόμοιες μεθόδους (άσκηση, ευσέβεια, προσευχές ...), ο σκοπός τους όμως διαφέρει ριζικά.

2) Μια άλλη φαινομενική ομοιότητα ανάμεσα στα δύο αυτά συστήματα είναι η χάρη, για την οποία μιλήσαμε στο κεφάλαιο της μύησης. Για τον Ερμητισμό η αναγκαιότητα που επιβάλλει την χάρη είναι πάλι η δυαρχική θεώρηση κόσμου και ανθρώπου. Φυλακισμένος μέσα στην ύλη ο άνθρωπος αποξενώνεται τελείως από το Θεό. Δεν μπορεί να τον προσεγγίσει παρά μόνο με μια αποκάλυψη. Έτσι, η ερμητική χάρη έχει την έννοια της θεϊκής αποκάλυψης. Η αποκάλυψη αυτή είναι νοητικού χαρακτήρα, γιατί προσφέρει μια σωτήρια γνώση. Είναι επίσης άρρηκτα συνδεδεμένη με το νου (πράγμα που ενισχύει το νοητικό της χαρακτήρα), διότι στοχεύει στην ενεργοποίησή του. Ο νους, δεχόμενος την αποκαλυπτόμενη γνώση, ξυπνάει από το λήθαργό του και θυμάται το Θεό Πατέρα, κοντά στον οποίο υπήρχε πριν σαρκωθεί. Μπορούμε να δεχθούμε ότι η χάρη αυτή έχει δύο όψεις. Αφ' ενός είναι ένα θεϊκό δώρο που δίνεται άπαξ και δια παντός σ' όλους τους ανθρώπους και ταυτίζεται με το νου που όλοι κατέχουν δυναμικά και έμφυτα. Αφ' ετέρου είναι η σωτήρια γνώση που επίσης αποκαλύπτεται εφάπαξ και μεταβιβάζεται στη συνέχεια δια των μυημένων. Η δεύτερη αυτή όψη της χάρης προσφέρεται σταδιακά κατά τη μύηση και

προκαλεί όλο και μεγαλύτερη ενεργοποίηση του νου· στο τέλος της Παλιγγενεσίας οδηγεί το μύστη στην νόηση του ίδιου του Θεού.

Κατα το Χριστιανιμό η χάρη δεν μπορεί να οριστεί αντικειμενικά. Σίγουρα δεν είναι νοητικού χαρακτήρα, διότι απευθύνεται στον ψυχοσωματικό άνθρωπο, τον οποίο θέλει να μεταμορφώσει. Δεν ταυτίζεται με το νου ούτε με μια αποκαλυφθείσα σωτήρια γνώση. Αυτά όλα είναι αποτελέσματα της χάρης, η οποία είναι άκτιστη και συνιστά το περιεχόμενο της χριστιανικής μυστικής εμπειρίας. Μετέχοντας στη χάρη ο ψυχοσωματικός άνθρωπος αποκτά την εμπειρία του Θεού, εφόσον η χάρη είναι η άκτιστη ενέργεια του Θεού. Η αλήθεια αυτή στηρίζεται στη διάκριση ουσίας και ενέργειας στο Θεό. Την παραπάνω διάκριση αγνοεί ο Ερμητισμός και γιαυτό οδηγείται σε δύο αντίθετες με το Χριστιανισμό θέσεις: α) ταυτίζει τη θεϊκή ενέργεια με τα αποτελέσματά της και β) δέχεται τη γνώση μόνο της ουσίας του Θεού (ή μάλλον της προ-ουσίας, όπως είδαμε), εφόσον, αρνούμενος την διάκριση ουσίας και ενέργειας στο ύψιστο Ον, θεωρεί το Θεό αποκλειστικά ως φύστη-ουσία. Ο χριστιανός όμως χρειάζεται τη θεϊκή βοήθεια (τα αποτελέσματα της χάρης) για να φτάσει στην ίδια τη χάρη του Θεού και να θεωθεί. Χωρίς αυτή τη βοήθεια δεν θα μπορούσε ποτέ να προσεγγίσει το Θεό. Η προσφερόμενη χάρη όμως δίνεται συνεχώς και όχι εφάπαξ. Έτσι, οδηγούμαστε στην παρακάτω βασική διαφορά.

