

ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΠΕΡΙ ΜΑΓΕΙΑΣ



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πίνακας εικόνων.....	5

Πίνακας συντομογραφιών.....	8

Εισαγωγή

1. Προλεγόμενα στην έννοια της μαγείας.....	10
2. Η θέση της μαγείας στη σύγχρονη έρευνα.....	31
3. Περιεχόμενο της έρευνας.....	42

Κεφάλαιο Α΄

Η παρουσία της Ίσιδας στη μαγεία της ελληνορωμαϊκής εποχής

1. Η λατρεία της Ίσιδας από την εποχή του Αρχαίου Βασιλείου έως τα χρόνια της Ύστερης Αρχαιότητας.....	52
2. Η Ίσιδα στους <i>Μαγικούς Πάπυρους</i>	75
α) Ερωτικές συνταγές	77
β) Συνταγές μαντείας.....	93
γ) Ξόρκια για βοηθό-δαίμονα	116
δ) Θεραπευτικές συνταγές.....	120
ε) Συνταγές προστασίας	126
στ) Φυλακτήρια.....	129
ζ) Συνταγές που τιμωρούν.....	137
η) Συνταγές υποταγής.....	144
θ) Συνταγές γονιμότητας.....	145
ι) Συνταγές αναβίωσης.....	146
ια) Συνταγές ριζοτομίας.....	147
ιβ) Συνταγές για καθημερινά προβλήματα.....	148
3. Η Ίσιδα στα φυλαχτά	
α) Η χρήση των φυλαχτών κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή.....	152
β) Η παρουσία της Ίσιδας στα μαγικά φυλαχτά.....	154
1. Τα ερωτικά φυλαχτά.....	155
1α. Τα <i>φυλαχτά της μήτρας</i>	156
2. Τα φυλαχτά που προστατεύουν τη μητρότητα.....	164
3. Τα θεραπευτικά φυλαχτά.....	165

4. Τα προστατευτικά φυλαχτά και τα φυλαχτά τύχης.....	166
5. Τα αστρολογικά φυλαχτά.....	171

Κεφάλαιο Β΄

Η παρουσία του Μίθρα στη μαγεία της ελληνορωμαϊκής εποχής

1. Η λατρεία του Μίθρα στην αρχαιότητα.....	172
2. Η λατρεία του Μίθρα και η σχέση της με την μαγεία στη Ασία.....	176
3. Η λατρεία του Μίθρα και η σχέση της με την μαγεία στην Αίγυπτο.....	189
α) Μιθραϊκή Λειτουργία.....	192
1. πρόλογος.....	205
2. το κυρίως κείμενο.....	207
3. τα συμπληρωματικά τελετουργικά.....	227
β) Οι υπόλοιποι Μαγικοί Πάπυροι.....	230
γ) Οι άλλοι πάπυροι.....	240
4. Η λατρεία του Μίθρα και η σχέση της με την μαγεία στην ιταλική χερσόνησο...251	
α) Ο λεοντοκέφαλος θεός.....	254
1. Λεοντοκέφαλος θεός και αιώνας Αλεξάνδρειας.....	258
2. Σάραπης-Αιώνας Πλουτώνιος.....	260
3. Ώρος-Βησάς.....	262
4. Ρα-Ώρος.....	263
5. Φάνης.....	265
6. Κοσμοκράτωρ πλουτοδότης-Αγαθοδαίμονας-Αιώνας.....	267
7. Αιώνας-φωτιά.....	273
β) Οι γίγαντες με τα φιδίσια πόδια.....	282
γ) Η επιγραφή «Magicas / inbit...fa / ef...egentio / nius».....	285
5. Η λατρεία του Μίθρα και η σχέση της με την μαγεία στην υπόλοιπη Ευρώπη...288	
6. Η παρουσία του Μίθρα στα φυλαχτά.....	305
α) Ο Μίθρας	307
β) Ο λεοντοκέφαλος θεός.....	322
γ) Τα λιοντάρια.....	326
δ) Οι ιππείς των λεόντων.....	329
ε) Τα φυλαχτά που λανθασμένα συνδέθηκαν με την μιθραϊκή λατρεία.....	331

Επιλεγόμενα.....	333
Βιβλιογραφία	
1. Πηγές στα ελληνικά.....	340
2. Πηγές στα λατινικά	343
3. Αιγυπτιακές πηγές.....	344
4. Βοηθήματα.....	346
Παράρτημα Εικόνων.....	377

Πίνακας Εικόνων

Εικόνα 1: Στήλη του Ωρου επί των κροκοδείλων (Horus cippi) στο Μητροπολιτικό Μουσείο της Νέας Υόρκης (<http://www.metmuseum.org>) σελ. 378

Εικόνα 2: Ο επονομαζόμενος «κόμπος της Ίσιδας» (tjt), στο Μητροπολιτικό Μουσείο της Νέας Υόρκης (<http://www.metmuseum.org>) σελ. 379

Εικόνα 3: Isis lactans, Γλυπτοθήκη Αρχαιολογικού Μουσείου του Βερολίνου σελ. 380

Εικόνες 4-5: Φυλαχτό μήτρας. Taubman Amulet 135 (Bonner 24), Βιβλιοθήκη Επιστημών Υγείας Taubman, στο Πανεπιστήμιο Michigan (<http://www.lib.umich.edu/taubman-health-sciences-library/amulet-collection-group-3>) σελ. 381

Εικόνες 6-7: Φυλαχτό μήτρας. Taubman Amulet 131 (Bonner 22), Βιβλιοθήκη Επιστημών Υγείας Taubman, στο Πανεπιστήμιο Michigan, (<http://www.lib.umich.edu/taubman-health-sciences-library/amulet-collection-group-3>) σελ. 382

Εικόνα 8: Φυλαχτό μήτρας. Taubman Amulet 134 (Reverse Bonner 26), Βιβλιοθήκη Επιστημών Υγείας Taubman, στο Πανεπιστήμιο Michigan (<http://www.lib.umich.edu/taubman-health-sciences-library/amulet-collection-group-3>) σελ. 383

Εικόνα 9: Η Ίσιδα κρατά στο δεξί της χέρι ένα σκήπτρο ή έναν πυρσό και στο αριστερό ένα διπλωμένο ύφασμα, Βρετανικό Μουσείο του Λονδίνου. (<http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/cbd/416>) σελ. 383

Εικόνα 10: Ίσιδα Πελαγία. London, Βρετανικό Μουσείο του Λονδίνου (<http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/cbd/1020?orderby=title&orderdir=asc>) σελ. 384

Εικόνα 11: Ο Λέοντας στο Nemrud-Dagh. (<http://www.wmf.org/project/mount-nemrut-archaeological-site>) σελ. 384

Εικόνα 12: Η παράσταση της ταυροκτονίας στο μιθραίο της Δούρα-Ευρωπού, Yale University Art Gallery, (<http://www.archaeology.org>) σελ. 385

- Εικόνα 13: Οι «Μάγους» του मिथराίου της Δούρα-Ευρωπού.
(<http://www.mithraeum.eu>) σελ. 385
- Εικόνα 14: Η παράσταση της ταυροκτονίας στο मिथराίο του Μαρίνο.
(http://www.mithraeum.eu/monumenta.php?mid=tauroctonia_del_mitreo_di_marino)
..... σελ. 386
- Εικόνα 15: Οι επτά πύλες το ψηφιδωτού του δαπέδου στο मिथराίο των Sette Sfere
(http://www.mithraeum.eu/monumenta.php?mid=mitreo_delle_sette_sfere&pid=27)
.....σελ. 386
- Εικόνα 16: Το μωσαϊκό του δαπέδου στο मिथराίο των Sette Porte στην Όστια.
(http://www.mithraeum.eu/monumenta.php?mid=mitreo_delle_sette_porte)...σελ. 387
- Εικόνα 17: Το άγαλμα του Κρίτωνα στο मिथराίο των Θερμών του Μίθρα. Museo
ostiense, Ostia. (http://www.mithraeum.eu/monumenta.php?mid=tauroctonia_terme_di_mitra).....σελ. 387
- Εικόνα 18: Ο Μίθρας κρατά στο χέρι του τον *ώμο ταύρου*, ενώ μπροστά του γονατίζει
ο Ήλιος, σε τοιχογραφία του मिथराίου του Μαρίνο.
(http://www.mithraeum.eu/monumenta.php?mid=tauroctonia_del_mitreo_di_marino)
.....σελ. 388
- Εικόνα 19: Άγαλμα του λεοντοκέφαλου θεού, Ρώμη, Μουσεία Βατικανού.
(http://www.mithraeum.eu/monumenta.php?mid=leontocefalo_del_mitreo_fagan)
.....σελ. 389
- Εικόνα 20: Το ζεύγος θεοτήτων του ανάγλυφου του Palazzo Primoli. [φωτογραφία
από το άρθρο του Doro Levi, "Aion," *Hesperia* 13 (1944), 269-314] σελ. 390
- Εικόνα 21: Ο Βησάς, (Egypte louvre 044 statue), Παρίσι, Λούβρο.
Τμήμα Αιγυπτιακής Τέχνης.....σελ. 391
- Εικόνα 22: Φυλαχτό που στην μια όψη απεικονίζει νεανική, γυμνή μορφή με
φωτοστέφανο να κρατά δυο σκορπιούς σε κάθε χέρι και να στέκεται πάνω σε δυο
κροκόδειλους. Από κάτω το μονόγραμμα του Χριστού. [φωτογραφία από το άρθρο
του A. A. Barb, «Three Elusive Amulets», *Journal of the Warburg and Courtauld
Institutes* 27, (1964), 1-22].....σελ. 391

Εικόνα 23: Ανάγλυφο που απεικονίζει τον Έρωτα και την Ψυχή στο μιθραίο της Capua Vetere, (http://www.mithraeum.eu/monumenta/eros_y_psyche) σελ. 392

Εικόνα 24: Σχέδιο σπασμένου φυλαχτού με την ταυροκτονία.....σελ. 392

Εικόνα 25: Αβρασάξ και θεός πάνω σε λέοντα
(<http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/cbd/657?scheme=499>) σελ. 393

Εικόνα 26: Άνδρας πάνω σε ένα λιοντάρι, το οποίο πατά πάνω σε ένα ανθρώπινο σώμα.
Στα αριστερά μια μορφή σε μια κίνηση σιωπής.
(<http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/cbd/457?related=bibliography&rid=1076>)
.....σελ. 393

Εικόνα 27: Σχέδιο που απεικονίζει φυλαχτό με σκηνή που λανθασμένα θεωρήθηκε μιθραϊκό δείπνο. (φωτογραφία από C.W.King, *The Gnostics and their remains: ancient and mediaeval*, London 1864, Plate I, No 10).....σελ. 394

Εικόνα 28: Τα σύμβολα της βαθμίδας του Λέοντα (φτυάρι, σείστρο, κεραυνός) στο δάπεδο του mitreo di Felicissimo. (<http://www.ostia-antica.org/regio5/9>) σελ.394

Πίνακας Συντομογραφιών

AcOr	Acta Orientalia
AJA	American Journal of Archaeology
ANRW	Aufstieg Und Niedergang Der Roemischen Welt
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
BL	Belles Lettres
BSFE	Bulletin de la Société Française d'Égyptologie
BT	Bibliotheca scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig
ChronEg	Chronique d'Égypte.
CIMRM	Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae
CRAI	Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
EJRM	Electronic Journal of Roman Mithraism
EPRO	Études Préliminaires aux Religions Orientales
GCS	Die Grieschischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderetem, Berlin 1897-κ.ε.
GMPT	The Greek Magical Papyri in Translation
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies.
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology
IG	Inscriptiones Graecae
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt
JASM	Journal for the Academic Study of Magic
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JEOL	Jaarbericht Ex Oriente Lux.
JHS	Journal of Hellenic Studies
JMS	Journal of Mithraic Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JNSI	Journal of the Numismatic Society of India
JRA	Journal of Roman Archaeology
JRS	Journal of Roman Studies
JSSEA	Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities
JThS	Journal of Theological Studies
JWCI	Journal of the Warburg and Courtauld Institutes
LCL	Loeb Classical Library
LCT	Loeb Classical texts
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo.
MMJ	Metropolitan Museum Journal
OLA	Orientalia Lovaniencia Analecta
PDM	Papyri Demoticae Magicae
PG	Patrologiae Graecae
PGM	Papyri Graecae Magicae
PL	Patrologiae Latinae
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum

RdE	Revue d'Égyptologie
RE	Real-encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft
SCBO	Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SIRIS	Sylloge inscriptionum religionis isiacae et sarapiacae
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
TRAPA	Transactions of the American Philological Association
WB	A.Erman and H.Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, 7 volumes, Akademie Verlag (Berlin 1971)
ZfN	Zeitschrift für Numismatik
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Εισαγωγή

1. Προλεγόμενα στην έννοια της μαγείας

Η αρχαιότερη αναφορά του όρου «μάγος» συναντάται σε ένα κείμενο του Ηράκλειτου (544-484 π.Χ.) που διασώζεται από έναν χριστιανό συγγραφέα του 2^{ου} αιώνα, τον Κλήμεντα Αλεξανδρέα. Στο απόσπασμα ο φιλόσοφος συνδέει τους *μάγους* με τους *βάκχους*, και τους *μύστες* της ελληνικής θρησκευτικής παράδοσης¹.

Στον Ηρόδοτο (485-421/415 π.Χ.) οι μάγοι περιγράφονται ως μία από τις έξι φυλές των Μηδών², η οποία φαίνεται ότι έχει αναλάβει ιερατικά καθήκοντα στην αυλή του πέρση βασιλιά³. Ο ιστορικός επιχειρεί μάλιστα μια σύγκριση μεταξύ των μάγων της περσικής θρησκείας και των αιγύπτιων ιερέων⁴.

Ο Πλάτωνας (427-347π.Χ.) στον *Αλκιβιάδη* συνδέει τον όρο «μαγεία» με την ζωροαστρική θρησκευτική παράδοση. Ο μεγάλος φιλόσοφος, μιλώντας σχετικά με την εκπαίδευση του διαδόχου του περσικού θρόνου, αναφέρει ότι ο σοφότερος άνθρωπος της Περσίας διδάσκει «την *μαγεία* του Ζωροάστρη» στον μέλλοντα βασιλιά⁵. Με αυτόν τον τρόπο ο διάδοχος εξασφαλίζει μια ειδική σχέση με τον θεό Αχούρα Μάζντα, πατέρα του Ζωροάστρη.

¹ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Προτρεπτικός*, PG, τομ. 8, στήλ. 88, στ.91-2: «*νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωσὶ μυνδνται*». Για την ιστορία του όρου «μαγεία» βλ. Jan N. Bremmer, "The Birth of the Term 'Magic,'" *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126 (1999) 1-12. F. Graff, "Theories of Magic in Antiquity", in P. Mirecki-M. Mayer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden, 2002), 92-104· C.A. Hoffmann, "Fiat Magia", in Mirecki-Mayer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, *ό.π.*, 179-94· J. Z. Smith, "Here, There and Anywhere", in S. Noegel (ed.), *Prayer, magic and the stars in the ancient and late antique world* (Pennsylvania, 2003), 21-35. K. Stratton, *Naming the Witch: Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient World* (New York, 2007), 26-30.

² Ἡρόδοτος, *Ἱστορίη*, I 101

³ Richard Nelson Frye, *The history of ancient Iran*, (München, 1984), τόμ. 3, σελ. 67.

⁴ Ἡρόδοτος, *Ἱστορίη*, βιβλίο I 140: «*Μάγοι δὲ κεχωρίδαται πολλὸν τῶν τε ἄλλων ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἱερέων· οἱ μὲν γὰρ ἀγνεύουσι ἔμψυχον μηδὲν κτείνειν, εἰ μὴ ὅσα θύουσι· οἱ δὲ δὴ μάγοι αὐτοχειρὶ πάντα πλὴν κυνὸς καὶ ἀνθρώπου κτείνουσι, καὶ ἀγώνισμα μέγα τοῦτο ποιεῖνται, κτείνοντες ὁμοίως μύρμηκας τε καὶ ὄφεις καὶ ἄλλα ἐρπετὰ καὶ πετεινά*». Φαίνεται μάλιστα ότι δεν συγκρίνει τους μάγους με κάποια άλλη ιερατική τάξη που έχει σίγουρα συναντήσει στην ελληνική επικράτεια, αλλά με την τάξη των αιγύπτιων ιερέων, γεγονός που μας οδηγεί να σκεφτούμε ότι τους κατατάσσει στην ίδια κατηγορία θρησκευτικών λειτουργών.

⁵ Πλάτωνας, *Αλκιβιάδης*, 1.122a: «*ὣν ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὠρομάζου--ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία-- διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά, ὁ δὲ δικαιοτάτος ἀληθεύειν διὰ παντὸς τοῦ βίου, ὁ δὲ σωφρονέστατος μὴδ' ὑπὸ μῖα ἀρχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα ἐλεύθερος εἶναι ἐθίζηται καὶ ὄντως βασιλεύς, ἄρχων πρῶτον τῶν ἐν αὐτῷ ἀλλὰ μὴ δουλεύων, ὁ δὲ ἀνδρειότατος ἄφοβον καὶ ἀδεᾶ παρασκευάζων, ὥς ὅταν δείσῃ δοῦλον ὄντα*».

Από τις αναφορές του Ηρόδοτου και του Πλάτωνα μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι μάγοι ήταν ακόλουθοι του Ζωροάστρη που συνέβαλαν στην διατήρηση της ζωροαστρικής θρησκευτικής παράδοσης ή ότι συνδέονται στενά με αυτήν με κάποιον άλλο ακαθόριστο τρόπο.

Την ίδια περίπου εποχή, ο συγγραφέας του *Πάπυρου του Δερβενίου* (4^{ος} αιώνας π.Χ.) δίνει διαφορετικό περιεχόμενο στον όρο. Στο σχετικό απόσπασμα, οι τελετουργικές συνήθειες των μάγων συγγενεύουν με εκείνες των μυστών, επιβεβαιώνοντας με αυτόν το τρόπο την αναφορά του Ηράκλειτου⁶. Ο πάπυρος, πιο συγκεκριμένα, αναφέρει τα εξής:

Οι επωδές των μάγων μπορούν να μετακινήσουν τους δαίμονες που εμποδίζουν το ταξίδι των ψυχών. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο οι μάγοι τελούν τις θυσίες και στις σπονδές τους, προσφέρουν νερό και γάλα. Με τον ίδιο τρόπο οι μύστες προσφέρουν θυσίες όπως και οι μάγοι στις Ευμενίδες.

Εκτός από τις μάλλον θετικές αυτές αναφορές, στα κείμενα της κλασσικής εποχής συναντάμε αναφορές σε μάγους που χρησιμοποιούν την τέχνη τους κερδοσκοπικά, προσπαθώντας να εξαπατήσουν τους αδαείς. Όπως για παράδειγμα συμβαίνει σε ένα κείμενο του τέλους του 5^{ου} αιώνα π.Χ. που αποδίδεται στον Ιπποκράτη, στο οποίο γίνεται αναφορά στους μάγους, οι οποίοι, μαζί με τους αγύρτες, «προσποιούνται ότι σέβονται τους θεούς και ότι γνωρίζουν περισσότερα από όλους». Οι άνθρωποι αυτοί διατείνονται ότι μπορούν να πετύχουν αξιοθαύμαστα πράγματα και να διώξουν τις ασθένειες με καθαρμούς και «μαγεύματα», όμως, σύμφωνα με τον συγγραφέα του κειμένου, δεν είναι παρά απατεώνες⁷. Σχετική είναι η άποψη που εκφράζει ο Οιδίποδας στην τραγωδία του Σοφοκλή (5^{ος} αιώνας π.Χ.), ο οποίος χαρακτηρίζει τον μάντη Τειρεσία «μάγο και αγύρτη που αποσκοπεί μόνο στο κέρδος, ενώ δεν γνωρίζει τίποτε από την μαντική τέχνη»⁸.

⁶ Σχετικά με τον *Πάπυρο του Δερβενίου*, βλ. A. Laks, G.W. Most, *Studies on the Derveni papyrus* (Oxford, 1997). T.Kouremenos-G.M.Parássoglou- K.Tsantsanoglou, *The Derveni papyrus* (Florence, 2006). Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation* (Cambridge, 2007). Ο Τσαντσάνογλου ["The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance," in A.Laks and G.W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus* (Oxford, 1997), 93–128 και ιδιαίτερα 110–115] θεωρεί ότι ο όρος «μάγος» συνδέεται με τους Πέρσες ιερείς.

⁷ Ιπποκράτης, *Περί της Ιερής Νούσου*, c2: «ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἳ καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὅκοσοι δὴ προσποιούνται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι».

⁸ Σοφοκλέους, *Οιδίπους Τύραννος*, 380-9: «ὦ πλοῦτε καὶ τυραννὶ καὶ τέχνῃ τέχνης ὑπερφέρουσα τῶ πολυζήλῳ βίῳ, μῦσος παρ' ὑμῖν ὁ φθόνος φυλάσσεται, εἰ τῆσδ' ἂν ἀρχῆς οὐνεχ', ἦν ἐμοὶ πόλις δωρητόν, οὐκ αἰτητόν, εἰσεχειρίσεν, ταύτης Κρέων ὁ πιστός, οὐζ' ἀρχῆς φίλος, λάθρα μ' ὑπελθὼν ἐκβαλεῖν

Από τις παραπάνω αναφορές συμπεραίνουμε ότι στα κλασσικά τουλάχιστον χρόνια, ο όρος «μάγος» είναι αμφιλεγόμενος. Άλλοτε συνδέεται με θρησκευτικές πρακτικές που μπορεί να θεωρούνται εξωτικές και παράξενες, όχι όμως ύποπτες και επικίνδυνες⁹. Κάποτε, μάλιστα, η δράση της μαγείας οδηγεί στην επικοινωνία με τους θεούς¹⁰. Άλλοτε πάλι ο όρος συνδέεται με την μαγγανεία και την αγυρτεία και έχει αρνητικό περιεχόμενο.

Οι όροι «μάγος» και «μαγεία» αποκτούν ξεκάθαρα αρνητικό περιεχόμενο, όταν κατά τα ύστερα ελληνιστικά και πρώτα αυτοκρατορικά χρόνια οι ρωμαϊκές αρχές αρχίζουν να αντιμετωπίζουν με καχυποψία τις θρησκευτικές συμπεριφορές των λαών που ζουν στην περιφέρεια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας¹¹. Στο πλαίσιο της προσπάθειας να διατηρηθεί η καθαρότητα των θρησκευτικών ιδεών της ρωμαϊκής παράδοσης, οι ενέργειες που στοχεύουν στην απομόνωση και την εξαφάνιση των λατρειών αυτών γίνονται όλο και περισσότερες. Το 186 π.Χ. συμβαίνει η πρώτη δίωξη ενάντια σε όσους πιστούς του Διόνυσου συμμετέχουν στην επικίνδυνη για τα «χρηστά ήθη» των ρωμαίων πολιτών, γιορτή των Βακχαναλίων. Σύμφωνα με τον Τίτο Λίβιο (1^{ος} αιώνας π.Χ.), η πολύ γρήγορη εξάπλωση της λατρείας του Διόνυσου στην ιταλική χερσόνησο οδήγησε σε εκτροπές και ανάγκασε τελικά την Σύγκλητο να εκδώσει διάταγμα απαγόρευσης της λατρείας σε όλη την Ιταλία. Αρκετοί πιστοί του Διόνυσου θανατώθηκαν, ενώ άλλοι φυλακίστηκαν¹².

ἰμείρεται, ὕφεις μάγον τοιόνδε μηχανορράφον, δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφν τυφλός».

⁹ Ο Jan N. Bremmer [«The Birth of the Term 'Magic'» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126 (1999) 1-12], η Kimberly B. Stratton [*Naming the Witch. Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient World* (New York, 2007) 16-30], ο Fritz Graff [«Theories of Magic in Antiquity», in P.Mirecki-M.Mayer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden, 2002), 93-104] έχουν καταγράψει αναλυτικά τα κείμενα στα οποία γίνεται χρήση των όρων «μάγος» και «μαγεία» στην αρχαιότητα.

¹⁰ Πλάτωνας, *Αλκιβιάδης*, 1.122a.

¹¹ Σχετικά με την στάση των Ρωμαίων απέναντι στις λατρείες της περιφέρειας, βλ. M. Van Doren, «Peregrina sacra», *Historia* 3 (1955), 188-197 και ιδιαίτερα 189. G.Dumézil, *La religion romaine archaïque*, (Paris, 1974), 32. J.North, «Conservatism and Change in Roman Religion», *Papers British School of Rome* 44 (1976), 1-12. Π.Παχής, «Sacra publica - sacra peregrina: Επίσημη παραδοσιακή θρησκεία και ανατολικές λατρείες στη Ρώμη των Ελληνορωμαϊκών χρόνων», *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής ΑΠΘ Τμήμα Θεολογίας* (Τιμητικό αφιέρωμα στον Νίκο Ζαχαρόπουλο), τόμ. 7ος, Θεσσαλονίκη, 1997, 225-235. Του ίδιου, *Ίσις Καρποτόκος, τομ. Ι: Οικούμενη, προλεγόμενα στον συγκρητισμό των ελληνιστικών χρόνων*, (Θεσσαλονίκη, 2003), 334-5.

¹² Titus Livius, *Ab urbe condita*, libri XXXIX. Σχετικά με τις διώξεις που υπέστησαν οι μύστες του Διόνυσου στα Βακχανάλια βλ. D.L.Gragg "Another People: Understanding the Roman Senate's Suppression of the Bacchanalia", in Luther H. Martin – Panayotis Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research*, (Thessaloniki 2009), 137-151.

Η αρνητική στάση απέναντι στις ξένες λατρείες συνεχίζεται κατά την περίοδο εξουσίας του Οκταβιανού Αύγουστου (63π.Χ.-14μ.Χ.) που φαίνεται ότι διακατέχεται από έντονη αποστροφή απέναντι στις εξωτικές λατρείες¹³.

Ο Βιργίλιος (70-19 π.Χ.) μεταφέροντας στο έργο του το αρνητικό πνεύμα ενάντια στις ξένες λατρείες, τοποθετεί την ηρωίδα της *Αινειάδας*, Διδώ, να εκμυστηρεύεται στην αδελφή της ότι μια ιέρεια από την Νουμιδία της δίδαξε ξόρκια και μαγικά τεχνάσματα. Ο ποιητής ταυτίζει την εξωτική θρησκευτική συμπεριφορά με την μαγεία, την οποία φαίνεται ότι απορρίπτει ως επικίνδυνη¹⁴.

Στο πλαίσιο της αντιμετώπισης των παράξενων θρησκευτικών συμπεριφορών, ο Τιβέριος (42π.Χ.-37μ.Χ.) με την βοήθεια της Συγκλήτου εκδίδει δυο διατάγματα ενάντια στους «αστρολόγους» και τους «μάγους» που δρουν στην Ρώμη της εποχής. Σύμφωνα με το πρώτο διάταγμα, όσοι ασκούν την αστρολογία ή την μαντεία εξορίζονται από την ιταλική χερσόνησο. Σύμφωνα με το δεύτερο, οι Ρωμαίοι απειλούνται με εξορία, ενώ οι υπόλοιποι κάτοικοι της αυτοκρατορίας με θανατική ποινή, αν ασκήσουν ή συμμετάσχουν σε τέτοιου είδους τελετουργίες. Ακόμη, δίνει έμφαση στην αντιμετώπιση του κινδύνου που υποστηρίζει ότι αποτελούν δυο λατρείες των οποίων οι αντιλήψεις δεν συνάδουν με την παραδοσιακή ρωμαϊκή θρησκευτικότητα. Γι' αυτό υποχρεώνει τους ιερείς της αιγυπτιακής και της εβραϊκής θρησκείας, να κάψουν τα ενδύματά τους και να καταστρέψουν τα θρησκευτικά

¹³ Ο Σουητώνιος (*De vita Caesarum, Auguste*: 93) αναφέρεται στον σεβασμό του Αύγουστου προς τις «αρχαίες και αποδεκτές λατρείες», όπως εκείνη των Ελευσίνιων Μυστηρίων και στην περιφρόνηση με την οποία αντιμετώπιζε όλες τις άλλες, όπως για παράδειγμα την λατρεία του Άπι στην Αίγυπτο και την λατρεία του Ιεχωβά στην Ιερουσαλήμ. Περισσότερα σχετικά με το θέμα της αντιμετώπισης των λατρειών από την ρωμαϊκή εξουσία βλ. Mary Beard, John A. North, S. R. F. Price, *Religions of Rome: A History*, (Cambridge, 1998), 228-235. Για περισσότερα σχετικά με το θέμα της αντίδρασης των Ρωμαίων στις μαγικές πρακτικές βλ. C.R. Phillips III, "Nullum Crimen sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic", in Chr. A. Faraone – D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, (New York-Oxford, 1991), 260-276. M.W.Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, (London-New York, 2001), 142-201. R. Ritner, «The Religious, Social and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic», in M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 1995), 43-60 και ιδιαιτ. 55. H.G. Kippenberg, 'Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal', in P.Schäfer-H.G.Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, (Leiden, 1997), 154-157.

¹⁴ Vergilius, *Aeneidos*, IV 483-496: «*Hinc mihi Massylae gentis monstrata sacerdos, Hesperidum templi custos, epulasque draconi quae dabat et sacros seruabat in arbore ramos, spargens umida mella saporiferumque papauer. haec se carminibus promittit soluere mentes quas uelit, ast aliis duras immittere curas, sistere aquam fluuiis et uertere sidera retro, nocturnosque mouet Manis*». (Από εκεί έρχεται μια τρομερή ιέρεια από την χώρα των Μασσυλίων, η όποια για πολύ καιρό ήταν φύλακας του ιερού των Εσπερίδων και έτρεφε η ίδια με ρευστό μέλι και υπνωτικό τον δράκοντα, ο οποίος φυλάτε μαζί της τα ιερά δέντρα. Αυτή, αν θέλει, μπορεί με τα μαγικά της τεχνάσματα, να καταπραΰνει τις θλιμμένες καρδιές ή να επιφέρει τον πόνο. Μπορεί να σταματά την ροή των ποτάμων, να αλλάζει την πορεία των άστρων και να αναγεννά ψυχές από τα σκοτάδια των τάφων).

αντικείμενα που χρησιμοποιούν κατά τη διάρκεια των τελετουργιών¹⁵. Όμως, η πιο αυστηρή καταδίκη των αιγυπτιακών θρησκευτικών αντιλήψεων συνέβη το 19 μ.Χ. με αφορμή ένα σκάνδαλο που ξέσπασε μέσα στο ιερό της Ίσιδας, όταν ένας Ρωμαίος που φορούσε την μάσκα του Άνουβι, δωροδόκησε τους αιγύπτιους ιερείς και αποπλάνησε μια γυναίκα της ανώτερης κοινωνίας της Ρώμης. Ο Τιβέριος αντέδρασε άμεσα, καταδικάζοντας σε θάνατο και σταυρώνοντας τους ιερείς της Ίσιδας, ενώ έκλεισε το ναό που ήταν αφιερωμένος στην αιγύπτια θεά και απαγόρευσε την λατρεία της. Παράλληλα εξόρισε στην Σαρδηνία 4.000 Εβραίους και πιστούς της Ίσιδας, ενώ οδήγησε στην απέλαση από την ιταλική χερσόνησο χιλιάδες άλλους¹⁶.

Σύμφωνα με τον Τάκιτο, ο Κλαύδιος (10π.Χ.-54μ.Χ.) αντιπαθούσε όλες τις «περιφερειακές λατρείες» και τις θεωρούσε υπεύθυνες για την έλλειψη ενδιαφέροντος για τις παραδοσιακές θρησκευτικές πρακτικές¹⁷. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι δεν προσπάθησε συστηματικά να τις εκδιώξει από την ιταλική χερσόνησο, επειδή ενδιαφερόταν να κρατήσει τις ευαίσθητες πολιτικές ισορροπίες στην περιοχή. Είναι, ακόμη, πιθανό να ανέχτηκε την ισιακή λατρεία επειδή θεωρούσε ότι επρόκειτο για μια εξελληνισμένη μορφή της αρχαίας αιγυπτιακής θρησκείας¹⁸.

Όπως φαίνεται, μέχρι τον πρώτο αιώνα μ.Χ., οι Ρωμαίοι στην καλύτερη περίπτωση προσπαθούν να αμβλύνουν τα ιδιότυπα χαρακτηριστικά των θεοτήτων των ανατολικών θρησκειών έτσι, ώστε να είναι σε θέση να τις κατανοήσουν. Στην χειρότερη, οι άγνωστες θρησκευτικές συνήθειες διώκονται ποινικά και καταδικάζονται.

Από τις αναφορές των συγγραφέων της εποχής, συμπεραίνουμε ότι, στη σκέψη των ανθρώπων της ύστερης αρχαιότητας, οι μάγοι, σχεδόν πάντα, θεωρούνται πρόσωπα αιγυπτιακής καταγωγής που έχουν στενή σχέση με την αιγυπτιακή θρησκεία¹⁹. Όπως, για παράδειγμα, συμβαίνει στο έργο του Λουκιανού (125-180 μ.Χ.)

¹⁵ Suetonius, *De Vita Caesarum: Tiberius*, 36. Βλ. ακόμη Cornelius Tacitus, *Annales* II 32. Δίων ο Κάσσιος, LVII 15.8-9.

¹⁶ Στο γεγονός αναφέρεται ο Ιώσηπος (*Ιουδαϊκή αρχαιολογία* 18.65-80), ο Σουιτώνιος (*De Vita Caesarum, Tiberius*., 36) και ο Τάκιτος (*Annales*, 2.85.5)

¹⁷ Cornelius Tacitus, *Annales*, 11.15.

¹⁸ Στον Κικέρωνα (*De Legibus*, II. 21) βρίσκουμε μια αναφορά σε τελετές που είναι απαγορευμένες. Το νόημα του αποσπάσματος είναι, όμως, συγκεκριμένο και δεν είναι σαφές σε ποιού είδους τελετές αναφέρεται. Πρόκειται, μάλλον, για τελετές μύησης που συμβαίνουν την νύχτα, οι οποίες εμφανίζονται «παράξενες» και «διαφορετικές» στα μάτια του Ρωμαίου φιλόσοφου. Στο σχετικό χωρίο διαβάζουμε τα εξής: «*Nocturna mulierum sacrificia ne sunt praeter olla quae pro populo rite fiunt. Neve quem initiant nisi ut adsolet Cereri Graeco sacro*». (ας μην γίνονται νυχτερινές τελετουργίες από γυναίκες, εκτός από όσες γίνονται για τον λαό, και ας μην γίνεται καμία τελετή μύησης με την εξαίρεση των μύησης στη Δήμητρα..).

¹⁹ Αναλυτική καταγραφή του θέματος αυτού βρίσκουμε στον Friz Graf, *Magic in the Ancient World* (transl. F.Philip), (Cambridge, MA., 1997), σελ. 89-92.

Φιλοψευδής, όπου περιγράφεται η συνάντηση του ήρωα του μυθιστορήματος Εύκρατη με έναν αιγύπτιο ιερέα της Ίσιδας, ως εξής:

Ὅποτε γὰρ ἐν Αἰγύπτῳ διῆγον ἔτι νέος ὢν, ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐπὶ παιδείας προφάσει ἀποσταλείς, ἐπεθύμησα εἰς Κοπτὸν ἀναπλεύσας ἐκεῖθεν ἐπὶ τὸν Μέμνονα ἐλθὼν ἀκοῦσαι τὸ θαυμαστὸν ἐκεῖνο ἡχοῦντα πρὸς ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον. ἐκείνου μὲν οὖν ἤκουσα οὐ κατὰ τὸ κοινὸν τοῖς πολλοῖς ἄσημόν τινα φωνήν, ἀλλὰ μοι κατέχρησεν ὁ Μέμνων αὐτὸς ἀνοίξας γε τὸ στόμα ἐν ἔπεσιν ἑπτὰ, καὶ εἴ γε μὴ περιττὸν ἦν, αὐτὰ ἅ. ὑμῖν εἶπον τὰ ἔπη. κατὰ δὲ τὸν ἀνάπλου ἐτυχεν ἡμῖν συμπλέων Μεμφίτης ἀνὴρ τῶν ἱερῶν γραμματέων, θαυμάσιος τὴν σοφίαν καὶ τὴν παιδείαν πᾶσαν εἰδὼς τὴν Αἰγύπτιον· ἐλέγετο δὲ τρία καὶ εἴκοσιν ἔτη ἐν τοῖς ἀδύτοις ὑπόγειος ὠκηκέναι μαγεύειν παιδευόμενος ὑπὸ τῆς Ἰσιδος. “Παγκράτην,” ἔφη ὁ Ἀρίγνωτος, “λέγεις ἐμὸν διδάσκαλον, ἄνδρα ἱερόν, ἐξυρμένον, ἐν ὀθονίοις, ἀεὶ νοήμονα, οὐ καθαρῶς ἐλληνίζοντα, ἐπιμήκη, σιμόν, πρόχειλον, ὑπόλεπτον τὰ σκέλη.”²⁰

Ο ιερέας εδώ δεν περιγράφεται με αρνητικό τρόπο. Αντίθετα, ο Λουκιανός αναφέρει ότι πρόκειται για έναν αξιοθαύμαστο άνθρωπο, με ισχυρές μαγικές δυνάμεις, τις όποιες διδάχτηκε από την ίδια την θεά Ίσιδα.

Την πεποίθηση ότι η μαγεία είναι μια τέχνη αιγυπτιακής προέλευσης συναντάμε στον Κέλσο (2^{ος} αιώνας μ.Χ.), ο οποίος αποδίδει τις ιδιαίτερες «μαγικές δυνάμεις» του Χριστού στην μαθητεία του στην Αίγυπτο και όχι στην θεϊκή του ιδιότητα. Πιο συγκεκριμένα, το σχετικό απόσπασμα έχει ως εξής:

ἀνέπλασε δέ τι ἕτερον, συγκατατιθέμενος μὲν πως ταῖς παραδόξοις δυνάμεσιν, ἃς Ἰησοῦς ἐποίησεν, ἐν αἷς τοὺς πολλοὺς ἔπεισεν ἀκολουθεῖν αὐτῷ ὡς Χριστῷ, διαβάλλειν δ’ αὐτὰς βουλούμενος ὡς ἀπὸ μαγείας καὶ οὐ θεία δυνάμει γεγεννημένας· φησὶ γὰρ αὐτὸν σκότιον τραφέντα, μισθαρνήσαντα εἰς Αἴγυπτον, δυνάμεων τινων πειραθέντα ἐκεῖθεν ἐπανελθεῖν, θεὸν δι’ ἐκείνας τὰς δυνάμεις ἐαυτὸν ἀναγορεύοντα²¹.

Στην ραβινική γραμματεία της ύστερης αρχαιότητας, η αναφορά της Αίγυπτου ως χώρα της μαγείας είναι συνηθισμένη. Στο ραβινικό κείμενο Shabbat διαβάζουμε:

Λέγεται ὅτι ὁ ραβὶ Εὐλιέξερ εἶπε στους σοφοὺς «δεν ἔφερε ὁ μπεν Σταντά μαγικά ξόρκια ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο μέσα σὲ ἓνα χάραγμα τῆς σάρκας του;»²²

Με τις παραπάνω αντιλήψεις συμφωνεῖ και ο Κυπριανός της Αντιόχειας (3^{ος} αιώνας μ.Χ.), ο οποίος στην Απολογία του, ένα από τα πρώτα αγιογραφικά κείμενα του χριστιανισμού, περιγράφει την μαθητεία του στην Αίγυπτο, ανάμεσα στους ιερείς

²⁰ Λουκιανός, *Φιλοψευδής ἢ Ἀπιστῶν*: 33.4-34.10.

²¹ Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσου*, PG, τομ. 11, σελ. 733, στ. 88-89.

²² B.Shabbat 104b. Το χάραγμα στην σάρκα συνδέεται, πιθανότατα, με κάποια τελετή δερματοστιξίας.

της Μέμφιδας, η οποία διήρκεσε δέκα χρόνια και τον οδήγησε στην απόκτηση μαγικών δυνάμεων²³.

Όπως γίνεται φανερό από τις, όχι πάντα αρνητικές, αναφορές των συγγραφέων της εποχής, οι άνθρωποι του τέλους της αρχαιότητας θεωρούν ότι η μαγεία διδάσκεται στην Αίγυπτο, μέσα στους ναούς των αρχαίων θεών, από ιερείς που καθοδηγούν τους μαθητευόμενους στην απόκτηση των μυστικών της μαγικής τέχνης.

Την περίοδο αυτή του τέλους της αρχαιότητας, ο όρος «Χέκα» μεταγράφεται στην ελληνική γλώσσα ως «μαγεία»²⁴. Παρά το γεγονός ότι η συγκεκριμένη μετάφραση προσδίδει στον όρο μια αρνητική χροιά, η ιστορική αναδρομή στην χρήση του όρου στην αρχαία αιγυπτιακή γραμματεία αποδεικνύει ότι σε καμία περίπτωση δεν είχε αρνητικό περιεχόμενο.

Σύμφωνα με τα αρχαία αιγυπτιακά κείμενα, «Χέκα» είναι «το όπλο που ο θεός έδωσε στους ανθρώπους για να αποτρέπουν τις συνέπειες των κακόβουλων πραγμάτων»²⁵. Ο Χέκα είναι μια θεϊκή δύναμη που υπάρχει μέσα στο λόγο του δημιουργού θεού, απορρέει από αυτόν και εμποτίζει τα πάντα· ταυτίζεται με την δημιουργική δύναμη που διαχέεται στο σύμπαν και δρα κατά τη διάρκεια των τελετουργιών, βοηθώντας τους ανθρώπους να αντεπεξέλθουν τις δυσκολίες και να αποκρούσουν τους κινδύνους που τους παρουσιάζονται.

Στα *Κείμενα των Σαρκοφάγων*, μια συλλογή κειμένων της νεκρικής γραμματείας που αρχίζει να διαμορφώνεται κατά την πρώτη ενδιάμεση περίοδο της αιγυπτιακής ιστορίας (2181-2055 π.Χ.), συναντάμε ένα κεφάλαιο που φέρει τον τίτλο «για να γίνει κάποιος ο

²³ Howard M. Jackson, "A Contribution toward an Edition of the Confession of Cyprian of Antioch: The Secreta Cypriani." *Le Museon* 101 (1988), 33-41. Ryan Bailey, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text, and Translation*, (Montreal, 2009) (A thesis submitted to McGill University in partial fulfillment of the requirement of the degree of Master of Arts), 39-43.

²⁴ Σχετικά με την μετάφραση του όρου Χέκα, βλ. Robert Ritner, «The Religious, Social and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic», », in M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 1995), ό.π., 43-60 και ιδιαίτερα 48-9, όπου ο Ritner παραθέτει τα κείμενα της ελληνιστικής εποχής, στα οποία είναι προφανής ο συσχετισμός μεταξύ της μαγείας και του Χέκα.

²⁵ Βλ. «*Λίδαχές προς τον βασιλιά Μερικάρé*», που έχει γραφεί γύρω στο 2100 π.Χ., *Πάπυρος Ερμιτάζ*, 116 Α. Για αυτό το κείμενο, βλ. A. Volten, *Zwei altägyptischen politische Schriften*, (AnAe 4) (Copenhagen, 1945), 75, 78 (§P 136-37). Για την μετάφραση, βλ. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, τόμ. 1 (Berkeley, 1973), 106. Robert Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC 54) (Chicago 1993), σελ. 20. Σχετικά με τον Χέκα και την θέση του στην αιγυπτιακή θρησκεία, βλ. Herman te Velde, "The God Heka in Egyptian Theology," *Jaarbericht ex Oriente Lux* 21 (1970), 175-86. Robert Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, ό.π.. Του ίδιου, «The Religious, Social and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic», », in M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 1995), ό.π., 43-60. Aaron Cheak, "Magic through the Linguistic Lenses of Greek μάγος, Indo-European *mag(h)-, Sanskrit māyā and Pharaonic Egyptian heka», *Journal for the Academic Study of Magic* 2 (2004), 260-286. Στις αντιλήψεις των σύγχρονων θεωρητικών της μαγείας για το θεό Χέκα της αιγυπτιακής παράδοσης αναφέρεται ο Wilfried Gutekunst, "Zauber," *LA* 6, 1320-55 και ιδιαίτερα 1321-1326.

θεός Χέκα». Το κείμενο, που αποτελεί μια διακήρυξη δύναμης του θεού, μας οδηγεί στην κατανόηση της θέσης του στην αιγυπτιακή θρησκεία. Πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε:

Είμαι εκείνος που ο μοναδικός θεός δημιούργησε πριν από τη δυάδα...Είμαι ο γιος εκείνου που γέννησε το σύμπαν...Είμαι η προστασία όλων όσων ο μοναδικός θεός θέσπισε. Είμαι εκείνος που έδωσε ζωή στις εννεάδες των θεών...Έχω έρθει για να πάρω τη θέση μου, να αποκτήσω το αξίωμα μου, γιατί σε μένα άνηκε το σύμπαν πριν ακόμη εσείς, θεοί, δημιουργηθείτε. Πίσω, εσείς, που έχετε έρθει μετά από μένα. Είμαι ο Χέκα²⁶.

Σύμφωνα με τον μύθο για την δημιουργία που συνδέεται με την θρησκευτική παράδοση της Μέμφιδας και καταγράφεται την περίοδο της βασιλείας του φαραώ Σαμπάκα (712π.Χ.-698π.Χ.), ο θεός Ατούμ της Ηλιούπολης δημιουργήθηκε, όταν ο θεός Φθα αποφάσισε να σκεφτεί με την καρδιά του και να μιλήσει για τον θεό με τον λόγο του. Η εξουσία του λόγου του ήταν τόσο μεγάλη, ώστε δημιούργησε τους θεούς και έπειτα έφτιαξε γι αυτούς πόλεις, ιερά, ναούς και αιώνιες προσφορές²⁷. Ο θεός Χέκα είναι αυτός που έδωσε τη δυνατότητα στο λόγο του θεού να μετατραπεί σε εικόνα και έπειτα να σχηματοποιηθεί σε όλα όσα υπάρχουν γύρω μας. Πολλές φορές ο Χέκα ταυτίζεται με τον δημιουργό θεό κυρίως όταν αυτός απεικονίζεται σε νεαρή ηλικία και συμβολίζει την νέα δημιουργία.

Όλες οι θεότητες, καθώς και άλλα όντα που συνδέονται με τον υπερφυσικό κόσμο φέρουν την δύναμη του Χέκα μέσα τους²⁸. Εξαιτίας του ρόλου που παίζει στη δημιουργία των πάντων, ο Χέκα γίνεται η δημιουργός αιτία των πάντων, «Αυτός που Καθιερώνει τα Σχήματα Λόγου»²⁹. Συνεπώς, σύμφωνα με τη διατύπωση του R.Ritner,

²⁶ Adriaan de Buck- Alan Henderson Gardiner, *The Egyptian Coffin Texts* (Chicago 1947), τόμ. 3, σελ.261, 382-89.

²⁷ Η δημιουργία του κόσμου περιγράφεται στη στήλη 53 του *Λίθου του Σαμπάκα*. Η πέτρα έχει χαραχτεί μετά από εντολή του βασιλιά Σαμπάκα της 25^{ης} δυναστείας (712-698 π.Χ.) και σήμερα βρίσκεται στο Βρετανικό Μουσείο. Βλ. σχετικά M.Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, τόμ. 1 (Berkeley, 1971), 51-7. J. P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (New Heaven, 1988), 43.

²⁸ Σύμφωνα με την Geraldine Pinch [*Magic in Ancient Egypt*, (Austin, 1995), 12], ο όρος Χέκα αντιστοιχεί στον όρο *barraka* της σύγχρονης αραβικής γλώσσας. Σχετικά με τον όρο *barraka*, βλ. W.S. Blackman, *The Felldhin of Upper Egypt*, (London, 1927), 33, 65, 99-100. Η Blackman συμπεριλαμβάνει στις ερμηνείες του όρου *barraka*, την ευλογία, τις θεραπευτικές ικανότητες, την καλή τύχη.

²⁹ Σχετικά, βλ. Herman Te Velde, «The God Heka in Egyptian Theology», *JEOL* 21, (1969-70), 175-186. Robert Ritner, «The Religious, Social and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic», in M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 1995), 43-60 και ιδιαιτ. 51. Του ίδιου, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC 54) (Chicago 1993), 30-35. Ένας ακόμη όρος που σχετίζεται με την μαγική δύναμη είναι ο Akhu. Με τον Akhu συνδέονται κυρίως οι ευλογημένοι νεκροί. Όπως και ο Χέκα, έτσι και ο Akhu είναι μια ουδέτερη φυσική δύναμη. Για

«οι θεοί, οι άνθρωποι, τα ζώα, τα αντικείμενα, οι πράξεις και οι λέξεις αποτελούν όλα μια ρευστή συνέχεια από προβαλλόμενες θείες εικόνες, χωρίς σαφείς διαχωρισμούς»³⁰.

Η αντίληψη ότι τα πάντα αποτελούν εικόνες της θεϊκής σκέψης, οδήγησε τους Αιγύπτιους να θεωρήσουν τον Φαραώ, εικόνα του θεού στον κόσμο³¹. Εφόσον ο θεός είναι παρών σε όλους τους ναούς, η παρουσία του Φαραώ είναι επίσης απαραίτητη. Είναι όμως αδύνατο για τον Φαραώ να ιεουργεί ταυτόχρονα σε όλους τους ναούς της Αιγύπτου³². Το έργο αυτό αναλαμβάνουν οι ιερείς, οι οποίοι θεωρούνται εικόνες του Φαραώ που λειτουργεί στους αιγυπτιακούς ναούς. Η αντίληψη αυτή έχει ως αποτέλεσμα την ταύτιση των ιερέων των αιγυπτιακών ναών, με τις θεότητες του αιγυπτιακού πάνθεου, κατά τη διάρκεια των τελετουργιών, μια συνήθεια που είναι προφανής ακόμη και στα κείμενα των *Μαγικών Πάπυρων* της ελληνορωμαϊκής εποχής (1^{ος} π.Χ.-5^{ος} μ.Χ.). Οι ιερείς, ως θεοί και οι ίδιοι, επικαλούνται τη δύναμη των θεών εκτοξεύοντας ακόμη και απειλές ενάντια σε όσους από αυτούς αρνούνται να υπακούσουν³³. Πάντως, η δύναμη του Χέκα δεν εμφανίζεται με απειλητικό τρόπο, αλλά είναι ουδέτερη, όπως ουδέτερες είναι όλες οι φυσικές δυνάμεις. Δεν έχει ηθικό προσδιορισμό και γι' αυτό οι άνθρωποι την χρησιμοποιούν, έχοντας άλλοτε αγαθές και άλλοτε κακές προθέσεις, πετυχαίνοντας άλλοτε ευεργετικά και άλλοτε καταστροφικά αποτελέσματα.

Από την εποχή του **Αρχαίου Βασιλείου (3^η-6^η Δυναστεία, 2686-2181 π.Χ.)**, μέχρι και την ύστερη περίοδο των δυναστειών στην Αίγυπτο (712-332 π.Χ.) η άσκηση της μαγείας, με την βοήθεια του Χέκα, αποτελεί μέρος της επίσημης

περισσότερα σχετικά με την δύναμη Akhu, βλ. J. F. Borgouts, «Akhu and Hekau. Two basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word», in A. Roccati-A. Silotti (eds.), *La Magia in Egitto dei Tempi Faraoni: Atti del Convegno internazionale di studi, Milano 29-31 Ottobre 1985*, (Milan, 1987), 29-46. Γενικότερα για την αιγυπτιακή μαγεία βλ. A.H.Gardiner, «Magic (Egyptian)», in J.Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (Edinburgh, 1915, repr. New York, 1922), τομ. 8, 262-269. J.F. Borghouts, «Magie», in W. Helck-W. Westendorf (eds), *Lexikon der Ägyptologie*, (Wiesbaden, 1986), τομ. 6, 135-42. Yvan Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne* (Paris, 1994).

³⁰ R. Ritner, «The Religious, Social and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic», *ό.π.*, 51.

³¹ Για τον πολυεπίπεδο ρόλο της αιγυπτιακής μοναρχίας, βλ. D. O'Connor και D.P. Silverman (eds), *Ancient Egyptian Kingship* (Leiden-New York, 1995).

³² Για τον τριπλό συμβολισμό—εικονογραφικό, λατρευτικό, κειμενογραφικό—του Φαραώ, βλ. J. Assmann, 'Semiosis and interpretation in Ancient Egyptian ritual', in S. Biderman- B.A. Scharfstein (eds.), *Interpretation in Religion* (Leiden, 1992), 87-109.

³³ Για το περιεχόμενο και την λειτουργία των κατάρων ενάντια στους θεούς, βλ. S. Morshcauser, *Threat-Formulae in Ancient Egypt: A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt* (Baltimore, 1991). Katarina Nordh, *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission*, (Boreas 26) (Uppsala, 1996).

αιγυπτιακής θρησκείας, χωρίς ποτέ να βρεθεί στο περιθώριο³⁴. Η μαγεία δεν αποτελεί για τους Αιγύπτιους ένα είδος ιδιωτικής και ανεπίσημης θρησκείας, όπως συμβαίνει από την ελληνορωμαϊκή εποχή και μετά. Ο Χέκα είναι παρών στις ιδιωτικές, αλλά και στις δημόσιες τελετουργίες, βοηθώντας τους Αιγύπτιους να υποτάσσουν τους εχθρούς τους, να θεραπεύουν ασθένειες και κυρίως να ξεπερνάνε τα εμπόδια που θα συναντήσουν μετά το θάνατό τους, στον άλλο κόσμο³⁵.

Τα ιερά κείμενα που είναι απαραίτητα για την τέλεση των ιερών τελετουργιών βρίσκονται στις βιβλιοθήκες των αιγυπτιακών ναών. Οι βιβλιοθήκες αυτές, οι οποίες κατά την ύστερη φαραωνική περίοδο (712-332 π.Χ.), ονομάζονται *Οίκοι της Ζωής* περιέχουν ιστορικά και θεολογικά κείμενα, εγχειρίδια μαγείας που περιγράφουν με ακρίβεια τις τελετουργίες, αλλά και μαγικοθεραπευτικά συγγράμματα³⁶. Οι *Μαγικοί Πάπυροι*, στους οποίους θα αναφερθούμε εκτενώς παρακάτω, αποτελούν μεταγενέστερο δείγμα τέτοιου είδους κείμενων, όπως σαφέστατα αναγνωρίζουν από πολύ νωρίς σημαντικοί ερευνητές³⁷. Στις βιβλιοθήκες, οι ιερείς αντιγράφουν, υπομνηματίζουν και μελετούν τα ιερά κείμενα, που στα περιεχόμενα τους συγκαταλέγονται ξόρκια και μαγικές επικλήσεις³⁸. Θεωρούνται οι πιο εκλεπτυσμένοι

³⁴ R.Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, ό.π..

³⁵ Κάποια από τα κείμενα της περιόδου του Νέου Βασιλείου αναφέρονται σε μια δίκη με την κατηγορία της μαγείας που συνέβη στην Αίγυπτο, της εποχής της βασιλείας του Ραμσή του Γ' (20η Δυναστεία, 1196-1070 π.Χ.). Η βασίλισσα Τι συνωμότησε ενάντια στο βασιλιά Ραμσή, χρησιμοποιώντας κέρνα ομοιώματα και ξόρκια, με σκοπό να τοποθετήσει το γιο της στο θρόνο της Αιγύπτου. Ακολούθησε, μάλιστα, τις οδηγίες ενός βιβλίου που ανακάλυψε στη βιβλιοθήκη του Φαραώ. Αν και η πρώτη ανάγνωση μας οδηγεί να συμπεράνουμε ότι πρόκειται για κατηγορία που σχετίζεται με την άσκηση μαγείας, τα κείμενα ξεκαθαρίζουν ότι η βασίλισσα και οι συνεργάτες της καταδικάστηκαν όχι ως μάγοι, αλλά ως συνωμότες ενάντια στο κράτος. Σχετικά βλ. H.Goedicke, «Was magic used in the harem conspiracy against Ramses III?», *JEA* 49 (1963), 71-92, και πιο πρόσφατα Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, ό.π., 192-214. Άλλωστε η συνομωσία και η εξέγερση ενάντια στον Φαραώ αντιμετωπιζόταν από τους ιερείς με αποτρεπτικές τελετές, στις οποίες χρησιμοποιούνταν πηλίνα αγγεία που έφεραν λίστες με τα ονόματα των εχθρών και επιγραφές με αποτρεπτικά κείμενα (*execration texts*), τα οποία κατέστρεφαν τελετουργικά, πιστεύοντας ότι όπως τα αγγεία καταστρέφονταν, έτσι και οι εχθροί θα οδηγηθούν στην συντριβή. Σχετικά βλ. Y. Koenig, «Les textes d'envoûtement de Mirgissa», *Revue d'Égyptologie* 41 (1990) 101-25. Του ίδιου, «The Image of the Foreigner in the Magical Texts», in P. Kousoulis-K. Magliveras (eds), *Moving across the Borders : Foreign Relations and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean World: Acts of the International Conference on the Foreign World and Diplomacy (Rhodes 2004)*, (OLA 159), (Leuven, 2007), 223 -238.

³⁶ Μια συμβολική αναπαράσταση του *Οίκου της Ζωής* που βρισκόταν στην Άβυδο απεικονίζεται σε ένα σχέδιο του Πάπυρου Salt 825, που αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα μαγικοθεραπευτικά κείμενα της Ύστερης Περιόδου. Σχετικά βλ. P.Derchain, *Le Papyrus Salt 825*, (Brussels 1965), pls. 10-12 Για τα μαγικά και ιερά βιβλία που φυλάσσονταν στον *Οίκο της Ζωής* ενός ναού, βλ. K.Nordh, *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, ό.π., σελ. 115-18.

³⁷ Βλ. Albrecht Dieterich, «Griechische und Romische Religion», *ARW* 8 (1905), 474-510 και ιδιαίτερα σελ. 487.

³⁸ R.Ritner, «Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 18.5 II, (Berlin-New York, 1995), σελ. 3333-3379 και ιδιαίτερα σελ. 3354.

διανοούμενοι της αιγυπτιακής κοινωνίας και γνωρίζουν σε βάθος την αιγυπτιακή γραμματεία. Σε καμία περίπτωση δεν θυμίζουν την σκοτεινή μορφή του μάγου της ελληνορωμαϊκής εποχής. Η πλειοψηφία αυτών των ιερέων ονομάζονταν *Χέρι-τεπ* (*chery-ter*) - Αυτός που Βρίσκεται στην Κορυφή. Πολλές φορές φέρουν τον τίτλο *Χέρι-χεμπέτ* (*hery-hebet*) - Αυτός που Κρατά τα Τελετουργικά Κείμενα³⁹.

Γνωρίζοντας σε βάθος τα θεραπευτικά εγχειρίδια της εποχής που βρίσκονται στις βιβλιοθήκες των ναών, οι ιερείς προσφέρουν ακόμη και υγειονομικές υπηρεσίες στους Αιγύπτιους που αντιμετωπίζουν προβλήματα υγείας⁴⁰. Σύμφωνα μάλιστα με την παρατήρηση του Υ.Κoenig, «αν αυτοί οι ιερείς αντιμετώπιζαν κάποιο πρόβλημα με την εργασία τους στο ναό, θα μπορούσαν να συνεχίσουν να προσφέρουν τις υπηρεσίες τους έξω από το ναό, ως επαγγελματίες γιατροί»⁴¹.

Από την εποχή του Νέου Βασιλείου (1550-1070 π.Χ.) και μετά, εμφανίζονται στην Αίγυπτο οι *Τελετές Πρόγνωσης*. Οι τελετουργίες αυτές, σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής, καθιερώθηκαν από τον ίδιο τον Χέκα. Οι ιερείς δίνουν χρησμούς χρησιμοποιώντας λύχνους (*λυχνομαντεία*) και, αργότερα, όταν δέχονται την επιρροή της βαβυλωνιακής τελετουργικής παράδοσης, λεκάνες (*λεκανομαντεία*), επικαλούμενοι την δύναμη των θεών του αιγυπτιακού πάνθεου. Καλούν τους θεούς να έρθουν στη λεκάνη ή στον λύχνο τους και να τους αποκαλύψουν όσα ενδιαφέρονται να μάθουν για το μέλλον τους. Οι θεοί δίνουν τις απαντήσεις χρησιμοποιώντας τα κατάλληλα σημάδια. Σε τακτικά χρονικά διαστήματα οι τελετές αυτές πραγματοποιούνται επίσημα, με δημόσιες λιτανείες των αγαλμάτων των θεών.⁴²

Οι *ιερείς* πρέπει να γνωρίζουν τις τεχνικές χειραγώγησης των παντοδύναμων θεοτήτων του αιγυπτιακού πάνθεου, ώστε να τις χρησιμοποιούν στις επικλήσεις τους (*γνώση*), να απαγγέλλουν με συγκεκριμένο τρόπο τις επωδές (*λόγος*), να πράττουν με ακρίβεια όσα αναφέρουν τα κείμενα (*πράξη*), αλλά και να έχουν προετοιμαστεί κατάλληλα για να πάρουν μέρος σε αυτή τη διαδικασία (*ήθος*). Έτσι μια συνηθισμένη

³⁹ Για τις διάφορες ιερατικές κάστες και την εμπλοκή τους στη μαγεία, βλ. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, ό.π., σελ. 214-34.

⁴⁰ Τέτοιου είδους κείμενα είναι ο πάπυρος Ebers [σχετικά βλ. W. Wreszinski, *Der Papyrus Ebers* (Leipzig 1913). B.Ebbell, *The Papyrus Ebers* (Copenhagen, 1937)], ο πάπυρος Salt 825 (Derchain, *Le Papyrus Salt 825*, ό.π.). Σχετικά με τα μαγικοθεραπευτικά εγχειρίδια της αρχαίας Αιγύπτου βλ. B. Halioua-B. Ziskind, *Medicine In The Days Of The Pharaohs*, (trans. M.B.DeBevoise) (Harvard, 2005) και ιδιαίτερα 187-194.

⁴¹ Yvan Koenig, *Magie et Magiciens*, (Paris 1994), 31.

⁴² Βλ. J.Cerny, «Egyptian Oracles», in Richard A. Parker (ed.), *A Saite Oracle Papyrus from Thebes* (Providence, 1962), 35-48.

τελετουργία αποτελείται από δυο κυρίως μέρη: το *λόγο* και την *πράξη*, που συνδέονται, όμως, άμεσα με την *προπαρασκευή* των ιεουργών, καθώς και με τις *ειδικές γνώσεις* τους.

Αν και οι μεταθανάτιες τελετουργίες και οι *τελετουργίες πρόγνωσης* εξακολουθούν να τελούνται στην Αίγυπτο ακόμη και κατά τα ελληνορωμαϊκά χρόνια, κατά **την εποχή της 21^{ης} και 22^{ης} δυναστείας** (1070-712 π.Χ.), μετά το τέλος δηλ. της περιόδου του Νέου Βασιλείου, η θρησκευτική αυτή συνήθεια ατονεί. Η χώρα περνά μια φάση ανακατατάξεων. Η λατρεία του Άμμωνα Ρα τείνει να εξαφανίσει τη λατρεία όλων των υπόλοιπων θεών. Το ιερατείο του Άμμωνα οδηγεί την Αίγυπτο στην οικονομική καταστροφή. Οι *τελετουργίες πρόγνωσης* και οι δαπανηρές μεταθανάτιες τελετουργίες περιορίζονται, η *Βίβλος των Νεκρών* σταματά να αντιγράφεται και οι τελετές συνδέονται πια μόνο με τη λατρεία του θεού Άμμωνα. Όμως, από την εποχή της **26^{ης} δυναστείας και μετά (664-525 π.Χ.)** παρατηρείται μια αναβίωση των αρχαιότερων θρησκευτικών συνηθειών, οι ναοί ξαναφτιάχνονται και αρχίζουν να λειτουργούν, οι μεταθανάτιες τελετές θεωρούνται και πάλι απαραίτητες στις ταφές σημαντικών προσώπων⁴³.

Την εποχή αυτή εξαιρετικά μεγάλο ενδιαφέρον έχουν για τη θεραπευτική μαγεία οι *μαγικές στήλες* που βρίσκονται συνήθως έξω από τα ιερά⁴⁴. Οι στήλες αυτές είναι κάτοχοι μιας ειδικής δύναμης που θεραπεύει, χωρίς να απαιτείται η παρουσία ιερέα και η πραγματοποίηση συγκεκριμένης τελετουργίας. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα μαγικής στήλης είναι οι *στήλες του Ωρου επί των κροκοδείλων (Horus cippi)* (εικ. 1) που απεικονίζουν το γιο της Ίσιδας, ως παιδί, να πατά πάνω σε ένα κροκόδειλο και να κρατά σκορπιούς, φίδια και άλλα επικίνδυνα ζώα στα χέρια του. Τις περισσότερες φορές εκτός από τον Ωρο στις στήλες εμφανίζεται και η μορφή του τρομακτικού στην όψη, αλλά προστατευτικού θεού Βησά. Κάποιες, μάλιστα, από τις στήλες αυτού του είδους εικονίζουν μόνον τον δύσμορφο θεό. Αυτές σχετίζονται κυρίως με τη γονιμότητα των γυναικών και την επιτυχή έκβαση της εγκυμοσύνης τους, πεδία δράσης του Βησά που εξαιτίας της αποκρουστικής εμφάνισής του, έχει τη

⁴³ Βλ. σχετικά, E.A.Wallis Budge, *Book of the Dead* (London, 1960), σελ. lvi.

⁴⁴ Σχετικά με τις θεραπευτικές αιγυπτιακές στήλες, βλ. K.C.Seele, «Horus on the Crocodiles», *JNES* 6 (1947), 43-52. L.Kákosy, «Some Problems of the Magical Healing Statues», in A. Roccati-A. Siliotti (eds.), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni* (Verona, 1987), σελ. 171-186. R.Ritner, «Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt», in W.K.Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, (Yale Egyptological Studies 3) (New Haven, 1989), 103-16. D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance*, (Princeton, 1998), 47-48.

δυνατότητα να τρομάζει και να διώχνει μακριά δαίμονες ή θεότητες που απειλούν τις γυναίκες, τις στιγμές μάλιστα που εκείνες είναι περισσότερο ευάλωτες.

Στις στήλες υπάρχουν χαραγμένα διάφορα θεραπευτικά κείμενα, που αφηγούνται τη χρήση μαγικών συνταγών από τους θεούς ή διατάζουν τις ασθένειες που απειλούν τις ζωές των Αιγυπτίων να φύγουν μακριά. Ο μηχανισμός λειτουργίας αυτών των στηλών συνδέεται με τις μαγικές επικλήσεις, οι οποίες χαράσσονται πάνω τους. Η δύναμη των λόγων *μεταδίδεται* από την πέτρα της στήλης στην πληγή των ασθενών. Οι Αιγύπτιοι χύνουν νερό πάνω στις στήλες, το οποίο «καθαγιάζεται» και, όταν αργότερα το πίνουν ή το επιθέτουν στις πληγές τους, θεραπεύονται. Έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι πολλές από αυτές τις στήλες έχουν κοιλώματα στη βάση τους, από όπου μπορεί κανείς να μαζέψει εύκολα νερό. Το γεγονός ότι δεκάδες τέτοιου είδους στήλες έχουν διασωθεί δείχνει ότι η χρήση τους ήταν πολύ δημοφιλής μεταξύ των Αιγυπτίων της εποχής αυτής.

Από αυτήν την περίοδο και μετά, οι Αιγύπτιοι αρχίζουν όλο και συχνότερα να καταφεύγουν στη χρήση φυλαχτών χαραγμένων σε πέτρα ή πλασμένων από φαγεντιανή που απεικονίζουν θεότητες του αιγυπτιακού πάνθεου. Βέβαια τα δείγματα φυλαχτών που ανήκουν σε αυτήν την εποχή είναι περιορισμένα, αλλά αρκετά, ώστε να μας αποκαλύψουν ότι οι άνθρωποι αρχίζουν να αισθάνονται την ανάγκη της προστασίας μιας συγκεκριμένης, προσωπικής θεότητας. Η παράσταση της Ίσιδας, αλλά και του Ώρου που πατά τους κροκόδειλους είναι οι πλέον δημοφιλείς στα φυλαχτά αυτής της εποχής⁴⁵.

Οι πρακτικές της λεκανομαντείας, της λυχνομαντείας και η προστατευτική χρήση των φυλαχτών εξακολουθούν να χρησιμοποιούνται **κατά τη διάρκεια διακυβέρνησης της Αιγύπτου από τους Πτολεμαίους (305-30 π.Χ.)**. Ένα κείμενο που συνδέεται με την προώθηση της εξουσίας των Πτολεμαίων στην Αίγυπτο, μαρτυρά μερικές από τις ιερατικές-μαγικές πρακτικές που ασκούνται αυτήν την περίοδο. Πιο συγκεκριμένα, στο κείμενο του «Ψευδοκαλλισθένη»⁴⁶ περιγράφεται η προσπάθεια του τελευταίου αιγυπτίου φαραώ, του Νεκτανεβώ του Β' (360-342 π.Χ.), να αποκρούσει τον κίνδυνο μιας εισβολής χρησιμοποιώντας κέρινες κούκλες που τοποθετεί σε μια λεκάνη γεμάτη νερό. Ο Φαραώ, κρατώντας ένα ραβδί από έβενο στα

⁴⁵ Βλ. M.Etienne, *Heka, Magie et Envoutement dans l'Egypte Ancienne* (Paris 2000), σελ.108, 111, εκθέματα Νο 145,146,198,199, 200, 204, 205, 206.

⁴⁶ Σχετικά με το κείμενο του επονομαζόμενου «Ψευδοκαλλισθένη», βλ. W.Kroll, *Pseudo-Callisthenes: Historia Alexandria Magni* (Berlin, 1926). Elizabeth Haight, *Pseudo-Callisthenes: The Life of Alexander of Macedon*, (New York, 1955). Reinhold Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans* (Munich, 1954).

χέρια του, απαγγέλλει έναν ιερό λόγο και βυθίζει τις κέρινες κούκλες στο νερό· την ίδια στιγμή οι εισβολείς καταστρέφονται⁴⁷. Σε μια άλλη περίπτωση ο Φαραώ διαλέγει βότανα που προκαλούν όνειρα και πλάθει μια μορφή από κερί που εικονίζει την Ολυμπιάδα, τη μητέρα του μεγάλου Αλέξανδρου. Πάνω στο κέρينو ομοίωμα της Ολυμπιάδας, χύνει χυμό από τα βότανα και ανάβει ένα λυχνάρι, εκφωνώντας μαγικές επικλήσεις. Ταυτόχρονα η Ολυμπιάδα βλέπει στον ύπνο της το όνειρο που ο Νεκτανέβω της στέλνει⁴⁸.

Από αυτήν την περίοδο και μετά το αιγυπτιακό ιερατείο εμφανίζεται όλο και λιγότερο ισχυρό. Οι περισσότεροι ιερείς δεν γνωρίζουν σε βάθος τα ιερά κείμενα. Τα κείμενα της γραμματείας των τάφων αντιγράφονται αποσπασματικά και άτεχνα και τοποθετούνται στους τάφους, χωρίς τη σχολαστική τέλεση των μεταθανάτιων τελετουργιών.

Κατά την ελληνορωμαϊκή περίοδο, η έλλειψη κατανόησης της αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης από την πλευρά των Ρωμαίων, οδηγεί στην απαγόρευση όλων των τελετών πρόγνωσης, παρά το θεμελιώδη ρόλο που παίζουν στην αιγυπτιακή θρησκεία. Έτσι, αν και η πραγματοποίηση τελετών με σκοπό την πρόβλεψη του μέλλοντος ήταν μια πράξη απολύτως νόμιμη και αποδεκτή για τους Αιγύπτιους της εποχής των δυναστειών, με την πάροδο του χρόνου μετατρέπεται σε πράξη επικίνδυνη και παράνομη. Η εξέλιξη αυτή υποχρεώνει τους αιγύπτιους ιερείς να προφυλάξουν τις τελετές, τα κείμενα και τις πρακτικές που εφαρμόζουν από τα μάτια των αδαών. Η μυστικότητα των ιερέων οδηγεί τη ρωμαϊκή εξουσία σε όλο και μεγαλύτερη δυσπιστία και καχυποψία εναντίον τους, και, όπως είδαμε παραπάνω,⁴⁹

⁴⁷ Ψευδοκαλλισθένης, *Αλέξανδρου Βίος*, I 3.1-3: «Αὐτὸς δὲ εἰς τὰ βασίλεια ἀναστρέψας ἐκέλευσε πάντας ἐκ μέσου γενέσθαι. μονάσας δὲ καὶ τὴν λεκάνην θείας εἰς μέσον ἐπλησεν ὕδατος· βαλὼν δὲ ἐπάνω τὰ κήρινα πλοιαρίδια, ἀράμενος κατὰ χεῖρα τὴν ῥάβδον τῷ δυναμικῷ λόγῳ ἐχρήσατο. ἀτενίσας δὲ εἰς τὴν λεκάνην εἶδε τοὺς τῶν Αἰγυπτίων θεοὺς τὰ τῶν πολεμίων βαρβάρων πλοιάρια διακυβερνῶντας. διὸ καὶ στοχάσας τὸν τῶν Αἰγυπτίων βασιλέα ὑπὸ τῶν μακάρων ἤδη προδοσίαν ἐσχέκηναι ζυρησάμενος τὴν κεφαλὴν καὶ τὸν πώγωνα πρὸς τὸ ἄλλομορφήσαι, ἐγκολπωσάμενος χρυσὸν ὅσον ἡδύνατο βαστάζει, ἔφυγε τὴν Αἴγυπτον διὰ τοῦ Πηλουσίου».

⁴⁸ Σχετικά βλ. E.A.Wallis Budge, *Book of the Dead* (London, 1960),σελ. lxxxii-lxxxiii. B.E.Perry, «The Egyptian Legend of Nectanebus» *TRAPA* 97 (1966), 327-333. D.Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, ό.π., 224-226. Ο Πλούταρχος αναφέρει ότι η Ολυμπιάδα, μητέρα του Αλέξανδρου, έφερε στην Μακεδονία από την πατρίδα της την γνώση μαγικών τεχνικών. Οι αναφορές του Πλούταρχου είναι, πιθανότατα, ανακριβείς και εντάσσονται στο αρνητικό πνεύμα της εποχής απέναντι σε οποιαδήποτε ιδέα δεν εντάσσόταν στο πλαίσιο της αποδεκτής θρησκείας της εποχής. Η Ολυμπιάδα είναι γυναίκα και κατάγεται από την φυλή των Μολοσσών, έτσι οι θρησκευτικές της αντιλήψεις συνδέονται με το σχήμα «η θρησκεία των άλλων είναι μαγεία». Βλ. σχετικά S.R. Asirvatham, *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society* (Lanham 2001), σελ. I-xv.

⁴⁹ Βλ. σελ. 12-3.

τελικά εφαρμόζει όλο και πιο αυστηρή νομοθεσία ενάντια σε όσους, κατά τη γνώμη της, ασκούν μαγικές πρακτικές.

Σε αυτήν την έντονη μυστικοπάθεια των αιγύπτιων ιερέων οφείλεται, πιθανότατα, η ανάπτυξη συστημάτων κρυπτογράφησης των κειμένων, ώστε να γίνονται ακατανόητα σε όσους δεν έχουν τις ειδικές γνώσεις⁵⁰.

Οι τελετές πραγματοποιούνται πια μόνο σε απομακρυσμένα από το κέντρο ιερά, για λογαριασμό ιδιωτών που γνωρίζουν ότι κινούνται στα όρια μεταξύ νομιμότητας και παρανομίας. Η διάκριση μεταξύ μυστηριώδους ιδιωτικής και επίσημης δημόσιας λατρείας που για την αιγυπτιακή θρησκεία της φαραωνικής εποχής ήταν αδιανόητη, είναι γεγονός. Η κατάσταση αυτή οδηγεί, κατά τη γνώμη μας, στην ταύτιση της απόκρυφης αυτής πλευράς της αιγυπτιακής θρησκείας της ρωμαϊκής εποχής, με τις πρακτικές της μαγείας.

Ο Χέκα, ένας θεός χωρίς αρνητικά χαρακτηριστικά, στον οποίο προσωποποιείται μια φυσική δύναμη που οι Αιγύπτιοι χρησιμοποιούν στο πλαίσιο της επίσημης θρησκείας τους, χάνει την ουδετερότητα του και σε συνδυασμό με την καχύποπτη στάση των Ρωμαίων απέναντι στην αιγυπτιακές θρησκευτικές πρακτικές, μετατρέπεται σε μια δύναμη που έχει σχέση με την κλήση δαιμόνων και στα μάτια των ρωμαϊκών αρχών, εμφανίζεται παράνομη και επικίνδυνη. Έτσι ταυτίζεται με όλα όσα η κυρίαρχη ρωμαϊκή αντίληψη ονομάζει «μαγεία».

Οι *Μαγικοί Πάπυροι* (1^{ος} π.Χ.-5^{ος} μ.Χ. αιώνας), κείμενα που σε προηγούμενες εποχές θα θεωρούνταν ιερά, χρησιμοποιούνται με επιφύλαξη και προσοχή, έξω από το πλαίσιο της νομιμότητας⁵¹. Ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζονται από την κυρίαρχη αντίληψη της εποχής, τα μετατρέπει σε κείμενα παράνομα και επικίνδυνα. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι παρόμοια στάση επεφύλαξαν στα συγκεκριμένα κείμενα ακόμη και οι μελετητές της σύγχρονης εποχής, όταν ήρθε στα χέρια τους το πολύτιμο αυτό υλικό⁵². Σήμερα είναι σχεδόν ευρέως αποδεκτό ότι τα κείμενα αυτά αποπνέουν πολλές φορές μια βαθιά θρησκευτικότητα και ότι σχετίζονται στενά με

⁵⁰ PGM XII 401-415.

⁵¹ Βλ. A. Dieterich, «Griechische und Romische Religion», ARW 8 (1905), ό.π., 487.

⁵² Σύμφωνα με την παρατήρηση του Hans Dieter Betz (*The Greek Magical Papyri in Translation* [Chicago 1986], σελ. xliii) «οι μελετητές περιφρονούσαν τη μαγεία τόσο βαθιά ώστε απέφευγαν ακόμη και να χρησιμοποιήσουν τη λέξη αυτή. Έτσι ο γενικός τίτλος που αφορούσε ένα σεμινάριο με θέμα τους Μαγικούς Πάπυρους ήταν “Επιλεγμένα Αποσπάσματα από Ελληνικούς Πάπυρους”». Ταυτόχρονα, όμως, σπουδαίοι μελετητές, όπως ο A. Dieterich («Griechische und Romische Religion», ARW 8 [1905], ό.π., σελ. 487) ανακοίνωναν ότι «οι πάπυροι αυτοί είναι ένα σημαντικό θεματοφυλάκιο θρησκευτικής γραμματείας που αφορά πολλούς αιώνες».

την παράνομη αιγυπτιακή θρησκεία της ελληνορωμαϊκής εποχής⁵³. Στο πλαίσιο αυτό προσφέρουν ανεκτίμητη βοήθεια στους μελετητές της θρησκευτικής παράδοσης της εποχής.

Κατά τα ελληνορωμαϊκά χρόνια, όταν οι απαγορεύσεις της ρωμαϊκής εξουσίας τίθενται σε ισχύ, **οι αιγύπτιοι ιερείς** αρχίζουν να χάνουν την επιρροή τους στον αιγυπτιακό πληθυσμό και αναγκάζονται να ανακαλύψουν τρόπους, ώστε να διατηρήσουν το κύρος τους απέναντι στους απλούς ανθρώπους⁵⁴. Οι σεβάσμιοι και ευυπόληπτοι ιερουργοί μετατρέπονται σε μάγους που απευθύνουν μαγικές επικλήσεις σε δαίμονες. Με δεδομένες τις τελετουργικές τους γνώσεις, δεν επιλέγουν να απαντήσουν στις μεταφυσικές ανησυχίες των ανθρώπων της εποχής, αλλά προσπαθούν να τους βοηθήσουν να ξεπεράσουν τα καθημερινά τους προβλήματα, αυξάνοντας ταυτόχρονα τα εισοδήματά τους⁵⁵. Με την πάροδο του χρόνου, καταλήγουν να πραγματοποιούν τελετές για ιδιώτες, επί πληρωμή. Οι ιερείς αυτής της εποχής, εμφανίζοντας μια αξιοσημείωτη ευχέρεια στο να υιοθετούν καινούργιες ιδέες και να προσαρμόζονται γρήγορα στις νέες κοινωνικές συνθήκες, αρχίζουν να ανταποκρίνονται και οι ίδιοι στην εικόνα που η ρωμαϊκή εξουσία έχει πλάσει γι' αυτούς⁵⁶. Η εξέλιξη αυτή δεν είναι ακατανόητη, αν λάβει κανείς υπόψη του την εύστοχη παρατήρηση του D. Frankfurter, ότι:

⁵³ Βλ. G. Fowden, *Ο Αιγύπτιος Ερμής: Πράξη και Σκέψη στην Ύστερη Αρχαιότητα* (μετ. Γ.Κουσουνέλος) (Αθήνα, 2002), σελ. 161-73. R.Ritner «Egyptian magical practice under the Roman Empire», *ANRW* II 18.5 (1995), ό.π., 3354-3335. D.Frankfurter, «Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'», in P.Schäfer-H.G.Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic*, (Leiden, 1997), ό.π., 119-121.

⁵⁴ Σχετικά με τον ρόλο των αιγύπτιων ιερέων την εποχή αυτή βλ. D.Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, ό.π., 198-237. R.Gordon, «Foreword», in E.Sanzi-C.Sfameni, *Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della tarda antichità* (Cosenza, 2009), σελ.24-25.

⁵⁵ Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ακόμη και σήμερα οι ιερείς στην Αίγυπτο ασχολούνται με τα καθημερινά προβλήματα των ανθρώπων. Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα ο G.Maspero [M.Bréal-G.Maspero, «Tabella devotionis de la nécropole romaine d'Hadrumète», *Bibliothèque égyptologique* 2 (Paris, 1893), 310-11] γράφει σχετικά: «Και σήμερα ακόμη, συναντά κανείς στην Άνω Αίγυπτο κόπτες παπάδες που θεραπεύουν τις αρρώστιες, αντιμετωπίζουν τις θεομηνίες, εμπνέουν έρωτα και επιθυμία για γάμο, χωρίς να θεωρούν ότι κάνουν κάτι απαγορευμένο, αφού χρησιμοποιούν αποσπάσματα από τους ψαλμούς και τα ευαγγέλια, στο όνομα πάντα του Θεού, των πατριαρχών και των προφητών, των αγγέλων και των αγίων. Αμάρτημα είναι μόνο αν στις ψαλμωδίες τους ανακατέψουν και ονόματα ξένα προς τη χριστιανή παράδοση». Βλ. σχετικά A.Bernand, *Οι Έλληνες Μάγοι* (μτφρ. Ι.Καμάρης) (Αθήνα 1997), 331, 503. Γενικότερα για την σχέση των μαγικών παραδόσεων με τον χριστιανισμό στην Αίγυπτο μέχρι και τον 10^ο αιώνα τουλάχιστον, βλ. S. Jakobielski – J. van der Vliet, «From Aswan to Dongola: The epitaph of Bishop Joseph (died AD 668)», in A. Łajtar – J. van der Vliet (eds.), *Nubian Voices: Studies in Christian Nubian Culture* (The Journal of Juristic Papyrology Supplement Series 15) (Warsaw, 2011), σελ. 15–35. Ennio Sanzi, «Magia e Culti orientali X. Osservazioni storico-religiose su alcune testimonianze in lingua copta relative, ad Iside, Serapide, agli dei sunnaoi ed alla magia» in Laurent Bricault-Richard Veymiers (eds.), *Bibliotheca Isiaca II* (Bordeaux, 2011), σελ. 225-238.

⁵⁶ Σχετικά βλ. R.Gordon, «Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Magic», in H.S.Versnel-H.F.J.Horstmanshoff (eds.), *Kykeon: studies in honour of H.S. Versnel*, (Leiden, 2002), σελ. 69-112.

οι ιερείς, όταν οι κοινωνικές συνθήκες αλλάζουν, μπορούν είτε να μετατραπούν σε προφητικά πρόσωπα που ωθούν τους ανθρώπους σε μια προσπάθεια να πετύχουν κοινωνικές αλλαγές, είτε να περιορίσουν τις θρησκευτικές δραστηριότητες τους στην τέλεση συγκεκριμένων τελετών που σκοπό έχουν να αντιμετωπίσουν τα καθημερινά προβλήματα των ανθρώπων: ευχές και κατάρες, γεννήσεις και προστασία, ερωτικά και θεραπευτικά ζόρκια, φυλαχτά και οικιακοί βωμοί⁵⁷.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα το ρόλο των αιγύπτιων ιερέων που μεταβάλλεται, κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή, θα ήταν χρήσιμο να ανατρέξουμε σε μια ενδιαφέρουσα ιστορία του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα, την ιστορία του «Θεσσαλού»⁵⁸. Η ιστορία αυτή είναι στην πραγματικότητα μια αυτοβιογραφία ενός ανήσυχου και εύπορου νέου που δεν κατάγεται από τη Θεσσαλία, όπως κανείς θα υπέθετε, αλλά από τη Μικρά Ασία και ταξιδεύει στην Αίγυπτο για να κατακτήσει την υπερφυσική γνώση. Η σύνδεση του ήρωα με την Θεσσαλία φανερώνει την θέση που κατείχε η μαγεία στην περιοχή αυτή⁵⁹.

Ο Θεσσαλός θεωρεί ότι η αναζήτηση της επικοινωνίας με τους θεούς είναι ύψιστης σημασίας και δηλώνει έτοιμος να αυτοκτονήσει αν δεν ευοδωθεί το σχέδιο του. Όταν φτάνει στις Θήβες, την πόλη που, όπως πιστεύει, αποτελεί το κέντρο της αρχαίας αιγυπτιακής θρησκείας, ζητά από το τοπικό ιερατείο να του αποκαλύψει τις «μαγικές ενέργειες». Οι ιερείς αρνούνται και εμφανίζονται σκανδαλισμένοι από τις ερωτήσεις του Θεσσαλού. Η συμπεριφορά αυτή των ιερέων φανερώνει τους ενδοιασμούς τους να μοιραστούν τα μυστικά της τέχνης τους με κάποιον άγνωστο, την εποχή μάλιστα που οι απαγορεύσεις της ρωμαϊκής αρχής ήταν εξαιρετικά αυστηρές⁶⁰. Ο μόνος που δέχεται να τον βοηθήσει είναι ένας μεγάλος σε ηλικία και

⁵⁷ D.Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, ό.π., σελ.203.

⁵⁸ Πρόκειται για ένα κείμενο που διασώζεται στα ελληνικά σε ένα βυζαντινό χειρόγραφο του 1474, το οποίο σήμερα βρίσκεται στην Μαδρίτη (Codex Marticensis Bibl. Nat. 4631, f.75-79) και στην λατινική του μετάφραση (Codex Montepessulanus Fac. Med. 227, f.31-35). Βλ. σχετικά Ch. Graux, "Lettre inédite d'Harpocrate à un empereur" *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 2 (1878), 65-77. P.Boudreaux (ed.), *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum-Codicum Parisinorum Partem Quartam* (Brussels, 1921), 253-262. A.J.Festugière "L'expérience du médecin Thessalos", in *Hermétisme et mystique païenne*, (Paris, 1967), 141-180.

⁵⁹ Στο 6^ο βιβλίο του έργου του Λουκανού *Φαρσάλια* (VI, 577-623) εμφανίζεται η Εριχθώ, μια τρομακτική μάγισσα από τη Θεσσαλία, που συμβουλεύει το γιο του Πομπήιου την παραμονή της μάχης των Φαρσάλων. Ακόμη στο έργο του Απουλίου *Μεταμορφώσεις* (III, 13-25), ο Λούκιος επισκέπτεται τα Ύπατα μια πόλη της Θεσσαλίας, όπου γνωρίζεται με μια καταστροφική μάγισσα την Παμφίλη και την βοηθά της, την Φωτίδα. Σχετικά με την αντίληψη ότι η Θεσσαλία είναι η πρωτεύουσα της μαγείας βλ. Oliver Phillips, «The Witches' Thessaly» in M. Meyer-P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 1995), ό.π., 278-386. St. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative: Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses* (Berlin-New York, 2008), 63.

⁶⁰ Την άποψη αυτή δεν συμμερίζεται ο J.Smith [«The Temple and the Magician», in *idem*, *Map is Not Territory* (Chicago, 1978), 172-189], ο οποίος υποστηρίζει ότι η άρνηση των ιερέων να συνεργαστούν με το Θεσσαλό οφείλεται στην έλλειψη πίστης στη δύναμη της μαγείας. Με την άποψη αυτή διαφωνεί ο R.Ritner [«Egyptian magical practice under the Roman Empire», *ANRW* II 18.5 (1995), ό.π., 3356-

σεβάσμιος ιερέας, ο οποίος δίνει τη δυνατότητα στον Θεσσαλό να παρακολουθήσει μια τελετή επικοινωνίας με τον υπερφυσικό κόσμο των θεών, μέσω της μαγικής πρακτικής της λεκανομαντείας. Ο Θεσσαλός, ύστερα από μια προπαρασκευαστική νηστεία τριών ημερών, οδηγείται σε έναν ειδικά διαμορφωμένο ιερό χώρο που, μάλλον, δεν συνδέεται με τον ναό. Η διαπίστωση αυτή αποδεικνύει ότι οι μαντικές τελετές δεν πραγματοποιούνται, όπως παλαιότερα, μέσα στους αιγυπτιακούς ναούς, αλλά, λόγω των απαγορεύσεων, τελούνται σε χώρους απομακρυσμένους και ειδικά προετοιμασμένους γι' αυτό το σκοπό. Σε έναν τέτοιο χώρο, που στο κείμενο ονομάζεται *οικός*, ο Θεσσαλός έρχεται σε επικοινωνία με τον Ασκληπιό, ο οποίος αυτήν την εποχή ταυτίζεται με τον αιγύπτιο θεό Ιμχοτέπ⁶¹. Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι οι ιερείς της αιγυπτιακής θρησκείας, τρομαγμένοι από τις ρωμαϊκές απειλές, αποφεύγουν επίσημα την εμπλοκή τους σε υποθέσεις που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ύποπτες, αλλά πραγματοποιούν τις 'παράνομες' πια τελετουργίες τους, με επιφυλακτικότητα και μυστικότητα⁶².

Όπως έχουμε παραπάνω δει, η τεχνική της ταύτισης του ιερέα με κάποιο θεό, κατά τη διάρκεια των επικλήσεων, είναι κοινή πρακτική για τους ιερείς της αρχαίας αιγυπτιακής θρησκείας. Η ίδια πρακτική εξακολουθεί να χρησιμοποιείται, κατά την ελληνорωμαϊκή περίοδο, στις περισσότερες από τις μαγικές τελετουργίες που περιγράφονται στους *Μαγικούς Πάπυρους*. Αν, μάλιστα, οι επικλήσεις δεν γίνουν αποδεκτές από τους θεούς, τότε οι ιερείς υιοθετούν έναν απειλητικό τόνο στο λόγο τους, όπως ακριβώς συνέβαινε και στις τελετές της αρχαίας αιγυπτιακής θρησκείας. Όμως, κατά την ελληνорωμαϊκή εποχή, οι διακηρύξεις αυτού του είδους μπορούν πολύ εύκολα να παρερμηνευτούν και να θεωρηθούν υβριστικές.

Ο, πολλές φορές, στομφώδης τρόπος με τον οποίο οι ιερείς απευθύνονται στους θεούς, δεν δηλώνει τίποτε υπεροπτικό απέναντι τους, απλώς αντανakλά την εικονιστική αντίληψη της αρχαίας αιγυπτιακής σκέψης, που επιτρέπει στους ιερείς να

58], αφού θεωρεί ότι ο ιερέας που μύησε τον Θεσσαλό στην μαγική τέχνη δεν ήταν πλανόδιος, όπως ο Smith υποστηρίζει, αλλά κανονικό μέλος του αιγυπτιακού ιερατείου του ναού. Για το θέμα βλ. I. Moyer, "Thessalos of Tralles and Cultural Exchange", in S.Noegel-J.Walker (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, (University Park, PA 2003), σελ. 39-56 και ιδιαίτερα σελ. 41.

⁶¹ Για τη σχέση αυτή, βλ. O.Weinreich, «Imhotep-Asclepius und die Griechen», *Aegyptus* 11, (1931), 17-22. K.Sethe, *Imhotep: der Asklepios der Aegypter*, (Leipzig 1902).

⁶² Βλ. σχετικά, A.D.Nock, *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, (Oxford, 1933), σελ. 108-109. R. Ritner, «The Religious, Social and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic» in M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 1995), ό.π., 58-59.

θεωρήσουν ότι, μέσω της δράσης του Χέκα, έχουν την δυνατότητα να μετατραπούν σε θεό.

Όπως και στα αρχαιότερα αιγυπτιακά κείμενα, έτσι και στους *Μαγικούς Πάπυρους*, η γνώση του αληθινού ονόματος του θεού είναι ζωτικής σημασίας για την θετική κατάληξη μιας τελετής. Οι αιγύπτιοι ιερείς πρέπει να είναι γνώστες των αληθινών ονομάτων των θεών που επικαλούνται, αν επιθυμούν να εξασφαλίσουν τη βοήθεια τους. Όσοι κατέχουν τη μυστική αυτή γνώση είναι δυνατό να υποχρεώσουν τους θεούς να τους βοηθήσουν ακόμη και χωρίς τη θέληση τους⁶³. Στα κείμενα οι απειλές ότι τα αληθινά ονόματα των θεών θα αποκαλυφθούν, στην περίπτωση που αρνηθούν να προσφέρουν τη βοήθεια τους στους ιερουργούς, είναι πολύ συχνές⁶⁴.

Τα *βαρβαρικά ονόματα* (*voces magicae*) των θεών, τα οποία για πρώτη φορά εμφανίζονται σε κείμενα κατάδεσμων του 1^{ου} αιώνα μ.Χ., αν και είναι γνωστό ότι χρησιμοποιούνται τουλάχιστον από τον 5^ο αιώνα π.Χ., παρουσιάζονται στα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων* ως ακατανόητες για τους αμύητους λέξεις και φράσεις που αποτελούνται από επαναλαμβανόμενες συλλαβές (ΘΟΡΒΟΡ-ΘΟΡΒΟΡ), από ομάδες φωνηέντων (ΑΕΗΙΩ, ΙΑΕΩ, ΙΩ), παλίνδρομα (ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ, ΑΘΘΑ ΒΑΘΘΑ, ΘΩΒΑΡΡΑΒΩΘ), μυστηριώδη ονόματα (ΣΕΣΕΓΓΕΝΒΑΡΦΑΡΑΓΓΗΣ, ΝΙΧΑΡΟΠΛΗΞ, ΕΝΜΑΝΟΥΗΑ), αλλά και αυτοσχέδιες σειρές γραμμάτων χωρίς κανένα, φαινομενικά τουλάχιστον, νόημα⁶⁵.

Τα ονόματα επαναλαμβάνονται στους πάπυρους με τον ίδιο περίπου τρόπο κάθε φορά, πράγμα που δηλώνει τη σκόπιμη παρεμβολή τους σε συγκεκριμένα σημεία του λόγου και όχι την τυχαία αναφορά τους με σκοπό τον εντυπωσιασμό όσων παρακολουθούν. Οι φράσεις αυτές έχουν έναν τελετουργικό, τυπικό τρόπο εκφώνησης, τον οποίο ο ιερουργός πρέπει να ακολουθήσει πιστά, διαφορετικά τίθεται σε κίνδυνο η αποτελεσματικότητα της τελετής.

⁶³ Σχετικά βλ. A.D.Nock, «Greek magical Papyri», *JEA* 15 (1929), 219-35 και ιδιαίτερα σελ.229-230 = Z.Stewart (ed.), *Essays on Religion and the Ancient World*, (Cambridge, MA, 1972), 176-94.

⁶⁴ PGM IV 2343-45, LVII 1-37.

⁶⁵ Ο όρος «βαρβαρικά ονόματα» αναφέρεται στους *Μαγικούς Πάπυρους*, βλ. σχετικά PGM VIII 20-21: «οἶδά σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα· Φαρναθαρ Βαραχήλ Χθα ταῦτά σοί ἐστὶν τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα». Μια διεξοδική προσέγγιση στη χρήση των «βαρβαρικών ονομάτων» συναντάμε στην εισήγηση του Α.Φ.Χρηστίδη, «Η Μαγική Χρήση της Γλώσσας», in Α.Φ.Χρηστίδη- D. Jordan (επιμ.), *Γλώσσα και μαγεία: Κείμενα από την αρχαιότητα* (Αθήνα, 1997), 52-59. Βλ. επίσης, M.G.Teijeiro, «Langage orgiastique et glossolalie», *Kernos* 5 (1992), 59-69. D.Frankfurter, «The Magic of Writing and the Writing of Magic: the Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions», *Helios* 21, (1994), 189-221. D. Ogden, «Binding Spells: curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds», in B.Ankarloo - S.Clark (eds), *Witchcraft and Magic in Europe, Vol. 2 Ancient Greece and Rome*, (London, 1999) και ιδιαίτερα 46-50. Ακόμη στην θεμελιώδη του μελέτη για την μαγεία ο W.Brashear [“The Greek Magical Papyri”, *ANRW* II, 18.5 (1995), 3380–3730] συμπεριλαμβάνει έναν κατάλογο με τις *voces magicae* των *Μαγικών Παπύρων*.

Η γλώσσα των μαγικών αυτών επωδών δανείζεται στοιχεία από την αρχαία αιγυπτιακή, εβραϊκή ή ελληνική γλώσσα, πράγμα που την καθιστά ακόμη περισσότερο μυστηριώδη και περίεργη για τους αμύητους⁶⁶. Συγκεκριμένες φράσεις συσχετίζονται με συγκεκριμένες θεότητες· έτσι η αναφορά του μαγικού ονόματος *ΖΑΓΟΥΡΙ* χρησιμοποιείται για την επίκληση της δύναμης του Αρποκράτη, ενώ η χρήση του συμπλέγματος φωνηέντων *ΙΑΩ* έχει ηλιακή αναφορά και συνδέεται με τον Ιεχωβά⁶⁷. Το γεγονός ότι οι ιερείς γνωρίζουν τα *άρρητα* ονόματα των θεοτήτων που επικαλούνται, φανερώνει την ιδιαίτερη σχέση που ισχυρίζονται ότι έχουν μαζί τους και, όπως οι μνημένοι των μυστηριακών λατρειών της εποχής, συμμετέχουν στην προσπάθεια να ανακαλύψουν τους θεούς και να ενωθούν μαζί τους. Οι προσωπικές τελετές των ιερέων εξασφαλίζουν την αποκάλυψη μιας μυστικής γνώσης, η οποία τους τοποθετεί σε πλεονεκτική θέση σε σχέση με όλους τους υπόλοιπους, με τον ίδιο τρόπο που η μύηση στα μυστήρια εξασφαλίζει στον μύστη την συμμετοχή στην ειδική γνώση που κάθε λατρευτικό σύστημα προωθεί.

Τα μυστήρια της Ίσιδας, του Μίθρα, όπως και οι άλλες μυστηριακές λατρείες παρέχουν στους ανθρώπους την δυνατότητα να έχουν μια προσωπική επαφή με τις θεότητες, οι οποίες τους υποστηρίζουν και τους προστατεύουν. Η σχέση αυτή με τους θεούς των μυστηρίων, όμως, σε αντίθεση με τις λατρείες της προηγούμενης εποχής, δεν συνδέεται με την θρησκευτική παράδοση κάθε περιοχής ή κάθε φυλετικής εθνότητας, αλλά εξαρτάται από την προσωπική επιλογή του κάθε ανθρώπου⁶⁸. Η προσωπικού τύπου αυτή θρησκευτικότητα φαίνεται ότι αποτελεί ένα σημαντικό κοινό σημείο μεταξύ των μυστηριακών και των λεγόμενων μαγικών τελετουργιών.

Μια τελετή επίκλησης δαίμονα που λαμβάνει χώρα στο Ισείο της Ρώμης, στην οποία παίρνει μέρος και ο φιλόσοφος Πλωτίνος, αποτελεί ένδειξη της χρήσης τεχνικών που συνδέονται με τη μαγεία μέσα στα επίσημα ιερά της Ίσιδας, ακόμη και στο κέντρο της αυτοκρατορίας. Σύμφωνα με το απόσπασμα που μας μεταφέρει ο

⁶⁶ Ο M.Mauss [M.Mauss-E.Humbert, *Σχεδιάγραμμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία* (μτφρ. Μ. Βεληβαθάκη) (Αθήνα, 1990), 137] σημειώνει ότι «η μαγεία μίλησε σανσκριτικά στην Ινδία των πρακρικών, αιγυπτιακά και εβραϊκά στον ελληνικό κόσμο, ελληνικά στο λατινικό και λατινικά σε μας. Παντού αναζητά τον αρχαϊσμό, όρους ξένους, ακατανόητους». Πολλές φορές μάλιστα αρκούσε και μόνο η χρήση αρχαιότερων γλωσσών για να στοιχειοθετηθεί κατηγορία για άσκηση μαγείας εναντίον εκείνου που χρησιμοποίησε την άγνωστη γλώσσα. Σχετικά με το έργο του Mauss, βλ. Ν.Παπαγεωργίου, *Μεταμορφώσεις του ιερού: Κοινωνιολογία και θρησκεία στο έργο του Marcel Mauss*, (Θεσσαλονίκη, 2005).

⁶⁷ Σχετικά βλ. Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets* (London, 1950), σελ. 333. W.Brashear, "The Greek Magical Papyri", *ANRW* II, 18.5 (1995), 3380–3730 και ιδιαίτερα 3585.