3) Η ερμητική Δημιουργία στηρίζεται στη απορροή. Δηλαδή, ο κόσμος και ο άνθρωπος προέρχονται από την ίδια τη θεϊκή ουσία. Αυτή η θέση έχει καθοριστικές συνέπειες για το θέμα μας. Πρώτον, συνεπάγεται ότι ένα τμήμα του ανθρώπου, ο νους, είναι ομοούσιο του Θεού. Έτσι, η ερμητική έκσταση είναι μια επιστροφή που οδηγεί το νου όχι σε κάτι ξένο προς αυτόν, αλλά στην επανεύρεση του αρχικού του εαυτού. Γνώση Θεού και γνώση εαυτού ταυτίζονται στο τέλος της ερμητικής μύησης. Συνεπώς, η εκστατική γνώση αποτελεί στην πραγματικότητα μια ανάμνηση. Επίσης, εφόσον μιλάμε για επιστροφή σε μια αρχική κατάσταση, πρέπει να δεχθούμε αναγκαστικά και ένα τέλος στην πορεία αυτής της επανόδου. Πράγματι, όπως είδαμε, υπάρχει ένα τελικό σημείο στην ερμητική μυστική εμπειρία, πέραν του οποίου δεν νοείται άλλη πρόοδος. Ο νους ενώνεται με την ουσία του

Θεού, επανευρίσκοντας τη δική του αρχέγονη ουσία, και πετυχαίνει την τέλεια και ακόρεστη ευδαιμονία. Το ακόρεστο αυτής της ευδαιμονίας δεν προέρχεται από μια συνεχώς εξελισσόμενη εμπειρία, αλλ' από την ύψιστη θέα που αποκτά ο νους στο τέλος της μύησής του.

Αναφορικά με τις θέσεις αυτές ο Χριστιανισμός διαφέρει ριζικά από τον Ερμητισμό. Ο Θεός του Χριστιανισμού ως προς τη φύση του είναι τελείως διαφορετικός από τον άνθρωπο. Διαφέρει απ' αυτόν και ποιοτικά (είναι πνεύμα) και ποσοτικά (είναι αΐδιος και αιώνιος, ενώ ο άνθρωπος δημιούργημα με συγκεκριμένη χρονική αφετηρία). Ο άνθρωπος ποτέ δεν προϋπήρχε δίπλα στο Θεό. Ο Παράδεισος, από τον οποίο εξέπεσε, δεν ταυτιζόταν με το θεϊκό κόσμο, αλλά ήταν μια κατάσταση δημιουργημένη χρονικά, η οποία επιδεχόταν βελτίωση. Κατά συνέπεια, η χριστιανική μυστική εμπειρία δεν αποτελεί μια επιστροφή, αλλά μια πραγματική άνοδο προς κάτι το πρωτόγνωρο. Βέβαια, ως ένα σημείο υπάρχει και στη χριστιανική άσκηση επιστροφή, διότι ο άνθρωπος εξέπεσε από μια φυσική κατάσταση (Παράδεισος) στο παρά φύσιν. Επανευρίσκοντας όμως τη χαμένη παραδείσια ύπαρξή του, συνεχίζει να ανέρχεται πνευματικά και ηθικά, διότι ο χριστιανικός αρχέγονος Παράδεισος είναι ένα στάδιο μόνο της τελείωσης, το οποίο ξεπερνιέται. Απ' αυτό ο χριστιανός οδηγείται σε συνεχώς υψηλότερα επίπεδα τελείωσης και γνώσης του Θεού. Εφόσον όμως ο Θεός είναι ουσιαστικά διαφορετικός από τον άνθρωπο, η πρόοδος του τελευταίου δεν έχει τέλος. Δεν υπάρχει τέρμα στη χριστιανική μυστική γνώση, διότι ο περιορισμένος άνθρωπος προσεγγίζει αδιάκοπα τον άπειρο και απεριόριστο Θεό. Η πορεία της θεογνωσίας είναι επομένως δυναμική στο Χριστιανισμό, γεγονός που δικαιολογεί πολύ καλύτερα τον ακόρεστο χαρακτήρα της μυστικής ευδαιμονίας.