⁶⁸ W.Burkert, *Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*, (μτφρ. Έφη Ματθαίου), (Αθήνα, 1994), 20-23.

Πορφύριος, ένας αιγύπτιος ιερέας κάλεσε τον δαίμονα που προστάτευε τον Πλωτίνο πραγματοποιώντας κάποιου είδους ‘πνευματιστική’ τελετουργία. Το γεγονός αποδεικνύει ότι παρόμοιες τελετουργίες ήταν συνηθισμένες και πιθανότατα δημοφιλείς μεταξύ των κατοίκων της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Εξαιτίας, όμως, των απαγορεύσεων της ρωμαϊκής πολιτείας, η τέλεση τους χαρακτηριζόταν από εσωστρέφεια και μυστικότητα, στην οποία, προφανώς, οφείλεται και η έλλειψη άλλων πληροφοριών σχετικά με αυτές, από τις αρχαίες πηγές. Είναι πιθανόν, βέβαια, η συγκεκριμένη πνευματιστική συγκέντρωση του ιερού της Ίσιδας να μην ήταν άγνωστη στις ρωμαϊκές αρχές, οι οποίες δυσκολεύονταν να παρέμβουν, αφού οι συμμετέχοντες στη συγκέντρωση ήταν ισχυρά και σημαίνοντα πρόσωπα της ρωμαϊκής κοινωνίας⁶⁹.

Όπως φαίνεται, η θέση της μαγείας στην θρησκευτική παράδοση της ύστερης αρχαιότητας δεν είναι καθόλου σαφής. Ο Χέκα, η δύναμη που εμψυχώνει τον κόσμο με την δύναμή του στην αιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση, μεταβάλλεται την εποχή αυτή στην επικίνδυνη και παράνομη μαγεία, της οποίας, όμως, η δράση είναι τόσο προσφιλής στους ανθρώπους της εποχής, ώστε, αν και παράνομη, είναι δημοφιλής.

Η αποκάλυψη της σχέσης του θεού Χέκα με την μαγεία της ελληνορωμαϊκής εποχής, έδωσε την δυνατότητα στους σύγχρονους μελετητές των λατρειών της ύστερης αρχαιότητας να αναθεωρήσουν τις αντιλήψεις τους σχετικά με τον τρόπο εξέλιξης του μαγικού φαινομένου. Όμως, ακόμη και σήμερα το φαινόμενο εξακολουθεί να προβληματίζει. Όπως τα χρόνια της ύστερης αρχαιότητας, έτσι και στην σύγχρονη εποχή, η μαγεία εξακολουθεί να εμφανίζεται ασαφής και αμφίσημη. Η ζοφερότητα και η σχέση της με το απαγορευμένο, οδηγεί πολύ συχνά σε παρανοήσεις σκόπιμες και συνειδητές ή ακούσιες και ασυναίσθητες⁷⁰. Αξιοσημείωτη, όπως θα δούμε, είναι η ομοιότητα που εμφανίζεται στον τρόπο σκέψης των πρώτων σύγχρονων μελετητών των άγνωστων θρησκευτικών συμπεριφορών των «πρωτόγονων» λαών, με την αντίδραση της ρωμαϊκής εξουσίας απέναντι στις παράξενες λατρείες της περιφέρειας.

⁶⁹ Πορφύριος, *Βίος Πλωτίνου*, 10, 16.12. Για το θέμα βλ. ακόμη, E.R.Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, (μετ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης) (Αθήνα, 1996), 181.

⁷⁰ Για την αμφισημία της μαγείας βλ.. Ε.Σκουτέρη, «Στίγμα της μαγείας», in Α.Φ.Χριστίδη- D. Jordan (επιμ.), *Γλώσσα και μαγεία: Κείμενα από την αρχαιότητα* (Αθήνα, 1997), ό.π., 11-43.

2. Η θέση της μαγείας στη σύγχρονη έρευνα

Στην σύγχρονη εποχή, το ενδιαφέρον για τη μαγεία εμφανίστηκε κατά τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, όταν, για πρώτη φορά, έγινε μια οργανωμένη προσπάθεια να οριστεί ‘επιστημονικά’. Οι μελετητές της εποχής θεώρησαν αναγκαία την μελέτη της αξιοπερίεργης και διαφορετικής θρησκευτικής συμπεριφοράς των ‘πρωτόγονων’ φυλών, οι οποίες ζούσαν στις αποικίες των ευρωπαϊκών κρατών στην Αυστραλία, στην Νότια Αμερική, στην Ασία και την Αφρική. Μελετώντας τις τελετές και αντιλήψεις αυτών των ανθρώπων απέδωσαν την διαφορετικότητα τους στην καθυστερημένη εξέλιξή τους. Χαρακτήρισαν τη συμπεριφορά αυτή ‘μαγική’ και την ενέταξαν σε μια εξελικτική θεώρηση που στηριζόταν στην, επαναστατική για την εποχή και αποφασιστικής επιρροής, θεωρία της «εξέλιξης των ειδών» του Charles Darwin. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις των μελετητών της εποχής, ο εξελιγμένος δυτικός πολιτισμός περνούσε από το θρησκευτικό στο επιστημονικό στάδιο, ενώ ο πρωτόγονος υπόλοιπος κόσμος βρισκόταν στο μαγικό, το πρώτο στάδιο της εξελικτικής πορείας που σύμφωνα με τους εξελικτιστές, ακολουθούσε κάθε κοινωνία.

Ο Edward Burnett Tylor, ο πιο σημαντικός ίσως εκφραστής του πνεύματος της εποχής, παρομοίαζε τις «πρωτόγονες» κοινωνίες με παιδιά τα οποία δεν έχουν δεχτεί ακόμη κατάλληλη εκπαίδευση. Θεωρούσε το ανθρωπινό πνεύμα και τον πολιτισμό που αναπτύσσει, συνεχώς εξελισσόμενο. Το έργο του *Primitive Culture*⁷¹, αποτέλεσε σταθμό για τις ανθρωπιστικές σπουδές και επέδρασε σημαντικά στη σκέψη των μελετητών του ανθρωπινού πολιτισμού της επόμενης γενιάς. Ο πιο σημαντικός συνεχιστής των ιδεών του Tylor, ήταν ο James George Frazer(1854-1941).

Ο Frazer στον περίφημο *Χρυσό Κλώνο* του, θεωρεί ότι οι μαγικές ιδέες προηγούνται των θρησκευτικών. Οι μαγικές ιδέες ανήκουν σε ένα προγενέστερο στάδιο της ανθρωπίνης εξέλιξης, το μαγικό. Η εξέλιξη οδηγεί τις κοινωνίες στο επόμενο στάδιο, το θρησκευτικό, ενώ τελικά οι εξελισσόμενες ανθρώπινες κοινωνίες φτάνουν στο τελευταίο στάδιο, το επιστημονικό. Η μαγεία σύμφωνα με τον Fraser αποτελεί τις ρίζες του ανθρωπίνου πνεύματος και συνδέεται με τη θρησκεία εφόσον αποτελεί τον πρόγονό της. Στηρίζει τη θεωρία του στη λανθασμένη διαπίστωση ότι η φυλή των αυστραλών ‘πρωτόγονων’ που μελετά, δεν γνωρίζει τη θρησκευτική παρά

⁷¹ Edward B. Tylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom* (London, 1871). Πρβλ. Daniel Pals, «Νόηση», στο W.Braun-R.McCutcheon (εκδ.) *Εγχειρίδιο Θρησκευσιολογίας* (μτφρ. Δ.Ξυγαλάτας-επιμ. Π.Παχής) (Θεσσαλονίκη, 2003), 256-273 και ιδιαίτερα 257-9.

μόνο τη μαγική σκέψη. Οδηγείται σε αυτό το συμπέρασμα παρατηρώντας ότι στις κοινωνίες των πρωτόγονων Αυστραλών δεν υπάρχουν ιερείς.

Σύμφωνα με τον Frazer, η γνώση μπορεί να είναι *επιστημονική, θρησκευτική και μαγική*⁷². Η μαγεία μοιράζεται με την επιστήμη τη δυνατότητα να ελέγχει το περιβάλλον και να πετυχαίνει στόχους χωρίς τη μεσολάβηση κανενός, ενώ με τη θρησκεία μοιράζεται το χώρο του υπερφυσικού. Επειδή όμως, η μαγική γνώση δεν είναι παρά «καταστροφική απάτη, μια λανθασμένη αντίληψη σχετικά με το συσχετισμό των ιδεών», θεωρεί τη μαγεία «κακή θρησκεία» και «κακή επιστήμη»⁷³. Για τον Frazer, η διάκριση μεταξύ της μαγείας και της θρησκείας είναι ξεκάθαρη, όμως, και οι δύο θα πρέπει να τεθούν στο περιθώριο, αφού η λειτουργία τους αντικαθίσταται από την επιστήμη, η οποία, επειδή στηρίζεται στην έρευνα, στην παρατήρηση και στο πείραμα, είναι περισσότερο αξιόπιστη ως μέσο ερμηνείας της πραγματικότητας.

Οι απόψεις του Frazer επηρέασαν έντονα τους μελετητές του 20ου αιώνα. Με την πάροδο του χρόνου, όμως, και εξαιτίας των επιτόπιων ερευνών των ανθρωπολόγων, γίνεται σαφές ότι οι αντιλήψεις αυτές δεν έχουν καμία σχέση με τις έννοιες που υποτίθεται ότι προσπαθούν να αποσαφηνίσουν. Το έργο του Fraser έχει δεχτεί κατά καιρούς έντονη κριτική και σήμερα πια απασχολεί τους μελετητές μόνο σε σχέση με την ιστορία της επιστήμης. Η θεωρία του πάσχει μεθοδολογικά καθώς εντάσσει τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί σε κλειστά τυπολογικά άκαμπτα σχήματα χωρίς να υπολογίζει το χώρο μέσα στον οποίο δημιουργήθηκαν. Αδιαφορεί για το συμβολικό και συναισθηματικό στοιχείο της μαγείας, αφού, σύμφωνα με τις αντιλήψεις του, οι πρωτόγονες μαγικές πρακτικές είναι προσπάθειες να εξηγηθούν τα φυσικά φαινόμενα με λανθασμένα επιστημονικό τρόπο. Υποστηρίζει, επίσης εσφαλμένα, ότι η μαγεία λειτουργεί αυτόματα και μηχανικά χωρίς τη χρήση ενδιάμεσων θεών ή δαιμόνων.

Παρά τα λάθη της θεωρίας του, ο Fraser αναγνωρίζει σωστά δυο βασικές αρχές χειραγώγησης της μαγικής δύναμης. Πρόκειται για:

α) την αρχή της *ομοιότητας*. Η αρχή αυτή στηρίζεται στην αντίληψη ότι «το όμοιο προκαλεί το όμοιο»⁷⁴ και

⁷² J.G.Frazer, *The Golden Bough* (London, 1990), σελ. 56. Βλ. επίσης, G.Cunningham, *Religion and Magic-Approaches and Theories*, (Νεϋ Υορκ, 1999), σελ. 19-21.

⁷³ Frazer, *The Golden Bough*, ό.π., σελ. 20, 50. Ο Frazer ονομάζει τη μαγεία 'bastard science'. Η ενασχόληση του με το φαινόμενο της μαγείας τον οδήγησε στο συμπέρασμα ότι η μαγεία είναι λανθασμένη ανθρώπινη εφαρμογή πάνω σε μια λογική αρχή, ένα στοιχείο που μοιράζεται με την επιστήμη. Πρβλ. Daniel Pals, «Νόηση», ό.π., 256-273 και ιδιαίτερα 259-62.

⁷⁴ Frazer, *The Golden Bough*, ό.π., 11.

β) την αρχή της *επαφής-συνάφειας*. Η αρχή αυτή στηρίζεται στην αντίληψη ότι «τα πράγματα που παλαιότερα ήρθαν σε επαφή μεταξύ τους, εξακολουθούν, ακόμη και αν βρίσκονται σε απόσταση, να αλληλεπιδρούν»⁷⁵.

Ο R.R.Marett (1866-1943), ένας ακόμη σημαντικός εκφραστής του πνεύματος της εποχής, μελετώντας την έννοια του *mana*⁷⁶, θεωρεί ότι ανακάλυψε σε αυτήν την πηγή της μαγικής σκέψης των ανθρώπων που «εξελίχτηκε» και οδήγησε στη θρησκευτική σκέψη⁷⁷. Αν και συχνά στο έργο του χρησιμοποιεί τον όρο ‘μαγικοθρησκευτικός’, πράγμα που δείχνει ότι συνειδητοποιεί ότι υπάρχουν φαινόμενα που δεν είναι αμιγώς μαγικά ή θρησκευτικά, συσχετίζει το γεγονός με την εποχή κατά την οποία η μαγεία και η θρησκεία, βρίσκονται σε εκείνο το στάδιο της εξέλιξης που δεν έχουν ακόμη σαφώς διαχωριστεί⁷⁸.

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα ένας σπουδαίος στοχαστής κατέδειξε τις αδυναμίες της σκέψης των εξελικτιστών σε ένα έργο που ακόμα και σήμερα θεωρείται αξεπέραστο. Ο Marcel Mauss (1872-1950), στο *Σχεδίασμα μιας Γενικής Θεωρίας για τη Μαγεία*, αρνείται την εξελικτική σχέση μεταξύ μαγείας-θρησκείας και αντιμετωπίζει το φαινόμενο της μαγείας ρίχνοντας το βάρος όχι στη σύνθεση των τελετών, αλλά στη φύση των μέσων της μαγείας, στις αντιλήψεις των ανθρώπων που πιστεύουν σε αυτή και στα αισθήματα που προκαλεί στα πρόσωπα που συμμετέχουν. Ο Mauss θεωρεί μαγικά τα γεγονότα που τα αποδέχεται ως τέτοια το σύνολο της κοινωνίας και όχι ένα μέρος της. Με αυτόν τον τρόπο τοποθετεί το φαινόμενο στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Διαφοροποιείται ριζικά από τις αντιλήψεις του Frazer, ο οποίος θεωρεί ότι κριτήριο για να θεωρηθεί μια τελετουργία μαγική είναι το συμπαθητικό στοιχείο που πρέπει να την χαρακτηρίζει. Ο Mauss καταδεικνύει ότι ο *νόμος της συμπάθειας* συναντάται εξίσου συχνά σε μαγικές όσο και σε θρησκευτικές τελετουργίες: «Όταν ο αρχιερέας στο ναό της Ιερουσαλήμ στη γιορτή του Σουκώθ, χύνει νερό στο βωμό με τα χέρια υψωμένα, τελεί προφανώς μια θρησκευτική *ομοιοπαθητική* τελετουργία με σκοπό να προκαλέσει τη βροχή»⁷⁹. Επιπλέον, αποδεικνύει ότι το δεύτερο κριτήριο που

⁷⁵ *ό.π.*, 11.

⁷⁶ Η μαγική δύναμη που κρύβεται στη δύναμη και τα ανθρώπινα χαρίσματα, αλλά και στα αντικείμενα, Σχετικά βλ. L. Lindstrom, “Mana” in A.Barnard-J.Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, (London, 1996), 522-3. R.M. Keesing, «Rethinking Mana», *Journal of Anthropological Research* 46 (1984), 137-56.

⁷⁷ R.R.Marett, *The Threshold of Religion* (London, 1914), 13.

⁷⁸ Σχετικά με τις αντιλήψεις του R.R.Marett, βλ. G.Cunningham, *Religion and Magic-Approaches and Theories*, *ό.π.*, 23-24.

⁷⁹ M.Mauss, *Σχεδίασμα μιας Γενικής Θεωρίας για τη Μαγεία* (Αθήνα 1990), 85. Σχετικά με το έργο του Mauss, βλ. ακόμη Ν. Παπαγεωργίου, *Μεταμορφώσεις του ιερού: Κοινωνιολογία και θρησκεία στο έργο του Marcel Mauss*, (Θεσσαλονίκη, 2005)

χρησιμοποιεί ο Frazer για να αποδείξει ότι μια τελετουργία είναι μαγική, είναι λανθασμένο, αφού αντιτάσσει στην -κατά τον Frazer- άμεση, καταναγκαστική, αυτόματη και μηχανιστική δράση της μαγικής δύναμης, την έντονη παρουσία του θεϊκού και δαιμονικού στοιχείου στις μαγικές τελετουργίες⁸⁰.

Ψάχνοντας να βρει τα κριτήρια που θα τον οδηγήσουν να χαρακτηρίσει μια τελετή μαγική, ο Mauss βρίσκει ότι βασικό χαρακτηριστικό των μαγικών τελετουργιών είναι το γεγονός ότι είναι απαγορευμένες. Θεωρεί ότι υπάρχει σαφής διαχωρισμός μεταξύ της θρησκείας και της μαγείας, αν και διαπιστώνει δυσκολίες στο διαχωρισμό των δυο φαινομένων. Καταλήγει σε ένα βασικό ορισμό ης μαγείας: «Μαγεία ονομάζεται κάθε τελετουργία που δεν αποτελεί μέρος της οργανωμένης λατρείας, που είναι ιδιωτική, απόκρυφη, μυστηριακή και τείνει προς το απαγορευμένο»⁸¹.

Ο Mauss θεωρεί ότι στη μαγεία συναντούμε τρία στοιχεία:

α) τα πρόσωπα που παίρνουν μέρος. Ο μάγος είναι το κεντρικό πρόσωπο των μαγικών τελετουργιών, ακόμη και αν δεν θεωρείται ή δεν θεωρεί τον εαυτό του επαγγελματία. Ο μάγος που αναγνωρίζεται ως τέτοιος από τα μέλη μίας κοινωνίας είναι ένα ειδικό πρόσωπο που συγκεντρώνει κάποια ειδικά χαρακτηριστικά άλλοτε εγγενή και άλλοτε επίκτητα. Τα φυσικά του γνωρίσματα βοηθούν στην εύκολη αναγνώριση ή ακόμη και στον εντοπισμό του μάγου. Ένα σημάδι στο σώμα του, κόκκινα μαλλιά ή μια αναπηρία, αλλά και ασυνήθιστες ικανότητες μπορεί να τοποθετήσουν κάποιον στη θέση του μάγου. Όπως επίσης και κάποια ιδιαίτερα πνευματικά γνωρίσματα όπως ασταθής ψυχισμός, αφύσικη διάνοια, περίεργο και ανήσυχο βλέμμα, νευρώσεις, δυνατότητα να φτάνει σε έκσταση, αρκούν για να οδηγήσουν τα μέλη μιας κοινωνίας, αλλά πολλές φορές και τον ίδιο το μάγο να αντιληφθεί τον εαυτό του ως τέτοιο. Έτσι τα μαγικά χαρακτηριστικά του μάγου δεν προέρχονται τόσο από τα φυσικά ή πνευματικά του γνωρίσματα, όσο από τον τρόπο με τον οποίο στέκεται η κοινωνία απέναντί του. Μάγος θεωρείται επίσης ο ιερέας μιας θρησκείας που χάνει έδαφος απέναντι σε κάποια καινούργια κυρίαρχη θρησκευτική αντίληψη και πολλές φορές επίσης σχετίζεται με μίαν αίρεση. Η μαγεία σε αυτή την περίπτωση αντιμετωπίζεται ως ψευδοθρησκεία. Αλλά και κάθε φορά που πολιτισμοί έρχονται σε επαφή, οι κατηγορίες για άσκηση μαγείας αφορούν τους ανθρώπους των οποίων ο πολιτισμός υστερεί σε σχέση με τον κυρίαρχο.

⁸⁰ Frazer, *The Golden Bough*, ό.π., 167-175.

⁸¹ ό.π., 90.

β) τις πράξεις-τελετές. Οι πράξεις του μάγου είναι οι *τελετουργικές πράξεις*. Οι πράξεις αυτές δεν είναι ποτέ απλές. Οι τελετές λειτουργούν πάντα κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις, που σχετίζονται με το χρόνο τέλεσης της πράξης, τον τόπο, τον προσανατολισμό, τα όργανα, τα υλικά, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να εμφανιστούν και να συμπεριφερθούν τα πρόσωπα που παίρνουν μέρος στην τελετή. Τίποτε δεν είναι τυχαίο.

γ) τις παραστάσεις στις οποίες αντιστοιχούν οι πράξεις-τελετές και που αποδέχονται τα δρώντα πρόσωπα. Η μαγεία λειτουργεί σύμφωνα με κάποιους νόμους, κάποιες βασικές θεωρητικές προϋποθέσεις. Οι νόμοι αυτοί διαφοροποιούνται σε σχέση με τις αρχές του Fraser. Οι μαγικοί νόμοι του Mauss διαμορφώνονται ως εξής:

1. *Νόμος της συνάφειας*.
2. *Νόμος της ομοιότητας*.
3. *Νόμος της αντίθεσης*, που στηρίζεται στην αντίληψη ότι, αν το όμοιο θεραπεύει το όμοιο, τότε επιφέρει το αντίθετο του⁸².

Συμπληρωματικά προς το έργο του Mauss, η *σχολή των λειτουργιστών* με βασικό εκπρόσωπο το μεγάλο Πολωνό ανθρωπολόγο Bronisław Malinowski (1884-1942) αντιλαμβάνεται και δίνει εξαιρετικά μεγάλη σημασία στο ρόλο της γλώσσας στη μαγεία. Ο Malinowski, οπαδός της επιτόπιας έρευνας, στην λεπτομερειακή καταγραφή των τελετουργιών των Μελανησίων, αναφέρεται στη συμβολική ερμηνεία της μαγικής πράξης, από τις κοινωνικές ομάδες που λαμβάνουν μέρος σ' αυτήν. Αποκαλύπτει έτσι τον κοινωνικό χαρακτήρα της μαγείας, τον οποίο ήδη ο Marcel Mauss είχε εντοπίσει στο «σχεδιάσμα» του και φανερώνει τα μεγάλα λάθη των εξελικτιστών που αντιμετωπίζουν τις μαγικές τελετουργίες κυριολεκτικά. Για το Malinowski, η μαγεία μπορεί να είναι μια εσφαλμένη τεχνικά πράξη, μπορεί να είναι ένας λεκτικός πύραυλος, αλλά ωστόσο είναι πάντα μια κοινωνική πράξη, άρα ενεργεί στους ανθρώπους και όχι στη φύση και η λειτουργία της είναι ιδεολογική και όχι πολιτική⁸³. Αν και αποδέχεται την αλληλεπίδραση μεταξύ της θρησκείας και της μαγείας, θεωρεί ότι στη μαγεία είναι έντονο το πρακτικό στοιχείο, ενώ στη θρησκεία το εκφραστικό. Πιο συγκεκριμένα, προσδιορίζει τη μαγεία ως μια πράξη που

⁸² *ό. π.*, 91-176.

⁸³ Paul A. Erickson-Liam D. Murphy, *A History of Anthropological Theory* (Toronto, 2008), 123-128.

στοχεύει στην επίτευξη κάποιου συγκεκριμένου στόχου, ενώ θεωρεί ότι η θρησκευτική πράξη είναι ο στόχος των θρησκευτικών τελετουργιών⁸⁴.

Το πρόβλημα σχετικά με την προσέγγιση του Malinowski στο θέμα της μαγείας είναι το γεγονός ότι θεωρεί πως όλες οι πράξεις του ανθρώπου, συμπεριλαμβανομένων των μαγικών, εντάσσονται στο σύνολο των πράξεων μιας κοινωνίας που λειτουργεί λογικά, σύμφωνα με τον κοινό νου και ποτέ άσκοπα και χωρίς συνέπεια. Αυτό έρχεται σε αντίθεση με το πιο ουσιώδες στοιχείο του φαινομένου της μαγείας, την ασάφεια και την παραλογία της.

Το 1949 ο W.J.Goode παρουσιάζει μια σειρά «όχι διχαστικές αλλά εμπειρικές διαφορές μεταξύ μαγείας και θρησκείας» που, αν και σήμερα θεωρούνται ξεπερασμένες, είναι βοηθητικές:

1^η διαφορά: Η μαγεία υιοθετεί μια χρηστική συμπεριφορά απέναντι στο θείο, η θρησκεία αντίθετα είναι ικετευτική και υπάκουη.

2^η διαφορά: οι μαγικές πρακτικές χρησιμοποιούνται για να επιτευχθούν συγκεκριμένοι στόχοι, ενώ οι θρησκευτικές όχι.

3^η διαφορά: Η μαγεία χρησιμοποιείται για να επιτευχθούν στόχοι που αφορούν ένα πρόσωπο, ενώ η θρησκεία ενδιαφέρεται να ικανοποιήσει τους στόχους μιας κοινότητας ή μιας ομάδας ανθρώπων.

4^η διαφορά: Στη μαγεία αναπτύσσονται πελατειακές σχέσεις.

5^η διαφορά: Στη μαγεία όταν μια τεχνική αποτυγχάνει χρησιμοποιείται μια άλλη, στη θρησκεία δεν υπάρχουν αντικαταστάσεις.

6^η διαφορά: Ο μάγος είναι αντικοινωνικός, οι μαγικές τελετές γίνονται προσωπικά και απομονωμένα, οι θρησκευτικές ομαδικά.

7^η διαφορά: Στη μαγεία τα πράγματα λειτουργούν απρόσωπα χωρίς έμφαση στα συναισθήματα, ενώ η θρησκεία κάνει ευρύτατη χρήση των συναισθημάτων για να προκαλέσει δέος στη λατρεία⁸⁵.

Λίγο αργότερα, ο Evans-Prichard (1902-73), ένας από τους σημαντικότερους εκπρόσωπους της *συμβολικής ανθρωπολογίας*⁸⁶, εισάγει στο χώρο της έρευνας του φαινομένου της μαγείας μερικούς νέους όρους που επηρεάζουν, αλλά και προβληματίζουν τους ερευνητές. Μελετώντας με επιτόπια έρευνα την φυλή Zande

⁸⁴ B.Malinowski, *Magic, Science and Religion and other Essays* (London, 1982), 88.

⁸⁵ Βλ. W.J.Goode, «Magic and Religion: A Continuum», *Ethnos* 14 (1949), 172-82. Του ίδιου, *Religion among the Promitives* (Glencoe, Illinois 1951), 50-55. D.Aune, «Magic in Early Christianity», *ANRW* II 23.2 (1980), 1507-1557 και ιδιαίτερα 1512.

⁸⁶ P. A.Erickson-L.D.Murphy, *A History of Anthropological Theory*, ό.π., 128-130.

στο Σουδάν, θεωρεί ότι είναι αδύνατο να υπάρξει πλήρης διαχωρισμός μαγείας-θρησκείας, τουλάχιστον στις κοινωνίες που δεν έχουν επινοήσει αυτούς τους όρους. Έτσι η διάκριση μαγείας-θρησκείας αρχίζει να γίνεται ασαφής. Καταγράφει μια σειρά λέξεων της γλώσσας της φυλής των Zande που έχουν σχέση με μαγικές πρακτικές. Προσπαθεί να τις μεταφράσει στην αγγλική γλώσσα ακολουθώντας συγκεκριμένες προϋποθέσεις και τελικά, προσθέτει στις ήδη γνωστές κατηγορίες της μαγείας (*λευκή-μαύρη, ομοιοπαθητική, μεταδοτική*) τις κατηγορίες *witchcraft* και *sorcery*. Ο όρος *witchcraft* αναφέρεται στην εγγενή δυνατότητα που έχει κάποιος να επηρεάζει τους γύρω του, χωρίς όμως ο ίδιος να το συνειδητοποιεί. Ο όρος *sorcery* σημαίνει την σκόπιμη και κακόβουλη χρήση της μαγείας ενάντια σε κάποιον. Η χρήση των όρων αυτών γενικεύεται πολύ γρήγορα και μετά από λίγο κανείς δεν θυμάται τις προϋποθέσεις χρήσης, τις οποίες είχε θέσει ο Evans-Prichard. Αντίθετα οι όροι αρχίζουν να αποτελούν βασικές κατηγορίες που χρησιμοποιούνται ευρύτατα, ενώ παραβλέπεται το γεγονός ότι χρησιμοποιήθηκαν για να χαρακτηρίσουν μαγικές πρακτικές των Zande και δεν προσφέρονται για παγκόσμια χρήση.

Η Mary Douglas (1921-2007), μια ανθρωπολόγος που σφραγίζει με τις αντιλήψεις της τις σύγχρονες θεωρίες για τη φύση της μαγείας και τη σχέση της με τη θρησκεία, πιστεύει ότι η μαγεία και η θρησκεία δεν σκοπεύουν στην κατανόηση του άγνωστου μέρους της φύσης, αλλά ότι δημιουργούνται με σκοπό την οργάνωση των ανθρώπινων κοινωνιών⁸⁷. Θεωρεί ότι η διάκριση μεταξύ νόμιμης θρησκείας και παράνομης και διχαστικής μαγείας είναι λανθασμένη, αφού πρόκειται για δυο φαινόμενα που σχετίζονται με τις κοινωνικές δομές και εισάγουν παρόμοιες πρακτικές. Επιδοκιμάζει, μάλιστα, και υιοθετεί την άποψη του Radcliffe-Brown, ο οποίος το 1956 δήλωσε ότι «ένας διχασμός μεταξύ της μαγείας και της θρησκείας είναι μάταιος, έτσι είναι καλύτερα να εντάξουμε τα δυο αυτά φαινόμενα σε μία κατηγορία, εκείνη της τελετουργίας»⁸⁸. Η ίδια η Douglas γράφει σχετικά: «δεν βρίσκω τίποτε επωφελές στη διάκριση που γίνεται μεταξύ μυστηριακού και μαγικού στοιχείου»⁸⁹.

Συνεχίζοντας το έργο των προηγούμενων μελετητών ο S.J.Tambaiiah, σε μια από τις σχετικά πρόσφατες προσπάθειες ανάλυσης του φαινομένου της μαγείας, θεωρεί λανθασμένο τον τρόπο με τον οποίο προσπαθούμε να κατανοήσουμε τη μαγεία, μέσα

⁸⁷ M.Douglas, *Purity and Danger* (Harmondsworth 1970), σελ.110.

⁸⁸ A.R.Radcliffe-Brown, *Taboo* (London, 1956), 138.

⁸⁹ M.Douglas, *Natural Symbols* (Harmondsworth, 1973), 26.

από πολυδαίδαλες αναλύσεις και χρησιμοποιώντας επιστημονικούς όρους. Σύμφωνα με το μελετητή: «οι μαγικές πράξεις είναι τελετουργικές πράξεις και οι τελετουργικές πράξεις είναι πράξεις έκφρασης, των οποίων το θετικό και δημιουργικό νόημα χάνεται και η αξία τους μειώνεται αν υποταχθούν σε εκείνο το είδος της εμπειρικής επαλήθευσης που σχετίζεται με την επιστημονική δραστηριότητα»⁹⁰.

Ο Alan Segal, ένας ερευνητής που μελέτησε τον τρόπο με τον οποίο εμπλέκεται η μαγεία με τη θρησκεία κατά τα ελληνιστικά χρόνια, θεωρεί ότι κανένας ορισμός της μαγείας δεν μπορεί να είναι απόλυτος, αφού όλοι συνδέονται με το περιβάλλον στο οποίο αναπτύχθηκαν. Παρατηρεί ότι οι κατηγορίες για μαγεία αποδίδονται σε πρόσωπα ή ομάδες που θεωρούνται από τα επίσημα ιερατεία επικίνδυνα για την δημόσια τάξη⁹¹. Έτσι, θεωρεί μάλλον άστοχη την χρήση ενός γενικευμένου ορισμού του μαγικού φαινομένου στην μελέτη της μαγείας της ελληνιστικής εποχής. Ξεκινώντας από την μελέτη στοιχείων που αυτοχαρακτηρίζονται μαγικά, ανακαλύπτει σε αυτά θρησκευτικά χαρακτηριστικά και διατυπώνει την πολύ εύστοχη παρατήρηση ότι στο μυαλό των ανθρώπων που χρησιμοποιούσαν μαγικές πρακτικές, «η μαγεία ήταν θρησκεία». Με τις παρατηρήσεις του ο Segal στρέφει την προσοχή των μελετητών στον τρόπο με τον οποίο, οι ίδιοι οι άνθρωποι της εποχής που μελετάται κάθε φορά, αντιλαμβάνονται την έννοια της μαγείας.

Ενισχύοντας αυτήν την άποψη, ο David Aune διαπιστώνει ότι πολλά από τα κριτήρια που χρησιμοποιήθηκαν με στόχο την διάκριση της μαγείας από την θρησκεία, συνδέονται με την πολεμική ρητορική που ανέπτυξαν οι προτεστάντες ενάντια στους καθολικούς κατά το 16^ο και 17^ο αιώνα και ότι δεν έχουν καμία σχέση με τις αντιλήψεις των ανθρώπων της αρχαιότητας⁹².

Παρακολουθώντας τις παρατηρήσεις αυτές, ο J.Braarving διακρίνει τρία σχήματα στον τρόπο με τον οποίο η μαγεία γίνεται αντιληπτή:

- α) το 'εσω-κειμενικό' σχήμα, στο οποίο η μαγεία αναγνωρίζεται ως τέτοια από το πρόσωπο που την ασκεί,
- β) το 'δια-κειμενικό' σχήμα, όπου κάποιο πρόσωπο θεωρείται (ή κατηγορείται) ότι σχετίζεται με μαγικές πρακτικές και

⁹⁰ S.J.Tambaiah, *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective* (Cambridge, 1985), 60. Του ίδιου, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality* (Cambridge, 1990), 82-83.

⁹¹ Alan F. Segal, «Hellenistic Magic: Some Questions of Definition», in R.van den Broek-.Vermaseren (eds), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, (EPRO 91) (Leiden, 1982), 349-75 και ιδιαίτερα 349-51.

⁹² David E. Aune, "Magic in Early Christianity," in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II.23.2 (Berlin, 1980), 1507-57 και ιδιαίτερα 1512-3.

γ) το 'έξω-κειμενικό' σχήμα, όπου η μαγεία περιγράφεται αντικειμενικά, αναλυτικά και μέσα στην ιστορική της προοπτική. Ο Braarving σημειώνει ότι οι μελετητές του φαινομένου θα πρέπει να λαμβάνουν υπ' όψιν τους τις διάφορες ερμηνείες που κατά καιρούς δέχτηκε η μαγεία, καθώς και το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται κάθε φορά⁹³.

Ο Jonathan Smith θεωρεί ότι η χρήση του όρου μαγεία είναι μάλλον αναποτελεσματική για να περιγράψει τα φαινόμενα, ιδιαίτερα όταν υπάρχουν περισσότεροι ακριβείς όροι που θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν, όπως για παράδειγμα ο όρος 'θεραπεία', 'μαντεία'. Πιστεύει, μάλιστα, ότι η χρήση του όρου μπορεί να συσκοτίσει την έρευνα και χρησιμοποιεί ως παράδειγμα τον *σαμανισμό*, ένα φαινόμενο το οποίο κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα θεωρούνταν μαγικό, ενώ αντίθετα κατά τον εικοστό αιώνα ταξινομήθηκε μεταξύ των θρησκευτικών⁹⁴. Επιπλέον, ο Smith θεωρεί ότι οι κοινωνιολογικές θεωρήσεις πολλές φορές αντιλαμβάνονται τη μαγεία ως ένα φαινόμενο που σχετίζεται με την παρανομία και επισύρει κατηγορίες ενάντια σε όσους την ασκούν, ενώ παραβλέπουν το γεγονός ότι οι κατηγορίες για μαγεία δεν απευθύνονται πάντα από την κυρίαρχη τάξη στο περιθώριο, αλλά μπορεί να συμβαίνει και το αντίθετο, περιθωριοποιημένες κοινωνικές δυνάμεις, δηλαδή, να χρησιμοποιούν την κατηγορία της μαγείας ως μέσο για να αποδυναμώσουν τις κυρίαρχες δυνάμεις μιας κοινωνίας.

Η θεωρία του Jonathan Smith σχετικά με το φαινόμενο είναι πολύπλοκη και εξεζητημένη, αλλά ερμηνεύει εύστοχα ένα μεγάλο μέρος των στοιχείων που μελετάμε και μέχρι σήμερα παραμένει χρήσιμη και ενδιαφέρουσα.

Σε αντίθεση με τις προηγούμενες θέσεις των μελετητών της μαγείας, οι οποίοι θεωρούν ότι ο όρος, ως απολύτως υποκειμενικός, θα πρέπει να απορριφτεί, ο H.S.Versnel διατύπωσε τη θέση ότι η χρήση των όρων «μαγεία» και «θρησκεία» είναι απαραίτητη, ενώ θεώρησε χρήσιμη την αντίθεση μεταξύ των δυο φαινομένων, προκειμένου οι μελετητές να έχουν την δυνατότητα να συνεννοηθούν πάνω σε μια κοινή βάση δεδομένων, τους ορισμούς των οποίων έχουν όλοι προαποδεχτεί⁹⁵.

Την απάντηση στις θέσεις του Versnel έδωσε ο συμπατριώτης του, Jan N. Bremmer, μέσα από την διατύπωση πέντε διευκρινήσεων, σχετικών με τη μαγεία και

⁹³ J.Braarving, «Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy», in D.R.Jordan-H.Montgomery-E.Thomassen (eds.), *The world of ancient magic: papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, (Bergen, 1999), 21-54 και ιδιαίτερα 30-31.

⁹⁴ Jonathan Z. Smith, «Trading Places », in M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 1995), *ό.π.*, 13-27 και ιδιαίτερα 17-19.

⁹⁵ H. S. Versnel, «Some Reflections on the Relationship Magic-Religion», *Numen* 38, (1991), 177-197.

τη θρησκεία, οι οποίες συνοψίζονται στα εξής: Η θρησκεία λειτουργεί ως ένα ξεχωριστό πεδίο ανθρώπινης δραστηριότητας μόνο μετά την εποχή της μεταρρύθμισης⁹⁶. Οι όροι «θρησκεία» και «μαγεία» δεν είχαν στην αρχαιότητα το περιεχόμενο που έχουν σήμερα· στις κοινωνίες, μάλιστα, της βόρειας Ευρώπης, ο όρος «μαγεία» άρχισε να χρησιμοποιείται μόνο μετά τον 18^ο αιώνα. Σύμφωνα με τον Bremmer, η αντίθεση μεταξύ των δυο όρων ήταν άγνωστη στην σκέψη των αρχαίων ανθρώπων, αφού όταν εμφανίζεται ο όρος «μαγεία» με αρνητικό περιεχόμενο, δεν αντιπαράτίθεται στον όρο «θρησκεία», αλλά σε συγκεκριμένες νόμιμες θρησκευτικές πρακτικές.

Οι παρατηρήσεις αυτές οδήγησαν τους μελετητές της μαγείας της αρχαιότητας στην υιοθέτηση της μεθόδου της διάκρισης μεταξύ ιθαγενών (emic) και αναλυτικών (etic) συστημάτων αναφοράς⁹⁷. Ο C.A.Hoffman, συμφωνώντας με τις παρατηρήσεις που ο Segal είχε διατυπώσει σχεδόν δυο δεκαετίες νωρίτερα, θεώρησε ότι οι επιστήμονες, αν επιθυμούν να καταλήξουν σε κάποια συμπεράσματα, θα πρέπει να διερευνήσουν τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι της εποχής που μελετάται κάθε φορά, αντιλαμβάνονται τους εαυτούς και τις πράξεις που διαπράττουν. Ο ερευνητής θα πρέπει να λειτουργεί ως ιθαγενής ('emic' προσέγγιση), υιοθετώντας τις νοητικές κατηγορίες σκέψης και την κοσμοθεωρία των ανθρώπων της εποχής που επιθυμεί να μελετήσει⁹⁸.

Πιο πρόσφατα, η Kimberly Stratton αντιμετώπισε τη μαγεία, ως ένα είδος κοινωνικής γλώσσας. Στήριξε τα συμπεράσματά της στις ιδέες του Michel Foucault θεωρώντας ότι η μαγεία εμφανίζεται σε συγκεκριμένα κοινωνικά και ιστορικά περιβάλλοντα για συγκεκριμένους λόγους⁹⁹. Η Stratton θεωρεί ότι, όπως μέσα στο πέρασμα των αιώνων η αντίληψη για την τρέλα και ο τρόπος μεταχείρισης των τρελών μεταβάλλονται ανάλογα με τις κοινωνικές εξελίξεις, τις θρησκευτικές ιδέες και τα πολιτικά συμφέροντα, με τον ίδιο τρόπο μεταβάλλονται οι αντιλήψεις

⁹⁶ Jan N. Bremmer, "Appendix: magic and religion", in Jan N. Bremmer-Jan R. Veenstra (eds.), *The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modern period*, (Leuven-Paris-Dudley, 2002) 267-272.

⁹⁷ Η αναλυτική προσέγγιση (etic) προσπαθεί να κατανοήσει τα συστήματα που ερευνά, χρησιμοποιώντας εξωτερικούς όρους, ανεξάρτητους από τα συστήματα στα οποία οι όροι αυτοί αναφέρονται. Η ιθαγενής προσέγγιση (emic) προσπαθεί να κατανοήσει τα συστήματα μέσα από την σκοπιά ενός ανθρώπου που ζει μέσα στο σύστημα που μελετάται.

⁹⁸ C.A.Hoffman, "Fiat magia", in P.Mirecki-M.Meyer (eds.), *Magic and ritual in the ancient world* (Leiden, 2002), 179-195 και ιδιαίτερα 189-90.

⁹⁹ Σχετικά με το έργο του M. Foucault βλ. M. Foucault, *Power-knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977* (transl. C.Gordon) (New York, 1980). Του ίδιου, *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής* (μτφρ. Κ.Χατζηδήμου-Ι.Πάλλη) (Αθήνα 1989). Του ίδιου, *Ιστορία της τρέλας στην κλασική εποχή* (μτφρ. Π.Μπουρλάκης) (Αθήνα, 2007).

σχετικά με την μαγεία και η συμπεριφορά των ανθρώπων απέναντι στους μάγους και τις μάγισσες. Εφόσον, η έννοια της μαγείας διαφοροποιείται ανάλογα με το περιβάλλον στο οποίο αναπτύσσεται, είναι αδύνατο να διατυπώσουμε έναν ορισμό της μαγείας που να έχει διαχρονική, αλλά και συγχρονική δυνατότητα να επεξηγήσει και να αναλύσει το μαγικό φαινόμενο. Επιπλέον, σύμφωνα με την Stratton, η μαγεία είναι μια ειδική γλώσσα, η χρήση της οποίας οδηγεί σε έναν συγκεκριμένο τρόπο κοινωνικής δράσης, που συνδέεται με την απόκτηση δύναμης μέσα από την κατασκευή ή την απόκτηση γνώσης¹⁰⁰

Όπως διαπιστώνει κανείς, πολύ δύσκολα η μαγεία μπορεί να περιοριστεί σε σχήματα και να μελετηθεί. Είναι μια έννοια «ατίθαση», την οποία αδυνατούμε να ορίσουμε. Οι παλαιότερες μορφές μαγείας λειτουργούν με βάση μηχανισμούς που σήμερα έχουν σταματήσει να υπάρχουν ή δεν συνδέονται πλέον με αυτό το φαινόμενο. Εξαιτίας της δυσκολίας απόδοσης ενός λειτουργικού ορισμού, από την εποχή που έγινε η πρώτη προσπάθεια να μελετηθεί επιστημονικά το φαινόμενο της μαγείας, οι ιδεολογικές συγκρούσεις μεταξύ των μελετητών ήταν πάρα πολλές. Όμως, όπως ο C.A.Hoffman πολύ σωστά διαπιστώνει¹⁰¹, οι συγκρούσεις αυτές δεν ήταν καθόλου άχρηστες. Αντίθετα οδήγησαν στην διαμόρφωση πολλών διαφορετικών θέσεων που μπορούν να λειτουργήσουν ως εργαλεία για την μελέτη του φαινομένου με πολλούς διαφορετικούς τρόπους. Ο κάθε μελετητής της μαγείας μπορεί να διαλέξει την μέθοδο και τους όρους που θα χρησιμοποιήσει, ώστε να αναλύσει με τον αποτελεσματικότερο τρόπο τα στοιχεία που τον ενδιαφέρουν. Έχοντας την δυνατότητα να πλησιάσουμε το φαινόμενο μέσα από εναλλακτικές προοπτικές μελέτης, μπορούμε να απολαύσουμε ακριβέστερα συμπεράσματα, τα οποία θα μας οδηγήσουν να αποκτήσουμε μια περισσότερο ολοκληρωμένη εικόνα για τις θρησκευτικές αντιλήψεις των αρχαίων ανθρώπων.

¹⁰⁰ Kimberly B.Stratton, *Naming the witch: magic, ideology, & stereotype in the ancient world*, (New York, 2007), 15-18.

¹⁰¹ C.A.Hoffman, "Fiat magia", in P.Mirecki-M.Meyer (eds), *Magic and ritual in the ancient world*, ό.π., 194-195.

3. Περιεχόμενο της Έρευνας

Η εργασία αυτή αποτελεί το επιστέγασμα της έρευνας που κάναμε, με στόχο να διερευνήσουμε τον ρόλο που παίζουν οι *μυστηριακές λατρείες* στην διαμόρφωση των θρησκευτικών αντιλήψεων των ανθρώπων της ύστερης αρχαιότητας. Το ενδιαφέρον μας συνδέεται, κυρίως, με την προσπάθεια να κατανοήσουμε βαθύτερα τον τρόπο πρόσληψης της μαγείας από τους ανθρώπους της ελληνορωμαϊκής εποχής και να διακρίνουμε ευκρινέστερα για ποιους λόγους το φαινόμενο συνδέθηκε με αρνητικά χαρακτηριστικά. Η εργασία μας επικεντρώνεται στην μελέτη δυο μυστηριακών λατρευτικών παραδόσεων της εποχής αυτής, που από την έρευνα που κάναμε παρατηρήσαμε ότι συνδέονται με τη μαγεία: της λατρείας της Ίσιδας και της λατρείας του Μίθρα.

Η λατρεία του Μίθρα, στο χώρο της σύγχρονης έρευνας, συνδέθηκε για πρώτη φορά με το μαγικό φαινόμενο στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, όταν ο γερμανός θρησκευτολόγος Albrecht Dieterich εξέδωσε το πολυσυζητημένο και αποφασιστικής επιρροής έργο του *Eine Mithrasliturgie*. Την εποχή κατά την οποία και μόνο η αναφορά των *Μαγικών Παπύρων* στις επιστημονικές εργασίες προκαλούσε, λόγω του πνεύματος της εποχής, την αποστροφή της επιστημονικής κοινότητας, ο Dieterich τόλμησε να υποστηρίξει ότι ένα από τα κείμενα του *Μεγάλου Μαγικού Πάπυρου του Παρισιού* αποτελεί στην πραγματικότητα το μυητικό τελετουργικό κείμενο των μιθραϊκών μυστηρίων. Το έργο αυτό αποτέλεσε ταυτόχρονα και την πρώτη προσπάθεια να μελετηθεί η σχέση μεταξύ μιας μυστηριακής λατρείας της ύστερης αρχαιότητας με το μαγικό φαινόμενο. Η θέση του Dieterich, όμως, αμφισβητήθηκε έντονα από την ακαδημαϊκή κοινότητα, μεγάλο μέρος της οποίας καταδίκασε ευθέως τις θέσεις του, συμπεριλαμβανομένου μεταξύ αυτών και του μεγάλου μελετητή του μιθραϊσμού Franz Cumont, ο οποίος θεώρησε αδιανόητη την πρόσβαση ενός αιγύπτιου μάγου στα εσωτερικά κείμενα των μιθραϊκών μυστηρίων.

Όπως φαίνεται καθαρά σήμερα, έναν αιώνα μετά την εποχή της σοβαρής αυτής διαφωνίας, η θέση του Cumont, αλλά και όλων των υπόλοιπων μελετητών των αρχαίων λατρειών, είχε δεχτεί την έντονη επιρροή της θεωρίας των εξελικτιστών κοινωνικών ανθρωπολόγων της εποχής, οι οποίοι θεωρούσαν ότι το φαινόμενο της μαγείας διακρινόταν καθαρά από το θρησκευτικό φαινόμενο, αφού αφορούσε ένα

προηγούμενο στάδιο εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών¹⁰². Η αντίληψη αυτή, βέβαια, έβρισκε σύμφωνο και τον Dieterich, ο οποίος, παρά το γεγονός ότι διέκρινε πολύ νωρίς τα θρησκευτικά χαρακτηριστικά ενός μαγικού κειμένου, δεν μπόρεσε να ξεπεράσει την εποχή του και να αποκαλύψει την στενή σχέση που συνδέει το μαγικό και το θρησκευτικό φαινόμενο. Πίστευε, όπως και οι υπόλοιποι μελετητές της εποχής εκείνης, ότι η σχέση μεταξύ μαγείας και μυστηριακών λατρειών ήταν αδύνατη. Θεώρησε, λοιπόν, επιβεβλημένο να κάνει σαφή τη διάκριση μεταξύ του πρώτου μέρους της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* που περιείχε τις «θετικές» μυστικές-θρησκευτικές αντιλήψεις, και του δεύτερου μέρους που, κατά τη γνώμη του, αποτελούσε την προσθήκη κάποιου μάγου που στόχευε στο να μετατρέψει το μυητικό κείμενο της λατρείας του Μίθρα σε μια «υποδεέστερη» συνταγή μαντικής τελετουργίας.

Η συζήτηση σχετικά με την *Μιθραϊκή Λειτουργία* αναζωπυρώθηκε το 1976, μετά την μετάφραση του κειμένου στα αγγλικά από τον Marvin Meyer, ο οποίος ακολουθώντας το πνεύμα της εποχής που επαναπροσδιόριζε την σχέση μεταξύ μαγείας και θρησκείας, στάθηκε ουδέτερα απέναντι στις θέσεις του Dieterich θεωρώντας ότι η *Μιθραϊκή Λειτουργία* έχει κάποια περιορισμένη σχέση με τα μυστήρια¹⁰³.

Με την θέση του Meyer συμφώνησαν αρκετοί μελετητές της εποχής μας, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνονται ο Roger Beck και ο Richard Gordon. Οι σημαντικοί αυτοί ερευνητές του μιθραϊσμού, παρά το γεγονός ότι χρησιμοποίησαν το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* για να ερμηνεύσουν στοιχεία της μιθραϊκής λατρείας θεώρησαν ότι συνδέεται μόνο έμμεσα με τα μυστήρια.

Την ίδια περίπου εποχή ο Maarten Josef Vermaseren, κατανοώντας αυτό που οι μελετητές του μιθραϊσμού θα αντιληφθούν αρκετά χρόνια αργότερα, ότι δηλαδή η μιθραϊκή λατρεία αναπτύσσεται και εξελίσσεται διαφορετικά σε κάθε περιοχή της αυτοκρατορίας, παρατηρεί ότι η *Μιθραϊκή Λειτουργία* συνδέεται με τον αιγυπτιακό μιθραϊσμό και ότι «αποτελεί την προσπάθεια των αιγύπτιων πιστών του Μίθρα να

¹⁰² Σχετικά βλ. Hans G. Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age*. (transl. B. Harshav) (Princeton, 2002).

¹⁰³ Marvin Meyer, *The Mithras Liturgy* (Misoula, 1976). Πρόσφατα ο Meyer άλλαξε την στάση του απέναντι στην *Μιθραϊκή Λειτουργία*. Σε ένα άρθρο του θεωρεί ότι το κείμενο συνδέεται με τα μυστήρια και το χρησιμοποιεί για να αποκαλύψει την σχέση που έχει ο μιθραϊσμός με τον χριστιανισμό. Σχετικά βλ. Marvin Meyer, "The Mithras Liturgy", in Amy-Jill Levine, Jr. Dale C. Allison, Dale C. Allison Jr., John Dominic Crossan (eds.) *The Historical Jesus in Context*, (Princeton 2008), 179-192.

προσαρμόσουν την λατρεία του θεού Αιώνα-Μίθρα στη λατρεία του Όσιρι-Ωρου (πατέρας-γιος)». ¹⁰⁴

Λίγο αργότερα ο Reinhold Merkelbach, στο έργο του *Abrasax*, αναδεικνύει τα θρησκευτικά χαρακτηριστικά του κειμένου, όμως, πιστεύει ότι αυτό δεν συνδέεται με τον μιθραϊσμό, αλλά με κάποια τοπική αιγυπτιακή λατρεία. Συμφωνώντας με την θέση του Dieterich, θεωρεί ότι το κείμενο χρησιμοποιήθηκε από αιγύπτιους μάγους κατά τη διάρκεια μαντικών τελετουργιών. ¹⁰⁵

Η σύνδεση του κειμένου με τα μυστήρια επανήλθε ως βασικό θέμα στις συζητήσεις των μελετητών της αρχαίας θρησκείας, όταν ο Manfred Claus ανακάλυψε κοινά σημεία μεταξύ της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* και των αρχαιολογικών ευρημάτων μέσα στα μιθραία ¹⁰⁶, όμως και πάλι η σχέση αντιμετωπίστηκε με μεγάλη επιφύλαξη.

Πιο πρόσφατα, κάποιοι μελετητές προσπάθησαν είτε να συνδέσουν το κείμενο με το συνολικό τρόπο σκέψης των ανθρώπων της ύστερης αρχαιότητας ¹⁰⁷, είτε με τους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς* και τον νεοπλατωνισμό ¹⁰⁸, ενώ κάποιοι άλλοι, χωρίς πάντως να προσθέτουν καινούργια επιχειρήματα σε όσα ήδη υπάρχουν, αρνήθηκαν να δεχτούν οποιαδήποτε σύνδεση μεταξύ του κειμένου και της μιθραϊκής λατρείας ¹⁰⁹. Όπως, όμως, θα υποστηρίξουμε και παρακάτω, όλες αυτές οι προσπάθειες απόρριψης της σχέσης της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* με τον μιθραϊσμό, αποτυγχάνουν να ερμηνεύσουν τις προφανείς ομοιότητες που υπάρχουν μεταξύ τους. Η απόρριψη συνδέεται είτε με το πνεύμα της εποχής, είτε με την πεποίθηση ότι το συγκεκριμένο κείμενο δεν αποτελεί την *μνητική* λειτουργία του μιθραϊσμού, όπως ο Dieterich

¹⁰⁴ M.J.Vermaseren, «La sotériologie dans les Papyrus Graecae Magicae» in U.Bianchi-M.J.Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell Impero Romano: Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell Impero Romano, Roma 24-28 Settembre 1979* (EPRO 92) (Leiden 1982), 17-30 και ιδιαίτερα.25.

¹⁰⁵ Βλ. R. Merkelbach-M.Totti: *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, τόμ. I, Gebete. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Papyrologica Coloniensis, 17.1) (Opladen, 1990). Μάλιστα ο R. Merkelbach στην μονογραφία του *Mithras* (Königstein, 1984), δεν αναφέρεται καθόλου στη *Μιθραϊκή Λειτουργία*, αν και συζητά διεξοδικά το θέμα των μιθραϊκών μυστηρίων.

¹⁰⁶ M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras* (transl. R.L. Gordon) (Edinburgh - New York, 2000), σελ. 126.

¹⁰⁷ Radcliffe Edmonds, "Did the Mithraists Inhale? A Technique for Theurgic Ascent in the Mithraic Liturgy, the Chaldean Oracles, and some Mithraic Frescoes", *The Ancient World* 32.1 (2001) 10-24.

¹⁰⁸ Βλ. Sarah Iles Johnston "Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its cultural milieu" in P.Schafer-H.G.Kippenberg (eds), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, (Leiden, 1997), 165-194 και ιδιαίτερα 183. Σχετικά με τον Χαλδαϊκούς Χρησμούς βλ. W. Kroll, *De Oraculis Chaldaicis* (Breslauer philologische Abhandlungen VII, I, (Breslau, 1894). Τον ίδιου, «Die chaldaischen Orakel», *Rheinisches Museum für Philologie*, (1895), 636-639. *Oracles Chaldaïques*, εκδ. E.des Places, BL.

¹⁰⁹ Jaime Alvar Ezquerro, "Mithraism and Magic" in Richard Lindsay Gordon -Francisco Marco Simón (eds.), *Magical practice in the Latin West: papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, (Leiden, 2010), 519-550 και ιδιαίτερα 522-534.

υποστήριξε. Σύμφωνα με την άποψή μας, η απόρριψη της συγκεκριμένης θέσης του Dieterich είναι πιθανότατα σωστή, όχι όμως και η συνολικότερη καταδίκη της εκτίμησής του ότι το κείμενο σχετίζεται με τα μυστήρια. Γιατί, όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε παρακάτω, το κείμενο της λειτουργίας δεν συνδέεται με τις μιθραϊκές τελετές μύησης, όπως ο Dieterich υποστήριξε, αλλά με κάποιου είδους *τελετών πρόγνωσης* που, πιθανότατα, πραγματοποιούνταν στις μιθραϊκές κοινότητες της Αιγύπτου και ίσως σε άλλα μιθραία της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.

Πάντως, παρά τις πολλές συζητήσεις και διαφωνίες που αφορούσαν την σχέση της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* με τα μυστήρια της ελληνορωμαϊκής εποχής, το θέμα της σχέσης μεταξύ μυστηρίων και μαγείας, κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα, έμεινε μάλλον ανεξερεύνητο. Μια προσπάθεια καταγραφής της σχέσης αυτής έγινε κατά τα μέσα του 20^{ου} αιώνα, όταν εκδόθηκε ένα σύντομο, αλλά σημαντικό άρθρο που αφορούσε την σχέση μεταξύ της θεάς Ίσιδας και της μαγείας της ελληνορωμαϊκής εποχής¹¹⁰. Ο Francesco Sbordone, ο συγγραφέας του άρθρου, παρέθεσε μια σειρά από αποσπάσματα των *Μαγικών Παπύρων* και από επιγραφές μαγικών φυλαχτών που αποδείκνυαν ότι τα μαγικά χαρακτηριστικά της Ίσιδας ήταν ισχυρά ακόμη και κατά τα ελληνορωμαϊκά χρόνια.

Δεκαετίες αργότερα, το 1981 ο Yves Bonnefoy εξέδωσε το *Λεξικό Μυθολογίας* του, στο οποίο προσπάθησε να εντοπίσει την ψυχολογική πλευρά των μύθων της αρχαιότητας¹¹¹. Μεταξύ των θεοτήτων που απασχόλησαν τον Bonnefoy, εμφανίζεται η Ίσιδα με τα μαγικά χαρακτηριστικά της. Ο συγγραφέας, όμως, απέτυχε να διακρίνει τον ισχυρό μαγικό χαρακτήρα που είχε η θεά στην αρχαία αιγυπτιακή παράδοση και απέδωσε τα μαγικά χαρακτηριστικά της στο γεγονός ότι η Ίσιδα θεωρούνταν κυρίαρχη θεά όλων των ανθρώπινων υποθέσεων, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνονταν και οι μαγικές.

Το ενδιαφέρον των μελετητών για την σχέση μεταξύ της μαγείας και μυστηριακών λατρειών αναζωπυρώθηκε τις τελευταίες δεκαετίες, εξαιτίας των καινούργιων θέσεων των κοινωνικών ανθρωπολόγων απέναντι στο μαγικό φαινόμενο. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει¹¹², σημαντικό ρόλο έπαιξαν σ' αυτό οι μελέτες του Herman te Velde και λίγο αργότερα του Robert Ritner που αποκάλυψαν την σχέση του θεού Χέκα της αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης με την μαγεία της ελληνορωμαϊκής εποχής.

¹¹⁰ F. Sbordone, "Iside maga", *Aegyptus* 26 (1946), 130-148.

¹¹¹ Yves Bonnefoy *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, (Paris, 1981).

¹¹² Σελ. 16-7.

Σύμφωνα με τους μελετητές, η ενασχόληση των αρχαίων Αιγυπτίων με τεχνικές που αργότερα συνδέθηκαν με το μαγικό φαινόμενο, ήταν μια θρησκευτική πράξη απολύτως αποδεκτή και ενταγμένη στο πλαίσιο της επίσημης αιγυπτιακής θρησκείας. Συνδεόταν, όπως έχουμε ήδη δει, με την δράση της θεϊκής δύναμης, του Χέκα, γεγονός που καθιστούσε την διάκριση μεταξύ μαγικού και θρησκευτικού φαινομένου άσκοπη και άχρηστη.

Μέσα στο νέο αυτό πλαίσιο, η επανεκτίμηση της σχέσης των λατρειών της ελληνορωμαϊκής εποχής με την μαγεία φάνηκε να είναι απαραίτητη. Οι μελετητές της αρχαίας θρησκείας έστρεψαν το βλέμμα τους προς αυτήν την κατεύθυνση.

Η σχέση μεταξύ της λατρείας της Ίσιδας και της μαγείας ήταν από τις πρώτες που μελετήθηκαν. Στον τόμο που εκδόθηκε στα τέλη της δεκαετίας του '90 και παρουσίαζε την εξέλιξη του χαρακτήρα της θεάς από την εποχή του Αρχαίου Βασιλείου (2686-2181 π.Χ.) μέχρι τα ελληνορωμαϊκά χρόνια, υπήρχε ένα κεφάλαιο που εντόπιζε τα μαγικά στοιχεία της Ίσιδας από την πρώτη εμφάνισή της στα ιερά κείμενα των αρχαίων Αιγυπτίων, μέχρι την μεγαλοπρεπή παρουσία της στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου. Στο κείμενο, ο László Kákossy δίνει μια όσο το δυνατόν πιο ολοκληρωμένη εικόνα της θεάς, χωρίς όμως να ενδιαφέρεται να καταγράψει τον τρόπο μετάβασης της Ίσιδας, από μεγάλη θεά της μαγείας της αρχαίας Αιγύπτου, σε Ίσιδα-κυρίαρχη της οικουμένης των ελληνορωμαϊκών χρόνων¹¹³.

Λίγο αργότερα, η Carla Sfameni ασχολήθηκε με το θέμα της σχέσης της Ίσιδας με την μαγεία, όταν σε ένα άρθρο της, παρουσίασε τα φυλαχτά της ελληνορωμαϊκής εποχής που συνδέονταν με την θεά¹¹⁴. Η μελέτη αυτή, αν και ενδιαφέρουσα, ήταν από την φύση της περιορισμένη.

Με τα μαγικά χαρακτηριστικά της Ίσιδας ασχολήθηκε πιο πρόσφατα ο Σταύρος Φραγκουλίδης, ο οποίος μελέτησε την παρουσία της Ίσιδας και των μαγισσών της ελληνορωμαϊκής εποχής στο έργο του Απουλήιου, *Μεταμορφώσεις*¹¹⁵. Η φιλολογική ματιά του μελετητή αποκαλύπτει την θετική μαγεία που απορρέει από την δράση της θεάς Ίσιδας, η οποία καθοδηγεί τον ήρωα των *Μεταμορφώσεων* στον δρόμο της γνώσης και της σοφίας και αντιπαρατίθεται στην αρνητική μαγεία των μαγισσών της

¹¹³ L. Kákossy, «Iside. Magia, astrologia, alchimia» in Ermanno A. Arslan (ed.), *Iside: il mito, il mistero, la magia*, (Milan, 1997), σελ. 143-147.

¹¹⁴ C. Sfameni, "Fra religione e magia: temi isiaci nelle gemme di età imperiale", in L. Bricault (ed.), *Isis en Occident*, (Leiden 2004), 377-404.

¹¹⁵ Stavros Frangoulidis, *Witches, Isis and narrative: approaches to magic in Apuleius' Metamorphoses*, ό.π..

Θεσσαλίας που καθοδηγούν τον ήρωα στον δρόμο της διαφθοράς και της ανομίας. Ο Φραγκουλίδης, βέβαια, ως φιλόλογος, δεν ενδιαφέρθηκε να ερευνήσει τις θρησκευτικές αντιλήψεις της εποχής, παρά μόνο στον βαθμό που τον βοήθησαν να αναπτύξει τις θέσεις του.

Ο πρώτος σύγχρονος ερευνητής που ασχολήθηκε συστηματικά με την μελέτη της μιθραϊκής λατρείας και της μαγείας, καταλήγοντας σε εντυπωσιακά, αλλά αρκετά υποθετικά συμπεράσματα και προκαλώντας αίσθηση και συζητήσεις, ήταν ο Attilio Mastrocinque¹¹⁶. Ο ερευνητής θεώρησε ότι η λατρεία του Μίθρα συνδέεται με την μαγεία με τρόπους πολύ διαφορετικούς και πιο ουσιαστικούς από ότι μέχρι τότε οι επιστήμονες είχαν υποψιαστεί. Η λατρεία του Μίθρα, όπως περιγράφεται στο έργο του Mastrocinque, διαφοροποιείται από οποιαδήποτε εικόνα έχουμε σχηματίσει γι' αυτήν από προηγούμενες μελέτες. Ο αστρολογικός χαρακτήρας που φαίνεται να έχει στα έργα των υπόλοιπων σύγχρονων μελετητών, απέχει πολύ από την αντίληψη του Mastrocinque ότι ο Μίθρας συνδέεται πρώτιστα με τις μαγικές πρακτικές των ανθρώπων της ελληνορωμαϊκής εποχής. Ο μελετητής υποστηρίζει, ακόμη, ότι συνολικά οι μαγικές πρακτικές (οι *τελετές πρόγνωσης*, θεραπείας, η χρήση φυλαχτών) της εποχής αυτής, εξαρτώνται από την περσική ζωροαστρική θρησκευτική παράδοση των *μάγων*, μια θέση που καθιστά τη σχέση του μιθραϊσμού με την μαγεία ακόμη βαθύτερη. Αν και εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, η θεωρία του Mastrocinque αφήνει πολλά αναπάντητα ερωτήματα, κυρίως σχετικά με το μέγεθος της επιρροής της αρχαίας αιγυπτιακής θρησκείας στην διαμόρφωση του μαγικού χαρακτήρα της μιθραϊκής λατρείας, που θεωρεί ότι είναι ελάχιστη.

Την αντίθεση του στις απόψεις αυτές εξέφρασε, λίγο αργότερα ο Ennio Sanzi, ο οποίος υποστήριξε ότι ο Mastrocinque λανθασμένα συνέδεσε την μιθραϊκή λατρεία με την μαγεία. Θεώρησε μάλιστα ότι οι επικλήσεις των κειμένων των *Μαγικών Παπύρων* στο Μίθρα και η παρουσία της σκηνής της ταυροκτονίας μεταξύ των μαγικών φυλαχτών συνδέεται με την περιστασιακή χρήση της εικόνας του θεού από τους μάγους της εποχής, με στόχο να ενισχυθεί η μαγική δράση, μέσω της προσθήκης ακόμη μιας θεότητας που έχει ηλιακό χαρακτήρα. Στη μελέτη που συνέγραψε σε συνεργασία με την C.Sfameni, στην οποία ερευνούν την σχέση μεταξύ της μαγείας και των ανατολικών λατρειών, υπάρχει ένα κεφάλαιο, όπου εξετάζεται ο τρόπος με τον οποίο ο Μίθρας παρουσιάζεται στους *Μαγικούς Πάπυρους*. Σύμφωνα με τον

¹¹⁶ Attilio Mastrocinque, *Studi sul mitraismo: il mitraismo e la magia* (Roma 1998).

Sanzi, η σχέση μεταξύ μιθραϊσμού και μαγείας περιορίζεται στην επίκληση του ονόματος του θεού από μάγους που θεωρούν, είτε ότι το όνομα «Μίθρας» είναι μια ισχυρή *vox magica*, εξαιτίας της ισοψηφίας με το όνομα «Αβραάξ» και με τις 365 ημέρες του ηλιακού έτους, είτε ότι αποτελεί ένα από τα ονόματα της ύψιστης ενοθεϊστικής θεότητας που συχνά επικαλούνται¹¹⁷. Η εκτίμηση αυτή, αν και ενδιαφέρουσα, δεν μπορεί παρά να είναι αποσπασματική, γιατί περιορίζεται στην μελέτη της αναφοράς του ονόματος του θεού στους *Μαγικούς Πάπυρους* και στις επιγραφές των φυλαχτών και παραβλέπει τις υπόλοιπες πλευρές της μιθραϊκής λατρείας που συνδέονται με το μαγικό φαινόμενο.

Πιο πρόσφατα ο Alvar Ezquerro μελέτησε την σχέση μεταξύ της μαγείας και της μιθραϊκής λατρείας. Η εργασία του, όμως, μάλλον περιορίστηκε στο να επαναλάβει τις αντιλήψεις παλαιότερων μελετητών, οι οποίοι δεν έβλεπαν καμία σχέση μεταξύ της μιθραϊκής λατρείας και της μαγείας, αν και σε μια αποστροφή του αναγνώρισε ότι η «σύνδεση μεταξύ των μυστηρίων της ελληνορωμαϊκής εποχής και της μαγείας φαίνεται να είναι πολύ περισσότερο εκτεταμένη από όσο είχαμε αρχικά υποθέσει».¹¹⁸

Τέλος, την σχέση μεταξύ μαγείας και «μυστηριακών θρησκειών» κατά την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας μελέτησε η Αναστασία Βακαλούδη σε μια συγκριτική μελέτη, από την οποία όμως λείπει η βαθύτερη γνώση των λατρειών αυτής της περιόδου, καθώς επίσης και η θεωρητική κατανόηση των σύγχρονων αντιλήψεων σχετικά με το φαινόμενο της μαγείας¹¹⁹.

Όπως γίνεται φανερό, αν και το θέμα της σχέσης μεταξύ της μαγείας και των μυστηριακών λατρειών απασχόλησε τους μελετητές, δεν αναδείχτηκε σφαιρικά ο τρόπος με τον οποίο οι λατρείες αυτές συνδέθηκαν με το φαινόμενο της μαγείας. Είναι απαραίτητη, λοιπόν, μια συνολικότερη παρουσίαση της σχέσης που αναπτύσσεται μεταξύ των λατρειών της Ίσιδας και του Μίθρα με τη μαγεία, παρακολουθώντας τον τρόπο με τον οποίο οι λατρείες μεταβάλλονται, όταν το επίσημο βλέμμα της ρωμαϊκής πολιτείας πέφτει επάνω τους. Αυτό που σκοπεύουμε να εξετάσουμε είναι, από την μια, τον τρόπο με τον οποίο οι πρακτικές που μέχρι τα ελληνιστικά χρόνια ήταν απολύτως αποδεκτές και ενταγμένες στο πλαίσιο της

¹¹⁷ Ennio Sanzi, «Mithras in the Magical Papyri: Religio-Historical Reflectionson PGM V1-53 and Other Texts», in Ennio Sanzi- Carla Sfameni (eds.), *Magia e culti orientali: Per la storia religiosa della tarda antichità* (Cosenza 2009), σελ.235-250. Σχετικά με την ισοψηφία των ονομάτων βλ. R.Merkelbach, *Mithras*, ό.π., 222-224 και εικόνα 61 και 162.

¹¹⁸ Alvar Ezquerro, «Mithraism and Magic» in R.Gordon, F.Simón (eds.), *Magical practice in the Latin West*, ό.π., 544.

¹¹⁹ Βλ. Αναστασία Δ. Βακαλούδη, *Μαγεία και μυστηριακές θρησκείες, από την αρχαιότητα στο Βυζάντιο* (Αθήνα, 2003)

επίσημης αιγυπτιακής θρησκείας, μετατράπηκαν με το πέρασμα του χρόνου σε παράνομες και ύποπτες και, από την άλλη, τον βαθμό κατά τον οποίο οι πρακτικές αυτές εξαφανίστηκαν ή εξακολούθησαν να εφαρμόζονται μυστικά, στο πλαίσιο της ιδιωτικής λατρείας και επηρέασαν την φυσιογνωμία της επίσημης, θρησκευτικής πλευράς των λατρειών αυτών κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή.

Θα παρακολουθήσουμε την εξέλιξη της λατρείας της Ίσιδας που προέρχεται από τα σπλάχνα της αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης, η οποία αυτήν την εποχή σχεδόν ταυτίζεται με όλα όσα οι Ρωμαίοι αντιλαμβάνονται ως μαγεία. Θα διερευνήσουμε την προσπάθεια των Ρωμαίων να μετατρέψουν την *μεγάλη μάγισσα* της αιγυπτιακής μυθικής παράδοσης, σε μια θεότητα χωρίς μαγικό χαρακτήρα που συγκεντρώνει τα χαρακτηριστικά σχεδόν όλων των γυναικείων θεοτήτων, στο πλαίσιο του *ενοθεϊσμού* της εποχής αυτής. Αμέσως μετά, θα μελετήσουμε την λατρεία του Μίθρα, η οποία συνδέεται με την περσική ζωροαστρική παράδοση που κατά καιρούς θεωρήθηκε ότι αποτελεί την πηγή του μαγικού φαινομένου, αφού σε αυτήν για πρώτη φορά χρησιμοποιήθηκε ο όρος «μαγεία». Θα προσπαθήσουμε να ανακαλύψουμε τα μαγικά χαρακτηριστικά της μιθραϊκής λατρευτικής παράδοσης, που, αν και εξαιρετικά ενδιαφέροντα και σημαντικά, κρύβονται και σταδιακά ξεθωριάζουν, στο πλαίσιο της απόλυτης εσωστρέφειας και μυστικότητας που διέκρινε την λατρεία αυτή.

Ξεκινώντας την προσπάθεια αυτή, στο πρώτο κεφάλαιο της διατριβής μας, θα μελετήσουμε τα μαγικά χαρακτηριστικά της Ίσιδας, παρακολουθώντας τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται για πρώτη φορά στα *Κείμενα των Πυραμίδων* ως μια ασήμαντη γονιμική θεότητα, την παρουσία της στα κείμενα της εποχής του Μέσου Βασιλείου ως «μεγάλη μάγισσα της γης της Αιγύπτου» και την οικουμενική της εμφάνιση κατά τα χρόνια της ύστερης αρχαιότητας. Αμέσως μετά θα παρουσιαστούν όλες οι συνταγές των *Μαγικών Παπύρων* στις οποίες γίνεται αναφορά στο όνομα της θεάς. Για την διευκόλυνση της ανάγνωσης, οι συνταγές τοποθετήθηκαν σε κατηγορίες, ανάλογα με τον τρόπο λειτουργίας τους. Στο δεύτερο μέρος του πρώτου κεφαλαίου θα διερευνηθεί ο τρόπος με τον οποίο η Ίσιδα εμφανίζεται στα μαγικά φυλαχτά της ελληνορωμαϊκής εποχής.

Στο δεύτερο κεφάλαιο της διατριβής, θα εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο συνδέεται η λατρεία του θεού Μίθρα με την μαγεία, από την πρώτη φορά που το όνομα του θεού εμφανίζεται στα κείμενα της *Αβέστα*, μέχρι την διαμόρφωση της μυστηριακής λατρείας του θεού κατά τα ελληνορωμαϊκά χρόνια.

Σε αυτήν την περίπτωση, όμως, δεν θα παρακολουθήσουμε την εξέλιξη της πορείας αυτής ακολουθώντας χρονολογικά κριτήρια, όπως θα ήταν αναμενόμενο, αλλά γεωγραφικά. Η επιλογή μας αυτήν είναι επιβεβλημένη από το γεγονός ότι η μιθραϊκή λατρεία έχει διαφορετικά χαρακτηριστικά σε κάθε περιοχή και άρα η χρονολογική παράθεση των στοιχείων που μας ενδιαφέρουν, πολύ λίγο θα βοηθούσε τον στόχο της έρευνάς μας, όταν, μάλιστα, σε αρκετές περιπτώσεις, η χρονολόγηση των ευρημάτων δεν είναι ακριβής.

Για τους λόγους αυτούς θα παρουσιάσουμε πρώτα τα μαγικά χαρακτηριστικά της μιθραϊκής λατρείας ξεκινώντας από την Ασία, περιοχή από την οποία, κατά πάσα πιθανότητα, προήλθαν τα μυστήρια. Θα περάσουμε στην Αίγυπτο, όπου η σχέση των μυστηρίων και της μαγείας εμφανίζεται στενή, εξαιτίας της μαγικό-θρησκευτικής παράδοσης της χώρας. Αμέσως μετά θα δούμε τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται ο μαγικός χαρακτήρας της λατρείας στις μιθραϊκές κοινότητες της Ρώμης και της ιταλικής χερσονήσου. Ολοκληρώνοντας θα παραθέσουμε τα λιγοστά μαγικά στοιχεία που συνδέονται με την λατρεία και συναντάμε στην υπόλοιπη Ευρώπη. Στο τελευταίο μέρος του δεύτερου κεφαλαίου θα μελετήσουμε τα μαγικά φυλαχτά που συνδέονται με τον θεό, χωρίζοντας τα σε κατηγορίες, ανάλογα με τις απεικονίσεις που φέρουν και όχι σε σχέση με τον τρόπο λειτουργίας τους, ο οποίος πολλές φορές είναι αδιευκρίνιστος.

Οι πηγές που χρησιμοποιήσαμε στην προσπάθειά μας αυτή, είναι οι *Ελληνικοί Μαγικοί Πάπυροι* (Papyri Graecae Magicae και στο εξής PGM) από την έκδοση του Carl Preizendanz¹²⁰. Χρησιμοποιήσαμε ακόμη την, συμπληρωματική στο έργο του Preizendanz, μελέτη των Robert W.Daniel και Franco Maltomini «*Supplementum Magicum*»¹²¹, καθώς επίσης και την μελέτη «*Abrasax: ausgewahlte Papyri religiosen und magischen Inhalts*» του Reinhold Merkelbach και της Maria Totti¹²². Ειδικότερα για το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* ανατρέξαμε στην μελέτη του Hans Dieter Betz «*The "Mithras Liturgy" Text, translation and commentary*»¹²³. Για τους μαγικούς πάπυρους που είναι γραμμένοι στην δημόδη αιγυπτιακή γλώσσα, βασιστήκαμε στην αγγλική μετάφραση «*The Greek Magical Papyri in Translation*,

¹²⁰ Karl Preizendanz, *Papyri Graecae Magicae* (Stuttgart, 1973)

¹²¹ R. W.Daniel & F.Maltomini, *Supplementum Magicum*, (Papyrologica Coloniensia 16.2) (Opladen, 1992).

¹²² R. Merkelbach-M.Totti, *Abrasax: ausgewahlte Papyri religiosen und magischen Inhalts*, τόμ. I, Gebete. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Papyrologica Coloniensia, 17.1) (Opladen, 1990).

¹²³ H.D.Betz, *The 'Mithras Liturgy' Text, Translation, and Commentary*. (Studien Und Texte Zu Antike Und Christentum, 18) (Tübingen, 2003).

Including the Demotic Spells»¹²⁴ που έγινε από τον ίδιο. Αρκετά βοηθητικό υπήρξε, ακόμη, το έργο του Marvin Meyer και του Richard Smith «*Ancient Christian Magic: Coptic texts of ritual power*»¹²⁵.

Η μετάφραση των κειμένων αυτών στα ελληνικά έγινε από εμένα, με εξαίρεση τα χωρία στα οποία αναφέρεται ο μεταφραστής των κειμένων.

Για την έρευνα στα μαγικά φυλαχτά χρησιμοποιήσαμε την θεμελιώδη μελέτη του Campbel Bonner «*Studies in magical amulets*»¹²⁶, καθώς και τα δύο άρθρα του, το «*Amulets Chiefly in the British Museum*»¹²⁷ και το «*A Miscellany of Engraved Stones*»¹²⁸. Πολύ βοηθητικό υπήρξε το έργο των A.Delatte και Ph.Derchain «*Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*»¹²⁹ και το άρθρο του A.Delatte, «*Études sur la magie grecque*»¹³⁰. Ανατρέξαμε ακόμη στα φυλαχτά του Αιγυπτιακού Μουσείου, τα οποία κατέγραψε η Hanna Philip στην μελέτη της «*Mira et Magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen*»¹³¹, στο έργο του Roy Kotansky «*Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae*»¹³², στην συλλογή των φυλαχτών του Βρετανικού Μουσείου που κατέγραψε η Simone Michel, «*Die Magischen Gemmen Im Britischen Museum*»¹³³, καθώς και στην συλλογή που εξέδωσε σχετικά πρόσφατα ο Attilio Mastrocinque, «*Sylloge gemmarum Gnosticarum*»¹³⁴. Για τα ευρήματα που συνδέονται με τα μυθραϊκά μυστήρια βασιστήκαμε στο πρωταρχικής σημασίας, αλλά κάπως παρωχημένο, δίτομο έργο του Vermaseren «*Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*»¹³⁵.

¹²⁴ H.D.Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* (Chicago, 1986).

¹²⁵ M.Meyer-R.Smith (eds.) *Ancient Christian Magic: Coptic texts of ritual power*, (New York, 1994).

¹²⁶ Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets* (London, 1950)

¹²⁷ C.Bonner, "Amulets Chiefly in the British Museum" *Hesperia* 20, (1951), 301-345.

¹²⁸ C.Bonner, "A Miscellany of Engraved Stones" *Hesperia* 23 (1954), 138-157.

¹²⁹ A.Delatte-Ph.Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes* (Paris, 1964).

¹³⁰ A.Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914) 5-96.

¹³¹ Hanna Philip, *Mira et Magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen* (Berlin 1987).

¹³² R.D. Kotansky, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae*, (Papyrologica Coloniensia 22.1) (Opladen, 1994).

¹³³ S.Michel, *Die Magischen Gemmen Im Britischen Museum*, (London, 2001).

¹³⁴ A. Mastrocinque, *Sylloge gemmarum Gnosticarum* (Rome 2004).

¹³⁵ M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, τόμ.Ι-ΙΙ (Hague, 1956-60).

Κεφάλαιο Α΄

Η παρουσία της Ίσιδας στη μαγεία της ελληνορωμαϊκής εποχής

1. Η λατρεία της Ίσιδας από την εποχή του Αρχαίου Βασιλείου έως τα χρόνια της Ύστερης Αρχαιότητας

Η Ίσιδα είναι μια από τις αρχαιότερες και πιο ισχυρές θεές του αιγυπτιακού πάνθεου. Στα *Κείμενα των Πυραμίδων* του Αρχαίου Βασιλείου (5^η δυναστεία 2465-2323), η θεά ονομάζεται «μεγάλη Ίσιδα»¹³⁶ και παρουσιάζεται ως η θηλυκή αρχή της ζωής και της μητρότητας.

Στα *κείμενα της εποχής του Μέσου Βασιλείου*, εμφανίζεται για πρώτη φορά ως κάτοχος μαγικής δύναμης. Σε έναν ιατρικό πάπυρο του 16^{ου} π.Χ. αιώνα συναντάμε μια επίκληση που απευθύνεται στην θεά αποκαλώντας την Ίσιδα, «Μεγάλη Μάγισσα» (*wr hk3w*)¹³⁷.

Η πλούσια μυθική παράδοση της Αιγύπτου μας βοηθά να αντιληφθούμε τους λόγους για τους οποίους η θεά αποκτά το μαγικό χαρακτήρα που τη διακρίνει από την εποχή του Μέσου Βασιλείου και μετά. Ειδικότερα, ο *μύθος της Πονηριάς της Ίσιδας* και ο *μύθος της βασιλείας*, μας αποκαλύπτουν, ο πρώτος τον τρόπο με τον οποίο η θεά μετατράπηκε στην ισχυρότερη μάγισσα, και ο δεύτερος τις ποικίλες μαγικές ικανότητες της.

Στο *μύθο της Πονηριάς της Ίσιδας*, η θεά «με τη μαγική της δύναμη, τα λόγια της που δίνουν την πνοή της ζωής, τα υλικά της που εξαλείφουν τον πόνο και τις λέξεις που αναγεννούν, όσα είναι συντετριμμένα», ζητά από τον Ρα να αποκαλύψει το αληθινό του όνομα, προκειμένου να χρησιμοποιήσει τις δυνάμεις της για να τον θεραπεύσει από τη δράση του δηλητηρίου του φιδιού, το οποίο η ίδια είχε δημιουργήσει με στόχο

¹³⁶ James P. Allen, *The ancient Egyptian pyramid texts*, (Atlanta, 2005), 161, επ.467. J. Bergman, *Ich bin Isis*, (Uppsala, 1968), 280.

¹³⁷ M. Munster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich Bis Zum Ende Des Neuen Reiches* 'MAS 11' (Berlin, 1968), 207-8. J. Bergman, *Ich bin Isis*, ο.π., 283.

να αποσπάσει από τον μέγιστο των θεών την γνώση του αληθινού ονόματός του¹³⁸. Ο Ρα, αν και αρχικά φέρνει αντιρρήσεις, υποχωρεί και φανερώνει στην Ίσιδα το όνομά

¹³⁸ Το κείμενο του μύθου συναντάται στον Πάπυρο 1993 του Μουσείου του Τορίνο (19^η δυναστεία, 1307-1196 π.Χ.). Η μετάφραση έγινε από το αγγλικό κείμενο του J.F.Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, (Leiden 1978), 51-55, No 84. Το κείμενο έχει ως εξής: «Συνταγή του μέγιστου των θεών που γέννησε τον εαυτό του, που δημιούργησε τον ουρανό, τη γη, το νερό και την πνοή της ζωής, τους θεούς, τους ανθρώπους, τα μικρά και τα μεγάλα ζώα, τα ερπετά, τα πουλία και τα ψάρια. Η βασιλεία του μεταξύ των θεών και των ανθρώπων ήταν αδιαμφισβήτητη και κρατούσε πολύ καιρό. Το όνομα του ήταν άγνωστο. Έπαιρνε όμως, διάφορες μορφές και επινοούσε, καθημερινά, ονομασίες, όπως κάποιος με πολλά ονόματα. Και έτσι κανένας δεν ήξερε ούτε αυτό, ούτε εκείνο το όνομα.

Όμως η Ίσιδα ήταν μια πολύ έξυπνη γυναίκα. Η καρδιά της ήταν πιο ανήσυχη από τις καρδιές αναρίθμητων ανδρών, πιο πολυμήχανη από τις καρδιές αναρίθμητων θεών, πιο επιδέξια από τις καρδιές αναρίθμητων πνευμάτων. Η θεά επινόησε ένα σχέδιο για να κατορθώσει τα μάθει το όνομα του ύψιστου θεού.

Ο Ρα επέστρεφε όπως κάθε μέρα, όντας επικεφαλής μιας ομάδας θεοτήτων, που τον κρατούσαν σταθερό πάνω στο θρόνο του ορίζοντα. Το στόμα του γέροντα θεού άνοιγε και τα σάλια του έτρεχαν στο έδαφος. Τα φτύματα του έπεσαν στο χώμα. Η Ίσιδα έσκυψε και τα μάζεψε, μάζεψε επίσης και το χώμα στο οποίο είχαν πέσει και έπλασε ένα ισχυρό φίδι. Του έδωσε ένα αιχμηρό κεντρί. Δεν κινούνταν, ήταν όμως ζωντανό. Το άφησε το σταυροδρόμι από όπου θα περνούσε ο μεγάλος θεός, έτσι ώστε να παραμείνει στις δυο χώρες. Ο ισχυρός θεός εμφανίστηκε με τους θεούς του ανακτόρου του να τον ακολουθούν και συνέχισε την πορεία του όπως κάθε μέρα. Το επιβλητικό φίδι τον δάγκωσε και μια ζωντανή φωτιά σκορπίστηκε μέσα του. Ο θεός έβγαλε μια μεγάλη κραυγή, η φωνή της μεγαλειότητας του έφτασε στον ουρανό. Η εννεάδα του είπε:

«Τι είναι αυτό; Τι είναι αυτό;»

Οι θεοί είπαν:

«Για ποιο λόγο ρωτάτε; Για ποιο λόγο ρωτάτε;». Αλλά το στόμα του ήταν ανίκανο να απαντήσει. Τα χείλια του είχαν.... και όλα τα μέλη του έτρεμαν. Το δηλητήριο απλώθηκε σε όλο το σώμα του καθώς το υγρό κατέκλυσε όλα όσα βρίσκονταν τριγύρω. Ο μεγάλος θεός και κάλεσε τη συνοδεία του:

«Έλα σε μένα, εσύ που γεννήθηκες από το σώμα μου. Εσείς οι θεοί που γεννηθήκατε από μένα, θα πρέπει να γνωρίζετε τη φύση του: κάτι οδυνηρό με χτύπησε, αλλά δεν μπορώ να αντιληφθώ τι είναι. Τα μάτια μου δεν το είδανε και τα χέρια μου δεν το έπλασαν, δεν καταλαβαίνω αν είναι κάτι που δημιούργησα. Δεν έχω υποφέρει ποτέ τόσο πολύ. Δεν υπάρχει μεγαλύτερος πόνος από αυτόν που αισθάνομαι. Είμαι ένας ισχυρός, γιος ενός ισχυρού, ο πατέρας μου ανήγγειλε το όνομα μου. Έχω πολλά ονόματα και παίρνω πολλές μορφές. Ένα κομμάτι μου βρίσκεται μέσα σε όλους τους θεούς. Με αποκαλούν Ατούμ-Ωρο-Χεκενού. Ο πατέρας και η μητέρα μου έδωσαν το όνομα που έχω. Το έκρυψα μέσα στα παιδιά μου, ώστε να αποτρέψω τη δράση της μαγικής δύναμης κάποιου μάγου ή κάποιας μάγισσας εναντίον μου. Είχα φύγει για να επισκοπήσω όσα συμβαίνουν στις δυο χώρες που δημιούργησα και κάτι, που δεν μπορώ να αντιληφθώ τι είναι, με χτύπησε. Δεν προέρχεται από τη φωτιά, ούτε από το νερό, το κορμί μου είναι βουτηγμένο στη φωτιά και τρέμει, όλα τα μέλη μου έχουν ανατριχιάσει. Ας έρθουν τα παιδιά των θεών, που γνωρίζουν τη μαγεία και τις μαγικές επικλήσεις, των οποίων η σοφία φτάνει στον ουρανό».

Και τα παιδιά των θεών ήρθαν έχοντας....Η Ίσιδα έφτασε με τη μαγική της δύναμη (akh), τα λόγια της που δίνουν την πνοή της ζωής, τα υλικά της που εξαλείφουν τον πόνο, τις λέξεις που αναγεννούν όσα είναι συντετριμμένα. Και λέει:

«Τι συμβαίνει, ουράνιε πατέρα μου; Σε αποδυνάμωσε ένα φίδι; Ένα από τα παιδιά σου σήκωσε κεφάλι εναντίον σου; Αν είναι έτσι θα το καταστρέψω με όσα μέσα αποτελεσματικής μαγείας διαθέτω, θα το στείλω πίσω ώστε να μη αντικρίσει ξανά το φως από τις ακτίνες σου.»

Ο μεγάλος θεός άνοιξε το στόμα του. «Καθώς πήγαινα να επισκοπήσω τις δυο χώρες και,το...μου ζήτησε να δει τι είχα δημιουργήσει και ένα φίδι με δάγκωσε. Δεν προέρχεται από τη φωτιά, ούτε από το νερό, αν και αισθάνθηκα το κρύο, πιο δυνατό από το νερό, και τη ζεστή, πιο δυνατή από τη φωτιά. Όλο μου το κορμί αγωνιά. Τρέμω, τα μάτια μου δεν είναι σταθερά και δεν βλέπω. Ο ουρανός έριξε βροχή στο πρόσωπο μου μέσα στο καλοκαίρι!».

Η Ίσιδα είπε στο Ρα:

«Πες μου το όνομα σου, πατέρα μου. Ένα άνθρωπος βλέπει πότε το όνομα αναγγέλλεται».

«Είμαι αυτός που δημιούργησε τον ουρανό και τη γη, που διαμόρφωσε τα βουνά, που έφτιαξε όλα όσα βρίσκονται πάνω τους. Είμαι αυτός που έφτιαξε το νερό, έτσι ώστε δημιουργήθηκε η Μεετ-ουρετ. Είμαι αυτός που έφτιαξε τον ταύρο για την αγελάδα, έτσι ώστε ο πόθος εμφανίστηκε στον κόσμο. Είμαι αυτός που δημιούργησε τον ουρανό και έφτιαξε τον ορίζοντα απρόσιτο, αφού πρώτα έδωσα το Μπα των θεών

του (rn), ενώ η θεά χρησιμοποιώντας την μαγεία της διατάζει τον πόνο να υποχωρήσει. Η γνώση του ονόματος του ισχυρότερου των θεών εξασφαλίζει στην Ίσιδα την παντοδυναμία¹³⁹.

Ο μύθος της βασιλείας αποκαλύπτει το φάσμα των μαγικών ικανοτήτων της Ίσιδας¹⁴⁰. Στο μύθο παρακολουθούμε τη θεά να αναβιώνει το νεκρό σώμα του Όσιρι,

σ' αυτόν. Είμαι αυτός που ανοίγει τα μάτια του και η φωτεινότητα αποκαλύπτεται, που κλείνει τα μάτια του και το σκοτάδι εμφανίζεται, που για χάρη του..., του οποίου το όνομα δεν γνωρίζουν οι θεοί. Είμαι αυτός που έφτιαξα τις ώρες ώστε η ημέρα να κυλήσει. Είμαι αυτός που χώρισε το χρόνο και δημιούργησε τις εποχές. Είμαι αυτός που έφτιαξε το ζωντανό θεό ώστε να τακτοποιούνται οι υποθέσεις του σπιτιού. Είμαι ο Χέπερ το πρωί, ο Ρα το μεσημέρι, ο Ατούμ το βράδυ».

Αλλά το δηλητήριο δεν υποχώρησε και ο μεγάλος θεός δεν αισθάνθηκε ανακουφισμένος. Τότε η Ίσιδα είπε στο Ρα:

«Όμως το όνομα σου δεν ήταν ανάμεσα σε όσα μου ανέφερες. Πρέπει να μου το αποκαλύψεις ώστε το δηλητήριο να απομακρυνθεί. Ένας άνθρωπος βλέπει ποτέ το όνομα αποκαλύπτεται.

Ο πόνος από το δηλητήριο μεγάλωνε, έγινε πιο ισχυρός από τη φλόγα και από τη φωτιά και τότε η μεγαλειότητα του ο Ρα είπε:

«Πλησίασε κοντά μου κόρη μου, Ίσιδα, ώστε το όνομα μου να περάσει από τη δική μου κοιλιά, στη δική σου...». Ο μύθος συνδέθηκε με το 3^ο κεφάλαιο της Γένεσης και την Επιστολή προς Τιμόθεο (2.12-14). Σύμφωνα με το κείμενο της Γένεσης, αλλά και με το κείμενο που παραθέσαμε παραπάνω, η γυναίκα προσπαθεί να εξαπατήσει το θεό και να ξεπεράσει τα όρια που της έχουν τεθεί. Σχετικά βλ. Elizabeth A. McCabe, *An Examination of the Isis Cult with preliminary exploration into New Testament studies*, (Lanham, 2008), 102-4.

¹³⁹ Για τη μαγική και θεολογική διάσταση του ονόματος στο θρησκευτικό σύστημα των αρχαίων Αιγυπτίων, βλ. Jan Assmann, *The search for God in ancient Egypt*, (Cornell University Press, 2001), (transl. David Lorton), 83-110. Του ίδιου, *Ägypten: eine Sinngeschichte*, (Frankfurt am Main, 2000), 102-135. Επίσης, Susanne Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, (Orbis Biblicus et Orientalis 134), (Fribourg, 1994), 211-15.

¹⁴⁰ Βλ. G. Hart, *Μύθοι των Αιγυπτίων* (Αθήνα 1996). Σχετικά με το μύθο της βασιλείας, ο συγγραφέας ανατρέχει στα *Κείμενα των Πυραμίδων*, στη Στήλη του Αμώνμέσ που βρίσκεται στο Μουσείο του Λούβρου και στον *Πάπυρος Chester Beatty I* που βρίσκεται στο Μουσείο του Δουβλίνου. Ο μύθος περιληπτικά έχει ως εξής: Ο Όσιρις ως πρωτότοκος γιος του Γκεμπ δικαιωματικά παίρνει το θρόνο της βασιλείας και ολοκληρώνει μια νόμιμη περίοδο διακυβέρνησης της χώρας, έχοντας στο πλάι του την αδερφή και σύζυγο του Ίσιδα. Το ζευγάρι αποτελεί το θεϊκό πρότυπο του γάμου μεταξύ αδερφών των Βασιλικών οικογενειών στην Αίγυπτο. Κατά τη διάρκεια της περιόδου της βασιλείας του Όσιρι η χώρα της Αιγύπτου ευημερεί. Ο Σηθ όμως εποφθαλμιά τη θέση του Όσιρι, τον εξοντώνει και κρύβει το νεκρό σώμα του. Τώρα πια ο Σηθ είναι ο βασιλιάς της Αιγύπτου. Η Ίσιδα και η Νέφθυδα περιπλανώνται στην αφιλόξενη πολλές φορές γη της Αιγύπτου και τελικά, σύμφωνα με τα κείμενα των πυραμίδων, εντοπίζουν το νεκρό σώμα στην Άβυδο¹⁴⁰. Οι τοιχογραφίες του ναού του Όσιρι στην Άβυδο αφηγούνται τα επόμενα επεισόδια του μύθου. Όταν η Ίσιδα ανακαλύπτει το σώμα του Όσιρι το καλύπτει με τις φτερούγες της (Φώτο Ίσιδας με φτερούγες) και του εμφυσά ζωή. Ο Όσιρις αναβιώνει και γονιμοποιεί την Ίσιδα. Αμέσως μετά κατεβαίνει στον κάτω κόσμο (Ντουατ) και γίνεται ο άρχοντας των νεκρών. Η Ίσιδα φέρει στην κοιλιά της το γόνιο του νεκρού βασιλιά, συμβολίζοντας το θεσμό της βασιλείας. Λίγο αργότερα η Ίσιδα γεννά τον επόμενο βασιλιά της Αιγύπτου, εικόνα του οποίου αποτελεί ο κατά καιρούς βασιλιάς της χώρας.

Ο Ωρος καθώς μεγαλώνει δέχεται τις συνεχείς περιποιήσεις της μητέρας του. Είναι ευάλωτος και ο Σηθ τον καταδιώκει συνεχώς. Η Ίσιδα τον προστατεύει χρησιμοποιώντας τις μαγικές της ικανότητες. Όταν ο Ωρος μεγαλώνει διεκδικεί το θρόνο του πατέρα του. Στο δικαστήριο που ακολουθεί ο Ρα απαγορεύει στην Ίσιδα να παρευρεθεί για να υποστηρίξει το γιο της. Η Ίσιδα όμως χρησιμοποιεί τα μαγικά της ξόρκια και μεταμορφώνεται σε μικρόσωμη γριά και ξεγελά το φρουρό. Λίγο αργότερα μεταμορφώνεται σε όμορφη, νέα γυναίκα και ξεγελά τον Σηθ, ο οποίος την ερωτεύεται. Η Ίσιδα παγιδεύει το Σηθ, ο οποίος παραδέχεται την ένοχλη του, και τότε η Ίσιδα μεταμορφώνεται σε γεράκι που ανακοινώνει στον Σηθ πως η ομολογία του τον καταδίκασε. Ο Σηθ θέλοντας να πάρει εκδίκηση καλεί τον Ωρο σε μια ιδιόμορφη μονομαχία. Του προτείνει να μεταμορφωθούν σε ιπποπόταμους και να παραμείνουν στο νερό για τρεις μήνες. Αυτός ο οποίος θα αντέξει τη δοκιμασία θα πάρει το θρόνο της Αιγύπτου. Η Ίσιδα όμως καταλαμβάνεται από ανησυχία μήπως ο Σηθ δολοφονήσει τον Ωρο κάτω

χρησιμοποιώντας τις μαγικές δυνάμεις της. Αμέσως μετά ο Όσιρις συνεννύεται με την Ίσιδα και ο Ώρος γεννιέται. Η Ίσιδα έχει τη δυνατότητα να προσφέρει ζωή, γι' αυτό και οι Αιγύπτιοι επικαλούνται τη δύναμή της, κατά τη διάρκεια των μεταθανάτιων τελετουργιών που αφορούν στην αναβίωση των νεκρών στον άλλο κόσμο. Άλλωστε, ένας από τους τίτλους που φέρει η θεά ήδη από την περίοδο του Μέσου Βασιλείου, είναι «η κυρίαρχη θεά της ζωής»¹⁴¹.

Οι μυθικές διηγήσεις μας πληροφορούν ότι η Ίσιδα προστατεύει και σώζει το μικρό γιο της από τις συνεχείς επιθέσεις και μηχανορραφίες του τρομερού Σηθ.¹⁴² Όταν η θεά πληγώνει, από λάθος, τον Ώρο με το καμάκι της, θεραπεύει τις πληγές του χρησιμοποιώντας τις μαγικές δυνάμεις της, όπως θεραπεύει-κατά μια εκδοχή του μύθου¹⁴³-και τις πληγές του αντιπάλου της, Σηθ. Μ' αυτόν τον τρόπο υπογραμμίζεται ο προστατευτικός και θεραπευτικός χαρακτήρας της Ίσιδας, της θεάς που δείχνει ευσπλαχνία ακόμη και προς τον εχθρό της.

Η Ίσιδα εμφανίζεται επίσης εξαιρετικά πολυμήχανη και δεινή στις μεταμορφώσεις. Παίρνει τη μορφή γερακιού, με σκοπό να προστατεύσει τον Όσιρι ή τον Ώρο, αλλά και γριάς γυναίκας, με σκοπό να ξεγελάσει όσους της απαγορεύουν την είσοδο στο μεγάλο δικαστήριο των θεών. Μεταμορφώνεται επίσης σε όμορφη γυναίκα που σαγηνεύει τον Σηθ και τον παγιδεύει, ώστε να παραδεχτεί τις άδικες πράξεις του. Η ικανότητα να γοητεύει, σε συνδυασμό με την τρυφερότητα και αφοσίωση που δείχνει στο σύζυγό της Όσιρι, καθιστά την Ίσιδα την θεά που προστατεύει τον έρωτα, αλλά και τη συζυγική αγάπη. Άλλωστε, από πολύ νωρίς σχετίζεται με τη θεά του έρωτα της αιγυπτιακής παράδοσης, την Αθώρ.

Στη *Βίβλο των Νεκρών*, νεκρικό κείμενο του Νέου Βασιλείου, εμφανίζεται ως «αυτή που ορίζει τη ζωή»¹⁴⁴. Στα κείμενα τονίζεται ιδιαίτερα ο προστατευτικός χαρακτήρας της θεάς. Στην επωδή 15 διαβάζουμε:

από το νερό και φτιάχνει ένα χάλκινο καμάκι με σκοπό να σκοτώσει τον Ώρο.(Φώτο από symbol na magic) Όμως από λάθος πληγώνει τον αγαπημένο της γιο, τον οποίο όμως λίγο αργότερα σώζει με τα μαγικά της ξόρκια. Μετά από πολλές ακόμη περιπέτειες το δικαστήριο των θεών αποφαινεται ότι ο Ώρος είναι ο νόμιμος διάδοχος του Όσιρι, ενώ ο Σηθ ανακοινώνει την παραίτηση του από το θρόνο της Αιγύπτου. Βλ. Hart, *Μύθοι των Αιγυπτίων*, ο.π., 35-49.

¹⁴¹ Βλ. *Κείμενα των Πυραμίδων* 164^a, 577^a, 584^a, β 610^c, 628^a.

¹⁴² Βασική πηγή για το μύθο της διαμάχης του Σηθ με τον Ώρο αποτελεί το κείμενο του Πλούταρχου, *Περί Ίσιδος και Οσίριδος*. Για μια πρόσφατη μελέτη στην ελληνική, βλ. Σαρίσχουλη Παναγιώτα, *Πλούταρχου Περί Ίσιδος και Οσίριδος. Ο μύθος*, (Θεσσαλονίκη, 2011).

¹⁴³ Hart, *Μύθοι των Αιγυπτίων*, ο.π., 44.

¹⁴⁴ Raymond O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, (Austin, 1990), επωδή 15, «Ύμνος προς τον Ρα», στ.46-7: «η καρδιά της νεμπτ-ανκ (αυτής που ορίζει τη ζωή), είναι χαρούμενη γιατί ο αντίπαλος του συντρόφου της καταστράφηκε»

η Ίσιδα σε παίρνει στην αγκαλιά της και διώχνει μακριά τους δαίμονες από το δρόμο σου¹⁴⁵.

Στην επωδή 151 η Ίσιδα λέει στο νεκρό:

έχω έρθει για να σε προστατέψω, Όσιρι. Έχω δυναμώσει τη φωνή σου και σε τοποθέτησα κοντά στο θεό. Έχω βάλει όλους τους εχθρούς σου κάτω από τα πόδια σου¹⁴⁶.

Η θεά έχει εξουσία στη ζωή και στο θάνατο των ανθρώπων. Σε ένα ιερατικό κείμενο εμφανίζεται να λέει:

*Επαναφέρω στη ζωή αυτούς που είναι νεκροί*¹⁴⁷.

Στη *Βίβλο του Αμ-Ντουάτ*, η Ίσιδα σχετίζεται με τον Χέκα¹⁴⁸. Το βιβλίο περιγράφει το ταξίδι του Ρα στον κάτω κόσμο σε 12 επεισόδια. Κατά την 7^η ώρα, ο Άποφης προσπαθεί να ακινητοποιήσει τη βάρκα του Ρα. Τότε η Ίσιδα και ο Χέκα, χρησιμοποιώντας τις μαγικές δυνάμεις τους, σώζουν το θεό, αλλά και όλο τον κόσμο, αφού η νίκη τους ενάντια στον Άποφι δίνει τη δυνατότητα στον Ρα να συνεχίσει το ταξίδι του προς την ανατολή και να διατηρήσει την παγκόσμια τάξη¹⁴⁹.

Ο προστατευτικός χαρακτήρας της θεάς εμφανίζεται στα φυλαχτά που σχετίζονται μ' αυτήν. Από την επωδή 156 της *Βίβλου των Νεκρών* παίρνουμε πληροφορίες για τον τρόπο λειτουργίας και κατασκευής του πιο διαδεδομένου φυλαχτού της θεάς, του επονομαζόμενου «κόμπου (*tjt*)» της Ίσιδας (εικ. 2)¹⁵⁰. Ο κόμπος τοποθετείται στο λαιμό του νεκρού και του προσφέρει την προστασία της θεάς στον κάτω κόσμο. Το κείμενο, συγκεκριμένα, αναφέρει:

¹⁴⁵ Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, ο.π., επωδή 15, «Υμνος και Λιτανεία στον Όσιρι», στ. 3-4, 40.

¹⁴⁶ Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, ο.π., επωδή 151, στ. 7-8.

¹⁴⁷ L.Kakosy, «Iside. Magia, astrologia, alchimia», in E.A. Arslan (ed.), *Iside, Il mito, il mistero, la magia* (Milano 1997), 144. Adhemar A.Massart, «The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274», *MDAIK* 15 (1957), 172-185 και ιδιαίτερα 179.

¹⁴⁸ Βλ. σχετικά Robert Ritner, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, (Chicago, 1993), 18-20.

¹⁴⁹ Erik Hornung, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, (μεταφρ. David Lorton), (Cornell University Press, 1999), τ. 1, 117-8 και τ. 3, 14-5. Βλ. επίσης L.Kakosy, «Iside. Magia, astrologia, alchimia», in E.A. Arslan (ed.), *Iside, Il mito, il mistero, la magia*, ο.π., 143. Για την κοσμική μάχη του Ρα με τον Άποφι και τον ρόλο της Ίσιδας, βλ. Panagiotis Kousoulis, *Apophis*, κεφ. 3 (υπό έκδοση).

¹⁵⁰ Σχετικά με το συγκεκριμένο φυλαχτό, Wb. 238/4. Επίσης, Richard H. Wilkinson, *Reading Egyptian Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*, (London, 1992), 85. Του ίδιου, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, (London 1994), 72. Carol Andrews, *Amulets of ancient Egypt*, (Bath, 1994), 103. Pat Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, (New York, 2010), 12.

*Αν όλα αυτά συμβούν τότε οι δυνάμεις της Ίσιδας θα προστατεύουν τα μέλη του*¹⁵¹.

Τα λόγια που πρέπει να απαγγελθούν στο φυλαχτό έχουν ως εξής:

*μακάρι το αίμα της Ίσιδας και οι δυνάμεις της Ίσιδας και οι μαγικές ικανότητες της Ίσιδας να προστατεύουν αυτό τον ισχυρό και να τον φυλάσσουν από εκείνον που θα του προκαλέσει ότι απεχθάνεται*¹⁵².

Η φράση «αίμα της Ίσιδας» σχετίζεται με τον έμμηνο κύκλο της θεάς¹⁵³. Η αναφορά αυτή οδηγεί στο χρωματισμό του φυλαχτού με κόκκινο χρώμα.

Από την εποχή του Νέου Βασιλείου και μετά ένα χρυσό φυλαχτό που εικονίζει έναν γύπα, δένεται στο λαιμό του νεκρού και σχετίζεται με την Ίσιδα. Στην επωδή 157 της *Βίβλου των Νεκρών* διαβάζουμε τα λόγια που πρέπει να απαγγελθούν τη στιγμή που το φυλαχτό τοποθετείται στο λαιμό του νεκρού:

*ήρθε και πέταξε πάνω από την πόλη, ψάχνοντας τον κρυμμένο Ώρο...η ισχυρή θεά θα τον προστατέψει και θα μεταφέρει τις δυνάμεις της στον Ώρο*¹⁵⁴.

Όπως η θεά με τη μορφή γύπα προστατεύει το γιο της Ώρο, έτσι το φυλαχτό-γύπας θα προστατεύσει το νεκρό από τους κινδύνους του κάτω κόσμου.

Στα ιατρικά-μαγικά κείμενα η Ίσιδα αναφέρεται πολύ συχνά. Είναι η κυρίαρχη μορφή των θεραπευτικών συνταγών¹⁵⁵. Οι Αιγύπτιοι προστρέχουν στη βοήθειά της κάθε φορά που αντιμετωπίζουν κάποιο πρόβλημα με την υγεία τους. Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι για να ανακουφιστούν από τους στομαχόπονους, χρησιμοποιούν ένα ξόρκι, στο οποίο η Ίσιδα εμφανίζεται να μιλάει με τον ασθενή, ο οποίος ταυτίζεται με τον Ώρο. Η θεά συμπεραίνει ότι ο πόνος προέρχεται από σκουλήκια που βρίσκονται στο σώμα του ασθενούς. Έτσι κατευθύνει τους συγγενείς να γράψουν στην κοιλιά του

¹⁵¹ Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, ο.π., επωδή 156, στ. 3-4.

¹⁵² Faulkner, ο.π., επωδή 156, στ.1-2.

¹⁵³ L.Kakosy, «Iside. Magia, astrologia, alchimia», in E.A. Arslan (ed.), *Iside, Il mito, il mistero, la magia*, ο.π., 144.

¹⁵⁴ Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, ο.π., επωδή 157, στ. 2-4.

¹⁵⁵ Σχετικά με τις αναφορές στην προστασία της Ίσιδας απέναντι στα δηλητηριώδη τσιμπήματα σκορπιών και όφεων, βλ. Hermann Grapow, H., *Grundriss der Medizin der alten Agypter*, V: *Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschreibung autographiert*, (Berlin 1958) και W. Wreszinski, *Der Papyrus Ebers*, ο.π.. Σε πολλές περιπτώσεις ο χαρακτήρας αυτών των επωδών δεν είναι τόσο ξεκάθαρος. Πρβλ. Ch. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom. Hieratic Papyri of the British Museum VII*, (London, 1999).

19 μαγικά σύμβολα. Ο πόνος, με τη βοήθεια της θεάς, υποχωρεί¹⁵⁶. Για να θεραπευτούν από τα εγκαύματα του ήλιου ή από τον υψηλό πυρετό, επικαλούνται τη δύναμη της Ίσιδας που σώζει τον καμένο από τον ήλιο γιο της¹⁵⁷. Για να αντιμετωπίσουν τις παρενέργειες του δηλητηριώδους κεντρίσματος των σκορπιών, απαγγέλλουν το μύθο της *Πονηριάς της Ίσιδας*, είτε πάνω από ένα μείγμα μπύρας ανακατεμένης με βότανα, που αλείφεται στο τραύμα, είτε μπροστά σε μια εικόνα της Ίσιδας, προσθέτοντας την παρακάτω επίκληση:

*φύγετε, σκορπιοί! Αφήστε το Ρα! Μάτι του Ωρου, άφησε το θεό! Φλόγα του στόματος-είμαι αυτή που σε έφτιαξε, είμαι αυτή που σε έστειλε-έλα πίσω, θανάσιμο δηλητήριο! Ο θεός αποκάλυψε το όνομα του: ο Ρα θα ζήσει, το δηλητήριο θα πεθάνει. Ο τάδε που γεννήθηκε από την τάδε θα ζήσει, το δηλητήριο θα πεθάνει!*¹⁵⁸

Τη στιγμή που αφαιρούν τους επιδέσμους από τα τραύματα των ασθενών πρέπει να απαγγείλουν μια επίκληση προς την Ίσιδα, την οποία αποκαλούν «Μεγάλη Μάγισσα»:

Η Ίσιδα με θεράπευσε, όπως θεράπευσε τον Ωρο, από τα κακά που του προκάλεσε ο Σηθ, όταν σκότωσε τον πατέρα του Οσιρι. Ω, Ίσιδα, Μεγάλη Μάγισσα! Θεράπευσε με, απελευθέρωσε με από όλα εκείνα που είναι κακά, εχθρικά και πορφυρά¹⁵⁹, από την αρρώστια που στέλνουν οι θεοί και οι νεκροί, οι εχθροί που πέφτουν πάνω μου, όπως θεράπευσες και απελευθέρωσες το γιο σου Ωρο¹⁶⁰.

Σε μια στήλη που αφιερώνεται στην Ίσιδα από κάποιο ασθενή Νεκταμούν, κατά την περίοδο του Νέου Βασιλείου (19^η δυναστεία 1307-1196 π.Χ.) η θεά εξυμνείται ως εξής:

*Μεγάλη Ίσιδα, μητέρα ενός θεού,
κυρίαρχη των ουρανών, αγαπημένη όλων των θεών*

¹⁵⁶ A.H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, 3rd Series: Chester Beatty Gift*, (London, 1935), τόμ. I, 58 και τόμ. II, pl.34.

¹⁵⁷ Στον 10059 *ιατρικό Πάπυρο* του Βρετανικού Μουσείου, η Ίσιδα εμφανίζεται να σώζει τον ασθενή από τον πυρετό και τα εγκαύματα. Βλ. Leitz, *Magical and Medical Papyri*, ο.π., 35, 8-9.

¹⁵⁸ J.Assmann, «Magic and Theology in Ancient Egypt», in P.Schafer–H.G.Kippenberg (eds), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, (Leiden, 1997), 1-18 και ιδιαίτερα 7.

¹⁵⁹ Το κόκκινο είναι το χρώμα του Σηθ. Βλ. Σχετικά J. Gwyn Griffiths, *The Symbolism of. Red in Egyptian Religion*, " *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren* (Leiden: E. J. Brill, 1972) 81-90..

¹⁶⁰ Reginald E.Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, (New York, 1971), 187. Wreszinski, *Der Papyrus Ebers*, ο.π., 2.

κυρίαρχη των παιδιών, που παίρνει πολλές μορφές.
Η μεγάλη κορυφή της δύσης
που προσφέρει τη βοήθεια της σε αυτόν που αγαπάει,
που προστατεύει αυτόν που τη βάζει στη καρδιά του.¹⁶¹

Το κείμενο είναι πολύ σημαντικό γιατί αποτελεί μια πρώιμη μαρτυρία του στοργικού χαρακτήρα της Ίσιδας, που μερικούς αιώνες αργότερα θα προβάλλει καθαρά. Ο ασθενής προσφέρει την αγάπη του και η θεά του ανταποδίδει. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η Ίσιδα έχει αυτή τη μοναδικότητα μεταξύ των προχριστιανικών θεών του αρχαίου κόσμου, να «ξεχειλίζει από στοργή και ευσπλαχνία» ακόμη και στους εχθρούς της¹⁶². Σύμφωνα με την παρατήρηση του Witt, «η Ίσιδα ακόμη και μέσω του ονόματος της () δείχνει ότι γεννήθηκε για να προσφέρει αγάπη ()»¹⁶³.

Στις τοιχογραφίες, η Ίσιδα εμφανίζεται συχνά στους τάφους της περιόδου του Μέσου Βασιλείου. Αυτήν τη εποχή, οι Αιγύπτιοι συνηθίζουν να ζωγραφίζουν την εικόνα της θεάς στο κάτω μέρος των σαρκοφάγων. Επειδή ο νεκρός τοποθετείται με το κεφάλι προς το βορά, η Ίσιδα συνδέεται με το νότιο σημείο του ορίζοντα. Έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι ένα από τα ιερά ζώα της θεάς είναι ο γύπας, σύμβολο της κυριαρχίας στο νότο. Επίσης, η Ίσιδα και η Νέφθυδα εμφανίζονται πολλές φορές να προστατεύουν τον θεό Ρα, κρατώντας ανάμεσα στα χέρια τους τον ηλιακό δίσκο. Οι εικόνες των θεών σε αυτή την περίπτωση συμβολίζουν τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα· ο Ρα που σχετίζεται με την ανατολή και τη δύση, η Νέφθυδα που σχετίζεται με το βορά και η Ίσιδα που σχετίζεται με το νότο¹⁶⁴. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι οι ιερείς, από την εποχή της συγγραφής της *Βίβλου των Νεκρών* μέχρι και τα ύστερα ελληνιστικά χρόνια, προτιμούν τη στροφή στο νότο κάθε φορά που απαγγέλλουν τις μαγικές τους επικλήσεις στους θεούς. Το γεγονός ότι η Ίσιδα είναι η ισχυρότερη των μαγισσών δίνει ένα ειδικό βάρος στο σημείο του νότου, που, μαζί με την ανατολή, σημείο που συνδέεται με το Ρα, είναι τα σημεία από τα οποία πρέπει να απαγγέλλονται οι επικλήσεις, ώστε να είναι επιτυχείς.

¹⁶¹ Η στήλη του *Νεκταμούν*, βρίσκεται στο Μουσείο του Τορίνο. Στην στήλη απεικονίζεται η Ίσιδα να φορά τον ηλιακό δίσκο στο κεφάλι της και να κρατά ένα κέρα. Σχετικά με τη στήλη βλ. C.F.Horne, *The sacred Books and Early Literature of the East*, II, (1917), 317.

¹⁶² Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, ο.π., 18.

¹⁶³ Σχετικά βλ. C.H. Roberts, «Αγάπη in the Invocation of Isis (P Oxy XI, 1380)», *JEA* 39 (1953) 114. S. West, «An Alleged Pagan Use of αγάπη in POxy 1380», *JThS* 18 (1967) 142-3. Witt, *The Use of Αγάπη in R.Oxy.1380, A Reply*, *JThS* 19 (1968), 209-11. J.G.Griffiths, «Isis and Agape», *Classical Philology* 802 (1985), 139-14.

¹⁶⁴ Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, ο.π., 78.

Πολλές φορές η Ίσιδα παρουσιάζεται μαζί με την αδερφή και συνοδοιπόρο της Νέφθυδα ως γεράκι που θρηνεί ή που προστατεύει το νεκρό Όσιρι¹⁶⁵. Γι αυτό σε φέρετρα της περιοχής των Θηβών συναντάμε το, ζωγραφισμένο πάνω στη σαρκοφάγο, σώμα του νεκρού να καλύπτεται από τα προστατευτικά φτερά της Ίσιδας και της Νέφθυδας¹⁶⁶.

Εξαιτίας της ταύτισης του Ωρου με τον Φαραώ, η Ίσιδα θεωρείται μητέρα όλων των βασιλιάδων της Αιγύπτου που, όπως θήλασε και προστάτευσε τον Ωρο, θα αναθρέψει και θα προστατέψει την εικόνα του θεού-Ωρου στον κόσμο, τον Φαραώ της Αιγύπτου. Κατά την εποχή του Αρχαίου Βασιλείου κρη Ίσιδα πολύ συχνά εμφανίζεται με τη μορφή γερακιού που κάθεται στην κορυφή του θρόνου και απλώνει τις φτερούγες της γύρω από το πίσω μέρος του κεφαλιού του βασιλιά, προστατεύοντάς τον¹⁶⁷. Η σχέση που υπάρχει μεταξύ του θρόνου και της θεάς Ίσιδας είναι στενή. Η Ίσιδα είναι η σημαντικότερη και ισχυρότερη, εξαιτίας των μαγικών της δυνάμεων, προστάτιδα του θρόνου της Αιγύπτου. Άλλωστε, η ιερογλυφική αναπαράσταση του ονόματος της θεάς, εμπεριέχει την εικόνα του θρόνου, ενώ τις περισσότερες φορές η θεά εμφανίζεται στις τοιχογραφίες φορώντας το ιερογλυφικό του θρόνου στο κεφάλι.

Από τις αρχές της πρώτης χιλιετίας και μετά, η Ίσιδα εμφανίζει κοσμικά χαρακτηριστικά και σχετίζεται με τον Σείριο, που ανατέλλει την εποχή των μεγάλων πλημμύρων του Νείλου. Οι ιερείς της Ίσιδας γιορτάζουν την ανατολή του ως την αρχή του νέου έτους. Έτσι η Ίσιδα συνδέεται με το ιερό ποτάμι και με τις ζωτικές για την περιοχή πλημμύρες του. Οι Αιγύπτιοι πιστεύουν ότι κατά τη διάρκεια της νύχτας η Ίσιδα κλαίει θρηνώντας το νεκρό Όσιρι-Νείλο και έτσι ο ποταμός ξεχειλίζει και μετατρέπεται στον ζωντανό Ωρο-Νείλο που αναζωογονεί όλη την γύρω φύση¹⁶⁸.

Αυτήν την εποχή η θεά εμφανίζεται σε αγαλματίδια που οι Αιγύπτιοι τοποθετούν στο σπίτι τους με σκοπό να προστατευτούν από τα ατυχήματα και τις ασθένειες και να αποτρέψουν τις κακές δυνάμεις¹⁶⁹. Στις στήλες του Ωρου επί των κροκοδείλων

¹⁶⁵ *Κείμενα των Πυραμίδων* 1255 c,d. Επίσης βλ. Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, ο.π., επωδή 64, στ.5-6.

¹⁶⁶ Πρόκειται για τις σαρκοφάγους-φτερά (rishi), βλ. Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, ο.π., 26.

¹⁶⁷ Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, ο.π., 24.

¹⁶⁸ Πausανίου, *Ελλάδος Περιήγησις*, X. 32,18. Νικόλαος Παπαχατζής, *Πausανίου Ελλάδος Περιήγησις: Βοιωτικά, Φωτικά*, (Αθήνα, 1969), 410.

¹⁶⁹ Βλ. M.Etienne, *Heka, Magie et Envoûtement dans l'Égypte Ancienne*, ο.π., No 145, 149, 189, 191, 213 στο κατάλογο με τα ευρήματα του Μουσείου του Λούβρου. Επίσης E.A. Arslan (ed.), *Iside, Il mito, il mistero, la magia*, ο.π., 221

(*Horus cippi*), συναντάμε εικόνες με τη μορφή της, αλλά και κείμενα με αναφορές στις θεραπευτικές της ικανότητες¹⁷⁰. Όπως, για παράδειγμα, συμβαίνει με την περίφημη *στήλη του Metternich*, που χρονολογείται από την εποχή της βασιλείας του Νεκτανεβώ του Β' (360-342 π.Χ.)¹⁷¹. Στη στήλη έχουν χαραχτεί μαγικές επικλήσεις, μεταξύ των οποίων συναντάμε ένα κείμενο που περιγράφει την Ίσιδα ως «τη θεά που υπακούνε όλα τα φίδια»¹⁷². Στο κείμενο διαβάζουμε ότι η Ίσιδα για να προφυλάξει το γιο της, αλλά και τον εαυτό της από τις μηχανορραφίες του δολοφόνου Σηθ, φεύγει από το σπίτι της με τη συνοδεία επτά σκορπιών. Όταν η Ίσιδα υπό την προστασία των σκορπιών φτάνει στον προορισμό της, μια πλούσια γυναίκα που παρατηρεί τη σκηνή, κλείνει την πόρτα της στη θεά, με σκοπό να αποτρέψει την Ίσιδα να ζητήσει βοήθεια.¹⁷³ Οι επτά σκορπιοί για να εκδικηθούν τη γυναίκα, τσιμπούν το μικρό γιο της. Η πλούσια γυναίκα περιφέρεται απελπισμένη, ψάχνοντας κάποιον να τη βοηθήσει, αλλά κανένας δε δέχεται εξαιτίας του κακού χαρακτήρα της. Η Ίσιδα, η στοργική μητέρα, δεν αντέχει την ιδέα ότι η ζωή ενός παιδιού κινδυνεύει και έτσι σπεύδει να βοηθήσει. Η θεά απαγγέλλει ισχυρές, μαγικές επικλήσεις που εξουδετερώνουν το δηλητήριο που κυλάει στο αίμα του παιδιού. Το παιδί θεραπεύεται και η αφιλόξενη μητέρα του μετανοεί για την προηγούμενη συμπεριφορά της. Η ιστορία αυτή αποτελεί ταυτόχρονα και ξόρκι ενάντια στο δηλητήριο του σκορπιού. Οι Αιγύπτιοι επικαλούνται ενδελεχώς τις θεραπευτικές δυνάμεις της θεάς, και πιστεύουν ότι, όπως προστατεύει και, αν χρειαστεί, θεραπεύει τις ασθένειες του γιου της, με την ίδια συμπάθεια και φροντίδα θα φροντίσει τις ασθένειες και τις πληγές των ιδίων¹⁷⁴.

¹⁷⁰ E.A. Arslan (ed.), *Iside, Il mito, il mistero, la magia, o.π.*, 219-221. Σχετικά με τις *στήλες του Ώρου επί των κροκοδείλων (Horus cippi)*, βλ. D.Frankfurter, «The binding of antelopes: a Coptic frieze and its Egyptian religious context», *JNES* 63, (2004), 99-101. Επίσης, Sternberg-el-Hotabi, H., «Die götterdarstellungen der Metternichstele. Ein neuansatz zu ihrer interpretation als elemente eines kontinuieritätsmodells», *Göttinger Miszellen* 97 (1987), 25-70. Kamyar, A., «An Egyptian Cippus of Horus in the Iran National Museum, Tehran», *JNES* 61 (2002), 203-210.

¹⁷¹ C.E.Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele*, (Copenhagen, 1956). Επίσης, J.P.Allen, *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, (New Heaven-London 2006), 53-4.

¹⁷² Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele*, ο.π., στ. 59. Επίσης, P. Kousoulis, «“Stop, O Poison, That I May Find Your Name According to Your Aspect”: A Preliminary Study on the Ambivalent Notion of Poison and the Demonization of the Scorpion's Sting in Ancient Egypt and Abroad», *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 3.3 (2011), 15-7. Επίσης, R.Ritner, «The Wives of Horus and the Philinna Papyrus (PGM XX)» in W. Clarysse - A. Schoors - H. Willems (eds), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years: Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, Part II*, (Orientalia Lovaniensia Analecta 85), (Leuven, 1998), 1027-41.

¹⁷³ Ritner, ο.π.

¹⁷⁴ Σχετικά με συνταγές θεραπευτικής μαγείας, βλ. J.F.Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Nisaba 9, (Leiden 1978), no 35, 14,14-15,2. Του ίδιου, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, (Leiden 1971), 33-4. B.Ebbell, *The Papyrus Ebers* (Copenhagen, 1937), 82, 69.6-8. Wreszinski, *Der Papyrus Ebers*, ο.π..

Κατά την Ύστερη Περίοδο βλέπουμε για πρώτη φορά την Ίσιδα να παρουσιάζεται ως συγγραφέας σημαντικών θρησκευτικών κειμένων. Το *Βιβλίο των Αναπνοών* που γράφεται μετά το 525 π.Χ. είναι το πιο εντυπωσιακό από τα κείμενα αυτής της περιόδου¹⁷⁵. Αντικαθιστά τη *Βίβλο των Νεκρών* στις μεταθανάτιες τελετουργίες που σχετίζονται με ταφές ιερέων και τους δίνει τη δυνατότητα να ξεπεράσουν τις δυσκολίες του κάτω κόσμου. Το βιβλίο ξεκινά ως εξής:

*ξεκίνημα του βιβλίου των αναπνοών, που έχει γραφεί από την Ίσιδα για τον αδερφό της Όσιρι, για να δώσει ζωή στην ψυχή του, για να δώσει ζωή στο σώμα του, για να ανανεώσει και πάλι όλα τα μέλη του...*¹⁷⁶

Η Ίσιδα κατά τα ελληνιστικά και ελληνορωμαϊκά χρόνια (323 π.Χ.-395μ.Χ.)
ξεπερνά τα όρια του αιγυπτιακού κόσμου και γίνεται μια από τις πιο δημοφιλείς θεές της Μεσογείου¹⁷⁷. Όταν ο Αλέξανδρος σχεδιάζει το χτίσιμο της Αλεξάνδρειας και καθορίζει τα σημεία στα οποία θα χτιστούν ιερά αφιερωμένα στις θεότητες του ελληνικού πάνθεου, δίνει εντολή να χτιστεί και ένας ναός αφιερωμένος στην Ίσιδα¹⁷⁸. Ο ναός αυτός χτίζεται πάνω στο νησάκι που κατασκευάζεται αργότερα ο φάρος της Αλεξάνδρειας. Με την ανάπτυξη και εξέλιξη της πόλης σε σημαντικό οικονομικό και πολιτιστικό κέντρο της ελληνορωμαϊκής αυτοκρατορίας, η διάδοση της λατρείας της Ίσιδας ήταν εύκολη.

Αν και η Αλεξάνδρεια είναι το νέο κέντρο λατρείας της θεάς και ο χώρος δημιουργίας των πρώτων μυστηρίων με το όνομά της¹⁷⁹, η αρχαία πόλη της Μέμφιδας είναι ο χώρος στον οποίο διαμορφώνονται τα γνωρίσματα, με τα οποία γίνεται γνωστή στον ελληνιστικό κόσμο. Στην Μέμφιδα, η Ίσιδα «δοξολογείται». Από εκεί οι *αρεταλογίες* διασκορπίζονται στα ιερά της λεκάνης της Μεσογείου¹⁸⁰.

¹⁷⁵ R.Ritner, «The Breathing Permit of Hor' Among the Joseph Smith Papyri», *JNES* 62 (2003), 161-80.

¹⁷⁶ R.Ritner, «The Breathing Permit of Hor' Among the Joseph Smith Papyri», *ο.π.*, 170 και J.C.Goyon, *Rituel funeraire* (Paris, 1972), 216.

¹⁷⁷ Σχετικά με την λατρεία της Ίσιδας την εποχή αυτή βλ. Παναγιώτης Παχής, *Η λατρεία της Ίσιδας και του Σάραπι : Από την τοπική στην οικουμενική κοινωνία*, (Θεσσαλονίκη, 2010).

¹⁷⁸ Άρριανού, *Αλεξάνδρου Αναβάσεως*, III.1.5

¹⁷⁹ Το έργο στις λεπτομέρειες του ανέλαβαν να διεκπεραιώσουν δυο σημαντικοί άνθρωποι της εποχής, ο Αιγύπτιος Μανέθωνας που γνώριζε καλά την αιγυπτιακή ιστορία και θρησκεία και ο Έλληνας Τιμόθεος ο Ευμολπίδης, ο οποίος γνώριζε σε βάθος την ελευσίνια λατρεία. Σύμφωνα με την υπόθεση του Arthur Darby Nock [*Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, (London, 1933), 38-40], οι δυο συνεργάτες του Πτολεμαίου, ο Μανέθωνας και ο Τιμόθεος, προσέδωσαν στη λατρεία της Ίσιδας το μυστηριακό χαρακτήρα που παίρνει τους επόμενους αιώνες. Περισσότερα σχετικά με την λατρεία στην Αίγυπτο βλ. Παχής, *Η λατρεία της Ίσιδας και του Σάραπι*, *ο.π.*, 59-176.

¹⁸⁰ Οι επιγραφές του ιερού της Ίσιδας στη Δήλο αναφέρουν ότι προέρχεται από τη Μέμφιδα. (IG XI,4 1299). Η αρεταλογία της Άνδρου ξεκινά με τη λέξη «Αίγυπτος» και καταλήγει με τη λέξη «Νείλος». Στην αρεταλογία της Κύμης ο δεύτερος στίχος αναφέρει: «τάδε ἐγράφη ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει,

Στις αρεταλογίες η Ίσιδα εμφανίζεται ως μια παντοδύναμη θεά που σχετίζεται με την αιγυπτιακή και ελληνική μυθολογική παράδοση, που επηρεάζει τα φυσικά φαινόμενα, τις κοινωνικές δομές, την ζωή των ανθρώπων και τέλος την θρησκευτική και ηθική ανθρώπινη συμπεριφορά· πουθενά, όμως, δεν γίνεται αναφορά στη μαγική της δεινότητα.

Αυτήν την περίοδο, ο μαγικός χαρακτήρας της θεάς υποχωρεί, ενώ τονίζεται ιδιαίτερα η θεραπευτική ικανότητά της. Αν και για τους Αιγύπτιους η διάκριση μεταξύ θεραπευτικής και μαγικής ικανότητας είναι ακατανόητη, ο ελληνορωμαϊκός κόσμος δυσκολεύεται πολύ να αποδεχτεί τον συσχετισμό θαύματος και μαγείας¹⁸¹. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με την πολεμική που αναπτύσσουν οι Ρωμαίοι ενάντια στις καινούργιες θρησκείες της περιφέρειας, και την αντίληψη ότι η χρήση της μαγείας είναι βλαπτική, οδηγεί στην αφαίρεση των μαγικών ικανοτήτων από την εικόνα της θεάς. Η χρήση της μαγείας στη λατρεία της περιορίζεται. Επιπλέον, η οικουμενική της ταυτότητα διαφοροποιεί την εικόνα της. Τα κλασσικά αιγυπτιακά χαρακτηριστικά της υποχωρούν, χωρίς ποτέ όμως να εξαφανίζονται· δανείζεται χαρακτηριστικά της εμφάνισης άλλων θεοτήτων, προβάλλοντας έντονα το οικουμενικό και παντοκρατορικό πρόσωπο της.

Τα αγάλματα και οι εικόνες την απεικονίζουν να κρατά στα χέρια της το *σειστόρο*¹⁸², το μικρό κρουστό που παράγει ένα γλυκό ήχο, το καδόσχημο δοχείο (*situla*) που θυμίζει γυναικείο μαστό ή την υδρεία γεμάτη με νερό από το Νείλο. Το λινό φόρεμα της δένει σχεδόν πάντα μπροστά στο στήθος σε ένα κόμπο, που σχετίζεται με το αρχαιότατο φυλαχτό της Ίσιδας, τον επονομαζόμενο «κόμπο (*tjt*)» της Ίσιδας, στο οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω¹⁸³. Στο κεφάλι της φορά το στέμμα με τα κέρατα αγελάδας και τον ηλιακό δίσκο στο κέντρο, που συμβολίζει τη σχέση της με την

ἥτις ἔστηκεν πρὸς τῷ Ἡφαιστιῷ» (IK 41). Φαίνεται, λοιπόν, ότι από τη Μέμφιδα ξεκινούν οι προσπάθειες να παρουσιαστεί η θεά με τρόπο κατανοητό προς τους ξένους προς την αιγυπτιακή παράδοση μέσω των αρεταλογιών. Σχετικά με τις αρεταλογίες, με σχετική βιβλιογραφία, βλ. Yves Grandjean, *Une nouvelle aretalogie d'Isis a Maronee* (EPRO 49), (Leiden, 1975), 8-11

¹⁸¹ Βλ. σχετικά H.C.Kee, *Das fruhe Christentum in soziologischer Sicht* (Gottingen 1982), 65-71.

¹⁸² O Richard Gordon [*Image and Value in the Graeco-Roman World: Studies in Mithraism and religious art*, (Aldershot, 1996) , V 35, και κυρίως σημ.32] συνδέει το *σειστόρο* με την μιθραϊκή λατρεία.

¹⁸³ Βλ. Πλούταρχος, *Ἠθικά* V.53 b-f, V.352c-d. Οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι αποφεύγουν τη χρήση κόμπων κατά τη διάρκεια των τελετουργιών, γιατί πιστεύουν ότι μπορεί να «περιπλέξουν» την τελετουργική διαδικασία. Σχετικά βλ. Eli Edward Burriss, *Taboo, magic, spirits, a study of primitive elements in Roman religion* (Connecticut, 1974), 109-14.

σελήνη και τον ήλιο, ή τον αιγύπτιο ουραίο, το διάδημα με το ιερό φίδι. Ο Απουλήιος στις *Μεταμορφώσεις* του μας μεταφέρει μια χαρακτηριστική περιγραφή της θεάς¹⁸⁴:

Iam primum crines uberrimi prolixique et sensim intorti per divina colla passive dispersi molliter defluebant. Corona multiformis variis floribus sublimen destrinxerat verticem, cuius media quidem super frontem plana rotunditas in modum speculi vel immo argumentum lunae candidum lumen emicabat, dextra laevaue sulcis insurgentium viperarum cohibita, spicis etiam Cerialibus desuper porrectis <conspicua. Tunica> multicolor, bysso tenui pertexta, nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo rubore flammida et, quae longe longeque etiam meum confutabat optutum, palla nigerrima splendens atro nitore, quae circumcirca remeans et sub dexterum latus ad umerum laevum recurrens umbonis vicem deiecta parte laciniae multiplici contabulatione dependula ad ultimas oras nodulis fimbriarum decoriter confluctuabat. [4] Per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dispersae coruscabant earumque media semenstris luna flammeos spirabat ignes. Quaqua tamen insignis illius pallae perfluebat ambitus, individuo nexu corona totis floribus totisque constructa pomis adhaerebat. Nam dextra quidem ferebat aereum crepitaculum, cuius per angustam lamminam in modum baltei recurvatam traiectae mediae paucae virgulae, crispante brachio trigeminos iactus, reddebant argutum sonorem. Laevae vero cymbium dependebat aureum, cuius ansulae, qua parte conspicua est, surgebat aspis caput extollens arduum cervicibus late tumescentibus. Pedes ambroseos tegebant soleae palmae victricis foliis intextae.

Από την άλλη πλευρά, οι συγγραφείς των ελληνορωμαϊκών χρόνων, που γοητεύονται από τη μυστηριώδη πλευρά των αιγύπτιων θεών, εξακολουθούν να συνδέουν τη θεά με τη μαγεία. Έχουμε ήδη αναφερθεί στο απόσπασμα από το έργο

¹⁸⁴ «Τα πυκνά μαλλιά της, τελειώνοντας σε μπούκλες, έπεφταν με αφέλεια στους θείους ωμούς της. Ένα στέμμα πολύσχημο με διάφορα λουλούδια στόλιζε το κεφάλι της, και κάτι σαν καθρέφτης, ή μάλλον για να φαίνεται πως ήταν η σελήνη, έλαμπε στο μέσο του μετώπου της με ένα ασημένιο κυκλικό φως. Δεξιά και αριστερά της δυο φίδια περιστρεμμένα κρύβονταν κάτω από στάχνα σταριού. Το φόρεμα της από λεπτότατο λινό, ήταν χιλιόχρωμο, και άλλοτε είχε μια εκτυφλωτική λευκότητα, άλλοτε την κιτρινάδα του κρόκου, άλλοτε μια κοκκινάδα φωτιάς· και ο μανδύας, με χρώμα μαύρο σοβαρό, που έλαμπε μπρος στα μάτια μου και μου τα θάμπωνε, τη σκέπαζε ολόκληρη και περνούσε Σα σάλι από τον αριστερό ώμο στο δεξίό, κατέβαινε με πολλές πτυχές και κυμάτιζε ελαφρά και σκανταλιάρικα.

Το άκρο και το βάθος ακόμη του υφάσματος αυτού ήταν σπαρμένα με λαμπερά αστερία, και από το κέντρο τους μια πανσέληνος έριχνε το λαμπρό φως της. Και στο μήκος των πτυχών του θαυμάσιου εκείνου μανδύα έτρεχε μια μόνη γιρλάντα κεντημένη με καρπούς και άνθη λογής-λογής. Η θεά βαστούσε πράγματα πολύ ετερογενή. Στο δεξί της χέρι ένα χάλκινο σείστρο που η στενή και γυριστή λάμα του, Σα μικρή ζώνη, διαπερνιόταν από τρεις χαλύβδινες βεργίτσες· αυτές, δεμένες μαζί έβγαζαν έναν διαυγή ήχο. Στο αριστερό της χέρι κρατούσε ένα χρυσό βάζο. Σα βάρκα, που η λαβή του στο πάνω μέρος σηκώνόταν Σα φίδι με το κεφάλι όρθιο, με φαρδύ και φουσκωμένο το λαιμό, ενώ στα αθάνατα ποδιά της φορούσε σανδάλια πλεγμένα από φύλλα φοινικιάς, του δέντρου της νίκης».

Apuleius, *Metamorphoses* XI. 3-4. J.G.Griffiths (ed), *Apuleius of Madauros. The Isis book, (Metamorphoses, Book XI)* (EPRO 39) (Leiden, 1975), 123-30.

του Λουκιανού *Φιλοψευδής*, όπου ο συγγραφέας αναφέρεται στο αιγύπτιο μάγο-ιερουργό της Ίσιδας, εξυμνώντας τα μαγικά χαρίσματά του ¹⁸⁵.

Παρά το γεγονός ότι η εμπλοκή της με τη μαγεία, δημιουργεί προβλήματα στην εικόνα της, η Ίσιδα συνεχίζει, στο περιθώριο της κοινωνίας της εποχής, να θεωρείται η πιο σημαντική θεά της μαγείας.

Στην Αίγυπτο οι ιερείς, έστω και κρυφά, επικαλούνται το όνομά της κατά τη διάρκεια της πραγματοποίησης των τελετών πρόγνωσης, ενώ, στα πλαίσια της επίσημης λατρείας της, γίνονται τελετές με σκοπό τη θεραπεία ασθενειών. Οι άνθρωποι της εποχής πιστεύουν ότι η Ίσιδα όχι μόνο γνωρίζει καλά τις θεραπείες και τα φάρμακα, αλλά, επιπλέον, χαίρεται να βοηθά τους ανθρώπους, γιατί αισθάνεται απέραντη συμπόνια γι' αυτούς ¹⁸⁶.

Ήδη από την πτολεμαϊκή εποχή και μετά παρακολουθούμε μια συνεχώς αυξανόμενη κίνηση προσκυνητών από όλη την αυτοκρατορία προς σημαντικά ιερά της Ίσιδας, με σκοπό την θεραπεία, αλλά και την προσωπική επαφή με τη θεά μέσω οραμάτων και χρησμών. Άλλωστε, η σημασία των ονείρων στην ισιακή λατρεία της ελληνορωμαϊκής εποχής είναι πολύ μεγάλη.

Το Σαραπείο της Αλεξανδρείας, στο οποίο λατρεύεται η Ίσιδα, είναι ένας τόπος θεραπείας ασθενειών. Η πρακτική της *εγκοίμησης* εφαρμόζεται συχνά και ασθενείς από όλη τη λεκάνη της μεσογείου προσέρχονται για να θεραπευτούν. Σύμφωνα με τον εκκλησιαστικό συγγραφέα Ρουφίνο, στο Σαραπείο της Αλεξανδρείας υπάρχουν τα *παστοφόρια*, οι χώροι, δηλ. όπου καταλύουν οι φύλακες του ναού, οι υποψήφιοι για μύηση, αλλά κυρίως οι παστοφόροι ιερείς ¹⁸⁷. Οι ιερείς αυτοί, σύμφωνα με τον Κλήμεντα Αλεξανδρέα κρατούν τα έξι ιερά βιβλία του Ερμή του Τρισμέγιστου ¹⁸⁸. Τα βιβλία αυτά είναι μαγικοθεραπευτικά κείμενα που αφορούν τις ασθένειες, τα φάρμακα και περιέχουν πληροφορίες για την φυσιολογία και ανατομία του ανθρώπινου σώματος. Φαίνεται, λοιπόν, ότι οι παστοφόροι γνωρίζουν στοιχεία

¹⁸⁵ Βλ. σελ. 14-5.

¹⁸⁶ Ο Διόδωρος Σικελιώτης γράφει σχετικά: (*Βιβλιοθήκη Ιστορική* 1.25.2,5): «*φασὶ δ' Αἰγύπτιοι τὴν Ἰσιν φαρμάκων τε πολλῶν πρὸς ὑγίαν εὐρέτιν γεγενῆσθαι καὶ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης μεγάλῃν ἔχειν ἐμπειρίαν· διὸ καὶ τυχούσας τῆς ἀθανασίας ἐπὶ ταῖς θεραπαίαις τῶν ἀνθρώπων μάλιστα χαίρειν, καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους τοῖς ἀξιοῦσι διδόναι βοηθήματα, φανερώς ἐπιδεικνυμένην τὴν τε ἰδίαν ἐπιφάνειαν καὶ τὸ πρὸς τοὺς δεομένους τῶν ἀνθρώπων εὐεργετικόν*».

¹⁸⁷ Ρουφίνος, *Historia Ecclesiastica*, XI.23

¹⁸⁸ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς*, PG, τομ. 9, στηλ. 253, στ. 96-99. Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη Ιστορική* 1. 29.

φυσιολογίας, ανατομίας και παθολογίας και ασκούν πρακτική ιατρική¹⁸⁹. Δίπλα στο Σαραπίο, λειτουργεί η φημισμένη ιατρική σχολή της Αλεξάνδρειας, όπου σπουδαίοι ερευνητές ανακαλύπτουν για πρώτη φορά τον τρόπο λειτουργίας του εγκεφάλου και του κεντρικού νευρικού συστήματος¹⁹⁰. Οι «επιστήμονες γιατροί» συναναστρέφονται τους ιερείς της Ίσιδας και του Σάραπι και πιθανόν ένα μεγάλο μέρος των ασθενών τους να προέρχεται από το πλήθος των άρρωστων ανθρώπων που προστρέχουν στη βοήθεια των θεών για θεραπεία. Κανένα στοιχείο δεν μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η μαγεία εκεί βρίσκεται υπό διωγμό· αντίθετα φαίνεται ότι γιατροί και ιερείς-θεραπευτές συνυπάρχουν αρμονικά και πιθανότατα συνεργάζονται μεταξύ τους.

Οι επιγραφές στο ιερό της Ίσιδας στην Κάνωβο, αιγυπτιακή πόλη κοντά στην Αλεξάνδρεια, δείχνουν ότι τα ύστερα κυρίως ελληνιστικά χρόνια (2^{ος}-5^{ος} αιώνας), σημαντικοί άνθρωποι της εποχής φτάνουν στην πόλη με σκοπό να ζητήσουν τη βοήθεια της θεάς¹⁹¹. Ο ναός της Ίσιδας και του Σάραπι εκεί θεωρείται ιδιαίτερα θαυματουργός. Οι ιερείς πραγματοποιούν τελετές με σκοπό, την πρόβλεψη του μέλλοντος, αλλά και την ερμηνεία των ονείρων των προσκυνητών που κοιμήθηκαν στο ναό. Σύμφωνα με τον Ρουφίνο, η βιβλιοθήκη του ναού, ο *οίκος της ζωής* της Κανώβου, είναι ιδιαίτερα φημισμένος, αφού λειτουργεί ακόμη και κατά τον 4^ο αιώνα ως ακαδημία μελέτης και αντιγραφής των ιερών αιγυπτιακών κειμένων, αλλά και ως σχολή εκπαίδευσης μάγων¹⁹².

Κοντά στο ναό της Ίσιδας στην Κάνωβο, στη Μένουθη του δυτικού Δέλτα του Νείλου, βρίσκεται ένα μικρός, αλλά σημαντικός ναός της Ίσιδας. Ο Ζαχαρίας από τη Μυτιλήνη μας περιγράφει μια επίσκεψη του, το έτος 484 μ.Χ., και μας δίνει μερικές ενδιαφέρουσες πληροφορίες¹⁹³. Ο ναός αποτελείται από πολλά κτίσματα με πολλά μυστικά δωμάτια, καλυμμένα με ιερογλυφικά, όπου πιστοί της Ίσιδας περιμένουν την ερμηνεία των ονείρων τους από τον ιερέα. Σύμφωνα με το Ζαχαρία ο φιλόσοφος Ασκληπιόδοτος παίρνει ένα χρησμό από την Ίσιδα, στον οποίο η θεά υπόσχεται ότι η στειρότητα της γυναίκας του θα θεραπευτεί, μόλις αυτή επισκεφτεί το ναό. Όμως η θεραπεία της στειρότητας δεν έρχεται, ενώ ο Ασκληπιόδοτος ανακαλύπτει ότι εξαπατήθηκε από κάποιο δαίμονα. Τελικά ο ιερέας του ναού της Ίσιδας στέλνει τον

¹⁸⁹ Σχετικά με τους παστοφόρους, βλ. Hans-Bernhard Schönborn, *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter* (Beiträge zur klassischen Philologie, 80) (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1976).

¹⁹⁰ Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, ο.π., 49,190.

¹⁹¹ Στράβων, *Γεωγραφικά*, XVII.801.

¹⁹² Ρουφίνος, *Historia Ecclesiastica*, II.26.

¹⁹³ Βλ. D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, ο.π., 164-5. A. Bernand, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs, Les confins libyques* (Cairo, 1970), 211.

φιλόσοφο σε ιέρεια μιας κοντινής πόλης, η οποία προσφέρει στο ζευγάρι το παιδί που τόσο επιθυμεί¹⁹⁴.

Η λατρεία της Ίσιδας και του Σάραπι στην Κύση της όασης του Κάργκα δείχνει ότι και εκεί η τακτική της *εγκοίμησης*, αλλά και της επαφής με τη θεά είναι συνηθισμένη. Από τον τρόπο κατασκευής του ναού φαίνεται ότι μεταξύ του μικρού χώρου των πιστών και του εσωτερικού ιερού υπήρχε μια τρύπα από την οποία ακουγόταν η φωνή της θεάς κατά τη διάρκεια της πραγματοποίησης των *τελετών πρόγνωσης*¹⁹⁵.

Στο σημαντικότερο ιερό της Ίσιδας στη νότια Αίγυπτο, στο νησί Φίλαι, η λατρεία της θεάς δεν φαίνεται να σχετίζεται με τις πρακτικές της *εγκοίμησης* και της *ονειροκρισίας*, τουλάχιστον όχι με τον τρόπο που οι τελετές αυτού του είδους τελούνται στη βόρεια Αίγυπτο. Είναι γεγονός ότι ο ναός αποτελεί σημαντικό κέντρο προσκυνήματος ακόμη και μέχρι τον 6^ο αιώνα μ.Χ., οπότε απαγορεύεται η λειτουργία του. Όμως οι μαρτυρίες σχετικά με τον τρόπο λατρείας της Ίσιδας εκεί είναι πενιχρές. Ο ρωμαίος ιστορικός Πρίσκος, ο οποίος κατά τις αρχές του 4^{ου} αιώνα ταξιδεύει στην περιοχή, μας πληροφορεί ότι μια φορά το χρόνο οι Νούβιοι μεταφέρουν το άγαλμα της θεάς στον τόπο κατοικίας τους, με σκοπό να πραγματοποιήσουν *τελετές πρόγνωσης*. Όταν η διαδικασία ολοκληρώνεται, οι Νούβιοι επιστρέφουν το άγαλμα με ασφάλεια στη θέση του¹⁹⁶. Η πληροφορία αυτή δεν είναι αρκετή για να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι συμβαίνουν προσωπικές μαγικές τελετές, αν και το γεγονός ότι οι προσκυνητές συρρέουν στο ναό, φανερώνει τουλάχιστον την εμπιστοσύνη τους στις μαντικές και θεραπευτικές δυνάμεις της θεάς.

Στον ελλαδικό χώρο την περίοδο αυτή η Ίσιδα συνδέεται με τον Ασκληπιό¹⁹⁷ και αρχίζει να λατρεύεται στα ιερά του¹⁹⁸. Οι πιστοί αρχίζουν να προσφέρουν στην Ίσιδα *αναθήματα*¹⁹⁹, με στόχο είτε να κινητοποιήσουν τις θεραπευτικές δυνάμεις της θεάς,

¹⁹⁴ Ο ναός καταστράφηκε από τον Κύριλλο και στον ίδιο χώρο χτίστηκε χριστιανικός ναός αφιερωμένος στους άγιους Κύρο και Ιωάννη. Σχετικά βλ. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, ο.π., 165.

¹⁹⁵ Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, ο.π., 168.

¹⁹⁶ Ο.π. σελ. 155.

¹⁹⁷ W.Burkert, *Μυσηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*, (μτφρ. Έφη Ματθαίου), (Αθήνα, 1994), 31.

¹⁹⁸ Σχετικά με την λατρεία της Ίσιδας στον ελληνικό χώρο βλ. Παχής, *Η λατρεία της Ίσιδας και του Σάραπι*, ο.π., 179-292. Του ίδιου, *Religion and Politics in the Greco-Roman World : Redescribing the Isis - Sarapis Cult* (Θεσσαλονίκη, 2010). Danai-Christina Naoum, *The Hellenisation of Isis and the spread of the cults*, (Ph.D Thesis) (Liverpool, 2008).

¹⁹⁹ Στη Δήλο η αρχαιολογική έρευνα έχει ανακαλύψει αφιερώματα που εικονίζουν 3 ανθρώπινα πρόσωπα, 20 μάτια, 3 αυτιά, 1 φαλό, 2 μήτρες και 1 χέρι, που προσφέρθηκαν στην Ίσιδα και στον Σάραπι. Βλ. σχετικά W.Burkert, *Μυσηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*, ο.π., 31. P.Pakkanen, *Interpreting Early Hellenistic Religion: a Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*, (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens, 3.) (Helsinki, 1996), 117. Françoise Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (3 vols. EPRO 26)

μέσω της *ομοιοπαθητικής αρχής*, είτε να την ευχαριστήσουν. Τα ομοιώματα των αυτιών που έχουν ανακαλυφθεί σχετίζονται, πιθανόν, με την ανάγκη των πιστών να πιστέψουν ότι οι επικλήσεις τους θα εισακουστούν²⁰⁰. Το επίθετο «επήκοος» που πολύ συχνά αποδίδεται στην Ίσιδα, φαίνεται ότι επικαλείται αυτήν την δυνατότητα της θεάς²⁰¹.

Μια σειρά αποτυπωμάτων γυμνών ποδιών που συναντάμε στη Δήλο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Φαίνεται ότι τα 'πατήματα' αποτελούν απόδειξη για τους πιστούς, ότι ακολουθούν το 'δρόμο' της Ίσιδας. Με αυτόν τον τρόπο μπορούν πιο εύκολα να επικαλεστούν τις θεραπευτικές και θαυματουργικές δυνάμεις της²⁰².

Στο ναό της Ίσιδας που βρίσκεται μέσα στο ιερό του Ασκληπιού στην Αθήνα, εφαρμόζεται η πρακτική της *εγκοίμησης*. Οι πιστοί προσέρχονται και κοιμούνται περιμένοντας την αποκάλυψη της θεάς, μέσω των ονείρων, τα οποία οι ιερείς του ναού αναλαμβάνουν να ερμηνεύσουν²⁰³. Το ίδιο φαίνεται ότι συμβαίνει και στο ναό της Ίσιδας που βρίσκεται στο ιερό του Ασκληπιού στην Επίδαυρο²⁰⁴. Ο Πανσανίας αναφέρεται εντυπωσιασμένος σε ένα ιερό της Ίσιδας στη Φωκίδα, που αν και βρίσκεται σε μια απομονωμένη περιοχή, δέχεται πολλούς επισκέπτες· οι προσκυνητές απαγορεύεται να εισέλθουν στο ναό, εκτός αν η θεά παρουσιαστεί στο όνειρό τους και τους καλέσει να την συναντήσουν²⁰⁵.

Εξαιρετικά σημαντικές πληροφορίες για την μυστηριακή λατρεία της Ίσιδας παίρνουμε από ένα μυθιστόρημα του 2^{ου} αιώνα μ.Χ., τις *Μεταμορφώσεις του Απουλίου*. Η πλοκή του μυθιστορήματος των *Μεταμορφώσεων*, παρά το γεγονός ότι είναι φανταστική, θεωρείται ανεκτίμητη από τους μελετητές της θρησκείας της

(Leiden, 1973), 106. F.T.van Straten, "Gifts for the Gods," in H.S. Versnel (ed.), *Faith, Hope, and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Leiden, 1981), 65-151 και ιδιαίτερα 105-151.

²⁰⁰ Βλ. M.F.Baslez, *Recherches sur les conditions de penetration et de diffusion des religions orientales a Delos*, (Paris, 1977), 294-5.

²⁰¹ IG, XXXVI 1271. SIRIS 47, σελ. 25, 88 σελ. 40. Πρβλ. Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς*, PG, τομ. 9, στηλ. 69, στ. 9-10.

²⁰² Ο «δρόμος του θεού» συμβολίζει την πίστη και την υπακοή στις βουλές Του. Συναντάται όχι μόνο στην Καινή Διαθήκη, αλλά και στην αιγυπτιακή θρησκεία. Ο Στράβων (*Γεωγραφικά* XVII,1.805) λέει στον Καλλίμαχο: «Αυτός είναι ο ιερός δρόμος του Ανούβι». Ο Witt (*Isis in the graeco-roman world*, ο.π., 196 και σχετική παραπομπή) γράφει ότι στο Αρχαιολογικό Μουσείο της Θεσσαλονίκης υπάρχει μια επιγραφή του 2^{ου} αιώνα μ.Χ., η οποία αναφέρει τα εξής: [... Ὁ]σειρίδι #⁹⁰⁰ [— —] [τὸν] δρόμον Ε[— — — —].

²⁰³ W.Burkert, *Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*, ο.π., 31.

²⁰⁴ IG, XXXIX, 154. SIRIS 21-22, σελ. 13-4, 36, σελ. 21. Μετά τους τελευταίους καθαρισμούς του χώρου, αποκαλύφθηκε ότι το κτίριο που ο Π.Καββαδίας θεωρούσε ότι ταυτίζεται με τη «Στοά του Κότυος», είναι ένας ναός αφιερωμένος στην Ίσιδα και τον Σάραπι, σχετικά βλ. άρθρο Ν.Κ.Ρασσιά, «η λατρεία αιγυπτιακών θεοτήτων στην Επίδαυρο» στην *Ελευθεροτυπία* της 29^{ης} Μαΐου 2003 (32).

²⁰⁵ Πανσανίου, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, X. 32,13. Παπαχατζής, *Πανσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις: Βοιωτικά, Φωτικά*, ο.π., 409. Πρβλ. IG, XLII, 157.

ελληνορωμαϊκής εποχής, εξαιτίας της περιγραφής της μύησης του Λούκιου, του ήρωα του μυθιστορήματος, στα μυστήρια της Ίσιδας και του Όσιρι²⁰⁶.

Όπως ο Λούκιος, έτσι και ο Απουλήιος, ο συγγραφέας των *Μεταμορφώσεων*, είναι ένας εξαιρετικά ενδιαφέρον χαρακτήρας της ύστερης αρχαιότητας. Γεννήθηκε στα Μαύδαρα της βόρειας Αφρικής, μια πόλη που βρίσκεται στα σύνορα μεταξύ Γαιτουλίας και Νουμιδίας, από εύπορη οικογένεια. Σπούδασε στην Καρχηδόνα, στην Αθήνα και αργότερα στη Ρώμη, ρητορική, πλατωνική φιλοσοφία και φιλολογία, ενώ ταυτόχρονα ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για τις μαγικές πρακτικές της εποχής του²⁰⁷. Μυήθηκε στην μυστηριακή λατρεία του Διόνυσου, όπως δηλώνει στην *Απολογία* του, άλλα και στα μυστήρια της Ίσιδας και του Όσιρι, όπως μπορούμε να υποθέσουμε από τον τρόπο με τον οποίο περιγράφει την μύηση του Λούκιου στα μυστήρια της Ίσιδας. Πρόκειται για ένα από τα περισσότερα ανήσυχα πνεύματα του 2^{ου} αιώνα μ.Χ., που εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο τους προβληματισμούς και τις αντιλήψεις των ανθρώπων της εποχής αυτής²⁰⁸.

Οι *Μεταμορφώσεις* είναι το πιο σημαντικό έργο του, άλλα ταυτόχρονα και το μοναδικό μυθιστόρημα που έχει εξ ολοκλήρου διασωθεί στα λατινικά, από την αρχαιότητα. Η πλοκή του μυθιστορήματος βασίζεται σε ένα χαμένο πρωτότυπο κείμενο, γραμμένο στα ελληνικά, με το οποίο φαίνεται ότι συνδέεται και το έργο του Ψευδολουκιανού *Όνος*. Στον *Όνο*, ο Ψευδολουκιανός περιγράφει την μεταμόρφωση του ήρωα σε γάιδαρο, αλλά στο έργο δεν εμπεριέχονται οι θρησκευτικές αναζητήσεις του 11^{ου} βιβλίου του Απουλήιου, που αναφέρεται στην συνάντηση του ήρωα με την Ίσιδα και στην μύηση στα μυστήριά της²⁰⁹. Ο θρησκευτικός και φιλοσοφικός χαρακτήρας των *Μεταμορφώσεων* που λείπει από το έργο του Ψευδολουκιανού, είναι δημιούργημα του ίδιου του Απουλήιου, ο οποίος περιγράφει την μύηση του Λούκιου στα μυστήρια της Ίσιδας και του Όσιρι τόσο ζωντανά και συναρπαστικά, ώστε μας οδηγεί να θεωρήσουμε ότι πρόκειται για γεγονότα που βίωσε προσωπικά. Επιπλέον,

²⁰⁶ Apuleius, *Metamorphoses*, XI. 3-6,19. Griffiths, *The Isis book*, ο.π., 123-30, 270-3.

²⁰⁷ Στην *Απολογία* του Απουλήιου, διαβάζουμε το λόγο που εκφώνησε στο δικαστήριο υπερασπιζόμενος τον εαυτό του, όταν κάποτε παραπέμφθηκε σε δίκη με την κατηγορία της μαγείας. Adam Abt, *Die Apologie von Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia*, (rep. Berlin, 1967). Francoise Gaide, "Apulee de Madaure a-t-il prononcé le De Magia devant le proconsul d'Afrique", *Les Études classiques*, 61.3 (1993), 227-231.

²⁰⁸ Julia Haig Gaisser, *The fortunes of Apuleius and the Golden Ass: a study in transmission and reception*, (Princeton, 2008), 17. Nock, *Conversion*, ο.π., 138-55. Griffiths, *The Isis-Book*, ο.π., 3-7. Derek Collins, *Magic in the ancient Greek world* (Oxford, 2008), 150-158.

²⁰⁹ Για περισσότερα βλ. Stavros Frangoulidis, *Witches, Isis and narrative: approaches to magic in Apuleius' Metamorphoses*, ο.π., (Berlin-New York, 2008) , 13-45.

η περιγραφή αυτή αποτελεί το μοναδικό κείμενο της αρχαίας γραμματείας που πραγματεύεται το θέμα της πορείας προς την μύηση σε κάποια μυστηριακή λατρεία.

Η ιστορία ξεκινά, όταν ο νεαρός Λούκιος φτάνει στην Υπάτη, πόλη της Θεσσαλίας με σημαντική παράδοση στις μαγικές πρακτικές. Με την βοήθεια της Φωτίδας, της υπηρέτριας της μάγισσας Παμφίλης, προσπαθεί να μεταμορφωθεί σε κουκουβάγια, το σύμβολο της σοφίας, αλλά αντί γι' αυτό μεταμορφώνεται σε γαίδαρο, το σύμβολο της ισχυρογνωμοσύνης και της κουταμάρας. Στην συνέχεια παρακολουθούμε τις, δυσάρεστες για τον ίδιο, αλλά διασκεδαστικές για τους αναγνώστες, περιπέτειες του κακότυχου γαιδάρου, μέχρι τη στιγμή που φτάνει στις Κεγχρεές, μια παραθαλάσσια πόλη κοντά στην Κόρινθο, που, κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή, αποτελούσε κέντρο λατρείας της θεάς Ίσιδας.

Στο ενδέκατο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων*, ή στο *Βιβλίο της Ίσιδας*, όπως αλλιώς είναι γνωστό, περιγράφεται η συνάντηση του με τη θεά, η οποία του υπόσχεται ότι θα τον βοηθήσει να απαλλαγεί από την γαϊδουρινή εμφάνισή του και να αποκτήσει και πάλι την ανθρώπινη μορφή του. Ταυτόχρονα του ζητά να μνηθεί στα μυστήριά της, και στα μυστήρια του συντρόφου της, Όσιρι. Ο αρχιερέας της θεάς, σύμφωνα με τις οδηγίες της, προσφέρει στο Λούκιο ένα στεφάνι πλεγμένο από τριαντάφυλλα. Ο ήρωας τρώγοντας τα λουλούδια μεταμορφώνεται σε άνθρωπο, βιώνοντας την φυσική εμπειρία του θανάτου και της αναγέννησης, η οποία λίγο αργότερα θα καταστεί και πνευματική, όταν θα μνηθεί στα μυστήρια της Ίσιδας.

Η θαυματουργική μεταμόρφωση, του Λούκιου-γαϊδάρου σε άνθρωπο, θυμίζει μερικά από τα ξόρκια της *Βίβλου των Νεκρών*, στα οποία ο νεκρός επικαλείται τη δύναμη των θεών, για να του δώσουν την μορφή που επιθυμεί²¹⁰.

Το στοιχείο του στεφανιού συνδέεται, ακόμη, με τα ταφικά έθιμα των αρχαίων Ελλήνων που χρησιμοποιούν στεφάνια για να στολίσουν τους νεκρούς τους. Ο συμβολισμός, μάλιστα, της κυκλικότητας του στεφανιού έχει συνδεθεί από κάποιους μελετητές με την εμπειρία του θανάτου και της αναγέννησης που βιώνουν οι πιστοί στις μνητικές τελετουργίες²¹¹. Όμως, ακόμη πιο σημαντική σχετικά με τη διαμόρφωση της ιδέας του στεφανιού, πιστεύουμε πως είναι η επιρροή της 19^{ης}

²¹⁰ Ενδεικτικά βλ. Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, ο.π., επωδή 76, με τίτλο: «Για να λάβει ο νεκρός τη μορφή που επιθυμεί» και επωδή 77 με τίτλο: «Για να λάβει τη μορφή του χρυσού ιέρακα».

²¹¹ Richard Seaford, «Immortality, Salvation, and the Elements», *Harvard Studies in Classical Philology* 90 (1986), 1-26, ιδιαίτερα 23-5. G.Tzifopoulos, «Center, periphery, or peripheral center, a cretan connection for the gold lamellae of creta», in R.G.Edmonds (ed.), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path* (Cambridge, 2010), 159-194 και ιδιαίτερα 172.

επωδής της *Βίβλου των Νεκρών*, στο οποίο γίνεται λόγος για το «στέμμα της δικαίωσης»²¹². Το κεφάλαιο είναι ένα ισχυρό ξόρκι, που βοηθά τον Ώρο να νικήσει τους εχθρούς του. Το ξόρκι πρέπει να απαγγελθεί τελετουργικά, πάνω από το σώμα του νεκρού, ενώ το στεφάνι που τοποθετείται στο μέτωπό του θα τον βοηθήσει να ξεπεράσει τα εμπόδια που τον οδηγούν στον θάνατο. Ο Λούκιος τρώγοντας το στεφάνι που κρατά στα χέρια του ο ιερέας της Ίσιδας, ξεπερνά το εμπόδιο της βδελυρής του εμφάνισης και ταυτόχρονα βιώνει τον θάνατο της «γαϊδουρινής» του υπόστασης.

Τα τριαντάφυλλα από τα οποία είναι πλεγμένο το στεφάνι, είναι το αγαπημένο φυτό της Ίσιδας. Παράλληλα συνδέονται με τον θάνατο και την αναγέννηση²¹³. Κατά την ύστερη αρχαιότητα η προσφορά τριαντάφυλλων (*ρόδισμὸς-Rosalia*) ήταν ένας πολύ συνηθισμένος τρόπος να αποδώσουν οι ζωντανοί τιμές και μνήμη στους νεκρούς τους.

Παρά το γεγονός ότι ο Απουλήιος φαίνεται να γνωρίζει τις λεπτομέρειες πολύ καλά, αποφεύγει να περιγράψει με ακρίβεια όσα συμβαίνουν κατά τη διάρκεια της μύησης του στα μυστήρια της θεάς. Έτσι χρησιμοποιεί σκόπιμα σκοτεινές εκφράσεις για να αναφερθεί στο γεγονός. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο σχετικά με την εμπειρία του Λούκιου κατά τη διάρκεια της μύησης αναφέρει:

*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo*²¹⁴.

Το χωρίο και ειδικότερα η φράση «per omnia vectus elementa remeavi» (*επέστρεψα μεταφερμένος διάμεσον όλων των στοιχείων*), είναι το πιο πολυσυζητημένο και

²¹² Βλ. επίσης, L.Kakosy, «Iside. Magia, Astrologia, Alchimia», in E.A. Arslan (ed.), *Iside, Il mito, il mistero, la magia*, ο.π., 144.

²¹³ Σε έναν πάπυρο του 1166 π.Χ. βρίσκουμε μια περιγραφή των γιορτών του Νεΐλου. Τα τριαντάφυλλα που χρησιμοποιούνται στην γιορτή ονομάζονται «φυτά της Ίσιδας». Σχετικά βλ. Danielle Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.)* (Paris, 1964), 397. Σχετικά με τις τελετές ροδισμού βλ. Christina Kokkinia, “Rosen für die Toten im griechischen Raum und eine neue rodismos-Inschrift aus Bithynien”, *Museum Helveticum* 56 (1999), 204-221.

²¹⁴ *Metamorphoses*, XI. 23: «πέρασα τα όρια του θανάτου και, δρασκελώντας το κατώφλι της Περσεφόνης, ξαναγύρισα μεταφερμένος δια μέσου όλων των στοιχείων. Είδα τα μεσάνυχτα τον εκτυφλωτικό, Λάμπρο ήλιο. Έφτασα μπροστά στους κατώτερους και στους ανώτερους θεούς και τους προσκύνησα από κοντά». Όπως θα δούμε και στο επόμενο κεφάλαιο (σελ. 206-7) η *Μιθραϊκή Λειτουργία* αναφέρεται επίσης στα 4 στοιχεία. Βλ. επίσης Σχετικά Griffiths, *The Isis-Book*, ο.π., 286-308.

μυστηριώδες σημείο των *Μεταμορφώσεων* και ένα από τα περισσότερο ενδιαφέροντα αποσπάσματα της λατινικής γραμματείας.

Η εμπειρία της μύησης του ήρωα μοιάζει μεταθανάτια και συνδέεται με το γνωστό πρότυπο του θανάτου και της αναγέννησης που συναντάμε στις μυητικές τελετές²¹⁵. Το πέρασμα του Λούκιου «δια μέσου των στοιχείων» σχετίζεται με το ταξίδι της ψυχής που απομακρυνόμενη από το σώμα περνάει μέσα από τα στοιχεία του νερού του αέρα και της φωτιάς και της γης²¹⁶. Μια παρόμοια αναφορά στα τέσσερα στοιχεία συναντάμε στην *Μιθραϊκή Λειτουργία*, ένα κείμενο που αναφέρεται επίσης στην μυστική εμπειρία της ψυχανωδίας, του θανάτου και της αναγέννησης και βρίσκεται στον *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού* (487-495), στο οποίο θα αναφερθούμε εκτενώς στο επόμενο κεφάλαιο²¹⁷.

Το πέρασμα «δια μέσου των στοιχείων» είναι πιθανό να αναφέρεται στην εμφάνιση του φαινομένου της *ακαυσίας*. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, ο Λούκιος, κατά τη διάρκεια της τελετής, περνά μέσα από τοίχους αέρα, νερού και φωτιάς που θυμίζουν και πάλι τις θεραπευτικές συνταγές, στις οποίες ο «φλεγόμενος» Ώρος θεραπεύεται από την Ίσιδα. Με το φαινόμενο αυτό συνδέονται, ακόμη, τα Ελευσίνια Μυστήρια. Σύμφωνα με τον *Ομηρικό Ύμνο στην Δήμητρα*, η θεά θέλησε να

²¹⁵ Ο μεγάλος αρχιερέας της θεάς περιγράφει στο Λούκιο την εμπειρία της μύησης, ως ένα είδος εκούσιου θανάτου ως εξής (*Metamorphoses*, XI. 21) : *nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita, ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi, silentia, numen deae soleat elicere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula;* (*Η ζωή μας είναι στα χέρια της, και η ίδια η μύηση είναι μια παράσταση εκούσιου θανάτου και σωτηρίας από τη θεία χάρη, και η θεά προτιμά να διαλέγει ανθρώπους που βρίσκονται στο τέλος της ζωής τους και στους οποίους μπορούν να αποκαλυφθούν τα μεγάλα ιερά μυστήρια της, και αυτοί αναζωογονημένοι με τη δύναμη της, μπαίνουν σαν σε μια καινούργια ζωή*).

²¹⁶ Σύμφωνα με τον R.Beck ["Apuleius the Novelist, Apuleius the Ostian Householder, and the Mithraeum of the Seven Spheres: Further Explorations of an Hypothesis of Filippo Coarelli", in Stephen Wilson and Michel Desjardin (eds.), *Text and artifact in the religions of Mediterranean antiquity: essays in honour of Peter Richardson*, (Waterloo, 2000), 551-564 και ιδιαίτερα 561-2], τα στοιχεία που ο Απουλβίος αναφέρει στο συγκεκριμένο απόσπασμα δεν είναι τα τέσσερα στοιχεία, αλλά οι επτά πλανήτες. Η υπόθεση αυτή τον βοηθά να υποστηρίξει την άποψη του Filippo Coarelli, ότι ο Απουλβίος- συγγραφέας των *Μεταμορφώσεων* και ο Απουλβίος, του οποίου το σπίτι συνδέεται με το *μυθραίο των επτά σφαιρών* στην Όστια, είναι το ίδιο πρόσωπο και έτσι να συνδέσει τα μυστήρια της Ίσιδας και του Μίθρα, όπως θα δούμε και παρακάτω. Η άποψη είναι αξιοσημείωτη και ενδιαφέρουσα, αλλά βασίζεται σε λίγα και διφορούμενα ευρήματα. Σχετικά με την ανάβαση της ψυχής με ή χωρίς το σώμα, βλ. Ioan P. Culianu, *Psychanodia: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance* (EPRO 99), (Leiden, 1983). James Buchanan Wallace, *Snatched Into Paradise (2 Cor 12:1-10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience* (Berlin-New York, 2011), 71-76, 91.

²¹⁷ Βλ. παρακάτω, σελ. 206-7.

καταστήσει αθάνατο το γιο του βασιλιά της Ελευσίνας Δημοφώντα, τοποθετώντας το σώμα του επάνω στη φωτιά²¹⁸.

Η εμπειρία της συμμετοχής στην μνητική τελετή γίνεται περισσότερο αυθεντική, είτε με την βοήθεια υπερφυσικών σκηνικών και ειδικών μηχανισμών που έχουν εγκατασταθεί στα αρχαία ιερά, είτε με την χρήση ψυχοτρόπων ουσιών κατά τη διάρκεια της τελετουργίας που βοηθούν τους μύστες να οραματιστούν μια πορεία μέσα από τα τέσσερα στοιχεία²¹⁹.

Ο Paul Barguet και λίγο αργότερα ο Jan Bergman έριξαν φως στις ενδιαφέρουσες ομοιότητες που εμφανίζονται μεταξύ των κειμένων της νεκρικής γραμματείας της αρχαίας αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης και της σκηνής της μύησης του Λούκιου που περιγράφει ο Απουλήιος στις *Μεταμορφώσεις* του²²⁰. Πιο συγκεκριμένα οι ερευνητές συνέδεσαν το παραπάνω απόσπασμα των *Μεταμορφώσεων*, με την περιγραφή του δρόμου του νερού και της γης που οφείλει να διασχίσει ο νεκρός κατά τη διάρκεια του ταξιδιού του στον κάτω κόσμο, μια περιγραφή που συναντάται στο *Βιβλίο των Δυο Οδών*²²¹.

Πάντως, η ιδέα της συγγένειας μεταξύ των κειμένων της αρχαίας αιγυπτιακής θρησκείας και των μυστηριακών λατρειών της ύστερης αρχαιότητας άρχισε να μελετάται στις αρχές της δεκαετίας του '60, όταν σε ένα άρθρο του ο Walter Federn υποστήριξε ότι κάποια από τα ξόρκια των *Κειμένων των Σαρκοφάγων* και της *Βίβλου των Νεκρών* δεν σχετίζονταν μόνο με τις νεκρικές τελετές, αλλά αφορούσαν θρησκευτικές συμπεριφορές που μετατράπηκαν με το πέρασμα του χρόνου σε μνητικές τελετουργίες, οι οποίες δεν αφορούσαν πια μόνο τους νεκρούς²²².

²¹⁸ Σχετικά με τα Ελευσίνια μυστήρια βλ. G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, (Princeton, 1974). Giulia Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra* (Storia delle religioni, 3.) (Rome, 1986). Σύμφωνα με μια διαφορετική εκδοχή του μύθου, η μητέρα του Αχιλλέα, Θέτιδα, αφού άλειψε το σώμα του γιου της με αμβροσία το έβαλε πάνω στην φωτιά για να τον κάνει αθάνατο βλ. Jonathan S. Burgess, *The Death and Afterlife of Achilles*, (Baltimore, 2009), 9-11.

²¹⁹ Σχετικά βλ. Culianu, *Psychanodia*, ο.π., 14. J. Bergman, «Per omnia vectus elementa remeavi: reflexions sur l'arriere-plan egyptien du voyage de salut d'un myste isiaque», in U. Bianchi-M.J. Vermaseren (eds), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano: Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92) (Leiden 1982), 671-701. Karel Hendrik Eduard De Jong, *De Apuleo Isiacorum mysteriorum teste*, (Leiden 1900).

²²⁰ P. Barguet, *Le Livre des Morts des anciens egyptiens* (Paris, 1967), 23-25. J. Bergman, "Zum Zwei-Wege-Motiv," (Svensk Exegetisk Arsbok 41-42), (1976-77), 51-54. I. Culianu, *Εμπειρίες της Έκστασης*, (μετ. Λήδα Παλλαντίου) (Αθήνα, 1986), 74-6 και παραπομπή 36 στη σελ. 170.

²²¹ Σχετικά με το *Βιβλίο των Δυο Οδών*, βλ. Leonard H. Lesko, *The ancient Egyptian Book of Two Ways*, (Berkeley-Los Angeles, 1977).

²²² W. Federn, "The 'Transformations' in the Coffin Texts: A New Approach," *JNES* 19 (1960), 241-57.

Η άποψη αυτή προκάλεσε έντονες συζητήσεις. Αρχικά αντιμετωπίστηκε, μάλλον, αρνητικά, αλλά με το πέρασμα του χρόνου η ιδέα άρχισε να παρουσιάζει όλο και μεγαλύτερο ενδιαφέρον²²³.

²²³ Σχετικά βλ. J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester* (Glickstadt, 1970), 40-57. Του ίδιου, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom* (London 1995), 16. E. F. Wente, "Mysticism in Pharaonic Egypt?", *JNES* 41, (1982), 161-179. R. Ritner, «Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 18. 5, (Berlin-New York, 1995), 3333-79 και ιδιαίτερα 3365. Πρβλ. επίσης, τον συλλογικό τόμο των Jan Assmann-Guy G. Stroumsa (eds), *Transformations of the inner self in ancient religions*, (Leiden, 1999).

2. Η Ίσιδα στους *Μαγικούς Πάπυρους*

Οι αναφορές των *Μαγικών Παπύρων* στο όνομα της Ίσιδας, αν και είναι πολυάριθμες, δεν είναι τόσες όσες θα περίμενε κανείς, γεγονός που, ίσως, δικαιολογείται από την συντονισμένη προσπάθεια να καθαγιστεί η θεά από τα μαγικά χαρακτηριστικά της αρχαίας αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης. Σύμφωνα με την έρευνα που διεξαγάγαμε στις δυο πιο σημαντικές εκδόσεις των *Μαγικών Παπύρων*, του K.Preisendanz και του H.D.Betz²²⁴, η επίκληση της δύναμης της Ίσιδας γίνεται 85, τουλάχιστον, φορές. Συχνότερη είναι η παρουσία της στους *Μαγικούς Πάπυρους* που είναι γραμμένοι στη δημόδη αιγυπτιακή γλώσσα, αν και δεν είναι σπάνια η παρουσία της στους ελληνικούς *Μαγικούς Πάπυρους*, όπου εμφανίζεται παίρνοντας χαρακτηριστικά θεοτήτων του ελληνικού πάνθεου, στα πλαίσια του συγκρητισμού της εποχής αυτής.

Η παρουσία της Ίσιδας στους *Μαγικούς Πάπυρους* δεν είναι μονοδιάστατη. Η θεά φέρει χίλια ονόματα και γνωρίσματα. Στα κείμενα παρουσιάζεται ως προστάτιδα των ερωτευμένων, ως μεγάλη θεραπεύτρια, ως πλουτοδότρια θεά, και βέβαια η εικόνα της είναι κυρίαρχη στις συνταγές πρόγνωσης του μέλλοντος.

Για να διευκολυνθούμε στην κατανόηση του ρόλου που παίζει η μεγάλη θεά στις μαγικές συνταγές της εποχής, θα προσπαθήσουμε να κατηγοριοποιήσουμε τα κείμενα στα οποία εμφανίζεται το όνομά της. Συναντάμε, λοιπόν, την Ίσιδα σε:

- α) ερωτικές συνταγές (*αγωγές*), που χρησιμοποιούνται από απογοητευμένους εραστές, με σκοπό να οδηγήσουν στην αγκαλιά τους το αντικείμενο του πόθου τους.
- β) συνταγές μαντείας, που δίνουν τη δυνατότητα στους ανθρώπους να γνωρίσουν το μέλλον, και να έρθουν επικοινωνία με τον θεϊκό κόσμο. Αυτές χωρίζονται: i. σε *συνταγές πρόγνωσης* του μέλλοντος με την άμεση βοήθεια κάποιου θεού, ii. σε *ονειραιοτήτες* συνταγές, στις οποίες ο ιερούργος ζητά από τους θεούς ένα όνειρο iii. σε *ονειροπομπές* συνταγές, στις οποίες ο ιερούργος ζητά να σταλεί ένα όνειρο σε συγκεκριμένο πρόσωπο και iv. σε συνταγές *ονειροκρισίας*, στις οποίες ο ιερούργος ζητά από τους θεούς τη δυνατότητα να ερμηνεύσει σωστά το όνειρο που ο ίδιος ή κάποιος άλλος έχει δει,

²²⁴ Για τις συνταγές που είναι γραμμένες στην ελληνική γλώσσα, χρησιμοποιούμε το ελληνικό κείμενο του Karl Preisendanz [*Papyri Graecae Magicae* (Stuttgart 1973)] που στο εξής θα ονομάζουμε “PGM”. Για τις συνταγές που είναι γραμμένες στη δημόδη αιγυπτιακή γλώσσα, θα χρησιμοποιούμε το αγγλικό κείμενο της έκδοσης των *Μαγικών Παπύρων* του Hans Dieter Betz [*The Greek Magical Papyri in Translation* (Chicago 1986)] που στο εξής θα ονομάζουμε “GMPT”.

- γ) συνταγές που ζητούν βοηθό-δαίμονα, έναν ήσσονος σημασίας θεό που βοηθά τον ιεροουργό στις επιδιώξεις του,
- δ) θεραπευτικές συνταγές,
- ε) συνταγές προστασίας από το «κακό μάτι» ή τις κακές προθέσεις των ανθρώπων,
- στ) συνταγές που καθοδηγούν τον ιεροουργό στην κατασκευή μαγικών φυλακτών,
- ζ) συνταγές μίσους, που σκοπεύουν να προκαλέσουν κακό,
- η) συνταγές υποταγής
- θ) συνταγές γονιμότητας, που δίνουν τη δυνατότητα σε στείρες γυναίκες να τεκνοποιήσουν,
- ι) σε συνταγές αναβίωσης,
- κ) σε συνταγές ριζοτομίας²²⁵,
- λ) καθώς επίσης και σε συνταγές που λύνουν καθημερινά, συνηθισμένα προβλήματα.
- Παρακάτω θα δούμε τον τρόπο με τον οποίο η Ίσιδα παρουσιάζεται στους *Μαγικούς Πάπυρους*, ξεκινώντας την μελέτη μας από τις πολυάριθμες ερωτικές συνταγές που επικαλούνται την μεγάλη θέα.

²²⁵ Για την κατασκευή των μαγικών παρασκευασμάτων τους, χρησιμοποιούν πολλά διαφορετικά είδη φυτών, τα οποία πρέπει να κοπούν με ένα συγκεκριμένο τρόπο.

α) Ερωτικές συνταγές

Η εικόνα της Ίσιδας είναι πολύ στενά συνδεδεμένη με τη συζυγική αγάπη και αφοσίωση. Σύμφωνα με το μύθο η θεά υπέφερε πολλά για να ξαναζωντανέψει τον αγαπημένο της σύζυγο και η αγάπη της προς αυτόν δεν υποχώρησε ακόμη και όταν έπεσε θύμα μοιχείας²²⁶. Το αίσθημα της σταθερής και ανυποχώρητης αγάπης προς τον αδερφό και σύζυγο της φαίνεται ότι χρησιμοποιούν οι ερωτικές συνταγές που βρίσκουμε σε αφθονία στους *Μαγικούς Πάπυρους*. Οι γητειές αυτές ονομάζονται από τους συγγραφείς «αγωγές», «φιλτροκατάδεσμοι» ή «ποτήρια», γιατί έχουν ως σκοπό τους να άγουν, να δέσουν και να σύρουν στην αγκαλιά του ερωτευμένου, το πρόσωπο στο οποίο απευθύνονται.²²⁷

Σε ένα από τους αρχαιότερους πάπυρους που σήμερα βρίσκεται στο Μουσείο του Βερολίνου, διαβάζοντας την ερωτική συνταγή έχουμε ταυτόχρονα τη δυνατότητα να παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο πραγματοποιείται η ανάμειξη των αιγυπτιακών και των ελληνικών μαγικών πρακτικών την εποχή που ξεκινά, κατά τις αρχές του 1^{ου} μ.Χ. αιώνα²²⁸. Σύμφωνα με τις αναλυτικές οδηγίες του κειμένου, όποιος θέλει να κατακτήσει τη γυναίκα που ποθεί πρέπει πρώτα να τη χτυπήσει με ένα μήλο²²⁹. αν αυτή το φάει ή το κρατήσει στο στήθος της, ο ερωτευμένος έχει πολλές πιθανότητες να την αποκτήσει. Αν αυτό το σχέδιο δεν πετύχει τότε θα πρέπει να φτιάξει ένα ομοίωμα της γυναίκας από κάποιο υλικό που να τρώγεται (ο πάπυρος σ' αυτό το σημείο είναι κατεστραμμένος και μόνο υποθέσεις σε σχέση με το ομοίωμα μπορούμε να κάνουμε²³⁰) και να φάει τελετουργικά το μάτι, την ψυχή, το συκώτι καθώς και να πιει το αίμα του²³¹. Η επίκληση αφορά αρχικά τη θεά του έρωτα της

²²⁶ Πλούταρχος, *Περί Ίσιδος και Όσιριδος*, 356E. Πρβλ. πρόσφατη μελέτη του μύθου από Π.Σαρισχούλη, *Πλουτάρχου Περί Ίσιδος και Όσιριδος: ο Μύθος*, (Θεσσαλονίκη, 2011).

²²⁷ J.G.Gager, (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, (New York-Oxford 1992), 3-24. F.Graf, *Magic in the Ancient World*, ο.π., 118-74.

²²⁸ PGM CXXII 1-55. Ο πάπυρος δεν συμπεριλαμβάνεται στη συλλογή του Preizendanz. Η μετάφραση του στα νέα ελληνικά έγινε με βάση το αγγλικό κείμενο του Betz (GMPT, ο.π., 316-7). Σχετικά με τον πάπυρο, βλ. W.Brashear, «Ein Berliner Zauberpapyrus», *ZPE* 33 (1979), 261-78. F.Maltomini, «Osservazioni al testo di alcuni papiri magici greci, II», *Civiltà classica e cristiana I* (1980), 375-76.

²²⁹ Για τη σημασία των μήλων στην ερωτική μαγεία, βλ. A.R.Littlewood, «The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature», *HSCP* (1972), 154-155. Σχετικά με την ελληνική ερωτική μαγεία βλ. C.Faraone, *Αρχαία ελληνική ερωτική μαγεία*, (μτφρ. Μ.Παπαθωμόπουλος) (Αθήνα 2003).

²³⁰ Ο W. Brashear [«Άμπρα Κατάμπρα στην Ελληνορωμαϊκή Αίγυπτο», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 70 (1999), 29-33] υποθέτει ότι πρόκειται για μπισκότο. Πιθανότατα πρόκειται για μικρό ψωμί σε σχήμα γυναίκας.

²³¹ Για τη χρήση των ομοιωμάτων στις μαγικές τελετές, βλ. C.Faraone, *Talismans, Voodoo dolls and other Apotropaic Statues in Ancient Greece*, (Stanford 1988) και F.Graf, *Magic in the ancient world*, ο.π., 118 κ.ε..

αρχαίας ελληνικής μυθολογίας, την Αφροδίτη, στη δύναμη της οποίας πολύ συχνά κατέφευγαν οι απογοητευμένοι εραστές στην Ελλάδα της κλασσικής εποχής.

Στο δεύτερο μέρος η μαγεία γίνεται αιγυπτιακή και η επίκληση αφορά τη θεά της συζυγικής αγάπης και πίστης, Ίσιδα. Πιο συγκεκριμένα στο κείμενο διαβάζουμε:

Από τη μέρα και από την ώρα που εγώ, ο δείνα, κάνω αυτή την πράξη, θα με αγαπάς, θα με λατρεύεις και θα με εκτιμάς...θα πεθάνω. Μεγάλη κυρία, θεά Ίσιδα, πραγματοποίησε για χάρη μου αυτή τη γητειά. Έχοντας υψώσει τα χέρια σου προς τα αστέρια, άφησε...το δείνα, και και μαύρη νύχτα. Και όντας ξάγρυπνος και χωρίς να κοιμηθείς ..θα τα χρησιμοποιήσεις πριν δεις το φεγγάρι. Πάρε μύρο και ψαλμούς και άλειψε το πρόσωπο σου: Είσαι το μύρο, με το οποίο η Ίσιδα κρίστηκε όταν πήγε να συναντήσει τον Όσιρι, τον αδελφό της, και του έδωσε τη χάρη της εκείνη τη μέρα. Δώσε μου ...Ξύπνα αυτόν, τον δείνα, ή αυτήν, την δείνα, ερωμένη Ίσιδα, και πραγματοποίησε αυτό την υπέροχη γητειά²³².

Όπως φαίνεται από το γεγονός ότι η συνταγή χωρίζεται ξεκάθαρα σε δύο μέρη, ο συγκερασμός μεταξύ ελληνικής και αιγυπτιακής μαγείας γίνεται πολύ προσεκτικά και χωρίς μεγάλη άνεση. Στο πρώτο μέρος χρησιμοποιούνται πρακτικές και στοιχεία που έχουν σχέση κυρίως με την ελληνική τελετουργική πρακτική (μήλο, κανιβαλιστική τελετή, επίκληση στη Αφροδίτη), ενώ στο δεύτερο, η επίκληση γίνεται στη μεγάλη ερωμένη της αιγυπτιακής μυθολογίας, την Ίσιδα, και εμφανίζεται η συνηθισμένη πρακτική της χρήσης μικρών *μυθικών αφηγήσεων (historiolae)* της αιγυπτιακής μυθικής παράδοσης. Ο συγκρητισμός των επόμενων αιώνων όπου ελληνικές, αιγυπτιακές, εβραϊκές θεότητες και δαίμονες αναφέρονται στις ίδιες επικλήσεις, είναι σπάνιος τον 1^ο μ.Χ. αιώνα, εποχή κατά την οποία έχει γραφτεί αυτός ο πολύτιμος μαγικός πάπυρος.

Αντίθετα, στο VII πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου που γράφεται μεταξύ 3^{ου} και 4^{ου} μ.Χ. αιώνα, συναντάμε δυο συνταγές που αναμειγνύουν στοιχεία διαφορετικών παραδόσεων, χωρίς καμία αμηχανία. Στις συνταγές του πάπυρου βρίσκουμε χαρακτηριστικά θεοτήτων της αιγυπτιακής, της ελληνικής, αλλά και της βαβυλωνιακής παράδοσης που αποδίδονται χωρίς δυσκολία τότε στην Ίσιδα, τότε στην Αφροδίτη ή στην Ερεσκιγκάλ.

²³² Ο W.Brashear [«Άμπρα Κατάμπρα στην Ελληνορωμαϊκή Αίγυπτο», *Αρχαιολογία και τέχνες* 70 (1999), σ.π., 29-33], στο πλαίσιο της αντίληψης ότι η ερωτική μαγεία αφορά κυρίως το γυναικείο φύλλο, θεωρεί ότι το πρόσωπο που κάνει χρήση της συνταγής είναι γυναίκα. Από τα κείμενα, πάντως, σπάνια προκύπτει ότι ο χρήστης των ερωτικών συνταγών είναι γυναίκα.

Στην πρώτη συνταγή, στην «Κλαυδιανοῦ σεληνιακὸν καὶ οὐρανοῦ καὶ ἄρκτου τελετὴ», η ἐπικλήση αφορά αρχικά την ελληνίδα θεά του έρωτα, Αφροδίτη²³³.

Το κείμενο αναφέρει:

ἡ βίβλος ἥδ' αὐτή, δώδεκα ἰ
δία θεῶν, ἠρέθη ἐν Ἀφροδιτοπόλει παρὰ τῇ θεᾷ μεγίστη
Ἀφροδίτῃ Οὐρανία, [ἥ] τις τὰ πάντα περιέχει. ἔστιν δὲ (865)
ἡ κατασκευὴ τῆς κ[υ]ρίας Σελήνης οὕτω γινομένη· λαβὼν
πηλὸν ἀπὸ τροχοῦ [κ]εραμικοῦ μῖζον μίγματος
τοῦ θεοῦ καὶ πρόσβαλε αἰγὸς ποικίλης αἵμα καὶ πλάσον
κυρίαν Σελήνην Αἰγυπτίαν, ὡς ὑπόκειται, σχηματίζο-
μένην παντόμορφον, καὶ ποιήσον ναὸν ἐλάινον, (870)
καὶ πρὸς τὸν ἥλιον μὴ θεωρησάτω τὸ σύνολον.
καὶ τελέσας αὐτὴν τῇ κατὰ πάντων τελετῇ ἀπόθου,
καὶ ἔσται προτετελεσμένη. χρῖση δὲ αὐτὴν καὶ τῷ
σεληνιακῷ χρίσματι καὶ στεφανώσεις καὶ ὀψέ,
ὥρα εἴ νυκτός, ἀπόθ[ο]ν αὐτὴν πρὸς σελήνην ἐν [οἶκ]ῳ καθαρῷ. (875)
ἐπίθου δὲ καὶ τὸ σεληνιακὸν ἐπίθυμα, καὶ διώκων
τὸ ὑποκείμενον ἐξῆς ὀνειροπομήσεις, κατα-
δήσεις· ποιεῖ γὰρ μέγας πρὸς Σελήνην ἡ κλήσις. προχρισά-
μενος δὲ μετὰ τοῦ χρίσματος ἐντεύξῃ. καὶ ἔστιν ὁ λόγος σεληνιακός
ἐπικαλοῦμαί σε, δέσποινα τοῦ σύνπαντος κόσμου, (880)
καθηγουμένη συστήματος τοῦ σύμπαντος, θεὰ μεγαλοδύναμη,
[δαίμ]ων ἱλαρῶπι, νυχία, ἡροδία, φεροφορὴ αναθρα
...ουθρα ἐξακούσ[α]σα τὰ ἱερά σου σύμβολα δὸς ῥοῖζον
[καί] δὸς ἱερὸν ἄγγελον ἢ πάρεδρον ὅσιον διακονή-
[σον]τα τῇ σήμερο[ν ν]υκτί, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ προκυνῇ (885)
Βαυβὼ φοβειὸς με, καὶ κέλευσον ἀγγέλω ἀπελθεῖν
πρὸς τὴν δεῖνα, ἄζαι αὐτὴν τῶν τριχῶν, τῶν π[ο]δῶν·
φοβουμένη, φανταζομένη, ἀγρυπνοῦσα ἐπὶ τῷ ἔρωτί μου
καὶ τῇ ἐμοῦ φιλίᾳ, τοῦ δεῖνα, ἥκοι σηκῷ. ὣδε ἡ ὥδή ἐστιν. ὅταν
δὲ ἴδῃς τὴν θεὰν πυρρὰν γινομένην, γίνωσκε, ὅτι ἄγει ἡδη, (890)
καὶ τότε λέγε· δέσποτι, ἔκπεμψον ἄγγελόν σου ἐκ τῶν
παρεδρεόντων σο[ι], καθηγούμενον τῆς νυκτός, ὅ[τι] ἐξορκίζω σε τοῖς
μεγάλοις ὀνόμασίν
σου, ἃ οὐ δύναταί σοι παρακοῦσαι οὔτε ἀέριος οὔτε ὑπόγειος
μεσουρφαβαβορ· βραλ ἰη· Ἰσι η· πρόσ-
ελθέ μοι, καθὼς ἐπικέκλημαί σε· (895)
Ὅρθὼ Βαυβὼ νοηρε· κοδηρε σοιρε σοιρε
Ἐρεσχιγάλ· σανκιστη δωδεκακιστη ἀκρουρο-
βόρε· κοδηρε· σαμψει·

Στους πρώτους στίχους ο συγγραφέας για να προσδώσει κύρος στο κείμενό του, αναφέρει ότι η συνταγή βρέθηκε στην Αφροδιτούπολη, δίπλα στη μέγιστη θεά. Η

²³³ PGM VII 862-918.

συνήθεια δεν είναι άγνωστη στους *Μαγικούς Πάπυρους* και προέρχεται από την αιγυπτιακή παράδοση. Οι αιγύπτιοι συγγραφείς αναφέρονται πολύ συχνά σε ανακαλύψεις κειμένων, κάτω από αγάλματα ή σε ιερά ισχυρών θεοτήτων²³⁴.

Σύμφωνα με τις οδηγίες του συγγραφέα, ο ιερουργός θα πρέπει να πλάσει μια μορφή της αιγύπτιας Σελήνης, πριν προχωρήσει στην μαγική πράξη. Η θεά αυτή σχετίζεται άμεσα με την Αθώρ, την αιγύπτια θεά-αγελάδα, που οι Έλληνες ταύτιζαν με την Αφροδίτη²³⁵. Η θεά, όπως και η Ίσιδα, θεωρείται θεά του έρωτα· έχει μαγικές ικανότητες, ανατρέφει με το γάλα της τον Φαραώ, και φορά πολύ πριν από την Ίσιδα το στέμμα με τα κέρατα αγελάδας, ένα στοιχείο που της προσδίδει σεληνιακό χαρακτήρα²³⁶. Με το πέρασμα των χρόνων, χάνει την ταυτότητά της και ταυτίζεται με την Ίσιδα σε τέτοιο σημείο, ώστε η Ίσιδα να παρουσιάζεται συχνότατα με το κερασφόρο διάδημα στο κεφάλι της.

Ο ιερουργός επικαλείται τη Σελήνη, την οποία ονομάζει «δέσποινα του σύμπαντος κόσμου», «μεγαλοδύναμη θεά», «καθοδηγήτρια του συστήματος του σύμπαντος», χαρακτηρισμοί που μας θυμίζουν παρόμοιους άλλους που αποδίδονται στην Ίσιδα. Μεταξύ των *βαρβαρικών ονομάτων* (*voces magicae*), ένα από τα ονόματα που αναφέρονται στη Σελήνη είναι εκείνο της Ίσιδας, ενώ πολύ κοντά στο κείμενο βρίσκονται τα ονόματα τριών χθόνιων θεοτήτων, της Ορθώς, της Βαυβώς²³⁷ και της Ερεσιγκάλ²³⁸. Η αναφορά αυτή δεν είναι τυχαία. Ο συγγραφέας αναφέρει το όνομα της Ίσιδας τόσο κοντά στα ονόματα αυτών των θεοτήτων, γιατί θέλει να τονίσει το χθόνιο χαρακτήρα της.

Στη δεύτερη ερωτική συνταγή συναντάμε και πάλι το όνομα της Ίσιδας μεταξύ των *βαρβαρικών ονομάτων* (*voces magicae*) της Αφροδίτης²³⁹. Στο κείμενο διαβάζουμε τα εξής:

*Ποτήριον καλόν. ἐ[π]ὶ ποτηρίου λέγε ζ΄· Ἰκανωπῖ[τι] προίη (385)
ρωδοχ[]. Ἰφ καλυψας ερεκιν ποθηζας ερατευν
μορφυς Χάρις Φαφιειτι Εἴσι ω Βούβαστι Ποθωπι,*

²³⁴ Βλ. επίσης PGM XXIVa 1-25, VII 993-1009. Σχετικά με την ανεύρεση βιβλίων, βλ. W.Speyer *Buchersfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, (Göttingen 1970).

²³⁵ Για τη σχέση Ίσιδας-Αθώρ-Αφροδίτης, βλ. Tram Tam Tinh, *Le Culte d'Isis a Pompei* (Paris, 1964), 140. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, ο.π., 123-4.

²³⁶ Βλ. C.J.Bleeker, *Hathor and Thoth*, (Leiden 1973).

²³⁷ Μικρασιατική χθόνια θεότητα, που εισήλθε στο κύκλο των Ελευσίνιων Μυστηρίων. Σχετικά, Robert Graves, *The Greek Myths* (London, 1996), τομ.1, 92,96.

²³⁸ Βαβυλωνιακή θεά του κάτω κόσμου, που σχετίζεται συχνά με την Εκάτη. Σχετικά βλ. Vera Zingsem, *"Der Himmel ist mein, die Erde ist mein": Göttinnen grosser Kulturen im Wandel der Zeiten* (Tübingen, 1995), 81-88.

²³⁹ PGM VII 385-89.

ἐξορκίζω ὑμᾶς, ἅγια ὀνόματα τῆς Κύπριδος, ὅπως,
ἐὰν καταβᾶτε εἰς τὰ σπλάγχνα τῆς δεῖνα, ἦν ἡ δεῖνα, ποιῆσαι φιλεῖν. ὡς κοινά

Ένα από τα ιερά ονόματα της Κυπρίδας-Αφροδίτης είναι το όνομα «Εἴσι ω», που σημαίνει «μεγάλη Ίσιδα»²⁴⁰.