Εφόσον όμως Θεός και άνθρωπος διαφέρουν ριζικά, είναι ευνόητο να διερωτηθούμε σε τί συνίσταται η προσέγγισή τους. Διότι μια προσέγγιση προϋποθέτει πάντα ένα κοινό σημείο. Κατά τη χριστιανική θεολογία το κοινό σημείο δεν αφορά τις ουσίες των δύο αυτών υπάρξεων, αλλά τις ενέργειές τους. Η διάκριση ουσίας και ενέργειας, που εντοπίσαμε στο Θεό, ισχύει και στον άνθρωπο. Ο άνθρωπος είναι ένα αισθητό δημιούργημα (ουσία), που

αποτελεί όμως προσωπική ύπαρξη. Έχει δηλαδή την δυνατότητα να εκλέγει τον τρόπο της ζωής του και να επικοινωνεί με το Θεό και την υπόλοιπη Δημιουργία (ενέργειες). Σ' αυτή του τη διάσταση μοιάζει με το Θεό, ο οποίος είναι επίσης προσωπικός. Βέβαια, και ως προς τις ενέργειές τους Θεός και άνθρωπος διαφέρουν αφάνταστα. Διότι η προσωπική εκδήλωση του Θεού πραγματοποιείται μέσα στην τέλεια και ανιδιοτελή αγάπη, ενώ του ανθρώπου τις περισσότερες φορές εξαντλείται μέσα στην κακία και την αμαρτία. Παρόλα ταύτα όμως στο χώρο των ενεργειών υπάρχει δυνατότητα προσέγγισης: Θεός και άνθρωπος ε ξ έ ρ χ ο ν τ α ι από τη φύση τους και επικοινωνούν ως προσωπικές υπάρξεις. Συναντώνται σ' έναν ενδιάμεσο χώρο, αυτόν της ενέργειας.

Το γεγονός αυτό προϋποθέτει, όπως βλέπουμε, δύο παράλληλες εκστάσεις, αφενός του Θεού και αφετέρου του ενθρώπου. Ο Θεός προσφέρεται ως χάρη-ενέργεια και ο άνθρωπος την προσλαμβάνει και θεώνεται, αποκτώντας ένα τρόπο ύπαρξης όμοιο με το θεϊκό. Έτσι λέμε ότι ο άνθρωπος θεώνεται "κατὰ χάριν" και όχι "κατὰ φύσιν". Αυτή η μυστική εμπειρία δεν αφορά το *τί* του ανθρώπου, αλλά το *πώς*, τον τρόπο ύπαρξης αυτού. Προκαλεί συνεπώς μια πραγματική οντολογική μεταβολή στον άνθρωπο. Θεούμενος λοιπόν ο άνθρωπος κατά χάρη εξακολουθεί να διατηρεί την ειδοποιό του διαφορά ως προς το Θεό (την κτιστότητα, το *τι*). Έτσι, η χριστιανική έκσταση πραγματοποιείται στα πλαίσια μιας σχέσης. Έχει δηλαδή καθαρά προσωπικό χαρακτήρα, ο οποίος απέχει πολύ από την απρόσωπη εμπειρία της ταύτισης με το θείο, που χαρακτηρίζει την ερμητική έκσταση.

Όπως καταλαβαίνουμε η χριστιανική έκσταση είναι διαφορετικού χαρακτήρα από την ερμητική, διότι αποτελεί βίωμα ζωής και όχι ξαφνική και παροδική εμπειρία. Αποτελεί μια ήρεμη καθημερινή μεταμόρφωση και όχι μια απροσδόκητη κατάσταση με ενθουσιώδη χαρακτήρα. Πρόκειται για μια εμπειρία που θυμίζει, στην πορεία τουλάχιστο, τον αγώνα της ευσέβειας των ερμητικών κειμένων.

Στο Χριστιανισμό υπάρχουν βέβαια και καθαρά εκστατικά φαινόμενα, όπως τα οράματα, οι οπτασίες κ.τ.λ. Και αυτά όμως, επειδή χαρακτηρίζονται από τις ίδιες γνωσιολογικές προϋποθέσεις που μόλις αναφέραμε, διαφέρουν από τις αντίστοιχες

ειδωλολατρικές εκστάσεις και ως προς το σκοπό και ως προς το περιεχόμενό τους. Τις διαφορές αυτές αναφέρουμε στη συνέχεια.