Σε μια αγωγή, που βρίσκουμε στο *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού*, ο οποίος έχει γραφτεί γύρω στον 4^ο μ.Χ. αιώνα, γίνεται εκτενής αναφορά στο μύθο της μεγάλης ερωμένης σε μια διήγηση που δανείζεται αλλά και παραλλάσσει στοιχεία του μύθου, όπως εμφανίζεται στο έργο του Πλούταρχου, *Περί Ίσιδος και Όσίριδος*²⁴¹. Η συνταγή χρησιμοποιεί τη δύναμη της δράσης του παραδείγματος, μέσω της μικρής μυθικής αφήγησης (*historiola*) στην οποία αναφέρεται:

Η Ίσιδα είναι αυτή που έρχεται από το βουνό το μεσημέρι του καλοκαιριού, η σκονισμένη παρθένα· τα μάτια της είναι γεμάτα δάκρυα και η καρδιά της γεμάτη στεναγμούς.. Ο πατέρας της, ο μεγάλος Θωθ, πήγε και τη ρώτησε, «Ω, κόρη μου Ίσιδα, σκονισμένη παρθένα, γιατί τα μάτια σου είναι γεμάτα δάκρυα και η καρδιά σου γεμάτη στεναγμούς και το φόρεμα σου βρώμικο; σκούπισε τα δάκρυα από τα μάτια σου.» Αυτή του είπε, «Δεν είναι μαζί μου (ο Όσιρις), πατέρα μου Άπι Θωθ, Άπι Θωθ, πατέρα μου. Προδόθηκα από τη γυναικεία συντροφιά μου. Ανακάλυψα ένα μυστικό: Ναι, η Νέφθυδα έχει σχέση με τον Όσιρι τον αδερφό μου, το γιο της ίδιας της μητέρας μου». Αυτός της είπε, «Πρόσεχε, η πράξη τους είναι απιστία εναντίον σου, κόρη μου Ίσιδα». Αυτή είπε σ' αυτόν, «Είναι απιστία ενάντια σε σένα, πατέρα μου, Άπι, Θωθ, Άπι Θωθ, πατέρα μου. Για μένα είναι ένα βάρος κατάλληλο». Αυτός της είπε «Σήκω, κόρη μου Ίσιδα, και πήγαινε στο νότο στις Θήβες, βόρεια της Αβύδου. Εκεί βρίσκονται...αυτοί που ποδοπατούν. Πάρε μαζί σου τον Βέλφη, το γιο του Βέλφη αυτόν που το πόδι του είναι μπρούτζινο και οι φτέρνες του είναι σιδερένιες, αυτόν που θα χαλκεύσει για χάρη σου ένα διπλό σιδερένιο καρφί με ένα...κεφάλι, ελαφρύ θεμέλιο, δυνατό στήριγμα, ελαφρύ σίδηρο. Φέρε το μπροστά μου, βύθισε το στο αίμα του Όσιρι και ανάλαβε το. Εμείς.....τη μυστηριώδη φλόγα σε μένα»²⁴².

Η βαθιά αγάπη της Ίσιδας για τον Όσιρι, που δεν υποχωρεί ούτε όταν αντιλαμβάνεται ότι ο αγαπημένος της την εξαπατά, είναι η ιδανική δύναμη που θα

²⁴⁰ K.Preisendanz, PGM II, 17 και σχετική υποσημείωση στον στίχο 387.

²⁴¹ Πλούταρχος, *Περί Ίσιδος και Όσίριδος*, 356E. Βλ. επίσης, Σαρισχούλη, *Πλουτάρχου Περί Ίσιδος και Όσίριδος: ο Μύθος, ο.π.*

²⁴² Βλ. PGM IV 94-153, GMPT (1986), 39-40. Το πρωτότυπο κείμενο είναι γραμμένο στην αρχαία κοπτική γλώσσα.

βοηθήσει τον ιεουργό που θα τελέσει την *αγωγή*, να «σύρει» το αγαπημένο πρόσωπο στην αγκαλιά αυτού που το επιθυμεί.

Στο πρώτο μέρος της συνταγής περιγράφεται η απιστία του Όσιρι και οι προσπάθειες της Ίσιδας να τον φέρει κοντά της, μέσω της χρήσης μαγικών πρακτικών. Στο δεύτερο μέρος περιγράφονται οι πράξεις που πρέπει να τελεστούν και οι επικλήσεις που πρέπει να απαγγελθούν. Στο κείμενο η Ίσιδα παρουσιάζεται ως κόρη του αιγυπτίου Ερμή, του Θωθ, πράγμα που συμβαίνει συχνά σε κείμενα αυτής της εποχής²⁴³.

Σε μια άλλη *αγωγή* του *Μεγάλου Μαγικού Πάπυρου* συναντάμε και πάλι αναφορά στον έρωτα της Ίσιδας για το σύζυγο της, μέσα από μια μικρή αφήγηση²⁴⁴. Στην αρχή της συνταγής διαβάζουμε μια σειρά επικλήσεων στις χθόνιες θεότητες, αλλά και στους ήρωες, στους μονομάχους και σε όσους έχουν πεθάνει με βίαιο θάνατο. Η επίκληση της δύναμης των βιαιοθάντων θεωρείται εξαιρετικά αποτελεσματική στις τελετουργίες²⁴⁵. Το κείμενο καταλήγει στην εξής επίκληση:

Χάος ἀρχέγονον, Ἑρεβος, φρικτὸν Στυγὸς ὕδωρ, (1460) νάματα Λήθης Ἀχερουσίατε λίμνη Αἰδου, Ἑκάτη καὶ Πλουτεῦ καὶ Κούρα, Ἑρμῇ χθόνιε, Μοῖραι καὶ Ποιναί, Ἀχέρων τε καὶ Αἴακε, πυλωρὲ κλείθρων τῶν αἰδίων, (1465) θάττον ἄνοιζον, κλειδοῦχέ τε Ἄνουβι φύλαξ. ἀναπέμψατέ μοι τῶν νεκύων τούτων εἶδωλα πρὸς ὑπηρεσίαν ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ ἀνυπερθέτως, ἵνα πορευθέντες ἄξωσίν μοι, τῷ δεῖνα, (1470) τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα. κοινόν.

Αμέσως μετά ακολουθεῖ μια *μικρή μυθική αφήγηση* (*historiola*), που χρησιμοποιεῖ ως πηγή της την αιγυπτιακή μυθολογία, αλλά και τον Όμηρο²⁴⁶:

ἡ Ἴσις ἔβη συνόμενον ἀδελφὸν ἔχουσα ἐν ᾧ μοις, Ζεὺς δὲ κατελθὼν ἀπ' Οὐλύμπου ἔστηκε μένων τὰ εἶδωλα τῶν νεκύων ὑπάγοντα πρὸς τὴν (1475) δεῖνα καὶ ποιοῦντα τὸ δεῖνα πρᾶγμα. κοινόν. ἦλθον πάντες θεοὶ ἀθάνατοι καὶ πᾶσαι θεαὶ ἰδεῖν τὰ εἶδωλα τῶν νεκύων τούτων. μὴ μέλλετε οὖν μηδὲ βραδύνητε, ἀλλ' ἀποπέμπε- (1480) τε, θεοί, τὰ εἶδωλα τῶν νεκύων τούτων, ὅπως ἀπελθόντα πρὸς τὴν δεῖνα ποιήσωσι τὸ δεῖνα πρᾶγμα, κοινόν. ἦλθον πάντες θεοὶ ἀθάνατοι καὶ πᾶσαι θεαὶ ἰδεῖν τὰ εἶδωλα τῶν νεκύων τούτων. μὴ μέλλετε οὖν μηδὲ βραδύνητε, ἀλλ' ἀποπέμπε- (1480) τε, θεοί, τὰ εἶδωλα τῶν νεκύων τούτων, ὅπως ἀπελθόντα πρὸς τὴν δεῖνα ποιήσωσι τὸ δεῖνα πρᾶγμα, κοινόν .

²⁴³ Βλ. Πλούταρχον, *Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος*, 355F. PGM IV 99-101.

²⁴⁴ PGM IV 1390-1495.

²⁴⁵ Σχετικά βλ. M. Mauss, *Σχεδιάγραμμα μιας Γενικής Θεωρίας για τη Μαγεία* (Αθήνα 1990), 170-1.

²⁴⁶ Όμηρος, *Ὀδύσσεια*, VIII 266-367. Βλ. επίσης PGM II, *Historiolae Magicae* I, P IV 1471-1479, 264.

Η αναφορά στη σχέση της Ίσιδας και του Όσιρι δεν σχετίζεται μόνο με την ανυπέρβλητη αγάπη που συνδέει τους δυο θεούς, αλλά και με το αξίωμα του Όσιρι που, ως βασιλιάς του κάτω κόσμου, μπορεί να μεσολαβήσει στους βιαιοθάνατους νεκρούς, ώστε να βοηθήσουν στην επιτυχή έκβαση της τελετής. Συνδέεται, επίσης, με το χαρακτηριστικό γνώρισμα της Ίσιδας, που θεωρείται «κυρίαρχη της ζωής» και προστάτιδα των τάφων και των βιαιοθάντων. Η ιστορία δίνει το παράδειγμα στους χθόνιους θεούς της επίκλησης να σπεύσουν προς βοήθεια· όπως στην Ιλιάδα οι θεοί μαζεύονται να παρακολουθήσουν τον Άρη και την Αφροδίτη, έτσι και οι χθόνιοι θεοί, στους οποίους απευθύνεται η επίκληση θα πρέπει να ακολουθήσουν το παράδειγμα των ολύμπιων και αιγύπτιων θεών και να τρέξουν να βοηθήσουν αυτόν που πραγματοποιεί την τελετή²⁴⁷.

Σε μια άλλη ερωτική συνταγή, σε ένα μαγικό φίλτρο γραμμένο στα κοπτικά, γίνεται και πάλι αναφορά στην ισχυρή αγάπη που συνδέει την Ίσιδα και τον Όσιρι²⁴⁸. Το κείμενο χωρίζεται σε δυο μέρη. Στο πρώτο μέρος βρίσκουμε τις τεχνικές λεπτομέρειες της κατασκευής της συνταγής. Στο δεύτερο μέρος ακολουθεί η μαγική επίκληση, που έχει ως εξής:

Είμαι αυτός από την Άβυδο, στ' αλήθεια, η ολοκλήρωση της γέννησης στο όνομα της Ίσιδας, αυτής που φέρνει τη φωτιά, αυτής που κάθεται στο θρόνο της συμπόνιας του Αγαθοδαίμονα. Είμαι η εικόνα του ήλιου, ο γιος της κόρης του Ρα είναι το όνομα μου. Είμαι ο δυνατός αρχηγός, το ξίφος, ο μεγάλος ανατροπέας. Η μεγάλη φλόγα είναι το όνομα μου. Είμαι η εικόνα του Ωρου, το οχυρό, το ξίφος. Ο μεγάλος ανατροπέας είναι το όνομα μου. Είμαι η εικόνα αυτού που πνίγηκε, που το μαρτυρεί γραπτά, που παραμένει στο πλοίο εδώ κάτω, η μεγάλη τράπεζα της προσφοράς της Αβύδου, όπου το αίμα του Όσιρι έγινε μάρτυρας όταν μπήκε σ' αυτό το ποτήρι, στο όνομα της Ίσιδας. Δώσε αυτό το κρασί, το, το αίμα του Όσιρι που ο ίδιος έδωσε στη Ίσιδα, για να τον ερωτευτεί τη νύχτα, το μεσημέρι, όλες τις ώρες, χωρίς να υπάρχει καμία αλλαγή. Δώσε το αίμα του δείνα, που γέννησε η δείνα, δώσε το στη δείνα, που γέννησε η δείνα, μέσα σ' αυτό το ποτήρι, σ' αυτό το κύπελλο του κρασιού, για να προκαλέσει αγάπη γι' αυτόν στην καρδιά της, σήμερα. Κάνε η δείνα, η κόρη της δείνα να αισθανθεί την αγάπη που η Ίσιδα αισθάνθηκε για τον Όσιρι, όταν τον έψαχνε παντού, όταν θα ψάχνει τον δείνα, το γιο της δείνα παντού. Την αγάπη που η Ίσιδα αισθάνθηκε για τον Ωρο του Βεεδίτη²⁴⁹, κάνε τη δείνα να την αισθανθεί για το δείνα, να τον αγαπήσει, να γίνει τρελή για χάρη του, να

²⁴⁷ Σχετικά με τη χρήση ομηρικών στίχων στη μαγεία βλ. Derek Collins, «The Magic of Homeric Verses», *Classical Philology*, 103, 3 (2008), 211-236, αλλά και επόμενο κεφάλαιο σελ. 281-2.

²⁴⁸ PDM xiv 428-450. Βλ. GMPT, 220-1.

²⁴⁹ Ο μεγαλύτερος ναός του Όρου, στο Εντφού της Άνω Αιγύπτου.

καίγεται γι'αυτόν, να τον ψάχνει παντού, να υπάρχει μια φλόγα φωτιάς στην καρδιά της τις στιγμές που δεν τον βλέπει.

Το «αίμα του Όσιρι», που μετατρέπεται σε μαγικό φίλτρο για να κάνει την Ίσιδα να τον ερωτευτεί, είναι το τέχνασμα που δίνει τη δυνατότητα στο αίμα που χρησιμοποιείται στην τελετουργία, να μετατραπεί σε μαγικό ποτό που θα προκαλέσει τον έρωτα της ποθητής γυναίκας. Ακόμη, από την επίκληση της μητρικής αγάπης της θεάς, συμπεραίνουμε ότι ο άνδρας δεν αποζητά μόνο τον έρωτα, αλλά και τη στοργή και αφοσίωση της γυναίκας που αγαπά.

Σε έναν από τους *Μαγικούς Πάπυρους της βιβλιοθήκης του Όσλο* συναντάμε μια *αγωγή* που στοχεύει να σύρει στην αγκαλιά κάποιου ερωτευμένου τη γυναίκα που ποθεί, η οποία, όμως, παρουσιάζεται τόσο αχάριστη και άνομη, ώστε η συμπεριφορά της ταραίζει ακόμη και την Ίσιδα²⁵⁰. Στο κείμενο διαβάζουμε:

ή γάρ Ίσις άνεβόησεν μεγάλην κραυγήν , καὶ συνεταράχθη ὁ κόσμος· στρέφεται ἐπὶ τὴν ἱερὰν κλίνην, καὶ διαρῆσεται αὐτοῦ τὰ δεσμὰ τοῦ τε δαιμονιακοῦ εἵνεκεν τῆς ἐχθρᾶς καὶ ἀσεβοῦς τῆς δεῖνα, ἧς ἔτεκεν ἡ δεῖνα..

Σύμφωνα με το κείμενο, ο ιερούργος εκτός από τους χθόνιους δαίμονες, επικαλείται τη βοήθεια του Όσιρι και κυρίως της Ίσιδας, της αφοσιωμένη και πιστής συζύγου του Όσιρι, η οποία εμφανίζεται εξοργισμένη με τη συμπεριφορά της νέας, που πιθανότατα εξαπάτησε και ταλαιπώρησε τον ερωτευμένο άνδρα. Η επίκληση έχει ως εξής:

σὺ δέ, Ίσι καὶ Όσιρι καὶ χθονὸς δαίμονες Ἀβλαμγουνχωθω, Ἀβρασάξ,(145) καὶ δαίμονες οἱ ὑπὸ τὸν χθόνον, ἐγείρεσθε, οἱ ἐκ τοῦ βάθους, καὶ ποιήσατε τὴν δεῖνα, ἣν ἔτεκεν ἡ δεῖνα, ἀγρυπνεῖν, εροπετεῖσθαι, πεινῶσαν, διψῶσαν, ὕπνου μὴ τυγχάνουσας, ἐρᾶσθαι ἐμοῦ τοῦ δεῖνα, οὗ ἔτεκεν ἡ δεῖνα, ἔρωτι σπλαγχνικῷ, ἕως ἂν ἔλθῃ καὶ τὴν θηλυκὴν ἐαυτῆς φύσιν τῇ ἀρσενικῇ μου κολλήσῃ.(150)

Όπως φαίνεται από το κείμενο, στόχος του ιερούργου είναι η φυσική εξάντληση του θύματος. Η διακοπή και η διαταραχή του ύπνου, όπως επίσης η πείνα και η δίψα θα

²⁵⁰ PGM XXXVI 134-160.

καταπονήσουν τόσο πολύ τη γυναίκα, ώστε η αντίστασή της θα καμφθεί και το θύμα θα συρθεί στην αγκαλιά του παθιασμένου από έρωτα άνδρα²⁵¹.

Σε μια άλλη «*Άγωγή ἐπὶ ζμύρνης*» που βρίσκουμε στον ίδιο πάπυρο, παρακολουθούμε τη χρήση μύρου σε μια τελετή που στοχεύει στην κατάκτηση μιας γυναίκας²⁵². Το μύρο είναι ένα συστατικό που χρησιμοποιείται ευρύτατα στην ερωτική μαγεία²⁵³. Προς αυτό απευθύνεται η παρακάτω επίκληση του ιερούργου:

*Ζμύρνα, Ζμύρνα, ἡ παρὰ θεοῖς διακονοῦσα, ἡ πρταμοῦς κ[αὶ] (335)
ὄρη ἀναταράξασα, ἡ καταφλέξασα τὸ ἔλος τοῦ Ἀχαλδα, ἡ κατακαύσασα τὸν
ἄθεον Τυφῶνα, ἡ σύμμαχος τοῦ Ὠρου, ἡ προστάτις τοῦ Ἀνούβεως, ἡ καθοδηγὸς
τῆς Ἰσιδος· ὅποταν σε βάλω, Ζμύρνα, ἐπὶ τὸν στρόβιλον τῆς
πλακὸς τοῦ βαλανίου τούτου, ὥς σὺ κἀῖ, οὕτως καὶ σὺ καύ- (340)
σεις τὴν δ(εῖνα), ὅτι σε ἐξορκίζω κατὰ τῆς κραταιᾶς καὶ ἀπαραιτήτου
Ἀνάγκης.....*

Το μύρο χαρακτηρίζεται «καθοδηγητής της Ἰσιδας» στην αναζήτηση του νεκρού συζύγου της. Η σχέση είναι προφανής· αν το μύρο βοήθησε την Ἰσιδα να ξαναβρεί τον αγαπημένο της, θα βοηθήσει τώρα τον ερωτευμένο άντρα να βρει το αντικείμενο του πόθου του. Όπως και στην προηγούμενη συνταγή, έτσι και σ'αυτή παρακολουθούμε την προσπάθεια που γίνεται να εξαντληθεί σωματικά το θύμα, ώστε να εκμηδενιστεί η αντίστασή του.

Στον *Πάπυρο του Πανεπιστήμιου του Leiden*, της Ολλανδίας, που γράφτηκε τον 3^ο αιώνα μ.Χ., βρίσκουμε μια *αγωγή* στην οποία το συγκρητιστικό πνεύμα της εποχής εμφανίζεται ξεκάθαρα, μέσα από επικλήσεις σε θεότητες όπως η Ἰσιδα-Νέφθυδα και ο Ορσορονώφρις²⁵⁴. Ο ιερούργος επικαλείται το δαίμονα της φωτιάς που βοήθησε τον θεό Ορσορονώφρι να κατακτήσει τη Ισινέφθυδα. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο αναφέρει:

*Ἔστω δὲ ὁ λύχνος ὃδ(ε) κρεμαστός, ἀμίλτ(ωτος). χρηστῷ ἐλαίῳ λυχνίαζε [κα]ῖ
κ[έ]δρω. [σὺ [εἶ] τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον τὸ παρακείμενο]ν τῷ μεγάλῳ θεῷ
Ὅσορνωφρι Ὅσορ[νωφρι,]
[δι]ακονήσας αὐτῷ, ὅτε ἡράσθη τῆς ἰδ[ία]ς [ἀδ]ελφῆς **Σε νεφθῦτος** καὶ
ἐδραμες (5)*

²⁵¹ Σχετικά βλ. Ι. Πετρόπουλος, 'Συμπτώματα έρωτος στους ερωτικούς μαγικούς παπύρους', στο Α.-Φ. Χριστίδη- D. Jordan (εκδ.), *Γλώσσα και μαγεία: Κείμενα από την αρχαιότητα* (Αθήνα, 1997), 104-119.

²⁵² XXXVI 333-360.

²⁵³ Βλ. επίσης PGM IV 1496-1595.

²⁵⁴ LXII 1-24. Το όνομα «Ορσορονώφρις» είναι επίθετο που αποδίδεται στον Όσιρι και σημαίνει «Όσιρις, η όμορφη ύπαρξη», σχετικά βλ. Betz, *GMPT* (1986), 337.

ἔξ ἐπὶ ἑξήκοντα σχοίνους καὶ περιεκύκλευσας ἔξ ἐπὶ ἑξήκοντα ὄρη· οὕτω
δ[ι]ακόνη[σ]ον κάμοί, τῷ δεῖνα, πρὸς τὴν δεῖνα.

Αν και η θεότητα Ισινέφθυδα δεν συναντάται πουθενά αλλού, παρά μόνο στους *Μαγικούς Πάπυρους*, η παρουσία της σε αυτά τα κείμενα είναι συχνή²⁵⁵. Στους επόμενους στίχους ακολουθούν απειλές και κατάρεις, που απευθύνονται στο δαίμονα.

Σε έναν άλλο *Μαγικό Πάπυρο* του 3^{ου} αιώνα μ.Χ., που σήμερα βρίσκεται στη συλλογή του Βρετανικού Μουσείου, συναντάμε μια συνταγή με τον τίτλο «Ένας τρόπος για να κερδίσει ένας άνδρας την εύνοια μιας γυναίκας και αντίστροφα». Το κείμενο είναι γραμμένο στα κοπτικά και απευθύνεται σε μια θηλυκή θεότητα, πιθανότατα την Ίσιδα. Στο κείμενο διαβάζουμε:

*Είσαι η πρώτη, η μεγαλύτερη, η Θεά της μαγείας, η ζωντανή, ουραίος.....δώσε μου λατρεία, αγάπη και σεβασμό μπροστά σε κάθε μήτρα, σε κάθε γυναίκα. Αγάπη είναι το αληθινό όνομα μου*²⁵⁶.

Το γεγονός ότι η θεά της επίκλησης ονομάζεται η «μεγαλύτερη θεά της μαγείας», καθώς και η αναφορά στη λέξη «αγάπη» που όπως έχουμε ήδη δει σχετίζεται με τη θεά οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η ανώνυμη θεά της επίκλησης δεν μπορεί παρά να είναι η Ίσιδα. Άλλωστε, όπως είδαμε και προηγουμένως, η σχέση μεταξύ του ιερογλυφικού συμβόλου της αγάπης και του συμβόλου της Ίσιδας είναι πολύ στενή.

Στον ίδιο *Μαγικό Πάπυρο* του Βρετανικού Μουσείου συναντάμε μια ενδιαφέρουσα συνταγή, κυρίως, εξαιτίας της ιδιαίτερα πολύπλοκης διαδικασίας κατασκευής της²⁵⁷. Η εισαγωγική φράση μας προειδοποιεί ότι πρόκειται για «τη μέθοδο της βύθισης του σκαραβαίου σε κούπα με κρασί, με σκοπό να πέσει μια γυναίκα στην αγκαλιά ενός άνδρα». Ο ιερούργος που θα τελέσει την τελετουργία έχοντας δέσει ένα κομμάτι υφάσματος στο πάνω μέρος της πλάτης του και ένα φύλλο φοίνικα στο κεφάλι του, θα πρέπει να βυθίσει έναν σκαραβαίο σε γάλα μαύρης αγελάδας και, μετά από μια καθορισμένη πολυήμερη διαδικασία, θα πρέπει να μαγειρέψει το δεξί μέρος του σκαραβαίου με κομμάτια από νύχια από το δεξί του χέρι και πόδι, σε καινούργιο πήλινο σκεύος. Μετά θα πρέπει να κοπανίσει το σκεύασμα μαζί με εννιά σπόρους μήλου, συστατικό που χρησιμοποιείται ιδιαίτερα στην ερωτική μαγεία. Το μείγμα

²⁵⁵ Βλ. επίσης PGMXII 235, PGMCXXII 53-54.

²⁵⁶ PDM xiv 335-55. Βλ. Betz, *GMPT* (1986), 215-6.

²⁵⁷ PDM xiv 636- 69. Βλ. Betz, *GMPT* (1986), 230-1.

αυτό, αφού βυθιστεί σε κρασί, θα πρέπει να δοθεί στην ποθητή γυναίκα. Το ξόρκι που πρέπει να ειπωθεί είναι το εξής:

Σκαραβαίε, σκαραβαίε, είσαι ο σκαραβαίος από την αυθεντική πέτρα κυάνου. Είσαι το μάτι του Πρα, είσαι το μάτι του Ατούμ, το δάκτυλο του Σου²⁵⁸, το μικρό δάκτυλο του Όσιρι. Είσαι ο μαύρος ταύρος, ο σπουδαιότερος όλων που γεννήθηκαν από τη Νουν, η ομορφιά της Ίσιδας είναι μαζί σου. Είσαι ΡΑΚΣ ΡΑΠΠΑΡΑΚΣ το αίμα του αγριογούρουνου που έφεραν μαζί τους από τη γη της Συρίας στη Αίγυπτο.

Στο ξόρκι που πρέπει να ειπωθεί στο κρασί γίνεται και πάλι αναφορά στην Ίσιδα:

Στείλε με...στον πάπυρο της Βουτώσ ώστε η χάλκινη λεπίδα να μπορέσει να τον χαράξει, ενόσω ο Ώρος σώζεται από την Ίσιδα από μεγάλες καταστροφές για χάρη αυτών της Αιγύπτου, ώστε κανείς άντρας ή γυναίκα να μη μείνει στη μέση....

Η διπλή αναφορά των μαγικών επωδών στην Ίσιδα ασφαλώς δεν είναι τυχαία. Στο ξόρκι συναντάμε, ακόμη, μια αναφορά στον Ώρο, ο οποίος σπάνια εμφανίζεται σε ερωτικές συνταγές. Έτσι ο ιερούργος φαίνεται ότι επικαλείται την δύναμη όχι μόνο της μεγάλης ερωμένης Ίσιδας, άλλα ταυτόχρονα και της στοργικής μητέρας που επιθυμεί να βοηθήσει το παιδί της.

Η βοήθεια που προσφέρει στον Ώρο η Ίσιδα γίνεται περισσότερο κατανοητή σε ένα άλλο ξόρκι, γραμμένο στην κοπτική γλώσσα, το οποίο χρησιμοποιεί μια *μικρή μυθική αφήγηση*, με στόχο την κατάκτηση της καρδιάς μιας γυναίκας για 40 μέρες και νύχτες²⁵⁹. Η *αφήγηση* αναφέρεται στο παράπονο του Ώρου που ζητά από την μητέρα του να τον βοηθήσει να προκαλέσει τον έρωτα των επτά γυναικών που ερωτεύτηκε. Το κείμενο γράφει σχετικά:

*Είμαι ο τάδε, γιος της τάδε,
εισχώρησα μέσα από μια πύλη από πέτρα,
αποχώρησα μέσα από μια πύλη από σίδερο.
Εισχώρησα με το κεφάλι μου χαμηλωμένο,
Αποχώρησα με τα πόδια μου χαμηλά.*

²⁵⁸ Θεός του αέρα που συγκρατεί τον ουρανό. Σχετικά βλ. A. De Buck, *Plaats en betekenis van Sjoë in de Egyptische theologie*, in *Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Letterkunde. Nieuwe reeks*, 10, 9, (Amsterdam, 1947). E.Cruz-Uribe, "Atum, Shu, and the Gods during the Amarna Period", *JSSEA* 25 (1995), 15-22.

²⁵⁹ Angelicus M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, (Fondation égyptologique reine Élisabeth) (Brüssel, 1930-1931), τομ. 1.13-14. M.Meyer-R.Smith, *Ancient Christian Magic*, ο.π., 151-152.

Συνάντησα 7 γυναίκες που κάθονταν σε μια πηγή νερού.
 Τις ερωτεύτηκα, αλλά εκείνες όχι.
 Εγώ συμφώνησα, αλλά αυτές διαφώνησαν.
 Επιθυμώ τον έρωτα της τάδε, κόρης της τάδε,
 αλλά αρνείται να δεχτεί το φιλί μου.
 Ενδυνάμωσα τον εαυτό μου και στάθηκα στα πόδια μου.
 Έκλαψα, θρήνησα μέχρι που τα δάκρυα από τα μάτια μου έφτασαν στα πέλματα μου
 Η Ίσιδα απάντησε: 'τι σου συμβαίνει, γιε του Ρα,
 Και κλαις και θρηνείς μέχρι που τα δάκρυα από τα μάτια σου, φτάνουν στα πέλματα
 σου;'
 'γιατί Ίσιδα δεν θέλεις να κλαίω;
 εισχώρησα μέσα από μια πύλη από πέτρα,
 αποχώρησα μέσα από μια πύλη από σίδερο.
 Εισχώρησα με το κεφάλι μου χαμηλωμένο,
 Αποχώρησα με τα πόδια μου χαμηλά.
 Συνάντησα 7 γυναίκες που κάθονταν σε μια πηγή νερού.
 Τις ερωτεύτηκα, αλλά εκείνες όχι.
 Εγώ συμφώνησα, αλλά αυτές διαφώνησαν.
 Επιθυμώ τον έρωτα της τάδε, κόρης της τάδε,
 αλλά αρνείται να δεχτεί το φιλί μου.'
 'Γιατί εισχώρησες μέσα από μια πόρτα από πέτρα
 και αποχώρησες από μια πόρτα από σίδερο;
 Και βρήκες επτά γυναίκες που τις ερωτεύτηκες, αλλά εκείνες δεν σε ερωτεύτηκαν;
 Και επιθυμείς τον έρωτα της τάδε, κόρης της τάδε,
 αλλά αυτή αρνείται να δεχτεί το φιλί μου;
 Δεν ενδυνάμωσες τον εαυτό σου και δεν στάθηκες στα πόδια σου
 και δεν έκανες επτά επικλήσεις λέγοντας ΘΕΤΦ, επτά.'
 Ύψιστε μεταξύ των θεών,
 επιθυμώ η τάδε κόρη της τάδε
 να περάσει 40 μέρες και 40 νύχτες
 κρεμασμένη πάνω μου, όπως μια σκύλα, από τον σκύλο,
 όπως μια θηλυκή γουρούνα από το ταίρι της.

Το ερωτικό αυτό ξόρκι έχει ενδιαφέρον γιατί επικαλείται την βοήθεια της μητέρας
 και όχι της ερωμένης Ίσιδας· ταυτόχρονα είναι σημαντικό για την έρευνά μας, γιατί
 αναφέρεται σε επτά γυναίκες που συναντά ο Ωρος δίπλα σε μια πηγή με νερό, μια
 μυθική αφήγηση που όχι μόνο δεν είναι σπάνια μεταξύ των θεραπευτικών συνταγών,
 αλλά συνδέεται με τον θεραπευτικό Πάπυρο της Φιλίνης, στον οποίο συναντάμε τον
 εξαιρετικά ενδιαφέροντα όρο «μυστοδόκο», στον οποίο θα αναφερθούμε παρακάτω.
 Σύμφωνα με το κείμενο του Πάπυρο της Φιλίνης, ένας νεαρός (ο Ωρος) που φαίνεται
 ότι βρίσκεται στο στάδιο λίγο πριν από τη μύηση του στα μυστήρια (μυστοδόκος),
 κινδυνεύει να πεθάνει. Οι επτά γυναίκες που συναντά χύνουν νερό πάνω του και τον
 θεραπεύουν. Στον Πάπυρο της Φιλίνης, που θα μελετήσουμε παρακάτω, αλλά και
 στην ερωτική συνταγή που μελετάμε εδώ, συναντάμε, κατά τη γνώμη μας, στοιχεία

που συνδέουν τα κείμενα με κάποιου είδους μυστηριακή τελετουργία. Η αναφορά των πρώτων στίχων της συνταγής στο «πέραςμα μέσα από μια πέτρινη και από μια σιδερένια πύλη», καθώς και «η είσοδος του Ωρου αρχικά με το κεφάλι χαμηλωμένο και η έξοδος με τα πόδια χαμηλά», παραπέμπουν σε τελετή που σχετίζεται με την κάθοδο και άνοδο της ψυχής, πιθανότατα με τα μυστήρια της Ίσιδας. Όπως θα δούμε και στο επόμενο κεφάλαιο, οι αναφορές σε πύλες στα κείμενα ψυχανωδίας είναι πάρα πολύ συχνές. Επιπλέον, οι παραστάσεις πυλών είναι συχνό διακοσμητικό θέμα στα ιερά που συμβαίνουν μυστηριακές τελετές, ενώ φαίνεται ότι οι πύλες έχουν εκτός από διακοσμητικό και τελετουργικό χαρακτήρα²⁶⁰.

Σε έναν άλλο *Μαγικό Πάπυρο* που βρίσκεται στο Αιγυπτιακό Τμήμα του Βρετανικού Μουσείου, γραμμένο γύρω στον 3^ο αιώνα μ.Χ. στα κοπτικά συναντάμε μια «*συνταγή για να σε ερωτευτεί μια γυναίκα*»²⁶¹. Ο πάπυρος είναι κατεστραμμένος και γι' αυτό δυσανάγνωστος. Δεν είναι δύσκολο πάντως να γίνει κατανοητός ο στόχος της συνταγής, αφού ο ιερούργος πρέπει να φτιάξει μια φιγούρα του Όσιρι από κερί και να τη θάψει στο κατώφλι της γυναίκας, προς την οποία απευθύνεται το ξόρκι. Στο στίχο 118 διαβάζουμε:

και πρέπει να απαγγείλεις...μπροστά στην Ίσιδα, το βράδυ, μόλις η Σελήνη ανατείλει.

Φαίνεται ότι η επίκληση πρέπει να γίνει μπροστά στο αγαλματίδιο του Όσιρι, τη στιγμή που η σεληνιακή Ίσιδα παρουσιάζεται στον ουρανό. Ο συνδυασμός αυτός φαίνεται εξαιρετικά επιτυχημένος, αφού ο ιερούργος εκμεταλλεύεται τη στενή σχέση των δυο θεοτήτων και προσπαθεί να την προβάλλει στο ζευγάρι του άνδρα και της γυναίκας για χάρη των οποίων συμβαίνει η τελετουργία. Στο πρώτο μέρος, ο ιερούργος απευθύνει εκκλήσεις στον Όσιρι, ενώ στο δεύτερο μέρος, τον απειλεί:

Θα κάνω την Ίσιδα να αποκτήσει...μετά τον Όσιρι το σύζυγο και αδελφό της.

Η απειλή δεν είναι ξεκάθαρη· ίσως αφορά τη σχέση του Όσιρι και της Ίσιδας, που γίνεται με στόχο να μπει ο θεός στη θέση του απογοητευμένου εραστή και να αντιληφθεί το συναίσθημα που τον διακατέχει.

²⁶⁰ Σχετικά βλ. παρακάτω σελ. 217-8.

²⁶¹ PDM lxi 112-127. Βλ. GMPT, σελ. 290.

Σε έναν πάπυρο του πρώτου αιώνα μ.Χ., γραμμένο στην κοπτική γλώσσα ανακαλύπτουμε στοιχεία ερωτικής μαγείας που φαίνεται όμως ότι προσαρμόστηκαν με τέτοιο τρόπο στο κείμενο, ώστε να δημιουργήσουν ένα κείμενο που είναι, μάλλον, η έκφραση θλίψης και αγανάκτησης μιας γυναίκας που αισθάνεται αδικημένη, εξαιτίας της εγκατάλειψης από τον αγαπημένο της, στον οποίο φαίνεται πως είχε προσφέρει πολλά.²⁶² Το ξόρκι επικαλείται την δύναμη του Όσιρι και των θεών του μυθολογικού του κύκλου, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνεται και η Ίσιδα, και ζητά όχι τόσο την αποκατάσταση της σχέσης μεταξύ του συγκεκριμένου άντρα και της γυναίκας, όσο την «απόδοση δικαιοσύνης». Πιο συγκριμένα το κείμενο έχει ως εξής:

Είναι η Εσρμπέ της Κλαούτζ που κατηγορεί τον Ωρ της Τανεσνεού. Κύριέ μου Όσιρι, προστρέχω σε σένα, φέρε την δικαιοσύνη σε μένα και στον Ωρ της Τανεσνεού, για όσα έχω κάνει γι' αυτόν και για όσα έχει κάνει εκείνος σε μένα. Δεν μου δίνει σημασία, δεν έχω καμία δύναμη, δεν έχω κάποιον ισχυρό γιο, είμαι μια στείρα γυναικά. Δεν έχω κανέναν να προσπέσει για χάρη μου σε αυτόν. Προσφεύγω σε σένα ύψιστε, Όσιρι, άκου την θλίψη μου. Μου έχει κάνει πολλά. Δείξε μου έναν δρόμο Όσιρι, Ίσιδα, wr-w3w.t , Αθώρ, εσύ που φρόντισες τον Άνουβι, γιο του Όσιρι απόδωσε μου δικαιοσύνη.

Στον *Μαγικό Πάπυρο* του Βρετανικού Μουσείου, συναντάμε ένα «Φίλτρον έπαινετόν », γραμμένο σε δυο γλώσσες, τα ελληνικά και τα κοπτικά²⁶³. Ο ιερούργος που θα πραγματοποιήσει την τελετή πρέπει να απευθύνει κατά τη διάρκεια της προηγούμενης νύχτας την παρακάτω επίκληση στο λάδι που θα χρησιμοποιήσει :

*Φίλτρον έπαιν[ετόν] λα]βὼν ἔλαιον
καθαρόν καὶ βωτά[νην σεῦ]τλος καὶ κλῶνας
ἐλαίας ἄρον ἐπτά φύλ[λ]α καὶ ὁμοῦ πάντα τρίψας
ἐπίχυννε εἰς τὸ ἔλαιον, ἄχρι οὗ ὡς ἔλαιον
γένηται, καὶ βαλὼν αὐτὸ εἰς ἄγγ[ο]ς ἀνάβα ἐπὶ δώματος (5)
(ἢ ἐπὶ γῆς) πρὸς τὴν σε[λ]λήνην καὶ λέγε τὸν λόγον ζ΄·
_σὺ εἰ τὸ ἔλαιον, οὐκ εἶ δὲ ἔλαι[ο]ν, ἀλλὰ ἰδρὼς τοῦ
Ἀγαθοῦ Δαίμονος, ἢ μύξα τῆς [Ἰ]σιδος, τὸ ἀπόφθεγμα
τοῦ Ἡλίου, ἢ δύναιμις τοῦ Οὐσίριος, ἢ χάρις τῶν θεῶν.
ἀπολύω σε πρὸς τὴν δεῖνα, τὴν ἔτεκεν ἡ δεῖνα. ἦ (10)
διακόνησόν μοι πρὸς τὴν δεῖνα, πρίν σοι ἐπαναγκαστικούς θεοὺς
ἐνέγκω, ἐὰν μὴ πέμψῃς, ἐπεὶ σιδηρᾶς θύρας ῥήξω αὐτός.
οὐκέτι ἐπὶ ταῦτά σε πέμψω, οὐδὲ χρεία ἐστὶν
τούτων, ἀλλὰ ἐπὶ τὴν δεῖνα, ἣν ἔτεκεν ἡ δεῖνα, ἵνα, ἐὰν ἀφῇ σε,
αὐτῆς τὴν κεφαλὴν πιάσῃς. σκότωσον αὐτήν· μὴ γνώ- (15)*

²⁶² M.Meyer-R.Smith, *Ancient Christian Magic*, ο.π., 21.

²⁶³ PDM lxi 159-96 (PGMLXI 1-38).

τω, ποῦ ἐστίν. πῦρ ὑποκάτω αὐτῆς γενοῦ, ἄχρι οὗ ἔλθῃ
 πρὸς ἐμέ, ἵνα με φιλῇ εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον, καὶ μὴ δυνηθῇ μήτε
 πιεῖν μήτε φαγεῖν, ἄχρι οὗ ἔλθῃ πρὸς ἐμέ, ἵνα με φιλῇ
 εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον. ἐξορκίζω σε τὸν μέγαν θεὸν
 τὸν [ἐ]πὶ τῆς ὀροφῆς τοῦ οὐρανοῦ Ἀρβαιηθ/ Μουθ/ Νουθ/ (20)
 Φθωθω/ Φρη/ Θωούθ/ Βρεισον Θώθ· ἐπ[ά]κουσόν μοι, θεὲ
 μέγιστε, ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ (ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ), ἵνα
 πυρώσης [τ]ὴν καρδίαν, καὶ φιλείτω με, ὅτι περὶ ἐμέ ἔχω
 τὴν δύναμ[ι]ν τοῦ μεγάλου θεοῦ, οὗ οὐκ ἔξ[ε]στιν ὄνομα
 οὐδενὶ [όν]ομάζειν, εἰ μὴ μόνῳ ἐμοὶ διὰ τὴν αὐτοῦ (25)
 δύναμιν, [...]ευριω μοι/ αεεθῖ/ εωηη/ φηουαβ/ Φθᾶ αχε/ ανου/
 Ἵσι ενεσ[...].ε θουλ/ φιμοιου. ἐπάκουσόν μοι διὰ τὴν ἀνάγκην,
 ὅτι σε ὦν[όμ]ασα διὰ τὴν δεῖνα, ἣν ἔτεκεν ἡ δεῖνα, ἵνα με φιλῇ καὶ ποιήσῃ,
 ὅσα θέλω, [καὶ] ἐπιλάθῃται πατὴρ καὶ μητ[ρό]ς, ἀδελφῶν, ἀνδρός,
 φίλου, π[λ]ὴν ἐμοῦ μόνου τούτων πάν[τ]ων ἐπιλάθῃται. (30)
 ὅταν δὲ ποιῇς, ἔχε μετὰ σεαυτοῦ δάκτυλον σιδηροῦν,
 ἐφ' ὃν γέγλυπται Ἀρποκράτης ἐπὶ λωτῷ καθήμενος,
 καὶ ὄνομά ἐστιν αὐτῷ Ἀβρασάξ. ἐὰν δὲ θέλῃς αὐτὴν
 παῦσαι, λαβὼν κάρναρον ἡλιακὸν θεὸς ἐπὶ τὸ μέσον τῆς
 κεφαλῆς αὐτῆς καὶ λέγε αὐτῷ· ῥύψον τὸ ἐμὸν φίλτρον, (35)
 εἰδῶλον Ἡλίου· αὐτός σοι ἐπιτάσσει ποιῆ[σ]αι. καὶ ἄρας αὐτὸν
 ἀπόλυσον ζῶντα. εἴτα λαβὼν τὸν δάκ[τυ]λον δὸς αὐτῇ φορεῖν,
 [καὶ] εὐθέως [ἀ]παλλαγῇσεται.

Το λάδι μετατρέπεται σε θεϊκό απόσταγμα και αποκτά ισχύ τέτοια, ὥστε μπορεῖ να σύρει τη γυναῖκα στην αγκαλιά του άντρα για χάρη του οποίου τελείται το ξόρκι. Μεταξύ των βαρβαρικών ονομάτων (*voces magicæ*) συναντάμε το ὄνομα “Ἵσι ενες”. Στο σημεῖο αὐτό, ὁμως, ο πάπυρος εἶναι κατεστραμμένος και εἶναι δύσκολο να καταλάβουμε αν το «Ἵσι» των επικλήσεων αφορά την Ἰσιδα-πιστή σύντροφο του Ὄσιρι (*Ισι-ενεσιε*) ἢ τη συγρητιστική θεά Ἰσιδα-Νέφθυδα (*Ησενεφους*).²⁶⁴

Το ἴδιο φαίνεται ὅτι συμβαίνει και σε μια ερωτική συνταγή που συναντάμε στον πάπυρο του Michigan²⁶⁵. Και σε αὐτὴν την περίπτωση η ἐπὶ κλήση αφορά το λάδι που θα χρησιμοποιηθεῖ στην τελετουργία. Το ξόρκι επικαλεῖται ἀκόμη την ισχύ του εβραϊκοῦ θεοῦ Ιαω-Σαβαώθ, ἀλλὰ και την δύναμη της αγαπητικῆς σχέσης που συνδέει την Ἰσιδα με τον Ὄσιρι. Η ἀνάμειξη στοιχείων της ἀρχαίας αἰγυπτιακῆς και της εβραϊκῆς και χριστιανικῆς θρησκείας εἶναι ἓνα φαινόμενο ἐξαιρετικά συνηθισμένο για τους Αἰγύπτιους της ὑστερης ἀρχαιότητος. Το κείμενο, που εἶναι γραμμένο στα κοπτικά ἔχει ὡς εξῆς:

Λάδι, λάδι, λάδι, ιερό λάδι!

²⁶⁴ Βλ. K. Preizendanz, *PGM II*, 190, σχετική υποσημείωση.

²⁶⁵ M.Meyer-R.Smith, *Ancient Christian Magic*, ο.π., 175.

Λάδι που ρέει από τον θρόνο του ΙΑΩ-Σαβαώθ. Λάδι, με το οποίο η Ίσιδα άλειψε τα μέλη του σώματος του Όσιρι. Σε επικαλούμαι, λάδι. Ο ήλιος και η σελήνη σε επικαλούνται. Τα αστέρια σε επικαλούνται. Οι ακόλουθοι του Ήλιου σε επικαλούνται. Πρέπει να προστρέξεις για να σου φέρω και να φέρεις κοντά μου την τάδε, κόρη της τάδε, σε εμένα, εμένα. Και πρέπει να βάλεις τον έρωτα μου στην καρδιά της και τον δικό της έρωτα στην δίκη μου καρδιά, όπως ένας αδελφός με μια ξαδέρφη, όπως η άρκτος θέλει να θηλάσει το μικρό της. Επικαλούμαι εσένα, που το κεφάλι σου είναι στους ουρανούς, τα πόδια σου στην άβυσσο, εσένα που πριν από εσένα είναι ότι βρίσκεται κάτω από τους αμνούς, που πίσω από σένα είναι ότι βρίσκεται κάτω από τον δράκοντα, εσένα μπροστά από τον όποιο κρέμονται οι ουρανοί του σκότους.

Θα τον ξεριζώσω με σίδερο. Θα τον λιώσω, για να φύγει μακριά. Όχι, κύριε μου, μην με παραδίδεις στον Διμελόυχο, που κυριαρχεί στην δικαιοσύνη. Όμως, θέλω να κατεβείς στον κάτω κόσμο και να ξεριζώσεις όλες τις κακές σκέψεις για τον τάδε γιο της τάδε και να βάλεις τον έρωτα μου στην καρδιά της και τον δικό της στην δική μου καρδιά. Είμαι εγώ αυτός που σε επικαλείται και εσύ αυτός που ικανοποιείς την επιθυμία μου.

Τέλος, σε ένα πάπυρο που βρίσκεται στο Μουσείο του Καΐρου συναντάμε και πάλι το όνομα της Ίσιδας μεταξύ των *βαρβαρικών ονομάτων (voces magicae)* ²⁶⁶. Ο πάπυρος είναι σχεδόν κατεστραμμένος. Ο χρόνος συγγραφής του είναι δύσκολο να προσδιοριστεί. Πρόκειται, μάλλον, για ένα ερωτικό ξόρκι, που επικαλείται την δύναμη αρκετών θεοτήτων του αιγυπτιακού πανθέου, με στόχο να προκαλέσει το «κάψιμο» της ψυχής αυτού ενάντια στον οποίον στρέφεται ο λόγος της συνταγής. Στους στίχους 14 και 15 μπορούμε να διακρίνουμε το όνομα της Ίσιδας δυο φορές. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο έχει ως εξής:

«έξορ[κί]ζω σε κατ[ὰ τοῦ ἀγί]ου ὀνό[ματος το]ῦ δαίμο[νος] τοῦ ἡίου σ[ου] [ω—]ωρος βαρβαρ[αθαμ Α]δωνα[ίου θεοῦ Σ]αβαώ[θ, Αβρασάξ...] (10) [...]ψε...τα.[Φονοβουβ]οήλ, Ἐ[ρμου χθονίου Θουὼθ ἀρχε-] [δαμᾶ] φωκενσ[εψ ευ] [αρε—εκταθου μισ[ονκται ...ηῖ] [Ἰάω] ηωηω κα...η]ωῖω ωῖωη ε[σενγεν βαρφαραγ-] [γης ερ]ηκισιθφ[η αρ]αραχααρα ηφ[θισικηρε Ἰα-] [βεζεβ—]υθ[Ἰάω....]σαμφθησα[μ.....ερηκι-](15) [σιφθη] αραραχα[ραρα] ηφθ[ισικηρ[ε.....]][.....]ηῖ Ἰάω[ηωη]ω—κα. τῷ ἐξ[ορκισμῷ τούτω ἐ-] [ξορκί]ζω [σε τὸν κα]ὶ διορκισ[θέντα.....]μένων [..... τῶν τεθνηκότων] ἐν θανά- (20) [τω ἀώρω τὴν δεῖνα ἣν ἔτεκεν] ἡ δεῖνα, [..... δεῖνα ὄν] ἔτεκεν ἡ δεῖνα [Ἰεῖρηκεν]ων. Ὡς ὁ Τυφῶν [ἀντίδικό-]ς ἐστὶν τοῦ Ἡ[λίου, οὕτω-]ς καὶ καῦσον [τὴν ψυχὴν] Εὐτύχους, ὃ[ν ἔτεκεν Ζω-] σίμη, ἐπὶ αὐτὴν Ἐρ[ι]έαν,] (5) ἣν ἔτεκεν Ἐ[ρ]χη[λιώ· Αβρασάξ, καῦσον αὐτοῦ Εὐτύχους τὴν ψυχὴν καὶ τὴν καρδίαν ἐπ’ αὐτὸν Εὐτύχην, ὃν ἔτεκεν Ζωσίμη, ἄρτι, ταχύ, ταχύ, τῇ αὐτῇ ὄρα καὶ...»

²⁶⁶ LXVII 1-24.

β) Συνταγές μαντείας

Η Ίσιδα της ύστερης αρχαιότητας συγκεντρώνοντας τα χαρακτηριστικά σχεδόν όλων των άλλων γυναικείων θεοτήτων που η λατρεία τους ακμάζει λίγους αιώνες πριν στη λεκάνη της Μεσόγειου, κυριαρχεί στον κάτω κόσμο όπου λίγο καιρό πριν βασίλευε η Ερεσκιγκάλ και η Εκάτη, στον ουράνιο κόσμο, χώρο κυριαρχίας του Ήλιου και της Σελήνης, της Άρτεμις και της Αφροδίτης, αλλά και στον επίγειο κόσμο, όπου επικρατούν θεές της γονιμότητας, όπως η Δήμητρα και η Αστάρτη· ακόμη, σχετίζεται με τον θεό του χρόνου, τον Αιώνα²⁶⁷. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις των ανθρώπων της εποχής, η Ίσιδα κυριαρχεί στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον και κάτω από το μαύρο πέπλο της κρύβονται τα μυστικά της εξέλιξης της ζωής τους. Είναι φυσικό, λοιπόν, όλο και περισσότεροι κάτοικοι της λεκάνης της Μεσογείου να καταφεύγουν στη βοήθεια της Ίσιδας, με σκοπό να επικοινωνήσουν με το θεϊκό κόσμο και να προετοιμαστούν κατάλληλα για τις αντιξοότητες που πιθανότατα θα αντιμετωπίσουν.

Στους *Μαγικούς Πάπυρους*, 21 συνταγές μαντείας επικαλούνται τη δύναμη της Θεάς. Σε μερικές από αυτές η παρουσία της είναι αξιοσημείωτη, σε κάποιες άλλες το όνομα της θεάς απλώς συμπεριλαμβάνεται σε ένα κατάλογο ονομάτων θηλυκών θεοτήτων που προέρχονται από διάφορα θρησκευτικά περιβάλλοντα. Οι συνταγές αυτές, γραμμένες όλες το 3^ο και 4^ο μ.Χ. αιώνα, φανερώνουν την ευχέρεια με την οποία οι ιερούργοι της εποχής εμπλέκουν την ιερή τριάδα της Ηλιούπολης με τους αγγέλους της εβραϊκής παράδοσης, τη μαντική τεχνική του τρίποδα με τη χρήση κούκλων-ομοιωμάτων. Χρησιμοποιούνται διάφορες μαντικές πρακτικές, όπως η λυχνομαντεία, η λεκανομαντεία, η νεκρομαντεία, η χρήση μαγικών γραμμάτων, πρακτικές που στέλνουν προφητικά όνειρα. Δεν είναι σαφές, αν οι συνταγές των παπύρων συνδέονται με τα κείμενα που χρησιμοποιούν οι ιερείς στα επίσημα ιερά της Ίσιδας, στην Αίγυπτο. Κατά την άποψή μας, οι συνταγές αυτές δημιουργήθηκαν από τους ιερείς των αιγυπτιακών ναών, με βάση αρχαιότερα κείμενα²⁶⁸. Είναι εξαιρετικά πιθανό, λοιπόν, να χρησιμοποιούνται κατά τα ελληνορωμαϊκά χρόνια, τουλάχιστον, στα αιγυπτιακά ιερά που είναι αφιερωμένα στην Ίσιδα.

²⁶⁷ Βλ. Doro Levi, «Aion», *Hesperia* 13 (1944), ο.π., 304-5.

²⁶⁸ Την άποψη αυτή έχει και ο D.Frankfurter [“Religion in Society: Graeco-Roman”, in Alan B. Lloyd (ed), *A Companion to Ancient Egypt*, (John Wiley and Sons, 2010), 530-546], ο οποίος θεωρεί ότι τα κείμενα αυτά διαμορφώθηκαν στα ιερά της Αβύδου.

Στις περισσότερες από τις συνταγές αυτού του είδους γίνεται χρήση κάποιου ενδιάμεσου προσώπου, ενός νεαρού συνήθως αγοριού. Η επιλογή αυτή έχει να κάνει με την αντίληψη των αρχαίων ανθρώπων ότι οι καθαρές και αμόλυντες ψυχές των νεαρών αγοριών μπορούν εύκολα να έρθουν σε επικοινωνία με τον κόσμο των νεκρών και των δαιμόνων, έτσι ώστε οι πληροφορίες να μεταφέρονται στους ενδιαφερόμενους ξεκάθαρα και γρήγορα. Αν και η νεκρομαντεία κάποιες φορές απαιτεί όχι μόνο την παρουσία, ως ενδιάμεσου, αλλά και τη θυσία ενός νεαρού αγοριού, η πρακτική αυτή απουσιάζει από τα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων*²⁶⁹. Ο Απουλήιος που κατηγορήθηκε ότι τελούσε μαγικές τελετές με τη βοήθεια ενός νεαρού αγοριού μας πληροφορεί ότι τα αγόρια που χρησιμοποιούνται σε τέτοιου είδους τελετές θα πρέπει να είναι αψεγάδιαστα, όμορφα, αρτιμελή και ευφυή²⁷⁰. Ο ίδιος συγγραφέας προσφέρει μια ενδιαφέρουσα πλατωνική ερμηνεία σχετικά με τους λόγους που έκαναν απαραίτητη την παρουσία των νεαρών αγοριών στις μαντικές τελετές: επειδή οι ψυχές τους είναι καθαρές και αμόλυντες, οι νεαροί μπορούν εύκολα να πέσουν σε κατάσταση ύπνωσης, οι ψυχές τους να αποκολληθούν από το σώμα τους και να επικοινωνήσουν με τον πνευματικό κόσμο, μεταφέροντας τελικά στον αισθητό κόσμο την γνώση που οι άνθρωποι αναζητούν²⁷¹. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο, ακόμη και η Ίσιδα χρησιμοποιεί τη βοήθεια νεαρών αγοριών, καθώς προσπαθεί να ανακαλύψει το σώμα του νεκρού συζύγου της²⁷².

Οι ιερείς υπνωτίζουν τα νεαρά αγόρια-medium με τη βοήθεια αρωμάτων που δημιουργούν εκστατική ατμόσφαιρα, απαγγέλλοντας μαγικές επικλήσεις. Κάποιες φορές, εμποδίζουν την όραση των νεαρών, καλύπτοντας τα μάτια τους με ένα κομμάτι υφάσματος, ή με το χέρι τους. Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι τα κείμενα δεν αναφέρονται στην παρουσία νεαρών κοριτσιών, με την εξαίρεση της

²⁶⁹ Σχετικά με τη νεκρομαντεία, βλ. Daniel Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, (Princeton 2000), 191-201.

²⁷⁰ Απουλήιος, *Απολογία*, 43: «Τώρα, αν πρέπει να πιστέψει κανείς αυτό το πράγμα, το παιδί με το χάρισμα της προφητείας, όποιο και αν είναι, πρέπει, από ότι ακούω, να είναι χαριτωμένο και υγιές, με εύστροφο μυαλό και ευχέρεια στην ομιλία.....Διότι αν αυτό αληθεύει πείτε μου, παρακαλώ, ποιο είναι αυτό το υγιές, άμογο, χαρισματικό, όμορφο αγόρι, που διάλεξα για να μνήσω σ' αυτά τα μυστήρια με τις επωδές μου; Διότι ο Θαλλός, αυτό το όνομα αναφέρατε, χρειάζεται μάλλον γιατρό παρά μάγο».

²⁷¹ Απουλήιος, *Απολογία*, 42: «Λέω, εξάλλου, ότι η ανθρώπινη ψυχή ειδικά η απλή ψυχή ενός παιδιού, μπορεί στο κάλεσμα ορισμένων τραγουδιών ή κάτω από την επίδραση μεθυστικών αρωμάτων να ναρκωθεί και να εξωτερικευτεί, σε σημείο να απολέσει την αίσθηση της πραγματικότητας, να χάσει για μια στιγμή τη μνήμη του σώματος της να δοθεί και να επιστρέψει στη φύση της, που είναι αθάνατη και θεϊκή, όπως ξέρουμε, και σ' αυτήν την κατάσταση, σαν ένα είδος ύπνου, να προβλέψει το μέλλον». Βλ. επίσης PGM VII 348-58 όπου η ψυχή ενός νεκρού μελαχρινού αγοριού εμφανίζεται απαντώντας στις επικλήσεις του ιερέα.

²⁷² Πλούταρχος, *Περί Ίσιδος και Όσίριδος*, 356 E-F.

Μιθραϊκής Λειτουργίας, στην οποία ο ιερούργος απευθύνεται στην κόρη του, η οποία φαίνεται ότι παίρνει μέρος στην τελετουργία²⁷³.

Ειδικότερα στις συνταγές λυχνομαντείας, ο ιερούργος τοποθετεί ένα λυχνάρι μπροστά στο νεαρό και τον καλεί να εστιάσει το βλέμμα του στη φλόγα. Ο νεαρός επικοινωνεί με το θεό της επίκλησης και του μεταφέρει τις βουλήσεις του ιερούργου. Αυτός παρατηρεί και ερμηνεύει τις μορφές και τις εικόνες που δημιουργούνται στη φλόγα του λυχναριού, αλλά και τις σκιές που σχηματίζονται ολόγυρα από αυτήν. Όταν η τελετή τελειώσει ο ιερούργος σβήνει τη φλόγα και έτσι οδηγεί το θεό πίσω στον άλλο κόσμο, όπου ανήκει. Πολλές φορές, ο θεός της επίκλησης ταυτίζεται με τη φλόγα του λυχναριού ή με τις ίνες που αποτελούν το φυτίλι του. Το γεγονός αυτό καθιστά απαραίτητη τη χρήση ινών από ιερά ενδύματα, για την κατασκευή του φυτιλιού του λύχνου που θα χρησιμοποιηθεί. Στις οδηγίες, συνήθως, δηλώνεται ρητά ότι το λυχνάρι της τελετής δεν πρέπει να βαφεί με κόκκινο χρώμα (*λύχνος ἀμίλτωτος*), διαδικασία που, κατά τα άλλα, είναι απαραίτητη, ώστε να αποφευχθεί η οξειδωση του σκεύους. Το κόκκινο χρώμα, που σχετίζεται με τον Σηθ και την αποτρόπαια παρουσία του, αποφεύγεται σε τελετές που επικαλούνται τους επιφανείς θεούς του αιγυπτιακού ή του ελληνικού πάνθεου²⁷⁴.

Σε έναν πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου που έχει γραφτεί στο τέλος του 3^{ου} αιώνα μ.Χ. συναντάμε μια συνταγή λυχνομαντείας, στην τέλεση της οποίας παίρνει μέρος ένας «*παῖς ἄφθορος, καθαρός*»²⁷⁵. Το κείμενο έχει ως εξής:

Λυχνομαντεῖον. (540) σιδηρᾶν λυχνίαν θές ἐπὶ τοῦ ἀπηλιωτικοῦ μέρους ἐν οἴκῳ καθαρῷ καὶ ἐπιθείς λύχνον ἀμίλτωτον ἄψον. ἦτω δὲ τὸ ἐλλύχνιον ἀπὸ λίνου καινοῦ, ἅπτε δὲ λιβανωτόν. εἴτα ἐπίθου λίβανον ἐπὶ ξύλων ἀμπελίνων. ὁ δὲ παῖς ἔστω ἄφθορος, καθαρός. λόγος· Ὑψιστοῦ Ἰάω· ἀγεανουμα· σκαβαρω σκασαβρωσου ασαβρω (545) ὅτι δέομαι ὑμῶν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ φανῆναι τῷ παιδὶ τούτῳ τὸ φῶς καὶ τὸν ἥλιον, Μανε Οὔσειρι, Μανε Ἰσι, τὸν Ἄνουβιν, τ[ὸ]ν πάντων θεῶν ὑπηρέτην, κα[ὶ] ποιήσον τὸν παῖδα κατασπασθῆναι καὶ ἰδεῖν τοὺς θεοὺς τοὺς εἰς τὴν μαντείαν παραγινόμενους πάντας.

²⁷³ Στην εισαγωγή του κειμένου διαβάζουμε τα εξής: «*Τλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Ψυχὴ τάδε γράφοντι τὰ ἄπρατα, παραδοτὰ μυστήρια, μόνῳ δὲ τέκνω θάνασιν ἀξιώ, μύσται τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης χρὴ οὖν σε, ὦ θύγατερ, λαμβάνειν χυλοὺς βοτανῶν καὶ εἰδὼν τῶν μελλόντων σοι μηνυθῆσθαι ἐν τῷ τέλει τοῦ ἱεροῦ μου συντάγματος, ἦν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ*». Σχετικά βλ. παρακάτω, σελ. 204-5.

²⁷⁴ Βλ. σχετικά, R. Ganszyniec, «*Lychnomanteia*», *RE XIII* (1927), 2115-19. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 23) (Leipzig 1924), τόμ. 2, 345-82.

²⁷⁵ VII 540-578.

Οι επικλήσεις απευθύνονται σε ένα πλήθος θεοτήτων και δαιμόνων, μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει η παρουσία της Ίσιδας και του Όσιρι, του παντοτινά ερωτευμένου ζευγαριού, του οποίου η δύναμη γίνεται μεγαλύτερη εξαιτίας της ισχυρής αγάπης που τους ενώνει. Αυτός είναι ο λόγος, άλλωστε, για τον οποίο προστίθεται ο χαρακτηρισμός «μανε» μπροστά από τα ονόματα των δυο θεών. Η λέξη αυτή σχετίζεται με την αιγυπτιακή λέξη «*mrj.n*» που σημαίνει «αγαπημένος»²⁷⁶.

Στον δημόδη *Μαγικό Πάπυρο του Μουσείου του Leiden*, που περιλαμβάνει μία αρκετά μεγάλη συλλογή συνταγών λυχομαντείας, συναντάμε ένα κείμενο που περιγράφει αναλυτικά τη λειτουργία μιας τελετής²⁷⁷. Η συνταγή είναι γραμμένη τον 3^ο αιώνα μ.Χ. στα κοπτικά και ξεκινά ως εξής:

Λυχομαντεία: πήγαινε σε ένα καθαρό, σκοτεινό δωμάτιο, χωρίς φως. Σκάψε μια τρύπα στον ανατολικό τοίχο. Πάρε ένα άσπρο λυχνάρι, που δεν έχει βαφεί με κόκκινο χρώμα και δεν περιείχε ποτέ ρετσίνι. Το φυτίλι πρέπει να είναι καθαρό. Γέμισε το με γνήσιο και αγνό λαδί της όασης. Απάγγειλε το ζόρκι του δοξασμένου Ρα, την ώρα που εκείνος ανατέλλει. Φέρε το λυχνάρι που είναι αναμμένο, απέναντι από τον ήλιο. Απάγγειλε το παρακάτω ζόρκι στο λυχνάρι τέσσερις φορές. Πήγαινε το στο δωμάτιο. Πρέπει να είσαι εξαγνισμένος, το ίδιο και ο νεαρός. Απάγγειλε το ζόρκι στο νεαρό, την ώρα που δεν κοιτάει το λυχνάρι, τα μάτια του είναι κλειστά· επτά φορές. Πρέπει να τοποθετήσεις λιβάνι στο μαγκάλι σου, καθώς βάζεις το χέρι σου στο κεφάλι του νεαρού, τα μάτια του είναι κλειστά. Μόλις τελειώσεις θα του ανοίξεις τα μάτια μπροστά στο λυχνάρι. Θα δει τη σκιά ενός θεού κοντά στο λυχνάρι και θα τον ρωτήσει όλα όσα επιθυμείς να μάθεις. Πρέπει να το κανείς το μεσημέρι, σε ένα μέρος χωρίς καθόλου φως.

Αν ζητάς τη βοήθεια ενός δαίμονα, πρέπει να χρησιμοποιήσεις ένα φυτίλι από λινάτσα, που θα το αλείψεις με καθαρό βούτυρο.

Αν επιθυμείς οτιδήποτε άλλο, αυτό που χρειάζεσαι είναι ένα καθαρό φυτίλι και γνήσιο λαδί μέσα στο λυχνάρι.

Αν θέλεις να φέρεις μια γυναίκα κοντά σε έναν άνδρα πρέπει να χρησιμοποιήσεις άρωμα από τριαντάφυλλο για το λυχνάρι.

*Πρέπει να τοποθετήσεις το λυχνάρι πάνω σε ένα καινούργιο πλίνθο*²⁷⁸, *και σε ένα άλλο πλίνθο πρέπει να καθίσει ο νεαρός έχοντας κλειστά τα μάτια του, ενώ απαγγέλλεις τέσσερις φορές πάνω από το κεφάλι του.*

²⁷⁶ Βλ. H.D.Betz, *GMPT* (1986), 133, σχετική υποσημείωση 91.

²⁷⁷ Βλ. *GMPT*, PDM xiv 150-231, 204-8.

²⁷⁸ Η παρουσία πλίνθων σε πολλές από τις συνταγές μαντείας των δημοδών *Μαγικών Πάπυρων* πρέπει να σχετίζεται με τα 'μαγικά τούβλα' από άψητο πηλό, που οι αρχαίοι Αιγύπτιοι, κατά την περίοδο του Νέου Βασιλείου τοποθετούν σε δυο γωνίες στους βασιλικούς τάφους. Τα τούβλα θεωρούνται εξαιρετικά δραστικά, αποτρεπτικά φυλακτήρια. Επίσης, κατά την ίδια περίοδο οι αρχαίες Αιγύπτειες γεννούν τα παιδιά τους καθισμένες πάνω σε παρόμοια τούβλα, που θεωρούνται φυλαχτά προστασίας για τη μητέρα και το νεογέννητο. Βλ. σχετικά, Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, ο.π., 94.

Στο κείμενο υπάρχει ένας ενδιαφέρων διάλογος μεταξύ του ιερούργου και της Θεάς Ίσιδας. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο έχει ως εξής:

Λόγος: Ω Όσιρι, ω λύχνε, θα μπορέσω να δω αυτούς εκεί ψηλά, θα μπορέσω να δω αυτούς χαμηλά και αντιστρόφως. Ω λύχνε, ω λύχνε, ο Αμμωνας έχει αγκυροβολήσει μέσα σου. Ω λύχνε, ω λύχνε, σε καλώ καθώς ανεβαίνεις τη μεγάλη θάλασσα, τη θάλασσα της Συρίας, τη θάλασσα του Όσιρι. Σου μιλάω; θα έρθεις γι' αυτό που σε στέλνω; Ω λύχνε, αυτόπη μάρτυρα, όταν βρήκες τον Όσιρι στην βάρκα του από πάπυρο και φεγεντίνη, η Ίσιδα βρισκόταν στο προσκέφαλο του, η Νέφθυδα στα πόδια του, και θηλυκές και αρσενικές θεότητες γύρω του. Πες στην Ίσιδα: « άφησε αυτούς να μιλήσουν στον Όσιρι σχετικά με αυτά που ρωτάω, να στείλουν το θεό που έχει το πρόσταγμα να μου δώσει απαντήσεις σε όλα όσα ζητώ να μάθω, εδώ σήμερα». Όταν η Ίσιδα πει: «προσκαλέστε έναν σοβαρό θεό που θα αναλάβει αυτή την ευθύνη, έτσι ώστε να τον στείλω και να ολοκληρώσει τη αποστολή του», θα φέρουν έναν θεό κοντά της. Η μανία της Σεκμέτ²⁷⁹, της μητέρας σου και του Χέκα του πατέρα σου είναι πάνω σου. Δεν θα κάψεις για τον Όσιρι και την Ίσιδα, δεν θα κάψεις για τον Άνουβι, μέχρι να μου απαντήσεις σε όλα όσα σε ρωτάω εδώ σήμερα, με ειλικρίνεια, χωρίς να μου πεις ψευτιές.

Η στενή σχέση οικειότητας που χαρακτηρίζει τη σχέση θεού και ιερούργου είναι χαρακτηριστική στις συνταγές του αιγυπτιακού περιβάλλοντος. Εδώ, η Ίσιδα βρίσκεται στο προσκέφαλο του αγαπημένου της τη στιγμή που αυτός έχει ξεκινήσει το ταξίδι του για τον κάτω κόσμο πάνω στην ιερή λέμβο. Γύρω του βρίσκονται θεότητες που θα υπερασπιστούν τον Όσιρι στην περίπτωση που θα δεχτεί επίθεση από τον μεγάλο του αντίπαλο, Σηθ. Η Ίσιδα, η κυρίαρχη παρουσία που μοιράζει τις αρμοδιότητες στους υπόλοιπους θεούς, απαντά στην επίκληση του ιερούργου και συμφωνεί να του στείλει έναν ικανό θεό να τον βοηθήσει. Σε ένα άλλο σημείο της ίδιας συνταγής διαβάζουμε:

Λόγος: Είσαι το μοναδικό, σπουδαίο νήμα από το λινό φόρεμα του Θωθ; Είσαι ο αρχαίος μανδύας του Όσιρι, του ουράνιου βυθισμένου, πλεγμένος από τα χέρια της Ίσιδας, υφασμένος από τα χέρια της Νέφθυδας; Είσαι το αυθεντικό σάβανο του Όσιρι του κυρίαρχου στη δύση;

Το φυτίλι που χρησιμοποιείται στη λυχνομαντεία ταυτίζεται με τις ίνες του μανδύα του Όσιρι, που ύφαναν τα χέρια της Ίσιδας και φορέθηκαν στο σώμα του συζύγου της.

²⁷⁹ Η θεά λέαινα. Σχετικά βλ. J.Yoyotte, "Une monumentale litanie de granit: Les Sekhmet d'Amenophis III et la conjuration permanente de la déesse dangereuse", BSFE 87-88 (1980), 46-71. P.Germond, *Sekhmet et la protection du monde*, (Ægyptiaca Helvetica 9) (Genève, 1981).

Σε μια άλλη συνταγή συναντάμε ακόμη μια «*Λυχνομαντεία για τον νεαρό*»²⁸⁰. Η παρουσία ενός νεαρού αγοριού είναι απαραίτητη και δίνονται σαφείς οδηγίες για το λυχνάρι που πρέπει να χρησιμοποιηθεί, καθώς και για τη συμπεριφορά του ιερούργου και του νεαρού αγοριού κατά τη διάρκεια της τελετής. Ο ιερούργος ταυτίζεται με τον Αρποκράτη και την Ίσιδα. Αν όλα γίνουν όπως πρέπει τότε ο δαίμονας θα μιλήσει για όλα όσα χρειάζεται. Ο *Λόγος* της συνταγής έχει ως εξής:

*ΤΕ ΤΕ ΙΓ ΤΑΤΑΚ ΘΕ ΘΕ ΣΑΤΙ ΣΑΝ-ΤΑΣΚΑ ΚΡΟΜΑΚΑΤ ΠΑΤΑΞΥΡΑΙ
ΚΑΛΕΥ-ΠΑΝΚΤ Α-Α-ΤΣΙΕΥΙ ΜΑΚΤ-ΣΙΤΑΚΑΤ ΧΑΤΙ ΧΑΤ ΡΟ-Ι-Ο-Ι ΧΑΥ Ι,*
πρέπει να μου δώσουν μια απάντηση για όλα όσα τους ρωτάω εγώ εδώ σήμερα, γιατί είμαι ο Αρποκράτης της Μένδης, γιατί είμαι η Ίσιδα η σοφή. Τα λόγια μέσα από το στόμα μου θα περάσουν'. Επανάλαβε επτά φορές. Πάρε ένα καινούργιο λυχνάρι. Τοποθέτησε ένα καθαρό φυτίλι που προέρχεται από ιερό ύφασμα. Βαλε το πάνω σε ένα καθαρό πλίνθο που έχεις φτιάξει από τη μήτρα τους πάνω στην οποία κανείς δεν έχει καθίσει. Τοποθέτησε το σωστά. Βαλε το λυχνάρι πάνω του. Χύσε γνήσιο λαδί μέσα του, ή λαδί που προέρχεται από όαση. Τοποθέτησε δυο καινούργιους πλίνθους κάτω από σένα και βαλε το νεαρό να καθίσει μεταξύ των ποδιών σου. Απάγγειλε τα προαναφερθέντα λόγια πάνω από το κεφάλι του νεαρού, ενώ το χέρι σου του καλύπτει τα μάτια. Πρόσφερε στο λύχνο μύρο και φύλλα ιτιάς. Η τελετή πρέπει να γίνει σε ένα σκοτεινό χώρο, που η πόρτα του θα ανοίγει στην ανατολή ή στο νότο και κάτω από τον οποίο δεν πρέπει να υπάρχει κελάρι. Δεν πρέπει να αφήσεις καθόλου φως να εισχωρήσει στο προαναφερθέν μέρος. προηγουμένως πρέπει να τελέσεις τελετή εξαγνισμού στο χώρο. Πρέπει να τοποθετήσεις το νεαρό έτσι ώστε να κάθεται με την πλάτη στην πόρτα του δωματίου. Όταν τελειώσεις με την απαγγελία των μαγικών λόγων, πρέπει να τραβήξεις το χέρι από τα μάτια του νεαρού-έναν νεαρό που δεν έχει συνευρεθεί ακόμη με γυναίκα είναι αυτός που πρέπει να στείλεις μπροστά του-και να του μιλήσεις λέγοντας 'τι βλέπεις;' θα απαντήσει σε όλα τα ερωτήματα σου.

Η μεγάλη δύναμη της Ίσιδας, που μεταφέρεται στον ιερούργο εξαιτίας της ταύτισής του με τη θεά, εξασφαλίζει τη συνεργασία των δαιμόνων²⁸¹.

Στο *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού* βρίσκουμε μια συνταγή λυχνομαντείας που φέρει τον τίτλο «*αὐτοπτος*», που προσδίδει άμεση γνώση των πραγμάτων²⁸². Το κείμενο έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, γιατί στο μεγαλύτερο μέρος του έχει τη μορφή ύμνου-προσευχής προς τον «*τὸν θεὸν τὸν ζῶντα*», Ώρο-Αρποκράτη. Η επίκληση αναφέρει:

²⁸⁰ Βλ. *GMPT*, PDM xiv 750-71, 235.

²⁸¹ Για το θέμα της ταύτισης του μάγου-ιερούργου με θεότητες κατά τη διάρκεια της μαγικής διαδικασίας, βλ. Jørgen Podmann Sørensen, "The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae," *AcOr* 45 (1984), 5-19 και ιδιαίτερα 7-11 και D.Frankfurter «Narrating power: the theory and practice of the magical historiola in ritual spells», in M. Meyer and P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, (Leiden 1995), 457-76.

²⁸² PGM IV 930-1114.

*ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν μέγιστον θεόν, δυνάστην Ὡρον Ἀρποκράτην Ἀλκιβ
Ἀρσαμωσι· ιωαῖ δαγεννουθ· ραραχαραι· Ἀβραῖαωθ· τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα
καὶ διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν σύμπαντα κόσμον, θεὲ θεῶν, εὐεργέτα.*

Στο δεύτερο μέρος της συνταγῆς περιγράφεται η κατασκευή ενός φυλαχτού που πρέπει να φορά ο ιερούργος κατά τη διάρκεια της τελετουργίας, για να αντιμετωπίσει πιθανές επιθέσεις κακῶν δαιμόνων. Πάνω σε ένα κομμάτι από ύφασμα που προέρχεται από το άγαλμα του γιου της Ἰσιδας, πρέπει να γραφεί το όνομα «*Οσοροννώφρις*», που σχετίζεται με τον Ὅσιρι. Η αναφορά στο πρόσωπο της Ἰσιδας είναι έμμεση. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο γράφει:

*φυλακτήριον τῆς πράξεως, ὃ δεῖ σε φορεῖν ἐπιβαλλόμενον πρὸς φύλαξίν σου
ὅλου τοῦ σώματος· ῥάκους ἀπὸ ὀθονίου ἄρθέντος ἀπὸ Ἀρποκράτου ψηφίνου
ὄντος ἐν ἱερῷ οἷῳ δῆποτε (1075)
γράψον ἐπ’ αὐτοῦ ζυῦρνη ταῦτα· ἔγὼ εἰμι Ὡρος Ἀλκιβ· Ἀρσαμωσις Ἰάω αἱ·
δαγεννουθ· ραραχαραι· Ἀβραῖαωθ· υἱὸς Ἰσιδος αθθα· βαθθα· καὶ Ὀσίρεως
Ὅσοροννωφρεως· διαφύλαξόν με ὑγιῇ, ἀσινῇ, ἀνειδω- (1080)
λόπληκτον, ἀθάμβητον, ἐπὶ τὸν τῆς ζωῆς μου χρόνον· καὶ βαλὼν ἔσωθεν τοῦ
ῥάκους αἴζωον βοτάνην, ἐλίξας δῆσον ζ’ λιναρίοις ἀνουβιακοῖς καὶ φόρει περὶ
τὸν τράχηλον, ἐὰν πράσῃς. (1085)*

Η δύναμη του θεοῦ Ὡρου-Ἀρποκράτη σχετίζεται με το γεγονός ότι μητέρα του είναι η Ἰσιδα και πατέρας του ο Ὅσιρις. Τα *βαρβαρικά ονόματα* (*voces magicae*) «αθθα βαθθα», παρατηρούμε ότι εμφανίζονται σχεδόν πάντα δίπλα στο όνομα της Ἰσιδας και του γιου της Ὡρου-Ἀρποκράτη²⁸³. Είναι πιθανό να σχετίζονται με την εβραϊκή φράση: «*εσύ είσαι ο πατέρας*»²⁸⁴.

Μια άλλη σειρά μαγικών συνταγών που επικαλούνται συχνά την Ἰσιδα είναι οι συνταγές λεκανομαντείας. Οι λεκανομαντείες σχετίζονται στενά με τις λυχνομαντείες και σε πολλές περιπτώσεις συνδυάζονται μεταξύ τους. Σύμφωνα με τις πρακτικές της λεκανομαντείας, ο ιερούργος γεμίζει μια λεκάνη με νερό πάνω στην οποία το νεαρό αγόρι σκύβει το πρόσωπό του. Συνήθως ο πυθμένος της ρηχής, μάλλον, λεκάνης φέρει παραστάσεις των θεών της επίκλησης. Οι θεοί, οι δαίμονες ή οι νεκροί εμφανίζονται στο νερό της λεκάνης και αποκαλύπτουν στον ενδιαφερόμενο το μέλλον ή δίνουν απαντήσεις στα ερωτήματα που τον απασχολούν (υδρομαντεία). Αν η επίκληση αφορά πνεύματα νεκρῶν συγγενῶν, ηρώων ή βιαιοθάντων

²⁸³ Σχετικά με τα μυστικά ονόματα «αθθα βαθθα», βλ. Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, (London, 1950), 196.

²⁸⁴ K. Preizendanz, *PGM I*, 109, σχετική υποσημείωση.

(νεκρομαντεία) τότε το υγρό που χύνεται στη λεκάνη πρέπει να περιέχει αίμα. Αν η επίκληση απευθύνεται σε ουράνιους θεούς πρέπει να χρησιμοποιηθεί νερό της βροχής, αν, όμως, απευθύνεται σε χθόνιους το νερό πρέπει να προέρχεται από βαθύ πηγάδι. Πολλές φορές ο ιερούργος ρίχνει στο νερό της λεκάνης λίγο λάδι από φυτά. Τότε η μαντεία δεν προκύπτει από την παρουσία εικόνων μέσα στο υγρό, αλλά από τα ακαθόριστα σχήματα που το λάδι σχηματίζει στο νερό που επιπλέει. Ο ιερούργος, σε αυτή την περίπτωση πρέπει να ερμηνεύσει τα σύμβολα, με την ειδική γνώση που κατέχει. Κάποιες φορές χρησιμοποιείται κρασί που αναμειγνύεται με το νερό του δοχείου²⁸⁵.

Ο Ιππόλυτος Ρώμης (170-235 μ.Χ.) περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο οι απατεώνες μάντεις παραπλανούν, όσους προστρέχουν σ' αυτούς με σκοπό να λύσουν τα προβλήματα τους. Σύμφωνα με τον απολογητή, οι μάγοι χρησιμοποιούν μια λεκάνη με γυάλινο πυθμένα την οποία τοποθετούν πάνω από ένα τρύπιο κουτί. Κάποιοι μπαίνουν στο κουτί και εμφανίζονται ως θεοί ή δαίμονες να απαντούν στις ερωτήσεις των αδαών²⁸⁶.

Οι περισσότερες από τις συνταγές λεκανομαντείας που βρίσκονται στο δημόδιο *Μαγικό Πάπυρο* που μοιράζεται μεταξύ του Βρετανικού Μουσείου και του Μουσείου του Leiden, αναφέρονται στην Ίσιδα. Ο πάπυρος έχει γραφτεί τον 3^ο μ.Χ. αιώνα στα κοπτικά και παρά το γεγονός ότι στο κείμενο συνυπάρχουν επικλήσεις σε αιγυπτιακές και ελληνικές θεότητες, η ατμόσφαιρα που κυριαρχεί είναι αιγυπτιακή.

Στην παρακάτω συνταγή, ο ιερούργος χρησιμοποιώντας τη βοήθεια ενός νεαρού αγοριού που δρα ως μεσολαβητής, ζητά από τους νεκρούς να φωτίσουν τη λεκάνη του με απαντήσεις. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο γράφει:

Ακόμη μια συνταγή λεκανομαντείας στην οποία προσθέτεις λάδι από σπόρους, έτσι όπως περιγράφεται πιο πάνω. Λόγος: 'Μίλα μου, μίλα μου, Χαμστ, θεέ των θεών του σκότους και κάθε πνεύματος και κάθε σκιάς που πλανάται στη δύση και στην ανατολή. Κάνε το, εσύ που έχεις πεθάνει. Ξύπνα σε μένα, ξύπνα σε μένα, ψυχή της ζωής, ψυχή της αναπνοής. Άφησε τη λεκάνη μου, τους επιδέσμους μου να προχωρήσουν σήμερα, για χάρη της λεκάνης με την οποία η

²⁸⁵ Σχετικά με την πρακτική της λεκανομαντείας, R.Ganszyniec, «Lychnomanteia», *RE XIII* (1927), 2115-19. A.Delatte, *La catoptromancie grecque et ses dérivés* (Liège-Paris 1932), 8-11, 147-50, 168-170. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, ο.π., 191-6. Ο Ganszyniec υποστηρίζει ότι η πρακτική της λεκανομαντείας είναι περσικής καταγωγής. Πάντως, παρόμοιες πρακτικές συναντούνται στην Αίγυπτο ήδη από την εποχή της συγγραφής της *Βίβλου των Νεκρών*. Βλ. S.Demichelis, "La divination par l'huile à l'époque ramesside", in Y. Koenig (ed.), *La Magie La magie en Egypte: à la recherche d'une définition*, (Paris, 2003), 149-65.

²⁸⁶ Ιππόλυτος, *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, 4.28.3.5. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, ο.π., 193.

Ίσιδα αναζητούσε τον άντρα της, έψαχνε το αδελφό της. ΜΝΑΣ, ΜΝΑΣ, ΜΝΑΝΦ, ΜΝΑΝΦ'. Πες: 'ΜΝΑΣ, ΜΝΑΣ, ΜΝΑΝΦ, ΜΝΑΝΦ, ΦΟΝΙ, ΦΟΝΙ' πολλές φορές και μετά πες στο αγόρι: 'φυγε μακριά σκότος, έλα σε μένα φως', και άνοιξε τα μάτια σου αμέσως'. Οι θεοί θα έρθουν και θα σου δώσουν απαντήσεις σε όσα τους ρωτήσεις.²⁸⁷

Το κείμενο είναι ενδιαφέρον γιατί μας οδηγεί στην κατανόηση της ιδιαίτερης σχέσης που συνδέει την Ίσιδα με τις λεκανομαντείες. Το σκεύος που χρησιμοποιείται στην τελετουργία ταυτίζεται με το σκεύος, στο οποίο η Ίσιδα περισυλλέγει τα κομμάτια του νεκρού Όσιρι. Η εικόνα της θεάς που, συντετριμμένη, αναζητά το σύζυγο της, είναι τόσο ισχυρή, ώστε ο Λόγος της συνταγής περιορίζεται σε μερικούς μόνο στίχους.

Αναφορά στην ιερή λεκάνη της Ίσιδας έχουμε και σε μια άλλη συνταγή λεκανομαντείας²⁸⁸. Δεν είναι όμως σαφές αν πρόκειται για το σκεύος στο οποίο η Ίσιδα μάζεψε τα κομμάτια του νεκρού Όσιρι ή για τη λεκανομαντεία που χρησιμοποίησε με σκοπό να ανακαλύψει σε ποιο σημείο βρίσκονται θαμμένα. Το κείμενο αρχικά επικαλείται πολλούς θεούς, ως εξής:

Θεοί των ουρανών, τιμημένοι θεοί, ελάτε. Βάλτε το φως και την ισχύ σας στη λεκάνη μου και.....το αγόρι που σκύβει πάνω από τη λεκάνη μου. Μακάρι να ευδοκιμήσει, γιατί αυτή η λεκανομαντεία είναι η λεκανομαντεία της Ίσιδας τότε που έψαχνε.....Έλα σε μένα, κατακτητή μου, γιατί όλα....και άνοιξε τα μάτια αυτού του νέου για όλα,γιατί είμαι ο βασιλιάς Λέων-Κριός .

Λίγο παρακάτω ο ιερούργος χρησιμοποιώντας το γνωστό τέχνασμα της ταύτισης με το γιο της Ίσιδας, Ωρο, επικαλείται τον Άνουβι και ζητά την προστασία του:

Άνουβι, καλέ καθοδηγητή δώσε μου το φως ώστε να προστατευτώ εδώ σήμερα, γιατί είμαι ο Ωρος ,ο γιος της Ίσιδας, ο καλός γιος του Όσιρι.

Στην τρίτη επίκληση ο ιερούργος ταυτίζεται με την ίδια την Ίσιδα και απευθύνεται στο Θωθ, λέγοντας:

Αποκάλυψε τον εαυτό σου σε μένα σήμερα. Είσαι ο Θωθ. Είσαι εκείνος που βγήκε μέσα από την καρδιά του μέγιστου Αγαθοδαίμονα, του πατέρα των πατέρων όλων των θεών. Έλα στο στόμιο της λεκάνης μου σήμερα και δώσε μου μια ειλικρινή απάντηση που να αφορά όλα όσα ερευνώ, χωρίς καμία

²⁸⁷ GMPT, PDM xiv. 851-55, 238-9.

²⁸⁸ GMPT, PDM xiv 1-92, 195-200.

ψευτιά, γιατί είμαι η *Ίσιδα* η σοφή, τα λόγια από το στόμα του οποίου θα περάσουν.

Η συνταγή παρουσιάζει ενδιαφέρον εξαιτίας του μεγάλου σε έκταση διαλόγου, αλλά και της οικειότητας που φαίνεται να συνδέει τον ιερούργό με τους θεούς της επίκλησης. Ο ιερούργός ταυτίζεται με κάποιο θεό και έτσι έχει τη δυνατότητα να εξουσιάζει τους υπόλοιπους. Πρέπει, όμως, να τους ευχαριστήσει ιδιαίτερα στο τραπέζι που τους παραθέτει. Στο κείμενο διαβάζουμε χαρακτηριστικά:

Πρέπει να πεις στο νεαρό *‘μίλα στον Άνουβι, λέγοντας: πήγαινε, φέρε μέσα τους θεούς’*. Όταν τρέξει πίσω τους και τους φέρει μέσα ρώτα το νεαρό, λέγοντας: *‘έχουν έρθει οι θεοί;’* και αν σου απαντήσει: *‘έχουν ήδη έρθει’* και τους δεις, θα πρέπει να απαγγείλεις μπροστά τους. Λόγος: *‘ξυπνήστε για χάρη μου, ξυπνήστε για χάρη μου. ΨΑΙ. ξυπνήστε, ΜΕΡΑ, τον ‘μέγιστο των πέντε’²⁸⁹ ΤΣΙΤΣΙΥ ΤΕΝΤΖΙΥ. Να είστε δίκαιοι μαζί μου. Θωθ, μακάρι η δημιουργία σου να γεμίσει τη γη με φως. Οβίδα, μέσα στην ευγενική σου ηρεμία, εσύ που ευχαρίστησες, που δημιούργησες την αλήθεια, μέγιστε θεέ που το όνομα σου είναι μεγάλο’ επανάλαβε πέντε φορές. Πρέπει να πεις στο αγόρι, ‘μίλα στον Άνουβι, λέγοντας: φέρε ένα τραπέζι για τους θεούς. Βάλε τους να καθίσουν.’ Όταν οι θεοί καθίσουν πρέπει να πεις, ‘φέρε ένα δοχείο με κρασί. Άνοιξε το, για του θεούς. Φέρε λίγο ψωμί, άσε τους να φάνε, άσε τους να πιούνε, άσε τους να φάνε, άσε τους να πιούνε, άσε τους να κάνουν κέφι’*. Όταν τελειώσουν πρέπει να πεις στον Άνουβι *‘Θα ζητήσεις να μάθεις κάποια πράγματα για μένα;’* Αν απαντήσει *‘Αμέσως’* θα του πεις *‘Ας σηκωθεί όρθιος ο θεός που θα ικανοποιήσει τις αναζητήσεις μου για σήμερα’*. Όταν θα σου πει, *‘σηκώθηκε όρθιος’*, πρέπει να του πεις, *‘Πες στον Άνουβι: Πάρε τα πράγματα από τη μέση’*. Πρέπει να απαγγείλεις αμέσως μπροστά του αυτά τα λόγια *‘Αγαθοδαίμονα του σήμερα, κύριε του σήμερα, εσύ στον οποίο ανήκουν αυτές οι στιγμές’*. Πρέπει να του πει ο Άνουβις, *‘ο θεός που σήμερα θα μου απαντήσει, ας μου αποκαλύψει το όνομα του’*. Όταν σηκωθεί και αποκαλύψει το όνομα του μπορείς να τον ρωτήσεις όλα όσα σε ενδιαφέρουν.

Η αποκάλυψη του ονόματος του θεού, δίνει στον ιερούργό τον απόλυτο έλεγχο.

Στη «*λεκανομαντεία του Κονσού*²⁹⁰», η αναφορά στην Ίσιδα γίνεται σε σχέση με τις μεγάλες μαγικές της ικανότητες²⁹¹. Ο ιερούργός αρχικά εμφανίζεται να ταυτίζει τον εαυτό του με τη θεά και να την αποκαλεί «μεγαλύτερη μάγισσα από όλους τους

²⁸⁹ Πρόκειται για τίτλο του μέγιστου αρχιερέα του Θωθ στην Ερμούπολη. Στην συγκεκριμένη συνάφεια, ίσως, αναφέρεται στον ίδιο τον Θωθ. Σχετικά βλ. F.Griffith and H.Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* (New York, 1974), 30, σημ. 1, II, 26. Επίσης R.Ritner, “Hermes Pentamegistos,” *Göttinger Miszellen*, 49, σελ. 73-75 (Göttingen, 1981).

²⁹⁰ Ο Κονσού είναι γιος του Άμμωνα και της Μουτ, Θεός που μαζί με τη μητέρα και τον πατέρα του αποτελεί την ιερή τριάδα των Θεβών. Την εποχή του συγκρητισμού παίρνει συχνά τα χαρακτηριστικά του Ωρου και θεωρείται γιος της Ίσιδας. Σχετικά βλ. “Khonsu”, in Donald B. Redford (ed.) *The Oxford Guide: Essential Guide to Egyptian Mythology*, (Berkley, 2003), 186-188.

²⁹¹ GMPT, PDM xiv 239-95, 209-13.

θεούς», έναν χαρακτηρισμό που συναντάμε μόνο σε συνταγές του αιγυπτιακού περιβάλλοντος. Το κείμενο έχει ως εξής:

*Άνοιξε μου Αλκάα²⁹², πριν από τους θεούς και τους ανθρώπους που προέκυψαν από το λίθο του Φθα²⁹³, γιατί είμαι το ερπετό που βγήκε μέσα από τον Νουν²⁹⁴, είμαι ο νεαρός Αιθίοπας²⁹⁵, ο ιερός ουραίος από αληθινό χρυσό²⁹⁶. Στα χείλια μου βρίσκεται μέλι. Όλα όσα θα πω θα έρθουν γρήγορα. Χαίρε, υπέρτατε. Είμαι ο Άνουβις, η νεαρή δημιουργία. Είμαι η **Ίσιδα**· θα τον δαγκώσω. Είμαι ο Όσιρις· θα τον δαγκώσω. Είμαι ο Άνουβις· θα τον δαγκώσω. Θα πρέπει να διώξεις μακριά μου τη μιζέρια και τη σύγχυση. ΛΑΣΜΑΤΝΥΤ, ΛΕΣΜΑΤΟΤ, σώσε με· θεράπευσε με· δώσε μου χάρη, αγάπη και σεβασμό, μέσα στη λεκάνη μου, και...στο σάβανο μου, εδώ, σήμερα. Έλα σε μένα **Ίσιδα**, τεχνήτρα της μαγείας, μεγαλύτερη μάγισσα από όλους τους θεούς. Ο Ωρος είναι μπροστά μου. Η **Ίσιδα** είναι πίσω μου. Η Νέφθυδα είναι όπως το διάδημα μου. Ένα φίδι που είναι ο γιος του Ατούμ, είναι αυτό που βρίσκεται στο διάδημα στο κεφάλι μου έτσι ώστε αυτός που θα μου επιτεθεί, να επιτεθεί στο βασιλιά. Ο παντοδύναμος Μίχος²⁹⁷ θα στείλει ένα λιοντάρι από τους γιους του, θα υποχρεωθεί να μου φέρει γρήγορα τις θεϊκές και τις ανθρώπινες ψυχές, τις ψυχές του κάτω κόσμου, τις ψυχές στον ορίζοντα τα πνεύματα των νεκρών, ώστε να μου πουν την αλήθεια που αφορά όλα όσα αναζητώ, γιατί είμαι ο Ωρος, ο γιος της **Ίσιδας**.*

Η περιγραφή της προετοιμασίας της συνταγής, είναι λεπτομερειακή και ενδιαφέρουσα. Στο κείμενο διαβάζουμε τα εξής:

Πήγαινε σε μια σκοτεινή αποθήκη που βλέπει στο νότο ή στην ανατολή, σε ένα καθαρό σημείο. Άπλωσε καθαρή άμμο που έχεις φέρει από το μεγάλο ποτάμι²⁹⁸. Πρέπει να φέρεις μαζί σου ένα καθαρό χάλκινο κύπελλο ή μια καινούργια πήλινη λεκάνη. Ρίξε μέσα στο κύπελλο νερό που έχει σταθεί, ή αγνό νερό μαζί με αγνό, γνήσιο λάδι, ή μόνο λάδι, χωρίς να προσθέσεις νερό· τοποθέτησε μια πέτρα αιματίτη μέσα στη λεκάνη με το λάδι· βάλε το 'φυτό του βαλσαμόματος²⁹⁹ στον πυθμένα της λεκάνης. Πρέπει να τοποθετήσεις τρεις καινούργιους πλίνθους γύρω από τη λεκάνη. Πρέπει να τοποθετήσεις επτά

²⁹² Η Αλκάα είναι ο ιερός τόπος στην Αίγυπτο, όπου θάφτηκε η μούμια του Όσιρι.

²⁹³ Η αναφορά στο λίθο του Φθα σχετίζεται με τον περίφημο λίθο του Σαμπάκα, την ιερή πέτρα που κάποτε βρισκόταν στο ναό του Φθα στη Μέμφιδα και περιέγραφε τη δημιουργία. Σχετικά βλ. παραπάνω, σελ. 17-8.

²⁹⁴ Ο Νουν, σύμφωνα με τη μυθολογία της Ηλιούπολης, είναι το αρχέγονο ον που προϋπήρχε της δημιουργίας.

²⁹⁵ Ο Αμμωνας, που λατρεύεται στη Νουβία.

²⁹⁶ Ο ουραίος, ιερό φίδι της Αιγύπτου, θεωρείται το σύμβολο της κυριαρχίας του Φαραώ στο βορά. Σε συνδυασμό με την παραπάνω φράση του κειμένου, μάλλον ο συγγραφέας αναφέρεται στην απόλυτη κυριαρχία του, στο νότο και στο βορά.

²⁹⁷ Θεός που συσχετίζεται με τα λιοντάρια.

²⁹⁸ Το Νείλο.

²⁹⁹ Ίσως πρόκειται για το φυτό «φλόμος», που χρησιμοποιούσαν σε τελετές νεκρομαντείας. Σχετικά βλ. D.Kaimakis, *Die Kyraniden* (Beitrage zur klassischen Philologie herausgegeben von E. Heitsch, R. Merkelbach und C. Zintzen Heft 76) (Meisenheim am Glan 1976), 1.13.1.

καρβέλια ψωμί στους πλίνθους γύρω από τη λεκάνη. Να φέρεις μαζί σου ένα αγνό αγόρι, που από πριν έχεις εξετάσει τα αυτιά του. Να το βάλεις να καθίσει πάνω στον καινούργιο πλίνθο. Εσύ πρέπει να καθίσεις σε έναν άλλο πλίνθο, να είσαι μπροστά του -ένα άλλο χειρόγραφο λέει πίσω του. Πρέπει να τοποθετήσεις τα χέρια σου στα μάτια του· τα μάτια του είναι κλειστά όσο εσύ απαγγέλλεις πάνω από το κεφάλι του επτά φορές. Όταν θα τελειώσεις θα πρέπει να τραβήξεις το χέρι σου από τα μάτια του, θα πρέπει να κάνεις το νεαρό να σκύψει πάνω από τη λεκάνη, και να βάλεις τα χέρια σου στα αυτιά του. Πρέπει να σφίξεις τα αυτιά του με τα χέρια σου ενόσω τον ρωτάς, 'είδες το μεγάλο θεό;' Αν σου πει, 'βλέπω σκοτάδι', πρέπει να του πεις 'μίλα, λέγοντας, βλέπω το όμορφο πρόσωπο σου,...εσύ...μεγάλε θεέ Άνουβι'. Αν θέλεις να το κάνεις μόνος σου, πρέπει να αλείνεις τα μάτια σου με την αλοιφή³⁰⁰, πρέπει να καθίσεις δίπλα στη λεκάνη και σύμφωνα με τα παραπάνω, τα μάτια σου να είναι κλειστά. Πρέπει να απαγγείλεις την παραπάνω επίκληση επτά φορές, να ανοίξεις τα μάτια σου και να τον ρωτήσεις σχετικά με όσα θέλεις να μάθεις. Πρέπει να τελέσεις τη συνταγή από την τέταρτη μέρα του σεληνιακού μήνα μέχρι τη δέκατη πέμπτη, κατά τα μέσα του μήνα, όταν η σελήνη γεμίσει.

Στο κείμενο γίνεται λόγος για 7 καρβέλια που πρέπει να τοποθετηθούν σε σημεία του χώρου, στον οποίο θα πραγματοποιηθεί η τελετή. Η χρήση των ψωμιών, ίσως, συνδέεται με το γεγονός ότι ο ιερούργος ταυτίζεται με την Ίσιδα, θεά που σχετίζεται με τα σιτηρά και με την αφθονία των καρπών.

Πολλές φορές στις συνταγές λεκανομαντείας γίνεται απλή αναφορά στην Ίσιδα, χωρίς η θεά να παίζει κεντρικό ρόλο στην εξέλιξη της τελετουργίας. Αυτό συμβαίνει σε δυο συνταγές του δημώδη *Πάπυρου του Μουσείου του Leiden* που συμπληρώνουν η μια την άλλη· η δεύτερη αποτελεί στην ουσία μια διευρυμένη μορφή της πρώτης συνταγής³⁰¹. Στις συνταγές αυτές εμφανίζεται ένας συνδυασμός των τεχνικών της λεκανομαντείας και της λυχνομαντείας, που συναντάται συχνά στους *Μαγικούς Πάπυρους*. Στην περίπτωση αυτή ο ιερούργος προετοιμάζει τη λεκάνη του, αλλά ταυτόχρονα χρησιμοποιεί και ένα λυχνάρι γεμάτο με «γνήσιο λάδι». Η αντανάκλαση της φλόγας μέσα στη λεκάνη, πιθανότατα, εμπλουτίζει τη λεκανομαντεία με περισσότερα στοιχεία. Στην συνταγή χρησιμοποιείται ένα φυτό που ονομάζεται «αποτύπωμα της Ίσιδας». Ο ιερούργος θα πρέπει να χρησιμοποιήσει τα υλικά της συνταγής όπως περιγράφει το κείμενο:

Λόγος: αίμα χήνας του Νείλου, αίμα ιπποπόταμου, αίμα του δοχείου της νύχτας, φυτό 'ζω μέσα τους', μουστάρδα, φυτό 'μεγάλο του Άμμωνα', αιματίτη, γνήσια

³⁰⁰ Υπάρχει συγκεκριμένη αλοιφή που πρέπει να χρησιμοποιείται σε αυτές τις περιπτώσεις και που οι οδηγίες κατασκευής της βρίσκονται λίγο παραπάνω, στον ίδιο πάπυρο (PDM xiv 140).

³⁰¹ GMPT, PDM xiv 805-40, 236-8 και PDM xiv 295-308, 213.

πέτρα κυάνου, μύρο, φυτό 'αποτύπωμα της Ίσιδας'. Κοπάνησε τα. Φτιάξε μια μπάλα και βάψε τα μάτια σου μ'αυτό.

Το φυτό *αποτύπωμα της Ίσιδας* σχετίζεται, ίσως, με τον καρπό που οι αρχαίοι Έλληνες ονομάζουν «πίτταξιν»³⁰². Ο καρπός αυτός χρησιμεύει ως τροφή χοίρων, ενώ ο κορμός του μικρού δέντρου είναι ιδιαίτερα ευλύγιστος και χρησιμοποιείται για την κατασκευή ακοντίων³⁰³.

Στους *Μαγικούς Πάπυρους* συναντάται ακόμη ένα φυτό που φέρει το όνομα της Ίσιδας. Συγκεκριμένα, στις οδηγίες κατασκευής ενός φίλτρου, στον δημώδη *Μαγικό Πάπυρο του Μουσείου του Leiden*, διαβάζουμε:

*πρέπει να προσθέσεις λίγο νερό από σισύμβριο και ένα μικρό 'φυτό-φυλαχτό της Ίσιδας'*³⁰⁴.

Το *φυτό-φυλαχτό της Ίσιδας* μας είναι άγνωστο, αν και είναι πιθανόν να ταυτίζεται με το φυτό *αποτύπωμα της Ίσιδας*.

Στον ίδιο πάπυρο συναντάμε μια συνταγή λεκανομαντείας που μπορεί να τελεστεί ακόμη και χωρίς τη βοήθεια νεαρού μεσολαβητή³⁰⁵. Η επίκληση απευθύνεται στον Άνουβι, ενώ ο ιερουργός ταυτίζεται με τον Ώρο. Το κείμενο έχει ως εξής:

Χαίρε, Άνουβι, βασιλιά του κάτω κόσμου. Κάνε το σκοτάδι να υποχωρήσει, φέρε το φως σε μένα, στη λεκανομαντεία μου, γιατί είμαι ο Ώρος, ο γιος του Όσιρι τον οποίο γέννησε η Ίσιδα, ο νεαρός ευγενής που η Ίσιδα λατρεύει, που αναζητά τον πατέρα του, Όσιρι τον αμόλυντο. Χαίρε, Άνουβι, βασιλιά του κάτω κόσμου. Κάνε το σκοτάδι να υποχωρήσει. Φέρε το φως σε μένα, στη λεκανομαντεία μου/ το σάβανο μου εδώ σήμερα. Ευχαρίστησε με, δώσε χαρά σ'αυτόν που σκύβει πάνω από τη λεκάνη μου εδώ σήμερα. Ας έρθουν οι θεοί να δώσουν ειλικρινή απάντηση σε ότι αφορά αυτά που αναζητώ εγώ εδώ σήμερα, αληθινά, χωρίς ψευτιές, αμέσως.

Ο ιερουργός επικαλείται τη δύναμη του θεού Άνουβι, προστατευόμενος από το θεϊκό μανδύα του θεού Ώρου με τον οποίο ταυτίζεται, καθώς και από τη μητέρα του, τη μεγάλη θεά Ίσιδα.

Σε μια λεκανομαντεία του ίδιου πάπυρου η Ίσιδα παρουσιάζεται ως μητέρα του Άνουβι, γεγονός που συμβαίνει μόνο μια ακόμη φορά στους *Μαγικούς Πάπυρους*³⁰⁶.

³⁰² Βλ. Griffith και Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, ο.π., 80.

³⁰³ Σύμφωνα με το Liddell-Scott *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας*, «πίτταξις» είναι ο καρπός της γνωστής κρανιάς, το κράνο (λατ.: cornus mascula).

³⁰⁴ GMPT, PDM xiv 364, 216.

³⁰⁵ GMPT, PDM xiv 528-53, 225-6.

Η πληροφορία, όμως, φαίνεται ότι προκαλεί αμηχανία στον συγγραφέα της συνταγής και έτσι απλώς την αναφέρει χωρίς να τη χρησιμοποιεί:

Χαίρε, χαίρε, Άνουβι, καλέ καθοδηγητή, Άνουβι, Άνουβι, Γιε ενός λύκου και ενός σκύλου· ένας άλλος πάπυρος αναφέρει: 'παιδί αυτής της Ίσιδας και ενός σκυλού'.

Η αναφορά της Ίσιδας ως μητέρας του θεού που είναι σύντροφος της στις αναζητήσεις του νεκρού συζύγου της και ψυχοπομπός θεός της αιγυπτιακής παράδοσης σχετίζεται, ίσως, με λανθασμένη ανάγνωση ενός αποσπάσματος του Πλούταρχου³⁰⁷. Ο ίδιος προτιμά να αναφερθεί στον Άνουβι με τον παραδοσιακό τρόπο, αν και φροντίζει να διασώσει τον αξιοπερίεργο χαρακτηρισμό.

Σε ένα κείμενο που αναφέρεται στη χρήση της μαντικής πρακτικής των ιερών αριθμών και γραμμάτων, ο συγγραφέας εμφανίζει την Ίσιδα να ψάχνει τον νεκρό σύζυγο της, εφαρμόζοντας τη συγκεκριμένη συνταγή³⁰⁸. Στην εισαγωγική φράση του κειμένου η Ίσιδα αποκαλείται «κυρία», χαρακτηρισμός που συνοδεύει συχνά την θεά και σχετίζεται με την παντοδυναμία της³⁰⁹. Το κείμενο της μαντικής συνταγής έχει ως εξής:

*Μεγάλη Ίσις ή κυρία. αντίγραφον ιερᾶς βίβλου τῆς εὐρεθείσης ἐν τοῖς τοῦ Ἑρμοῦ ταμίοις. ὁ δὲ τρόπος ἐστὶν τὰ περὶ (5)
τὰ γράμματα κθ', δι' ὧν ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Ίσις ζητοῦσα ἑαυτῆς τὸν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα Ὅσιριν ἐξεῦρεν. ἐπικαλοῦ μὲν (10)
τὸν Ἥλιον καὶ τοὺς ἐν βυθῷ θεοὺς πάντας, περὶ ὧν θέλεις κληδονισθῆναι, καὶ λαβὼν φοίνικος ἄρσενος φύλλα κθ' (15)
ἐπίγραψον ἐν ἐκάστῳ τῶν φύλλων τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα καὶ ἐπευζάμενος αἶρε κατὰ δύο δύο. τὸ δὲ ὑπολιπόμε- (20)
νον ἔσχατον ἀνάγνωθι, καὶ εὐρήσεις σου τὴν κληδόνα, ἐν οἷς μέτεστιν, καὶ χρηματισθήσῃ τηλαυγῶς. (25)*

Με τη βοήθεια 29 φύλλων φοίνικα -αναφορά ίσως στα 29 γράμματα του κοπτικού αλφάβητου³¹⁰- στα οποία πρέπει να γραφούν τα ονόματα των θεών, ο ιερούργος θα λάβει το χρησμό που θέλει. Η αποτελεσματικότητα της συνταγής οφείλεται στο

³⁰⁶ GMPT, PDM xiv 395-427, 218-9. Βρίσκουμε την ίδια αναφορά στο PDM xiv 594-620, 228-9.

³⁰⁷ Πλούταρχος, *Περί Ίσιδος και Ὁσίριδος*, 356F.

³⁰⁸ PGM XXIVa. 1-25.

³⁰⁹ Βλ. PGM LIX 14-15 και PGM VII 490-503. Επίσης F. Trombley, «Prolegomena to the Systemic Analysis of Late Hellenic Religion: The Case of the Aretalogy of Isis at Kyme», in J. Neusner, ES Frerichs and AJ Levine (eds.), *Religious Writings and Religious Systems*, (Atlanta, 1989), 95-113 και ιδιαίτερα 98, στ. 39, 41, 42, 49, 54.

³¹⁰ Για το κοπτικό αλφάβητο, βλ. W. Schubart, *Einführung in die Papyruskunde* (Berlin, 1918), 369.

γεγονός ότι χρησιμοποιήθηκε από την ίδια τη μεγάλη θεά στην πορεία της αναζήτησης του Όσιρι· ενισχύεται, όμως, και από την παρατήρηση ότι το κείμενο είναι αντίγραφο ιερού βιβλίου που προέρχεται από τα αρχεία του Ερμή. Η παρατήρηση αυτή συναντάται συχνά στους *Μαγικούς Πάπυρους*, αφού οι συγγραφείς αναφέρονται συχνά στη θεϊκή προέλευση των συνταγών τους, προκειμένου να τους προσδώσουν κύρος και αξιοπιστία.

Στο δημόδη *Μαγικό Πάπυρο* συναντάμε μια νεκρομαντική συνταγή που συμπεριλαμβάνει τη χρήση ενός κρανίου πνιγμένου ανθρώπου και μπορεί να οδηγήσει στην ανακάλυψη ενός κλέφτη³¹¹. Η πρακτική της χρήσης κρανίων (*κεφαλομαντεία*) που προλέγουν το μέλλον ή απαντούν στις ερωτήσεις των ενδιαφερόμενων είναι συχνή. Στο κείμενο περιγράφεται ο τρόπος προετοιμασίας του κρανίου:

Ένας τρόπος για να ανακαλυφθεί ένας κλέφτης...: φέρε το κεφάλι ενός πνιγμένου άνδρα. Μετάφερε το στους αγρούς. Θάψε το. Σπείρε σπόρους λιναριού πάνω του και μάζεψε το λινάρι. Μάζεψε το, όταν ψηλώσει πολύ και να είσαι μόνος. Φέρε το λινάρι στο χωριό. Θα πρέπει να πλύνουν το κεφάλι με γάλα και να το καλύψουν. Μετά φέρτο στο μέρος που επιθυμείς. Όποτε θελήσεις να ανακαλύψεις έναν κλέφτη πρέπει να πάρεις λίγο λινάρι και να του απαγγείλεις το ξόρκι. Πρέπει να πεις το όνομα του ανθρώπου δυο φορές, ένα προς ένα. Πρέπει να δέσεις το λινάρι και να το τραβήξεις. Αν είναι αυτός που το έκλεψε, θα μιλήσει καθώς δένεις τον κόμπο. Τα λόγια που πρέπει να πεις: Λόγος: 'η λέξη του Κου είναι δικιά μου, η λέξη του Γκεμπ'³¹² είναι δικιά μου, η λέξη του...της Ίσιδας, η λέξη του Ίβιδος, γιου του Θωθ, είναι δικιά μου. Όλοι εἶ, όλοι εἶ. Θα φωνάξω εδώ σήμερα την αδερφή μου ΣΑΜΑΛΑ λέγοντας, 'θα τους δώσω τις λέξεις του Γκεμπ, που τις έδωσε στην Ίσιδα, όταν ο Σου τις έκρυψε στο βαλτό της Βουτώς· αυτή κρατά ένα μικρό κομμάτι λιναριού στα χέρια της, το δίνει κόμπο, και δίνει μ'αυτό αυτά τα μπροστινά ποδιά, μέχρι αυτός να αποκαλυφτεί στον Ώρο μέσα στο βάλτο. Παίρνω αυτό το μικρό κομμάτι λιναριού στα χέρια μου, το κάνω κόμπο μέχρι ο δείνα να αποκαλυφτεί...το μάτι'. Αφού απαντήσει, θα φύγει'. Είναι πολύ καλό.

Μετά την προετοιμασία του κεφαλιού για την κεφαλομαντεία, ο ιεουργός θα πρέπει να αφηγηθεί τελετουργικά μια μικρή *μυθική αφήγηση* (*historiola*), όπως συχνά γίνεται σε συνταγές του αιγυπτιακού περιβάλλοντος. Θα ήταν μάταιο να προσπαθήσει κανείς να περιγράψει με ακρίβεια σε ποιο μύθο της αιγυπτιακής παράδοσης παραπέμπει αυτή η ιστορία, αφού, όπως είδαμε, συχνά αυτές οι *μυθικές αφηγήσεις* είτε είναι

³¹¹ *GMPT*, PDM lxi 79-94, 288-9.

³¹² Ο θεός της γης της Αιγύπτου που με τη θεά του ουρανού Νουτ γέννησαν τον Όσιρι, την Ίσιδα, τον Σηθ και τη Νέφθυδα. Βλ. E.Cruz-Urube, "Atum, Shu, and the Gods during the Amarna Period", *JSSEA* 25 (1995), 15-22.

κατασκευασμένες από τον συγγραφέα, είτε εμπεριέχουν ασαφείς και ακαθόριστες αναφορές στους αιγυπτιακούς μύθους. Είναι πιθανό, πάντως, αυτή η ιστορία να εμπεριέχει υπαινιγμούς που αναφέρονται στο μύθο της δολοφονίας του Σηθ από τον Ώρο, όπως αυτός αναπαριστάται στις τοιχογραφίες του ναού του Ώρου στο Εντφού³¹³. Σύμφωνα με το μύθο, η Ίσιδα που παρουσιάζεται ως μια εκδικητική θεά, αποζητά με μανία το θάνατο του αδερφού της, Σηθ, και βοηθά τον Ώρο να τον ανακαλύψει. Όπως, λοιπόν, η θεά βοηθά το γιο της να ανακαλύψει τον κλεφτή του θρόνου της Αιγύπτου, έτσι θα βοηθήσει και τον ιερουργό της επίκλησης να εντοπίσει τον κλεφτή που ψάχνει. Ο συγγραφέας δηλώνει ότι η συνταγή είναι τόσο ισχυρή, ώστε χρησιμοποιείται ακόμη και από την Ίσιδα, η οποία στο κείμενο παρουσιάζεται να δένει κόμπο το λινάρι.

Το λινάρι συναντάται μόνο σε τελετές της αιγυπτιακής θρησκείας. Στη σκέψη των Ελλήνων είναι συνδεδεμένο με το θάνατο, πιθανόν γιατί οι Αιγύπτιοι το χρησιμοποιούν στις μεταθανάτιες τελετουργίες³¹⁴.

Στον λεγόμενο *Πάπυρο Mimaut* που βρίσκεται στο Μουσείο του Λούβρου και έχει γραφεί τον 4^ο μ.Χ. αιώνα, συναντάμε μια ενδιαφέρουσα συνταγή που η πιστή εφαρμογή της, προσδίδει «*πρόγνωση και μνημονική*»³¹⁵. Σύμφωνα με το κείμενο, πρόκειται για ένα «*Αντίγραφον ἀπὸ ἱερᾶς βίβλου*», η οποία είναι εξαιρετικά αποτελεσματική, γιατί «*πεπείραται ὑπὸ Μανεθῶνος*». Ο Μανέθων, ο γνωστός ιερέας και ιστορικός του 3^ο αιώνα π.Χ., θεωρείται ότι μαζί με τον Τιμόθεο οργάνωσε την λατρεία του Σάραπι στην Αίγυπτο³¹⁶. Το γεγονός ότι το συγκεκριμένο απόσπασμα προέρχεται από κάποιο ιερό κείμενο και χρησιμοποιήθηκε από τον σπουδαίο ιερέα Μανέθωνα προσδίδει στη συνταγή ιδιαίτερο κύρος.

Η διαδικασία της προπαρασκευής και της παρασκευής της συνταγής είναι πολύπλοκη και μας περιγράφεται ως εξής:

³¹³ Στο τοίχους του ναού του Ώρου στο Εντφού, απεικονίζεται ο θάνατος του Σηθ από τον Ώρο. Η Ίσιδα εμφανίζεται να δένει τον ιπποπόταμο-Σηθ και ο Ώρος με καμάκια να τον σκοτώνει. Στη «Γιορτή της Νίκης», που τελείται μια φορά το χρόνο μέχρι και τα ελληνοιστικά χρόνια, με σκοπό να γιορταστεί η νίκη της τάξης (Ώρος-Φαραώ) ενάντια στις δυνάμεις τους χάους (Σηθ), η Ίσιδα ζητά από τους πιστούς της να διαμελίσουν τον Σηθ και να πετάξουν τα κομμάτια του στις γάτες. Για να ικανοποιήσουν την απαίτηση της θεάς οι Αιγύπτιοι φτιάχνουν και τρώνε μια πίτα σε μορφή ιπποπόταμου. Σχετικά βλ. Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, ο.π., 178-9.

³¹⁴ Burriss, *Taboo, magic, spirits*, ο.π., 103-9. Πρβλ. το κείμενο της Αινειάδας (Vergilius, *Aeneidos* XII 120) όπου εκφράζεται η άποψη ότι «το λινό είναι ξένο προς τις ρωμαϊκές τελετουργίες».

³¹⁵ PGM III 424-466.

³¹⁶ W.G.Waddell, *Manetho*, (LCL) (London, Cambridge MA, 1940). G. Verbrughe - J. Wickersham, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt* (Ann Arbor, 1996). Παχής, *Η λατρεία της Ίσιδας και του Σάραπι*, ο.π.

λαβὼν κάκουφ[ον,] ὃ ἐστὶν αἰγυπτιστὶ κακκου[φρατ, ἐξάρα]ζον αὐτῆς τὴν καρδίαν, κ[ατάτρησον καλάμω (425)

καὶ τὴν καρδίαν κατα[τα]μ[ών] ἐπίβαλε εἰς μέλι Ἀττικ[ὸν π]λησιαζούσης τῆς θεοῦ καὶ εἶτα τρίψας τὴν καρδίαν τῇ α' τῆς θεοῦ σύμμιζον τῷ μέλι[τι καὶ κατάφαγε] νήστης λέγων[ν] ἐπτάκις, ἅπαξ γευόμενος τῷ λι[χανῶ τῷ δ]ακτύλῳ, τοῦτο[ν τ]ὸν λόγον· 'ποίη[σόν με π]ρογνῶναι τὰ μέλλοντα καὶ τὰ προμέλλοντα κα[ὶ πεπ]ραγμένα καὶ π[ά]ντα ≤τὰ≥ ἔργα τῇ σ[ήμερ]ον καθάπαξ.' ἐπτάκις τὸ ὄνομα λέγε, αἶψα λέγων κοινά· τῇ τρίτῃ ἀπογε[υόμενος λ]έγε τὸ ὄνομα Λαίλαμ [σαν]κανθαρά, κοινά. [τῇ] σελήνης τὸ δ ὄνομα λέγων ἐπιμνω, τῇ ε' τὸ ε' (430)

ὄνομα λέγων ἐπτάκις ἐκενθ.... [τῇ ζ'] τὸ ἕκτον ὄνομα Ἀμοῦν [Ἀ]μοῦν, τῇ σελήνης ζ' [τὸ ζ' ὄνομα.]ρα πρεγχιχαροθ. τῇ η' τὸ η' ὄνομα· [ε]ἰσι Οὔσιρι [Ἀ]μοῦν [Ἀ]μοῦν, τῇ θ' τὸ θ' ὄνομα φορ[φ]ορβαρζαγρα, [τῇ ι' τ]ὸ ι' ὄνομα ζαζουχωρ δαμνιοτη, τῇ ἐνδεκάτῃ τὸ ἐνδέκατον ὄνομα χρυσα χρ[υσα] εὐασε χρυσοες εἰρε χρυσοεγεθρελ....ρον, τῇ δωδεκάτῃ τὸ δωδεκάτον ὄνομα, δωδεκάκις γευόμενος· αθαβ....ενιγραψαθιρ..ψανο.αση, [τῇ ιγ' τὸ ιγ' ὄνομα λέγων]· Ἄρτεμι Δαμνω δαμνο λύκαινα, τῇ τετάρτῃ καὶ δεκάτῃ τὸ [τέταρτον καὶ δέκατον ὄνομα] λέγων. τοῦτο τὸ ὄνομα ιδ'· Ἄρπον[χνουφι] βριντατηνωφρι βρισκυλμα (435)

βρισκυλμα ορεοβαζαγρα. τῇ [πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ τ]ὸ πέμπτον καὶ δέκατον ὄνομα· σεσενγεν βαρφααραγνης αγαβ αειγιουω, κοινά, ὅσα θέλεις, λέγων καθ' ἡμέραν. εἶτα [φθινο]ύσης σελήνης λέγε ἐν ἐξαμέτρῳ τόνῳ τ[ὸν λόγον] λέγων ἐπτάκις ἕως πάλιν τῇ τετάρτῃ καὶ δεκάτῃ τῆς θεοῦ. ἐφόρα δέ, μὴ συνέλθῃ[.....] ἐκάστην ἡμέραν ταιουλ...αγιον [... καὶ λυθῇ πᾶσα σύστασις τῆς ἱερᾶς συνθέσεως. λέγει γὰρ ὁ κύριος [θεός. τῆς] πράξεως ταύ[της] μείζων οὐκ ἔστιν. πεπείραται (440)

ὑπὸ Μανεθῶνο[ς, ὃς αὐτὴν ἐ]λάβετο [δῶ]ρον ὑπὸ θεοῦ [Ὁ]σίρεως τοῦ με[γίσ]του. τέλει, τέλει εὐτυχῶς καὶ εὐφύμως. λόγος λεγόμενος[.....] καὶ τελ[.....] τ[ὸ] ἡλίῳ· χαῖρε, αὐτοκράτωρ, χαῖρε, χαῖρε, προ[πάτωρ] καὶ Δαμναμ[εγεῦ/ [Ἀβρα]σάξ....κ...ηληλ εἰς ἱερὸς ...κ..... σαβηλε

σαβηλε κα προγνως. Μωυσῆς αν....σις καὶ ἀποσ.....κ..... (445)
...αι[.....] εἰς μνήμη[ν λέγε τ]ὸν ὑποκείμε[νον λόγο]ν ἐκάστης [ἡμέρας] ιμεα.... Ἀβρασάξ, ... εἰδέναι οειαιο...κα..... Ἰάω Σαβαώ[θ] μέγας Ἰαβε[ζεβυθ][Ἀ]βραζαςταε.' σι.ν.μ. (450)

οὕτως δὲ ζωγράφει παῖδα καὶ σε [ῥ]στερον, καὶ ἀκούσεις τὰ ὄρνεα λαλοῦ[ντα] μαράθου ζ' καὶ σησάμου, μελανθίο[ν] λ[αβών] ταῦτα τρίψας σὺν ὕδατι πηγαίῳ τῆς σελήνης (455)

οὔσης δευτέρας, καὶ ἀκούσεις πάν[τα] ἐγὼ εἰμι ιεη ιοεη ιε Ἰάω Ἰσι [τὰ ἐν ταῖς] ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἐγὼ [] ἐπέυχου αὐτῶ. ἄλλ γίνεται δε χελιδὼν τρύτου (460)

σου τὸν λόγον τοῦτον ἐπτάκις κατὰ[λεγε.....] λόγος, ὃν λ[έγ]εις· χαῖρε, Ἥλιε Μίθρα λ[.....] ἀπο[ρ]οῦντος, [α]ὐτῶ ἱερῶ ὕδατι ωσε.....
....κ[α]τὰ ψυχὴν ἔχει οὗτος ἐκείνην τὴν ἡμέραν γινώσκ[εις] (465)
παραπτόμενος δὲ ἡμιτρίτα[ῖον πυρετὸν ἔ]ξεις.

Το ξόρκι πρέπει να παρασκευαστεῖ κατά τη διάρκεια ενός σεληνιακού μήνα, ξεκινώντας από την ημέρα που η σελήνη γεμίζει. Καθώς η σελήνη γεμίζει ο ιερούργος πρέπει να απευθύνει επικλήσεις στις θεότητες κάθε ημέρα του σεληνιακού

μήνα. Αν και οι επικλήσεις απευθύνονται κυρίως στη Σελήνη, συναντάμε, ακόμη ονόματα θεών που φέρουν ηλιακές αναφορές, ονόματα χθόνιων θεοτήτων και δαιμόνων³¹⁷, καθώς και το όνομα της Ίσιδας που την εποχή αυτή σχετίζεται όχι μόνο με τη Σελήνη, αλλά και με άλλες θεότητες που έχουν σεληνιακά χαρακτηριστικά. Αρχικά ο ιεουργός επικαλείται την Ίσιδα μαζί με άλλες αιγυπτιακές θεότητες. Αργότερα, όμως, ταυτίζεται μαζί της, σε μια προσπάθεια να πετύχει όσα επιθυμεί, χρησιμοποιώντας την ισχύ και την επιρροή της.

Στο *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού* υπάρχει μια συνταγή που ζητά τη βοήθεια του Κρόνου, του πατέρα των θεών, με σκοπό την πρόβλεψη του μέλλοντος³¹⁸. Ο Κρόνος, όμως, είναι ένας οργισμένος και φοβερός θεός. Έτσι, ο ιεουργός πρέπει να προστατευτεί από τη ανεξέλεγκτη δύναμή του. Ο θεός εδώ παρουσιάζεται νικημένος από το Δία και ταπεινωμένος, δεμένος με αλυσίδες, γεγονός που τον καθιστά ιδιαίτερα επικίνδυνο. Το μέσο προστασίας του ιεουργού είναι ένας χιτώνας από λινό ύφασμα όμοιος με αυτούς των ιερέων της Ίσιδας³¹⁹. Ειδικότερα το κείμενο αναφέρει:

*Μαντία Κρονική ζητούμενη, καλουμένη μυλάριον. λαβὼν ἄλως χοίνικας δύο ἄληθε τῷ χειρομυλίῳ λέγων τὸν λόγον πολλάκις, ἕως (3085) ὁ θεὸς σοι ὀφθῇ. πράσσε δὲ νυκτὸς ἐν τόπῳ, ὅπου χόρτος φύει. ἐὰν δὲ λέγων τ<ιν>ὸς ἀκούσης βάτην βαρείας καὶ σύγκρουσιν σιδήρου, ὁ θεὸς ἔρχεται ἀλύσει πεφρουρημένος, ἄρπην κρατῶν. σὺ δὲ μὴ πτοηθῇς, φυλασσόμενος τῷ φυλακτηρίῳ τῷ σοι δη- (3090)λωθησομένῳ. ἴσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλημένος **Ίσιακῶ σχήματι**. ἐπίθου δὲ τῷ θεῷ σφάγνον μετὰ αἰλούρου καρδίας καὶ κόπρου ἱππίας.*

Δεν είναι άγνωστη η συνήθεια της χρήσης υφασμάτων από τις λατρευτικές τελετές της Ίσιδας σε αυτού του είδους τις τελετουργίες. Όπως θα δούμε και παρακάτω, οι ιερείς συχνά χρησιμοποιούν ως προστατευτικό μέσο το μαύρο πένθιμο ένδυμα (*μέλαν Ίσιακόν*) του αγάλματος της μεγάλης θεάς. Σε αυτήν την περίπτωση, όμως, γίνεται χρήση του λευκού χιτώνα που ενδύονται οι ιερείς της θεάς.

Οι *Μαγικοί Πάπυροι* περιλαμβάνουν μια μεγάλη συλλογή συνταγών που σχετίζονται με κλήσεις ονείρων. Οι ιερείς επικαλούνται τους θεούς με σκοπό να τους

³¹⁷ Μεταξύ των θεών που αναφέρονται εδώ, συναντάμε τον Μίθρα, αλλά και *βαρβαρικά ονόματα* όπως τα 'σεσενγενβαρφαραγγής' 'δαμνιοτή' και 'δαμναμενευ' που συνδέονται με τον ήλιο, τα 'ηλ' και 'ιαω' που επίσης έχουν ηλιακό χαρακτήρα και συνδέονται με τον ιουδαϊσμό, το 'αρπονχνουφι βριντατηνωφρι βρισκυλμα' που σχετίζεται με τον Ώρο και με τον Χνούβι. Βλ. σχετικά, Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 196-207.

³¹⁸ PGM IV 3086-3124.

³¹⁹ Πλούταρχος, *Περί Ίσιδος και Όσίριδος* 352D.

σταλεί ένα όνειρο που θα τους δώσει τις απαντήσεις που αναζητούν (*ονειραιτησία*), τη δυνατότητα να ερμηνεύσουν σωστά το όνειρο που είδαν ή στο μέλλον θα δουν (*ονειροκρισία*) ή, τέλος, ζητούν να σταλεί ένα όνειρο σε τρίτο πρόσωπο (*ονειροπομπία*)³²⁰. Οι πρακτικές που χρησιμοποιούνται ποικίλουν και πολλές φορές συνδυάζονται με τις πρακτικές που χρησιμοποιούνται στις λυχνομαντείες ή τις λεκανομαντείες. Οι θεοί στους οποίους απευθύνονται οι επικλήσεις είναι η Ίσιδα και ο σύντροφος της Όσιρις, ο γιος τους Ωρος, καθώς και ο ονειροπομπός θεός της ελληνικής παράδοσης, Ερμής, ο οποίος, κατά την ύστερη αρχαιότητα κάποιες φορές ταυτίζεται με τον ψυχοπομπό θεό Άνουβι, ενώ κάποιες άλλες εμφανίζεται ως «*ίβιοπρόσωπος*», συνδεδεμένος έτσι με το θεό των γραμμάτων της αιγυπτιακής παράδοσης, Θωθ³²¹.

Στην παρακάτω «*Όνειρου αίτησιν*» που συμπεριλαμβάνεται σε έναν από τους ελληνικούς *Μαγικούς Πάπυρους του Μουσείου του Leiden*, γραμμένο τον 4^ο μ.Χ. αιώνα, ο ιερουργός επικαλείται τον Ερμή-Θωθ, ζητώντας ένα όνειρο πρόγνωσης του μέλλοντος³²². Στο κείμενο διαβάζουμε:

Όνειρου αίτησις·

Άκριβής εἰς πάντα γράψον εἰς βύσσινον ράκος αἵματι ὀρνυγίου θεὸν Ἑ[ρ]μῆν (145) ὀρ[θ]όν, ἰβιοπρόσωπον, ἔπειτα ζυῖρνη ἐπίγραψον καὶ τὸ ὄνομα καὶ ἐπίλεγε τὸν [λό]γον· ἔρχου μοι ὠδὶ αἴψα, ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν. ἐπικαλοῦμαί σε τὸν ἐπὶ τῶν [πν]ευμάτων τεταγμένον θεὸν θ(εῶν), δεῖξαί μοι καθ' ὕπνους τόδε. ἐξορκίζω [σε] κατὰ [τ]οῦ πατρός σου Ὀσίριδος καὶ Ἰσιδος, τῆς μητρός σου, δεῖξαί μοι τι[να] μορφήν σου, καὶ περὶ ὧν θέλω, χρημάτισον. ὄνομά σοι· ἡμιουαθι, ψρηπνορα (150) νερτηρ, διοχασβαρα, Ζαραχω', ὃν καλοῦσι Βαλχάμ· χρημάτισον περὶ τοῦδε, περὶ πάντων, ὧν πυνθάνω.'

Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι εδώ ο Ερμής-Θωθ αναφέρεται ως γιος της Ίσιδας και του Όσιρι, αν και σύμφωνα με την αιγυπτιακή μυθολογική παράδοση, ο Ωρος είναι ο μοναδικός γιος του ζεύγους, ενώ η Ίσιδα κάποιες φορές εμφανίζεται ως κόρη του Θωθ ή ως προστατευόμενη του³²³. Το συγκρητιστικό πνεύμα της εποχής δικαιολογεί τέτοιου είδους συγχύσεις. Η αναφορά αυτή, ίσως, συνδέεται με την

³²⁰ Οι όροι αναφέρονται στα κείμενα των παπύρων. Σχετικά βλ. PGM I 327-30. Βλ. επίσης Samson Eitrem, «Dreams and Divination in Magical Ritual», in C. A. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (New York-Oxford, 1991), 175-187 και ιδιαίτερα 176 και σχετική παραπομπή.

³²¹ Βλ. Grandjean, *Une nouvelle aretalogie d'Isis a Maronee*, ο.π., 17, στ. 23. F. Trombley, «The Case of the Aretology of Isis at Kyme», in Neusner, Frerichs and Levine (eds.), *Religious Writings and Religious Systems*, ο.π., στ. 3.

³²² PGM XII 144-152.

³²³ Πλούταρχος, *Περί Ίσιδος και Όσίριδος*, 355F. PGM IV 99-101.

προσπάθεια συσχετισμού του αρχαίου θεού, πατέρα της Ίσιδας, Ερμή-Θωθ, με το νεαρό θεό και γιο της Ίσιδας Ερμή-Αρποκράτη, μια σχέση που θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, στο οποίο θα αναφερθούμε σε κάποιες τελετές, στις οποίες μια θηλυκή θεότητα φέρει τα χαρακτηριστικά της κόρης και ταυτόχρονα της συντρόφου του θεού Αιώνα της Αλεξάνδρειας³²⁴.

Σε έναν από τους δημόδεις *Μαγικούς Πάπυρους του Μουσείου του Λούβρου* βρίσκουμε «*ακόμη μια συνταγή για να σταλεί ένα όνειρο*»³²⁵. Η επίκληση γίνεται στο θεό Άνουβι που αυτήν την εποχή ταυτίζεται με τον Ερμή της ελληνικής παράδοσης, εξαιτίας της σχέσης των δυο θεών με τους νεκρούς. Σύμφωνα με το κείμενο, ο ιερούργος πρέπει να σχεδιάσει σε ένα καινούργιο πάπυρο την εικόνα του Άνουβι και, χρησιμοποιώντας αντί για μελάνι, αίμα από μαύρο σκύλο, να καταγράψει τις επικλήσεις του. Ο πάπυρος πρέπει να τοποθετηθεί στο στόμα βαλσαμωμένου μαύρου σκυλού, ενώ θα ακολουθήσουν προσφορές, με στόχο την προσέλκυση της θεότητας. Η παρουσία της Ίσιδας στη συνταγή είναι έμμεση:

*Άκουσε όλα όσα θα σου πει (ο Άνουβις) ενόσω ο κροκόδειλος της μεγάλης θεάς
Ίσιδας βρίσκεται εκεί γύρω.*

Ο κροκόδειλος της θεάς φαίνεται ότι εξασφαλίζει την αξιοπιστία και την ασφαλή μετάδοση των πληροφοριών, καθώς και την προστασία του ιερούργου από τις βλαβερές συνέπειες που μπορεί να υποστεί, εξαιτίας της επαφής του με το υπερφυσικό. Η παρουσία του κροκόδειλου που συμβολίζει το θάνατο, δίπλα στη Ίσιδα, αν και παράδοξη είναι δικαιολογημένη. Τα σύμβολα στη σκέψη των αρχαίων Αιγυπτίων έχουν συχνά διττό χαρακτήρα. Στη συγκεκριμένη συνάφεια ο κροκόδειλος χρησιμοποιείται ως σύμβολο προστασίας, που έχει αποτρεπτικό χαρακτήρα. Ο κροκόδειλος της Ίσιδας δεν σχετίζεται με το ζώο της καταστροφής και του θανάτου, αλλά με τον κροκόδειλο-σύμμαχο του Ήλιου, που απολαμβάνει τη ζεστασιά του θεού και τρώει ψάρια, που σύμφωνα με την αιγυπτιακή παράδοση αποτελούν τους αρχέγονους εχθρούς του Ρα και του Όσιρι³²⁶.

Μεταξύ των μαγικών συνταγών συναντάμε κάποιες που αναφέρονται στη χρήση του μαύρου υφάσματος της Ίσιδας, ως αποτρεπτικό φυλαχτό, ενάντια στις δαιμονικές υπάρξεις. Οι προστατευτικές δυνάμεις της Ίσιδας «μεταδίδονται» στο μανδύα που

³²⁴ Βλ. παρακάτω σελ. 233-4, 258-9.

³²⁵ *GMPT*, PDM Suppl. 101-16, 327.

³²⁶ Σχετικά βλ. W. Westendorf «Symbol, Symbolik», *LA VI* (1986), 122-28.

τυλίγει το άγαλμά της και τον μετατρέπουν σε μέσο προφύλαξης του ιερούργου κατά τη διάρκεια των τελετών πρόγνωσης³²⁷. Όπως, για παράδειγμα, συμβαίνει σε μια συνταγή των ελληνικών παπύρων του Βρετανικού Μουσείου, που επικαλείται τη δύναμη του «άμβλυπού» Βησά, του δημοφιλούς, δύσμορφου θεού που θεωρείται προστάτης των ανθρώπων κατά τη διάρκεια του ύπνου τους³²⁸. Στο κείμενο διαβάζουμε:

Ὀνειραιτητὸν Βησᾶς. λαβὼν μίλτον καὶ αἷμα περιστερᾶς λευκῆς, ὅμοιον καὶ κορώνης καὶ γάλα συκαμίνου καὶ χυλὸν ἀρτεμισίας μονοκλώνου καὶ κιννάβαρι καὶ ὕδωρ ὄμβριμον καὶ πάντα λειώσας ἀπόθου καὶ ἐν αὐτῷ (225) γράφε μ[ετ]ὰ μέλανος γραφικοῦ καὶ δίδωκε τὸν λόγον ὡς πρὸς τὸν λύχ[ν]ον καὶ λαβὼν μέλαν Ἰσιακὸν περίβαλε τὴν χεῖ[ρά]ν σου, καὶ σχεδὸν σου ἐγρηγοροῦντος ἥξει ὁ θεὸς κ[α]ὶ λέξει σοὶ καὶ οὐκ ἀποχωρήσει, εἰ μὴ ἐξαλείψῃς τὴν χεῖ[ρ]άν σου νάρδῳ ἢ ῥοδίνῳ καὶ ἐμμάξης τὴν (230) ζωγραφίαν τῷ Ἰσιακῷ μέλανι. τὸ δὲ ῥάκος περίθου περὶ τὸν τράχηλον, ἵνα μὴ σε πλήξῃ. λόγος ὁ λεγόμενος ἐπὶ τὸν λύχνον· Ἐπικαλοῦμαί σε τὸν ἀκέφαλον θεόν, τ[ὸ]ν ἐπὶ τοῖς ποσὶν ἔχοντα τὴν ὄρασιν· ὁ ἀστράπτων, ὁ βροντάζων, σὺ εἶ, οὗ τὸ στόμα διὰ παντὸς προσχέεται, (235) σὺ εἶ ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης Ἀρβαθιαῶ, σὺ εἶ ὁ ἐπὶ σορῶ κατακείμενος καὶ πρὸς κεφαλῆς ἔχων ὑπαγκώνιον ῥητίνης καὶ ἀσφάλτου, ὃν λέγουσιν Ἀνούθ. ἀ[ν]άστα, δαίμων· οὐκ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ αἷμα τῶν β' ἱεράκων τῶν πρὸς κεφαλῆς τοῦ Οὐρανοῦ λαλοῦντων καὶ ἀγρυ- (240) πνούντων. ἔγειρόν σου τὴν νυκτερινὴν μορφήν, ἐν ἧ πάντα ἀναγορεύεις. ὀρκίζω σέ, δαίμων, κατὰ τῶν β' ὀνομάτων σου Ἀνούθ, Ἀνούθ: σὺ εἶ ὁ ἀκέφ[α]λος θεός, ὁ ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων κεφαλὴν καὶ τὴν ὄρ[α]σιν, Βησᾶς ἀμβλυπός. οὐκ ἀγνοοῦμεν· σὺ εἶ, οὗ τὸ στόμα (245) [δ]ι[ὰ] π[αν]τὸς καίεται· ὀρκ[ίζω] σέ κατὰ τῶν β' ὀνομάτων σου Ἀνούθ: Ἀνούθ: μ.....ορα φησαρὰ η... ἐλθέ, κύριε, χρημάτισόν μοι περ[ὶ] τοῦ δεῖνα πράγματος ἀψεύτως, ἀσκαγδ[α]λίστως, ἥδη, ἥδη, ταχύ, ταχύ.' τὸ δὲ ζῶδιον γέγραπτα[ι] ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς βίβλου.³²⁹

Στην συγκεκριμένη περίπτωση, η συνταγή έχει πιθανότατα διαμορφωθεί από ιερείς της εποχής, με βάση αρχαιότερα ιερά κείμενα που χρησιμοποιούνταν κατά τη

³²⁷ Ο Πλούταρχος (*Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος* 366E) αναφέρεται στην πένθιμη τελετουργία, κατά τη διάρκεια της οποίας οι ιερείς της Ἰσίδας, θλιμμένοι, τυλίγουν το εἶδωλο της θεᾶς με «ἱματίῳ μέλανι βυσσίνῳ».

³²⁸ Από την πολεμαϊκή και κυρίως την ελληνορωμαϊκή εποχή, σε πολλά ιερά στην Αίγυπτο συναντάμε δωμάτια αφιερωμένα στο θεό Βησά, στα οποία συνέβαιναν *εγκοιμήσεις* και *τελετές πρόγνωσης*. Ἐτσι η παρουσία του θεού σε συνταγές πρόγνωσης στους *Μαγικούς Πάπυρους* είναι συχνή. Σχετικά βλ. σχετικά βλ. F. Dunand, "La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos," in J.G. Heintz (ed.) *Oracles et prophéties dans l'antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995* (Paris, 1997), 65-84. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, ο.π., 169-74.

³²⁹ PGM VII 222-49

διάρκεια των τελετών πρόγνωσης.³³⁰ Σύμφωνα με τις οδηγίες του συγγραφέα, κατά τη διάρκεια της προετοιμασίας, ο ιερούργος πρέπει να τυλίξει το χέρι του με το πέπλο της θεάς, το λεγόμενο «μέλαν Ἴσιακὸν» και να ζωγραφίσει την εικόνα του ακέφαλου θεού, χρησιμοποιώντας το μείγμα που έχει ειδικά κατασκευάσει. Κατά τη διάρκεια της τέλεσης της συνταγής θα πρέπει να τυλίξει το μαύρο πέπλο γύρω από το λαιμό του, ώστε να αποφύγει την οργή του ακέφαλου δαίμονα που επικαλείται. Ο ιερούργος ζητά από τον τρομερό θεό να σηκωθεί από τους νεκρούς και να τον βοηθήσει στις αναζητήσεις του, χωρίς να τον παραπλανήσει. Απαραίτητη προϋπόθεση για να αποχωρήσει ο θεός της επίκλησης από το χώρο της τελετής είναι το σβήσιμο της εικόνας του. Η ταυτότητα του ακέφαλου δαίμονα είναι άγνωστη. Οι μελετητές των παπύρων τον συνδέουν με τον Βησά, τον Όσιρι και τον Σηθ³³¹. Στο κείμενο γίνεται αναφορά στο *βαρβαρικό όνομα* του Όσιρι, «ΑΝΟΥΘ», 5 φορές. Στο στίχο 239 γίνεται αναφορά σε δυο ιέρακες, στων οποίων το αίμα βρίσκεται ο ακέφαλος δαίμονας. Πρόκειται πιθανόν, για τους δυο θηλυκούς συντρόφους του Όσιρι στο ταξίδι του στον κάτω κόσμο, την Ίσιδα και την Νέφθυδα.³³² Θα μπορούσαμε να καταλήξουμε, λοιπόν, στην διαπίστωση ότι ο ακέφαλος δαίμονας είναι ο Όσιρις, αν λίγο παρακάτω, δεν εμφανιζόταν ο όρος «ἀμβλυωπός» (που φέρει το κεφάλι του στα πόδια), που συνδέεται με τον Βησά, ο οποίος πολλές φορές απεικονίζεται έχοντας στις άκρες των ποδιών του κεφάλια ζώων. Φαίνεται ότι την εποχή του απόλυτου συγκρητισμού, ο συγγραφέας της συνταγής προσπαθεί να αναμείξει τα χαρακτηριστικά πολλών θεοτήτων, ώστε να καταστήσει τη συνταγή του περισσότερο αποτελεσματική.

Στο Λονδίνο, στην Αιγυπτιακή Εταιρία Ερευνών, βρίσκεται μια σειρά *Μαγικών Πάπυρων* γραμμένων τον 3^ο ή 4^ο μ.Χ. αιώνα. Οι πάπυροι αυτοί έχουν φτάσει στα

³³⁰ Σχετικά βλ. Dunand, "La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos", in J.G. Heintz (ed.) *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, ο.π. 65-84. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, ο.π., 169-74.

³³¹ Ο A. Delatte [«Études sur la magie grecque» V (akefalos theos), *BCH* 38 (1914), 189-249] θεωρεί ότι ο ακέφαλος δαίμονας ταυτίζεται με τον θεό της καταστροφής, Σηθ-Τυφώνα που αποκεφαλίζεται όπως ο ίδιος αποκεφάλισε τον αδελφό του Όσιρι. Ο K. Preisendanz [«Akefalos, der kopflose Gott», *Beihefte zum Alten Orient* 8 (Leipzig, 1926), 48] διαφωνεί και θεωρεί ότι ο ακέφαλος θεός συνδέεται με τον ηλιακό Όσιρι. Ο Bonner (*Studies in Magical Amulets*, ο.π., 165) θεωρεί ότι ο ακέφαλος δαίμονας σχετίζεται με τις δεισιδαιμονίες των ανθρώπων της εποχής. Συνδέει, μάλιστα, τον ακέφαλο με τον «Φόνο» της *Διαθήκης του Σολομώντα*, που αποκεφαλίζει ανθρώπους για να αποκτήσει ο ίδιος κεφάλι. Οι λαϊκές αυτές δοξασίες συνδέονται ακόμη με τον *ακέφαλο καβαλάρη* της σύγχρονης δυτικής λαϊκής παράδοσης. Σχετικά με τη *Διαθήκη του Σολομώντα*, βλ. C.C. McCown, *The Testament of Solomon* (Leipzig, 1922).

³³² Σύμφωνα με μια παρατήρηση του Maspero, την οποία μας μεταφέρει ο A. Bernand [Οι Έλληνες Μάγοι (μετ. Ι. Καμάρης) (Αθήνα 1997), 327-28], «οι μάγοι πολλές φορές εκμεταλλεύονται το γεγονός ότι πολλοί θεοί ακολουθούν συνεχώς και προστατεύουν το φέρετρό του Όσιρι. Προσπαθούν έτσι να κλέψουν το θεϊκό φέρετρο για να το χρησιμοποιήσουν ως παντοδύναμο μαγικό όπλο, και απειλούν να το καταστρέψουν αν οι θεοί δεν τους βοηθήσουν».

χέρια μας σε πολύ κακή κατάσταση. Το μεγαλύτερο μέρος τους έχει αποκατασταθεί με βάση παρόμοιο υλικό. Σε έναν από αυτούς συναντάμε ένα αντίγραφο της προαναφερθείσας συνταγής, η οποία μάλιστα χρησιμοποιήθηκε ως οδηγός για να αναγνωριστούν τα φθαρμένα σημεία της συνταγής. Στο κείμενο βρίσκουμε και πάλι αναφορά στα μέτρα προστασίας που πρέπει να λάβει ο ιερούργος χρησιμοποιώντας το μέλαν ἰσιακόν (σπάραγμα E) ³³³.

Παρόμοια συνταγή συναντάμε στον *VIII Πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου* που στην πραγματικότητα αποτελείται από δυο ξεχωριστές συνταγές, οι οποίες ενώθηκαν σε μία ³³⁴. Το πρώτο μέρος της είναι αντίγραφο της «*ὄνειραιοτήτης*» προς το Βησά συνταγής, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί, ενώ το δεύτερο μια συνταγή που προσδίδει πρόγνωση. Στο πρώτο μέρος γράφεται:

*Ὀνειραιοτὸν τοῦ Βησᾶ· οὕτω ζωγράφησον εἰς τὴν εὐώνυμόν σου
χεῖραν τὸν Βησᾶν, ὡς ὑποδεῖκνυταί σοι, καὶ περίβαλε τὴν χεῖρά σου μέλανι
ράκκει Ἰσιακῶ καὶ κοιμῶ μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν, ἐλίξας τὸ ὑπόλοιπον τοῦ
ράκους περὶ τὸν τράχηλόν σου.*

Το κείμενο καθοδηγεί τον ιερούργό να σχεδιάσει στο χέρι του την εικόνα του Βησά και να το τυλίξει με το ιερό ύφασμα της Ἰσιδας που χρησιμοποιείται ως μέσο προφύλαξης από την οργή του θεού της επίκλησης.

³³³ PGM CII 1-17

³³⁴ PGM VIII 64-110.

γ) Ξόρκια για βοηθό-δαίμονα

Οι ιερείς επικαλούνται, πολλές φορές, την βοήθεια θεών ή δαιμόνων, οι οποίοι μετατρέπονται σε πιστούς υπηρέτες, που ικανοποιούν όλες τις απαιτήσεις τους. Αν και η συνήθεια αυτή είναι άγνωστη στην αρχαιότερη της ελληνιστικής εποχής μαγεία, κατά τα ελληνορωμαϊκά χρόνια είναι εξαιρετικά διαδεδομένη, όπως μπορούμε να συμπεράνουμε διαβάζοντας το πλήθος των συνταγών που αφορούν αυτό το σκοπό. Ο βοηθός-δαίμονας ονομάζεται «πάρεδρος»³³⁵. Συνήθως, πρόκειται για μια δευτερεύουσας σημασίας θεότητα που τα κείμενα δεν αναφέρουν ούτε το όνομα της.

Υπάρχει όμως μια συνταγή, στην οποία ο ιερούργος τολμά να ζητήσει τη βοήθεια της μέγιστης θεότητας της εποχής, της Ίσιδας³³⁶. Το κείμενο που βρίσκεται στη βιβλιοθήκη του πανεπιστήμιου του Michigan και έχει γραφεί κατά τον 1^ο ή 2^ο μ.Χ. αιώνα, έχει ως εξής:

Αδω[ναί], ογοτ τὰ γ(ράμματα) ταῦτα· [‘συντέλε]σον τῷ δεῖνα, ὅσα σοι εἰς [τοῦτο ἔ]ραψα, καὶ ἀφήσω [τὴν ἀνα]τολὴν καὶ τὴν δύσιν, [ἢ πρότ]ερ[ο]ν κατεστάθῃ, καὶ [σώσ]ω τὰ κρέα τοῦ Ὀσίρεως ἐ[μπεδ]όν, καὶ οὐ διαρρήξω [τὰ] δεσμά, οἷς ἔδησας Τυφῶνα [κ]αὶ οὐ φωνήσω τοὺς (5) [βι]αιοθανάτους, ἀλλ’ ἀφήσω, καὶ [ο]ύκ ἐ[κ]χεῶ τὴν κεδρίαν, [ἀλλ’] ἑάσω, καὶ σώσω τὸν Ἀμμωνα καὶ οὐ φωνεύσω, καὶ [οὐ κα]τασκορπιῶ τὰ μέλη τοῦ Ὀσίρεως, καὶ σὲ κατακρύψω [ἐκ τῶν] γιγάντων· εἰ εἰ εἰ εἰ [εἰ εἰ] εἰ εἰ χοῖν [Ἀφο]υθ, χεννονευ, Ἀφουθ, Ἄνου Ἀώθ, εἰ εἰ εἰ πεοσε, (10)

*[Ἰακ]ώβ, μαννοζ Αραννουθ, χαλ[.]αφ κουλιζ νοη ν[.] [.]κ βορναθ λουβεινε αουηρ ουειρε ιτιν λοτολ [ἀπάγ]γελλε τὰ κρυπτά τῆς μυρι[ων]ύμου θεᾶς **Ἰσιδος**’. [ὁ δ’ ἐ]πάναγκος, ἵνα σοι δείξῃ, εἰ τελεῖται τὸ πρᾶγμα· [ἐπισ]υνθῶν βράθυ σὺν τῷ πιττακίῳ λέγε· (15)*

[‘Ἰσι,] ἀγνή Κούρα, σημειὸν μοι τῶν ἀποτελεσμάτων [δός, ἀ]νακάλυψον τ[ὸ]ν ἱερὸν πέπλον, τίναζόν σου τὴν μέλαι[ναν Τύ]χην καὶ κίνησον τὸ σύμπλεγμα τῆς ἄρκτου, ἄγιε ναν Τύ]χην καὶ κίνησον τὸ σύμπλεγμα τῆς ἄρκτου, ἄγιε [Ἰωθ]η πνουν γμοηρμενδουμβα, ὁ μεγαλῶνυμος Ἰα[κώ], Φθοηρι, θερμοηρ, Φθᾶω, ὁ μεγαλῶνυμος Ἰωθη (20)

[Φνου]θουηρ βωβ ἔλιζ, ὁ μεγαλῶνυμος Ἰακώ:’ εἴ[παν]τος δέ σου ταῦτα καὶ ἅμα λύσαντος τὰς χεῖρας ἐξαρ[εῖ] θεὰ τὴν ἀκ[μ]ήν] τῆς χειρὸς ἐκ τοῦ στ[ή]θους· ὧς γὰρ [ἀστέρα σοι ἀγόμεν]ον ἐξ ἀνάγκης, εἰς ὃν βλέπεις [ἀτενῶς, χαρακτῆρα] ἐξηκοντικότα, εἰσπεπηδη[κότα εἰς σὲ αὐτόν], ὡς θεόπληκτον γενέσθαι. ἔχε (25)

[δὲ εἰς φυλακὴν πρ]οκείμενον τὸν χαρακτῆρα· πρὸς [θεᾶς γὰρ ὁ χ]αρα[κτῆρ] ἐ[στιν Κρόνου, ὅστις σε θρασύνει. [με]τὰ δὲ τὸ λαβεῖν σε τοῦτο τὸ [σ]ημεῖον, χαίρων [τῇ τύ]χῃ ἐπειπον ἅπαζ· ‘χαῖθραι’. εἴπαντος γὰρ σου, [εἰς ὅσ]α εὔχῃ, σοὶ συνεργήσει, καὶ εὐθέως ταῦτα ῥήμα- (30)

³³⁵ Βλ. C. Colpe «Geister», RAC 10 (1974), 621-2.

³³⁶ PGM LVII 1-37.

[τα, μὴ ἀ]νάστασις γένηται τῶν ἀστέρων καὶ τῆς ἀγαθημερίας· Ἔα[. Οὐ]σῖρ, Φνουχ, μελλανχιω, κερδω, Μελιβεν [.]κασπ[.] νεβενθτριχ γαρν[.]ω θραω σαυ τραῖς τραῖς, Βασυμ· ἥδη, ἥδη συντέλεσον, ἐντ[ὸ]ς ὥρας τῆσδε ποίει, μεγαλόδοξε Πρόνοια, τὸν ἐχθ[ε]ρ[ος] ἀν[ε]παφρόδιτον εὐσχή- (35)
[μονα πᾶσιν], ποίει δ[..... πρ]οτ[έ]ρω δ....φ..

Στην πρώτη επίκληση προς τη θεά, ο ιερούργος υπόσχεται ότι θα αφήσει τον Ήλιο να κάνει το καθημερινό του ταξίδι, θα προστατεύσει το σώμα του Όσιρι, θα κρατήσει φυλακισμένο τον Τυφώνα, δεν θα ταραξεί τον ύπνο των βιαιοθάντων, δεν θα σκοτώσει τον Άμμωνα, δεν θα διαμελίσει το σώμα του Όσιρι και θα κρύψει την Ίσιδα από τη μανία των γιγάντων. Όλες αυτές οι υποσχέσεις, όμως, δεν είναι παρά κρυμμένες απειλές ενάντια στην Ίσιδα που οφείλει να ικανοποιήσει όλες τις επιθυμίες του ιερούργου, διαφορετικά θα πάθει όλα όσα της υπόσχεται ότι δεν θα πράξει. Η δύναμη που κατέχει ο ιερούργος, ώστε να απειλεί την ίδια την Ίσιδα, είναι η γνώση των *βαρβαρικών ονομάτων* (*voces magicæ*) της. Γνωρίζει τα «κρυπτά» της Ίσιδας και χρησιμοποιεί αυτή την πολύτιμη γνώση για να πετύχει όσα επιθυμεί. Εκμεταλλεύεται, επίσης, τα αισθήματα αγάπης και αφοσίωσης της Ίσιδας για το σύντροφό της, αλλά και την προσήλωση που δείχνει η θεά στη διατήρηση του σωστού τρόπου λειτουργίας του κόσμου.

Στη δεύτερη επίκληση ο ιερούργος ζητά από τη θεά να του δώσει ένα σημάδι για το αν αποδέχεται τις επικλήσεις του. Αποκαλύπτει έτσι την αστρική φύση της Ίσιδας, όταν της ζητά να μετακινήσει τον αστερισμό της Άρκτου³³⁷. Η θεά θα ανταποκριθεί και θα στείλει ένα άστρο ως σημάδι στον ιερούργο, ο οποίος θα το χρησιμοποιήσει ως μέσο προστασίας απέναντι στην οργή των θεών.

Στο κείμενο η Ίσιδα ονομάζεται από το συγγραφέα «μυριώνυμος», χαρακτηρισμός που αναφέρεται συχνά στην Ίσιδα κατά τη διάρκεια των αυτοκρατορικών χρόνων, ακόμη και στους *Μαγικούς Πάπυρους*³³⁸. Όπως έχουμε αναφέρει, η Ίσιδα συνδέεται με πολλές θηλυκές θεότητες της ύστερης αρχαιότητας και φέρει «χιλιάδες ονόματα». Γι' αυτό το λόγο δεν αντηχεί καθόλου παράξενος ο χαρακτηρισμός «άγνή Κούρα» που ο συγγραφέας αποδίδει στην Ίσιδα, ενώ συνήθως απευθύνεται στην Άρτεμη. Η Ίσιδα ονομάζεται, ακόμη, «μεγαλόδοξη Πρόνοια», ένας χαρακτηρισμός που θυμίζει μερικούς στίχους από τις *Μεταμορφώσεις* του Απουλίου, στους οποίους ο αρχιερέας λέει τα εξής:

³³⁷ Με τον αστερισμό της άρκτου συνδέεται και ο Μίθρας. Σχετικά βλ. παρακάτω σελ. 221.

³³⁸ Βλ. PGM LIX 13. VII 503. Πλούταρχος, *Περί Ίσιδος και Όσίριδος*, 372Ε. Επίσης, βλ. Apuleius, *Metamorphoses*, XI 5.

*Videant inreligiosi, videant et errorem suum recognoscant: en ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae providentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat*³³⁹.

Η Ίσιδα παρουσιάζεται ακόμη τρεις φορές σε συνταγές που έχουν σχέση με κλήσεις βοηθών - δαιμόνων. Στην πρώτη περίπτωση³⁴⁰, σε έναν ελληνικό πάπυρο του Μουσείου του Leiden, γραμμένο τον 4^ο μ.Χ. αιώνα, ο ιεουργός ζητά τη βοήθεια του θεού Έρωτα. Στην τελευταία και πιο σημαντική επίκληση διαβάζουμε:

λόγος γραφόμενος ἐν τῷ πιπτακίῳ· Ὑν εἶ ὁ νήπιος, ὁ ζῶν θεός, ὁ ἔχων μορφήν Σαμμῶθ Σαβαῶθ Ταβαῶθ σορφη σεουρφουθ μουνι σι σρω Σαλαμα γωνθ εθειμηθους Οὐ- (80)

σειρι Ἑσειῇ ε Φθα Νούθ σαθαη Ἰσις αχθι εφανουν, βιβιου βιβιου, σφη σφη, ασηηαηι, πορευθεῖς εἰς πάντα τόπον καὶ πᾶσαν οἰκίαν, ὅπου σε πέμπω, πρὸς τὸν δεῖνα τῆς δεῖνα (ἢ τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα), παρομοιωθεῖς, ᾧ σ[έ]βεται θεῶ (ἢ θεᾶ), ἀνάγκασον αὐτὸν ποιῆσαι τόδε πρᾶγμα—ὅσα θέλεις, γράφε εἰς τὸ πιτ[τ]άκιον σὺν τῷ λόγῳ—, ἐγερθεῖς, ἔκθαμβος.

Στα βαρβαρικά ονόματα (*voces magicae*) συναντάμε το όνομα της Ίσιδας, ενώ πολύ κοντά αναγνωρίζουμε το όνομα του Όσιρι, της Νουτ³⁴¹ και του Φθα. Η αναφορά σε σημαντικούς θεούς της αιγυπτιακής μυθολογίας μπορεί να σχετίζεται με το γεγονός ότι αυτήν την εποχή ο θεός Έρωτας αφομοιώνει χαρακτηριστικά του Αρποκράτη, του γιου της Ίσιδας, και του Όσιρι. Εμφανίζεται, όπως και ο νεαρός γιος της Ίσιδας να κάθεται σε έναν λωτό, να φωτίζει τον κόσμο ή να πατά πάνω σε κροκόδειλους³⁴².

Στη δεύτερη περίπτωση,³⁴³ το όνομα της θεάς αναφέρεται σε μια συνταγή κλήσης του θεού Ήλιου ως βοηθού. Η συνταγή ξεκινά με τη φράση: «Σύστασις πρὸς Ἥλιον. περὶ πάσης πράξεως καὶ περὶ πάντων ποιήσις, περὶ ὧν ἐὰν θέλῃς, οὕτως ἐπικαλοῦ». Στο κείμενο διαβάζουμε:

³³⁹ «Ω! Μεγάλη Ίσιδα, με την πρόνοια σου, ο ευτυχής Λούκιος λυτρωμένος από τις δυστυχίες του θριαμβεύει ενάντια στη μοίρα του». Apuleius, *Metamorphoses*, XI. 15. Griffiths, *The Isis-Book*, ο.π., 240-256.

³⁴⁰ PGM XII 14-95

³⁴¹ Θεά του ουρανού, που μαζί με το σύζυγο της Γκεμπ, θεό της γης, γέννησαν την Ίσιδα, τον Όσιρι, τον Σηθ και τη Νέφθυδα. Σχετικά βλ. Leonard H. Lesko, "Nut", in D.B. Redford (ed.), *The Oxford encyclopedia of ancient Egypt*, (Oxford, 2001) τομ.2, 558-9.

³⁴² Βλ. σχετικά, Witt, *Isis in the graeco-roman world*, ο.π. 214, 221-4. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (Berlin, 1962), 12-13.

³⁴³ PGM III 494-611

διό, κύριε, ποιήσον τὸ δεῖνα πρᾶ[γμ]α ἀνάγκη, μὴ τὸν οὐ[ρ]ανὸν κινήσω,
 ποιήσον τὸ δεῖνα [π]ρᾶγμα ἐμοί, ὁ τύπος, [τ]ὸ σύνολον τοῦ κόσμου, ὃς
 κατ[α]κριθεὶς ἐφύλαξας τοῦ μεγάλου βασιλέως ἱερόν, πο[ί]ησον τὸ δεῖνα
 πρᾶγμα ἐμοί, τῷ κλειδοφύλακι τοῦ τρ[ι]γώνου παραδείσου τῆς (540)
 γῆς, τῆς βασιλείας, ποιήσον [τ]ὸ δεῖνα πρᾶγμα ἐμοί, **τῷ τῆς χήρας ὀρφανῷ**
κατατετιμημένης, βωῖαθυριθ, ἵνα μὴ ἀφέλωσί με τὴν κυριακὴν πατρίδα καὶ
 πάντα τὰ ἀγαθὰ ἐμπέσῃ κατ' ἐπιταγὴν φῶκεν γεψευ ἀρετα θυμισον κται κτ/
 μασκελλι μασκελλω (545)
 φνουκενταβαω αωριω ζαγρα ῥησίχθων ἱπόχθων πυροσπαριπηγανυζ καιλαμ
 ιαλμιω λιλιμουληαλαβαηνεδεμου.

Σε αὐτὴν τὴν περίπτωση ὁ ιερουργὸς ταυτίζεται με τὸν ὀρφανὸ γιο τῆς
 «κατατετιμημένης χήρας», τὸν Ὡρο³⁴⁴. Ὁ χαρακτηρισμὸς τῆς θεάς ὡς
 «κατατετιμημένης» μπορεῖ νὰ ἔχει διττὴ σημασία. Μπορεῖ νὰ σημαίνει εἴτε τὴν
 υπερβολικὰ τιμημένη Ἰσιδα, εἴτε τὴν ατιμασμένη Ἰσιδα. Ἡ δευτέρα ἐκδοχὴ φαίνεται
 προτιμότερη, αφοῦ παραπέμπει στὴν εἰκόνα τῆς θεάς τῇ στιγμῇ που, μετὰ τὸ φόνο
 τοῦ συζύγου τῆς, καταφεύγει στοὺς βάλτους τοῦ Χέμνιτος³⁴⁵ γιὰ νὰ γεννήσῃ τὸ παιδί
 τῆς.

Στὴν τρίτη περίπτωση³⁴⁶, σὲ ἓναν δημῶδη πάπυρο που βρίσκεται στὸ Μουσεῖο τοῦ
 Λούβρου, ὁ ιερουργὸς επικαλεῖται μεταξὺ ἐνὸς πλήθους θεοτήτων, τὴν Ἰσιδα καὶ τὸν
 Ὅσιρι ταυτίζοντας καὶ πάλι τὸν εαυτὸ του με τὸ γιο τοὺς Ὡρο. Τὸ κείμενο ἔχει ὡς
 ἐξῆς:

*Ω Ἰσιδα, Ω Νέφθυδα, Ω ευγενική ψυχὴ τοῦ Ὅσιρι Βεννέφερ, ἔλα κοντά μου.
 Εἶμαι ὁ ἀγαπημένος γιος σου Ὡρος. Ω θεοὶ που βρίσκεστε στοὺς οὐρανοὺς, θεοὶ
 που βρίσκεστε στὴ γῇ, θεοὶ τῶν ἀρχέγονων νερῶν, θεοὶ τοῦ νότου, θεοὶ τοῦ
 βορᾶ, θεοὶ τῆς δύσης, θεοὶ τῆς ανατολῆς, ἐλάτε κοντά μου ἀπόψε! Διδάξτε μου
 τὸ τάδε καὶ τάδε πράγμα, σχετικά με ὅσα ἀναζητῶ. Βιαστεῖτε, βιαστεῖτε,
 γρήγορα, γρήγορα.*

Απὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἐπὶ κλῆση γίνεται σὲ σημαντικοὺς αἰγυπτιακοὺς θεοὺς,
 συμπεραίνουμε ὅτι ὁ ιερουργὸς ζητᾷ τὴ βοήθεια τοὺς μόνο γιὰ μιὰ νύχτα, χωρὶς νὰ
 ἐπιθυμῇ νὰ τοὺς μετατρέψῃ σὲ βοηθοὺς-δαίμονες.

³⁴⁴ Βλ. K.Preisendanz, PGM III 542 καὶ σχετικὴ υποσημείωση. Επίσης, GMPT, σελ. 32, σχετικὴ
 υποσημείωση 107.

³⁴⁵ Σύμφωνα με τὴν αἰγυπτιακὴ παράδοση ὁ Ὡρος γεννιέται στὸ Χέμνις τοῦ βορειοανατολικοῦ Δέλτα.
 Ἡ Ἰσιδα γιὰ νὰ τὸν προφυλάξῃ ἀπὸ τὸν Σηθ, τὸν κρύβει μέσα σὲ βάλτους. Σχετικὰ βλ. Hart, *Μύθοι τῶν*
Αἰγυπτίων, ο.π., 40. E.S.Meltzer, "Horus", in Redford (ed.), *The Oxford encyclopedia of ancient Egypt*,
 ο.π. 119-122.

³⁴⁶ GMPT, PDM Suppl. 130-38, 328.

Τέλος, σε μια συνταγή κλήσης ενός βοηθού-δαίμονα γίνεται έμμεση αναφορά στην Ίσιδα, όταν γίνεται χρήση του μαύρου ενδύματος του αγάλματος της θεάς, ως προστασία κατά τη διάρκεια της επίκλησης³⁴⁷. Αυτή είναι και η μοναδική φορά που βρίσκουμε να γίνεται χρήση αυτού του στοιχείου σε συνταγή που δεν σχετίζεται με τις τελετές πρόγνωσης. Συγκεκριμένα, στο «ζόρκι του Πνούθη», ο ιερουργός ζητά από τους θεούς, κυρίως από τη Σελήνη, να του δώσουν τη δυνατότητα να έχει κοντά του ως βοηθό κάποιο θεό ή δαίμονα. Το κείμενο γράφει:

...ἔστι δὲ ἡ τοῦ παρ]έδρου παράδοσις· προαγενύσας καὶ [ἀπεχόμενος ἐμψύ]χου καὶ πάσης ἀκαθαρ (55)
σίας καὶ ἐν οἷα βούλει [νυκτὶ ἀνα]βὰς ἐπὶ δώματος ὑψηλοῦ, ἐνδεδυμένος καθαρῶς [... λέγ]ε τὴν πρώτην σύστασιν ἀπογιν(ομένης) τῆς ἡλίου ἐλείας [... ἔ]χων τελαμῶνα [όλο]μέλανα **Ίσιακὸν** ἐπὶ το[ῖς ὀφθαλμοῖς] καὶ τῇ μὲν δεξιᾷ χειρὶ κάτεχε ἱέρακος κεφαλὴν καὶ . ἀνατέλλοντος τοῦ ἡλίου χαι- (60)
ρέτιζε κατασείων τὴν κεφ[αλήν καὶ ... δι]ώκων τόνδε τὸν ἱερὸν λόγον, ἐπιθύων λίβανον ἄ[τμητον] καὶ ῥόδινον ἐπισπένδων, ἐπιθύσας[ἐπὶ γηί]νου θυμιατηρίου ἐπ' ἀνθράκων ἀπὸ ἡλιοτροπίου β[οτάνης]....

Ο ιερουργός, για να προφυλάξει τα μάτια του από την επαφή τους με τους θεούς στους οποίους απευθύνεται, αλλά και από το δαίμονα που σε λίγο θα παρουσιαστεί μπροστά του, τα δένει με ένα κομμάτι μαύρου ισιακού υφάσματος.

δ) Θεραπευτικές συνταγές

Οι Αιγύπτιοι έχουν τη πεποίθηση ότι η προσφυγή στη βοήθεια των ιερέων και των τελετών αποτελεί προστασία ενάντια στη δράση των κακών θεών και δαιμόνων, στους οποίους αποδίδουν τις ασθένειες και τα ατυχήματα. Οι ιερείς παρασκευάζουν για χάρη τους αλοιφές για τον πυρετό, φίλτρα για τους πονοκέφαλους, σκευάσματα που προφυλάσσουν από τα δηήματα των φιδιών και των σκορπιών, συνταγές που θεραπεύουν τις πληγές από δαγκώματα σκύλων, που διώχνουν τα θανατηφόρα συμπτώματα ενός δηλητηρίου ή που βοηθούν τις γυναίκες να γεννήσουν εύκολα και χωρίς ωδίνες, και τελούν μικρές τελετουργίες στο προσκέφαλο των ασθενών. Οι *Μαγικοί Πάπυροι* μας προσφέρουν αρκετές πληροφορίες σχετικά με τα σκευάσματα και τους τρόπους δράσης των θεραπευτικών τελετουργιών. Οι πρακτικές που

³⁴⁷ PGM I 42-195.

χρησιμοποιούνται σε αυτές τις τελετές είναι η χρήση της δύναμης των *μικρών μυθικών αφηγήσεων (historiolae)* και η ταύτιση του ασθενούς με κάποιο πρόσωπο της αιγυπτιακής παράδοσης που πάσχει, και τελικά θεραπεύεται με την παρέμβαση κάποιας ισχυρής θεότητας. Τις περισσότερες φορές, μάλιστα, ο ασθενής ταυτίζεται με τον Ώρο που δέχεται τη φροντίδα της μητέρας του, της θεάς με τις μεγαλύτερες θεραπευτικές δυνάμεις.

Η αρχαιότερη συνταγή που συναντάμε στους *Μαγικούς Πάπυρους* είναι εκείνη του *Πάπυρου της Φιλίνης*³⁴⁸ που γράφτηκε τον 1^ο αιώνα π.Χ.. Όπως είδαμε και παραπάνω, ο πάπυρος αναφέρει μια *μικρή μυθική αφήγηση (historiola)* και επικαλείται τη δύναμη της Ίσιδας. Σύμφωνα με το κείμενο, ένα μικρό αγόρι που βρίσκεται στο στάδιο λίγο πριν από τη μύησή του στα μυστήρια (*μυστοδόκος*), κινδυνεύει να πεθάνει από πυρετό ή από δίψα. Η σωτηρία του έρχεται, όταν 7 γυναίκες χύνουν πάνω του νερό και σβήνουν τη φωτιά που καίει το αγόρι. Η συνταγή θυμίζει αρκετές από τις θεραπευτικές συνταγές, στις οποίες η Ίσιδα σώζει με τις θαυματουργικές της δυνάμεις το γιο της Ώρο³⁴⁹. Στο κείμενο διαβάζουμε:

πρό]ς κεφαλῇ(ς) [πόνον] [λόγο]ς . [-σ]ὺ γὰρ εἴ θνη[τοῖ]σ....φολοῖς π.[...]ων
 τ[έ-] (5)
 λεσον τε]λέαν ἐπαιοιδήν.
 ας Σύρας Γαδαρηνῆς [ἐπαιοιδῇ] πρὸς πᾶν κατάκαυ[α.] **μυστοδόκος**
 κατεκα[ύθη] [ύψ]οτάτω δ' ἐν ὄρει κατεκαύθ[η] (10)
 ἐπτά λύ[κ]ων κρήνας, ἔπτ' ἄρ[κτων], ἐπτά λεόντων. ἐπτά δὲ παρθενικαὶ
 κυ[α]νώπιδες ἤρυσαν [ύ-] δωρ κάλπ[ι]σι κυανέαις καὶ ἔσβεσαν ἀκ[άμ]ατον
 πῦρ (15)
 Φιλίνης Θε[σσ]αλῆς ἐπαιοιδῇ π[ρὸς] κεφαλῆς π[ό]νον φεῦγ' ὀδύν[η κ]εφαλῆς,
 φεῦγε φθ[ίνουσ'] ὑπὸ πέτ[ρα]ν· φεύγουσιν δὲ [λύ]κοι, φεύγ[ουσι] δὲ μόνυχες
 [ἴπ]- (20)ποι . πληγαῖς ὑπ...

Πρόκειται για ένα ξόρκι ενάντια στον πονοκέφαλο. Ο ιερούργος καλεί τον πόνο να εγκαταλείψει τον ασθενή, μόλις το ξόρκι απαγγελθεί τελετουργικά, με τον ίδιο τρόπο που η φωτιά που κατακαίει τον Ώρο σβήνει, μόλις χύνεται νερό πάνω της.

Εξαιρετικά μεγάλο ενδιαφέρον για την έρευνά μας παρουσιάζει η αναφορά του αινιγματικού όρου «*μυστοδόκος*». Η εικόνα του νεαρού παιδιού που πάσχει και θεραπεύεται μόλις το νερό χύνεται πάνω του, σε συνδυασμό με τον όρο

³⁴⁸ PGM XX.

³⁴⁹ Βλ. παραπάνω, σελ. 122. Ο C.Faraone («The Mystodokos and the dark-eyed Maidens: Multicultural influences on a late-hellenistic incantation», in *Ancient magic and ritual power*, ο.π., 297-333) διαφωνεί με την άποψη ότι οι θεοί του κειμένου είναι η Ίσιδα και ο Ώρος.

«μυστοδόκος», παραπέμπει ευθέως στα μυστήρια της Ίσιδας, κατά τη διάρκεια των οποίων χύνεται νερό πάνω στο μυσούμενο, με σκοπό τον εξαγνισμό του, την μετάδοση ευεργετικής και αναζωογονητικής δύναμης, αλλά και την προστασία του από τον μεταθανάτιο κίνδυνο της καύσης στις αιώνιες φωτιές³⁵⁰.

Το κείμενο του *Πάπυρου της Φιλίννης*, αλλά πιθανότατα και οι θεραπευτικές συνταγές που αναφέρονται στον *φλεγόμενο Ωρο*, συνδέονται, κατά τη γνώμη μας, και με τα μυστήρια της Ελευσίνας. Στον *Ομηρικό Ύμνο στη Δήμητρα*³⁵¹, περιγράφεται ο τρόπος με τον οποίο καθιερώθηκαν τα μυστήρια. Σύμφωνα με το κείμενο μετά την αποτυχημένη προσπάθεια της Δήμητρας να κάψει, προκείμενου να γίνει αθάνατος, τον νεαρό γιο του βασιλιά της Ελευσίνας, η θεά καθιερώνει τα μυστήρια που οδηγούν όσους την ακολουθούν στην αθανασία. Η σχέση που εμφανίζεται μεταξύ των μυστηρίων της Ελευσίνας και της αιγυπτιακής θεραπευτικής μαγείας, φανερώνει την πιθανή επίδραση της τελευταίας στα μυστήρια της Δήμητρας, ήδη από την εποχή της διαμόρφωσής τους (6^ο αιώνα π.Χ.)³⁵².

Οι περισσότερες από τις θεραπευτικές επικλήσεις που σχετίζονται με την Ίσιδα, βρίσκονται στο δημώδη *Πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου και του Μουσείου του Leiden* και είναι γραμμένες στην δημώδη αιγυπτιακή γλώσσα³⁵³.

Σε μια συνταγή που αφορά τη θεραπεία του πυρετού έχουμε και πάλι ταύτιση τους ασθενούς με το γιο της Ίσιδας, Ωρο³⁵⁴. Στο κείμενο αρχικά περιγράφεται μια σκηνή όπου όλοι οι θεοί κάθονται γύρω από την έδρα της δικαιοσύνης και γευματίζουν. Ο Ωρος πλησιάζει τον προσκαλούν στο τραπέζι τους, αλλά αυτός αρνείται λέγοντας:

³⁵⁰ Σχετικά με το νερό κατά τη διάρκεια της μύησης βλ. *Μεταμορφώσεις* XI,23: «μόλις πλύθηκα κατά τους τύπους, (ο αρχιερέας) με περιέχυνε με ένα διάφανο νερό και με εξάγνισε». Το νερό είναι σωτηρία για το μεταθανάτιο κίνδυνο της φωτιάς. Ο τίτλος της 63^{ης} επωδής της *Βίβλου των Νεκρών* έχει ως εξής: «για να πει ο νεκρός νερό ώστε να μην αποξηρανθεί από τη φωτιά». Στο σημείο αυτό πρέπει να θυμηθούμε και τη φράση «δοίη σοι ὁ Ὅσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ», που ακολουθούσε ως ευχή τους Αιγύπτιους νεκρούς, σχετικά βλ. SIRIS 459-462, σελ. 219-20, 778, σελ.328. Γενικά για το θέμα, βλ. D.Delia, «The Refreshing Water of Osiris», *JARCE* 29, 1992, 181-90.

³⁵¹ *Ομηρικός Ύμνος εις Δήμητρα*, 219-274. Πρβλ. N.J. Richardson, *The Homeric Hymn*, (Oxford, 1974). M.W.Meyer, *The Ancient Mysteries-a Sourcebook*, (San Francisco, 1987), 25-5.

³⁵² Σχετικά βλ. W.Burkert, *Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*, ο.π., 36-7 και J.G.Frazer, *Apollodorus*, (Loeb) (Cambridge, MA, 1921), 311-317. Γενικότερα βλ. Ludwig Koenen, «Der brennende Horosknabe: Zu einem Zaubersprüche des Philinna-Papyrus», *Chronique d'Egypte* 37 (1962) 167-174. C.Bonner, "The Philinna Papyrus and the Gold Tablet from the Vigna Codini," *Hesperia* 13 (1944), 349-51. C.Faraone «The Mystodokos and the dark-eyed Maidens: Multicultural influences on a late-hellenistic incantation», in *Ancient magic and ritual power*, ο.π., 297-333.

³⁵³ *GMPT*, PDM xiv 585-593, 227-8.

³⁵⁴ *GMPT*, PDM xiv 1219-27, 250-1.

Φύγετε μακριά από μένα, δεν μπορώ να φάω! Η καρδιά μου πονάει, το σώμα μου πονάει. Πυρετός με έχει καταλάβει, νότιος άνεμος με τσάκισε. Έχει σταματήσει η Ίσιδα να κάνει μάγια; η Νέφθυδα δεν θεραπεύει πια; αυτοί είναι οι δεκαέξι εκδικητές; είναι η δικιά μου δύναμη ενός θεού; κάθονται οι 365 θεοί να γευματίσουν με τα προϊόντα του Νείλου, του ύψιστου, μέχρι να απομακρύνουν τον πυρετό από το κεφάλι του γιου της Ίσιδας, από το κεφάλι του δείνα, που γέννησε η δείνα...;.

Το ξόρκι πρέπει να ειπωθεί επτά φορές πάνω από το λάδι που θα χρησιμοποιηθεί για να αλειφθούν τα χέρια, τα πόδια και το σώμα του ασθενούς. Δεν είναι σαφές σε ποιους απευθύνονται οι επικλήσεις του συγγραφέα της συνταγής, ούτε με ποιο τρόπο προσπαθεί να χρησιμοποιήσει τη δύναμη αυτών που επικαλείται. Στο κείμενο η Ίσιδα παρουσιάζεται ως θεά της μαγείας και μητέρα του ασθενούς Ώρου. Η συνταγή σχετίζεται με αρχαιότερες θεραπευτικές συνταγές του αιγυπτιακού περιβάλλοντος, καθώς λείπουν οι επικλήσεις *βαρβαρικών ονομάτων* (*voces magicae*) ονομάτων διαφορετικών θεοτήτων, και χρησιμοποιείται η δύναμη μιας *μικρής μυθικής αφήγησης* (*historiola*) που περιγράφει το διάλογο μεταξύ του Ώρου και των θεών. Σχετίζεται, επίσης, με τις θεραπευτικές συνταγές του *φλεγόμενου Ώρου*, καθώς και με ξόρκια που συναντάμε πάνω σε θεραπευτικές στήλες της ύστερης φαραωνικής περιόδου³⁵⁵.

Σε μια άλλη θεραπευτική συνταγή, ο ασθενής έχει δεχτεί επίθεση από σκύλο. Το κείμενο έχει ως εξής:

Γιε του Άνουβι, τραυματισμένος από τα δόντια σου. Πάρε το σάλιο σου, το πρόσωπο σου είναι εκείνο του Σηθ ενάντια στον Όσιρι, το πρόσωπο σου είναι εκείνο του Αποφι³⁵⁶ ενάντια στον Ήλιο. Ο Ώρος, ο γιος του Όσιρι, που γεννήθηκε από την Ίσιδα είναι εκείνος με τον οποίο έχεις γεμίσει το στόμα σου, ο δείνα, που γεννήθηκε από την δείνα είναι εκείνος με τον οποίο έχεις γεμίσει το στόμα σου. Άκου ΙΑΩ ΣΑΒΑΩ ΑΒΙΑΩ το όνομα σου.' Καθάρισε το τραύμα και κοπάνησε αλάτι με αιματίτη από τη Νουβία. Βάλε το πάνω στο τραύμα.

Ο συγγραφέας απευθύνεται στο σκύλο που δάγκωσε τον ασθενή και έμμεσα τον απειλεί, αφού του αποκαλύπτει την ταυτότητα του ασθενούς που ταυτίζεται με το γιο

³⁵⁵ Σχετικά με τις συνταγές θεραπευτικής μαγείας του φλεγόμενου Ώρου, βλ. *ιατρικό Πάπυρο 10059*, J.F.Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Nisaba 9, (Leiden 1978), no 35, 14.14-15.2. Του ίδιου, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, (Leiden 1971), 33-4. B.Ebbell, *The Papyrus Ebers* (Copenhagen, 1937), 82, 69.6-8. W. Wreszinski, *Der Papyrus Ebers*, ο.π.. Βλ. επίσης C.E.Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele* (Copenhagen, 1956).

³⁵⁶ Το φίδι-εχθρός του Ρα στον κάτω κόσμο. Βλ. P.Kousoulis, *Apophis*, (υπό έκδοση). J.F.Borghouts, «The evil of Apophis», *JEA* 59 (1973), 114-50. Hart, *Μύθοι των Αιγυπτίων*, ο.π., 74-6.

της Ίσιδας. Ο γιος του κυνοκέφαλου Άνουβι, θα τρομάζει, όταν αντιληφθεί ότι ο ασθενής που τραυμάτισε ταυτίζεται με τον Ωρο, το γιο της μεγάλης θεάς της μαγείας, που πολύ εύκολα μπορεί να θεραπεύσει το τραύμα του γιου της και να τιμωρήσει αυτόν που το προκάλεσε.

Η απειλή της τιμωρίας του σκύλου που τραυμάτισε τον Ωρο είναι ξεκάθαρη σε μια άλλη συνταγή «που πρέπει να ειπωθεί στο δάγκωμα του σκύλου»³⁵⁷. Η Ίσιδα θα τιμωρήσει το γιο του Άνουβι, αν δεν πάρει πίσω το δηλητήριο που έριξε στο γιο της. Στο κείμενο διαβάζουμε χαρακτηριστικά:

Το στόμα μου είναι γεμάτο αίμα μαύρου σκύλου, φτύνω την κοκκινότητα του σκύλου, έχω έρθει από την Αλκάα. Εσύ, σκύλε, μεταξύ των δέκα που ανήκουν στον Άνουβι, γιε από το σώμα του, βγάλε το δηλητήριο σου, πάρε το σάλιο σου και από μένα. Αν δεν βγάλεις το δηλητήριο σου και δεν πάρεις το σάλιο σου, θα σε πάρω στο προαύλιο του ναού του Όσιρι και θα σου.....σύμφωνα με τη φωνή της Ίσιδας, της μάγισσας, της κύριας της μαγείας, που μαγεύει όλα τα πράγματα που ποτέ δε μαγεύονταν, με το όνομα της Ίσιδας, της μάγισσας. Πρέπει να κοπανήσεις σκόρδο με μαστίχα, να το βάλεις πάνω στο δάγκωμα του σκύλου και να επαναλαμβάνεις το ξόρκι κάθε μέρα μέχρι να γιατρευτεί.

Η Ίσιδα εδώ αποκαλείται «μάγισσα» και «κυρία της μαγείας», ένα στοιχείο που, όπως είδαμε, εμφανίζεται συχνά στις συνταγές του αιγυπτιακού περιβάλλοντος.

Η χρήση των θεραπευτικών συνταγών μπορεί να λύσει ακόμη και μικροπροβλήματα υγείας που προκαλούνται από κακές συνήθειες. Συχνά, λοιπόν, συναντάμε ξόρκια που αφορούν τη υποχώρηση συμπτωμάτων που σχετίζονται με τη βαρυστομαχία από το πολύ φαγητό ή με το βαρύ μεθύσι. Ένα τέτοιο είναι το ακόλουθο:

*Ξόρκι που πρέπει να ειπωθεί για να αποβληθεί το δηλητήριο από την καρδιά ενός άντρα που έχει ήδη πει ένα ποτό: 'Χαίρε, χαίρε, IAMBAY, χρυσό κύπελλο του Όσιρι. Από σένα έχουν πει η Ίσιδα, ο Όσιρις και ο μέγιστος Αγαθοδαίμων. Οι τρεις θεοί ήπιαν και μετά από αυτούς ήπια και εγώ με σκοπό να μην με αφήσεις να μεθύσω, να μη μ' αφήσεις να γύρω, να μην μ' αφήσεις να πέσω, να μην μ' αφήσεις να ανατραπώ, να μη μ' αφήσεις να μπερδευτώ, να μην μ' αφήσεις να βλαστημήσω*³⁵⁸.

Το κύπελλο που θα χρησιμοποιηθεί στην τελετή και περιέχει κρασί και ένα είδος ανεμώνης, ταυτίζεται με την ιερή κούπα του Όσιρι, από την οποία έχουν πει εκτός

³⁵⁷ GMPT, PDM xiv 554-62, 226.

³⁵⁸ GMPT, PDM xiv 563-68, 226.

από τον ίδιο, η Ίσιδα και ο Αγαθοδαίμων. Στους επόμενους στίχους ο ιερουργός ταυτίζεται με το Ώρο, και απαιτεί από την κούπα να τον απαλλάξει από τα επώδυνα συμπτώματα της μέθης του.

Η τελευταία θεραπευτική συνταγή που συναντάμε στους Μαγικούς Πάπυρους και σχετίζεται με την Ίσιδα, αναφέρεται σε ένα «ξόρκι που πρέπει να ειπωθεί στο κεντρί»³⁵⁹. Το κείμενο, όπως και τα δύο προηγούμενα, σχετίζεται με τα ξόρκια των θεραπευτικών στηλών της ύστερης φαραωνικής και πτολεμαϊκής εποχής και τη θεραπευτική δράση της Ίσιδας προς το γιο της, Ώρο. Με τη διαφορά ότι σε αυτήν την περίπτωση, ο γιος της μεγάλης θεάς δεν είναι ο Ώρος, αλλά ο Άνουβις. Η Ίσιδα θεραπεύει τον Άνουβι, όπως θα θεραπεύσει και τον ασθενή με τον οποίο ο θεός ταυτίζεται. Το κείμενο έχει ως εξής:

Είμαι ο γιος του βασιλιά, ο μεγαλύτερος και πρώτος, Άνουβις. Η μητέρα μου η Σεκμέτ-Ίσιδα έρχεται μετά από μένα όλο το δρόμο μέχρι τη χώρα της Συρίας, στη γη των μυριάδων, στον τόπο αυτών των άγριων, λέγοντας 'γρήγορα, γρήγορα, βιάσου, βιάσου, παιδί μου, γιε του βασιλιά, μεγαλύτερε και πρώτε, Άνουβι', λέγοντας 'σήκω και έλα στην Αίγυπτο γιατί ο πατέρας σου, Όσιρις, είναι βασιλιάς της Αιγύπτου. Είναι ο άρχοντας όλης της χώρας. Όλοι οι θεοί της Αιγύπτου περιμένουν να πάρουν το στέμμα από τα χέρια του'. Καθώς μου έλεγε όλα αυτά όρμησε κατά πάνω μου. Η δύναμη μου με εγκατέλειψε. Μαζεύτηκε και ήρθε προς το μέρος μου με ένα κεντρί. Κάθισα κάτω και έκλαψα. Η Ίσιδα, η μητέρα μου, κάθισε δίπλα μου λέγοντας: 'μη κλαις, μη κλαις, παιδί μου, γιε του βασιλιά, μεγαλύτερε και πρώτε, Άνουβι'. Γλύψε από τη γλώσσα μέχρι την καρδιά σου και αντίστροφα, μέχρι τις άκρες του τραύματος. Γλύψε από τις άκρες του τραύματος, μέχρι τα όρια της δύναμης σου. Ο,τι θα γλύψεις πρέπει να το καταπιείς. Δεν πρέπει να το φτύσεις στο χώμα, γιατί η γλώσσα σου είναι η γλώσσα του Αγαθοδαίμονα, η γλώσσα σου είναι η γλώσσα του Ατούμ'. Πρέπει να το γλύψεις με τη γλώσσα σου ενώ αιμορραγεί. Αμέσως μετά πρέπει να μιλήσεις σε λίγο λάδι και πρέπει να μιλήσεις επτά φορές καθώς το ρίχνεις κάθε μέρα πάνω στο κεντρί. Πρέπει να βάψεις μια λωρίδα λινού υφάσματος και να το βάλεις μέσα. Τα λόγια που πρέπει να πεις στο λάδι για να το βάλεις στο κεντρί κάθε μέρα: 'Η Ίσιδα κάθισε και μίλησε στο λάδι, ABAPTAT, και δόξασε το αληθινό λάδι, λέγοντας, 'είσαι δοξασμένο, θα σε δοξάσω, λάδι. Σκοπεύω να σε δοξάσω. Είσαι δοξασμένο από τον Αγαδαίμονα. Είσαι τιμημένο από μένα, θα σε δοξάζω για πάντα, λάδι, ω λάδι από τα φυτά (άλλο χειρόγραφο γράφει 'γνήσιο λάδι'), ω γλυκό του Αγαθοδαίμονα, φυλαχτό του Γκεμπ. Η Ίσιδα είναι αυτή που μιλάει στο λάδι. Ω αληθινό λάδι, ω σταγόνα της βροχής, ω νερό που στάζει από το Δία, που κατεβαίνεις από τον ήλιο την αυγή, πρέπει να δώσεις τα καλά της δροσιάς του πρωινού που οι ουρανοί ρίχνουν στο έδαφος πάνω σε κάθε δέντρο. Πρέπει να θεραπεύσεις το μέλος που είναι παραλυμένο και πρέπει να δράσεις σαν θεραπεία αυτού που ζει, γιατί θα σε πάρω μαζί μου για το κεντρί που τσίμπησε το γιο του βασιλιά, τον μεγαλύτερο και πρώτο, Άνουβι, το παιδί

³⁵⁹ GMPT, PDM xiv 594-620, 228.

μου, με σκοπό να τον θεραπεύσεις και να τον κάνεις καλά. Γιατί θα σε πάρω μαζί μου για το κεντρί που τσίμπησε τον τάδε, το γιο της τάδε, για να το θεραπεύσεις και να το κανείς καλά.' (επτά φορές) .

Το κείμενο αποτελεί μια συνταγή ενάντια στα συμπτώματα που προκαλεί το δηλητήριο του σκορπιού και πρέπει να απαγγελθεί τελετουργικά σε λάδι που θα αλειφθεί στην πληγή.

Σε ένα βιβλίο με ξόρκια και θεραπευτικές συνταγές που γράφτηκε μετά τον 4^ο αιώνα μ.Χ., συναντάμε μια επίκληση στην Ίσιδα, με στόχο την θεραπεία κάποιας ασθένειας της μήτρας. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο έχει ως εξής:

Σε επικαλούμαι μεγάλη Ίσιδα, που κυριαρχείς στην μαύρη γη, κυρία των θεών ουρανών από την γέννηση τους.

*ΑΘΕΡΝΕΚΛΕΣΙΧ ΑΘΕΡΝΕΜΠΟΥΝΙ ΛΑΒΙΣΑΧΘΙ ΧΟΜΟΧΟΧΙ ΙΣΙ
ΣΟΟΥΣΕ ΜΟΟΥΝΤΕ ΤΝΤΟΡΕΟ ΙΟΜΠΑΣΤ ΜΠΑΣΤΑΪ ΡΙΜΠΑΤ ΧΡΙΜΠΑΤ
ΟΕΡΕΣΙΜΠΑΤ ΧΑΜΑΡΕΪ ΧΟΥΡΙΘΙΜΠΑΘ ΣΟΟΥΕΡΕ ΘΑΡΘΑ
ΘΑΜΠΑΑΘΘΑ ΘΑΘ ΜΠΑΘΑΘ ΛΑΘΑΪ ΑΧΡΑ ΑΠΑΘΑΪ ΑΕ.*

Βούτηξε μια τούφα από μαλλί. Τοποθέτησε το από κάτω και παρακολούθησε την θεραπεία.

Κάνε την μήτρα της τάδε, που γεννήθηκε από την τάδε, να μην μολύνεται, να μην κινδυνεύει, να μην πονάει ποτέ, τώρα (δυο φορές), γρήγορα (δυο φορές) .³⁶⁰

Η συνταγή προσπαθεί να αντιμετωπίσει τις γυναικολογικές ασθένειες. Όπως θα δούμε παρακάτω, αρκετά από τα φυλαχτά στα οποία εμφανίζεται η Ίσιδα στοχεύουν στην αποτροπή των γυναικολογικών προβλημάτων. Το ξόρκι, παρά το γεγονός ότι έχει γράφει στα κοπτικά, φαίνεται ότι έχει αντιγραφεί από μια παλαιότερη συνταγή προστασίας γραμμένη στα ελληνικά, την οποία θα εξετάσουμε αμέσως μετά.

ε) Συνταγές προστασίας

Η Ίσιδα είναι η θεά με τις ισχυρότερες προστατευτικές δυνάμεις που βοηθάει όσους επικαλούνται το όνομά της. Η παρουσία της σε συνταγές προστασίας εξασφαλίζει στους ανθρώπους την βεβαιότητα ότι η θεά θα απομακρύνει τους κινδύνους από το δρόμο τους.

Σε έναν από τους πάπυρους που βρίσκονται στο Βρετανικό Μουσείο συναντάμε μια επίκληση προς την θεά για προστασία³⁶¹. Ο ιερουργός που ταυτίζεται με τον

³⁶⁰ M.Meyer-R.Smith, *Ancient Christian Magic*, ο.π., 84.

³⁶¹ PGM VII 492-504.

Αμμωνα, πρέπει να κάψει θειάφι και σπόρους από καλάμι του Νείλου που θα προσφέρει τελετουργικά στη Σελήνη, λέγοντας:

Φυλακτήριον λαβὼν θεῖον καὶ νειλοκα- (490)

λάμης σπέρμα ἐπίθουε πρὸς τὴν σελήνην καὶ λέγε· ἐπικαλοῦμαί σε, κυρία Ἰσι, ἣ συνεχώρησεν ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων βασιλεύειν ἐν τῷ τελείῳ μέλανι, τὸ ὄνομά σου· λου· λουλου· βαθαρθαρ· θαρησιβαθ· ἀθερνεκλησιχ ἀθερνεβου· νιχομω· χομωθι· Ἰσι Σῶθι: (495)

σουηρι· Βούβαστις· ευρελιβατ'· χαμαρι· Νεβουτος· Ουηρι· αἴη· ηοα· ωαι· διαφυλάξατέ με, τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ ὀνόματα τοῦ θ[εοῦ], κοινόν, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ἐν τῷ Πηλουσίῳ καθιδρυμένος σερφουθ· μουῖσρω στρομμω· μολωθ· μολονθηρ· φον Θώθ· δια- (500)

φυλάξατέ με, τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ ὀνόματα τοῦ μεγάλου θεοῦ (κοινόν) ασαω· εἶω· νισαωθ· κυρία Ἰσις, Νέμεσις, Ἀδράστεια· πολυνώνυμε, πολύμορφε, δόξασόν με, ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὡρος· κοινόν.

Στο κείμενο η θεά ονομάζεται «πολυνώνυμος», «κυρία», αλλά και «*βασιλίσσα της μαύρης γης της Αιγύπτου*» (*βασιλεύειν ἐν τῷ τελείῳ μέλανι*). Η συγκεκριμένη ονομασία της Αιγύπτου είναι σπάνια και συναντάται κυρίως σε ερμητικά κείμενα³⁶². Στο κείμενο δίνεται έμφαση στον αστρικό και σεληνιακό χαρακτήρα της Ίσιδας. Αρχικά συνδέεται με τη Σελήνη, στην οποία απευθύνεται η προσφορά. Στους επόμενους στίχους σχετίζεται με μια σειρά θεοτήτων με αστρικό και σεληνιακό χαρακτηριστικά, όπως η Βούβαστη-Μπαστέτ³⁶³ που σύμφωνα με τον Ηρόδοτο έχει σχέση με την Ἄρτεμη³⁶⁴ και η Νέμεσις-Αδράστεια³⁶⁵ που στο ερμητικό κείμενο *Κόρη Κόσμου* αναφέρεται ως «*επιτηρήτρια της οικουμένης*»³⁶⁶. Τέλος, συνδέεται με το Σείριο, συσχετισμός που είναι αρχαιότερος της ελληνιστικής εποχής³⁶⁷. Στο ξόρκι αυτό, όπως και στο προηγούμενο, εμφανίζονται μερικά *βαρβαρικά ονόματα (voces magicae)* που αναφέρονται στην Ίσιδα, τα οποία είναι μοναδικά, αφού τα *ΒΑΘΑΡΘΑΡ, ΘΑΡΗΣΙΒΑΘ ΑΘΕΡΝΕΚΛΗΣΙΧ*, δεν συναντώνται πουθενά αλλού.

³⁶² Σχετικά βλ. D.Bain, «Μελανίτις γη, an unnoticed Greek name for Egypt: New evidence for the origins and etymology of alchemy», in D.R.Jordan-H.Montgomery-E.Thomassen, *The world of ancient magic: papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, (Bergen, 1999), 205-222. Στην *Μιθραϊκή Λειτουργία* (PGM IV 798) συναντάμε την εξής φράση: «ἡ δὲ κεντρῖτις βοτάνη φύεται ἀπὸ μηνὸς Παῦνι ἐν τοῖς μέρεσι τῆς μελάνης γῆς».

³⁶³ Θεά με κεφάλι γάτας του χορού και της μουσικής, με σεληνιακό χαρακτήρα.. Σχετικά βλ. Eberhard Otto, "Bastet", *LÄ*, 628–30. Mohamed I. Bakr- Helmut Brandl, "Bubastis and the Temple of Bastet", in M.I.Bakr, H. Brandl, F. Kalloniatis (eds.), *Egyptian Antiquities from Kufur Nigm and Bubastis*, (Berlin, 2010), 27–36.

³⁶⁴ Ηρόδοτος, *Ιστορίη* II, 42, 48, 145.

³⁶⁵ Για τη σχέση Ίσιδας -Νέμεσις, βλ. P. Perdrizet, "Nemesis," *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 36 (1912), 248-74. K.Herbert, *Greek and Latin Inscriptions in the Brooklyn Museum*, (New York, 1972), 46. Griffiths, *The Isis-Book*, ο.π., 153-54. Βλ. επίσης PGM XII 220, 224.

³⁶⁶ «Κόρη Κόσμου», S.H. XXIII, 48.

³⁶⁷ M.Munster, *Untersuchungen zur Gottin Isis*, ο.π., 153.