4) Στον Ερμητισμό η έκσταση θεωρείται πρόγευση και εγγύηση της μεταφυσικής σωτηρίας. Και σωτηρία σημαίνει για όλα τα μη χριστιανικά συστήματα απελευθέρωση από τη σκλαβιά της ύλης και απαλλαγή από τον κύκλο των μετενσαρκώσεων. Μόνο τότε ο νους λυτρώνεται από τη δυστυχία του αισθητού κόσμου και απολαμβάνει την ουράνια ευτυχία των νοητών όντων. Προϋπόθεση γι' αυτή τη λύτρωση είναι η εκστατική μύηση. Σ' όλα αυτά όμως διαφαίνεται καθαρά μια ωφελιμιστική επιδίωξη.

Αντίθετα με τις παραπάνω θέσεις, οι χριστιανικές εκστατικές εμπειρίες δεν αποτελούν πρόγευση της μεταφυσικής μακαριότητας με την ίδια έννοια, διότι η μετά θάνατον κατάσταση είναι δυναμική και δεν έχει τέλος. Η θεογνωσία δεν έχει τέλος ούτε σ' αυτή τη ζωή ούτε στην άλλη.

Επίσης, η χριστιανική έκσταση δεν είναι εγγύηση της σωτηρίας. Κανείς δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι όλοι οι εκστατικοί σώζονται. Άλλωστε χριστιανικά δεν υπάρχει σ' αυτή τη ζωή αντικειμενικό κριτήριο της σωτηρίας, γιατί και ο πλέον προχωρημένος πνευματικά μπορεί την τελευταία στιγμή να αμαρτήσει και να μη σωθεί. Το μόνο κριτήριο σωτηρίας (που θέτει όμως τέλος στη ζωή) είναι η θυσία και το μαρτύριο, όχι η έκσταση. Τέλος, οι εκστατικοί του Χριστιανισμού δεν είναι πάντα οι πιο άξιοι και οι πιο προχωρημένοι πνευματικά. Όταν ο Χριστός αποκαλύφθηκε στον πορευόμενο προς τη Δαμασκό Σαούλ, όχι μόνο δεν φανερώθηκε σε άξιο χριστιανό, αλλά αντίθετα σε διώκτη των χριστιανών. Ο Θεός είναι εκείνος που διαλέγει πότε και σε ποιον θα φανερωθεί. Επομένως, οι χριστιανικές εκστατικές εμπειρίες δεν είναι ανθρώπινο κατόρθωμα, αλλά δωρεά του Θεού για συγκεκριμένο πάντα σκοπό, που ο ίδιος ορίζει. Ο σκοπός αυτός αφορά το καλό όλων των ανθρώπων και όχι μόνο του εκστατικού. Για το λόγο αυτό οι χριστιανικές εκστάσεις έχουν τη μορφή οραμάτων και οπτασιών, στις οποίες ο Θεός αποκαλύπτει το σωτήριο μύνημά του (προσωπική σχέση). Έτσι, ο εκστατικός γίνεται "δοῦλος Θεοῦ" που αναλαμβάνει μια αποστολή για την οικοδομή πρώτα των άλλων και μετά του εαυτού του. Η χριστιανική

έκσταση τελικά δεν είναι αυτοσκοπός ούτε μέσο ατομικής σωτηρίας, αλλά μέσο συλλογικής προσφοράς και διακονίας.

Από τα παραπάνω φαίνεται καθαρά ότι ο Χριστιανισμός δεν γνωρίζει καμμιά τεχνική και καμμιά οδό που οδηγεί στην έκσταση. Οι εκστατικές εμπειρίες αποτελούν κατ' αυτόν φαινόμενα εξαιρετικά και απρόσμενα, που πραγματοποιούνται τις περισσότερες φορές χωρίς προετοιμασία και αναζήτηση. Την πρωτοβουλία έχει πάντα ο Θεός, ο οποίος με ποικίλους τρόπους, μεταξύ των οποίων και η έκσταση, υπηρετεί το σχέδιο της Θείας Οικονομίας. Μοναδική ίσως εξαίρεση σ' αυτό τον κανόνα αποτελούν οι εκστάσεις των μαρτύρων, οι οποίοι τη στιγμή του μαρτυρίου τους βρίσκονται σε επικοινωνία με το Θεό και βλέπουν οράματα. Στην περίπτωση αυτή η έκσταση προσφέρεται ως στεφάνωμα μιας τέλειας χριστιανικής ζωής και απόλυτης μίμησης του Χριστού. Για τους μάρτυρες όμως η εμπειρία αυτή θεωρείται φυσιολογική κατάσταση, εφόσον τη στιγμή του μαρτυρικού τους θανάτου βρίσκονται ήδη στον Παράδεισο και ατενίζουν το Θεό "πρόσωπο πρὸς πρόσωπον". -