Εκτός από τους ζωντανούς, προστασία ζητούν και οι νεκροί των οποίων τα σώματα, αλλά και οι μεταθανάτιες υποστάσεις είναι εκτεθειμένες σε παρά πολλούς κινδύνους. Οι άνθρωποι της εποχής φροντίζουν να προστατεύουν τα σώματα των νεκρών και τους τάφους από βεβήλωση, επικαλούμενοι τη δύναμη θεών, όπως η Ίσιδα, η οποία ήδη από την εποχή του Μέσου Βασιλείου θεωρείται προστάτιδα των νεκρών. Στους *Μαγικούς Πάπυρους*, η Ίσιδα εμφανίζεται μόνο μια φορά να απειλεί με τρομερή εκδίκηση αυτόν που θα τολμήσει να ενοχλήσει τον νεκρό. Το συγκεκριμένο ξόρκι συναντάται σε έναν *Μαγικό Πάπυρο* που βρίσκεται στο Μουσείο του Καΐρου³⁶⁸. Ο πάπυρος που έχει γραφεί στα ελληνικά μεταξύ του 2^{ου} και 3^{ου} μ.Χ. αιώνα, είναι φθαρμένος και διαβάζεται με δυσκολία. Στο κείμενο αναφέρονται τα εξής:

«ὁ καὶ Σ[αἰ]ονῆϊς, ὃν [ἔ]τε[κεν] ἡ Σεν[τα]ῆσις. [σ]ύ, ὁ [δοῦλ[ος] τοῦ [ἐν]δόξ[ου] θεοῦ Ἀβλ[ανα]θαναλβα, σύ, [ὁ] ὑ[π]ηρέτης τ[οῦ] καλοῦ θεοῦ Ἀκρα[μυ]αχαμαρ[ει], σύ, [ὁ] δοῦλος τοῦ Ἰ[α]εω Σ[α]βαὼ Ἀβρ[ασά]ξ Ἀδωνα[ί], σύ, ὁ ὑ[π]ηρέτης τῶ[ν] δ[έ] κ[αλῶν] θεῶν [κα]ὶ ἐνδόξων, (5) Ἀ[βε]ραμενθωο[υ]λερθ[ε]ξαναξεθρελ[υ]οωθνεμαρεβα, Ἀμειναεβαρω[θερρε]θωραβεανιε[μ]εα, Ἐρηκισιθφηαραρ[αχα]ραραηφθισικηρε, Ἰαεωβαφ[ρεν]εμου[νοθ]ιλαιρικ[ριφ]ιαεὔεαῖφ[ιρ]κιρα λιθονυ[ομενε]ρφα[β]ωεαῖ· [ὁ] μ[ε]ῖς, οἱ καλοὶ καὶ ἐνδοξοὶ (10) θεοί, διαφ[υλ]άξατε [τῇ]ν ταφῇ[ν] καὶ τὸ σῶμα καὶ τὸν τάφον ὅλον τοῦ Φθειο[ῦτ]ος νεω[τέ]ρου ὁ κ[α]ὶ Σαἰονῆϊς, ὁ[ν] ἔτεκεν ἡ Σενταῆσις [.....] τ[ὸ] χρό[ν]ια[ν] τῆς κυ[ρί]ας μ[υρ]ιωνύμου θεᾶς [*Ἰσιδος* τιμωρήματα].»

Η αντίληψη ότι το «κακό μάτι» δρα και επηρεάζει την ανθρώπινη ζωή, είναι εξαιρετικά διαδεδομένη κατά την ελληνορωμαϊκή περίοδο. Οι άνθρωποι της εποχής θεωρούν ότι ο φθόνος προκαλεί κακοδαιμονία και δυστυχία. Έτσι προσπαθούν να προφυλαχτούν από το «φθονερό μάτι» των άλλων καταφεύγοντας στη βοήθεια τελετουργιών ή φορώντας ως φυλαχτό τον *Ιερό Οφθαλμό του Ώρου* ή του *Ρα*. Σύμφωνα με την αιγυπτιακή μυθολογία ο Ώρος σε μια από τις μάχες του με το δολοφόνο του πατέρα του, Σηθ, έχασε το μάτι του. Οι θεοί υποχρέωσαν τον Σηθ να επιστρέψει το μάτι στον ιδιοκτήτη του. Ο Ώρος τοποθέτησε το μάτι στο στόμα της μούμιας του πατέρα του και ο Όσιρις ξαναζωντάνεψε. Το «μάτι του Ρα», σύμφωνα με έναν άλλο μύθο, διακρίθηκε στη μάχη και νίκησε όλους τους εχθρούς του θεού³⁶⁹.

³⁶⁸ PGM LIX 1-15.

³⁶⁹ Hart, *Μύθοι των Αιγυπτίων*, ο.π., 44-6, 60-1.

Εξαιτίας αυτής της δύναμης του *ματιού του Ρα*, τα ξόρκια ενάντια στο «κακό μάτι» χρησιμοποιούν πολύ συχνά την δύναμη του θεού Άμμωνα-Ρα.

Σε μια συνταγή που επιγράφεται «*Για να θεραπευτεί το κακό μάτι σε έναν άντρα*», συναντάμε την Ίσιδα, με την οποία ταυτίζεται ο ιερουργός της τελετής να ζητάει την προστασία του Άμμωνα³⁷⁰. Το κείμενο γράφει:

Άμμωνα, αυτός ο αλαζονικός άντρας, αυτός ο άντρας από την Αιθιοπία, που ήρθε από τη Μερόι στην Αίγυπτο και που βρήκε το γιο μου Ωρο να βιάζεται να φύγει, τον χτύπησε στο κεφάλι με τρεις γητειές από την αιθιοπική γλώσσα. Όταν θα βρει τον τάδε, που γέννησε η τάδε, να βιάζεται να φύγει, θα τον χτυπήσει στο κεφάλι με τρεις γητειές από την αιθιοπική γλώσσα: 'TKENTINI TENTINA KOYIKOYIMPI AKKE AKKA' πρέπει να το πεις σε λίγο λαδί, να προσθέσεις αλάτι και σπόρο νεροκάρδαμου, να αλείψεις τον άντρα που έχει χτυπηθεί από το κακό μάτι με αυτό. επίσης πρέπει να γράψεις σε ένα καινούργιο πάπυρο αυτό, να τυλίξεις τον πάπυρο και να τον τοποθετήσεις στο σώμα του: 'είσαι το μάτι των ουρανών' γραπτά.....

Αμέσως μετά τη λέξη «*γραπτά*», στο κείμενο πρέπει να σχεδιαστεί το γνωστό σύμβολο ενάντια στο «κακό μάτι». Ο *Οφθαλμός του Ρα* θα διώξει την βλαβερή επιρροή του αλαζονικού Αιθίοπα στο γιο της Ίσιδας. Θα επωφεληθεί, μ' αυτόν τον τρόπο και ο άτυχος άντρας που ταλαιπωρείται από την δυσμενή ενέργεια του «κακού ματιού».

στ) Φυλακτήρια

Στους *Μαγικούς Πάπυρους* συναντάμε μια ολόκληρη σειρά συνταγών που περιέχουν οδηγίες κατασκευής φυλαχτών. Αυτές οι συνταγές ονομάζονται, τις περισσότερες φορές από του ίδιους τους συγγραφείς των κειμένων, «*φυλακτήρια*». Εκτός από τα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων* που αφορούν την κατασκευή φυλαχτών, «φυλακτήρια» ονομάζονται και τα ξόρκια που χαράσσονται σε διάφορα υλικά και προφυλάσσουν τους ανθρώπους από φυσικούς και υπερφυσικούς κινδύνους. Τα υλικά που χρησιμοποιούνται είναι φύλλα πολύτιμων ή όχι και τόσο πολύτιμων μετάλλων (*lamellae*), πολύτιμες ή ημιπολύτιμες πέτρες, ελάσματα μόλυβδου (*tabellae defixionum*), κομμάτια πάπυρου, αγαλματίδια από κερί, κομμάτια λινού υφάσματος, ξύλινες πινακίδες και άλλα αντικείμενα που είτε

³⁷⁰ GMPT, PDM xiv 1097-1103, 247.

τυλίγονταν και φοριόνταν κατάσαρκα είτε τοποθετούνταν σε συγκεκριμένα σημεία του σπιτιού, ώστε να προφυλάσσουν τους ανθρώπους από πιθανούς κινδύνους³⁷¹.

Ιδιαίτερα σημαντική είναι η τελετή της *καθιέρωσης* των φυλακτηρίων. Οι συγγραφείς των κειμένων δεν παραλείπουν να αναφέρουν, συνήθως αμέσως μετά τις οδηγίες κατασκευής των φυλαχτών, τις μαγικές πράξεις που θα οδηγήσουν στην *καθιέρωση* και λειτουργία τους. Η διαδικασία περιλαμβάνει την απαγγελία μαγικών λόγων, την τέλεση θυσιών ή σπονδών και την πρόσφορα καρπών ή σιτηρών.

Στο *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού* συναντάμε μια συνταγή που περιγράφει τον τρόπο κατασκευής ενός φυλακτήριου, που μπορεί να μεταδώσει τη χάρη των θεών σ' αυτόν που θα το χρησιμοποιήσει, καθώς και δόξα, φήμη και χρήματα στον χώρο που θα τοποθετηθεί³⁷²:

Ἐπὰν δέ ποτε θέλῃς τόπον εὐπορεῖσθαι μεγάλως, ὥστε θαυμάσαι τοὺς ἐπὶ τῷ τόπῳ ἢ τῷ ἱερῷ, ὅπου ὑπόκειται τὸ φυλακτήριον· ὅπο[υ] γὰρ ἐὰν τοῦτο τεθῇ, ἐὰν μὲν ἐν ἱερῷ, ἔσται (3125)
τὸ ἱερὸν λαλητὸν καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἐὰν δὲ ἐν ἄλλῳ τόπῳ, μεγάλως πράξει—ἔστιν οὖν ἡ ποίησις αὐτοῦ αὕτη· λαβὼν κηρὸν Τυρρηνικὸν πλάσον ἀνδριάντα παλαιστῶν γ'. ἤτω δὲ τρικέφαλος· ἡ μέση κεφαλὴ ἤτω ἰε- (3130) ρακος πελαγίου, ἡ δὲ δεξιὰ κυνοκεφάλου, ἡ δὲ ἀριστερὰ ἰβεως. ἐχέτω δὲ ἐξηπλωμένα πτερὰ τέσσαρα, ἐκτεταμένους τὰς δύο χεῖρας ἐπὶ τῷ στήθει, ἐν αἷς κρατεῖτω Κράτος. αὐτὸς δὲ ἔστω περιεσταλμένος ὡς Ὅσιρις. ἐχέτω δὲ (3135) ὁ μὲν ἰέραξ βασιλείον Ὄρου, ὁ δὲ κυνοκέφαλος βασιλείον Ἑρμανούβιδος, ἡ δὲ ἰβις ἐχέτω βασιλείον Ἰσιδος.

Ο ιεουργός πρέπει να σχηματίσει μια πανθεϊστική μορφή από κερί, που φέρει τρία κεφάλια, ένα από τα οποία έχει τη μορφή ἰβίδας που φορά το στέμμα της Ἰσιδας³⁷³. Πρέπει να τοποθετήσει ένα μαγνήτη μέσα στο άγαλμα, καθώς και έναν κομμάτι πάπυρου στο οποίο έχει γράψει διάφορα *βαρβαρικά ονόματα* (*voces magicae*). Αμέσως μετά πρέπει να τοποθετήσει το άγαλμα σε έναν ναῖσκο. Η διαδικασία της *καθιέρωσης* προβλέπει θυσία γερακιού, καθώς και σπονδές με αίμα πρωτότοκης αγελάδας.

³⁷¹ Σχετικά με τα φυλακτήρια βλ. R. Wunsch, *Defixionum Tabellae Atticae*, (Berlin, 1897). A. Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt: tam in Graecis Orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum* (Paris, 1904). John Gager, *Curse tablets and binding spells from the ancient world* (New York, 1992). R.D. Kotansky, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae*, (Papyrologica Coloniensia 22.1) (Opladen, 1994). Amina Kropp, *Defixiones: ein aktuelles corpus lateinischer Fluchtafeln* (Speyer: Kartoffeldruck, 2008).

³⁷² PGM IV 3125-71

³⁷³ O S.Sauneron [«Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et le role du dieu Toutou-Tithoes», *JNES* 19 (1960), 269-87] περιγράφει ένα τέτοιου είδους άγαλμα.

Το στέμμα της Ίσιδας στη συνταγή αυτή στεφανώνει το κεφάλι του ιερού πουλιού του Θωθ και φανερώνει τη στενή σχέση μεταξύ των δυο θεοτήτων. Η στενή αυτή σχέση δεν είναι άγνωστη μεταξύ των φυλακτήριων κειμένων των *Μαγικών Παπύρων*. Στον περίφημο «*Φιλτροκατάδεσμος Ἀστραψοίκου*», ο ιεουργός ζητά από τον Ερμή χάρη, ευημερία, νίκη, ομορφιά, επιτυχία, δύναμη μεγαλύτερη από όλους τους ανθρώπους³⁷⁴. Στο κείμενο διαβάζουμε:

*Ἐὰν ἐπεκαλέσατό σε Ἰσις, μεγίστη τῶν θεῶν ἀπάντων, ἐν πάσῃ κρίσει, ἐν παντὶ τόπῳ πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους καὶ δαίμονας καὶ ἔνυδρα ζῶα καὶ ἐπίγεια καὶ ἔσχεν τὴν χάριν, τὸ νῆκος πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους καὶ παρὰ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὸν (25)
κόσμον ζῶοις, οὕτως κἀγώ, ὁ δεῖνα, ἐπικαλοῦμαι σε. διὸ δός μοι τὴν χάριν, μορφήν, κάλλος· ἐπάκουσόν μου, Ἑρμῇ, εὐεργέτα, φαρμάκων εὐρετά.... ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ, τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σὸν· ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἶδωλόν σου.*

Εδώ ο Ερμής παρουσιάζεται ως ο ευεργέτης και προστάτης της θεάς, αντίληψη που συμφωνεί με την αιγυπτιακή παράδοση που, από την εποχή των κειμένων των πυραμίδων, θεωρεί τον Θωθ σταθερό υπερασπιστή της μεγάλης θεάς. Ο Ερμής καλείται και πάλι να σταθεί βοηθός και συμπαραστάτης.

Ο συγγραφέας της συνταγής δεν αγνοεί το φιλοσοφικό πνεύμα της εποχής του. Αντίθετα φαίνεται ότι χρησιμοποιεί με ευχέρεια νεοπλατωνικές και ερμητικές ιδέες, στο κείμενο του. Έτσι ταυτίζει τον εαυτό του όχι με κάποια θεότητα όπως συμβαίνει συνήθως, αλλά με το «εἶδωλον» του Ερμή στον αισθητό κόσμο³⁷⁵.

Παρακάτω, περιγράφεται ο τρόπος με τον οποίο πρέπει να κατασκευαστεί το φυλαχτό:

*Λαβὼν ξύλον ἐλάϊνον ποιήσον κυνοκεφάλιον καθήμενον, ἔχοντα τὴν τοῦ Ἑρμοῦ περικεφαλαίαν πτερωτὴν καὶ ἐκ τοῦ νότου γλωσσόκομον καὶ ἐπίγραφε τὸ ὄνομα (55)
τοῦ Ἑρμοῦ εἰς χάρτην καὶ ἐπιτίθει εἰς τὸ γλωσσόκομον. γράφε ζμύρνη ἐπευξάμενος, ὃ ποιεῖς ἢ ὃ θέλεις, καὶ πωμάσας ἐπίθουε λιβανωτὸν καὶ τίθει, ὅπου θέλεις ἐν ἐργαστηρίῳ μέσον.*

³⁷⁴ PGM VIII 1-63.

³⁷⁵ Πρβλ. R.Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig 1904), 19-20. Σχετικά με την σχέση νεοπλατωνισμού και μαγείας βλ. C.Zintzen, *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Wissenschaftliche Buchgesellschaft-Wege der Forschung CDXXXVI) (Darmstadt, 1977), 391-426.

Το κείμενο, αν και φέρει τον τίτλο των ερωτικών συνταγών «φίλτροκατάδεσμος», προσπαθεί να εξασφαλίσει την οικονομική ευμάρεια και όχι τον έρωτα μιας γυναίκας, όπως κανείς θα περίμενε.

Παρόμοια είναι και η αίτηση του συγγραφέα της επόμενης συνταγής, που βρίσκεται στο *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού* και φέρει τον τίτλο: «ο μικρός ζητιάνος» (ἐπαιτητάριος)³⁷⁶. Σύμφωνα με τα εισαγωγικά σχόλια, το ξόρκι δημιουργήθηκε από τον Ερμή που θέλησε να βοηθήσει την περιπλανώμενη Ίσιδα, όταν έψαχνε τα κομμάτια του τεμαχισμένου συζύγου της³⁷⁷. Όπως τα κομμάτια του Όσιρι συγκεντρώθηκαν εξαιτίας της δράσης της συνταγής, με τον ίδιο τρόπο πελάτες και χρήματα θα μαζευτούν στο κατάστημα του ανθρώπου για χάρη του οποίου τελείται το ξόρκι. Συμπαραστάτης του ιερούργου της επίκλησης είναι ο ίδιος ο Ερμής, ο βοηθός και ευεργέτης της Ίσιδας. Στο κείμενο του *Μαγικού Πάπυρου* διαβάζουμε:

*Καταπρακτικὸν καὶ κατακλητικὸν ἐργαστηρίου ἢ οἰκίας ἢ ὅπου ἐὰν αὐτὸ ἰδρῦσης· ἔχων αὐτὸ πλουτήσεις, ἐπιτεύξῃ τοῦτο (2370)
γὰρ ἐποίησεν Ἑρμῆς Ἰσιδι πλαζομένη, καὶ ἔστιν μὲν θαυμαστόν, καλεῖται δὲ ἐπαιτητάριον. λαβὼν κηρὸν ἄπυρον, τὸν λεγόμενον πρόπολιν, πλάσσον ἄνθρωπον ἔχοντα τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπαί- (2375)
τοῦσαν καὶ εἰς τὴν εὐώνυμον πήραν καὶ βακτηρίαν. ἔστω δὲ περὶ τὴν βακτηρίαν δράκων εἰλιγμένος, καὶ αὐτὸς ἐν περιζώματι καὶ ἐπὶ πόλον ἐστὼς ἔχοντα εἰλιγμένον δράκοντα, ὡς ἡ Ἰσις. στήσεις δὲ (2380)
αὐτὸ ἰδρύσας εἰς μονόξυλον ἀρκεύθινον, ὀρυκτὸν ἔχων θερμουθιν καὶ κάλαθον ἐπάνω κεκρυμμένον· πλάσσε δὲ αὐτὸν κατὰ θεὸν νουμηνίαν καὶ τέλει εὐφραινόμενος καὶ τὸν ἐπὶ μελῶν αὐτοῦ (2385)
λόγον ἐπανάγνωθι, αὐτὸν γ' ἀποδιαστήσας, ἀνὰ τετράκις· γράφε δὲ κατὰ μέρος πιττάκια ἱερατικῶ χάρτη κινναβάρει καὶ χυλῶ ἄρτεμισίας καὶ ζμύρνα. ὅταν δὲ αὐτὸ ὑψώσης εἰς ὃν αἰρήῃ τόπον, θύε αὐτῷ λευ- (2390)
κομέτωπον ὀνάγριον καὶ ὀλοκαυστήσας ἰδὲ τὰ σπλάγχνα ἀποπυρίσας ἐπὶ ζύλοις ἰτεῖνοις οὕτω κατάφαγε. ἔστιν δὲ τὰ ἐν ἐκάστῳ τῷ πιττακίῳ γραφόμενα·*

Το κείμενο καθοδηγεί τον ιερούργο στην κατασκευή ενός κέρινου ειδωλίου με τη μορφή ενός ζητιάνου που βρίσκεται σε στάση επαιτείας. Στο αριστερό του χέρι κρατάει ένα δισάκι και ένα μπαστούνι, τυλιγμένο με ένα φίδι. Στη λατρεία της Ίσιδας βρίσκουμε συχνά κέρινα αγαλματίδια. Σύμφωνα με μια αναφορά του Διόδωρου Σικελιώτη έπαιζαν σημαντικό ρόλο στις θρησκευτικές τελετουργίες της θεάς³⁷⁸. Το κείμενο γίνεται αινιγματικό στο σημείο που περιγράφει ότι ο κέρινος ζητιάνος θα

³⁷⁶ PGM IV 2373-2440.

³⁷⁷ Πλούταρχος, *Περί Ίσιδος και Όσίριδος*, 356D-F.

³⁷⁸ Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη Ιστορική*, βιβλίο I, I.21, 5-6.

πρέπει να στέκεται πάνω σε μια σφαίρα τυλιγμένη και αυτή με ένα φίδι, «ὥς ἡ Ἰσις». Η παράσταση της Ἰσιδας τυλιγμένης από ένα φίδι μας είναι άγνωστη. Η μόνη αναφορά που θυμίζει την περιγραφή αυτή συναντάται σε ένα χωρίο του ενδέκατου βιβλίου των *Μεταμορφώσεων* του Απουλίου. Στο κείμενο περιγράφεται το ιερό αντικείμενο που συνδέεται με την Ἰσιδα και που βρίσκεται στα χέρια κάποιου ιερέα που παίρνει μέρος σε μια τελετουργική πομπή. Το κείμενο αναφέρει σχετικά:

*Gerebat alius felici suo gremio summi numinis venerandam effigiem, non pecoris, non avis, non ferae ac ne hominis quidem ipsius consimilem, sed sollerti repertu etiam ipsa novitate reverendam, altioris utcumque et magno silentio tegendae religionis argumentum ineffabile, sed ad istum plane modum fulgente auro figuratum; urnula faberrime cavata, fundo quam rutundo, miris extrinsecus simulacris Aegyptiorum effigiata; eius orificium non altiuscule levatum in canalem porrectum longo rivulo prominebat, ex alia vero parte multum recedens spatiosa dilatione adhaerebat ansa, quam contorto nodulo supersedebat aspis squameae cervicis striato tumore sublimis.*³⁷⁹

Η υδρία που περιγράφεται στο κείμενο φαίνεται ότι συμβολίζει την ίδια την Ἰσιδα. Είναι πιθανό, λοιπόν, αυτήν την υδρία να έχει στο μυαλό του ο συγγραφέας της συνταγής του μαγικού πάπυρου³⁸⁰.

Το σημείο που το κείμενο αναφέρει: «στήσεις δὲ (2380) αὐτὸ ἰδρύσας εἰς μονόξυλον ἀρκεύθινον, ὀρυκτὸν ἔχων θερμουθιν καὶ κάλαθον ἐπάνω κεκρυμμένον» είναι εξίσου αινιγματικό με το προηγούμενο. Είναι πιθανό να συνδέεται και πάλι με το ενδέκατο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων* και την *cista mystica* που περιγράφεται εκεί: «*Ferebatur ab alio cista secretorum capax penitus celans operta magnificae religionis.*»³⁸¹.

Κατά τη διαδικασία της καθιέρωσης του αγαλματιδίου, ο ιερούργος πρέπει να γράψει σε ιερατικό πάπυρο μια σειρά βαρβαρικών ονομάτων (*voces magicae*), και

³⁷⁹ «Άλλος κρατούσε στο ευτυχισμένο στήθος του την αγαπημένη εικόνα της μεγάλης θεάς, όχι με την μορφή πουλιού ή κατοικίδιου ή άγριου ζώου, ούτε ανθρώπου, μα χάρη σε μια μεγαλοφυή σκέψη, η μορφή αυτή ήταν ακόμη πιο αξιοσέβαστη επειδή ήταν πρωτότυπη, το έμβλημα και η ανέκφραστη απόδειξη του μυστηρίου της θρησκείας της: φανταστείτε ένα μικρό δοχείο από καθαρό χρυσάφι, καλλιτεχνικά σκαλισμένο και γεμάτο από έξω με ωραιότατα στολίδια ιερογλυφικά, με το στόμιο πολύ χαμηλό, σχηματίζοντας ένα μακρύ ράμφος σαν αυλάκι, ενώ στο αντίθετο μέρος φάρδαινε μια λαβή πολύ πλατιά, που περιτύλιγε και συγκρατούσε μιαν ασπίδα, που το φολιδωτό και φουσκωμένο άκρο της στριφογύριζε σα φίδι». Apuleius, *Metamorphoses*, XI, 11.

³⁸⁰ Σχετικά με ένα παρόμοιο δοχείο που απεικονίζεται δίπλα σε έναν Αιώνα και θυμίζει την περιγραφή του μικρού ζητιάνου, βλ. παρακάτω, σελ. 297. Στο *Ιερό των Σύριων Θεοτήτων* στη Ρώμη έχει ανακαλυφθεί ένα άγαλμα ενός θεού τυλιγμένου με φίδι, το οποίο συνδέεται με τον Όσιρι-Αιώνα. Σχετικά βλ. Rosanna Friggeri, *The epigraphic collection of the Museo nazionale romano at the Baths of Diocletian*, (Roma 2001), 183-6, pl. 27-30.

³⁸¹ Apuleius, *Metamorphoses*, XI, 11: «Ένας άλλος ιερέας κρατούσε ένα καλάθι, που είχε κρυμμένα τα μυστικά αντικείμενα και τα μυστήρια της μεγαλόπρεπης αυτής θρησκείας». Βλ. επίσης παρατήρηση Betz, *GMPT*, 82, σημ. 303 με σχετική βιβλιογραφία.

τέλος να θυσιάσει και να φάει ένα άγριο ζώο με λευκό μέτωπο. Το ξόρκι που πρέπει να ειπωθεί κατά τη διάρκεια της τέλεσης της *καθιέρωσης* έχει ως εξής:

ὁ λόγος οὗτος τῆς πράξεως· λαμβάνω σε παρὰ βουκόλον τὸν ἔχοντα τὴν (2430)
ἔπαυλιν πρὸς λίβα, λαμβάνω σε **τῇ χήρᾳ καὶ τῷ ὀρφόντῃ**. δός μοι οὖν χάριν,
ἐργασίαν εἰς ταύτην μου τὴν πρᾶξιν, φέρε μοι ἀργύρια, χρυσόν, ἱματισμόν,
πλοῦτον πολυόλβον ἐπ' ἀγαθῷ.

Η «χήρα» και το «ορφανό» που αναφέρεται στο κείμενο είναι η Ίσιδα και ο Ωρος. Το αγαλματίδιο του μικρού ζητιάνου πρέπει να τοποθετηθεί στο κατάστημα αυτού που προσφεύγει στην βοήθεια της συνταγής, στο όνομα της Ίσιδας και του γιου της Ωρου. Ο «μικρός ζητιάνος» θα ανταποδώσει την φιλοξενία, χαρίζοντάς του πλούτο και ευτυχία, όπως πλούτο και ευτυχία χάρισε η Ίσιδα στη φτωχή και άσημη γυναίκα που πρόσφερε καταφύγιο και φιλοξενία στην ίδια και στον ορφανό γιο της, όταν ο Σηθ τους καταδίωκε³⁸².

Σε έναν *Μαγικό Πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου* συναντάμε την περιγραφή της κατασκευής ενός σκαραβαίου που απεικονίζει την Ίσιδα. Αν και το ξόρκι απευθύνεται στο θεό Ήλιο, η συνταγή έχει τον τίτλο: «*Ερμοῦ δακτύλιος*», γιατί ο ιερουργός ταυτίζεται με τον θεό Ερμή-Θωθ³⁸³. Κάνει επίκληση στον Ήλιο και του ζητά να μάθει τα μυστικά όλων των λαών του κόσμου, καθώς και τα γεγονότα που θα συμβούν στο μέλλον, εκτοξεύοντας ταυτόχρονα διαφορές απειλές εναντίον του, στην περίπτωση που αρνηθεί να τον βοηθήσει. Σε μια από τις απειλές διαβάζουμε:

ἀφελούμαι τὸν ἀπάτορα ἀπὸ τῆς μητρός

Το ορφανό αγόρι που ο ιεουρός απειλεί να χωρίσει από τη μητέρα του είναι, πιθανότατα, ο Ωρος και μητέρα του η Ίσιδα. Ταυτόχρονα ο ιεουργός ζητά την προστασία της μεγάλης θεάς, μέσω ενός φυλαχτού στο οποίο θα χαράζει την εικόνα της. Το κείμενο που αφορά την κατασκευή του φυλαχτού έχει ως εξής:

εἰς λίθον σμάραγδον πολυτελῆ γλύψον κἀνθαρον καὶ τρήσας δίειρον χρυσῷ, εἰς
δὲ τὸ ὑποκάτω τοῦ καν- (240)
θάρου γλύψον **Ἰσιν** ἱερὰν καὶ τελέσας, ὡς προέγραπται, χρῶ.

³⁸² C.E.Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele* (Copenhagen, 1956), 41-42.

³⁸³ PGM V 213-303.

Η διαδικασία της *καθιέρωσης* αυτού του φυλακτού είναι ιδιαίτερα πολύπλοκη. Συμπεριλαμβάνει θυμίαση της πέτρας, επάλειψή της με ειδικά σκευάσματα, ρήσεις ιερών λόγων και προσφορές ψωμιού και φρούτων εποχής.

Έναν ξεχωριστό χαρακτηρισμό της Ίσιδας συναντάμε, στο *Δίγλωσσο Πάπυρο του Μουσείου του Leiden* σε μια συνταγή που προτείνει την κατασκευή ενός δακτυλιδιού «*πρὸς πᾶσαν πρᾶξιν καὶ ἐπιτυχίαν.*»³⁸⁴. Πάνω σε ίασπη, αν και σύμφωνα με τον συγγραφέα η αποτελεσματικότητα δεν μειώνεται αν χρησιμοποιηθεί φύλλο χρυσού, ο ιερουργός πρέπει να χαράζει ένα ουροβόρο φίδι και στο κέντρο του μια ημισέληνο. Πάνω από την ημισέληνο πρέπει να χαραχτεί ένας ήλιος και το όνομα «Αβρασάξ». Η πέτρα θα πρέπει να δεθεί σε ένα δαχτυλίδι που ο ιερουργός θα φοράει κάθε φορά που θα έχει την ανάγκη της. Το δαχτυλίδι θα πρέπει να περάσει από τη διαδικασία της *καθιέρωσης*, για να γίνει αποτελεσματικό: ο ιερουργός πρέπει να φτιάξει μέσα σε μια λακκούβα σε ένα ιερό μέρος ή σε κάποιον τάφο, ένα ξύλινο βωμό στον οποίο θα θυσιάσει μια πάλλευκη χήνα³⁸⁵, τρεις κόκορες και τρία περιστέρια καίγοντας όλων των ειδών τα θυμιάματα. Επίσης, θα πρέπει να κάνει σπονδές κρασιού, μελιού, γάλατος και κρόκου³⁸⁶ επικαλούμενος τη βοήθεια ουράνιων και χθόνιων θεών. Στην προσπάθεια να εισακουστούν οι επικλήσεις του θα πρέπει να ταυτίσει τον εαυτό του με μια σειρά θεοτήτων μεταξύ των οποίων συναντάμε και την Ίσιδα. Το κείμενο αναφέρει σχετικά:

ἐγὼ εἰμι τὸ ἱερὸν ὄρνεον Φοῖνιξ, ἐγὼ εἰμι ὁ Κράτης, ὁ ἅγιος, προσαγορευόμενος Μαρμαραυνῶθ, ἐγὼ εἰμι ὁ Ἥλιος ὁ δεδειχῶς φῶς, ἐγὼ εἰμι Ἀφροδείτη προσαγορευομένη Τῦφι, ἐγὼ εἰμι ὁ ἄ[γ]ι[ο]ς ἐπίβολος ἀνέμων, ἐγὼ εἰμι Κρόνος ὁ δεδειχῶς φῶς, ἐγὼ εἰμι μήτηρ θεῶν ἢ καλ[ου]μένη οὐρανός, ἐγὼ εἰμι Ὅσιρις ὁ καλούμενος ὕδωρ, ἐγὼ εἰμι Ἰσις ἢ καλουμένη δρόσος, ἐγὼ εἰμι Ἡσενεφυς, ἢ καλουμένη ἔαρ, ἐγὼ εἰμι Εἰδωλος τοῖς κατὰ ἀλήθειαν εἰδώλοις ὅμοιοι- (235)

ὠμένος, ἐγὼ εἰμι Σοῦχος ὁμοιωμένος κορκοδεῖλφ. διὸ δέομαι· ἔλθατέ μοι συνεργοί, ὅτι μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα, τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην κ[α]ὶ κύριον.

³⁸⁴ PGM XII 201-69.

³⁸⁵ Η χήνα συνδέεται με την λατρεία της Ίσιδας. Σχετικά βλ. Witt, *Isis in the ancient world*, ο.π., 31, 34, 70. Jaime Alvar Ezquerro, *Romanising oriental Gods: myth, salvation, and ethics in the cults of Cybele Isis, and Mithras* (Leiden, 2008), 313 και σημ. 425.

³⁸⁶ Η ζαφορά.

Ο συγγραφέας αποκαλεί την Ίσιδα «δρόσο», έναν όρο που συναντάμε αρκετές φορές στους *Μαγικούς Πάπυρους*³⁸⁷, κυρίως σε συνάφειες στις οποίες η Ίσιδα θεωρείται θεά της γονιμότητας. Η Θεά *Ησενέφθους*, στην οποία ο ιερούργος απευθύνει επίκληση, αμέσως μετά την επίκληση στην Ίσιδα είναι η συγκρητιστική θεά Ίσιδα-Νέφθυδα, που εδώ σχετίζεται με την άνοιξη και την αναγέννηση της φύσης³⁸⁸. Στο τέλος της επίκλησης ο ιερούργος απειλεί με την αποκάλυψη του μυστικού ονόματος του προπάτορα όλων των θεών, αν δεν ικανοποιηθούν τα αιτήματά του³⁸⁹.

Μια ενδιαφέρουσα συνταγή για την κατασκευή σφραγίδας για τα κρανία που χρησιμοποιούνται στις νεκρομαντικές τελετουργίες, συναντάμε στο *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού*³⁹⁰. Τα κομμένα κεφάλια που μιλάνε δεν είναι άγνωστα στην ελληνική παράδοση· το πιο γνωστό παράδειγμα είναι το κομμένο κεφάλι του Ορφέα που τραγουδούσε άσματα στην Ευρυδίκη και εκστόμιζε χρησμούς από μια τρύπα μέσα στη γη³⁹¹. Η συνταγή που περιγράφουμε παρακάτω είναι η τρίτη στη σειρά, που σχετίζεται με τη κεφαλομαντεία, μεταξύ των πέντε που συναντάμε στον ίδιο μαγικό πάπυρο. Αποτελεί μέρος μιας υποτιθέμενης επιστολής που στέλνει ο βασιλιάς Πίτυς στον πέρση βασιλιά, Οστάνη. Η συνταγή αυτή πρέπει να χρησιμοποιηθεί στην περίπτωση που κάποιο κρανίο είναι ελαττωματικό, είτε λόγω των άστοχων και λανθασμένων προβλέψεων που κάνει, είτε λόγω της ακατάσχετης φλυαρίας του. Το κείμενο αναφέρει:

κάτοχος σφραγίς πρὸς τοὺς ἀκαταλλήλους τῶν σκύφων, ἔτι δὲ καὶ τὸ μὴ λέγειν μηδὲ ἐν πάνυ ποιεῖν τούτων· σφράγιζε τὸ στόμα τοῦ σκύφου ἀπὸ ρύπου θυρῶν Ὀσίρεως καὶ θηκῶν χόματος. λαβὼν σίδηρον ἀπὸ ἀναγκοπέδης ψυχρηλατήσας ποίησον δάκτυλον, ἐφ' ᾧ γεγλύφθω λέων ἀκέ-φαλος, ἀντὶ δὲ τῆς κεφαλῆς ἔχέτω βασίλειον *Ἰσιδος*, πατεῖτω δὲ τοῖς ποσὶ σκελετόν (ἵνα ὁ δεξιὸς ποὺς πατῇ τὸ κρανίον τοῦ σκελετοῦ), μέσον δὲ τούτων γλαυκῶπιν αἴλουρον τὸ γοργόνειον ἐνδεδραγμένην κάρα, κύκλω τὰ ὀνόματα ταῦτα· ἱαδωρ ινβα νιχαιοπληζ βριθ.

Ο ιερούργος πρέπει να χρησιμοποιήσει ρύπους από τις πόρτες του ιερού του Ὀσιρι για να κλείσει το στόμα του κρανίου. Η παρουσία του Ὀσιρι είναι σημαντική εξαιτίας της ιδιότητας του, του βασιλιά των νεκρών.

³⁸⁷ Βλ. PGM IV 2346 και 2983. Βλ. ακόμη Πλουτάρχου, *Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος*, 364A, όπου ο συγγραφέας συνδέει την δροσιά και την υγρασία με τον Ὀσιρι και την ξηρότητα με τον Σηθ .

³⁸⁸ Βλ. επίσης PGM CXXII 53-54 και LXII 5.

³⁸⁹ Σχετικά με τη συνταγή βλ. G.S.Gasparro, «Religione e Magia nel Mondo tardo-antico: il caso delle Gemme Magiche», in Attilio Mastrocinque (ed.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica : atti dell'Incontro di studio : Verona, 22-23 ottobre 1999*, (Bologna, 2002), 243-269 και ιδιαίτερα 253.

³⁹⁰ PGM IV 2125-39.

³⁹¹ Βλ. Φιλόστρατου, *Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, 4.14.

Το στόμα θα πρέπει να σφραγίσει ένα δακτυλίδι χαραγμένο με ένα ακέφαλο λιοντάρι. Στη θέση του κεφαλιού θα φέρει το στέμμα της Ίσιδας και με το πόδι του θα πατά το κρανίο ενός σκελετού. Η αναφορά στην *ομοιοπαθητική αρχή* (*similia similibus*) είναι προφανής. Όπως το λιοντάρι κρατά κλειστό το στόμα του κρανίου του δακτυλιδιού, έτσι η σφραγίδα κρατά κλειστό το στόμα του κρανίου. Η πράξη ενισχύεται από την παρουσία του στέμματος της Ίσιδας στο κεφάλι του λιονταριού και από τα *βαρβαρικά ονόματα*, μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει η λέξη *NIXAIOPΛHΞ*, που συναντάται συχνά σε κείμενα που επικαλούνται ηλιακές θεότητες³⁹², όπως συμβαίνει και στην περίπτωση αυτή με την παρουσία του λιονταριού.

Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, παραστάσεις λιονταριών που πατούν πάνω σε κρανία ή κεφάλια ζώων βρίσκουμε συχνά σε φυλαχτά που συνδέονται με τη μιθραϊκή λατρεία³⁹³. Στο μιθραίο του Konigshoffen της Γερμανίας ανακαλύφθηκαν δυο αγάλματα λεόντων που πατούν τα μπροστινά τους πόδια στο κεφάλι ενός ζώου. Η χρήση της παράστασης των λιονταριών που πατούν πάνω σε κρανία ή σκελετούς, στην συγκεκριμένη συνάφεια, αλλά και στην μιθραϊκή λατρεία μπορεί να συνδέεται με την απόλυτη σιωπή και μυστικότητα που και στις δυο περιπτώσεις είναι απαραίτητο να υπάρχει.

Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι στις οδηγίες κατασκευής του φυλαχτού δεν συμπεριλαμβάνεται ο τρόπος *καθιέρωσης* του.

ζ) Συνταγές που τιμωρούν

Όσο έντονη είναι η ανάγκη των ανθρώπων να προστατευτούν από το φθόνο και τις κακές δυνάμεις του κόσμου, άλλο τόσο ισχυρή είναι και η επιθυμία τους να τιμωρήσουν και να προκαλέσουν κακό σε όσους φθονούν ή αισθάνονται ότι τους απειλούν. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να καταφεύγουν συχνά στη βοήθεια τελετουργιών που αποσκοπούν στην πρόκληση βλάβης. Πρόκειται, συνήθως, για αδικημένους, απατημένους συζύγους, ανικανοποίητους εραστές, αλλά και για αυτούς που θέλουν να υπερισχύσουν εύκολα και γρήγορα των αντιπάλων τους στο δικαστήριο ή στα τυχερά παιχνίδια. Οι συνταγές που συναντάμε στα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων*, δίνουν οδηγίες σχετικά με την κατασκευή μολύβδινων πινακίδων

³⁹² PGM IV 1280: «*ΝΙΚΑΡΟΠΛΗΞ, έπάκουσον μοι Ήλιε...*»

³⁹³ Βλ. παρακάτω, σελ. 297, 300 και κυρίως 327-8.

(κατάδεσμων), πάνω στις οποίες πρέπει να γραφτούν τα ξόρκια του μίσους. Οι κατάδεσμοι τοποθετούνται σε τάφους ή σε βαθιά πηγάδια για να έρχονται πιο εύκολα σε επαφή με τις χθόνιες θεότητες που, συνήθως, επικαλούνται. Είναι σπάνιες οι επικλήσεις σημαντικών θεών του αιγυπτιακού ή ελληνικού πάνθεου σε αυτού του είδους τις συνταγές. Μεταξύ αυτών, τέσσερις επικλήσεις των ελληνικών και δημωδών *Μαγικών Παπύρων* απευθύνονται στην Ίσιδα.

Η πρώτη από αυτές βρίσκεται σε ένα πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου και είναι γραμμένη μεταξύ του 3^{ου} και 4^{ου} μ.Χ. αιώνα. Αφορά μια τελετή κατάλληλη για *κατάδεση* των πάντων³⁹⁴. Από τον τίτλο της συνταγής μαθαίνουμε ότι πρόκειται για ένα ξόρκι εξαιρετικά αποτελεσματικό που μπορεί να προκαλέσει καταστροφές, ασθένειες και μίσος. Σύμφωνα με της οδηγίες κατασκευής, πάνω σε μια μολύβδινη πινακίδα, φτιαγμένη από σωλήνα κρύου νερού, πρέπει να χαραχτούν τα εξής:

ὄρκίζω σέ, δέσποτα Ὅσιρι, κατὰ τῶν σῶν ἁγίων ὀνομάτων· ουχιωχ·
ουσεναραναθ· Οὔσιρει· Οὔσερραννουφθι· Ὅσορνούφη· Οὔσερ/ Μνευεΐ
Οὔσερσετεμενθ· (445)

Ἀμαρα μαχι· χωμασω εμ μαϊ· σερβωνι εμερ **Ἰσι**· αρατωφι· εραχαξ· εσεοιωθ·
αρβιωθι· αμενχουμ· μονμοντ ουζαθι· πηρ Ούννεφερ εν ωωω, παραδίδωμί σοι,
δέσποτα Ὅσιρι, καὶ παρακατατίθεμαί σοι τήνδε τὴν πρᾶξιν'.

Η πινακίδα πρέπει να δεθεί με μια κορδέλα και να τοποθετηθεί τα μεσάνυχτα σε ένα ρυάκι ή στη θάλασσα. Η επίκληση της τελετής απευθύνεται στον Όσιρι, τον βασιλιά του κάτω κόσμου. Μεταξύ των *βαρβαρικών ονομάτων* (*voces magicae*) συναντάμε το όνομα της Ίσιδας, δίπλα στη λέξη «έμερ», που σχετίζεται με τη συντροφικότητα. Πιθανότατα, η φράση προτρέπει την Ίσιδα να βοηθήσει τον σύντροφό της να ικανοποιήσει τις απαιτήσεις του ιερούργου.

Στη δεύτερη συνταγή, που βρίσκεται στο *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού*, διαβάζουμε μια «Δέλτο αποκρουστική προς Σελήνην», μια κατάρα, που επικαλείται τη δύναμη της Σελήνης³⁹⁵. Ο ιερούργος ταυτίζεται με τον Ερμή, «πατέρα της Ίσιδας και πρώτο μεταξύ όλων των μάγων». Το κείμενο έχει ως εξής:

δόλου γέμουσαν
καὶ φόβου σωτηρίην ἢ σ' οἶδα, πάντων
ὡς μάγων ἀρχηγέτης, Ἑρμῆς ὁ πρέ-
σβυς, **Ἰσιδος** πατήρ ἐγώ. ἄκουσον, (2285)
ἦω Φορβα Βριμω Σαχμι· νεβουτο-
σουαληθ· τοῦτο γάρ σου σύμβολον, τὸ σάν-

³⁹⁴ PGM VII 429-58.

³⁹⁵ PGM IV 2241-358.

δαλόν σου ἔκρυψα καὶ κλεῖδα κρατῶ. ἤνοιξα
 ταρταρούχου κλεῖθρα Κερβέρου
 καὶ νύκτα τὴν ἄωρον παρέδωκα σκότει. (2290)
 ῥόμβον στρέφω σοι, κυμβάλων οὐχ ἄπτομαι,
 ἄθρησον εἷς σε· Νειλωίτιδος χάριν κάτοπτρον,
 ἦν ἰδοῦσα σαυτὴν, θαυμάσεις, πρὶν ἢ μέλαν
 φῶς ἐκπτώσης ἀπ' ὀμμάτων. ὃ δεῖ σε ποιῆ-
 σαι, τοῦτο δεῖ σε μὴ φυγεῖν· τὸ δεῖ μοι ποιήσεις, (2295)
 κἂν θέλῃς, κἂν μὴ θέλῃς· ἵππος, κόρη, δρά-
 καινα, λαμπάς, ἀστραπή, ἀστήρ, λέων, λύ-
 καινα, αἰὼν· ἡη· σκεῦδος παλαιόν, κόσκι-
 νόν μου σύμβολον, καὶ ψωμὸς εἷς, κόραλ-
 λος, αἶμα τρυγόνος, ὄνυξ καμήλου καὶ βοῶς (2300)
 θριζὶ παρθένου, Πανὸς γόνος, πῦρ ἡλιω-
 τίδος βολῆς, χαμαίλυκον, νήθουσα, παι-
 δέρως, ἄρις, γλαυκῆς γυναικὸς σῶμ δέρως, ἄρις, γλαυκῆς γυναικὸς σῶμα
 διεσκελισμένον, σφιγγὸς μελαίνης
 ἢ φύσις τορουνμένη· ἅπαντα ταῦτα (2305)
 σύμβολόν μου πνεύματος. ὅλης ἀνάγ-
 κης δεσμὰ συνραγήσεται, καὶ κρύψει σὸν
 φῶς Ἥλιος πρὸς τὸν νότον, Τηθύς τε
 τὴν σὴν κουφίσει οἰκουμένην, Αἰὼν
 κραδαίνει, κινηθήσεται οὐρανός, Κρόνος (2310)
 φοβηθεὶς τὸν βεβιασμένον σου νοῦν
 πέφευγε εἰς Αἰδὴν, νερτέρων ἐπίσκοπος.
 Μοῖραί σου τὸν ἀνέκλειπτον ρίπτουσι μίτον,
 ἂν μὴ μαγείης τῆς ἐμῆς ἀναγκάσης
 βέλος πετηνὸν ταχύτατον τέλος δραμεῖν. (2315)
 οὐ γὰρ φυγεῖν ἔξεστι μοῖράν μου λόγων,
 ὃ δεῖ γενέσθαι· μὴ σαυτὴν ἀναγκάσης
 ἄνωθεν εἰς ἄνω τ' ἀκούειν συμβόλων.
 τὸ δεῖ, ποιήσεις, κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς·
 ἀχρείου φωτὸς πρὶν σε μοῖρα καταλάβῃ, (2320)
 ποιήσον, ὃ λέγω, ταρταροῦχε παρθένε.
 ἔδησα δεσμοῖς τοῖς Κρόνου τὸν σὸν πόλον
 καὶ ὀπιδνῇ ἀνάγκῃ ἀντίχειρά σου κρατῶ.
 οὐ γίνεται αὔριον, εἰ μὴ γένηται, ὃ βούλομαι.
 ἔνευσας Ἑρμῇ, τῷ θεῷ ἀρχηγέτη, (2325)
 εἰς τήνδε τὴν πρᾶξιν συμβαλεῖν· σ' ἢ μὴν ἔχω.
 ἄκουσον, ἢ θεωροῦσα καὶ θεωρουμένη·
 βλέπω σε, καὶ βλέπεις με, εἴτα κάγώ σοι
 σημεῖον ἐρῶ· χάλκεον τὸ σάνδαλον τῆς
 ταρταρούχου, στέμμα, κλείς, κηρύκιον, (2330)
 ῥόμβος σιδηροῦς καὶ κύων κυάνεος,
 κλεῖθρον τρίχωρον, ἐσχάρα πυρουμένη,
 σκότος, βυθός, φλόξ· Ταρτάρου σημάτων
 φοβοῦσα Ἑρινὺς δαίμονας τεραστίους,
 εἰσηλθας; ἤκεις; ὀργίσθητι, παρθένε, (2335)
 τῷ δεῖνα, ἐχθρῷ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν,
 Ἥλιου Ὀσίριδος καὶ συνεύνου **Ἰσιδος**.

οἶον λέγω σοι, εἴσβαλε εἰς τοῦτον κακόν,
 ὅτι οἶδα σὰ τὰ καλὰ καὶ μεγάλα, Κόρη, ὀνόμα-
 τα σεμνά, οἷς φωτίζεται οὐρανὸς καὶ γαῖα (2340)
 πίνει τὴν δρόσον καὶ κυοφορεῖ,
 ἐξ ὧν ὁ κόσμος αὖξεται καὶ λείπεται.
 Ευφορβα φορβα· φορβορεου· φορβα
 φορβορ φορβορ φορβορ· βορβορφα· ηρφορ·
 φορβαῖω· φορβορ φορβορ βοροφ· φορφορ (2345)
 βορ· φορβορ· αω· ιωη· φορβορφορ· ευφορ
 βοφορ· ευοιεω φωθ· ιωφωθ ιωφωθ
 φωθιωφ· αωωωθω ωαῖ ιω εωωιω
 ἀάά εε ηη ιουω ωωω ουουω αεηιουω
 ουυ ἄνασσα, Ἄρκεντεχθα, τῶ κυρίῳ Ὅσί- (2350)
 ριδι ὁ παραφαίνων θεός, τέλει μοι, Μιχαήλ,
 ἀγγέλων ἀρχάγγελε·.

Ο ιερουργός προτρέπει τη Σελήνη να εκδικηθεί την προσβολή που δέχτηκαν οι ουράνιοι θεοί. Αν και η αναφορά του ονόματος της Ίσιδας δίπλα στο όνομα του Ήλιου προσδίδει στη θεά ηλιακό χαρακτήρα, η συμπαράταξη της Ίσιδας με τη Σελήνη είναι έκδηλη. Πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε:

*Νειλωίτιδος χάριν κάτοπτρον, ἦν ἰδοῦσα σαντὴν, θαυμάσεις, πρὶν ἢ μέλαν φῶς
 ἐκπύσης ἀπ' ὀμμάτων.*

Παρακάτω η Σελήνη ονομάζεται από τον συγγραφέα «κόρη» και συνδέεται με την Περσεφόνη και με την αναγέννηση και την καταστροφή της φύσης. Η αναφορά στην Ίσιδα είναι σαφής στον χαρακτηρισμό «δρόσος», που αναφέρεται στον αμέσως επόμενο στίχο³⁹⁶. Ο χαρακτηρισμός αυτός, όπως έχουμε ήδη δει, επιτείνει το γονιμικό χαρακτήρα της Ίσιδας και την σχέση της με τις θεές της γονιμότητας της λεκάνης της Μεσογείου.

Στον *Πάπυρο της Βιβλιοθήκης του Πανεπιστήμιου του Όσλο* συναντάμε μια οδυνηρή κατάρα ενάντια σε μια γυναίκα, που πιθανότατα διέπραξε μοιχεία³⁹⁷. Μεταξύ των *βαρβαρικών ονομάτων (voces magicae)* διαβάζουμε το όνομα της Ίσιδας. Η παρουσία της σε μια τέτοιου είδους συνταγή δικαιολογείται από το γεγονός ότι η Ίσιδα συμπάσχει με τη γυναίκα που αισθάνεται αδικημένη, αφού και η ίδια υπήρξε θύμα μοιχείας. Το όνομά της αναφέρεται πολύ κοντά στο όνομα της Αθώρ, αρχαίας αιγυπτιακής θεάς του έρωτα, που αυτή την εποχή σχετίζεται στενά με την Ίσιδα. Στο κείμενο διαβάζουμε:

³⁹⁶ Βλ. PGM XII 234 και IV 2983.

³⁹⁷ PGM LXII 76-106.

φνοσον φειοσουω ερμη θωαρ[.]ιβαραρεουβεο[.]εα αλαω
 αριουαθωρμενερτιουμαι[σι.]
 ριουαθωρμενερτιουμαισι ι
 εν
 οϋτως καρδιοειδῶς

βαρδητεις	α	αα	αα	αρμαρε
γαρις	ωω	ωω	ωωω	ταρερσου
βυξ	ηηη	ηη	ηη	αθρυω
ταφι.υ	ω	οο	υυυ	σιβιριθ
μαν		υυ		τιωωξ
αφρωωλ				αβραναθ
.ο.ρεν				δαρυγκω
βαρναραξ				κασβε
βρ..νωρειI				αθραμο
βραιωχιωβ				
ορκιε..ρ				
ανι...				ορωπος
σισιω				θνααπω
κλυγακ...				
ερ..ωρ..				
σιβυι				

αεηιουω
 εηιουω
 ηιουω
 ιουω
 ουω
 υω
 ω

ἀνοιγῆτω ἡ φύσις καὶ ἡ μήτρα τῆς δεῖνα, καὶ αἷμασσέσθω νυκτὸς καὶ ἡμέρας.

Το κείμενο πρέπει να γραφεί στον πάπυρο, σε σχήμα καρδιάς, με μελάνι από αίμα προβάτου. Ο σκοπός του είναι η πρόκληση αιμορραγίας στη μήτρα, που θα οδηγήσει στη στειρότητα ή στην αποβολή του εμβρύου που είναι πιθανό να κυοφορεί η γυναίκα-θύμα της κατάρας.

Σε μια ενδιαφέρουσα συνταγή που προκαλεί βλάβη και πόνο στα θύματα, συναντάμε το όνομα της Ίσιδας και του Όσιρι μεταξύ των *βαρβαρικών ονομάτων*³⁹⁸. Ο ιερουργός, σύμφωνα με τις οδηγίες, πρέπει να γράψει πάνω σε μολύβδινη πινακίδα

³⁹⁸ PGM XXXVI 231-55.

τα βαρβαρικά ονόματα, γύρω από ένα σχέδιο δαίμονα που φορά πανοπλία και κρατά στο δεξί χέρι ένα σπαθί και στο αριστερό το κεφάλι του θύματος της συνταγής. Το κείμενο παρουσιάζεται ως εξής:

ουσιρισεσεγενβαρφαργγης	
ερικισηφηαρααραχαφθισικηρα	
ουσιρισεσεγενβαρφ	
ρικισηφηαρααραχαφθισικηρα	
σιρισεσε	γγενβαρφ
ικισηφηαρααραχαφθισικηρα	
ιρισεσε	γενβαρφ
ρισεσε	γενβαρφ
ισεσε	γενβαρφ
σεσεγ	ενβαρφ
εσεγ	βα
σεγγεν	β
εγγεν	
γγεν	
γε	

(βάθρον)

‘κύριοι ἄγγελοι, ὥσπερ ὁ βά-
θρακος οὗτος καταρρεῖ
καὶ ξηρένεται, οὕτως
καὶ τὸ σῶμα τοῦ δεῖνα, τὸ
ἔτεκεν ἢ δεῖνα, ὅτι ὁρ-
κίζω ὑμᾶς, τοὺς
κατὰ τοῦ πυρὸς τεταγ-
μένους Μασκελλι
Μασκελλω_καὶ τὰ ἄλλα,
κοινά.

Ο ιερούργος, αφού χρίσει την πινακίδα με αίμα νυχτερίδας πρέπει να την τοποθετήσει στο στομάχι ενός βατράχου. Πρέπει να ράψει το στομάχι του βατράχου με λινή κλωστή του Άνουβι, να το κρεμάσει από ένα καλάμι χρησιμοποιώντας κλωστή από μαύρο βόδι και να το τοποθετήσει στον ήλιο, ώστε να ξεραθεί γρήγορα.

Μεταξύ των *βαρβαρικών ονομάτων (voces magicae)* διαβάζουμε τη λέξη: «σεσεγγενβαρφαργγης»³⁹⁹. Το όνομα αυτό συναντάται στις επικλήσεις ηλιακών θεοτήτων. Η ηλιακή αναφορά του «σεσεγγενβαρφαργγης» συνδέεται με τον τρόπο τιμωρίας του θύματος της συνταγής. Όπως ο βάτραχος, έτσι και αυτός, θα αποξηρανθούν κάτω από τον καυτό ήλιο. Η τοποθέτηση της πινακίδας μέσα στο βάτραχο εξασφαλίζει την προστασία της από τη καταστροφή και επομένως τη συνεχή δράση της ενάντια στο πρόσωπο που απευθύνεται. Στο σημείο αυτό, ο βάτραχος δρα προστατευτικά⁴⁰⁰.

Σε έναν από τους *Μαγικούς Πάπυρους* του Μουσείου του Leiden, του οποίου η συγγραφή ανάγεται στον 4^ο μ.Χ. αιώνα, συναντάμε δυο συνταγές που συμπληρώνουν η μια την άλλη. Η πρώτη συνταγή είναι γραμμένη στα ελληνικά και έχει τον τίτλο «Διακοπός»⁴⁰¹ και η δεύτερη είναι γραμμένη στην δημόδη αιγυπτιακή. Οι συνταγές αυτές επικαλούνται την αρνητική δύναμη του θεού του μίσους, της καταστροφής και της ξηρασίας, Σηθ-Τυφώνα, γι' αυτό και αναφέρονται στο μίσος που χωρίζει την Ίσιδα και τον Όσιρι, από τον κακόβουλο αδερφό τους. Δεν είναι ερωτικές γητιές (αγωγές), αλλά στοχεύουν στο να προκαλέσουν το χωρισμό μεταξύ δυο προσώπων που συνδέονται με δεσμούς αγάπης. Το ελληνικό κείμενο έχει ως εξής:

*εἰς ταρίχου ὄστρακον ἐπίγραψον χαλκῷ γραφείῳ λόγον καὶ ἐπιδίωκε καὶ θές,
ὅπου εἰσίν, ὅπου ὑποστρέφονται, ἐπιλέγων ἅμα καὶ τὸν λόγον· ἔπικαλοῦμαί σε
τὸν ἐπὶ κενῷ πνεύματι δεινόν, ἀόρατον, μέγαν θεόν, τὸν πατάξαντα γῆν καὶ
σεῖοντα τὸν κόσμον, ὁ φιλῶν ταραχὰς καὶ μισῶν εὐσταθείας καὶ σκορπίζων
τὰς νεφέλας ἀπ' ἀλλήλων, Ἰαῖα Ἰακούβ ιαι, Ἰὼ Ἐρβήθ, Ἰὼ Πακερβήθ, Ἰὼ
Βολχοσήθ, (370)
βασδουμα, Παταθνάξ, αποψς οσεσρω αταφ θαβραου ηω θαθθαβρα
βωραρα αροβρειθα, Βολχοσήθ, κοκκολοιπτολη ραμβιθνιψ, δότε τῷ δεῖνα
τῆς δεῖνα μάχην, πόλεμον, καὶ τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα ἀηδίαν, ἔχθραν, ὥς εἶχον
Τυφῶν καὶ Ὅσιρις.
εἰ δὲ ἀνὴρ ἐστὶν καὶ γυνή· ὥς εἶχον Τυφῶν καὶ Ἰσις'. ἰσχυρὲ Τυφῶν, μεγαλο-
δύναμε, τὰς σὰς δυνάμεις ἀποτελεῖ.*

Φαίνεται ότι ο στόχος της επίκλησης είναι να φέρει τη διχόνοια μεταξύ δυο ανδρών που έχουν φιλική ή ερωτική σχέση μεταξύ τους⁴⁰².

³⁹⁹ Σχετικά βλ. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 201.

⁴⁰⁰ Ο.π., 243.

⁴⁰¹ PGM XII 365-75.

⁴⁰² Σχετικά με τη μαγεία στους ομοφυλοφιλικούς έρωτες, βλ. A.Bernand, *Έλληνες Μάγοι*, ο.π., 323-326.

Το ξόρκι, όμως, προσφέρει και δεύτερη δυνατότητα· στην περίπτωση που στόχος της κατάρας είναι η καταστροφή της ερωτικής σχέσης ενός άνδρα και μιας γυναίκας, το κείμενο αλλάζει και αναφέρεται στην εχθρική σχέση μεταξύ του Τυφώνα και της Ίσιδας.

Η δεύτερη συνταγή που είναι γραμμένη στη δημώδη αιγυπτιακή γλώσσα έχει ως εξής:

Ένα ξόρκι που μπορεί να χωρίσει ένα πρόσωπο από ένα άλλο. Κόπρισε ένα...και βάλτο σε ένα έγγραφο, και γράψε πάνω στο έγγραφο από πάπυρο τα μεγάλα αυτά ονόματα μαζί με το όνομα του άνδρα, και θάψε το κάτω από το κατώφλι της πόρτας του σπιτιού. Αυτά είναι τα ονόματα γι' αυτό το σκοπό και πρέπει επίσης να τα απαγγείλεις πάνω από αυτό, επτά φορές: 'ΙΩΕΡΒΗΘ ΙΩΣΗΘ ΙΩΒΟΛΧΟΣΗΘ ΙΩΠΑΚΕΡΒΗΘ ΙΩΠΑΤΑΘΝΑΚ ΛΗΜΕΚ ΙΩΟΣΕΙΡΩ ΙΩΒΟΛΓΚΩΣΗΘ, χώρισε τον τάδε, που γέννησε η τάδε, από την τάδε που γέννησε η τάδε'. Είναι...: 'Χώρισε την Ίσιδα από ...' (επτά φορές).

Το κείμενο ταυτίζει το ζευγάρι ενάντια στο οποίο στρέφεται η επίκληση, με την Ίσιδα και τον Όσιρι. Η επίκληση γίνεται στο θεό της καταστροφής Σηθ, ο οποίος καλείται να καταστρέψει τη σχέση των δυο ανθρώπων που αγαπιούνται, όπως κατέστρεψε τη σχέση της Ίσιδας και του Όσιρι. Οι βδελυρές πράξεις που συνοδεύουν την τέλεση της συνταγής, καθώς και η χρήση ενός εξαιρετικά χυδαίου λεξιλογίου είναι τυπικά χαρακτηριστικά αυτού του είδους των συνταγών.

η) Συνταγές υποταγής

Οι άνθρωποι της ελληνορωμαϊκής εποχής επικαλούνται συχνά την δύναμη των θεών με σκοπό να χειραγωγήσουν ο ένας τον άλλον. Μεταξύ των κειμένων των παπύρων συναντάμε αρκετά ξόρκια με τέτοιο περιεχόμενο. Τα περισσότερα είναι τόσο κατεστραμμένα, ώστε διαβάζονται με δυσκολία. Σε ένα από αυτά, που βρίσκεται σε σχετικά καλή κατάσταση στο Μουσείο του Λούβρου, αναφέρεται το όνομα της Ίσιδας⁴⁰³. Το ξόρκι είναι γραμμένο στη δημώδη αιγυπτιακή γλώσσα, γύρω στον 3^ο αιώνα μ.Χ.. Ο τίτλος της συνταγής έχει σκόπιμα σβηστεί, αλλά το κείμενο μας αποκαλύπτει το στόχο της συνταγής:

⁴⁰³ GMPT, PDM Suppl. 138-44, 329.

Ένα ξόρκι... Λόγος: 'το χάλκινο είναι κάτω. Η Νεσμετ⁴⁰⁴ γαβγίζει, δεν θα σταματήσει να βυθίζεται. Το μεγάλο ποτάμι παρασύρει αίμα. Η Ίσιδα είναι άρρωστη. Η Νέφθυδα...Το χάλκινο δεν θα σταματήσει να βρίσκεται κάτω. Η νεσμετ που γαβγίζει δεν θα σταματήσει να βυθίζεται. Το μεγάλο ποτάμι δεν θα σταματήσει να παρασύρει αίμα. Η Ίσιδα δεν θα σταματήσει να είναι άρρωστη. Η Νέφθυδα δεν θα σταματήσει να....Το χάλκινο είναι κάτω απέναντι από αυτόν που στέκεται στο γαύγισμα του ήλιου. Ο Ρα είναι κάτω απέναντι από αυτόν, ενώ ο Άμμωνας είναι κάτω πίσω του, μέχρι ύπνος να πάρει τον τάδε, που η τάδε γέννησε, τη νύχτα, και φροντίδα τη μέρα...μέχρι να πράξει αυτό που ο τάδε επιθυμεί από αυτόν.

Το ξόρκι χρησιμοποιεί τη δύναμη μιας μικρής μυθικής αφήγηση (*historiola*). Ο ιερούργος απειλεί τις μεγάλες θεότητες του αιγυπτιακού πάνθεου με ασθένειες και καταστροφή, αν δεν δεχτούν να τον βοηθήσουν.

Κατά τη διάρκεια της τελετουργίας ο ιερούργος θα χρησιμοποιήσει μια χάλκινη λεκάνη στην οποία έχει σχεδιαστεί η εικόνα του Όσιρι, μια πράξη που σχετίζεται με τις συνταγές λεκανομαντείας. Το γεγονός, άλλωστε, ότι ο τίτλος της συνταγής έχει σκόπιμα σβηστεί, δείχνει ότι το ξόρκι χρησιμοποιήθηκε για διάφορους σκοπούς.

θ) Συνταγές γονιμότητας

Η Ίσιδα είναι η κατεξοχήν θεά της γονιμότητας του αιγυπτιακού πάνθεου, είναι η «μαύρη γη της Αιγύπτου» που ποτίζει με τα νερά του ο Όσιρις-Νείλος, η θεά που προστατεύει τη μητρότητα, η στοργική και αγαπημένη μητέρα του θεού Ώρου.

Στους *Μαγικούς Πάπυρους* όμως, με εξαίρεση την παρακάτω συνταγή, δεν συναντάμε συνταγές που να σχετίζονται με προβλήματα γονιμότητας και τεκνοποίησης των γυναικών της ύστερης αρχαιότητας. Γνωρίζοντας ότι πολλές γυναίκες με σχετικά προβλήματα προσέτρεχαν στην Ίσιδα για να τις βοηθήσει, είναι περίεργο το γεγονός ότι τα ξόρκια γονιμότητας, με μία μόνο εξαίρεση, είναι απόντα από το σώμα κειμένων των *Μαγικών Παπύρων*. Είναι πιθανό, εξαιτίας της συχνής χρήσης τους, να αποτελούσαν μέρος ενός ειδικού ιερού κειμένου παρόμοιου με αυτού των *Μαγικών Παπύρων*, το οποίο, όμως, έχει χαθεί. Η μοναδική συνταγή γονιμότητας που συναντάμε φέρει τον τίτλο «*φυσικλείδιον*» και αναφέρει τα εξής⁴⁰⁵:

⁴⁰⁴ Είναι η λέμβος με την οποία μεταφέρεται το νεκρό σώμα του Όσιρι στην Άβυδο.

⁴⁰⁵ PGM XXXVI 283-94. Βλ. επίσης, Kotansky, *Greek Magical Amulets*, ο.π., 363.

*Φυσικλείδιον. λαβὼν ῥὸν κορώνης καὶ κορωνοποδίου βοτάνης
 χυλὸν καὶ χολὴν νάρκας ποταμίας τρῖψον μετὰ μέλιτος καὶ λέγε
 τὸν λόγον, ὅταν τρίβῃς καὶ ὅταν συνχρίῃ τὸ αἰδοῖόν σου. ἔστι δὲ (285)
 ὁ λόγος ὁ λεγόμενος· ‘σοὶ λέγω, μήτρα τῆς δῖνα, χάνε καὶ δέξαι τὸ
 σπέρμα τοῦ δεῖνα καὶ σπέρμα τὸ ἀκρατὲς τοῦ ἱαρφε αρφε (γράφε).
 φιλίτω με ἡ δεῖνα εἰς τὸν ἅπαντα αὐτῆς χρόνον, ὡς ἐφίλησεν ἡ Ἴσις
 τὸν Ὅσιριν, καὶ μινάτω μοι ἀγνή, ὡς ἡ Πηλενόπη τῷ Ὀδυσσῇ.
 σὺ δέ, μήτρα, μνημόνευέ μου εἰς τὸν ἅπαντα τῆς ζωῆς (290)
 μου χρόνον, ὅτι ἐγὼ εἰμι Ἀκαρναχθας’. ταῦτα λέγε τρίβων,
 καὶ ὅταν κρίσης τὸ αἰδοῖον, καὶ οὕτω συγγίνου, ἥ θέλεις,
 καὶ σὲ μόνον ἀγαπήσι καὶ ὑπὸ μηδενός ποτε κοινωνή-
 σεται, εἰ μὴ ὑπὸ σοῦ μόνου.*

Η εντύπωση που έχει ο αναγνώστης διαβάζοντας τη συνταγή είναι ότι πρόκειται για μια αγωγή, που προσπαθεί να ρίξει στην αγκαλιά μιας γυναίκας τον άνδρα που ποθεί. Η αναφορά, όμως, στην «μήτρα» και ο εύλωττος τίτλος «*Φυσικλείδιον*» (κλειδί της φύσης της γυναίκας) δείχνει ότι πρόκειται για μια συνταγή που φέρνει γονιμότητα στις γυναίκες που δυσκολεύονται να τεκνοποιήσουν.

ι) Συνταγές αναβίωσης

Σε ένα από τους *Μαγικούς Πάπυρους* του Βρετανικού Μουσείου, συναντάμε μια συνταγή χωρίς τίτλο, της οποίας ο στόχος είναι αδιευκρίνιστος. Ίσως πρόκειται για ένα ξόρκι που αποσκοπεί στην αναβίωση κάποιου νεκρού.

Οι αναβιώσεις δεν είναι άγνωστες στην ελληνική και αιγυπτιακή παράδοση. Στα κείμενα της λογοτεχνίας και στους πάπυρους περιγράφονται τέτοιου είδους τελετές⁴⁰⁶. Στην συγκεκριμένη συνταγή γίνεται λόγος για τις ισχυρές δυνάμεις της Ίσιδας που αναβίωσε το νεκρό σώμα του συζύγου της με τη βοήθεια της συγκεκριμένης συνταγής, ενώ υποβόσκει και ένας ανταγωνισμός της θεάς με τον θεραπευτή θεό της ελληνικής θρησκευτικής παράδοσης, τον Ασκληπιό. Το κείμενο αναφέρεται στην αδυναμία του Ασκληπιού να ενώσει τα κομμάτια καλύτερα από την Ίσιδα, ακόμη και αν εξασφαλίσει την βοήθεια της Ήβης, της θεάς που έδωσε στον Ιόλαο νιάτα και ομορφιά⁴⁰⁷. Στον πάπυρο διαβάζουμε τα εξής:

*Πρ ο σ] β λ ἔ π[ω ν τὰ]
 ἀπηλιω[τικὰ μέρη λέγε· ‘σὺ εἶ ὁ βρο]ντῶν, ὁ βρέχων*

⁴⁰⁶ Βλ. Λουκανού, *Φαρσάλια*, VI και Ἡλιοδώρου, *Αἰθιοπικά*, VI. Στα κείμενα των *Μαγικῶν Πάπυρων* εμφανίζονται ακόμη δυο τέτοιου είδους συνταγές. Βλ. PGM IV 2006-2125 και PGM XIII 278-82.

⁴⁰⁷ Σχετικά βλ. Εὐριπίδου, *Ηρακλείδης* 847. Ὀβίδιου, *Μεταμορφώσεις*, 9.400.

καὶ ἀστ[ράπτων κατὰ τὸν] καιρὸν καὶ κατα- (995)
 ξηρά[νας ὡσαύτως. δε]ῦρό μοι, χρημάτισον'. κοινὰ
 ἢ ὅτι ἂν [θέλης γράφων, χ]εῖρα ὑπόχρισον.
 σκευ[ῇ μ]έλανος· [ἰσ]χάδας γ', φοίνικος ὅστᾱ γ' Νικολάου
 καὶ ἀρτεμισίας ἄγματα γ' καὶ ζμύρνης χόν[δρ]ους γ', [όμο]ῦ [ποίησον,]
 [εἶτα] λειώσας [ἐπίγραφε] τὸν ὑποκείμενον λόγον. ἐπεῖπε αὐ-(1000)
 [τὸν καὶ ἐ]νέγραψεν ἡ **Ἰσις**, ὅτε τὸν Ὅσιρι[ν] ὑπολα-
 [βοῦσα τὰ] μέλη μελισθέντα συνήρ[μο]ζεν· ὁ Ἀσκλη-
 [πιὸς ἰδὼν α]ὐτὸν ἐξωμολόγησεν μὴ σὺν Ἡβῇ ἢ τι-
 [νι ἄλλῳ συναρμόσαι] τ[ὸν] θα[νόντα]. ἔστι δὲ]
 [ὁ λόγος· 'δεῦρό μοι, σεσε]γγ[ενβαρφαραγγης Σα]- (1005)
 βα[ώθ· ἐξορκίζω] γάρ σε, νεκύ[δαιμον, κατὰ τῆς π-]
 [ι]κρᾶς [Ἀνάγ]κης· ἀνοιξ[όν σου τὰ ὦτα καὶ τῶν]
 ἱερῶ[ν λόγων ᾗ]κουσον'. καὶ λέ[γε πολλάκις τ]ὴν
 ὑπο[κειμένην στή]λην.⁴⁰⁸

Ο πάπυρος ἔχει γραφτεῖ γύρω στον 4^ο αἰώνα μ.Χ., ἀλλὰ συνδέεται πιθανότατα με-
 το *Βιβλίο των Αναπνοών*, το σημαντικό αυτό κείμενο της νεκρικής γραμματείας των
 Αιγυπτίων, στο οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω, που χρησιμοποιεῖται στις
 μεταθανάτιες τελετουργίες ἀπὸ τον 6^ο αἰώνα π.χ. καὶ μετὰ.

Ἡ ἀνάγνωση του κειμένου φανερώνει τὸν έντονο συγκρητισμό της εποχῆς. Ἡ
 ἐπικλήση γίνεται στον δαίμονα των νεκρῶν, ἐνὼ μεταξύ των *βαρβαρικών ονομάτων*
(voces magicae) συναντάμε το ὄνομα «Σαβαώθ» που προέρχεται ἀπὸ την ἰουδαϊκή
 παράδοση καὶ τη φράση «σεσεγγενβαρφαραγγης» που, ὅπως ἔχουμε δει, συνδέεται με
 ἡλιακές κυρίως θεότητες.

ια) Συνταγές ριζοτομίας

Οι ἱερεῖς χρησιμοποιοῦν πολλά διαφορετικά εἶδη φυτῶν, γιὰ την κατασκευὴ των
 μαγικῶν παρασκευασμάτων τους. Ο *ριζοτόμος*, εἶναι ὁ ἱερέας που συλλέγει καὶ κόβει
 φυτὰ γιὰ νὰ τα χρησιμοποιήσῃ σε μαγικὲς τελετουργίες. Οἱ συνταγὲς ριζοτομίας
 υποδεικνύουν στους ριζοτόμους τις μεθόδους που πρέπει νὰ ἀκολουθήσουν γιὰ νὰ
 κόψουν καὶ νὰ χρησιμοποιήσουν τὸ φυτό που τους ενδιαφέρει. Στις ἐπικλήσεις των
 συνταγῶν του εἶδους διακρίνονται οἱ ἀντιλήψεις των ἱερέων, σχετικά με τὰ φυτὰ καὶ
 τους τρόπους χρήσης τους: ἀφοῦ τὰ φυτὰ εἶναι δῶρα των θεῶν πρὸς τους ἀνθρώπους,

⁴⁰⁸ PGM VII 993-1009.

οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν ένα συγκεκριμένο τυπικό όταν τα μεταχειρίζονται και να παίρνουν κάθε προφύλαξη, αν θέλουν η χρήση τους να έχει αίσια έκβαση⁴⁰⁹.

Οι αντιλήψεις αυτές εκφράζονται περίφημα στην επίκληση μιας συνταγής που αναφέρεται στη θεϊκή καταγωγή των φυτών⁴¹⁰. Σύμφωνα με αυτό, η Ίσιδα είναι η θεά που τα γεννά. Το κείμενο γράφει χαρακτηριστικά:

*Παρ' Αίγυπτίοις ἀεὶ βοτάναι λαμβάνονται
οὕτως· ὁ ριζοτόμος καθαίρει πρότερον τὸ
ἴδιον σῶμα, πρότερον νίτρῳ περιρράνας καὶ (2965)
τὴν βοτάνην θυμιάσας ῥητίνῃ ἐκ πίτυος
εἰς γ' περιενέγκας τὸν τόπον, εἴτα κῦρι θυμιά-
σας καὶ τὴν διὰ τοῦ γάλακτος σπονδὴν χεά-
μενος μετ' εὐχῶν ἀνασπᾷ τὸ φυτὸν ἐξ ὀνόμα-
τος ἐπικαλούμενος τὸν δαίμονα, ᾧ ἡ βοτά- (2970)
νῃ ἀνιέρωται, πρὸς ἣν λαμβάνεται χρεῖαν,
παρακαλῶν ἐνεργεστέραν γενέσθαι πρὸς αὐτήν.
ἐπὶ κλησὶς δ' αὐτῷ ἐπὶ πάσης βοτάνης καθ' ὅλον
ἐν ᾧ ῥσει, ἣν λέγει, ἐστὶν ἡδε· ἑσπάρης ὑπὸ
τοῦ Κρόνου, συνελήμφθης ὑπὸ τῆς Ἥρας, (2975)
διετηρήθης ὑπὸ τοῦ Ἄμμωνος, ἐτέχθης ὑπὸ
τῆς **Ίσιδος**, ἐτράφης ὑπ' ὀμβρίου Διός, ἠϋζήθης
ὑπὸ τοῦ Ἥλιου καὶ τῆς δρόσου».*

Ο ριζοτόμος που ταυτίζεται με τον Ερμή, απαγγέλλει το κείμενο, ενώ κόβει τελετουργικά το φυτό. Ὑστερα, το τυλίγει σε ένα καθαρό λινό ύφασμα και τακτοποιεί το χόμα που ανάσκαψε. Ἐχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι η συνταγή δεν είναι γραμμένη, όπως συνήθως συμβαίνει, σε δεύτερο πρόσωπο. Οι οδηγίες της κοπής και συλλογής του φυτού δίνονται σε τρίτο πρόσωπο, όπως συχνά συμβαίνει σε συνταγές που δίνουν οδηγίες στους ιερείς σχετικά με την προπαρασκευή των τελετών.

ιβ) Συνταγές για καθημερινά προβλήματα

Οι άνθρωποι της εποχής καταφεύγουν συχνά στη βοήθεια των τελετουργιών για να λύσουν καθημερινά, μικρά προβλήματα. Μια αρκετά συχνή ενόχληση που αντιμετωπίζουν είναι η δυσκολία να κοιμηθούν ή να διατηρήσουν τον ύπνο τους για πολλές ώρες. Για να ξεπεράσουν τα προβλήματα της αϋπνίας, πολύ συχνά χρησιμοποιούν συνταγές που επικαλούνται την δύναμη της Ίσιδας, αλλά και άλλων

⁴⁰⁹ Βλ. F.Pfister, «Pflanzenaberglaube», RE 19 (1938), 1446-56 και J.Scarborough, «The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots», *Magika Hiera*, ο.π., 138-173.

⁴¹⁰ PGM IV 2967-81.

θεοτήτων από το μυθολογικό κύκλο της θεάς, σε συνδυασμό, συνήθως, με την αναφορά σε έναν ήρωα που δεν προέρχεται από τα κείμενα της αιγυπτιακής γραμματείας, όπως θα περίμενε κανείς, αλλά από τα απόκρυφα κείμενα της αρχαίας ιουδαϊκής θρησκευτικής παράδοσης. Η αφήγηση αυτή αφορά τον Αβιμελέχ, έναν κάτοικο της Ιερουσαλήμ που, σύμφωνα με τα κείμενα, κοιμήθηκε συνεχόμενα για 66 χρόνια και όταν ξύπνησε δεν αναγνώριζε την πόλη στην οποία είχε γεννηθεί⁴¹¹.

Σε μια συνταγή αυτού του τύπου⁴¹², γραμμένη στα κοπτικά, ο ιερούργος πρέπει να επικαλεστεί αρχικά την δύναμη ενός δαίμονα, του Αφμπούρε, ο οποίος συνδέεται, πιθανότατα, με την πρόκληση ύπνου⁴¹³. Στην συνέχεια πρέπει να χρησιμοποιήσει την δύναμη μιας μικρής μυθικής αφήγησης που αναφέρεται στην Ίσιδα, την Νέφθυδα και τον Ώρο και τέλος να επικαλεστεί τον Αβρασάξ, ο οποίος σύμφωνα με το κείμενο είναι ο άγγελος που κοίμισε τον Αβιμελέχ για μια περίοδο που κράτησε, σύμφωνα με το συγκεκριμένο κείμενο, 75 χρόνια. Μέσω των επικλήσεων, αλλά και της χρήσης της ομοιοπαθητικής αρχής, το πρόσωπο που πάσχει από αϋπνία θα οδηγηθεί σε ένα βαθύ και συνεχόμενο ύπνο, όπως ο ύπνος του Αβιμελέχ. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο γράφει τα εξής:

Αφμπουρε, Αφμπουρε, το χρυσό κύπελλο είναι στο χέρι σου. Όταν σε στείλω στην δουλειά μου, εσύ θα πας και στο σκοπό μου θα μείνεις. Όταν με στείλεις στο νερό, θα το τραβήξω έξω, και στο ρεύμα θα μπω μέσα στη λάσπη (;). όχι δεν σε έστειλα για αυτά, ούτε σου έδωσα καμία άλλη επιστολή. Σε στέλνω στο τάδε, γιο της τάδε, για να φέρεις ύπνο σ' αυτόν, ελαφρύ ύπνο, μέχρι που ο ήλιος του Χουσί ανατείλει.

Πες: 'το αληθινό σου όνομα είναι Παπλέου. Πες: Αυτή είναι η Ίσιδα και η Νέφθυδα, οι δυο αδερφές που στενοχωριούνται, που πάσχουν, που περιπλανιούνται στον ουρανό και στη γη, που βρίσκονται στην άβυσσο'.

Πες: 'Δες, ο Ώρος ο γιος της Ίσιδας είναι λυπημένος. Αυτή είναι μακριά από αυτόν.....απο τότε που πήγε προς τον ήλιο, από τότε που πήγε προς τη σελήνη για να τους περιορίσει στη μέση του ουρανού, στις Πλειάδες, στη μέση του ουρανού. Η Ίσιδα και η Νέφθυδα, οι δυο αδερφές που στενοχωριούνται, που πάσχουν, που βρίσκονται στην άβυσσο.'

⁴¹¹ Παραλειπόμενα Τερεμίου (Βαρούχ 4) 5. 1-2.

⁴¹² Σχετικά βλ. Water Beltz, "Die Koptischen Zauberpapyri der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin", *Archiv Fur Papyrusforschung* 29 (1983), 59-86. M.Meyer-R.Smith, *Ancient Christian Magic*, ο.π., 92-93. Ennio Sanzi, "Magia e Culti orientali X. Osservazioni storico-religiose su alcune testimonianze in lingua copta relative, ad Iside, Serapide, agli dei sunnaoi ed alla magia" in Laurent Bricault-Richard Veymiers (eds), *Bibliotheca Isiaca II*, (Bordeaux, 2011), 225-238 και ιδιαίτερα 229.

⁴¹³ Η λέξη «αφμπούρε» μπορεί, επίσης, να σημαίνει «αυτός ονειρεύεται». Σχετικά βλ. M.Meyer-R.Smith, *Ancient Christian Magic*, ο.π., 93.

Πες: 'Είσαι ο ΑΧ, είσαι ο ΑΒΡΑΣΑΞ, ο άγγελος που κάθεται στο δέντρο του παραδείσου, στείλε τον ύπνο του Αβιμελέχ για 75 χρόνια. Θα πρέπει να κοιμηθεί ο τάδε, γιος της τάδε, τώρα, τώρα, γρήγορα, γρήγορα.'

Επικαλούμενη και πάλι την δύναμη της Ίσιδας και των αγγέλων που έστειλαν στον Αβιμελέχ τον μακροχρόνιο ύπνο του, η επόμενη συνταγή προσπαθεί να προκαλέσει την νύστα και τον ύπνο. Εμφανίζεται ο Ώρος «να παραπονιέται και να θρηνεί, παρακαλώντας την μητέρα του να τον ακούσει, γιατί καμία από τις επτά γυναίκες που συνάντησε δεν κοιμάται»⁴¹⁴. Στο κείμενο διαβάζουμε τον εξής διάλογο:

Ακούστε το κλάμα του Ώρου, ακούστε τον αναστεναγμό του Ώρου: 'Είμαι θλιμμένος για 7 γυναίκες, από την τρίτη ώρα της ημέρας, μέχρι την τέταρτη ώρα της νύχτας. Καμία από αυτές δεν κοιμάται, καμία από αυτές δεν λαγοκοιμάται.'

Η Ίσιδα, η μητέρα του, απάντησε από το εσωτερικό του ναού της Αβύδου, με το πρόσωπο της στραμμένο στις επτά νεαρές γυναίκες, ενώ οι επτά νεαρές γυναίκες στρέφουν το πρόσωπο τους προς αυτή.

'Ώρε, γιατί κλαις; Ώρε, γιατί αναστενάζεις;'

'Επιθυμείς να μην κλαίω; Επιθυμείς να μην αναστενάζω, από την τρίτη ώρα της ημέρας, μέχρι την τέταρτη ώρα της νύχτας, ενώ έχω ξεχυθεί (;) για τις επτά γυναίκες, που καμία από αυτές δεν κοιμάται, καμία από αυτές δεν λαγοκοιμάται.'

Ακόμα και αν δεν με έχεις [βρει] και δεν έχεις βρει το όνομα μου, πάρε μια κούπα με λίγο νερό και με μια μικρή αναπνοή, ή την αναπνοή από το στόμα σου ή την αναπνοή από τη μύτη σου, επικαλέσου αυτούς, ΠΚΕΧΠ... Εσείς οι δυο άγγελοι που στείλατε ύπνο στον Αβιμελέχ για 72 χρόνια, στείλτε ύπνο στον τάδε, γιο της τάδε, γίνετε βάρος, σαν μυλόπετρα, πάνω στο κεφάλι του, σαν σακί με άμμο πάνω στα μάτια του, μέχρι να ολοκληρώσω την επιθυμία της καρδιάς μου, τώρα, τώρα, γρήγορα, γρήγορα.

Η συγκεκριμένη συνταγή μας θυμίζει τις θεραπευτικές και ερωτικές συνταγές που συναντήσαμε παραπάνω, οι οποίες χρησιμοποιούν την *μικρή μυθική αφήγηση* της συνάντησης του Ώρου με τις επτά γυναίκες. Φαίνεται ότι η αφήγηση αυτή ήταν ιδιαίτερα δημοφιλής και χρησιμοποιούνταν για πολλούς διαφορετικούς σκοπούς.

Όπως και η προηγούμενη συνταγή, έτσι και αυτή αναφέρεται στον Αβιμελέχ, γεγονός που αποδεικνύει την ευκολία με την οποία τα τελετουργικά κείμενα των πρώτων μεταχριστιανικών αιώνων χρησιμοποιούν στοιχεία των βιβλικών διηγήσεων

⁴¹⁴ Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, ο.π., τομ. 1. 11-12. M.Meyer-R.Smith, *Ancient Christian Magic*, ο.π., 94-95. Ennio Sanzi, "Magia e Culti orientali X. Osservazioni storico-religiose su alcune testimonianze in lingua copta relative, ad Iside, Serapide, agli dei sunnaoi ed alla magia" in Laurent Bricault-Richard Veymiers (eds), *Bibliotheca Isiaca II*, ο.π., 229.

και εμπλέκουν βιβλικές προσωπικότητες με τις θεότητες του αρχαίου αιγυπτιακού πάνθεου⁴¹⁵.

Εκτός όμως από την θεραπεία συνηθισμένων διαταραχών, όπως η αϋπνία, οι άνθρωποι της εποχής χρησιμοποιούσαν τις τελετουργίες για να αντιμετωπίσουν διάφορα απρόοπτα ενοχλητικά επεισόδια. Όπως, για παράδειγμα, συμβαίνει στην επόμενη συνταγή, η οποία χρησιμοποιείται κάθε φορά που κάποιος θέλει να ανοίξει μια κλειδωμένη πόρτα, χωρίς να έχει το κλειδί⁴¹⁶. Η συνταγή βρίσκεται στον *Πάπυρο του Πανεπιστημίου του Όσλο* και είναι γραμμένη στα ελληνικά. Το κείμενο επικαλείται την δύναμη της Ίσιδας-μητέρας, η οποία, όπως λύνει τα καθημερινά προβλήματα του γιου της, θα βοηθήσει να λυθούν τα προβλήματα όσων την επικαλεστούν. Η συνταγή έχει ως εξής:

*Ἀνοιξις θύρας. λαβὼν πρωτοτόκου κριοῦ ὀμφάλιον
μὴ πεσὸν χαμαί, ζμυρνίσας ἔχε καί, ὅτε βούλῃ
ἀνοῖξαι, πρόσφερε τοῖς κλίστροις λέγων τὸν λόγον
τοῦτον, καὶ ἀνοίγεις εὐθέως. ἔστι δὲ ὁ λόγος· (315)
Ἀνοιξε μου, ἀνοιξε μου, κλειδαριά⁴¹⁷ ἀνοίγηθι,
ἀνοίγηθι, κλειστρον, ὅτι ἐγὼ εἰμι Ὠρος ὁ μέγας
ἀρχεφρενεψου φิริγχ, υἱὸς τοῦ Ὀσίρεως καὶ τῆς Ἰσιδος.
βούλομαι δὲ φυγεῖν τὸν ἄθεον Τυφῶνα, ἥδη ἥδη, ταχύ
ταχύ.*

Στον δημόδη *Μαγικό Πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου* συναντάμε «μια συνταγή για ένα γαΐδαρο που δεν κινείται», που όμως δεν έχει σωθεί ολόκληρη⁴¹⁸. Στο κείμενο διαβάζουμε:

Κόπρος του γερακιού, κόπρος του κροκόδειλου, πρέπει να τα επιθέσεις και να τα αλείψεις στα αυτιά ή στη μύτη ή στα ρουθούνια της μύτης του. Λόγος: 'εσύ της καρδιάς...ο Ὠρος είναι πίσω σου. Ο Γκεμπ σε καταδιώκει και η Ἰσιδα είναι μαζί του...πολλές ώρες. Το βέλος του Ὠρου θα σε χτυπήσει για να...

Ο Γκεμπ, ο Ὠρος και η Ίσιδα καταδιώκουν το γαϊδούρι της μικρής μυθικής αφήγησης (*historiola*), η οποία σε συνδυασμό με την αλοιφή που πρέπει να παρασκευαστεί, μπορεί να κινητοποιήσει το πεισματάρικο γαϊδούρι.

⁴¹⁵ Σχετικά με την αλληλεπίδραση των μαγικών παραδόσεων και του χριστιανισμού στην Αίγυπτο βλ. παραπάνω σελ. 25 και υποσημείωση 56.

⁴¹⁶ PGM XXX VI 312-20.

⁴¹⁷ Η λέξη είναι γραμμένη στα αρχαία κοπτικά στο κείμενο.

⁴¹⁸ GMPT, PDM lxi 106-11, 289.

3. Η Ίσιδα στα φυλαχτά

α) Η χρήση των φυλαχτών κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή

Η επιθυμία του ανθρώπου της ελληνορωμαϊκής περιόδου να απομακρύνει τις δυνάμεις που στοχεύουν στην καταστροφή του, αλλά και να χρησιμοποιήσει προς όφελος του τη δύναμη των θεών και των πνευμάτων, οδηγεί στη χρήση φυλαχτών που χρησιμεύουν στο να αποτρέπουν την κακή τύχη ή να προσελκύουν την επιτυχία (talisman). Η διάφορα μεταξύ των πρώτων (amulet) και των δεύτερων (talisman) είναι μικρή, και έτσι ο όρος που τείνει να επικρατήσει και αφομοιώνει τις δυο σημασίες είναι ο όρος «amulet».

Όπως είδαμε, αρχικά τα φυλαχτά χρησιμοποιήθηκαν στην αρχαία αιγυπτιακή ταφική παράδοση⁴¹⁹. Με την πάροδο του χρόνου και κυρίως μετά το τέλος της περιόδου των δυναστειών, η χρήση φυλαχτών γίνεται εξαιρετικά δημοφιλής, μεταξύ όλων των κατοίκων της λεκάνης της Μεσογείου, τόσο που πολλές φορές οι συγγραφείς της εποχής αποδοκιμάζουν αυτή τη συνήθεια. Ο Πλίνιος στην *Φυσική Ιστορία* του, σημειώνει υποτιμητικά για κάποιους άνδρες ότι «φορούν στα δάχτυλα τους δαχτυλίδια που εικονίζουν αιγυπτιακές θεότητες»⁴²⁰. Με αυτόν τον τρόπο εκφράζει την αποστροφή της ρωμαϊκής διανόησης της εποχής απέναντι σε κάθε τι αιγυπτιακό, αλλά ταυτόχρονα και την αντίθεση του απέναντι στην διάθεση όλο και περισσότερων κατοίκων της ελληνορωμαϊκής αυτοκρατορίας που επιθυμούν να εξασφαλίσουν την προσωπική βοήθεια κάποιας θεότητας, ώστε να ελέγξουν το μέλλον τους και να μετριάσουν το άγχος που τους διακατέχει αποκτώντας ένα φυλαχτό⁴²¹.

Για την κατασκευή των φυλαχτών χρησιμοποιούνται διάφορα υλικά. Ενδεικτικά αναφέρουμε τη χρήση ημιπολύτιμων λίθων, ινών λιναριού, τριχών ή σάρκας ζώων, πάπυρων τυλιγμένων σε κομμάτια υφάσματος, μετάλλων. Κάποια από τα υλικά που χρησιμοποιούνται για την κατασκευή των φυλαχτών είναι ευαίσθητα και καταστρέφονται με την πάροδο του χρόνου. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να αφήνουν τα ίχνη τους μόνο στην λογοτεχνία και την γραμματεία της εποχής. Τα φυλαχτά που

⁴¹⁹ Βλ. παραπάνω, σελ. 57.

⁴²⁰ Plinius, *Naturalis Historia*, 33.41.

⁴²¹ Σχετικά με το θέμα, βλ. Π. Παχής, «Sacra publica - sacra peregrina: Επίσημη παραδοσιακή θρησκεία και ανατολικές λατρείες στη Ρώμη των ελληνορωμαϊκών χρόνων», *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής ΑΠΘ*, (1997), Τόμ. 7ος, (Τιμητικό αφιέρωμα στον Νίκο Ζαχαρόπουλο) 225-235. Jörg Rüpke, *Religion of the Romans*, (transl. Richard Gordon), (Cambridge, 2007).

έχουν φτάσει στα χέρια μας χωρίζονται σε δυο μεγάλες ομάδες: α) στους λίθους⁴²² και β) στα μεταλλικά ελάσματα⁴²³.

Τα φυλαχτά της πρώτης ομάδας κατασκευάζονται από ημιπολύτιμους λίθους όπως ο ίασπις, ο αιματίτης, η πέτρα κυάνου, ο αχάτης, ο οψιδιανός, ο στεατίτης και ο χαλαζίας όλων των αποχρώσεων. Οι πέτρες δένονται με χρυσό ή ασήμι και κρεμιούνται στο λαιμό ως περιδέραια, ή φοριούνται στο χέρι ως δαχτυλίδια.

Τα φυλαχτά της δεύτερης ομάδας, συνήθως, κατασκευάζονται από πολύτιμα μέταλλα όπως χρυσός, ασημί και μπρούτζος και έτσι διαφοροποιούνται από τους *κατάδεσμους*, που κατασκευάζονται από μόλυβδο και στοχεύουν στην πρόκληση κακού· τυλίγονται και φοριούνται από τους κατόχους τους καρφισσόμενα στον ώμο ή κρεμασμένα στο στήθος.

Όπως είδαμε⁴²⁴, τα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων* περιλαμβάνουν αρκετές συνταγές που καθοδηγούν τους ιερούργους να κατασκευάσουν και να ‘καθιερώσουν’ φυλαχτά. Στις *φυλακτήριες συνταγές* δίνονται ακριβείς οδηγίες για τον τρόπο κατασκευής και *καθιέρωσης* των φυλαχτών. Η *καθιέρωση* (τελετή, αποτέλεσμα) είναι μια τελετουργία με συγκεκριμένο τυπικό που πραγματοποιείται προκειμένου τα φυλαχτά από απλά αντικείμενα να μετατραπούν σε δυναμικά στοιχεία που θα εξασφαλίσουν στον άνθρωπο την πραγματοποίηση των επιθυμιών του. Οι κατασκευαστές των φυλαχτών οφείλουν να τηρούν τις οδηγίες αυστηρά έτσι, ώστε το φυλαχτό να είναι αποτελεσματικό στη χρήση του. Ωστόσο είναι εντυπωσιακό το γεγονός ότι δεν έχει σωθεί καμία πέτρα που να σέβεται απόλυτα τις οδηγίες κατασκευής των φυλαχτών που περιέχονται στους *Μαγικούς Πάπυρους*. Αυτό ίσως σχετίζεται με το γεγονός ότι ένα μέρος των φυλαχτών που χρησιμοποιείται από τους ανθρώπους της ελληνορωμαϊκής περιόδου χαράσσεται άτεχνα και πιθανόν πουλιέται γρήγορα, χωρίς να πραγματοποιηθεί η τελετή της *καθιέρωσης* από ανθρώπους που

⁴²² Σχετικά με τα φυλαχτά βλ. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π.. του ίδιου “Amulets Chiefly in the British Museum”, *Hesperia* 20, (1951), 301-345. του ίδιου «A Miscellany of Engraved Stones», *Hesperia* 23, (1954), 138-157. A.Delatte-Ph.Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, (Paris, 1964). A.Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), 5-96. Hanna Philip, *Mira et Magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen*, (Berlin, 1987). Kotansky, *Greek Magical Amulets*, ο.π.. Attilio Mastrocinque (ed), *Sylloge gemmarum gnosticarum*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, (Rome, 2004). Simone Michel, *Die magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, (Studien aus dem Warburg Haus Band 7), (Akademie Verlag, Berlin, 2004).

⁴²³ Σχετικά με τα φυλαχτά από ελάσματα πολύτιμων μετάλλων, βλ. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, ο.π..

⁴²⁴ Βλ. παραπάνω, σελ. 129.

στοχεύουν στο εύκολο κέρδος και ελάχιστα ενδιαφέρονται για το τελετουργικό τυπικό.

Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, στο οποίο θα ασχοληθούμε με την σχέση μεταξύ της μιθραϊκής λατρείας και της μαγείας, υπάρχει η πιθανότητα, η κατασκευή και *καθιέρωση* αρκετών από τα φυλαχτά να μην εξαρτάται μόνο από τα κείμενα των παπύρων, αλλά να σχετίζεται περισσότερο με την θρησκευτική παράδοση κάθε λατρείας. Σε μια τέτοια περίπτωση, ίσως, μπορούν να μας αποκαλύψουν κάποιες διαστάσεις των λατρειών της εποχής που μας είναι άγνωστες.

β) Η παρουσία της Ίσιδας στα μαγικά φυλαχτά

Είναι εύλογο, η Ίσιδα, η θεά με τις μεγαλύτερες μαγικές και προστατευτικές δυνάμεις, να εμφανίζεται συχνά σε φυλαχτά. Έχουμε ήδη αναφερθεί στα δυο σημαντικά φυλαχτά της θεάς, τον «κόμπο (*tj't*)» της Ίσιδας και τον χρυσό γύπα, που κάθε νεκρός της εποχής των Δυναστειών φέρει στο λαιμό του για να περάσει με επιτυχία τα εμπόδια που θα συναντήσει στον κάτω κόσμο⁴²⁵.

Κατά την ύστερη αρχαιότητα, η Ίσιδα δεν εμφανίζεται σχεδόν ποτέ με τα χαρακτηριστικά που φέρει από την αιγυπτιακή παράδοση. Στο πλαίσιο του *ενοθεϊσμού* της εποχής⁴²⁶, χαρακτηριστικά θεών του ελληνικού πάνθεου μεταφέρονται με ευκολία στους αιγύπτιους θεους, με στόχο να αποκαλυφθούν οι πολλαπλές δυνάμεις μιας θεότητας. Η, εξαιρετικά δημοφιλής αυτήν την περίοδο, λατρεία της Ίσιδας οδήγησε πολλούς από τους πιστούς της στην αντίληψη ότι οι άλλες γυναικείες θεότητες δεν ήταν παρά διαφορετικές όψεις της, με αποτέλεσμα η θεά να απεικονίζεται φέροντας χαρακτηριστικά πολλών διαφορετικών θεοτήτων⁴²⁷.

⁴²⁵ Βλ. παραπάνω, σελ. 56-7.

⁴²⁶ Σχετικά με το φαινόμενο του *ενοθεϊσμού* βλ. H.S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism Inconsistencies in Greek and Roman Religion I*, (Leiden-New York-Kopenhagen-Köln, 1990) και ιδιαίτερα το κεφάλαιο "Isis, una quae es omnia tyrants against tyranny: Isis as a paradigm of Hellenistic rulership", 39-94. Του ίδιου, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, (Leiden, 2011), 239-307.

⁴²⁷ Apuleius, *Metamorphoses* XI.5: «*Ερχομαι σε σένα, Λούκιε. Οι προσευχές σου με συγκίνησαν, εμένα, την μητέρα όλης της φύσης, την κυρία όλων των στοιχείων, την πρώτη πηγή των αιώνων, την μεγαλύτερη των θεοτήτων, την βασίλισσα των ψυχών, την πρώτη στον ουρανό. Εγώ που συγχωνεύω στον εαυτό μου και τους θεούς και τις θές, που προστάζω όπως θέλω το λαμπερό θολό του ουρανού, τους ευνοϊκούς άνεμους του Ωκεανού, την πένθιμη σιωπή του Ερέβους. Η οικουμένη με λατρεύει με χίλιες μορφές, χίλια ονόματα και με διάφορες τελετές και προσευχές. Οι Φρύγες, η πρωτόγονη φυλή, με λένε Κυβέλη. Οι Κυπριώτες Παφία Αφροδίτη, οι Αθηναίοι Κεκρόπεια Αθηνά. Οι Κρήτες Αρτεμη Δίκτυνη. Οι Σικελοί, που μιλούν τρεις γλώσσες, Περσεφόνη Στυγία. Οι κάτοικοι της Ελευσίνας, αρχαία Δήμητρα, άλλοι Ήρα Μπελλόνα, Εκάτη, μερικοί Ραμνούσια Νέμεση. Μα οι Αιθίοπες, που ο ήλιος τους φωτίζει στην ανατολή του, οι Αριανοί και οι Αιγύπτιοι, που στις επιστήμες προηγήθηκαν από όλους τους λαούς, μου αποδίδουν*

Άλλοτε εμφανίζεται σε ερωτικά φυλαχτά ως αναδυόμενη Αφροδίτη⁴²⁸, άλλοτε εμφανίζεται ως Ίσιδα-Τύχη, κρατώντας το κέρας της αφθονίας. Ως μητέρα του Ωρου σχετίζεται με άλλες μητέρες-θεές, όπως η Δήμητρα και επηρεάζει εικονογραφικά την Παναγία (εικ.3)⁴²⁹. Αποκτώντας ιδιαίτερο ρόλο δίπλα στο Ασκληπιό, τον θεό της θεραπείας της ελληνικής θρησκευτικής παράδοσης, σχετίζεται με την θεά Υγεία.

Έτσι, τα φυλαχτά στα οποία αναγνωρίζουμε τη μορφή της Ίσιδας χωρίζονται σε:

1. ερωτικά φυλαχτά,
2. φυλαχτά που προστατεύουν τη μητρότητα,
3. θεραπευτικά φυλαχτά
4. φυλαχτά γενικής προστασίας και τύχης.

Θα ξεκινήσουμε την μελέτη μας από τα ερωτικά φυλαχτά, στα οποία συμπεριλαμβάνουμε και μια σειρά αμφιλεγόμενων λίθων που οι περισσότεροι μελετητές θεωρούν θεραπευτικά.

1. Τα ερωτικά φυλαχτά

Η Ίσιδα, η θεά της αφοσίωσης, της συζυγικής πίστης, αλλά και του έρωτα, προστατεύει τη σχέση δυο ανθρώπων, επανασυνδέει ζευγάρια που έχουν χωρίσει και ικανοποιεί τις ερωτικές επιθυμίες των ανικανοποίητων εραστών. Έτσι τα περισσότερα από τα φυλαχτά αυτού του τύπου σχετίζονται με την Ίσιδα.

Χαρακτηριστικό μεταξύ αυτών είναι ένα φυλαχτό χαραγμένο σε σκούρο λεμονίτη, που απεικονίζει τη θεά, όρθια, να κρατά στο δεξί της χέρι ένα μαστίγιο και στο αριστερό ένα πυρσό⁴³⁰. Στα αριστερά προβάλλει πίσω από το κεφάλι της ο λαιμός

την λατρεία που μου πρέπει με το αληθινό όνομα, της θεάς Ίσιδας». βλ. επίσης Griffiths, *The Isis-Book*, ο.π., 137-158. R.Turcan, *Les Cultes Orientaux dans le Monde Romain* (Paris, 1989), και ιδιαίτερα το κεφάλαιο "Isis myrionyme ou Notre-Dame-des-Flots", 77-197.

⁴²⁸ Σχετικά με τα φυλαχτά αυτά, βλ. H.L.Carnegie, *Catalogue of the collection of antique gems* (London, 1908), 54. G.Bevilacqua, «Ares e Afrodite sulle Gemme Magiche», *Gemme Gnostiche e Cultura Ellenistica*, ο.π., 22-3. Ο Bonner (*Studies in Magical Amulets*, ο.π., 24 και 40) αναφέρεται σε ένα φυλαχτό από τη συλλογή Southesk που εμφανίζεται η Ίσιδα-Αθώρ ως αναδυόμενη Αφροδίτη να χτενίζει τα μαλλιά της.

⁴²⁹ Για τη σχέση μεταξύ Ίσιδας και Παναγίας βλ. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, ο.π., 269-281. V. Tran Tam Tinh-Y. Labrecque, *Isis Lactans Corpus Des Monuments Greco-Romains D'Isis Allaitant Harpocrate* (EPRO 37) (Leiden, 1973), 40-49. Lucia Langener, *Isis lactans--Maria lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie*, (Altenberge, 1996). T. F.Mathews-N.Muller, "Isis and Mary in icons", in Maria Vassilaki (ed), *Images of the Mother of God: perceptions of the Theotokos in Byzantium*, (Burlington, 2005), 3-12. Elizabeth S. Bolman, «The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt», *Images of the Mother of God: perceptions of the Theotokos in Byzantium*, ο.π. 13-22.

⁴³⁰ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 116-7, No D.156. Michel, *Die magischen Gemmen*, ο.π., 300.

μιας χήνας και στα δεξιά ο λαιμός ενός πουλιού που δύσκολα μπορεί να υποθέσει κανείς σε ποιο είδος ανήκει. Η πέτρα είναι χαραγμένη χωρίς ιδιαίτερη επιμέλεια και γι' αυτό είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς αν τα ζώα που προβάλλουν πίσω από το κεφάλι της θεάς είναι πουλιά ή ερπετά.

Το μαστίγιο που κρατά η θεά στο δεξί της χέρι είναι σύμβολο δύναμης, εξαιρετικά κοινό στις αιγυπτιακές απεικονίσεις θεοτήτων ή βασιλιάδων. Ο πυρσός που κρατά στο αριστερό της χέρι είναι το σύμβολο της Εκάτης, της κατεξοχήν θεότητας της μαγείας του ελληνικού κόσμου. Το στοιχείο αυτό αποδεικνύει την ευκολία με την οποία η Ίσιδα απορροφά χαρακτηριστικά άλλων θεοτήτων την εποχή αυτή. Άλλωστε, η σύνδεση των δυο θεοτήτων, όπως θα δούμε και παρακάτω, δεν είναι σπάνια από τα ελληνιστικά χρόνια και μετά.

Γύρω από τη μορφή της θεάς χαράσσεται μια ακατάληπτη επιγραφή που αποτελείται από 125 ελληνικά γράμματα:

**ΩΑΙΩΩΑΙΟΥΕΥΩΑΙΕΥΟΕΥΜΑΡΖΑΚΡΙΜΩΘΕΡΑΦΡΩΦΙΑΒΛΑΒΙΟΥΙΟΥ
ΛΕΥΑΝΘΙΒΗΡΟΜΑΧΘΕΡΚΑΧΛΑΒΩΡΔΕΞΛΟΙΧΗΩΙΑΦΡΕΝΟΥΜΕΡΖΩΡ
ΠΡΟΣΠΕΤΑΑΡΘΕΡΜΑΙΜΑΔΥΖΩΡ.**

Στη σειρά των γραμμάτων ξεχωρίζει, αρχικά ο συνδυασμός των 7 φωνηέντων, που συναντάται συχνά σε τέτοιου είδους κείμενα. Διακρίνεται επίσης μια αναφορά στην Αφροδίτη, την ελληνίδα θεά του έρωτα, που σχετίζεται αυτήν την εποχή με την Ίσιδα. Τέλος, προς την κατάληξη της φράσης ξεχωρίζουν δυο λέξεις: «*προς πέτλα*». *Πέταλα* μπορεί να είναι τα ελάσματα μόλυβδου πάνω στα οποία χαράσσονται τα ξόρκια, οι *κατάδεσμοι*⁴³¹. Στην πίσω όψη του φυλαχτού διακρίνεται η επιγραφή: «*ΑΞΟΝ ΑΧΕΙΛΑΑΝ ΟΝ ΕΤΕΚΕΝ ΣΕΡΑΠΙΑΣ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΗ ΗΝ ΤΕΤΟΚΕΝ ΣΕΡΑΠΙΑΣ*»⁴³². Από την παραπάνω πρόταση συμπεραίνουμε ότι πρόκειται για μια μικρή *αγωγή* που θέλει να οδηγήσει μια γυναίκα, τη Διονυσιάτη στην αγκαλιά ενός άνδρα, του Αχειλλά. Το όνομα της μητέρας και των δυο προσώπων του φυλαχτού συμπίπτει. Πιθανότατα πρόκειται για μια συνηθισμένη για την Αίγυπτο περίπτωση, αδερφού

⁴³¹ Σχετικά με τους *κατάδεσμους* βλ. R. Wunsch, *Defixionum Tabellae Atticae*, ο.π., IG III.3. A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, ο.π. . D. R. Jordan, "A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora," *GRBS* 26 (1985), 151–197. C. A. Faraone, "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells," *Magika Hiera*, ο.π., 3–32.

⁴³² Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 117.

ερωτευμένου με την αδερφή του. Άλλωστε μέχρι το τέλος των ελληνιστικών χρόνων οι αιμομικτικοί γάμοι ήταν κοινή πρακτική στην Αίγυπτο⁴³³.

Όπως είδαμε, η Ίσιδα των ελληνορωμαϊκών χρόνων σχετίζεται με την θεά του έρωτα της ελληνικής παράδοσης, Αφροδίτη. Έτσι πολλές φορές απεικονίζεται ως αναδυόμενη από τη θάλασσα. Όπως, για παράδειγμα συμβαίνει, με ένα ερωτικό φυλαχτό της συλλογής Southesk, χαραγμένου σε αιματίτη. Στην πρόσθια όψη του εμφανίζεται η Ίσιδα-Αφροδίτη ως αναδυόμενη, έχοντας δίπλα της τον οπλισμένο Άρη. Γύρω από την εικόνα βρίσκονται χαραγμένα τα γράμματα «ΟΗΗΗ» και «ΗΗΗΟ». Η πίσω όψη του φυλαχτού χαράσσεται με το βαρβαρικό όνομα της Αφροδίτης «ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ»⁴³⁴.

Σε ένα άλλο ερωτικό φυλαχτό που βρίσκεται στο Μουσείο του Καΐρου, παρουσιάζεται η γνωστή εικόνα του ερωτευμένου ζευγαριού της Ίσιδας και του Όσιρι⁴³⁵. Το φυλαχτό έχει χαραχτεί σε έλασμα χρυσού και φέρει την εξής επιγραφή:

ΕΛΘΑΙ ΠΡΟΣ ΑΙΜΑΙ ΙΣΙΣ ΟΤΙ ΑΙΓΩ ΙΜΙ ΟΣΙΡΙΣ Ο ΑΡΗΝ ΑΔΑΙΡΦΟΣΟΥ.
ΤΑΥΤΑ ΤΑ ΥΔΑΤΑ Α ΣΟΙ ΠΡΟΣΦΑΙΡΩ, ΥΔΡΩ ΑΙΣΤΙ ΪΑΙΡΑΚΟΣ
ΣΤΗΘΙΝΙΟΝ ΙΒΑΙΣ, ΥΔΡΩ ΤΟΥ ΑΝΟΥΒΑΙΩΣ, ΑΔΕΡΦΟΝ ΦΘΝΗΘΒΕΝ.
ΚΑΤΑ ΝΟΤΟΝ ΕΝ ΝΑΙ ΑΝΥΞΟΝ ΣΟΥ ΤΗΝ ΜΗΤΡΑΝ, ΕΝ ΤΑΥΤΗ ΤΗ ΩΡΑ
ΚΑΙ ΕΝ ΤΗ ΤΗ ΡΟΠΗ ΚΑΙ ΑΡΠΑΞΟΝ ΤΟ ΣΠΑΡΑΙΝΕΝ ΣΟΥ ΥΔΡΩ ΕΝ ΤΩ
ΣΟΥ ΟΝΟΜΑΤΙ, ΙΣΙ, ΑΝΑΣΑ, ΒΑΣΙΛΙΣΑ ΤΑΙΝΤΥΡΩΝ, ΗΔΗ, ΤΑΧΥ, ΤΑΧΥ
ΔΙΑ ΤΗΝ ΔΥΝΑΜΙΝ ΥΜΩΝ ΤΑΧΥ.

Ο στόχος της αγωγής δεν είναι σαφής. Αν και η αναφορά στην γυναικεία μήτρα οδηγεί αρκετούς να θεωρήσουν ότι πρόκειται για φυλαχτό που εξασφαλίζει την γονιμότητα⁴³⁶, κατά τη γνώμη μας, πρόκειται για ερωτική αγωγή που προσπαθεί να οδηγήσει την γυναίκα σε ερωτική συνένωση με τον άντρα που την ποθεί. Για να πετύχει τον στόχο του ο άνδρας ταυτίζει τον εαυτό του με τον αγαπημένο σύζυγο της Ίσιδας, Όσιρι.

⁴³³ Βλ. πρόσφατη μελέτη του P.J. Frandsen, *Incestuous and Close-Kin Marriage in Ancient Egypt and Persia*, (Copenhagen, 2009).

⁴³⁴ Βλ. σχετικά με το φυλαχτό, H.L.Carnegie, *Catalogue of the collection of antique gems* (London, 1908), 54. G.Bevilacqua, «Ares e Afrodite sulle Gemme Magiche», *Gemme Gnostiche e Cultura Ellenistica*, ο.π., 22-3. Το όνομα «ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ» συναντάται σε δυο περιπτώσεις στους *Μαγικούς Πάπυρους* (PGM IV 2229, 2924) σε επικλήσεις που απευθύνονται στην Αφροδίτη.

⁴³⁵ Kotansky, *Greek Magical Amulets*, ο.π., 362.

⁴³⁶ Η χρυσή πινακίδα εκδόθηκε από τον L.P.Kirwan (το κείμενο βασίστηκε σε σημειώσεις του S.Eitrem) στο W.B.Emery, *The Royal Tombs of Ballana and Qustul, I* (Cairo, 1938), 382 και 405-7 (Cat. No 874). Ο Eitrem πίστευε ότι ήταν ερωτικό φυλαχτό, ενώ ο Kotansky (*Greek Magical Amulets*, ο.π., 361-368) θεωρεί ότι είναι φυλαχτό μητρότητας. Βλ. Επίσης, R.W.Daniel & F.Maltomini, *Supplementum Magicum, Papyrologica Coloniensia* 16.2 (Opladen, 1992), 157.

Αμφιλεγόμενη είναι, επίσης, η επόμενη κατηγορία φυλαχτών, στα οποία υπάρχει μια παράσταση που οι περισσότεροι μελετητές ερμηνεύουν ως γυναικεία μήτρα.

1α. Τα φυλαχτά της μήτρας

Τα *φυλαχτά της μήτρας* (uterine amulets) πήραν το όνομα τους από ένα σχήμα που χαράσσεται πάνω τους και που, σύμφωνα με τους περισσότερους μελετητές, παρουσιάζει ένα από τα όργανα του γυναικείου αναπαραγωγικού συστήματος, την μήτρα⁴³⁷.

Στο κέντρο των φυλαχτών αυτών υπάρχει ένα ανάγλυφο ωοειδές σχήμα από το οποίο ξεκινούν μικρές παράλληλες γραμμές, ενώ στην πάνω πλευρά του δοχείου χαράσσονται δυο γραμμές που οδηγούν η μια στα δεξιά και η άλλη στα αριστερά του φυλαχτού. Κάτω από το φυλαχτό φαίνεται μια βέργα που καταλήγει σε ένα σχήμα που μοιάζει με χειρολαβή ή με κλειδί. Τις περισσότερες φορές γύρω από το δοχείο εμφανίζονται δημοφιλείς θεότητες όπως η Ίσιδα, ο Ώρος-Αρποκράτης, ο Βησάς, και ο Όσιρις και ο Άνουβις, ως μούμιες. Όμως, δεν είναι σαφές, τι απεικονίζει το δοχείο στο κέντρο του φυλαχτού (εικ. 4-5).

Αρχικά, κάποιοι μελετητές θεώρησαν το σχήμα αυτό συγγενικό με το δοχείο που περιγράφεται στο 11^ο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων*, στο οποίο αναφερθήκαμε προηγούμενα. Στο χωρίο περιγράφεται ένα ιερό αντικείμενο που βρίσκεται στα χέρια κάποιου ιερέα κατά τη διάρκεια της τελετουργικής πομπής των εικόνων της Ίσιδας προς την ακτή. Πρόκειται για μια υδρία από χρυσάφι που έφερε «*μια λαβή πολύ πλατιά που περιτύλιγε και συγκρατούσε μιαν ασπίδα, που το φουσκωμένο άκρο της στριφογύριζε σαν φίδι*»⁴³⁸.

⁴³⁷ Σχετικά με τα *φυλαχτά μήτρας* βλ. J.J.Aubert, "Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic" *GRBS* 30 (1989), 412-49. Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 75-88. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 79-94. R.Ritner "A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection" *JNES* 43, (1984), 209-221. C. Faraone, "Does Tantalus Drink the Blood, or Not?: An Enigmatic Series of Inscribed Hematite Gemstones" in U. Deli and C. Walde (eds.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen* (Berlin, 2009) 203-28. V. Dasen, «Représenter l'invisible: la vie utérine sur les gemmes magiques», in V. Dasen (ed.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites*, (Gollion, 2007), 41-64. Της ίδιας 'Le secret d'Omphale', *Revue Archéologique*, 2008 (2), 265-281. V.Dasen - S.Ducate-Paarmann 'Hysteria and Metaphors of the Uterus', in S. Schroer (ed.), *Images and Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (Fribourg-Göttingen, 2006), 239-261.

⁴³⁸ Βλ. Apuleius, *Metamorphoses*, XI, 11. Σχετικά με αυτή τη θέση βλ. Charles William King, *The Gnostics and their remains: ancient and mediaeval*, (London, 1864), 110-1. Alphonse A. Barb, «Diva Matrix: A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P. P. Rubens and the Iconology of a Symbol», *JWCI* 16 (1953) 193-238 και ιδιαίτερα 201-3.

Μετά από πολλές συζητήσεις⁴³⁹, επικράτησε η αντίληψη ότι πρόκειται για την γυναικεία μήτρα. Η βέργα που εμφανίζεται στην κάτω πλευρά του σχήματος ερμηνεύτηκε ως ένα κλειδί, ενώ οι δυο γραμμές στην επάνω πλευρά του σχήματος θεωρήθηκαν ότι είναι οι σάλπιγγες, το άλλο όργανο του αναπαραγωγικού συστήματος της γυναίκας. Η συγκεκριμένη ερμηνεία του σχήματος οδήγησε στο συμπέρασμα ότι σκοπός της χρήσης του φυλαχτού ήταν, είτε η αποφυγή της εγκυμοσύνης, είτε η θετική εξέλιξή της, ή ακόμη η θεραπεία παθήσεων που σχετίζονται με τη μήτρα. Το φυλαχτό στόχευε στην γενικότερη καλή λειτουργία του μητρικού οργάνου⁴⁴⁰.

Η παρουσία της Ίσιδας θεωρήθηκε εύλογη αφού σχετίζεται με τη γυναικεία φύση, υποφέρει κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης της και γεννά μετά από περιπέτειες τον αγαπημένο της γιο-βασιλιά της γης της Αιγύπτου, Ωρο. Άλλωστε το ωοειδές σχήμα του φυλαχτού θυμίζει αρκετά και το ιερογλυφικό σύμβολο της αγάπης που σχετίζεται με την Ίσιδα. Η σύνδεση έγινε ισχυρότερη, όταν σε ένα από τα *φυλαχτά μήτρας* που έχουν σωθεί, οι μελετητές θεώρησαν ότι το αδιευκρίνιστο σχήμα που η Ίσιδα φαίνεται να κρατά στα χέρια της, είναι μια μήτρα⁴⁴¹.

Ένα από τα βασικά επιχειρήματα στα οποία βασίστηκαν οι μελετητές των φυλαχτών αυτού του είδους και οδηγήθηκαν στο συμπέρασμα ότι το σχήμα που απεικονίζεται στο κέντρο τους είναι μια μήτρα είναι το γεγονός ότι πολύ συχνά στα φυλαχτά αυτού του τύπου συναντάμε την επιγραφή «*Οροριούθ*»⁴⁴². Το όνομα «*Οροριούθ*» αρχικά είχε αποδοθεί από τον A. J. H. Vincent ως: «το φως των φώτων»⁴⁴³. Αργότερα συνδέθηκε με το μητρικό όργανο, όταν βρέθηκε χαραγμένο πάνω σε δυο φυλαχτά, δίπλα στο όρο «*μήτρα*». Στην πρόσθια πλευρά του πρώτου φυλαχτού⁴⁴⁴ εμφανίζεται το αμφιλεγόμενο ωοειδές σχήμα, ενώ στην πίσω όψη υπάρχει η επιγραφή: «*ορωριουθ σαβαωθ σταλητι μητρα μη σε τυφων καταλαβη*». Η επιγραφή περικλείει έναν σκαραβαίο με ανοιχτά φτερά με κεφάλι γερακιού. Κάτω

⁴³⁹ Για την ιστορία των συζητήσεων βλ. Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 78 κ.ε.. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 90 κ.ε. Ritner, «A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection», *JNES* 43, (1984), 210.

⁴⁴⁰ Ritner, «A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection», ο.π., 221

⁴⁴¹ Bonner, "Amulets Chiefly in the British Museum", *Hesperia* 20, (1951), 301-345., No 27. Ο Barb («Diva Matrix», *JWCI* 16 (1953) 193–238, 129) πιστεύει ότι είναι δοχείο.

⁴⁴² Βλ. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 84. Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 80. βλ. Michel, *Die magischen Gemmen*, ο.π., 334-341.

⁴⁴³ A. J. H. Vincent, *Essai d'explication de quelques pierres gnostiques*, *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, (Paris, 1849), 450. H H.Rhilipp (*Mira et Magica*, ο.π., 111, No 181) θεωρεί ότι το όνομα «*Οροριούθ*» φέρει ηλιακές αναφορές και μεταφράζει ως "Licht der lichter".

⁴⁴⁴ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 84, D.140

από τον σκαραβαίο εμφανίζεται και πάλι ένα σχήμα που θυμίζει μήτρα που μοιάζει με χταπόδι.

Το δεύτερο φυλαχτό⁴⁴⁵ είναι χαραγμένο με την εξής επιγραφή:

Μήτρας θηλυκής θεός Άβανβάω, μήτρας γυναικῶν θεός Ίαη-αυη-αιη-ιεο-υοε-ιηα-υια-ηνα-ηαια, μήτρας γυναικῶν κύριος Ὀρωριουθ Αύβαχ, μήτρας γυναικῶν φύλαξ Ίαη-ιεο-υοε-ιαω-αιο-ιηι-οηι-αωα-ιηω-υοε-ιηαι, μήτρας γυναικῶν σωτήρ Ἄμουννο. ιμαχακ. μηξ

Η επιγραφή οδήγησε στην σύνδεση του ονόματος «Οροριούθ» με κάποια θεότητα που προστατεύει το γυναικείο όργανο. Από μερικούς μελετητές, μάλιστα, το «Οροριούθ» θεωρήθηκε ένα διαφορετικό όνομα του οργάνου.⁴⁴⁶

Όμως, μια πιο προσεκτική ανάγνωση των επιγραφών των φυλαχτών αυτών μπορεί να οδηγήσει σε διαφορετικά συμπεράσματα. Στην πρώτη περίπτωση εκτός από το όνομα «Οροριουθ» η επιγραφή αναφέρει και το όνομα «Σαβαώθ», ένα όνομα που συναντάται, όχι μόνο στην ιουδαϊκή παράδοση, αλλά και στους *Μαγικούς Πάπυρους*, του οποίου η ερμηνεία ήταν γνωστή και έτσι δεν συνδέθηκε με το γυναικείο αναπαραγωγικό όργανο της μήτρας⁴⁴⁷.

Στην δεύτερη επιγραφή, στη σειρά μαζί με το όνομα «Ὀρωριουθ» αναφέρονται τα ονόματα «Ἄβανβάω», «Ίαη-αυη-αιη-ιεο-υοε-ιηα-υια-ηνα-ηαια», «Ἄμουννο. ιμαχακ. μηξ». Οι θεοί με τα ονόματα «Ἄβανβάω» και «Ίαη-αυη-αιη-ιεο-υοε-ιηα-υια-ηνα-ηαια» αποκαλούνται «θεοί της μήτρας». Ο θεός με το όνομα «Ίαη-ιεο-υοε-ιαω-αιο-ιηι-οηι-αωα-ιηω-υοε-ιηαι» χαρακτηρίζεται «φύλακας της μήτρας», ο «Ἄμουννο» (Ἄμων) χαρακτηρίζεται «σωτήρας της μήτρας» και τέλος ο «Ὀρωριουθ» ονομάζεται «κύριος της μήτρας». Όλα τα βαρβαρικά ονόματα που αναφέρονται στο φυλαχτό, και όχι μόνο ο Οροριούθ, συνδέονται με το γυναικείο όργανο, ενώ ταυτόχρονα όλα περιέχουν ηλιακές αναφορές.

Από την επανεξέταση των δυο φυλαχτών δεν προκύπτει με σαφήνεια ότι οι θεοί που αναφέρονται στα δυο συγκεκριμένα φυλαχτά συνδέονται με το γυναικείο

⁴⁴⁵ Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 80. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 85.

⁴⁴⁶ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 85.

⁴⁴⁷ Σε ένα uterine amulet που φέρει επιγραφή στην λατινική γλώσσα, εμφανίζονται επικλήσεις στους θεούς Ιαώ, Σαβαώ και Αδωνάι («*Adiuvo te per Iaw et per Sabaow et per Adonai ne latus teneas, sed sede in tuo loco*»), αλλά καμία αναφορά στον «Οροριούθ». Το κείμενο έχει ως εξής: «*μήτρα, σου λέω, στάσου στην θέση σου[...] σου έχει δοθεί. Σε επικαλούμαι Ιαώ, Σαβαώ και Αδωνάι να μην μετακινηθείς αλλά να μείνεις στην θέση σου και να μην πληγώσεις την Κλεονήδη, κόρη της Α...*». Σχετικά με το φυλαχτό βλ. R.S.Tomlin, "Sede in Tuo Loco: a Fourth Century Uterine Phylactery in Latin" *Z PE* 115 (1997), 291–294.

αναπαραγωγικό όργανο. Είναι, μάλλον, πιθανότερο να συνδέονται με ηλιακές θεότητες. Το συμπέρασμα αυτό ενισχύει η παράσταση που βρέθηκε πάνω σε ένα φυλαχτό, γνωστό ως «ο σκαραβαίος του Vilabertran». Στο φυλαχτό εμφανίζεται ένα ωοειδές σχήμα, που θυμίζει το αμφιλεγόμενο σχήμα της μελέτης μας. Το σχήμα βρίσκεται στα πόδια του σκαραβαίου, και γι αυτό με βεβαιότητα μπορούμε να πούμε ότι απεικονίζει τον ηλιακό δίσκο⁴⁴⁸. Γύρω από το φυλαχτό διαβάζουμε την επιγραφή:

Οροριουθ ιαωαι.

Στην συγκεκριμένη περίπτωση ο όρος δεν σχετίζεται με το γυναικείο όργανο.

Στους *Μαγικούς Πάπυρους* ο όρος εμφανίζεται δυο φορές αρκετά παραλλαγμένος σε συνταγές που δεν αναφέρονται στην μήτρα, ούτε σχετίζονται με γυναικεία ζητήματα⁴⁴⁹.

Σε μια άλλη περίπτωση, στην πίσω όψη ενός φυλαχτού που απεικονίζει έναν θεό με πανθειστικά χαρακτηριστικά, εμφανίζεται η επιγραφή *ΟΡΟΘΟΡΡΕΙ* που φαίνεται να είναι μια παραλλαγή του *βαρβαρικού ονόματος* «Οροριούθ».⁴⁵⁰

Από τα παραπάνω μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η σύνδεση του ονόματος *Οροριούθ* με το γυναικείο όργανο της μήτρας είναι, τουλάχιστον, αβέβαιη. Η αναφορά της λέξης «μήτρα» δεν οδηγεί αυτονόητα στην απεικόνιση του γυναικείου οργάνου πάνω τους, και πολύ περισσότερο δεν μπορεί να οδηγήσει στη σύνδεση της μήτρας με το όνομα *Οροριούθ*, ένα μυστικό όνομα που μάλλον έχει ηλιακό χαρακτήρα.

Πολύ συχνά γύρω από την παράσταση του αμφιλεγόμενου ωοειδούς σχήματος και των θεοτήτων που το συνοδεύουν, υπάρχει η επιγραφή «σοροορμερφεργαρβαρμαφριουριγξ» σε διάφορες παραλλαγές. Η επιγραφή χαράσσεται κυκλικά, εξωτερικά του ουροβόρου που διατρέχει κυκλικά το φυλαχτό.

Αυτά τα *βαρβαρικά ονόματα* (*voces magicae*) εμφανίζονται τρεις φορές στους *Μαγικούς Πάπυρους*, ενώ τις δυο από αυτές αφορούν ερωτικά ξόρκια που στοχεύουν στο να φέρουν μια γυναίκα κοντά σε αυτόν που την ποθεί⁴⁵¹. Πιο συγκεκριμένα, στην πρώτη περίπτωση, ο ιερουργός επικαλείται τη δύναμη της «σμύρνας», της αρωματικής ύλης που καίει στο δοχείο του, ζητώντας της να κάψει «τὰ σπλάγχνα, τὸ

⁴⁴⁸ G.Nemeth -I.C.Villena, "Ororiouth in Vilabertran" ZPE 130 (2000), 139–142.

⁴⁴⁹ PGM XII 348 και PGM VII 342

⁴⁵⁰ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 199.

⁴⁵¹ PGM IV 1567, XII 172, XIXa 10.

στηθος, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα, τὰ ὀστά, τοὺς μυελούς» και τον εγκέφαλο της γυναίκας που επιθυμεί μέχρι να έρθει κοντά του και να ικανοποιήσει όλες τις επιθυμίες του⁴⁵².

Στην δεύτερη περίπτωση το όνομα *Σοροορμερφεργαρβαρμαφριουριγξ* αναφέρεται μεταξύ πολλών *βαρβαρικών ονομάτων* του θεού που επικαλείται ο απογοητευμένος εραστής, με στόχο να κάψει και να πυρώσει την γυναίκα που ποθεί, ώστε να τρέξει γρήγορα κοντά του γεμάτη ερωτική επιθυμία. Ο συγκεκριμένος τρόπος ανάγνωσης της επιγραφής μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι η φράση χρησιμοποιείται, κυρίως, σε ερωτικές συνταγές και στοχεύει στην ένταση της ερωτικής διάθεσης μέχρι του σημείου της καύσης⁴⁵³.

Έχει ενδιαφέρον να θυμηθούμε την ερμηνεία που έδωσε ένας από τους πρώτους ερμηνευτές των φυλαχτών αυτού του είδους, ο Jørgen Zoega, όταν παρατήρησε για πρώτη φορά το περίεργο αυτό σχήμα, στη συλλογή των φυλαχτών του καρδινάλιου Βοργιά. Ο Zoega έγραψε ότι το σχήμα θυμίζει ένα δοχείο που έχει τοποθετηθεί «πάνω από ένα καμίνι τιγμένο από κατακόρυφα τοποθετημένες ράβδους»⁴⁵⁴.

Η αναφορά της φράσης *Σοροορμερφεργαρβαρμαφριουριγξ* σε ξόρκια των μαγικών πάπυρων που επικαλούνται τις ηλιακές δυνάμεις με σκοπό να οδηγήσουν μια γυναίκα στο «κάψιμο» από έντονη ερωτική επιθυμία, μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η αρχική παρατήρηση του Zoega, ίσως, δεν ήταν λανθασμένη. Κατά τη γνώμη μας, το παράξενο σχήμα που εμφανίζεται στα φυλαχτά αυτού του είδους δεν είναι μήτρα, αλλά ένα δοχείο που βράζει. Οι κάθετες γραμμές κάτω από αυτό είναι δυνατό να απεικονίζουν τις ράβδους πάνω στις οποίες καίει η φωτιά που θα μεταδώσει το κάψιμο του έρωτα στο πρόσωπο που απευθύνεται το ξόρκι, μέσω της *ομοιοπαθητικής αρχής*.

Η παρουσία του Σηθ σε πολλά από τα φυλαχτά αυτά αποσκοπεί στην προσπάθεια να επιτευχθεί ο στόχος της αφυδάτωσης, της αποξήρανσης και της πύρωσης της γυναίκας μέχρις ότου έρθει κοντά στον απελπισμένο εραστή⁴⁵⁵. Άλλωστε, όπως μας

⁴⁵² PGM IV 1496 -1513 . Σχετικά με τα συμπτώματα καύσης στους *Μαγικούς Πάπυρους* βλ. Πετρόπουλος, "Συμπτώματα έρωτος στους ερωτικούς Μαγικούς Παπύρους", *Γλώσσα και μαγεία*, ο.π. 104-119.

⁴⁵³ Μια χαρακτηριστική συνταγή που περιγραφή αυτήν την επιθυμία βρίσκεται στο PGM XIXa 50-55: «ναί, κύριε δαίμον, ἄξον, καῦσον, ὀλεσον, πύρωσον, σκότωσον [και]ομένην, πυρουμενήν, κέντει βασανιζομένην τὴν ψυχὴν, τὴν καρδίαν τῆς Κάρωσα, ἣν ἔτεκεν Θελώ, ἄχρις ἂν ἐκπηδήσασα [ἐλ]θῇ πρὸς Ἀπαλῶς, ὃν ἔτεκεν Θεονίλλα, ἐπὶ ἔρωτι καὶ φιλίᾳ ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ.». Ο R.Ritner [*A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection*], *JNES* 43, (1984), 218-9] θεωρεί ότι ο στόχος της *soroor formula* είναι το άνοιγμα του στόματος της μούμις μέσα στην οποία πρέπει να τοποθετηθεί ο πάπυρος.

⁴⁵⁴ J.Zoega, *Catalogo del Museo Borgiano in Velletri* (Florence and Rome 1878-80) Vol.III, σελ. 462.

⁴⁵⁵ Για τα φυλαχτά αυτού του τύπου βλ. Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 80, 87. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 86-7. Για την παρουσία του Σηθ στα

πληροφορεί ο Πλούταρχος, ο Τυφώνας, η εξελληνισμένη μορφή του αιγυπτιακού Σηθ, συνδέεται με την αρχή της ξηρότητας και με το στοιχείο της εκπύρωσης, σε αντίθεση με τον Όσιρι που συνδέεται με το υγρό στοιχείο⁴⁵⁶.

Η πιθανότητα αυτή ενισχύεται ακόμη περισσότερο από ένα φυλαχτό αυτού του τύπου, το οποίο στην πίσω όψη του φέρει την παρακάτω επιγραφή (εικ. 6-7):

ΟΡΩΡΙΟΥΘ ΣΟΥΕΡΟΥΘ ΚΑΙ ΕΙΣΣΧΥΡΑΙΝΑΝ

Για τον Bonner που μελέτησε για πρώτη φορά το φυλαχτό, η επιγραφή θα πρέπει να διαβαστεί ως: ΟΡΩΡΙΟΥΘ ΣΟΥΕΡΟΥΘ ΚΑΙ ΕΙΣΣΧΥΡΑΙΝΑΝ, μια ανάγνωση που, όπως και ο ίδιος υποστηρίζει, είναι ακατανόητη⁴⁵⁷. Όμως, κατά την γνώμη μας, η λέξη «και» της επιγραφής δεν είναι συμπλεκτικός σύνδεσμος, όπως υποστήριξε ο Bonner. Πρόκειται, μάλλον, για το β' ενικό πρόσωπο της προστακτικής του ρήματος «καίω». Αν η υπόθεση αυτή είναι σωστή η επιγραφή αναφέρει: ΟΡΩΡΙΟΥΘ ΣΟΥΕΡΟΥΘ ΚΑΙΕ ΙΣΣΧΥΡΑΙΝΑΝ, και δεν είναι παρά μια επίκληση στον Οροριούθ να «κάψει» από έρωτα μια γυναίκα, της οποίας το όνομα είναι Ισχυραίνα⁴⁵⁸.

Η παρουσία της Ίσιδας στην ομάδα των θεοτήτων που απεικονίζονται στα φυλαχτά αυτά δεν αναιρεί την υπόθεση αυτή, αφού, όπως πιστεύουμε, τα φυλαχτά δεν επικαλούνται τα μητρικά αισθήματα της θεάς, αλλά την δύναμη της ερωτευμένης Ίσιδας. Το γεγονός αυτό μας οδηγεί να μην τα κατατάξουμε μεταξύ των θεραπευτικών ή των φυλαχτών μητρότητας, αλλά μεταξύ των ερωτικών φυλαχτών⁴⁵⁹.

φυλαχτά βλ. J. G.Griffiths-A. A. Barb "Seth or Anubis?" *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 22, (1959), 367-371. Σχετικά με τη σχέση γάιδαρου-Σηθ, βλ. Griffiths, *The Isis-Book*, ο.π., 162, 180.

⁴⁵⁶ Πλούταρχος, *Περί Ίσιδος και Όσιριδος*, 366C: «Ταῦτα μὲν οὖν ἔξωθεν εἰρήσθω κοινὴν ἔχοντα τὴν ἱστορίαν· οἱ δὲ σοφώτεροι τῶν ἱερέων οὐ μόνον τὸν Νεῖλον Ὅσιριν καλοῦσιν οὐδὲ Τυφῶνα τὴν θάλασσαν, ἀλλ' Ὅσιριν μὲν ἀπλῆς ἄπασαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ σπέρματος οὐσίαν νομίζοντες, **Τυφῶνα** δὲ πᾶν τὸ αὐχμηρὸν καὶ **πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν** ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι· διὸ καὶ πυρρόχροον γεγονέναι τῷ σώματι καὶ πάρωχρον νομίζοντες οὐ πάνυ προθύμως ἐντυγχάνουσιν οὐδ' ἡδέως ὁμιλοῦσι τοῖς τοιοῦτοις τὴν ὄψιν ἀνθρώποις».

⁴⁵⁷ Σχετικά βλ. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 273.

⁴⁵⁸ Το όνομα Ισχυρίαίνα συναντάται συχνά στην Αίγυπτο των ελληνορωμαϊκών χρόνων. Σχετικά βλ. SEG 20:520: «*Ισχυρίαίνα (ἐτῶν) ἡ' ἄωρος, (ἔτους) δ', Τῦβι β'. εὐψύχι.*». Πρβλ. R.S. Bagnall-R.Cribiore-E.Ahtaridis, *Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC-AD 800*, University of Michigan Press, 2006, 177.

⁴⁵⁹ Σχετικά βλ. E.Tsatsou, "Uterine amulets: amulets that protect the uterus or that reinforce erotic desire?", *Proceedings of the International Workshop "Magical Gems in their Contexts", Budapest, 16-18 February 2012*, (υπό έκδοση).

2. Φυλαχτά που προστατεύουν τη μητρότητα

Η εικόνα της Ίσιδας-μητέρας που κρατά στην αγκαλιά της τον αγαπημένο της γιο Ώρο, παρουσιάζεται συχνά μεταξύ των φυλαχτών της ελληνορωμαϊκής περιόδου. Συχνά, δίπλα στις φιγούρες των δυο θεών παρουσιάζεται ο Βησάς, ένας θεός καμπούρης, δύσμορφος και πολλές φορές τρομακτικός, ο οποίος όμως, σε αντίθεση με αυτό που θα περίμενε κανείς, είναι προστάτης των βρεφών και των λεχώνων.

Σε ένα φυλαχτό της πτολεμαϊκής περιόδου, η θεά κρατά στα γόνατα της τον Ώρο. Η Ίσιδα εμφανίζεται με κεφάλι αγελάδας και ταυτίζεται με την Αθώρ. Στο κεφάλι φορά το στέμμα με τα κέρατα και τον ηλιακό δίσκο στο κέντρο του⁴⁶⁰.

Σε μεταγενέστερα φυλαχτά η Ίσιδα παρουσιάζεται να κάθεται σε μια καρέκλα με μεγάλη πλάτη και να κρατά τον Ώρο στην αγκαλιά ή στα γόνατά της⁴⁶¹. Πολλές φορές το στήθος της είναι γυμνό, καθώς προσπαθεί να θηλάσει τον μικρό Ώρο που κρατά στην αγκαλιά της⁴⁶². Στην πίσω όψη των φυλαχτών αυτού του τύπου, συνήθως, απεικονίζεται ο θεός Βησάς να φορά στο κεφάλι του μεγάλα φτερά. Πίσω από το μικρό δαίμονα χαράσσονται ένα αστέρι και μια ημισέληνος. Γύρω από της παράσταση της Ίσιδας και του Ώρου χαράσσεται, συνήθως, η φράση: «αθθα βαθθα», που, όπως έχουμε δει,⁴⁶³ συνοδεύει σχεδόν πάντα τη βρεφοκρατούσα θεά⁴⁶⁴. Σε αρκετά από τα φυλαχτά αυτού του τύπου συναντάμε την επιγραφή «ιαω» σε συνδυασμό με ηλιακά σύμβολα.

Η εικόνα της Ίσιδας βρεφοκρατούσας είναι τόσο ισχυρή που αργότερα επηρέασε έντονα την χριστιανική τέχνη που απεικονίζει σχεδόν πάντα την Παναγία ως βρεφοκρατούσα⁴⁶⁵.

⁴⁶⁰ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 144.

⁴⁶¹ Βλ. Hanna Philip, *Mira et Magica*, ο.π., 60, No 64.

⁴⁶² Βλ. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, ο.π., 157. C.Sfameni, «Magia e Potere delle Immagini: il caso dei Soggetti Egiziani», *Gemme Gnostiche e Cultura Ellenistica*, ο.π., 239.

⁴⁶³ Βλ. παραπάνω, σελ. 98.

⁴⁶⁴ Delatte-Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 84.

⁴⁶⁵ Βλ. παραπάνω σελ. 154, σχετική υποσημείωση 429.

3. Τα θεραπευτικά φυλαχτά

Παρά το γεγονός ότι η Ίσιδα σχετίζεται ιδιαίτερα με τη θεραπεία, η παρουσία της θεάς στα θεραπευτικά φυλαχτά δεν είναι συχνή. Αν και συχνά συναντάμε την Ίσιδα μαζί με το γιο της Ώρο-Αρποκράτη στις θεραπευτικές στήλες και στα φυλακτήρια αγαλματίδια που οι Αιγύπτιοι τοποθετούν στο σπίτι τους, μεταξύ των θεραπευτικών φυλαχτών η Ίσιδα-θεραπεύτρια παρουσιάζεται ελάχιστες φορές.

Σε ένα τέτοιου είδους φυλαχτό που βρίσκεται στο Μητροπολιτικό Μουσείο της Νέας Υόρκης, η θεά εμφανίζεται μαζί με τον Ώρο-Αρποκράτη, ο οποίος στέκεται αριστερά φορώντας τον ηλιακό δίσκο ως στέμμα στο κεφάλι του και έχοντας το δεξί του χέρι στο στόμα σε μια κίνηση που υποδηλώνει τη σιωπή. Η Ίσιδα εμφανίζεται πίσω του δεξιά, να κρατά το κεφάλι του στα χέρια της. Μια σχεδόν όμοια παράσταση συναντάμε σε ένα φυλαχτό της συλλογής του πανεπιστημίου του Michigan⁴⁶⁶, καθώς και σε ένα φυλαχτό του Αιγυπτιακού Μουσείου του Βερολίνου⁴⁶⁷.

Η συγκεκριμένη παράσταση της Ίσιδας και του Ώρου-Αρποκράτη συνδέεται, πιθανότατα, με μια διήγηση του Πλούταρχου στο έργο του «Περί Ίσιδος και Όσίριδος». Στο κείμενο ο Πλούταρχος αναφέρει ότι μετά το θάνατο του Όσιρι, η Ίσιδα γέννησε τον Αρποκράτη πρόωρα και ότι το βρέφος είχε κάποια ασθένεια στα κάτω άκρα του⁴⁶⁸. Η μητέρα-Ίσιδα βοηθά και θεραπεύει τον ασθενή γιο της, με τη μητρική της φροντίδα αλλά και τη δύναμη της υπέρτατης θεάς. Φαίνεται ότι οι μέλλουσες μητέρες που ανησυχούν για την υγεία του βρέφους που κυοφορούν, αλλά και όσες απέκτησαν παιδιά με προβλήματα υγείας, πιστεύουν στην θεραπευτική δύναμη της θεάς που αντιμετώπισε προβλήματα, παρόμοια με τα δικά τους και επικαλούνται την δύναμή της.

Μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει, επίσης, ένα φυλαχτό που απεικονίζει τη θεά μαζί με τη Νέφθυδα και τον Όσιρι-μούμια, γύρω από το αμφιλεγόμενο ωοειδές σχήμα, που μοιάζει με μήτρα. Στην πίσω όψη του φυλαχτού υπάρχει η επιγραφή «ΕΠΙ ΠΟΔΙΑ» (εικ. 8). Το φυλαχτό στοχεύει στην προφύλαξη του κατόχου του από κάποια ασθένεια των ποδιών⁴⁶⁹. Ο συνδυασμός αυτός είναι αξιοσημείωτος, καθώς είναι δύσκολο να

⁴⁶⁶ Σχετικά με τα δυο φυλαχτά βλ. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 138.

⁴⁶⁷ Hanna Philip, *Mira et Magica*, ο.π., 59, No 63. Ο Bonner (ο.π., 259) αναφέρεται σε δυο ακόμη φυλαχτά τέτοιου τύπου, το πρώτο βρίσκεται στη συλλογή του Βρετανικού Μουσείου και το δεύτερο στην συλλογή Southesk.

⁴⁶⁸ Πλούταρχου *Περί Ίσιδος και Όσίριδος*, 358 Ε (τὴν δ' Ἰσιν ἐξ Ὀσίριδος μετὰ τὴν τελευταίαν συγγενομένου τεκεῖν ἡλιτόμηνον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις τὸν Ἀρποκράτην) και 377 C.

⁴⁶⁹ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 274, No 134.

αντιληφθεί κανείς, με ποιο τρόπο σχετίζεται η παράσταση των ερωτικών φυλαχτών, στα οποία αναφερθήκαμε πιο πάνω, με εκείνα που θεραπεύουν τις ασθένειες των ποδιών. Ωστόσο, μπορούμε να υποθέσουμε ότι το συγκεκριμένο χρησιμοποιήθηκε, αρχικά, ως ερωτικό φυλαχτό και αργότερα προστέθηκε η επιγραφή «ΕΠΙ ΠΟΔΙΑ» και μετατράπηκε σε θεραπευτικό. Υπάρχει βέβαια η πιθανότητα να χρησιμοποιήθηκε η εικόνα ενός δοχείου που βράζει, ως αναφορά στο θεραπευτικό φίλτρο που πιθανότατα κατασκευάστηκε για να βοηθήσει τον κάτοχο του φυλαχτού να θεραπευτεί από την ασθένεια που πάσχει.

Πολύ ενδιαφέρουσα είναι η παράσταση της Ίσιδας που κρατά ένα φίδι. Στα φυλαχτά αυτού του τύπου, η θεά παρουσιάζεται να στηρίζεται σε ένα μπαστούνι και να κρατά το κεφάλι του φιδιού, του οποίου η ουρά καταλήγει γύρω από το μπαστούνι, ένα στοιχείο που συναντάμε στην απεικόνιση της θεάς Υγείας⁴⁷⁰. Στα περισσότερα φυλαχτά του είδους η θεά εικονογραφείται μισόγυμνη, όπως η Αφροδίτη, ενώ σε μια περίπτωση, κάτω από την εικόνα της θεάς, εμφανίζεται το *βαρβαρικό όνομα* που σχετίζεται με τη θεά του έρωτα της ελληνικής παράδοσης: «ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙ»⁴⁷¹.

4. Τα προστατευτικά φυλαχτά και τα φυλαχτά τύχης

Σε ένα ασυνήθιστο φυλαχτό με πρισματικό σχήμα παρουσιάζεται η Ίσιδα να κρατά στο τεντωμένο δεξί της χέρι κάτι ακαθόριστο και στο αριστερό έναν πυρσό, ένα στοιχείο που της προσδίδει χθόνια χαρακτηριστικά, αφού ο πυρσός είναι το χαρακτηριστικό σύμβολο της Εκάτης⁴⁷². Η θεά Εκάτη, μάλιστα, εμφανίζεται σε μια από τις πλευρές του φυλαχτού, έχοντας έξι χέρια, ενώ γύρω από την μορφή της είναι χαραγμένες δυο επιγραφές. Η πρώτη γράφει: «ΖΕΥ ΑΓΙΕ» και η δεύτερη: «ΑΠΟΣΤΡΕΨΙΚΑΚΕ». Φαίνεται ότι το φυλαχτό χρησιμοποιήθηκε με στόχο να προστατέψει τον κάτοχό του από κακές δυνάμεις.

Σχετικά με το προηγούμενο είναι δυο φυλαχτά που απεικονίζουν ένα σύμπλεγμα θεοτήτων, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνεται η Ίσιδα. Το πρώτο παρουσιάζει την Ίσιδα, την Εκάτη και τον Σάραπι να στέκεται μεταξύ των δυο γυναικείων θεοτήτων.

⁴⁷⁰ Delatte-Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 86, No 106,107,108. Και, επίσης, Ph. Derchain, *Intailles magiques du Musée de Numismatique d'Athènes*, *ChronEg* 39 (1964), 177-193.

⁴⁷¹ Delatte-Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 86, No 106.

⁴⁷² Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 172.

Η Ίσιδα κρατά στα χέρια της το σείστρο και την υδρία της (situla), ο Σάραπις κρατά το σκήπτρο της εξουσίας, ενώ στα πόδια του βρίσκεται ο Κέρβερος. Η τρικέφαλη Εκάτη κρατά τα χαρακτηριστικά της σύμβολα, τον πυρσό, το ξίφος και το μαστίγιο, τα οποία, όμως, αναγνωρίζονται με δυσκολία. Οι τρεις θεότητες συνδέονται μεταξύ τους εξαιτίας των χθόνιων χαρακτηριστικών τους. Η Εκάτη είναι μια χθόνια θεότητα, ο Σάραπις που συνοδεύεται από τον κέρβερο έχει χθόνιο χαρακτήρα, ενώ η Ίσιδα, όπως είδαμε και παραπάνω, αποκτά και αυτή, κάποιες φορές, χθόνια χαρακτηριστικά, κυρίως όταν συνδέεται με την Εκάτη⁴⁷³.

Στο δεύτερο φυλαχτό εικονίζεται η Ίσιδα να κρατά το σείστρο και την υδρία της. Στο κέντρο εμφανίζεται ένας θεός που φέρει στο κεφάλι του λουλούδια λωτού και κρατά ένα σκήπτρο και διπλά του μια αντρική, μάλλον, θεότητα με τρία κεφάλια, τρία πόδια και δύο χέρια⁴⁷⁴. Οι μορφές της παράστασης θυμίζουν αξιοσημείωτα εκείνες του προηγούμενου φυλαχτού, όμως ούτε ο θεός στο κέντρο μπορεί να ταυτιστεί με τον Σάραπι, ούτε η τρικέφαλη θεότητα με την Εκάτη, παρά το γεγονός ότι φαίνεται να έχουν σχέση μεταξύ τους. Το φυλαχτό είναι καλοφτιαγμένο, γεγονός που αποδεικνύει ότι δεν αντιγράφηκε πρόχειρα και βιαστικά, κάτι που θα δικαιολογούσε την ασάφεια στα χαρακτηριστικά των μορφών. Και τα δυο φυλαχτά, πάντως, φαίνεται ότι εξασφάλιζαν την προστασία από τις επίβουλες δυνάμεις που δρουν στον κόσμο των νεκρών, αλλά και στον κόσμο των ζωντανών ανθρώπων.

Η Ίσιδα όρθια και ο Σάραπις καθισμένος σε θρόνο εμφανίζονται σε ένα προστατευτικό φυλαχτό που φέρει την επιγραφή:

HKYPI ACICI CAΓNH

Όπως είναι προφανές, η επιγραφή αναφέρεται στην Ίσιδα αποκαλώντας την «*Ισιδα, κυρίαρχη και αγνή*»⁴⁷⁵.

Γενικής προστασίας φαίνεται να είναι ένα φυλαχτό που απεικονίζει την Ίσιδα ένθρονη, ενώ μπροστά της στο ύψος του στήθους της στέκεται ο ταύρος Άπις με τον ηλιακό δίσκο στο κεφάλι του. Πάνω από το σώμα του ταύρου εμφανίζεται το κλαδί ενός φοίνικα⁴⁷⁶.

Παρόμοιο είναι το φυλαχτό που απεικονίζει την Ίσιδα και τον Άπι στην μια πλευρά, ενώ στην άλλη εμφανίζεται μια αντρική θεότητα που κρατά στο ένα χέρι το σκήπτρο της εξουσίας και στο άλλο ένα εργαλείο σιδηρουργού που θυμίζει λαβίδα ή

⁴⁷³ Philip, *Mira et Magica*, ο.π., 67, No 79.

⁴⁷⁴ Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum*, ο.π., 177, No. 46.

⁴⁷⁵ Ο.π., 185, No.59.

⁴⁷⁶ Ο.π., 177, No. 44.

πένσα, μια εικόνα που παραπέμπει στον Ήφαιστο⁴⁷⁷. Πρόκειται, μάλλον, για τον Φθα, ο οποίος, σύμφωνα με την αιγυπτιακή μυθική παράδοση, είναι ο θεός αρχιτέκτονας του κόσμου.

Ο Φθα και ο Ήφαιστος συνδέθηκαν για πρώτη φορά από τον Ηρόδοτο, ο οποίος αναγνώρισε στις δυο θεότητες παρόμοια χαρακτηριστικά, αφού και οι δυο εμφανίζονται ως τεχνίτες και κατασκευαστές⁴⁷⁸. Σύμφωνα, πάντως, με την θεολογία της Μέμφιδας, ο Φθα συνδέεται με τον Άπι, ο οποίος αποκαλούνταν «ο ζωντανός γιος του Φθα» και θεωρούνταν μια από τις εκδηλώσεις του θεού, ενώ η Ίσιδα ως «μητέρα του Θεού», ταυτιζόταν με την μητέρα του Άπι. Όπως μπορούμε να συμπεράνουμε και από την παράσταση που εμφανίζεται σε ένα από τα φυλαχτά του Αιγυπτιακού Μουσείου του Βερολίνου, η οποία απεικονίζει την Ίσιδα μαζί με τον θεό Φθα⁴⁷⁹, η Ίσιδα αναγνωρίστηκε τελικά ως η σύντροφος-θεά του θεού δημιουργού, Φθα⁴⁸⁰.

Σε ένα φυλαχτό από την συλλογή Cracherode που βρίσκεται στο Λονδίνο, η Ίσιδα παρουσιάζεται να κρατά στο αριστερό της χέρι το σείστρο και στο δεξί της χέρι το καδόσχημο δοχείο της, ενώ στέκεται δίπλα στον κυνοκέφαλο Άνουβι, ο οποίος κρατά ένα κλαδί φοίνικα στο ένα του χέρι, ενώ στο άλλο τυλίγεται ένα φίδι. Δεν είναι σαφές, αν η εικόνα του Άνουβι, στο συγκεκριμένο φυλαχτό, συνδέεται με το γεγονός ότι είναι ο ψυχοπομπός θεός της αιγυπτιακής παράδοσης, οπότε η δράση του εξασφαλίζει στους ανθρώπους την ευτυχή παραμονή τους στον άλλο κόσμο. Η παρουσία του κλαδιού φοίνικα, φυτού που συμβολίζει την αναγέννηση, στο χέρι του κυνοκέφαλου θεού υποδεικνύει ότι μια τέτοια ερμηνεία δεν θα ήταν άστοχη.

Το φυλαχτό, πάντως, φαίνεται ότι εξασφάλιζε τύχη και υποστήριξη από τις δυο θεότητες, όχι μόνο στον κόσμο των νεκρών, αλλά και στο κόσμο των ζωντανών, αφού η συγκεκριμένη παράσταση παραπέμπει και στην βοήθεια που πρόσφερε ο κυνοκέφαλος θεός στην Ίσιδα, στην προσπάθειά της να ανακαλύψει τα μέλη του νεκρού συντρόφου της. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι οι δυο θεοί δεν απεικονίζονται να κοιτούν ο ένας τον άλλο, όπως συμβαίνει συνήθως όταν δυο θεϊκές μορφές απεικονίζονται σε φυλαχτά, αλλά εμφανίζονται να πορεύονται στα δεξιά, έχοντας τα κεφάλια τους στραμμένα προς αυτήν την κατεύθυνση στην προσπάθεια τους να ανακαλύψουν το σώμα του νεκρού Όσιρι.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Philip, *Mira et Magica*, ο.π., 58, No 61.

⁴⁷⁸ Ηρόδοτος, *Ιστορίη* III, 37.

⁴⁷⁹ Philip, *Mira et Magica*, ο.π., 67, No 80.

⁴⁸⁰ Σχετικά βλ. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, ο.π., 155-6.

⁴⁸¹ Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum*, ο.π., 177, No 45.

Παρόμοια είναι και η λειτουργία δυο φυλαχτών, τα οποία βρίσκονται στο Αιγυπτιακό Μουσείο του Βερολίνου. Τα φυλαχτά απεικονίζουν την Ίσιδα να συνοδεύεται από τον κυνοκέφαλο Άνουβι. Στο ένα μάλιστα από αυτά, ο Άνουβις εμφανίζεται ως Ερμανούβις, να κρατά με το δεξί χέρι του το κλαδί ενός φοίνικα και με το αριστερό το κηρύκειο, το σύμβολο του θεού Ερμή⁴⁸².

Σε ένα φυλαχτό του Βρετανικού Μουσείου η Ίσιδα παρουσιάζεται να κρατά στο δεξί της χέρι ένα σκήπτρο ή έναν πυρσό και στο αριστερό ένα διπλωμένο ύφασμα⁴⁸³. Στην πίσω όψη του φυλαχτού είναι χαραγμένη η επιγραφή: «*Ο ΣΕΡΑΠΙΣ ΝΙΚΑ ΤΟΝ ΦΘΟΝΟ*» (εικ. 9). Το φυλαχτό χρησιμοποιήθηκε με σκοπό να προφυλάξει τον κάτοχο του από τον φθόνο των ανθρώπων. Το στοιχείο του διπλωμένου υφάσματος, πιθανότατα σχετίζεται με το μαύρο πέπλο (*μέλαν Ίσιακόν*) της Ίσιδας που χρησιμοποιείται στις τελετές της θεάς και, όπως είδαμε, προφυλάσσει όσους παίρνουν μέρος σε *τελετές πρόγνωσης*, από τη δράση των κακών δυνάμεων⁴⁸⁴.

Ένα ενδιαφέρον φυλαχτό απεικονίζει την θεά να κάθεται πάνω σε ένα κροκόδειλο, έχοντας το δεξί της χέρι απλωμένο μπροστά σε μια κίνηση επαιτείας και κρατώντας με το αριστερό ένα φίδι. Για την κατασκευή του συγκεκριμένου φυλαχτού χρησιμοποιήθηκε το ασυνήθιστο πέτρωμα του πράσινου αμαζονίτη. Στην μπροστινή του όψη εικονίζεται ο Άνουβις να στέκεται πάνω σε μια σφαίρα και να κρατά έναν σκορπιό. Δεν είναι εύκολο να συμπεράνουμε πού αποσκοπεί η χρήση του φυλαχτού. Ωστόσο, η στάση επαιτείας της Ίσιδας μας θυμίζει μια συνταγή των *Μαγικών Παπύρων*, το ξόρκι του «μικρού ζητιάνου»⁴⁸⁵. Όπως ήδη έχουμε αναφέρει, στη συγκεκριμένη συνταγή περιγράφεται η κατασκευή ενός αγάλματος-φυλαχτού που εξασφαλίζει στον κάτοχό του, πλούτο και επιτυχία στην εργασία του. Στην αρχή του κειμένου αναφέρεται ότι ο Ερμής είναι το πρώτο πρόσωπο που χρησιμοποίησε το μαγικό αυτό ξόρκι για χάρη της Ίσιδας, ενώ η στάση επαιτείας του ζητιάνου σχετίζεται με την Ίσιδα που ζητά καταφύγιο, όταν ο Σηθ την καταδιώκει. Είναι πιθανό το φυλαχτό αυτό να σχετίζεται με την αναζήτηση καλής τύχης και ευημερίας.

Η Ίσιδα συνδέεται με την ελληνίδα θεά Τύχη ή την αντίστοιχη ρωμαϊκή θεότητα *Fortuna*⁴⁸⁶. Η λατρεία της θεάς *Fortuna* είναι σημαντική κατά τα αυτοκρατορικά

⁴⁸² Philip, *Mira et Magica*, ο.π., 69, No 81 και 82.

⁴⁸³ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 96.

⁴⁸⁴ Βλ. παραπάνω, σελ. 113.

⁴⁸⁵ PGM IV 2373-2440

⁴⁸⁶ Στους τοίχους του ναού της Ίσιδας στην πόλη Νάρμουθι στο Φαγιούμ, τον 1ο αιώνα π.Χ. κάποιος Ισίδωρος γράφει στα ελληνικά και υμνεί την Ίσιδα ως εξής: «*Ισίδωρος ἔγραψε: χαῖρε, Τύχη Ἀγαθή, μεγαλώνυμε Ίσι μεγίστη*» (Hymni in Isim 2.1). Ο Απουλήιος (*Metamorphoses* XI. 15. 15) γραφει: «*In*

χρόνια. Η θεά φέρνει καλή τύχη στον αυτοκράτορα, αλλά και στους απλούς ανθρώπους που την επικαλούνται για να αποκτήσουν όσα επιθυμούν και να εξασφαλίσουν την ευτυχία για την οικογένεια τους. Ο συνδυασμός των χαρακτηριστικών της Fortuna και της Ίσιδας οδηγεί στην διαμόρφωση της θεάς Ίσιδας-Fortuna, που φαίνεται ότι ήταν εξαιρετικά δημοφιλής μεταξύ των κατοίκων της ελληνορωμαϊκής αυτοκρατορίας. Στα οικιακά ιερά (Iararia) που η αρχαιολογική σκαπάνη αποκάλυψε στην Πομπηία, συναντάμε πολλές απεικονίσεις της Ίσιδας-Fortuna, γεγονός που αποδεικνύει πόσο αγαπητή ήταν αυτή η μορφή της θεάς στην ιταλική χερσόνησο⁴⁸⁷. Στις επιγραφές η αναφορά στην θεά Ίσιδα-Τύχη είναι συχνότατη⁴⁸⁸. Στα φυλαχτά απεικονίζεται να κρατά την cornucopia, το σύμβολο της θεάς τύχης, στα χέρια της. Πολλές φορές συνοδεύεται από τον Σάραπι και μια δεύτερη γυναικεία θεότητα, πιθανότατα την Νέφθυδα⁴⁸⁹.

Σε ένα τέτοιο φυλαχτό τύχης, χαραγμένο πάνω σε κορναλίνη, εμφανίζεται μόνη η Ίσιδα να στέκεται κρατώντας στο ένα χέρι cornucopia και στο άλλο το πηδάλιο μέσω του οποίου καθοδηγεί τις ζωές των ανθρώπων. Την εικόνα περικυκλώνει η επιγραφή που ζητά από την Ίσιδα να δώσει ευτυχία στην κάτοχο του φυλαχτού:

EYTYXI APISTENETE⁴⁹⁰

Στο Αιγυπτιακό Μουσείο του Βερολίνου συναντάμε δυο παρόμοια φυλαχτά που αναπαριστούν την Ίσιδα να κρατά στο ένα χέρι της το κέρας της αφθονίας και στο άλλο ένα πηδάλιο. Στο πρώτο φυλαχτό η Ίσιδα απεικονίζεται ένθρονη, ενώ στο δεύτερο κρατά το σείστρο στα χέρια της⁴⁹¹.

Καλή τύχη και ούριο άνεμο φαίνεται ότι εξασφαλίζει η χρήση ενός φυλαχτού που απεικονίζει την Ίσιδα-Πελαγία να στέκεται στην πλώρη ενός πλοίου κρατώντας με τα χέρια της το, γεμάτο με άνεμο, πανί του (εικ. 10). Με τη βοήθεια του σείστρου που κρατά, εξασφαλίζει το ήρεμο ταξίδι στην θάλασσα σε όσους φορούν το φυλαχτό⁴⁹².

tutelam iam receptus es Fortunae, sed uidentis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat».

⁴⁸⁷ Σχετικά βλ. V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le Culte d'Isis à Pompéi* (Paris, 1964), 56, 83, 105, 134,

⁴⁸⁸ *Inscriptiones Graecae, X: Inscriptiones Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae. Pars II, fasc. 1: Inscriptiones Thessalonicae et viciniae*, ed. Charles Edson. Berlin 1972. IG X,2 1 95, 96, 99, 104 κ.α.

⁴⁸⁹ Bonner, «A Miscellany of Engraved Stones», *Hesperia* 23, (1954), 146.

⁴⁹⁰ Delatte-Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π. 86

⁴⁹¹ Philip, *Mira et Magica*, ο.π., 57, No 60 και .62, No 70.

⁴⁹² Philip, *Mira et Magica*, ο.π., 63, No 73. Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum*, ο.π., 176, No 43.

Τέλος, γενική προστασία φαίνεται ότι προσφέρουν τα φυλαχτά που παριστάνουν την Ίσιδα όρθια, να κρατά το σείστρο και το καδόσχημο δοχείο στα χέρια της, τα οποία είναι πολυάριθμα⁴⁹³.

5. Τα αστρολογικά φυλαχτά

Η Ίσιδα η θεά που κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή θεωρείται η «επιτηρήτρια της οικουμένης»⁴⁹⁴ εμφανίζεται και σε αστρολογικά φυλαχτά. Στην Αλεξάνδρεια των ελληνορωμαϊκών χρόνων συναντάμε έναν τύπο φυλαχτών που εικονίζουν τις προτομές της Ίσιδας και του Σάραπι στο κέντρο του ζωδιακού κύκλου⁴⁹⁵. Οι δυο θεοί είναι κυρίαρχοι της τύχης των ανθρώπων αλλά και όλων των στοιχείων του σύμπαντος.

Επίσης, η μορφή της Ίσιδας εμφανίζεται σε αστρολογικές πινακίδες, δίπλα στις εικόνες του Όσιρι, του Χνούμι, του Ωρου και του Άνουβι, και σχετίζεται με το δεκανό του καρκίνου⁴⁹⁶.

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι η Ίσιδα ως η κυρίαρχη γυναικεία θεότητα των ελληνορωμαϊκών χρόνων, είναι ταυτόχρονα και μια δεσπόζουσα μορφή στα φυλαχτά της ελληνορωμαϊκής εποχής. Εμφανίζεται με ένα πλήθος μορφών που σχετίζονται με παρά πολλές γυναικείες θεότητας της εποχής και παρουσιάζεται σε ένα πλήθος φυλαχτών που στοχεύουν στην θεραπεία, στην προστασία της μητρότητας, στην πρόκληση της τύχης, της ευημερίας και της ευτυχίας στον έρωτα. Είναι πιθανό, όμως, ότι δεν σχετίζεται με την προστασία της μήτρας, όπως μέχρι τώρα έχει υποστηριχτεί, αφού το ωοειδές σχήμα που εμφανίζεται στα επονομαζόμενα φυλαχτά μήτρας, δεν είναι μήτρα, αλλά ένα δοχείο που φλέγεται.

⁴⁹³ Philip, *Mira et Magica*, ο.π., σελ. 60, No 65 και 66, σελ. 61, No 68, σελ. 63, No 72, σελ. 62, No 69, και No 71.

⁴⁹⁴ Βλ. παραπάνω σελ. 127, υποσημ. 366.

⁴⁹⁵ Σχετικά βλ. Doro Levi, «Aion», *Hesperia* 13 (1944), ο.π., 295.

⁴⁹⁶ Σχετικά βλ. J.H.Abray, «Les Diptyques de Grand. Noms et Images des Décans», *Les Tablettes Astrologiques de Grand et l'Astrologie en Gaule Romaine* (Lyon, 1993), 77-112. C.Sfameni, «Magia e Potere delle Imagini: il caso dei Soggetti Egiziani», *Gemme Gnostiche e Cultura Ellenistica*, ο.π., 231.

Κεφάλαιο Β'

Η παρουσία του Μίθρα στη μαγεία της ελληνορωμαϊκής εποχής

1. Η λατρεία του Μίθρα

Ο Μίθρας είναι μια αρχαία ινδο-ιρανική θεότητα, η παρουσία της οποίας είναι συχνή στα κείμενα της Αβέστα, ήδη από τον 6^ο αιώνα π.Χ.. Ο θεός θεωρούνταν προστάτης των συμβολαίων, των συνθηκών και των όρκων, ένα στοιχείο που αντανακλάται στο όνομά του, αφού «Μίθρας» σημαίνει «μεσίτης».

Τελετουργίες που συνδέονται με την λατρεία του Μίθρα, τελούνταν στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, σύμφωνα με μία μαρτυρία του Πλούταρχου, ήδη από τα μέσα του πρώτου αιώνα π.Χ.⁴⁹⁷. Δεν είναι όμως σαφές, αν ο Πλούταρχος αναφέρεται στην τέλεση των μιθραϊκών μυστηρίων με την μορφή που έγιναν αργότερα γνωστά στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Οι αρχαιολογικές ενδείξεις, πάντως, τοποθετούν την τέλεση των πρώτων μιθραϊκών μυστηρίων στα μέσα του 1^{ου} αιώνα μ.Χ.

Στην περίπτωση του μιθραϊσμού, η μυστικότητα που αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό όλων των μυστηριακών λατρειών, ήταν απόλυτη. Σε αντίθεση με την λατρεία της Ίσιδας, στην οποία υπήρχαν εκτός από τα μυστήρια, δημόσιες και ανοιχτές στους αμύητους γιορτές και τελετουργίες, η λατρεία του Μίθρα δεν διέθετε δημόσια λατρεία. Έτσι ερμηνεύεται το γεγονός ότι οι γνώσεις μας σχετικά με την τέλεση των μυστηρίων είναι ελάχιστες και προέρχονται κυρίως από απολογητές χριστιανούς συγγραφείς, που αντιμετωπίζουν την λατρεία με πολεμικούς όρους. Αλλά, ακόμη και οι συγγραφείς που περιγράφουν τις πρακτικές των μυστηρίων χωρίς να είναι αρνητικά διακείμενοι απέναντί τους, φαίνεται ότι χρησιμοποιούν τις

⁴⁹⁷ Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι: Πομπήιος*, 24.5.7-11: «ζένας δὲ θυσίας ἔθνον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ, καὶ τελετάς τινας ἀπορρήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ' ἐκείνων».

περιγραφές με στόχο να υπερασπιστούν τα δικά τους επιχειρήματα και σκοπούς, ενώ ενδιαφέρονται ελάχιστα για το αν, όσα γράφουν, συνδέονται με την πραγματικότητα των μυστηρίων⁴⁹⁸. Έτσι, παρά το γεγονός ότι η εικονογράφηση των μιθραίων είναι εξαιρετικά πλούσια και περιγραφική, είναι σχεδόν αδύνατο να ανασυστήσουμε τον μύθο που κρύβεται πίσω από την μιθραϊκή λατρεία, γιατί δεν έχουμε καμία πληροφορία γι' αυτόν.

Από την μελέτη των κειμένων των αρχαίων συγγραφέων, καθώς και των ευρημάτων των αρχαιολογικών ανασκαφών, συμπεραίνουμε ότι στα υπόγεια ιερά του μιθραϊσμού που αναπαριστούν τον κόσμο, τελούνταν ιερά δείπνα και τελετουργίες μύησης, αλλά και τελετουργίες που εξασφάλιζαν στους μνημένους την άνοδο της ψυχής τους στον ουρανό⁴⁹⁹.

Σύμφωνα με την άποψη των περισσότερων μελετητών της λατρείας, τα μυστήρια του Μίθρα, σε αντίθεση με τα υπόλοιπα μυστήρια της ελληνορωμαϊκής εποχής, στα οποία συμμετείχαν πρόσωπα και των δυο φύλων, απευθύνονταν σε άντρες, κυρίως, στρατιώτες του ρωμαϊκού στρατού, εμπόρους και γραφειοκράτες⁵⁰⁰. Έτσι ερμηνεύεται ο μεγάλος αριθμός μιθραίων στο κέντρο της αυτοκρατορίας, στη Ρώμη, αλλά και στα σύνορα, όπου βρίσκονται τα περισσότερα στρατόπεδα.

Σχετικά με την προέλευση των μιθραϊκών μυστηρίων μόνο υποθέσεις μπορούμε να κάνουμε. Αν και ο μεγάλος μελετητής των μυστηρίων F.Cumont, αρχικά, υποστήριξε ότι τα μυστήρια, παρόλο που έλαβαν την τελική τους μορφή στη Ρώμη, προέρχονται από την λατρεία του Μίθρα που άκμασε στην Ασία τους τελευταίους προχριστιανικούς αιώνες⁵⁰¹, αργότερα διατυπώθηκαν θεωρίες που στόχευαν στο να

⁴⁹⁸ Όπως, για παράδειγμα συμβαίνει στο έργο του Πορφύριου ο οποίος χρησιμοποιεί παλαιότερες αναφορές συγγραφέων σχετικά με την μιθραϊκή λατρεία με στόχο να υπερασπιστεί τις θέσεις του. σχετικά βλ. R. Turcan, *Mithras Platonius* (EPRO, 47), (Leiden, 1975).

⁴⁹⁹ Πορφύριου, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδύσσεια τῶν Νυμφῶν Ἄντρον*, 6.

⁵⁰⁰ Η μόνη παρόμοια περίπτωση αποκλεισμού των γυναικών από την λατρεία που συναντάμε την ελληνορωμαϊκή εποχή, αφορά την ιουδαϊκή θρησκεία, της οποίας η σύνδεση με τα μιθραϊκά μυστήρια δεν έχει ερευνηθεί.

⁵⁰¹ Ο Cumont υποστηρίζει ότι τα μιθραϊκά μυστήρια της ελληνορωμαϊκής εποχής έχουν ανατολική προέλευση, βλ. Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, 2 vols. (Bruxelles, 1894-6). Την άποψη ακολουθούν ο Carsten Colpe ["Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien", in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, (Manchester, 1975) τόμ. 2, 378-405 και ιδιαίτερα 390-9], ο R. L. Gordon ["The date and significance of CIMRM 593 (British Museum Townley Collection)," *JMS* 2 (1978), 148-74 (repr. R. Gordon, *Image and Value in the Graeco-Roman World: Studies in Mithraism and Religious Art* (Variorum, 1996)) και «Who worshipped Mithras?» *JRA* 7 (1994), 459-74 και ιδιαίτερα 469-71] και ο R. Beck ["The mysteries of Mithras: a new account of their genesis," *JRS* 88 (1998), 115-128]. Ο R.Beck συνδέει την παράσταση της ταυροκτονίας στα μιθραία με τα μνημεία στο Nemrut Dag και Karakush, θεωρώντας ότι έχει αστρολογικές αναφορές και ότι αποτελεί στην πραγματικότητα έναν αστρολογικό χάρτη του αστερισμού του Λέοντα, όπως συμβαίνει με την παράσταση του λέοντα στο Nemrut Dag (συναστρία του 62 π.Χ.) και το ταφικό μνημείο στο Karakush

αποδείξουν ότι η σχέση των μυστηρίων με την περσική θρησκευτική παράδοση είναι ανυπόστατη. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις αυτές, τα μυστήρια είναι ένα προϊόν της ελληνορωμαϊκής θρησκευτικότητας⁵⁰². Όμως, οι νέες αρχαιολογικές ανακαλύψεις συνηγορούν για το αντίθετο. Έτσι φαίνεται πιθανό, κάποιου τύπου μυστήρια να τελούνταν στην περιοχή της Κομμαγηνής, ήδη από τον 1^ο αιώνα π.Χ..⁵⁰³

Σήμερα, οι περισσότεροι μελετητές συμφωνούν ότι μελετώντας τα μυστήρια με χρονολογική σειρά, πολύ δύσκολα μπορούμε να ερμηνεύσουμε την δημιουργία και την εξέλιξη τους, καθώς είναι πολύ πιθανό η μιθραϊκή λατρεία να αποκτά διαφορετικό περιεχόμενο σε κάθε περιοχή⁵⁰⁴.

Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο αποφασίσαμε να ερευνήσουμε την σχέση της μαγείας και των μυστηρίων του Μίθρα, χωρίς να ακολουθήσουμε την μέθοδο της χρονολογικής παράθεσης των στοιχείων, αλλά προτιμώντας την γεωγραφική κατανομή τους.

Θα ξεκινήσουμε, λοιπόν, με την μελέτη των στοιχείων που προέρχονται από την Ασία, περιοχή από την οποία, κατά πάσα πιθανότητα, τα μυστήρια προήλθαν. Θα περάσουμε στην Αίγυπτο, εκεί που η σχέση των μυστηρίων και της μαγείας είναι πολύ στενή, εξαιτίας της μαγικό-θρησκευτικής παράδοσης της χώρας. Θα δούμε τον τρόπο με τον οποίο η σχέση διαμορφώνεται στην Ρώμη, στο κέντρο της μιθραϊκής λατρείας, αλλά και της αυτοκρατορίας ταυτόχρονα· και θα τελειώσουμε

(συναστρία 27-26 π.Χ.). Σύμφωνα με τον Beck, το αστρολογικό ενδιαφέρον της δυναστείας του Αντίοχου μεταβιβάζεται στα μυστήρια και απεικονίζεται στο κεντρικό θέμα της εικονογραφίας των μιθραϊστών, στην ταυροκτονία. Σχετικά βλ. R.Beck, "In the Place of the Lion: Mithras in the Tauroctony", in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism: Papers associated with the Mithraic Panel organized of the XVIth Congress of International Association of Religions, Rome 1990*, (Storia delle Religioni, 9), (Roma, 1994), 29-50, [rep. in *Beck on Mithraism: collected works with new essays, (Ashgate Contemporary Thinkers on Religion: Collected Works, 2004)*, 267-291]. Του ίδιου "New thoughts on the genesis of the Mysteries of Mithra," *Topoi* 11, No. 1, 59-76, (Lyon, 2001).

⁵⁰² Israel Roll, "The Mysteries of Mithras in the Roman Orient: The Problem of Origin," *JMS* 2 (1977) 53-68. Ο Roll θεωρεί ότι τα μυστήρια είναι μια δυτική κατασκευή και διαφωνεί με όλες τις αντιλήψεις του Cumont και των συνεχιστών του για σχέση με τη περσική παράδοση, που όπως πιστεύει στηρίζεται μόνο σε εξωτερικές ομοιότητες. Η μελέτη της εικονογραφίας των μιθραίων τον οδηγεί να υποστηρίξει την σχέση των μυστηρίων με τη δυτική παράδοση. Μαζί του συμφωνούν ο R. Merkelbach, [*Mithras* (Hein, 1984) 77, 160-1, 146-9], ο M. Clauss [*Mithras: Kult und Mysterien*, (München, 1990), 31-2] και πρόσφατα ο G. Casadio και η P. Johnston ["Introduction" in *Mystic cults in Magna Graecia*, (Austin, 2009), 10.]

⁵⁰³ Βλ. παρακάτω σελ. 178.

⁵⁰⁴ O Turcan ["Hiérarchie sacerdotale et astrologie dans les mystères de Mithra", in R. Gyselen (ed.), *La science des cieux Sages, mages, astrologues* (Res Orientales), 249-261 και ιδιαίτερα 254] παρατηρεί ότι η συσχέτιση των βαθμών μύησης με τους πλανήτες που παρατηρείται στο μιθραίο του Felicissimo στην Όστια (CIMRM 299), δεν παρουσιάζεται παντού, αλλά είναι μια εξαιρετική περίπτωση που αφορά την διαμόρφωση της λατρείας στην Ρώμη. Βλ. και σχετική παρατήρηση του Roger Beck [*The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun* (Oxford, 2006), 39].

παραθέτοντας τα λιγοστά στοιχεία που αφορούν την μελέτη μας, τα οποία συναντήσαμε στην υπόλοιπη Ευρώπη. Τέλος, σε ένα ξεχωριστό κεφάλαιο θα παραθέσουμε όσα φυλαχτά γνωρίζουμε ότι συνδέονται με την λατρεία του Μίθρα.

Σε κάθε επιμέρους κεφάλαιο, τα στοιχεία που μας ενδιαφέρουν, παρατίθενται χρονολογικά, όσο βεβαίως, είναι δυνατό αυτό να συμβεί.

2. Η λατρεία του Μίθρα και η σχέση της με την μαγεία στη Ασία

Μελετώντας τα νομίσματα του ελληνο-περσικού βασιλείου της Βακτριανής, ανακαλύπτουμε στοιχεία που θυμίζουν «συγκρητιστικές» παραστάσεις του Μίθρα. Όπως για παράδειγμα συμβαίνει με την εικόνα του θεού που εμφανίζεται ως οδηγός ενός τέθριππου άρματος στα νομίσματα του βασιλιά της Βακτριανής, Πλάτωνα (145-140 π.Χ.). Ο θεός, στην συγκεκριμένη περίπτωση, εμφανίζεται να φορά στέμμα με ηλιακές ακτίνες στο κεφάλι, γεγονός που μας οδηγεί αρχικά να υποθέσουμε ότι πρόκειται για τον Απόλλωνα. Τα γράμματα, όμως, Μ και Ι που έχουν χαραχτεί στο νόμισμα, μας υποδεικνύουν μια διαφορετική ταυτότητα για το θεό. Το όνομα του Μίθρα στην παρθική γλώσσα είναι Miiro ή Mioro⁵⁰⁵. Έτσι πρέπει μάλλον να συμπεράνουμε ότι πρόκειται για μια παράσταση του Μίθρα-Απόλλωνα.

Κατά τη διάρκεια της ηγεμονίας του ίδιου βασιλιά, εμφανίστηκαν νομίσματα που παρουσιάζουν έναν όρθιο άνδρα να φορά στέμμα με ακτίνες στο κεφάλι και να κρατά ένα σκήπτρο. Ακόμη, κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Αμύντα (95-90 π.Χ.) και του Ερμαίου (90-70 π.Χ.), αρκετά νομίσματα απεικονίζουν μια μορφή που ταυτίζεται, μάλλον λανθασμένα, με κάποια μορφή του Δία, ένθρονη να φορά έναν σκούφο και ένα ακτινωτό στέμμα⁵⁰⁶. Και στις δυο περιπτώσεις η εικόνα παραπέμπει σε κάποια θεότητα με ηλιακά χαρακτηριστικά, η οποία συνδέεται, κατά την άποψή μας, με τον Μίθρα, ή μια συγκρητιστική μορφή του θεού, τον Μίθρα-Σάραπι.

Η υπόθεση αυτή ενισχύεται από μια επιγραφή που βρέθηκε στην τρίγλωσση στήλη της Λητώς, η οποία ανακαλύφθηκε το 1973 στη Λυκία.

⁵⁰⁵ Σχετικά βλ. A. D. H. Bivar, "Mithraic Images of Bactria: Are They Related to Roman Mithraism?" in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae: proceedings of the International Seminar on the 'Religio-historical character of Roman Mithraism with particular reference to Roman and Ostian sources, Rome and Ostia, 28-31 March 1978*, (EPRO, 80) (Leiden, 1979), 741-50 και ιδιαίτερα 742, 752. Του ίδιου "The Kushano-Sassanian Coin Series" *JNSI* 18 (1956), 13-42 και ιδιαίτερα 31 και D.W. MacDowall, «Sol Invictus and Mithra. Some Evidence from the Mint of Rome», in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 557-569. Βλ. επίσης Leroy A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO, 11), (Leiden, 1968), 324 κ.ε.. Ο Winston ["The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A Review of the Evidence," *History of Religions* 5 (1966), 183-216 και ιδιαίτερα 208-9] θεωρεί ότι ο μύθος του Φαέθοντα σχετίζεται με την περσική λατρεία. Ο Δίων Χρυσόστομος (Λόγοι 36.39.1-5) γράφει τα εξής σχετικά: « η ἕτερος δὲ μῦθος ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς ὑπὸ μάγων ἀνδρῶν ᾗδεται θαυμαζόμενος, οἱ τὸν θεὸν τοῦτον ὑμνοῦσιν ὡς τέλειόν τε καὶ πρῶτον ἡνίοχον τοῦ τελειοτάτου ἄρματος. τὸ γὰρ Ἥλιον ἄρμα νεώτερόν φασιν εἶναι πρὸς ἐκεῖνο κρινόμενον, φανερόν δὲ τοῖς πολλοῖς, ἅτε προδῆλου γιγνομένης τῆς φορᾶς». Στη σχέση αναφέρεται και ο R. C. Zaehner [*Zurvan, a Zoroastrian dilemma*, (Oxford, 1955), 226-27] και ο F. Cumont, [*The Mysteries of Mithras*, (trans. T.K. McCormac), (New York, 1956), 116-18].

⁵⁰⁶ A. D. H. Bivar, "Mithraic Images of Bactria: Are They Related to Roman Mithraism?" in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 755, 742-3 και εικόνα σελ. 754.

Στην επιγραφή γίνεται αναφορά σε μια θεότητα που σχετίζεται με την Λητώ, την μητέρα του Απόλλωνα, αλλά και στον Μίθρα, ο οποίος επονομάζεται «sattharapati», ένα στοιχείο που οδηγεί τον μελετητή της στήλης D.H.Bivar να υποθέσει ότι πρόκειται για μια παράσταση του Σάραπι⁵⁰⁷. Η υπόθεση έχει ενδιαφέρον, καθώς υπάρχουν φυλαχτά της ελληνορωμαϊκής εποχής που εμφανίζουν τον Σάραπι να φορά ένα στέμμα με ακτίνες στο κεφάλι και να επονομάζεται 'Αιών'⁵⁰⁸, και επιγραφές που συνδέουν τον Σάραπι με τον Αιώνα⁵⁰⁹. Είναι πιθανό η σχέση μεταξύ Σάραπι και Μίθρα να είναι αρχαιότερη της σχέσης που φαίνεται να υπάρχει μεταξύ του Σάραπι και του Αιώνα, η οποία ίσως, προέρχεται από αυτήν. Η υπόθεση αυτή αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην περίπτωση κατά την οποία ο λεοντοκέφαλος θεός των μυστηρίων και ο Μίθρας θεωρηθούν δυο όψεις της ίδιας θεότητας.

Στη περιοχή της **Κομμαγηνής**, μια περιοχή της σύγχρονης βορειοανατολικής Τουρκίας που φθάνει μέχρι τα σύνορα της Συρίας, κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Αντίοχου του Α' (70-38 π.Χ.) εμφανίστηκε μια τοπική λατρεία, η οποία υιοθέτησε χαρακτηριστικά της ελληνικής και περσικής θρησκευτικότητας, στο πλαίσιο της οποίας ο θεός Απόλλωνας-Μίθρας-Ήλιος-Ερμής έπαιξε έναν σημαντικό ρόλο.

Στο μνημείο του Nemrud-Dagh, ο Αντίοχος εμφανίζεται στ' αριστερά με ένα στέμμα στο κεφάλι του να προτείνει το δεξί χέρι του στο θεό Μίθρα, ενώ στο αριστερό κρατά το σκήπτρο, το σύμβολο της εξουσίας του⁵¹⁰. Στα δεξιά, εμφανίζεται ο Μίθρας να φορά στο κεφάλι το φρυγικό σκούφο και ταυτόχρονα ένα στέμμα με 21 ακτίνες και να προτείνει το χέρι του στον Αντίοχο (δεξιώςις)⁵¹¹. Στην επιγραφή που χαραχτηκε στο *ιεροθέσιον* του μνημείου ο Μίθρας αποκαλείται «Απόλλων Μίθρας Ήλιος Έρμης»⁵¹². Η παρουσία του θεού σε αυτό το ανάγλυφο, σε συνδυασμό με την επιγραφή που βρίσκεται σκαλισμένη στους 5 θρόνους του μνημείου, αποδεικνύει την

⁵⁰⁷ Bivar, "Mithraic Images of Bactria: Are They Related to Roman Mithraism?" in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 747-8.

⁵⁰⁸ Βλ. σχετικά Bonner, «Amulets Chiefly in the British Museum», *Hesperia* 4 (1951), 301-345 και ιδιαίτερα 321.

⁵⁰⁹ Doro Levi, «Aion», *Hesperia* 13 (1944), ο.π., 276.

⁵¹⁰ M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, (The Hague, 1956-60), No 30 (στο εξής CIMRM).

⁵¹¹ R. Beck, "The Mysteries of Mithras: A New Account of their Genesis", *JRS* (1998), 115-128 και ιδιαίτερα 123-4 και σημ.49 με σχετική βιβλιογραφία.

⁵¹² CIMRM32 = OGIS 383, η επιγραφή έχει ως εξής: «διόπερ ὡς ὀρθῶς Διὸς τε Ὠρομάσδου καὶ Απόλλωνος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ καὶ Ἀρτάγων Ἡρακλέους Ἀρεῶς ἐμῆς τε πατρίδος παντρώφου Κομμαγηνῆς θεοπρεπῆ ταῦτα ἀγάλματα καθιδρυσάμην». Βλ. επίσης Helmut Waldmann, *Die kommagenischen Kultformen unter könig Mithradates I Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.* (EPRO 34), (Leiden, 1973), 62-9.

χρήση συγκρητιστικών μορφών του αρχαίου περσικού θεού Μίθρα από τον Αντίοχο της Κομμαγηνής.

Κοντά στην παράσταση της *δεξίωσης* υπάρχει ένα ανάγλυφο ενός λέοντα, το οποίο παρουσιάζει αστρολογικό ενδιαφέρον (εικ.11). Η παράσταση αναπαριστά το ωροσκόπιο του Αντίοχου. Κάτω από το λαιμό του λέοντα εμφανίζεται μια ημισέληνος γύρω από ένα αστέρι. Στο σώμα του ζώου έχουν χαραχτεί 18 αστέρια⁵¹³. Η ημισέληνος σχετίζεται με τη νέα σελήνη. Το άστρο που απεικονίζεται μέσα στην ημισέληνο είναι ο Βασιλίσκος, το λαμπρότερο αστέρι του αστερισμού του Λέοντα που συνδέεται με την βασιλική εξουσία⁵¹⁴.

Η εικόνα της ημισελήνου που περικλείει ένα άστρο δεν είναι μοναδική στη μιθραϊκή λατρεία. Εμφανίζεται, επίσης, στο σκούφο του Μίθρα στο άγαλμα της Σιδώνας⁵¹⁵, στο μωσαϊκό δάπεδο του μιθραίου του Felicissimo στην Όστια⁵¹⁶, σε ένα μικρό ανάγλυφο του μιθραίου της Δούρα⁵¹⁷, αλλά και σε μαγικά φυλαχτά της ελληνορωμαϊκής εποχής που συνδέονται, όπως θα δούμε παρακάτω, με τον Μίθρα⁵¹⁸.

Πάνω από την πλάτη του λέοντα είναι χαραγμένα 3 αστέρια με 16 ακτίνες το καθένα. Στην πραγματικότητα δεν πρόκειται για αστέρια αλλά για πλανήτες τα ονόματα των οποίων είναι γραμμένα από κάτω:

*Πυρόεις Ἡρακλ[έους]. Στίλβων Απόλλωνος. Φαέθων Διός*⁵¹⁹

Όπως προκύπτει και από την μελέτη της αναλυτικής επιγραφής που βρίσκεται στον ίδιο χώρο με το ανάγλυφο του λέοντα, πρόκειται για τον Άρη, τον Ερμή και τον Δία που συνδέονται με τους θεούς του περσικού πάνθεου Αρτάγνη, Μίθρα και Ωρομάσδη⁵²⁰.

Σύμφωνα με του μελετητές, το ανάγλυφο αναφέρεται αστρολογικά στην 7^η Ιουλίου του 62 π.Χ., ημέρα κατά την οποία στον ουρανό εμφανίστηκε μια *σύμπτωση* των

⁵¹³ Heinrich Dörrie, *Der Königs kult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde* (Göttingen, 1964), 192-4.

⁵¹⁴ Για την σύνθεση της ημισελήνου που περικλείει το αστέρι βλ. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, ο.π., 93-4.

⁵¹⁵ CIMRM 76

⁵¹⁶ CIMRM 299

⁵¹⁷ CIMRM 37

⁵¹⁸ Βλ. παρακάτω, σελ. 321, 329.

⁵¹⁹ CIMRM 31

⁵²⁰ CIMRM 32: «ὥς ὁρᾷς Διός τε Ὡρομάσδου καὶ Απόλλωνος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ καὶ Ἀρτάγνου Ἡρακλέους Ἄρεως ἐμῆς τε πατρίδος παντρώφου Κομμαγηνῆς θεοπρεπῆ ταῦτα ἀγάλματα καθιδρυσάμην».

τριών πλανητών (Άρη, Ερμή και Δία) με την Σελήνη και τον Βασιλίσκο⁵²¹. Ο λέοντας συμβολίζει την υπέρτατη βασιλική εξουσία του Αντίοχου της Κομμαγενής που, με τη βοήθεια των θεών που συνδέονται μαζί του, επιβάλλει την παντοδυναμία του⁵²².

Τα τελευταία χρόνια στην περιοχή της Κομμαγενής έχουν ανακαλυφθεί αρκετά ευρήματα που συνδέονται με τον Μίθρα. Το γεγονός αυτό αποδεικνύει τη σημασία που έχει ο θεός στην τοπική θρησκεία του Αντίοχου, αλλά αποκαλύπτουν και τη πιθανή σχέση της λατρείας αυτής με τα μιθραϊκά μυστήρια. Η ανακάλυψη ενός τεχνητού σπηλαιού της εποχής αυτής στην Αρσάμεια, την σημαντικότερη πόλη της περιοχής και έδρα των βασιλιάδων της Κομμαγενής, έδωσε τη δυνατότητα στους μελετητές να υποθέσουν ότι πρόκειται για ένα ιερό που αποτέλεσε πρότυπο κατασκευής των ρωμαϊκών μιθραίων των επόμενων αιώνων⁵²³.

Σύμφωνα μάλιστα με μια ενδιαφέρουσα θεωρία του R.Beck, ίσως μπορούμε να ανιχνεύσουμε το πρόσωπο που έδωσε στην τοπική αυτή λατρεία του Μίθρα, τον κοσμοπολιτικό χαρακτήρα της και την δυνατότητα να καθιερωθεί ως μια από τις σημαντικότερες μυστηριακές λατρείες της αυτοκρατορίας. Πρόκειται για τον Τιβέριο Κλαύδιο Βάλβιλο (3-79 μ.Χ), τον σημαντικότερο αστρολόγο της εποχής, ο οποίος συνδέεται συγγενικά με την δυναστεία του Αντίοχου της Κομμαγενής. Σύμφωνα με τον R.Beck, πρόκειται για το πρόσωπο που όχι μόνο βοήθησε στην εξέλιξη, αλλά πιθανότατα προσέδωσε στα μυστήρια του Μίθρα τον έντονα αστρολογικό τους χαρακτήρα⁵²⁴. Η σχέση αυτή θα μπορούσε να ερμηνεύσει και την ύπαρξη πολλών κοινών εικονογραφικών στοιχείων μεταξύ των παραστάσεων που χρησιμοποιούνται

⁵²¹ O.Neugebauer-H.B.Van Hoesen, *Greek Horoscopes*, (Philadelphia, 1987), 14-16, No.61.

⁵²² Σύμφωνα με τον Πλίνιο, *Naturalis historia* 18.235 : «*stella regia appellata Tuberoni in pectore leonis occidit matutina, et pridie nonas Feb. fidicula vespera*». Ακόμη στο 18.271: *regia in pectore leonis stella matutino Caesari emergit*.

⁵²³ Σχετικά βλ. Friedrich Karl Dörner- Theresa Goell, *Arsameia am Nymphaios: Die Ausgrabungen im Hierothesion des Mithradates Kallinikos von 1953-1956*, (Berlin, 1963). Elmar Schwertheim, "Monumente des Mithraskultes in Kommagene," *Antike Welt* 6 (1975), 63-68. Του ίδιου, "Mithras: seine Denkmäler und sein Kult", *Antike Welt* 10 (1979), 1-76 και ιδιαίτερα 13-24. Επίσης F.K. Dörner, "Mithras in Kommagene", in J Duchesne-Guillemin (ed.), *Études Mithriaques, Actes du 2e congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, (Leiden, 1978), 123-33. R. Merkelbach, *Mithras, o.π.*, 64-70 και 75-77. R.Beck "The Mysteries of Mithras: A New Account of Their Genesis", *JRS* 88. (1998), σημ. 47. Η σχετικά πρόσφατη ανακάλυψη ενός μιθραίου στην Doliche οδήγησε και πάλι σε συζητήσεις σχετικά με το χρόνο δημιουργίας των μυστηρίων. Σχετικά με το θέμα αυτό βλ. A.Schiitte-Maischatz-E.Winter, "Kultstätten der Mithrasmysterien in Doliche", in J. Wagner (ed.), *Gottkonige am Euphrat: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene, Antike Welt*, (Mainz, 2000), 93-9. R.Beck, *Beck on Mithraism: collected works with new essays*, (Ashgate, 2004), 27-30.

⁵²⁴ Σχετικά βλ. Beck, "The mysteries of Mithras: a new account of their genesis," *JRS* 88 (1998), 42.

στην λατρεία του Μίθρα της Κομμαγηνής και των απεικονίσεων του Μίθρα σε αρκετά φυλαχτά της ελληνορωμαϊκής εποχής, όπως θα δούμε παρακάτω⁵²⁵.

Εκτός από το σπήλαιο της Αρσάμειας, βόρεια της Κομμαγηνής, στην περιοχή της **Καπαδοκίας**, έχουν ανακαλυφθεί αρκετά σπήλαια, τα οποία πιθανότατα φιλοξενούσαν δραστηριότητες που σχετιζόνταν με την μιθραϊκή λατρεία⁵²⁶.

Ένα τέτοιο σπήλαιο ανακαλύφτηκε στην Αριαράμνεια, μια πόλη κοντά στα Φάρασα της Καπαδοκίας, ενώ σε κοντινή απόσταση βρέθηκε η παρακάτω επιγραφή:

*Σαγάριος Μαχ[αφά]ρνου στρατηγ[ό]ς Αριαραμνεί(ας) ἐμάγευσε Μίθρη*⁵²⁷

Το εύρημα τοποθετείται χρονικά μεταξύ του 3^{ου} και 1^{ου} προχριστιανικού αιώνα. Σχετικά με την ερμηνεία της επιγραφής έχουν γραφτεί αρκετά⁵²⁸. Πιο συγκεκριμένα ο F.Cumont και ο A.D.Nock συμφωνούν ότι η φράση χρησιμοποιήθηκε προκειμένου να επικυρωθεί το γεγονός ότι ο στρατηγός Σαγάριος της επιγραφής, πήρε μέρος σε μια τελετουργία που σχετίζεται με τη μιθραϊκή λατρεία⁵²⁹. Η M.Guarducci συνδέει την ύπαρξη αυτής της επιγραφής, με την μεταγενέστερη επίσκεψη του Τιριδάτη της Αρμενίας στον Νέρωνα και την μύηση του στις 'μαγικές τέχνες'.⁵³⁰

Πρόκειται για μια επιγραφή που έχει ενδιαφέρον, γιατί αναφέρεται στον Μίθρα και ταυτόχρονα σε κάποια τελετουργία που συνδέεται με την μαγεία. Παρά το γεγονός ότι η χρήση του όρου «ἐμάγευσε» αυτήν την εποχή σχετίζεται περισσότερο με την αρχαία περσική θρησκεία και λιγότερο με τις τελετουργίες της ελληνορωμαϊκής εποχής, μας δίνεται η δυνατότητα να διαπιστώσουμε ότι ο όρος χρησιμοποιείται ενδελεχώς από την πρώτη περίοδο της περσικής θρησκείας μέχρι και τα ύστερα ελληνιστικά χρόνια χωρίς να φέρει αρνητικούς συνειρμούς.

Το 1934 στην περιοχή **Δούρα της Συρίας**, στην αρχαία πόλη του Ευρωπού ανακαλύφτηκε ένα μιθραίο που οι ανασκαφικές μελέτες έδειξαν ότι οικοδομήθηκε

⁵²⁵ Βλ. παρακάτω 318, 321.

⁵²⁶ H. Von Gall, "Zu den Kleinasiatischen Treppentunneln" *Archäologischer Anzeiger* 82 (1967), 504-527

⁵²⁷ CIMRM 19

⁵²⁸ Σχετικά βλ. U.Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 178

⁵²⁹ Franz Cumont, «Mithra en Asie Mineure», in W. M. Calder, J. Keil (eds), *Anatolian Studies Presented to William Hepburn Buckler*, (Manchester, 1939), 67-76 και ιδιαίτερα 67. Και Arthur Darby Nock, στην κριτική του στο άρθρο του Cumont, *The American Journal of Philology* 63, (1942), 349-352 και ιδιαίτερα 350. Συμφώνα με τα σχόλια στο CIMRM 19, με την ερμηνεία αυτή συμφωνεί και ο Vermaseren.

⁵³⁰ Margherita Guarducci, «Ricordo della "magia" in un graffito del Mitreo del Circo Massimo», in U.Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 173-182 και ιδιαίτερα 180.

και ανοικοδομήθηκε τρεις φορές⁵³¹. Στην πρώτη φάση της κατασκευής του, κατά τη διάρκεια της θεμελίωσης (168 μ.Χ.), χτίστηκε ένας μικρός ναός μέσα σε μια οικία. Αργότερα, αρχικά το 210 μ.Χ. και τελικά το 240 μ.Χ. ανακατασκευάστηκαν τόσο η κτιριακή του υποδομή, όσο και τα διακοσμητικά στοιχεία και τελικά ο μικρός ναός μετατράπηκε σε ένα σημαντικό κέντρο της μιθραϊκής λατρείας.

Στο λατρευτικό ανάγλυφο της ταυροκτονίας που κατασκευάστηκε κατά την πρώτη περίοδο χρήσης του ιερού, δεν εμφανίζονται οι συνήθεις ανθρωπόμορφες παραστάσεις του Ήλιου και της Σελήνης, αλλά ένας ηλιακός δίσκος και μια ημισέληνος που φέρει στο κοίλο μέρος της ένα αστέρι, μια παράσταση που συνδέεται με το σύμβολο που φέρει στο λαιμό του, το ανάγλυφο του λέοντα της Κομμαγηνής.