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Για τα ελληνικά ερμητικά κείμενα χρησιμοποιήσαμε την τετράτομη έκδοση των A. D. NOCK - A. J. FESTUGIERE, *Hermès Trismégiste* (*LES BELLES LETTRES*, Paris, 1945-1954). Συντομογραφία *CH* (= *Coprus Hermeticum*).
- Από την κοπτική ερμητική γραμματεία χρησιμοποιήσαμε το έκτο κείμενο του κώδικα VI της βιβλιοθήκης του *Nag Hammadi* στην έκδοση του J. P. MAHE, *Hermès en Haute Egypte*, (Québec, 1978). Συντομογραφία *NHVI*^{6} (= *Nag Hammadi* VI^6).
- Για τα κείμενα των αρχαίων ελλήνων συγγραφέων συμβουλευθήκαμε τις εκδόσεις *LES BELLES LETTRES* (Paris).
- Τέλος, για τα Κείμενα των Πατέρων της Εκκλησίας παραπέμπουμε στις εκδόσεις SOURCES CHRETIENNES (Paris).

ΑΝΤΩΝΙΑΔΗ (Β.), *Ιουστίνου του φιλοσόφου-μάρτυρος Ανθρωπολογία*, Αθήνα, 1932.

ΑΠΟΥΛΗΪΟΥ, *Μεταμορφώσεις*, εκδ. D. S. ROBERTSON - P. VALLETE, Paris 1940· εκδ. (βιβλ. XI) J. C. FREDOUILLE, Paris, 1975.

BARDY (G.), *La vie spirituelle d' après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935.

BERTHELOT (M.) - RUELLE (E.), *Les alchimistes grecs*, τόμ. 1-3, Paris.

BIANCHI (U.), "Initiation, Mystère, Gnose (pour l' histoire de la mystique dans le paganisme greco-oriental)", στο C. Bleeker (εκδ.), *Initiation*, Leiden, 1965, σελ. 154-171.

BIDEZ (J.), *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, Bruxelles, 1928.

- *Vie de Porphyre*, Hildeshein, 1964.
- CUMONT (F.), *Les mages hellénisés*, τόμ. I-II, Paris, 1973^2.

BIGG (C.), *Cristian Platonists of Alexandria*, New York, 1981.

BOUCHÉ - LECLERCQ (A.), *L' astrologie grecque*, Paris, 1899.

COULIANO (I. P.), *Expériences de l' Extase*, Paris, 1984.

CUMONT (F.), *Harvard Theol., Rev.*, XXVI, 1933.

- *Lux Perpetua*, Paris, 1949.
- *Les religions orientales dans l' empire romain*, Paris, 1929.

DERCHAIN (Ph.), "Sur l' authenticité de l' inspiration égyptienne dans le corpus hermetique", στο *Revue de l' Histoire des Religions*, 161-162, Paris, 1962, σελ. 175-198.

DES PLACES (E.), "Hymnes grecs au seuil de l' ère chrétienne", *Biblica* 38, Paris, 1957, σελ. 113-129.

- "La prière cultuelle dans la Grèce ancienne", στο *Revue des Sciences Religieuses* 33, Strasbourg, 1959, σελ. 343-359.
- "La prière des philosophes grecs", στο *Gregorianum*, 41 (1960), σελ. 253-272.

DICTIONNAIRE DES SPIRITUALITE, άρθρα : "Contemplation" (τόμ. 2, 2, Paris, 1953, λείμ. 1643-1911) και "Extase" (τόμ. 4, 2, Paris, 1961, λείμ. 2059-2108).

DODDS (E. R.), *Les grecs et l' irrationnel*, Paris, 1977 (γαλ. μετάφρ.).

- *Païens et chrétiens dans un âge d' agnoisse*, Claix, 1979 (γαλ. μετάφρ.).

DUPONT (J.), *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paule*, Louvain-Paris, 1949.

EDSMAN (C.), *Le baptême de feu*, Uppsala, 1940.

ENTRETIENS SUR L' ANTIQUITE CLASSIQUE, Vandoeuvres - Genève, τόμ. V, 1960· τόμ. XII, 1965· τόμ. XXI, 1974.

FESTUGIERE (A. J.), *Myst. = Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967.

- *Personal religion among the Greeks*, Barkeley and Los Angeles, 1954.
- *Rev. = La révélation d' Hermès Trismègiste*, τόμ. I^2, 1950, τόμ. II, 1949, τόμ. III, 1953, τόμ. IV, 1954^3 (Paris).

FLOROVSKY (G.), "The idea of creation in Christian Philosophy", στο *The eastern churches Quarterly*, τόμ. VIII, N$^{o}_{=}$ 3, Sup. London, 1949.

GARDET (L.) , *La Mystique*, Paris, 1981^2 (Col. *Que sais-je?*).

ΓΙΑΝΝΑΡΑ (Χ.), *Η μεταφυσική του σώματος*, Αθήνα, 1971.

- *Το πρόσωπο και ο έρως*, Αθήνα, 1976.
- *Σχεδίασμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, τόμ. 1 - ΙΙ, Αθήνα, 1980-81.

GRAEFF (H. C.), "L'extase dans la doctrine spirituelle des Pères grecs" στο *La vie spirituelle*, Sup. VII, 1954, σελ. 64-67.

GROSS (J.), *La divinisation du chrétien d' après les Pères grecs*, Paris, 1938.

GUNDEL (H. G.), *Astrologumena. Die Astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966.

HADOT (P.), *Porphyre et Victorinus*, τόμ. I-II, Paris, 1968.

ΘΕΟΔΩΡΟΥ (Α.), *Η περί θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία των ελλήνων Πατέρων μέχρις Ιωάννου του Δαμασκηνού*, Αθήνα, 1956.

ΙΑΜΒΛΙΧΟΥ, *Περί Μυστηρίων*, εκδ. E. Des Places (*Les Mystères d' Egypte*), BELLES LETTRES, Paris, 1966.

- *Περί Ψυχής*. Αποσπάσματα από τις *Εκλογές* του Στοβαίου, εκδ. Wachsmuth, Βερολίνο, 1874.

ΙΩΑΝΝΙΔΗ (Β.), *Ο μυστικισμός του Αποστόλου Παύλου*, Αθήνα, 1957.

JONAS (H.), *La religion gnostique*, Paris, 1978 (γαλ. μετάφρ.)

ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΥ (Ι.), *"Εἰκὼν Θεοῦ" καὶ "κατ' εἰκόνα Θεοῦ" παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ Παύλῳ*, Θεσσαλονίκη, 1964.

ΚΑΡΑΚΩΣΤΑΝΟΓΛΟΥ (Ι.), *Extase = Le phenomène de l' extase dans le monde grec des trois premiers siècles de notre ère*, Paris, 1985.

KEIZER (L. S.), *The Eigth Reveals the Ninth*, Seaside California, 1974.

KIRK (K. E.), *The vision of God*, London, 1931.

KROLL (J.), "Die Lehren des Hermes Trismegistos" (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i. W., 1914).

- *De Oraculis Chaldaïcis*, Hildesheim, 1962[2].

ΛΕΚΑΤΣΑ (Π.), *Η Ψυχή*, Αθήνα, 1957.

LEWIS (I. M.), *Ecstatic Religion*, Harmondsworth, 1971.

LEWY (H.), *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929.

- *Theurgy = Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire, 1956.

LOSSKY (V.), *La vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962.

MAC RAE (G.), "Sleep and Awakening in Gnostic Texts", *Messina*, Leyde, 1967, σελ. 496-510.

MAHE (J. P.), *Hermès = Hermès en Haute Egypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec - Canada, 1978.

- "La prière d' action de grâces du codex VI de Nag Hammadi et le Discours Parfait", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 13, Bonne, 1974, σελ. 40-60.

ΜΑΤΣΟΥΚΑ (Ν.), "Γνώση και αγνωσία του Θεού", *Κληρονομία*, 2, 1970.

- *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη, 1981.
- *Το πρόβλημα του κακού*, Θεσσαλονίκη 1976.
- *Ο χαρακτήρ της αθανασίας κατά την Καινήν Διαθήκην εν σχέσει προς τας αντιλήψεις των ελληνιστικών μυστηρίων*, Θεσσαλονίκη, 1965.

MERLAN (P.), *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 1960[2].

MESLIN (M.), *Le Christianisme dans l' empire romain*, Paris, 1970.

- "Réalités psychologiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux (I-IV siécles)". *Revue Historique* 252, Paris, 1974, σελ. 289-314.

ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ (Ν.), *Ανθρωπολογία της Παλαιάς Διαθήκης Ι. Ο άνθρωπος ως θείον δημιούργημα*, Αθήνα, 1967.

ΝΕΛΛΑ (Π.), "Η Θεολογία του κατ' εικόνα", *Κληρονομία*, 2, 1970, σελ. 293-322.

ΝΗΣΙΩΤΗ (Ν.), *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν*, Αθήνα, 1965.

NOCK (A. D.), *Hellénisme et Christianisme*, Paris, 1973 (γαλ. μετάφρ.).

- FETSUGIERE (A. J.), *CH* (= *Hermès Trismégiste - Coprus Hermeticum*, τόμ. I-IV, Paris, 1945-1954.

NORDEN (E. P.), *Agnostos Theos*, Leipzig, 1923.

PIETSCHMANN (R.), *Hermes Trismegistus*, Leipzig, 1875.

ΠΟΥΡΝΑΡΑ (Ν.), *Η γνώση του Θεού εν σχέσει προς την σωτηρίαν κατά Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα*, Αθήνα, 1981.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, *Περί επανόδου ψυχής (De regressu Animae)*, αποσπάσματα στα λατινικά από το έργο του Ιερού Αυγουστίνου, *Περί της Πολιτείας του Θεού*, συγκεντρωμένα από τον J. Bidez (*Vie de Porphyre*, Hildesheim, 1964, σελ. 27*-44*).

- *Αφορμές προς τα νοητά*, εκδ. E. Lamberz, Leipzig, 1975.
- *Υπόμνημα στον Παρμενίδη*, εκδ. P. Hadot (*Porphyre et Victorinus*, τόμ. II, Paris, 1968, σελ. 64-113).

ΡΩΜΑΝΙΔΗ (Ι.), *Το προπατορικόν αμάρτημα*, Θεσσαλονίκη, 1970.

REITZENSTEIN (R.), *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig-Berlin, 1927[3].
- *Poimandres, Studien zur griechisch - ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.

SCOTT (W.), *Hermetica*, τόμ. 1-4, Oxford, 1924-1936.

STACE (W. T.), *Mysticism and philosophy*, London, 1960.

ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΥ (Β.), *Η περί ελευθερίας διδασκαλία του Αποστόλου Παύλου και των πνευματικών ρευμάτων της εποχής του*, Θεσσαλονίκη, 1970.

TREMBLAY (R.), *La manifestation et la vision de Dieu selon Saint Irénée de Lyon*, Aschendorffe, Münster Westfalem, 1978.

TRESMONTANT (C.), *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953.

ΤΡΕΜΠΕΛΑ (Π.), *Μυστηριακαί θρησκείαι και Χριστιανισμός*, Αθήνα, 1932.

TRÖGER (K. W.), "Die Hermetische Gnosis", *Gnosis und NT*, Berlin, 1973.

VERBEKE (G.), *L' évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin*, Paris-Luvain, 1945.

VAN MOORSEL (G.), *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht, 1955.

VILLER (M.), *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930.

VISIONS MYSTIQUES (LES), Colloque de l' Institut Catholique de Paris, Fevrier, 1977.

WETER (G. P.), *Phôs*, Uppsala, 1919.

WILLOUGHBY (H.), *Pagan Regeneration*, Chicago, 1960[2].

WITT (R. E.), *Albinus and the history of Platonism*, Amsterdam, 1971.

ΧΑΛΔΑΪΚΑ ΛΟΓΙΑ (ORACLES CHALDAÏQUES), αποσπάσματα συγκεντρωμένα από τον E. des Places, Paris, 1971.

ZAEHNER (R. C.), *Mysticism sacred and profane*, Oxford, 1957.

ΖΙΑΚΑ (Γ.), *Τα ελληνικά γράμματα και ο Αριστοτέλης στη αραβική παράδοση*, Θεσσαλονίκη, 1986.
- *Ο Μυστικισμός*, παραδόσεις του 1990, στη Θεολογική Σχολή της Θεσσαλονίκης.