Στην παράσταση της ταυροκτονίας της μεταγενέστερης κατασκευής πάνω από το κεφάλι του ταυροκτόνου Μίθρα, εμφανίζεται η μορφή ενός γενειοφόρου άνδρα με κάλαθο και ακτινωτό στέμμα στο κεφάλι (εικ. 12)⁵³². Σε αυτήν την περίπτωση ο γενειοφόρος θεός τοποθετείται στην θέση που συνήθως βρίσκεται ο λεοντοκέφαλος θεός και έτσι συνδέεται με τον Σάραπι-Αιώνα⁵³³. Το γεγονός αυτό παρουσιάζει ενδιαφέρον, γιατί επιβεβαιώνει την σύνδεση μεταξύ του θεού Αιώνα και του Σάραπι.

Γύρω από το ανάγλυφο της ταυροκτονίας αναπτύσσεται μια τοιχογραφία με σκηνές από τον μιθραϊκό μυθικό κύκλο. Εδώ συναντάμε τρεις παραστάσεις: έναν γενειοφόρο θεό με φωτοστέφανο που πετά έναν κεραυνό, δυο *γίγαντες με πόδια φιδιών* που παρουσιάζονται ο πρώτος να χάνει την ισορροπία του και να πέφτει και ο δεύτερος να κρατά μια σφαίρα σαν πέτρα που ετοιμάζεται να πετάξει, και τέλος, μία παράσταση ιερού δείπνου, στην οποία εμφανίζεται ο Μίθρας στα δεξιά να φορά τον περσικό του σκούφο, ενώ στα αριστερά ο Ήλιος να φορά το στέμμα με τις ακτίνες και να κάθεται πίσω από το σώμα του σκοτωμένου ταύρου. Και οι δυο κρατούν από ένα ρυτό. Στα δεξιά και έξω από την σκηνή εμφανίζεται ένα άνδρας με κεφάλι κόρακα που κρατά ένα μακρύ λεπτό όργανο που θυμίζει μικρή σούβλα, στην οποία έχουν περαστεί κομμάτια κρέατος, το οποίο προσφέρει στους συνδαιτυμόνες⁵³⁴.

Η παράσταση του γενειοφόρου θεού που πετά έναν κεραυνό, δίνει αρχικά την εντύπωση ότι πρόκειται για απεικόνιση του Δία. Όμως, η παρουσία του θεού στην

⁵³¹ Σχετικά με την αρχαιολογική ανασκαφή βλ. M.I.Rostovtzeff-F.E.Brown-C.B.Welles (eds), *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Reports VII-VIII*, (New Haven, 1939). F.Cumont, "The Dura Mithraeum", in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., τόμ.1, 151–214. CIMRM 34-73.

⁵³² CIMRM 40

⁵³³ Σχετικά βλ. R.Beck, "Mithraism since Franz Cumont," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.17.4 (1984), 2002-115 και ιδιαίτερα 2015 και σημείωση 17.

⁵³⁴ Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, ο.π., 23, 320,182.

συγκεκριμένη τοιχογραφία είναι μάλλον ασύνδετη. Πιθανότερη φαίνεται η σύνδεση της μορφής αυτής με τον «συγκρητιστικό» θεό Μίθρα-Σάραπι, του οποίου η απεικόνιση, όπως είδαμε και παραπάνω, ήταν συνηθισμένη κατά τον 2^ο και 1^ο αιώνα π.Χ., εποχή της βασιλείας του Πλάτωνα (145-140 π.Χ.), του Αμύντα (95-90 π.Χ.) και του Ερμαίου (90-70 π.Χ) στην ευρύτερη περιοχή⁵³⁵.

Οι απεικονίσεις γιγάντων με πόδια φιδιών σε τοιχογραφίες και σε αγάλματα δεν είναι άγνωστες στο χώρο της μιθραϊκής λατρείας. Το άγαλμα ενός γίγαντα με πόδια φιδιού συναντάμε στο μιθραίο της Santa Prisca στη Ρώμη της Ιταλίας⁵³⁶, ενώ απεικονίσεις γιγάντων σε τοιχογραφίες και ανάγλυφα συναντάμε στο μιθραίο της Hawarti στην Συρία⁵³⁷, καθώς επίσης και στο μιθραίο του Osterburken στη Γερμανία⁵³⁸.

Οι μορφές των γιγάντων με πόδια φιδιών εμφανίζονται και σε ένα είδος νικηφόρου μνημείου, κοινού στις χώρες της κεντρικής Ευρώπης, στις *στήλες του Δία και των Γιγάντων*⁵³⁹. Στις στήλες αυτές απεικονίζεται ένας έφιππος θεός που, κρατώντας ένα ακόντιο στα χέρια του, αποπλίζει έναν γίγαντα με πόδια φιδιού που βρίσκεται κάτω από τις οπλές του άλογου του. Οι περισσότεροι ερευνητές ταυτίζουν τον έφιππο θεό με το Δία ή με κάποιο κελτικό ή γερμανικό θεό της καταγίδας.

Σε αντίθεση με αυτούς, ένας σημαντικός μελετητής των μνημείων αυτών, ο S.Arthur Strong, υποστηρίζει ότι πρόκειται για κάποιον συριακό θεό, πιθανόν τον Βαάλ, ένα είδος έφιππου Ήλιου που καταδιώκει τις μορφές με τα ποδιά φιδιών⁵⁴⁰. Ο C.Bonner υιοθετεί την άποψη ότι οι μορφές με τα φιδίσια ποδιά συνδέονται με αρχαίες συριακές και ανατολικές παραδόσεις που χρονικά προηγούνται κατά πολύ της ελληνορωμαϊκής εποχής⁵⁴¹. Θεωρεί μάλιστα ότι η εικόνα της μάχης με ένα αρχέγονο ερπετό που εμφανίζεται στις ανατολικές περιοχές της Μεσογείου, σχετίζεται με την ίδια παράδοση. Ο M.P.Nilsson συνδέει τις *στήλες του Δία και των Γιγάντων* της κεντρικής Ευρώπης με τα γλυπτά της ανατολής, στα οποία

⁵³⁵ Βλ. CIMRM 473, 474, 475. Ο Νόννος της Πανοπωλής (*Διονυσιακά* 40.392 -401) γράφει σχετικά: «*Βῆλος ἐπ' Εὐφρήταο, Αἴβυς κεκλημένος Ἄμμων, Ἄπις ἔφης Νειλῶος, Ἄραψ Κρόνος, Ἀσσύριος Ζεύς ..εἶτε Σάραπις ἔφης, Αἰγύπτιος ἀνέφελος Ζεύς, εἰ Κρόνος, εἰ Φαέθων πολυώνυμος, εἶτε σὺ Μίθρης, Ἥελιος Βαβυλῶνος, ἐν Ἑλλάδι Δελφὸς Ἀπόλλων*».

⁵³⁶ CIMRM 491

⁵³⁷ A.B. Griffith, «A New Mithraeum in Hawarti , Syria», *Electronic Journal of Roman Mithraism* 1 (2000).

⁵³⁸ CIMRM 1292-4e

⁵³⁹ Σχετικά βλ., F. Hertlein, *Die juppiter gigantensaulen*, (Stuttgart, 1910).

⁵⁴⁰ S. Arthur Strong, «The Exhibition Illustrative of the Provinces of the Roman Empire, at the Baths of Diocletian, Rome», *JRS* (1911), 1-49 και ιδιαίτερα 23-6.

⁵⁴¹ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 125.

απεικονίζονται *γίγαντες με πόδια φιδιού*. Θεωρεί, μάλιστα, σχετική την μορφή με κεφάλι κόκορα και πόδια φιδιού που πολύ συχνά εμφανίζεται στα φυλαχτά της ελληνορωμαϊκής εποχής.⁵⁴²

Είναι πολύ πιθανό οι μελετητές που θεωρούν ότι η παράσταση του γενειοφόρου άνδρα απεικονίζει όχι τον Δία, αλλά κάποια ηλιακή θεότητα της ανατολής, να έχουν δίκιο. Κατά την άποψή μας, η θεότητα αυτή φαίνεται να μοιράζεται αρκετά κοινά χαρακτηριστικά με την γενειοφόρα μορφή που εμφανίζεται συχνά στις τοιχογραφίες των Μιθραίων και ταυτίζεται με τον Σάραπι⁵⁴³, καθώς επίσης και με την παράσταση του θεού Μίθρα-Σάραπι, η οποία, όπως είδαμε παραπάνω, συναντάται στην περιοχή της Βακτριανής.

Ακόμη, θεωρούμε πολύ πιθανή την σχέση του γενειοφόρου άντρα και των *γιγάντων με τα πόδια φιδιού*, με κάποιες τελετουργίες που συνέβαιναν στο πλαίσιο της μιθραϊκής λατρείας, οι οποίες στόχευαν στο να εξασφαλίσουν απόλυτη μυστικότητα, σχετικά με την λατρεία στα μιθραία, στις οποίες θα αναφερθούμε παρακάτω⁵⁴⁴.

Η παράσταση του άνδρα που φέρει κεφάλι κόρακα, η οποία εμφανίζεται δίπλα στην σκηνή δείπνου που απεικονίζει τον Μίθρα και τον Ήλιο, παρουσιάζει ομοιότητες με κάποια ευρήματα των μιθραίων της Ευρώπης. Μια παρόμοια μορφή με κεφάλι και πόδια κόρακα εμφανίζεται, για παράδειγμα, στο μιθραίο της Santa Prisca⁵⁴⁵. Η μορφή προσφέρει κομμάτια κρέας στον Μίθρα και στον Ήλιο που κάθονται στο τραπέζι. Στο ανάγλυφο που βρέθηκε στην περιοχή Castra Pretoria στην Ρώμη, απεικονίζεται και πάλι η μορφή με το κεφάλι κόρακα που φαίνεται να προσφέρει σε κάποιον ένα αμβλύ αντικείμενο με κομμάτια κρέας πάνω του⁵⁴⁶. Η παράσταση αυτήν θυμίζει μια μορφή με κεφάλι πουλιού που εμφανίζεται σε έναν μικρό καφετί λίθο, η οποία στηρίζεται σε ένα σκήπτρο και στο ελεύθερο χέρι της κρατά ένα στεφάνι από το οποίο κρέμονται αντικείμενα τα οποία μοιάζουν με κομμάτια κρέατος⁵⁴⁷.

⁵⁴² Martin P. Nilsson, «The Anguipede of the Magical Amulets», *The Harvard Theological Review* 44, (1951), 61-64.

⁵⁴³ CIMRM 473, 474, 475. Ακόμη, στο μιθραίο της Δούρα Ευρωπού, πάνω από την σκηνή της ταυροκτονίας, εμφανίζεται η παράσταση ενός γενειοφόρου θεού, στην θέση που συνήθως βρίσκεται ο λεοντοκέφαλος θεός. Βλ. παραπάνω, σελ. 180.

⁵⁴⁴ Βλ. παρακάτω, σελ. 281-84.

⁵⁴⁵ CIMRM 483.

⁵⁴⁶ CIMRM 397, και είναι πιθανό να απεικονίζεσαι η ίδια μορφή στο ανάγλυφο που βρίσκεται στο αρχαιολογικό μουσείο του Σαράγεβο (CIMRM 1896-3a).

⁵⁴⁷ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 130

Δεξιά και αριστερά της κεντρικής σκηνής της ταυροκτονίας που απεικονίζεται στο μιθραίο της Δούρα-Ευρωπού, εμφανίζονται δυο γενειοφόροι άνδρες, οι οποίοι φορούν περσικούς σκούφους και κάθονται σε θρόνους (εικ. 13). Ο άνδρας στα δεξιά κρατά ένα σκήπτρο, το οποίο ακουμπά στο πάτωμα μπροστά του, ενώ ο άνδρας στα δεξιά κρατά ένα ραβδί που το ακουμπά στην επιφάνεια του θρόνου που κάθεται. Και οι δυο κρατούν στο αριστερό τους χέρι ένα κλειστό ειλητάριο⁵⁴⁸.

Ο Cummont θεωρεί ότι πρόκειται για τους μάγους Ζωροάστρη και Οστάνη⁵⁴⁹. Συνδέει, ακόμη, τις τοιχογραφίες του μιθραίου αυτού με τις τοιχογραφίες που βρίσκονται στην κοντινή σε απόσταση συναγωγή της Δούρας-Ευρωπού, στην οποία απεικονίζονται βιβλικές σκηνές καθώς και προφήτες της ιουδαϊκής θρησκείας. Ο σπουδαίος μελετητής του μιθραϊσμού θεωρεί ότι στόχος των απεικονίσεων αυτών είναι η παρουσίαση των θεμελιωτών και προφητών της περσικής, στην πρώτη περίπτωση, και της ιουδαϊκής, στην δεύτερη, θρησκείας. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις των ανθρώπων της ύστερης αρχαιότητας, ο Ζωροάστρης θεωρούνταν ο θεμελιωτής των μιθραϊκών μυστηρίων⁵⁵⁰. Επιπλέον, ένα στοιχείο που φαίνεται να συνδέει τις μορφές των δυο ανδρών του μιθραίου της Δούρα με τον Ζωροάστρη και τον Οστάνη, είναι τα κλειστά ειλητάρια που κρατούν στα χέρια τους. Σύμφωνα με την περσική θρησκευτική παράδοση, ο Ζωροάστρης θεωρείται ο συγγραφέας των ιερών κειμένων της περσικής θρησκείας, ενώ στον Οστάνη αποδίδεται η συγγραφή ενός μεγάλου μέρους των μαγικών κειμένων της ελληνορωμαϊκής εποχής⁵⁵¹. Ο Πλίνιος, μάλιστα, θεωρεί ότι είναι εκείνος που εισήγαγε τις μαγικές τέχνες στον αρχαίο ελληνικό κόσμο⁵⁵². Ο άνδρας στα δεξιά φαίνεται να κρατά μια ράβδο σε μια εμβληματική

⁵⁴⁸ Σύμφωνα με τον Campbell (*Mithraic Iconography and Ideology*, ο.π., 188), η κίνηση του άνδρα στα αριστερά υποδηλώνει ένα μαγικό άγγιγμα, ενώ το κλειστό ειλητάριο που κρατά στο χέρι του σχετίζεται με τη μυστικότητα που πρέπει να διαπνέει τα μυστήρια.

⁵⁴⁹ F. Cumont, "The Dura Mithraeum", in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., 183-4 και την σημείωση 174 του E.D.Francis, ο οποίος θεωρεί ότι τα πρόσωπα αυτά είναι οι πατέρες της τοπικής μιθραϊκής κοινότητας. Παρόμοιες μορφές πατέρων ενδεδυμένων με περσικά ρούχα βρίσκονται στο μιθραίο της Santa Prisca και στο μιθραίο της Capua, σχετικά βλ. M. Guarducci, «Ricordo della "magia" in un graffito del Mitreo del Circo Massimo», in U.Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 173-182 και κυρίως 182.

⁵⁵⁰ Πορφύριου, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδύσσεια τῶν Νυμφῶν Ἄντρου*, 6. 5-18: «οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον τὸν τόπον· πρώτον μὲν, ὡς ἔφη Εὐβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφύες σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε, τῶν δ' ἐντὸς κατὰ συμμετρὸς ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων· μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις, δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων εἴτ' οὖν αὐτοφύων εἴτε χειροποιήτων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι».

⁵⁵¹ Βλ. PGM IV 2000-2003, PGM XII 122.

⁵⁵² Plinius, *Naturalis Historia*, 30.8.

κίνηση της μαγικής παράδοσης, από την αρχαιότητα μέχρι την εποχή μας. Στο χώρο του μιθραίου βρέθηκε η παρακάτω επιγραφή:

nama/maximus/magus

Η χρήση της λέξης «*nama*» στα μιθραία είναι παρά πολύ συχνή⁵⁵³. Με τον τρόπο αυτό αποδίδεται τιμή στο θεό ή σε κάποιο από τα μέλη της κοινότητας. Το ενδιαφέρον στοιχείο της επιγραφής βρίσκεται στο ότι γίνεται αναφορά στον «μεγαλύτερο μάγο», έναν τίτλο τιμής που συναντάμε μόνο σε αυτό το μιθραίο. Αν τα πρόσωπα των γενειοφόρων ανδρών συνδεθούν με τους μάγους Ζωροάστρη και Οστάνη, τότε ο τίτλος «*magus*» είναι πιθανό να αναφέρεται σε αυτούς. Ίσως, όμως, είναι και ένας τίτλος τιμής που αποδιδόταν στους *πατέρες* της μιθραϊκής κοινότητας της περιοχής. Την πιθανότητα αυτή ενισχύει και το γεγονός ότι έχουμε ακόμη μια αναφορά σε «μάγους» μέσα στο ίδιο ιερό⁵⁵⁴. Στην δεύτερη επιγραφή που βρέθηκε στο μιθραίο, η οποία είναι γραμμένη στα ελληνικά, διαβάζουμε:

ΠΥΡΩΠΟΝ ΑΣΘΜΑ ΤΟ ΚΑΙ ΜΑΓΟΙΣ Η ΝΙΠΤΡΩΝ ΟΣΙΩΝ

Σε ελεύθερη μετάφραση θα μπορούσε να αποδοθεί ως: «*η καυτή ανάσα αποτελεί και για τους μάγους την κάθαρση των άγιων ανθρώπων*».

Η φράση είναι ενδεικτική για το είδος των τελετών που συνέβαιναν στα μιθραία. Ο Cumont συνδέει τη φράση με το ανάγλυφο του λεοντοκέφαλου θεού από το Palazzo Colonna στην Ρώμη, στο οποίο ο θεός απεικονίζεται να φυσάει μια δέσμη αέρα προς έναν βωμό που καίει μπροστά του⁵⁵⁵, καθώς επίσης και με το απόσπασμα του Δίωνα Χρυσόστομου που αναφέρεται στη σχέση του Ζωροάστρη και των μάγων, με τη φωτιά⁵⁵⁶.

⁵⁵³ Σχετικά με τη λέξη «νάμα», βλ. F. Cumont, "The Dura Mithraeum", in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., 196.

⁵⁵⁴ Όπως θα δούμε παρακάτω (σελ. 284-6), αναφορά του όρου «*magicas*» συναντάμε σε μια ακόμη περίπτωση στο μιθραίο του Palazzo dei Musei στην Ρώμη, που χρονολογείται στο δεύτερο μισό του τρίτου αιώνα.

⁵⁵⁵ CIMRM 383

⁵⁵⁶ Δίων Χρυσόστομος, *Λόγοι* 36.40-41: «*τὸ δὲ ἰσχυρὸν καὶ τέλειον ἄρμα τὸ Διὸς οὐδεὶς ἄρα ὑμνησεν ἀξίως τῶν τῆδε οὔτε Ὀμηρος οὔτε Ἡσίοδος, ἀλλὰ Ζωροάστρης καὶ μάγων παῖδες ἄδουσι παρ' ἐκείνου μαθόντες· ὃν Πέρσαι λέγουσιν ἔρωτι σοφίας καὶ δικαιοσύνης ἀποχωρήσαντα τῶν ἄλλων καθ' αὐτὸν ἐν ὄρει τινὶ ζῆν· ἔπειτα ἀφθῆναι τὸ ὄρος πυρὸς ἄνωθεν πολλοῦ κατασκήψαντος συνεχῶς τε κάεσθαι. τὸν οὖν βασιλέα σὺν τοῖς ἐλλογιμωτάτοις Περσῶν ἀφικνεῖσθαι πλησίον, βουλόμενον εὐζῆσθαι τῷ θεῷ· καὶ τὸν ἄνδρα ἐξελεθεῖν ἐκ τοῦ πυρὸς ἀπαθῆ, φα νέντα δὲ αὐτοῖς ἴλεων θαρρεῖν κελεῦσαι καὶ θῆσαι θυσίας τινάς, ὡς ἦκοντος εἰς τὸν τόπον τοῦ θεοῦ. συγγήγενεσθαι τε μετὰ ταῦτα οὐχ ἅπασιν, ἀλλὰ τοῖς ἄριστα πρὸς*

Ο R.Gordon, χωρίς να αναφέρεται στον ρόλο που παίζει η φωτιά στις θρησκευτικές αντιλήψεις των Περσών, συνδέει την επιγραφή αυτή με τις αντιλήψεις των αρχαίων Αιγυπτίων για το διαμεσολαβητικό ρόλο που παίζουν οι λέοντες μεταξύ των θεών και των ανθρώπων, καθώς και με το γεγονός ότι συνδέονται με την τιμωρία ενάντια στην ψευδορκία⁵⁵⁷. Θεωρεί ότι, επειδή η φωτιά και τα λιοντάρια έχουν μια καταστροφική πλευρά, η μύηση στο βαθμό του Λέοντα μέσω της φωτιάς φαίνεται να επιβαρύνει τους μνημένους με μια ιδιαίτερη ευθύνη, σχετικά με τα ηθικά παραπτώματα⁵⁵⁸.

Το «*πυρωπόν άσθμα*» της επιγραφής, σύμφωνα με την άποψή μας, αναφέρεται πιθανότατα σε κάποια μιθραϊκή τελετή, σε ένα είδος κάθαρσης με φωτιά που οδηγεί τους μιθραϊστές στο πέραςμα σε ένα ανώτερο επίπεδο μύησης, πιθανότατα αυτό που συνδέεται με το βαθμό μύησης του Λέοντα.

Μια σειρά παραστάσεων από μιθραία φαίνεται ότι συνδέονται με την δυσερμήνευτη αυτή επιγραφή. Στις εικόνες που βρίσκονται γύρω από την τοιχογραφία της κεντρικής ταυροκτονίας στο μιθραίο της Δούρα, ο Μίθρας εμφανίζεται να αναδύεται μέσα από μια φλεγόμενη *petra genetrix*⁵⁵⁹, έχοντας τα χέρια του σηκωμένα ψηλά και κρατώντας έναν δαυλό⁵⁶⁰. Σε ένα μιθραίο που βρίσκεται στην βόρεια Βουλγαρία, στην αρχαία ρωμαϊκή επαρχία της Μοισίας, ο Μίθρας εμφανίζεται να γεννιέται μέσα από τις φλόγες ενός βωμού με υψωμένα χέρια, ενώ γύρω από το σώμα του φαίνεται να ελίσσεται ένα φίδι⁵⁶¹. Σε μια τοιχογραφία που βρέθηκε σε ένα μιθραίο της Καμπανίας, στην νότια Ιταλία, εμφανίζεται ένας όρθιος άνδρας να κρατά ένα πυρσό μπροστά από έναν άλλο που βρίσκεται στα γόνατα.⁵⁶² Τα ευρήματα αυτά, πιθανότατα αναφέρονται στην τελετουργία της επιγραφής του μιθραίου της Δούρα.

Οι τελετές που χρησιμοποιούν την φωτιά δεν συναντώνται μόνο στην λειτουργική ζωή των μιθραιών, καθώς συνδέονται με τελετουργίες μύησης και σε αλλά

ἀλήθειαν πεφυκόσι καὶ τοῦ θεοῦ ξυνιέναι δυναμένοις, οὗς Πέρσαι μάγους ἐκάλεσαν, ἐπισταμένους θεραπεύειν τὸ δαιμόνιον, οὐχ ὡς Ἕλληνες ἀγνοίᾳ τοῦ ὀνόματος οὕτως ὀνομάζουσιν ἀνθρώπους γόητας».

⁵⁵⁷ R.Gordon, "Reality, Evocation, and Boundary in the Mysteries of Mithras," *JMS* 3, (1980), 19-99 και ιδιαίτερα 33-4.

⁵⁵⁸ R. Gordon, "Mithraism and Roman Society: Social factors in the explanation of religious change in the Roman empire," *Religion* 2, (1972), 92-121 και ιδιαίτερα 99-100 και σημ. 41.

⁵⁵⁹ Ο Μίθρας *πετρογέννητος* (*Mithras petrogenes*) εμφανίζεται εξαιρετικά συχνά στην εικονογραφία των μιθραιών. Βλ. CIMRM 256, 260(;), 1036, 1084, 1283, 1410, 2237 κ.α.

⁵⁶⁰ CIMRM 42.5

⁵⁶¹ CIMRM 2237

⁵⁶² CIMRM 188

θηρσκευτικά συστήματα⁵⁶³. Όμως, μόνον εδώ, στο μιθραίο της Δούρα, όσοι παίρνουν μέρος σε μια τελετή μύησης ονομάζονται «μάγοι». Σε αντίθεση με τους αρνητικούς συνειρμούς που φέρει, κάποιες φορές, ο όρος «μαγεία» στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, ο όρος «μάγος», στην περίπτωση του μιθραίου της Δούρα, φαίνεται ότι αναφέρεται ως όρος εμβληματικός⁵⁶⁴.

Το 19^ο αιώνα στη **Σιδώνα της Φοινίκης** ανακαλύφθηκε σε πολύ καλή κατάσταση ένα μιθραίο που φαίνεται ότι λειτουργούσε τουλάχιστον μέχρι τον 4^ο αιώνα μ.Χ.. Εκεί, κάποιος Γερόντιος που, πιθανότατα, ήταν ο πατέρας της τοπικής μιθραϊκής κοινότητας, αφιέρωσε στο Μίθρα τρία αγάλματα: ένα άγαλμα του Μίθρα ταυροκτόνου⁵⁶⁵, ένα άγαλμα του λεοντοκέφαλου θεού⁵⁶⁶ και ένα άγαλμα μιας τρίμορφης θεότητας που φέρει τα χαρακτηριστικά της Εκάτης, της αρχαίας ελληνικής θεάς της μαγείας⁵⁶⁷.

Το άγαλμα του λεοντοκέφαλου θυμίζει έντονα την εξελιγμένη μορφή που παίρνει ο θεός Βησάς-Χέκα κατά τα ελληνιστικά χρόνια, ο οποίος, όπως θα δούμε παρακάτω⁵⁶⁸, έχει αξιοσημείωτες ομοιότητες με την μορφή του λεοντοκέφαλου θεού. Το στόμα του αγάλματος είναι ορθάνοιχτο, ένα στοιχείο που το συνδέει με μια σειρά παρόμοιων αγαλμάτων, τα οποία φέρουν οπές στο σημείο του στόματος και πιθανότατα χρησιμοποιούνταν κατά τη διάρκεια της μύησης στη βαθμίδα του Λέοντα, με τρόπο ώστε να φυσούν δέσμες φωτιάς προς τον μύστη.

Το άγαλμα της Εκάτης που ανακαλύφθηκε στο μιθραίο της Σιδώνας, συνδέεται και αυτό, κατά τη γνώμη μας, με τις τελετουργίες φωτιάς που συνέβαιναν στα μιθραία. Η σχέση αυτή προκύπτει από το γεγονός ότι η θεά απεικονίζεται συνήθως κρατώντας πυρσούς στα χέρια της, ενώ στους *Μαγικούς Πάπυρους* αναφέρεται δυο φορές ως «πυρίπνεη Εκάτη»⁵⁶⁹. Επιπλέον, πολύ συχνά συνοδεύεται από φίδια. Τα χαρακτηριστικά αυτά οδηγούν στο συμπέρασμα ότι συνδέεται όχι μόνο με τις τελετουργίες φωτιάς, αλλά και με μια θηλυκή θεότητα της αρχαίας περσικής

⁵⁶³ Βλ. *Κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιον*, 3.16-17: «ἀπεκρίνατο ὁ Ἰωάννης ἅπασι λέγων· ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ πυρί». Βλ. επίσης *Κατά Ματθαῖον Εὐαγγέλιον*, 3.11-12.

⁵⁶⁴ Ενδιαφέροντα είναι η παρατήρηση του Δίωνα Χρυσόστομου (*Λόγοι* 36. 41) για το θέμα, ο οποίος γράφει: «συγγίνεσθαί τε μετὰ ταῦτα οὐχ ἅπασι, ἀλλὰ τοῖς ἄριστα πρὸς ἀλήθειαν πεφυκόσι καὶ τοῦ θεοῦ ζυνιέναι δυναμένοις, οὓς Πέρσαι μάγους ἐκάλεσαν, ἐπισταμένους θεραπεύειν τὸ δαιμόνιον, οὐχ ὥς Ἕλληνες ἀγνοοῖα τοῦ ὀνόματος οὕτως ὀνομάζουσιν ἀνθρώπους γόητας».

⁵⁶⁵ CIMRM 76

⁵⁶⁶ CIMRM 78

⁵⁶⁷ CIMRM 84

⁵⁶⁸ Βλ. παρακάτω, σελ. 261-2.

⁵⁶⁹ PGMIV 2525-55, και 2724

παράδοσης, η οποία περιγράφεται από τον Φίρμικο Ματέρνο. Σύμφωνα με τον ιστορικό, το στοιχείο της φωτιάς εκφράζεται στην αρχαία περσική θρησκεία μέσω δυο βασικών δυνάμεων: της αρσενικής και της θηλυκής. Η θηλυκή δύναμη απεικονίζεται ως θεά που φέρει τρία πρόσωπα και έχει γύρω της τερατώδη φίδια⁵⁷⁰. Γνωρίζοντας ότι η παρουσία της Εκάτης στο μιθραίο της Σιδώνας δεν είναι μοναδική, αλλά μάλλον συνηθισμένη στα πλαίσια της μιθραϊκής λατρείας⁵⁷¹, είναι δυνατό να συνδέσουμε την θεά, που κατά την ελληνική παράδοση «σχετίζεται με τον κάτω κόσμο και σε αυτήν αναφέρονται όσοι ψάχνουν την περίεργη και απόκρυφη γνώση⁵⁷²» με την τρίμορφη θηλυκή δύναμη της αρχαίας περσικής θρησκείας που σχετίζεται με τη φωτιά.

Όμως, όπως θα δούμε και παρακάτω, στο πλαίσιο της μιθραϊκής λατρείας, η θεά δεν φέρει μόνο τα χθόνια και μαγικά χαρακτηριστικά που της αποδίδονται στην αρχαία ελληνική θρησκευτική παράδοση, αλλά και έναν έντονα σωτηριολογικό χαρακτήρα που πιθανότατα της δίνει την δυνατότητα να παίζει έναν βαρυσήμαντο ρόλο στο πλαίσιο των τελετών που συμβαίνουν στα μιθραία⁵⁷³.

⁵⁷⁰ Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* PL, τομ. 12, στηλ. 992: «*Persae et Magi omnes qui Persicae regionis incolunt fines ignem praeferunt et omnibus elementis ignem putant debere praeponi. Hi itaque ignem in duas diuidunt potestates, naturam eius ad utriusque sexus transferentes, et uiri et feminae simulacro ignis substantiam deputantes. Et mulierem quidem triformi uultu constituunt, monstruosis eam serpentibus inligantes. Quod ideo faciunt ne ab auctore suo diabolo aliqua ratione dissentiant, sed ut dea sua serpentibus pullulans maculosis diaboli insignibus adornetur*».

⁵⁷¹ CIMRM 1187, 356, 486, 992., 395^A. Και επίσης CIMRM 1292, στο μιθραίο του Osterburken στην Γερμανία όπου γύρω από την ανάγλυφη σκηνή της ταυροκτονίας εμφανίζεται μια εικόνα που παρουσιάζει τρεις θεές με χιτώνες. Η κεντρική κρατά μια ζυγαριά, αυτή που βρίσκεται στα αριστερά ένα ειλητάριο και αυτή που βρίσκεται στα δεξιά κάτι αδιευκρίνιστο, πιθανόν μια σπείρα. Φαίνεται ότι εμφανίζονται ως οι τρεις μοίρες, οι οποίες, σύμφωνα με τον Campbell (*Mithraic Iconography and Ideology*, ο.π., 287), σχετίζονται με την Εκάτη και τις τρεις υποστάσεις της.

⁵⁷² Πλούταρχος, *Περί των παρ' Αλεξανδρεῦσι παροιμιῶν* 8.1-9: «*τὰς ἐν Αἰδου τριακάδας: τιμᾶται ἡ τριακάς ἐν Αἰδου διὰ τὴν Ἑκάτην μυστικώτερον, ἣ καὶ τρίγλα ἐπιθύεται, , ἐπεὶ καὶ αὐτὴν τὴν Ἑκάτην φασὶ Τρίτο- γενὴ εἶναι. καὶ γὰρ Ἀθηνᾶ καὶ Ἄρτεμις καὶ Ἑκάτη αἱ τρεῖς δοκοῦσιν ἐν εἶναι. τὸ γοῶν μυστικὸν Ἑκάτη ἢ Φερσεφόνεια καλεῖται, τῶν ὑποχθονίων δεσπότις. ὅθεν καὶ ἀφιδρύματα Ἑκάτης πρὸς ταῖς τριόδοις ἐστὶ καὶ τὰ νεκύσια τῇ τριακάδι ἄγεται. λεχθεῖν δ' ἂν ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν περιέργων καὶ τὰ ἀποκεκρυμμένα ζητούντων γινώσκειν. ἐν παντὶ μύθῳ καὶ τὸ Δαιδάλου μύσος*».

⁵⁷³ Για τον σωτηριολογικό χαρακτήρα της θεάς βλ. Sarah Iles Johnston, *Hekate soteira: a study of Hekate's role in the Chaldean oracles and related literature*, (Atlanta, 1990).

3. Η λατρεία του Μίθρα και η σχέση της με την μαγεία στην Αίγυπτο

Τα στοιχεία που έχουμε στη διάθεση μας σχετικά με τη λατρεία του Μίθρα στην Αίγυπτο είναι ελάχιστα, αν και υπάρχουν πληροφορίες για ύπαρξη μιθραίου ήδη από τον 3^ο αιώνα π.Χ.⁵⁷⁴. Δύο χριστιανοί ιστορικοί του 5^{ου} αιώνα μ.Χ., ο Σωκράτης ο Σχολαστικός και ο Σωζομενός, αναφέρονται στην εκκλησιαστική τους ιστορία σε δυο μιθραία που λειτουργούσαν στην Αλεξάνδρεια και καταστράφηκαν κατά το τέλος του 4^{ου} αιώνα⁵⁷⁵. Στο λεξικό Σουΐδας βρίσκουμε μια αναφορά σε κάποια λατρεία που τελείται στην Αίγυπτο και συνδέεται με περσικές λατρευτικές συνήθειες. Το κείμενο είναι ασαφές και φαίνεται να διαχωρίζει τις τελετές που συμβαίνουν στην Αλεξάνδρεια, σε εκείνες που ονομάζονται «περσικές» και σε εκείνες που συνδέονται με την λατρεία του Όσιρι και του θεού Αιώνα.⁵⁷⁶

Από τα ευρήματα, πάντως, μπορούμε να υποθέσουμε, είτε ότι ο μιθραϊσμός στην Αίγυπτο ήταν μια μυστηριακή λατρεία που δεν αφορούσε πολλούς⁵⁷⁷, είτε ότι είχε πάρει μια μορφή που επέτρεπε στους πιστούς του Μίθρα να λατρεύουν τον θεό τους σε ιερά άλλων θεοτήτων⁵⁷⁸.

Παρά το γεγονός ότι τα στοιχεία είναι λίγα, είναι εξαιρετικά σημαντικά για την έρευνά μας, καθώς, όπως έχουμε ήδη δει, η μαγικοθρησκευτική παράδοση στην Αίγυπτο είναι ισχυρή τουλάχιστον μέχρι τα τελευταία χρόνια της ύστερης αρχαιότητας. Εξαιτίας αυτής της παράδοσης, στην Αίγυπτο ανακαλύπτουμε στοιχεία που συνδέουν στενά τα μιθραϊκά μυστήρια με τη μαγεία της ελληνορωμαϊκής εποχής, όπως για παράδειγμα τα φυλαχτά, τα περισσότερα από τα οποία προέρχονται από την Αίγυπτο⁵⁷⁹, και το αμφιλεγόμενο κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*.

⁵⁷⁴ Βλ. J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurob*, (Dublin, 1921), 36 κ.ε.

⁵⁷⁵ Σωκράτης ο Σχολαστικός, *Historia Ecclesiastica*, PG, τομ. 67, στηλ. 380-1. Σωζομενός, *Historia Ecclesiastica*, PG, τομ. 67, στηλ. 1233, στ. 79.

⁵⁷⁶ Λεξικό Σουΐδας, PG τομ. 117, στηλ. 1258-9. «Ἐπιφάνιος καὶ Εὐπρέπιος ἐγενέσθην Ἀλεξανδρεῖς τὸ γένος ἀμφοτέρω καὶ τῶν παρὰ Ἀλεξανδρεῶσι τελετῶν νομιζομένων δαημονέστατοι, τῶν μὲν Περσικῶν καλουμένων ὁ Εὐπρέπιος ἐξάρχων, τῶν δὲ ἀμφὶ τὸν Ὅσιριν ὁ Ἐπιφάνιος. οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τῶν τοῦ Αἰῶνος ὕμνουμένου θεοῦ».

⁵⁷⁷ J. R. Harris, «Mithras at Hermopolis and Memphis», *JRA* (1996), (Supplementary Series 19), 169-176.

⁵⁷⁸ Βλ. M.J. Vermaseren – C.C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, (Leiden, 1965), 134. William M. Brashear, *A Mithraic Catechism from Egypt (P. Berol. 21196)*, (Tyche Supplementband 1) (Vienna, 1992), 55.

⁵⁷⁹ Σχετικά με τα φυλαχτά, θεωρήσαμε σκόπιμη την αναφορά τους σε ειδικό κεφάλαιο, αφού για τα περισσότερα μόνο υποθέσεις μπορούμε να κάνουμε για τον τόπο της ανακάλυψής τους.

Όμως, σε αντίθεση με τα πολυάριθμα μιθραία που συναντάμε στις άλλες περιοχές που εξετάζουμε, στην Αίγυπτο η αρχαιολογική έρευνα έχει ανακαλύψει μόνο ένα μιθραίο σε μια περιοχή κοντά στο Κάιρο, στο χωριό Mit-Rahine, το οποίο έχει πολύ μικρή σχέση με την έρευνά μας.

Αντίθετα, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει ένα αγαλματίδιο που προέρχεται, από κάποια ανασκαφή στην αρχαία Απολλινόπολη, στην σημερινή πόλη Εντφού στην Νότια Αίγυπτο. Το εύρημα απεικονίζει τον λεοντοκέφαλο θεό των μυστηρίων με υπερμέγεθες κεφάλι λέοντα, έχοντας ένα φίδι να τυλίγεται γύρω από τους ώμους του και να δένεται κόμπο μπροστά στο στήθος του⁵⁸⁰. Η απεικόνιση του φιδιού σε αυτήν τη θέση είναι μοναδική και θυμίζει τον *μαγικό κόμπο (tjt)* που εμφανίζεται μπροστά στο στήθος της Ίσιδας, ένα στοιχείο που παρουσιάζεται στην λατρεία της θεάς από της αρχαία εποχή, μέχρι και τα χρόνια της ύστερης αρχαιότητας⁵⁸¹. Οι Αιγύπτιοι θεωρούσαν ότι οι κόμποι φέρουν μαγικές δυνάμεις, ιδιαίτερα μάλιστα ο *κόμπος της Ίσιδας* που, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αποτελούσε μαζί με τη *ραχοκοκαλιά του Όσιρι (Djed)* το ισχυρότερο φυλαχτό⁵⁸².

Ενδιαφέρον παρουσιάζει, επίσης, ένα ανάγλυφο από ασβεστόλιθο που προέρχεται από τον Οξύρρυγχο και σήμερα βρίσκεται στο Ελληνορωμαϊκό Μουσείο της Αλεξάνδρειας⁵⁸³. Το ανάγλυφο παρουσιάζει έναν φτερωτό λεοντοκέφαλο, που προβάλλει τα δόντια του και φαίνεται να βρυχάται, παίρνοντας μια τερατώδη, τρομακτική έκφραση. Γύρω από το κεφάλι του αγάλματος εμφανίζεται ένα φωτοστέφανο και ένα ακτινοβόλο στέμμα. Τα μπράτσα και το στήθος του απεικονίζονται γυμνά, ενώ η λεκάνη και τα πόδια του εμφανίζονται να φέρουν τρίχωμα και να καταλήγουν σε οπλές ζώου. Στα χέρια του κρατά δυο κλειδιά και έναν πυρσό. Από κάθε χέρι κρέμεται ένα φίδι. Το φίδι στα αριστερά πλησιάζει το κεφάλι του σε έναν αναμμένο βωμό, ενώ το φίδι στα δεξιά πλησιάζει σε έναν κρατήρα. Ένα τρίτο φίδι που ξεκινά μέσα από τα δόντια της μορφής, καταλήγει στον αναμμένο βωμό. Ένα λιοντάρι απεικονίζεται μεταξύ των αριστερών φτερών του

⁵⁸⁰ CIMRM 102. Το άγαλμα πουλήθηκε το 1882 από κάποιον χωρικό που «μόλις είχε έρθει από την Απολλινόπολη» και αγοράστηκε από τον αρχαιολόγο A. Wiedemann στο Λούξορ στα τέλη του 19^{ου} αιώνα. Πρόκειται για ένα εύρημα που, πιθανότατα, προέρχεται από λαθρανασκαφή σε κάποιο άγνωστο σημείο της Αιγύπτου. Σήμερα η τύχη του αγάλματος αγνοείται.

⁵⁸¹ Για τον κόμπο Ίσιδας, βλ. παραπάνω, σελ. 56-7.

⁵⁸² Σχετικά με το φυλαχτό βλ. R. T. Rundle, *Myth And Symbol In Ancient Egypt*, (London, 1959), 235-38. Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, ο.π., 17. Του ίδιου, *Reading Egyptian Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*, (London, 1992), 164-5. Carol Andrews, *Amulets of ancient Egypt*, (Bath, 1994), 82-3.

⁵⁸³ CIMRM 103

λεοντοκέφαλου, να στέκεται στα δύο του πόδια, ενώ ακριβώς πάνω από αυτό βρίσκεται ένα άστρο.

Σε αυτήν την απεικόνιση του λεοντοκέφαλου μπορούμε να ανιχνεύσουμε στοιχεία που θυμίζουν τον τραγοπόδαρο θεό Πάνα, της αρχαίας ελληνικής παράδοσης. Ο θεός Πάνας συνδέεται με την μιθραϊκή λατρεία. Σε ένα υπόγειο ιερό του Μίθρα στο Λονδίνο βρέθηκε μια παράσταση ενός βακχικού θιάσου, στην οποία απεικονίζεται ένας Πάνας, δίπλα σε έναν κορμό δέντρου. Πάνω στον κορμό εμφανίζεται το πόδι μιας κατσίκας ή τράγου⁵⁸⁴. Στο περίφημο ανάγλυφο της Μόδενα, στο οποίο θα αναφερθούμε ιδιαίτερα παρακάτω, ο Μίθρας-Φάνης παρουσιάζεται να στέκεται στο κέντρο του ζωδιακού κύκλου και να φέρει οπλές τράγου στα πόδια του⁵⁸⁵. Επιπλέον, τα περισσότερα ιερά του Πάνα από την αρχαϊκή εποχή βρίσκονται σε σπήλαια, όπως συμβαίνει πολύ συχνά με τα μιθραϊά.

Στον *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού* συναντάμε μια επίκληση στον Αιώνα, με τον εξής τρόπο⁵⁸⁶:

ἤκέ μοι, ὁ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν δεσπότης ὑπάρχων, δύσιν καὶ ἀνατολὴν ἐφορῶν καὶ μεσημβρίαν καὶ ἄρκτον ἀποβλέπων, ὁ τῶν ὅλων δεσπότης, ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων· σὺ εἶ ὁ κοσμοκράτωρ, Ῥᾶ, Πᾶν αρ· πενχνουβι· βριντατηνωφρι· βρισκυλμα· αρουζαρβα· μεσενκριφι· νιπτουμι· χμουμαωφι· ἰα· ιου· ιωω· αι· ουω αειγιου Βαυβῶ, Βαυβῶ, Φόρβα, Φόρβα Ὀρεοβαζάγρα ουοιηεα ερ.

Είναι πιθανό η σύνδεση μεταξύ Παν και λεοντοκέφαλου Αιώνα να σχετίζεται με την ετυμολογική ανάλυση του ονόματος του ελληνικού θεού. Το όνομα του θεού παραπέμπει στην ολότητα, στο «παν». Στο παρακάτω κείμενο⁵⁸⁷ βλέπουμε την ετυμολογική σχέση μεταξύ των ονομάτων των δυο θεοτήτων, η οποία, πιθανότατα, εμφανίστηκε για πρώτη φορά στα μαγικά κείμενα και επηρέασε στην συνέχεια την απεικόνιση του θεού Αιώνα⁵⁸⁸:

Ἐν καὶ τὸ Πᾶν ἐπιγραφομένη παναρέτω βίβλω (περιέχει γέννησιν πνεύματος πυρὸς καὶ σκότους)· "κύριος αἰῶνος, ὁ πάντα κτίσας, θεὸς μόνος, ἄφθεγκτος, οροκομφουθ ψονναν νεβουητι· ταττακινθακολ· σοονσολουκε· σολβοσεφηθ· βορκα βορκα φριγζ ριζω ζαδιχ αμαρχθα ιου χωριν· λι λι λαμ λαμ

⁵⁸⁴ M.J.Vermaseren, «The New Mithraic Temple in London» *Numen*, II (1955), 139-145, και ιδιαίτερα 142.

⁵⁸⁵ CIMRM 695. Σχετικά με αυτήν την παράσταση, βλ. Attilio Mastrocinque, *Studi sul mitraismo: il mitraismo e la magia*, (Roma 1998), 103-4.

⁵⁸⁶ PGM IV 2187-2196

⁵⁸⁷ PGM XIII 981-998

⁵⁸⁸ F.Brommer "Pan", *RE* 8 (1956), 1005-6. Επίσης H.D.Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, ο.π., 77 και σημ.271.

αααααα ιιιιι ωωωωω ωω εμαχ ηηη ναχ λιλιλι λαμ· χενη λιλιλιλ ωου αηω
ωαη ιωα ωωω ηηη, ύγροπεριβόλε, **μοθραη** εια ουω αουε θοποτχ α ωω υυυ
οοοο ιιιι ηηηηηηη ηεεεεε Άμοδν Ίααααω Ηι·Ηι· άνοχ αι ιω ωι ηι ορτονγουρ
ωηαι ειαι ωηαι ωηοι αα ηι ουω ηι ιου ηω ηεαε Θάθ ιερ θαινον αβου, ό μέγας,
μέγας **Αιών, θεέ, κύριος Αιών.**"

Επιπλέον, στο κείμενο εμφανίζεται και μια επίκληση στον Μίθρα, που στην συνάφεια του κειμένου καταγράφεται ως «μοθραη».

Το πιο ενδιαφέρον όμως κείμενο, στο οποίο συναντάμε μαγικά στοιχεία που συνδέονται με την λατρεία του Μίθρα στην Αίγυπτο, αφορά το απόσπασμα από τους *Μαγικούς Πάπυρους* που οι μελετητές έχουν συνηθίσει να αποκαλούν «*Μιθραϊκή Λειτουργία*».

α) Μιθραϊκή Λειτουργία

Πρόκειται για ένα από τα πιο πολυσυζητημένα αποσπάσματα των *Μαγικών Παπύρων*, το οποίο μας δίνει εξαιρετικά ενδιαφέρουσες πληροφορίες για τις θρησκευτικές αντιλήψεις των ανθρώπων που ζουν στο τέλος της αρχαιότητας. Περιγράφει μια τελετουργία ανάβασης της ψυχής, καθώς και οδηγίες για την τέλεση της πράξης.

Οι μελετητές του κειμένου τοποθετούν την συγγραφή του στον 4^ο αιώνα, βρίσκοντας όμως ότι η διαδικασία πρέπει να κράτησε πάνω από δυο αιώνες. Η αρχική συγγραφή των κειμένων που το διαμόρφωσαν έγινε κατά τα μέσα του 2^{ου} αιώνα⁵⁸⁹.

Το κείμενο παρατίθεται στο *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού*, μεταξύ μιας σειράς ομηρικών στίχων που φαίνεται ότι διακόπτονται από το απόσπασμα (PGM IV 475-834). Ο πάπυρος βρίσκεται σήμερα στην εθνική βιβλιοθήκη του Παρισιού και αποτελεί μέρος της μεγαλύτερης συλλογής των *Μαγικών Παπύρων* που έφερε στο φως κατά τα μέσα του 19^{ου} αιώνα μια αμφιλεγόμενη προσωπικότητα που διέσωσε αυτά τα εξαιρετικά ενδιαφέροντα κείμενα, ο Giovanni Anastasi. Ο ίδιος δήλωσε ότι ο πάπυρος είχε βρεθεί στις Θήβες, αν και στην πραγματικότητα δεν υπάρχει κανένα στοιχείο που να αποδεικνύει τότε, πού και από ποιον ανακαλύφθηκαν ο συγκεκριμένος, αλλά και οι υπόλοιποι πάπυροι της συλλογής⁵⁹⁰.

⁵⁸⁹ A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, (Leipzig, 1903), 43-6. Hans Dieter Betz, *The "Mithras Liturgy": Text, translation and commentary*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 18), (Tübingen, 2003), 9.

⁵⁹⁰ Μια εμπεριστατωμένη καταγραφή της ιστορίας της ανακάλυψης των χειρογράφων στο Hans Dieter Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., και ιδιαίτερα 6-7.

Το κείμενο δημοσιεύτηκε από τον Carl Wessely το 1888, αλλά σχολιάστηκε για πρώτη φορά το 1903 από τον γερμανό μελετητή Albrecht Dieterich. Η δεύτερη αυτή δημοσίευση σε συνδυασμό με την ερμηνεία του κειμένου από τον Dieterich δημιούργησε έντονες έριδες μεταξύ των μελετητών της εποχής που δεν περιορίστηκαν στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, αλλά έφτασαν μέχρι την εποχή μας.

Ο τίτλος «*Μιθραϊκή Λειτουργία*» δόθηκε στο απόσπασμα από τον πρώτο σχολιαστή του κειμένου τον Dieterich, χωρίς να εμφανίζεται στο κείμενο, ενώ συμπληρώνεται από τον υπότιτλο «ἀπαθανatismός», έναν όρο που εμφανίζεται στο κείμενο της λειτουργίας άλλες δύο φορές⁵⁹¹. Ο Dieterich στο έργο του “*Eine Mithrasliturgie*” υιοθετεί την άποψη ότι πρόκειται για ένα κείμενο που περιγράφει μια αυθεντική μιθραϊκή τελετή μύησης. Το κείμενο, σύμφωνα με τον μελετητή, έπεσε στα χέρια αιγύπτιων μάγων που το χρησιμοποίησαν για τις επιδιώξεις τους αλλοιώνοντας τα χαρακτηριστικά του.

Ο πρώτος που αμφέβαλλε έντονα για την μιθραϊκή προέλευση του κειμένου ήταν ο Richard Reitzenstein⁵⁹², αλλά την αντίκρουση των βασικών θέσεών του *Eine Mithrasliturgie* ανέλαβε ο Franz Cumont, στον οποίο ο Dieterich είχε αφιερώσει το βιβλίο του. Ο Cumont προσπάθησε να αποδείξει ότι το απόσπασμα από τον *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού* δεν έχει καμία σχέση με τα μιθραϊκά μυστήρια. Θεωρούσε ότι σε καμία περίπτωση ένας αιγύπτιος μάγος δεν θα μπορούσε να είχε πρόσβαση στην ειδική γνώση, στα εσωτερικά, απόκρυφα κείμενα -αν υπήρχαν- των μυστηρίων. Πίστευε ότι το συγκεκριμένο απόσπασμα, καθώς και άλλα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων* που αποδίδονται στους μάγους Ζωροάστρη και Οστάνη, είναι ψευδεπίγραφα κείμενα που αποτελούν αντίγραφα αρχαιότερων έργων. Θεώρησε ότι οι αιγύπτιοι μάγοι του τέλους της αρχαιότητας προσπάθησαν με τον τρόπο αυτό να προσδώσουν το θρησκευτικό κύρος των μυστηρίων στις μαγικές τελετουργίες τους.⁵⁹³

Σχεδόν στο σύνολο τους οι μελετητές της εποχής υποδέχτηκαν τις θέσεις του Dieterich με αντιδράσεις που ξεκινούσαν από έντονο σκεπτικισμό και έφταναν στην πλήρη εναντίωση. Στο πλαίσιο αυτό, ο A.D.Nock συνοψίζοντας τις απόψεις της εποχής γράφει:

⁵⁹¹ PGM IV 742, 748, 772

⁵⁹² Σχετικά βλ. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 2.

⁵⁹³ F.Cumont, ‘Un livre nouveau sur la liturgie paienne’, *Revue de l’instruction publique en Belgique*, 46 (1904), 1-10. Του ίδιου, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1906), 300.

η δήθεν λειτουργία του Μίθρα δεν είναι ούτε λειτουργία, ούτε, για να μιλήσουμε σωστά, μιθραϊκή⁵⁹⁴.

Εκτιμώντας τις θέσεις των μελετητών έναν αιώνα αργότερα, είναι εύκολο να καταλάβουμε ότι η άρνηση να δεχτούν οποιαδήποτε σχέση μεταξύ της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* και των μιθραϊκών μυστηρίων, εντάσσεται, κυρίως, στο αρνητικό πνεύμα της εποχής απέναντι στη μαγεία. Χρειάστηκε να περάσουν δεκαετίες, ώστε να αντιμετωπιστεί το μαγικό φαινόμενο χωρίς τις προκαταλήψεις της σύγχρονης εποχής, στο πλαίσιο της εποχής του, και να γίνει αποδεκτή η σπουδαιότητα της μελέτης των μαγικών κειμένων της ύστερης αρχαιότητας για την κατανόηση της θρησκευτικότητας των ανθρώπων της εποχής εκείνης.

Όμως θα ήταν παράλειψη να προσπεράσουμε την διεισδυτική μάτια του Dieterich πάνω στο θέμα, ο οποίος, όσο και αν υπερέβαλλε στην εκτίμηση του ότι η λεγόμενη *Μιθραϊκή Λειτουργία* αποτελεί μέρος της μιθραϊκής λατρευτικής ζωής, αναγνώρισε τόσο νωρίς τη σημασία αυτού του κειμένου, αλλά και των υπόλοιπων *Μαγικών Παπύρων*⁵⁹⁵. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο η έκδοση του Dieterich συνέχισε να ενδιαφέρει τους μελετητές. Επανεκδόθηκε από τον συνάδελφο και συνεργάτη του, Richard Wunsch το 1910 και από τον Otto Weinreich το 1925, ενώ γνώρισε και μια σχετικά πιο πρόσφατη επανέκδοση το 1966.

Ο Marvin Meyer, το 1976, μετέφρασε, για πρώτη φορά ολόκληρη, την *Μιθραϊκή Λειτουργία* στα αγγλικά. Το γεγονός αυτό επανέφερε το θέμα σε συζήτηση. Ο ίδιος, ακολουθώντας το πνεύμα της εποχής που επαναπροσδιόριζε την σχέση μεταξύ μαγείας και θρησκείας, χωρίς να απορρίπτει, αλλά ούτε και να αποδέχεται τις θέσεις του Dieterich, θεώρησε ότι η *Μιθραϊκή Λειτουργία* έχει μόνο περιφερειακή σχέση με τα μυστήρια, 'καθώς είναι γεμάτη από ατομικισμό, συγκρητισμό και μαγεία'⁵⁹⁶.

Το 1979 ο M.J.Vermaseren, ο οποίος διεξοδικά εντόπισε και κατέγραψε όλα τα γνωστά μέχρι εκείνη την εποχή μνημεία που αφορούν την μιθραϊκή λατρεία, κάνει

⁵⁹⁴ Arthur Darby Nock, "Greek Magical Papyri," *JEA* 15 (1929), 219-235 και ιδιαίτερα 233, [επανεκτύπωση: Nock, *Essays on Religion and the Ancient World* (Cambridge, MA, 1972), τόμ.1, 176-194, ιδιαίτερα 192 κ.ε.].

⁵⁹⁵ Ο Dieterich ["Griechische und Romische Religion" *ARW* 8 (1905), 486] παρατηρεί: «as nimmt mich immer wieder wunder, dass der unermessliche Gewinn, der aus den Zauberpapyri nach so vielen Seiten hin zu erlangen ist, nur so wenige Arbeiter lockt». Βλ. επίσης Betz, *Greek Magical Papyri in Translation*, ο.π., xlv-xlv.

⁵⁹⁶ Marvin Meyer, *The Mithras Liturgy*, (Misoula, 1976). Πρόσφατα ο Meyer άλλαξε την θέση του απέναντι στο κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* ["The Mithras Liturgy", in A.J. Levine-D.C.Allison Jr.- J.D.Crossan (eds), *The Historical Jesus in Context*, (Princeton 2008), 179-192], θεωρώντας ότι συνδέεται άμεσα με τα μιθραϊκά μυστήρια. Χρησιμοποιεί, μάλιστα, αυτήν την σχέση για να δικαιολογήσει τα κοινά στοιχεία που υπάρχουν μεταξύ του μιθραϊσμού με τον χριστιανισμό.

την εξαιρετικά εύστοχη παρατήρηση ότι το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* «είναι μια έκφραση αιγυπτιακού μιθραϊσμού και επιπλέον μια προσπάθεια να προσαρμοστεί η λατρεία του Μίθρα στη λατρεία του Όσιρι-Ωρου(πατέρα-γιου).»⁵⁹⁷

Την ίδια περίπου εποχή, ο σημαντικός σύγχρονος μελετητής της μιθραϊκής λατρείας R.Beck, συμφωνώντας με τον Meyer, αποδέχεται την έμμεση σχέση των μυστηρίων με τη *Μιθραϊκή Λειτουργία* και διατυπώνει την άποψη ότι «δεν πρέπει να κλείσουμε αποφασιστικά την πόρτα σε αυτό το έγγραφο...την *Μιθραϊκή Λειτουργία*»⁵⁹⁸. Άλλωστε ο ίδιος, όπως και ο R.Gordon, αποδέχεται ότι με τη βοήθεια της μελέτης της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* μπόρεσε να αποκωδικοποιήσει μερικές από τις αινιγματικές εικόνες που τόσο συχνά εμφανίζονται στους τοίχους των μιθραίων⁵⁹⁹. Και οι δυο μελετητές, όμως, αντιμετωπίζουν το κείμενο ως ένα απόσπασμα που αντικατοπτρίζει, μέχρι ενός σημείου, τις συνήθειες των μυστών, αλλά δεν συνδέεται άμεσα με την μιθραϊκή λατρεία.

Το πνεύμα της εποχής που δεν επιτρέπει την σύνδεση μεταξύ της μιθραϊκής λατρείας και του κειμένου της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* αποτυπώνεται στην παρατήρηση του Garth Fowden ότι ο Dieterich αν και έκανε μερικές πολύ ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις στο κείμενο των *Μαγικών Παπύρων*, διέπραξε ένα σημαντικό λάθος: να συνδέσει το κείμενο με την λατρεία του Μίθρα.⁶⁰⁰

Ο Walter Burkert, συμφωνώντας με τους προηγούμενους ερευνητές θεωρεί ότι το κείμενο έχει μακρινή μόνο σχέση με τα μυστήρια, αφού, όπως λέει, «περιγράφει ένα ιδιωτικό ταξίδι σε αναζήτηση μαντικών αποκαλύψεων και όχι μια συλλογική μυστηριακή»⁶⁰¹.

Το 1992 ο Merkelbach στο έργο του *Abrasax*, παρατηρεί ότι η *Μιθραϊκή Λειτουργία* είναι ένα λειτουργικό απόσπασμα με έντονα θρησκευτικά στοιχεία που δεν σχετίζεται, όμως, καθόλου με τα μιθραϊκά μυστήρια, αλλά με τη λατρεία κάποιας

⁵⁹⁷ M.J.Vermaseren, «La sotériologie dans les Papyrus Graecae Magicae» in *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, ο.π., 17-30, και ιδιαίτερα 25.

⁵⁹⁸ Βλ. Beck, "Mithraism since Franz Cumont," *ANRW* II.17.4 (1984), ο.π., 2051. Βέβαια, στο πιο πρόσφατο έργο του (*The religion of the Mithras cult in the Roman Empire*, ο.π., 133) αν και δεν απορρίπτει κατηγορηματικά την σχέση θεωρεί ότι «it is not documented by any evidence that the so-called 'Mithras Liturgy' is an authentic Mithraic experience rather than a magical adventure with gleanings from the Mithraic mysteries».

⁵⁹⁹ Beck, "Mithraism since F. Cumont," ο.π. 2051.

⁶⁰⁰ G. Fowden, *Ο Αιγύπτιος Ερμής: Πράξη και Σκέψη στην Ύστερη Αρχαιότητα*, (μετ. Γ.Κουσούνελος) (Αθήνα, 2002), 166-170.

⁶⁰¹ Walter Burkert, *Μυστηριακές λατρείες της αρχαιότητας*, ο.π., 87.

άλλης τοπικής θεότητας. Πιστεύει ότι το απόσπασμα χρησιμοποιήθηκε από αιγύπτιους μάγους ως βοηθητικό στην τέλεση μαντικών τελετουργιών.⁶⁰²

Πιο πρόσφατα η σχέση του κειμένου με τα μυστήρια συζητήθηκε και πάλι, με αφορμή την έκδοση από τον Manfred Claus μιας μελέτης που αφορά τα μιθραϊκά μυστήρια. Ο ερευνητής βρήκε στην άποψη του Dieterich αρκετά ενδιαφέροντα στοιχεία και, όπως θα δούμε και παρακάτω, ανακάλυψε κοινά σημεία μεταξύ του κειμένου και των αρχαιολογικών ευρημάτων μέσα στα μιθραία. Σχετικά με την αυθεντικότητα του κειμένου της λειτουργίας σχολιάζει μάλιστα ότι λανθασμένα αμφισβητήθηκε τόσο έντονα⁶⁰³. Ο ερευνητής εισάγει μια νέα αντίληψη σχετικά με τον τρόπο που θα πρέπει να αντιμετωπίζεται το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* και ανοίγει το δρόμο στην επανεξέτασή του, μέσα στο πλαίσιο που θέτουν οι νέες αντιλήψεις που θεωρούν πολύ σημαντική την μελέτη της μαγείας της ύστερης αρχαιότητας για την κατανόηση της θρησκευτικότητας της εποχής εκείνης.

Σύμφωνος με το καινούργιο αυτό πνεύμα, ο R.Edmonds θεωρεί ότι η αντίληψη των μελετητών για τη *Μιθραϊκή Λειτουργία* χρειάζεται αναθεώρηση. Ο ίδιος πιστεύει ότι το κείμενο έχει σχέση με τα μυστήρια, με τους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς* και με τον νεοπλατωνισμό⁶⁰⁴, δηλαδή με τον συνολικό τρόπο σκέψης και έκφρασης της ύστερης αρχαιότητας.

Για την σύνδεση του κειμένου της λειτουργίας με τους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς* έχουν μιλήσει και παλαιότερα οι μελετητές⁶⁰⁵, όμως για πρώτη φορά η έρευνα της σχέσης αυτής αποδίδει καρπούς, μέσα από την προσεκτική αντιπαράθεση των δυο κείμενων που έγινε από την S.I.Johnston. Η ερευνήτρια καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η *Μιθραϊκή Λειτουργία* είναι ένα θεουργικό κείμενο⁶⁰⁶. Ο H.D.Betz, αν και γνωρίζει την θέση της Johnston, φαίνεται να μην την λαμβάνει υπόψη του, όταν συνδέει τη *Μιθραϊκή Λειτουργία* με τον πρώιμο ερμητισμό. Πιστεύει ότι το ύφος του

⁶⁰² Βλ. R.Merkelbach-M.Totti, *Abrasax: ausgewählte Papyri religiosen und magischen Inhalts*, I, (Papyrologica Coloniensia 17.1.) (Opladen, 1990). Μάλιστα στην μονογραφία του *Mithras*, δεν αναφέρεται καθόλου στη *Μιθραϊκή Λειτουργία*, αν και συζητά διεξοδικά το θέμα των μιθραϊκών μυστηρίων.

⁶⁰³ M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras*, (trans. R.L.Gordon), (Edinburgh-New York, 2000), 126.

⁶⁰⁴ Radcliffe Edmonds, "Did the Mithraists Inhale? A Technique for Theurgic Ascent in the Mithraic Liturgy, the Chaldean Oracles, and some Mithraic Frescoes" in *The Ancient World* 32 (2001), 1, 10-24.

⁶⁰⁵ M.J.Vermaseren, «La sotériologie dans les Papyrus Graecae Magicae» in *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano, o.π.*, 17-30 και ιδιαίτερα 25.

⁶⁰⁶ Βλ. Sarah Iles Johnston "Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its cultural milieu" in P.Schafer-H.G.Kippenberg (eds), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, (Leyden, 1997), 165-194 και ιδιαίτερα 183.

κείμενου είναι τόσο διαφορετικό από τα υπόλοιπα των παπύρων, ώστε «στέκεται σαν ένας εισβολέας από έναν διαφορετικό κόσμο»⁶⁰⁷.

Τέλος, ο Jaime Alvar Ezquerro, χρησιμοποιώντας ένα σύνολο ελάχιστα πρωτότυπων επιχειρημάτων, υποστηρίζει ότι το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* δεν προσφέρει τίποτε στην γνώση μας για τα μιθραϊκά μυστήρια, αφού δεν έχει καμία σχέση μαζί τους⁶⁰⁸.

Όπως είναι προφανές πρόκειται για ένα έντονα αμφιλεγόμενο κείμενο, για το οποίο είναι πολύ δύσκολο να καταλήξει κάποιος σε ένα ασφαλές συμπέρασμα σε σχέση με το κατά πόσο και σε ποιο ποσοστό σχετίζεται με τα μυστήρια. Ωστόσο, πρόκειται για ένα κείμενο που χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή από οποιονδήποτε προσπαθεί να διαλευκάνει τη σχέση που υπάρχει μεταξύ της μαγείας και των μυστηρίων του Μίθρα.

Το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* διαφοροποιείται από τα υπόλοιπα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων* σε ότι αφορά τη δομή, το λόγο, τις θεότητες που επικαλείται, και βεβαίως την λεπτομερή καταγραφή της ανόδου της ψυχής που περιγράφει. Μερικές από τις εικόνες του αποσπάσματος παραπέμπουν ευθέως σε μιθραϊκές τελετουργίες. Από την άλλη πλευρά, οι ομοιότητές του με τα υπόλοιπα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων* είναι παρά πολλές. Βρίσκεται μεταξύ συνταγών και επωδών και ο λόγος του συγγενεύει στενά με τον λόγο των υπόλοιπων μαγικών κειμένων. Πρόκειται, λοιπόν, για ένα μαγικό ή για ένα τελετουργικό κείμενο που στο πλαίσιο της μαγικο-θρησκευτικής αιγυπτιακής παράδοσης χρησιμοποιούνταν σε τελετουργίες θρησκευτικές και ταυτόχρονα μαγικές;

Το γεγονός ότι είναι ελάχιστα τα κείμενα τα οποία συνδέονται, με μεγάλες επιφυλάξεις πάντως, με την μιθραϊκή λατρεία, δεν μας βοηθά να κάνουμε συγκρίσεις και να καταλήξουμε σε ποιο βαθμό το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* σχετίζεται με τα μυστήρια. Μέχρι τη στιγμή, λοιπόν, που θα ανακαλυφθούν αυθεντικά τελετουργικά κείμενα των μυστηρίων, δεν μπορούμε παρά να θεωρήσουμε το απόσπασμα ως ένα από τα σημαντικότερα πειστήρια της σχέσης που φαίνεται να έχουν οι μαγικές πρακτικές με τις θρησκευτικές αντιλήψεις των ανθρώπων της ύστερης αρχαιότητας. Απορρίπτοντας τις αντιλήψεις των προγενέστερων, αλλά κι αρκετών σύγχρονων ερευνητών, οι οποίοι δεν αποδέχονται καμία σχέση μεταξύ της

⁶⁰⁷ Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 32

⁶⁰⁸ Jaime Alvar Ezquerro, "Mithraism and Magic" in Richard Lindsay Gordon, Francisco Marco Simón (eds), *Magical practice in the Latin West: papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, (Leiden, 2010), 519-550.

Μιθραϊκής Λειτουργίας και των μυστηρίων του Μίθρα, παρακάτω θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, τους λόγους που μας οδήγησαν σε αυτήν την υπόθεση.

Το έντονα αμφιλεγόμενο κείμενο έχει ως εξής:

‘αίρείτω, μὴ χάρμα γενώμεθα δυσμενέεσσιν’
‘ὥς εἰπὼν τάφροιο διήλασε μώνυχας ἵππους’
‘ἄνδρας τ’ ἀσπαίροντας ἐν ἀργαλέησι φονῆσι’
‘αὐτοὶ δ’ ἰδρῶ πολλὸν ἀπενίζοντο θαλάσση’
‘τλῆ μὲν Ἀρης, ὅτε μιν Ὠτος κρατερός τ’ Ἐπιάλτης.’

Ἔλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Ψυχὴ, τάδε γράφοντι (475)

τὰ ἄπρατα, παραδοτὰ μυστήρια, μόνῳ δὲ τέκνῳ

ἀθανασίαν ἀξιῶ, μύσται τῆς ἡμετέρας δυνά-

μεως ταύτης (χρὴ οὖν σε, ὦ θύγατερ, λαμβά- (478/479)

νειν χυλοὺς βοτανῶν καὶ εἰδῶν τῶν μ[ελ]- (480)

λόντων σοι μηνυθήσεσθαι ἐν τῷ τέλει τοῦ ἱεροῦ μου συντά-

γματος), ἣν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευ-

σέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου

αὐτοῦ, ὅπως ἐγὼ μόνος αἰ<τ>ητῆς οὐρανὸν βαί-

νω καὶ κατοπτεύω πάντα. ἔστιν δὲ τοῦ λόγου (485)

ἦδε ἡ κλῆσις·

‘[Γ]ένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως· αεηιοῦω,

ἀρχῇ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς πρώτη π᾽ π᾽ σ᾽ σ᾽ φ᾽ ρ᾽ [·],

πνεῦμα πνεύματος, τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος

πρῶτον μ᾽ μ᾽, πῦρ, τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν τῶν (490)

ἐν ἐμοὶ κράσεων θεοδώρητον, τοῦ ἐν ἐμοὶ πυ-

ρὸς πρῶτον ηῦ ηἰα εἰ, ὕδωρ ὕδατος, τοῦ ἐν

ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον ω ω ω α α α ε ε ε, οὐσία

γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη

υἱ υῶη, σῶμα τέλειον ἐμοῦ τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα, δια- (495)

πεπλασμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δε-

ξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διανγεῖ

κόσμῳ, ἔν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ υἱ

αὐι ευωιε. ἐὰν δὲ ὑμῖν δόξη μετερτα

φωθ· (μεθάρθα φηριη ἐν ἄλλῳ) ἱερεζαθ (500)

μεταπαραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει,

ἐχομένως τῇ ὑποκειμένῃ μου φύσει· ἵνα

μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ σφόδρα κατεπεί-

γουσάν με χρεῖαν ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον

ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι ἀνχρε- (505)

φρενεσουφιριγχ· τῷ ἀθανάτῳ ὕδατι

ερονουὶ παρακουνηθ, τῷ στερεωτάτῳ

ἄερι εἶσαη ψεναβωθ, ἵνα νοήματι μετα-

γεννηθῶ κραοχραζ ρ οἶμ εναρχομαι,

καὶ πνεύση ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα νεχθεν (510)

αποτου νεχθιν αρπι ηθ, ἵνα θαυμάσω

τὸ ἱερὸν πῦρ κυφε, ἵνα θεάσωμαι τὸ ἄβυσ-

σον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ νυω

θεσω εχω ουχιεχωα, και ακουση μου ο ζω-
 γόνος και περικεχυμένος αίθήρ αρνομηθω, (515)
 ἐπει μέλλω κατοπτεύειν σήμερον τοῖς ἀθα-
 νάτοις ὄμμασι, θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνη-
 τῆς ὑστέρας, βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους
 μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρ-
 του, ἀθανάτω πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶ- (520)
 να καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημά-
 των, ἀγίοις ἀγιασθεὶς ἀγιάσμασι, ἀγίας
 ὑφεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπί-
 νης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἦν ἐγὼ πάλιν
 μεταπαρालήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν (525)
 καὶ κατεπεΐγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην
 ἀχρεοκόπητον, ἐγὼ ὁ δεῖνα, ὃν ἡ δεῖνα, κατὰ δόγμα
 θεοῦ ἀμετάθετον ευη υἷα εἰαυ εἶαυ
 ἰνα ἰεω. ἐπεὶ οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνη-
 τὸν γεῶτα συνανιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν (530)
 μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδό-
 νος ωηυ αεω ηνα εωη ναε ωιαε,
 ἔσταθι, φθαρτὴ βροτῶν φύσι, καὶ αὐτίκα <ἀνάλαβέ>
 με ὑγιῇ μετὰ τὴν ἀπαραίτητον καὶ κατεπε[ί-]
 γουσαν χρεῖαν. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱὸς ψυχω[ν] (535)
 δεμου προχω πρωα, ἐγὼ εἰμι μαχαρφ[.]ν
 μου πρωψυχων πρωε. ἔλκε ἀπὸ τῶν
 ἀκτίνων πνεῦμα γ' ἀνασπῶν, ὃ δύνα[σ]ται,
 καὶ ὄψῃ σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον [κ]αὶ
 ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε σε δοκεῖ[ν μ]έ- (540)
 σον τοῦ ἀέρος εἶναι. οὐδενὸς δὲ ἀκούσει [ο]ὔτε
 ἀνθρώπου οὔτε ζώου ἄλλου, οὐδὲ ὄψῃ οὐδὲν
 τῶν ἐπὶ γῆς θνητῶν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, πάν-
 τα δὲ ὄψῃ ἀθάνατα· ὄψῃ γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας
 καὶ τῆς ὥρας θεῖαν θέσιν, τοὺς πολεύοντας (545)
 ἀναβαίνοντας εἰς οὐρανὸν θεοῦς, ἄλλους
 δὲ καταβαίνοντας. ἡ δὲ πορεία τῶν ὀρωμέ-
 νων θεῶν διὰ τοῦ δίσκου, πατρός μου, θεοῦ,
 φανήσεται, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ καλούμενος αὐ-
 λός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου· ὄψῃ (550)
 γὰρ ἀπὸ τοῦ δίσκου ὡς αὐλὸν κρεμάμενον. εἰς
 δὲ τὰ μέρη τὰ πρὸς λίβα ἀπέραντον οἶον ἀπη-
 λιώτην, ἐὰν ἧ κεκληρωμένος εἰς τὰ μέρη
 τοῦ ἀπηλιώτου, καὶ ὁ ἕτερος ὁμοίως εἰς τὰ μέ-
 ρη τὰ ἐκείνου, ὄψῃ τὴν ἀποφορὰν τοῦ ὀράματος· (555)
 ὄψῃ δὲ ἀτενίζοντάς σοι τοὺς θεοὺς καὶ ἐπὶ
 σε ὀρμωμένους. σὺ δὲ εὐθέως ἐπίθες δεξιὸν
 δάκτυλον ἐπὶ τὸ στόμα καὶ λέγε· 'σιγὴ, σιγὴ,
 σιγὴ, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου·
 φύλαζόν με, σιγὴ νεχθεῖρ θανμελου', (560)
 ἔπειτα σύρισον μακρὸν συριγμόν, ἔπειτα πόπυ-
 σον λέγων· 'προπροφεγγῇ μοριος προ-
 φυρ προφεγγῇ νεμεθιρε αρψεντεν

πιτητμ μεωυ εναρθ φυρκεχω ψυ-
 ριδαριω τυρη φιλβα' καὶ τότε ὄψη τοὺς (565)
 θεοὺς σοι εὐμενῶς ἐμβλέποντας καὶ μη-
 κέτι ἐπὶ σε ὀρμωμένους, ἀλλὰ πορευομέ-
 νους ἐπὶ τὴν ἰδίαν τάξιν τῶν πραγμάτων.
 ὅταν οὖν ἴδῃς τὸν ἄνω κόσμον καθαρὸν
 καὶ δονούμενον καὶ μηδένα τῶν θεῶν (570)
 ἢ ἀγγέλων ὀρ<μ>ώμενον, προσδόκα βροντῆς
 μεγάλης ἀκούσασθαι κτύπον, ὥστε σε ἐκ-
 πλαγῆναι. σὺ δὲ πάλιν λέγε· 'σιγή, σιγή (λόγος),
 ἐγὼ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ, καὶ ἐκ
 τοῦ βάθους ἀναλάμπων οἷον ο ἕρθευθ.' (575)
 ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως ὁ δίσκος ἀπλω-
 θήσεται. μετὰ δὲ τὸ εἰπεῖν σε τὸν β' λόγον,
 ὅπου 'σιγή, σιγή' καὶ τὰ ἀκόλουθα, σύρισον β'
 καὶ πόππυσον β', καὶ εὐθέως ὄψη ἀπὸ τοῦ δί-
 σκου ἀστέρας προσερχομένους πενταδακτυ- (580)
 λιαίους πλείστους καὶ πιπλῶντας ὅλον
 τὸν ἀέρα. σὺ δὲ πάλιν λέγε· 'σιγή, σιγή.'
 καὶ τοῦ δίσκου ἀνυγένης ὄψη ἄπυρον
 κύκλωμα καὶ θύρας πυρίνας ἀποκε-
 κλεισμένας. σὺ δὲ εὐθέως δίδωκε τὸν ὑπο- (585)
 κείμενον λόγον καμμύων σου τοὺς ὀφθαλ-
 μούς. λόγος γ'· 'ἐπάκουσόν μου, ἄκου-
 σόν μου τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα, κύριε, ὁ συνδῆσας
 πνεύματι τὰ πύρινα κληῖθρα τοῦ τετρα-
 λιζώματος, πυρίπολε, πεντιτερουνι, (590)
 φωτὸς κτίστα (οἱ δὲ· συνκλεῖστα) Σεμεσιλαμ,
 πυρίπνοε ψυρινφευ, πυρίθυμε
 Ἰάω, πνευματόφως ωαῖ, πυριχαρῇ
 ἔλουρε, καλλίφως αζαῖ, Αἰών αχβα,
 φωτοκράτωρ πεππερ πρεπεμπιπι, πυ- (595)
 ρισώματε φνουηνιοχ, φωτοδῶτα, πυ-
 ρισπόρε αρει εἴκιτα, πυρικλόνε
 γαλλαβαλβα, φωτοβίαιε αιω, πυριδῖνα πυριχι
 βοοσηια, φωτοκινῆτα σανχερωβ, κεραυνο-
 κλόνε ιη ωη ιωηω, φωτὸς κλέος βεεγένητε, (600)
 αὐξήσίφως σουσινεφιεν, πυρισχησίφως
 σουσῖνεφι αρενβαραζει μαρμαρεντεν
 ἀστροδάμα· ἀνοιζόν μοι, προπροφεγγή, εμε-
 θειρε μοριομοτυρηφιλβα, ὅτι ἐπικαλοῦ-
 μαι ἔνεκα τῆς κατεπειγούσης καὶ πικρᾶς καὶ (605)
 ἀπαραιτήτου ἀνάγκης τὰ μηδέπω χωρήσαντα
 εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαρ-
 θρώσει ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ
 φθόγγου ἢ θνητῆς φωνῆς ἀθάνατα ζῶντα
 καὶ ἐντιμα ὀνόματα· ηεω οηεω ιωω (610)
 οη ηεω ηεω οη εω ιωω οηηε ωηε
 ωση ιη ηω σω οη ιεω οη ωση ιεω οη ιεεω
 εη ιω οη ιση ωηω εση σεω ωιη ωιη εω

οι ιησηω ηωση ηωοηε εω ηια αηα εηα
 ηεεη εεη ιεω ηεω οηεεοη ηεω (615)
 ηρω οη εἶω ηω ωη ωη εε οοο υιωη. ’
 ταῦτα πάντα λέγε μετὰ πυρὸς καὶ πνεύμα-
 τος τὸ πρῶτον ἀποτελῶν, εἴτα ὁμοίως τὸ
 δεύτερον ἀρχόμενος, ἕως ἐκτελέσης τοὺς
 ζ’ ἀθανάτους θεοὺς τοῦ κόσμου. ταῦτά σου εἰ (620)
 πόντος ἀκούσει βροντῆς καὶ κλόνου τοῦ περι-
 έχοντος. ὁμοίως δὲ σεαυτὸν αἰσθηθήσεται τα-
 ρασσόμενον. σὺ δὲ πάλιν λέγε· ‘σιγή’ (λόγος), εἴτα
 ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψῃ ἀνεωγνύ-
 ας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐν- (625)
 τὸς τῶν θυρῶν, ὥστε ἀπὸ τῆς τοῦ θεάματος ἡδο-
 νῆς καὶ τῆς χαρᾶς τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν
 καὶ ἀναβαίνειν. στὰς οὖν εὐθέως ἔλκε ἀπὸ τοῦ
 θείου ἀτενίζων εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα. ὅταν
 οὖν ἀποκατασταθῇ σου ἡ ψυχὴ, λέγε· ‘πρόσελθε, (630)
 κύριε, αρχανδαρα φωταζα πυριφωτα ζα-
 βυθιζ ετιμενμερο φοραθην εριη προ-
 θρι φοραθι. ’ τοῦτο εἰπόντος στραφήσονται
 ἐπὶ σε αἱ ἀκτῖνες· ἔσιδε αὐτῶν μέσον. ὅταν
 οὖν τοῦτο ποιήσης, ὄψῃ θεὸν νεώτερον, εὖει- (635)
 δῆ, πυρινότριχα, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλα-
 μύδι κοκκίνῃ ἔχοντα πύρινον στέφανον.
 εὐθέως ἄσπασαι αὐτὸν τῷ πυρίνῳ ἀσπαστικῷ·
 ‘κύριε, χαῖρε, μεγαλοδύναμε, μεγαλοκράτωρ,
 βασιλεῦ, μέγιστε θεῶν, Ἥλιε, ὁ κύριος τοῦ οὐρα- (640)
 νοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὲ θεῶν, ἰσχύει σου ἡ πνοιή,
 ἰσχύει σου ἡ δύναμις, κύριε· ἐάν σοι δόξῃ, ἄγ-
 γελίόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ, τῷ σε γεννήσαντι
 καὶ ποιήσαντι, ὅτι ἄνθρωπος, ἐγὼ ὁ δεῖνα τῆς δεῖνα,
 γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑτέρας τῆς δεῖνα καὶ ἰχῶ- (645)
 ρος σπερματικοῦ καὶ, σήμερον τούτου ὑπὸ σου
 μεταγεννηθέντος, ἐκ τοσούτων μυριάδων ἀπα-
 θανατισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν θεοῦ,
 ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ, προσκυνῆσαί σε
 ἀξιοῖ καὶ δέεται κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην (650)
 (ἵνα συνπαραλάβῃς τὸν τῆς σήμερον ἡμέρας
 καὶ ὥρας ὠρονόμον, ᾧ ὄνομα θ ρ α ψ ι α ρ ι ·
 μοριροκ, ἵνα φανεῖς χρηματίσῃ ἐν ταῖς ἀγα-
 θαῖς ὥραις· εωρω ρωρε ωρρι ωριωρ ρωρ ρωι
 ωρ ρεωρωρι εωρ εωρ εωρ εωρε)’. ταῦτά σου εἰ- (655)
 πόντος ἐλεύσεται εἰς τὸν πόλον, καὶ ὄψῃ αὐτὸν περι-
 πατοῦντα ὡς ἐν ὁδῷ. σὺ δὲ ἀτενίζων καὶ μύκωμα
 μακρὸν κερατοειδῶς, ὄλον ἀποδιδούς τὸ πνεῦ-
 μα, βασανίζων τὴν λαγόνα, μυκῶ καὶ κατα-
 φίλει τὰ φυλακτήρια καὶ λέγε, πρῶτον εἰς τὸ δεξι- (660)
 ὄν· ‘φύλαζόν με προσυμηρι. ’ ταῦτα εἰπὼν ὄψῃ
 θύρας ἀνοιγομένας καὶ ἐρχομένας ἐκ τοῦ βά-
 θους ζ’ παρθένους ἐν βυσσίνοις, ἀσπίδων

πρόσωπα ἐχούσας. αὗται καλοῦνται οὐρανοῦ
 Τύχαι, κρατοῦσαι χρύσεια βραβεῖα. ταῦτα ἰδὼν (665)
 ἀσπάζου οὕτως· 'χαίρετε, αἱ ζ' Τύχαι τοῦ οὐρα-
 νοῦ, σεμναὶ καὶ ἀγαθαὶ παρθένοι, ἱεραὶ καὶ
 ὁμοδίαιοι τοῦ μινιμιρροφορ, αἱ ἀγιώτα-
 ται φυλάκισσαι τῶν τεσσάρων στυλίσκων.
 χαῖρε, ἡ πρώτη, χρεψενθαῆς, χαῖρε, ἡ β', (670)
 μενεσχεῆς, χαῖρε, ἡ γ', μεχραν, χαῖρε ἡ δ',
 αραρμαχῆς, χαῖρε, ἡ ε', εχομμη, χαῖρε, ἡ ς',
 τιχνονδαῆς, χαῖρε, ἡ ζ', Ἐρού, ρομβριῆς.'
 προέρχονται δὲ καὶ ἕτεροι ζ' θεοὶ ταύρων
 μελάνων πρόσωπα ἔχοντες ἐν περιζώ- (675)
 μασιν λινοῖς κατέχοντες ζ' διαδήματα χρύ-
 σεα. οὗτοί εἰσιν οἱ καλούμενοι πολοκράτορες
 τοῦ οὐρανοῦ, οὓς δεῖ σε ἀσπασασθαι ὁμοίως ἕκα-
 στον τῷ ἰδίῳ αὐτῶν ὀνόματι· 'χαίρετε, οἱ κνωδα-
 κοφύλακες, οἱ ἱεροὶ καὶ ἄλκιμοι νεανίαί, οἱ στρέ- (680)
 φοντες ὑπὸ ἐν κέλευσμα τὸν περιδίνητον
 τοῦ κύκλου ἄξονα τοῦ οὐρανοῦ καὶ βροντὰς καὶ
 ἀστραπὰς καὶ σεισμῶν καὶ κεραυνῶν βολὰς ἀφι-
 έντες εἰς δυσσεβῶν φῦλα, ἐμοὶ δὲ εὐσεβεῖ
 καὶ θεοσεβεῖ ὄντι ὑγίαν καὶ σώματος ὀλοκλη- (685)
 ρίαν, ἀκοῆς τε καὶ ὀράσεως εὐτονίαν, ἀταρα-
 ζίαν ἐν ταῖς ἐνεστώσαις τῆς σήμερον ἡμέ-
 ρας ἀγαθαῖς ὥραις, οἱ κύριοί μου καὶ μεγα-
 λοκράτορες θεοί· χαῖρε, ὁ πρῶτος, αἰερωνθι,
 χαῖρε, ὁ β', μερχειμερος, χαῖρε, ὁ γ', αχριχιουρ, (690)
 χαῖρε, ὁ δ', μεσαργιλτω, χαῖρε, ὁ ε', χιχρω-
 αλιθω, χαῖρε, ὁ ς', ερμιχθαθωψ, χαῖρε,
 ὁ ζ', εορασιχη.' ὅταν δὲ ἐνστῶσιν ἔνθα
 καὶ ἔνθα τῇ τάξει, ἀτένιζε τῷ ἀέρι καὶ ὄψῃ
 κατερχομένας ἀστραπὰς καὶ φῶτα μαρ- (695)
 μαίροντα καὶ σειομένην τὴν γῆν καὶ
 κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτι-
 νὴν ἔχοντα τὴν ὄψιν, νεώτερον, χρυσοκόμαν,
 ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ
 ἀναζυρίσι, κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου (700)
 ὄμμον χρύσειον, ὃς ἐστὶν Ἄρκτος ἡ κινουσα
 καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν, κατὰ ὥραν
 ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα. ἔπειτα ὄψῃ
 αὐτοῦ ἐκ τῶν ὀμμάτων ἀστραπὰς καὶ ἐκ τοῦ
 σώματος ἀστέρας ἄλλομένους. σὺ δὲ εὐθέως (705)
 μύκωμα μακρόν, βασανίζων τὴν γαστέρα,
 ἵνα συνκινήσῃς τὰς πέντε αἰσθήσεις, μα-
 κρόν εἰς ἀπόθεσιν, μυκῶ καταφιλῶν πάλιν
 τὰ φυλακτήρια καὶ λέγων· 'μοκριμο φεριμο-
 φερερι ζω<ή> μου, τοῦ δεῖνα, μένε σύ, νέμε ἐν τῇ (710)
 ψυχῇ μου, μὴ με καταλείψῃς, ὅτι κελεύει σοι
 ἐνθὸ φενεν θροπιωθ.' καὶ ἀτένιζε τῷ θεῷ
 μακρόν μυκώμενος καὶ ἀσπάζου οὕτως·

'κύριε, χαῖρε, δέσποτα ὕδατος, χαῖρε, κατάρχα
 γῆς, χαῖρε, δυνάστα πνεύματος, λαμπροφεγ- (715)
 γῆ, προπροφεγγῆ, εμεθιρι αρτεντεπι·
 θηθ· μιμεω νεναρω φυρχεχω ψηρι
 δαριω· Φρη Φρηλβα· χρημάτισον, κύριε,
 περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος. κύριε, παλινγενόμε-
 νος ἀπογίγνομαι, ἀυζόμενος καὶ ἀυξηθεὶς (720)
 τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμε-
 νος, εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύο-
 μαι, ὡς σὺ ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ
 ἐποίησας μυστήριον. ἐγὼ εἰμι φερουρα
 μιουρι. ' ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως χρη- (725)
 σμωδῇσει. ὑπέκλυτος δὲ ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ
 οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει, ὅταν σοι ἀποκρίνηται.
 λέγει δέ σοι διὰ στίχων τὸν χρησμὸν καὶ εἰπὼν
 ἀπελεύσεται, σὺ δὲ στήκεις ἐνεός, ὡς ταῦ-
 τα πάντα χωρήσεις αὐτομάτως, καὶ τότε (730)
 μνημονεύσεις ἀπαραβάτως τὰ ὑπὸ τοῦ
 μεγάλου θεοῦ ῥηθέντα, κἂν ἦν μυρίων στί-
 χων ὁ χρησμὸς. ἐὰν δὲ θέλῃς καὶ συνμύ-
 στη χρήσασθαι ὥστε τὰ λεγόμενα ἐκεῖνον
 μόνον σὺν σοι ἀκούειν, συναγνεύτω σοι ζ' (735)
 ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων καὶ βαλα-
 νείου. ἐὰν δὲ καὶ μόνος ᾗς καὶ ἐγχειρῇς τὰ
 ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰρημένα, λέγεις ὡς ἐν ἐκστάσει
 ἀποφοιβώμενος. ἐὰν δὲ καὶ δεῖξαι αὐτῷ θέ-
 λῃς, κρίνας, εἰ ἄξιός ἐστιν ἀσφαλῶς ὡς ἄν- (740)
 θρωπος, χρησάμενος τῷ τρόπῳ, ὡς ὑπὲρ αὐτοῦ
 κρινόμενος ἐν τῷ ἀπαθανατισμῷ, τὸν πρῶ-
 τον ὑπόβαλε αὐτῷ λόγον, οὗ ἡ ἀρχή· 'γένε-
 σις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως αετιουω. '
 τὰ δὲ ἐξῆς ὡς μύστης λέγε αὐτοῦ ἐπὶ τῆς (745)
 κεφαλῆς ἀτόνῳ φθόγγῳ, ἵνα μὴ ἀκούσῃ,
 χρίων αὐτοῦ τὴν ὄψιν τῷ μυστηρίῳ. γί-
 γνεται δὲ ὁ ἀπαθανατισμὸς οὗτος τρις τοῦ
 ἐνιαυτοῦ. ἐὰν δὲ βουλευθῇ τις, ὃ τέκνον,
 μετὰ τὸ παράγγελμα παρακοῦσαι, τῷ οὐκέτι (750)
 ὑπάρξει. Διδασκαλία τῆς πράξεως· λαβὼν
 κάνθαρον ἡλιακὸν τὸν τὰς ἰβ ἀκτῖνας
 ἔχοντα ποίησον εἰς βησίον καλλάϊνον
 βαθὺ ἐν ἀρπαγῇ τῆς σελήνης βληθῆναι,
 συνεμβالὼν αὐτῷ λωτομήτρας σπέρμα (755)
 καὶ μέλι λειώσας ποίησον μαζῖον, καὶ εὐθέ-
 ως αὐτὸν ὄψῃ προσερχόμενον καὶ ἐσθί-
 οντα, καὶ ὅταν φάγῃ, εὐθέως θνήσκει. τοῦ-
 τον ἀνελόμενος βάλε εἰς ἀγγεῖον ὑελοῦν
 μύρου ῥοδίνου καλλίστου, ὅσον βούλει, καὶ (760)
 στρώσας καθαρείως ἄμμον ἱερὰν ἐπίθεε
 τὸ ἀγγεῖον καὶ λέγε τὸ ὄνομα ἐπὶ τοῦ ἄγγους ἐπὶ
 ἡμέρας ζ' ἡλίου μεσουρανοῦντος· 'ἐγὼ

σε ἐτέλεσα, ἵνα μοι ἦ σου οὐσία γένη χρήσι-
μος, τῷ δεῖνα μόνῳ ιε ια η η ου εια· ἐμοὶ μόνῳ (765)
χρησιμεύσης· ἐγὼ γάρ εἰμι φῶρ φορα
φως φωτίζας (οἱ δέ· φῶρ φῶρ οφοθεῖ
ζας). ἡ δὲ ζ' ἡμέρα βαστάζας τὸν κάνθαρον,
θάψας ζυῦρνη καὶ οἶνῳ Μενδησίῳ καὶ βυσ-
σίνῳ ἀπόθου ἐν κυαμῶνι ζωοφυτοῦντι. (770)
τὸ δὲ χρῖσμα ἐστιάσας καὶ συνευωχηθεὶς
ἀπόθου καθαρείως εἰς τὸν ἀπαθανατισμόν.
ἐὰν δὲ ἄλλῳ θέλῃς δεικνύειν, ἔχε τῆς κα-
λουμένης βοτάνης κεντρίτιδος χυλὸν πε-
ριχρίων τὴν ὄψιν, οὗ βούλει, μετὰ ρόδινου, (775)
καὶ ὄψεται δηλαυγῶς ὥστε σε θαυμάζειν.
τούτου μείζον· οὐχ εὖρον ἐν τῷ κόσμῳ πρα-
γματεῖαν. αἰτοῦ δέ, ἃ βούλει, τὸν θεόν, καὶ δώ-
σει σοι. ἡ δὲ τοῦ μεγάλου θεοῦ σύστασίς ἐστιν
ἡδε· βαστάζας κεντρίτιν τὴν προκειμένην (780)
βοτάνην τῇ συνόδῳ τῇ γενομένην λέοντι
ἄρον τὸν χυλὸν καὶ μίζας μέλιτι καὶ ζυῦρ-
νη γράψον ἐπὶ φύλλου περσέας τὸ ὀκταγράμ-
ματον ὄνομα, ὡς ὑπόκειται, καὶ πρὸ γ' ἡμε-
ρῶν ἀγνεύσας ἐλθὲ πρωΐας πρὸς ἀνατολάς, (785)
ἀπόλειχε τὸ φύλλον δεικνύων ἡλίῳ, καὶ
οὕτως ἐπακούσεται τελείως. ἄρχου δὲ αὐτὸν
τελεῖν τῇ ἐν λέοντι κατὰ θεὸν νουμηνία.
τὸ δὲ ὄνομά ἐστιν τοῦτο· ἰ ε ε ο ο ι α ι. τοῦτο
ἔκλειχε, ἵνα φυλακτηριασθῇς, καὶ τὸ φύλλον (790)
ἐλίξας ἔμβαλε εἰς τὸ ρόδινον. πολλάκις
δὲ τῇ πραγματεία χρησάμενος ὑπερεθαύ-
μασα. εἶπεν δέ μοι ὁ θεός· ἡμέτερι χρῶ
τῷ συγχρίσματι, ἀλλὰ ρίψαντα εἰς ποταμὸν <χρῆ>
χρᾶσθαι φοροῦντα τὸ μέγα μυστήριον (795)
τοῦ κανθάρου τοῦ ἀναζωπυρηθέντος
διὰ τῶν κε ζῳῶν ὄρνεων, χρᾶσθαι
ἅπαζ τοῦ μηνός, ἀντὶ τοῦ κατὰ ἔτος γ', κατὰ
πανσέληνον. ἡ δὲ κεντρίτις βοτάνη φύ-
εται ἀπὸ μηνός Παῦνι ἐν τοῖς μέρεσι τῆς (800)
μελάνης γῆς, ὁμοία δὲ ἐστιν τῷ ὀρθῷ
περιστερεῶνι. ἡ δὲ γινῶσις αὐτῆς οὕτως
γίνεται· ἴβως πτερόν χρίεται τὸ ἀκρο-
μέλαν χαλασθὲν τῷ χυλῷ καὶ ἅμα τῷ θι-
γεῖν ἀποπίπτει τὰ πτερά. τοῦτο τοῦ κυρίου (805)
ὑποδείξαντος εὐρέθη ἐν τῷ Μενε-
λαΐτῃ ἐν τῇ Φαλαγρὺ πρὸς ταῖς ἀναβολαῖς
πλησίον τοῦ Βησάδος βοτάνης. ἔστιν δὲ
μονόκλωνον καὶ πυρρὸν ἄχρι τῆς ρίζης
καὶ τὰ φύλλα οὐλότερα καὶ τὸν καρπὸν (810)
ἔχοντα ὅμοιον τῷ κορύμβῳ ἀσπαράγου
ἀγρίου. ἔστιν δὲ παραπλήσιον τῷ
καλουμένῳ ταλάπη, ὡς τὸ ἄγριον σεῦ-

τλον. τὰ δὲ φυλακτήρια ἔχει τὸν τρόπον
 τοῦτον· τὸ μὲν δεξιὸν γράψον εἰς ὑμέ- (815)
 να προβάτου μέλανος ζυρνομέλανι,
 τὸ δὲ αὐτὸ δῆσας νεύροις τοῦ αὐτοῦ ζώου
 περιάψαι, τὸ δὲ εὐώνυμον εἰς ὑμένα
 λευκοῦ προβάτου καὶ χρῶ τῷ αὐτῷ
 τρόπῳ. εὐώνυμον τοῦ 'προσθυμηρι' πληρέστα- (820)
 τον καὶ τὸ ὑπόμνημα ἔχει·
 'ὧς εἰπὼν τάφροιο διήλασε μώνυχας ἵππους·'
 'ἄνδρας τ' ἀσπαίροντας ἐν ἀργαλέοισι φόνοισι'
 'αὐτοὶ δ' ἰδρῶ πολλὸν ἀπενίζοντο θαλάσση·'
 'τολμήσεις Διὸς ἅντα πελώριον ἔγχος ἀεῖραι.' (825)
 ἀνέβη Ζεὺς εἰς ὄρος χρυσοῦν μόσχον ἔχων
 καὶ μάχαιραν ἀργυρέαν· πᾶσιν μέρος ἐπέ-
 δωκεν, Ἀμάρρα μόνον οὐκ ἔδωκεν, εἶπεν
 δέ· 'ἔξαφες, ὃ ἔχεις, καὶ τότε λήψει ψινωθερ
 νωψιθερ θερνωψι' (κοινόν). (830)

'τλῆ μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ὠτος κρατερός τ' Ἐπιάλτης.'

Το κείμενο αποτελείται από μια μικρή εισαγωγή και δυο κυρίως μέρη. Στο πρώτο μέρος περιγράφεται το τελετουργικό της *ψυχανωδίας* που περιλαμβάνει μια προσευχή, μια *τελετή αναπνοής* και τον *ἀπαθανατισμό*, την περιγραφή, δηλαδή, της ανόδου της ψυχής σε 7 στάδια. Στο δεύτερο μέρος δίνονται οι συνήθειες οδηγίες για την προπαρασκευή της τελετουργίας.

1. Πρόλογος

Το πρώτο μέρος της λειτουργίας (475-536) ξεκινά με μια προσευχή ικεσίας στην θεά Πρόνοια⁶⁰⁹ και στην Ψυχή (του κόσμου), με στόχο να δοθεί στον μύστη η δυνατότητα της ανάβασης στον ουρανό και της εποπτείας των πάντων (*οὐρανὸν βαίνω καὶ κατοπτρεύω πάντα*). Σε αντίθεση με τα υπόλοιπα κείμενα των *Μαγικῶν Παπύρων*, στο συγκεκριμένο κείμενο δεν υπάρχει καμία αναφορά σε προπαρασκευαστικά μαγικά τελετουργικά.

Η επίκληση στην Πρόνοια και στην Ψυχή θυμίζει μια αναφορά του Χρύσιππου που αν και δεν αποδεικνύει, φανερώνει τις φιλοσοφικές επιρροές του συγγραφέα της *Μιθραϊκῆς Λειτουργίας*. Το κείμενο του Χρύσιππου έχει ως εξής:

⁶⁰⁹ Σχετικά με την έννοια της Πρόνοιας βλ. Myrto Dragona-Monachou, 'Divine Providence in the Philosophy of the Empire', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36.7, 4417-4490. Peter Frick, *Divine Providence in Philo of Alexandria*. (Texte und Studien zum antiken Judentum 77), (Tubingen, 1999).

(Λέγει γοῦν Χρύσιππος) εἰκέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ **ψυχῇ τὴν πρόνοιαν**· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν, ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἴτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾷ τῇ τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.⁶¹⁰

Στον στίχο 482 ανακοινώνεται το όνομα του θεού, στο οποίο απευθύνεται η προσευχή. Είναι «ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας» που στο εισαγωγικό αυτό κομμάτι παρουσιάζεται ως ένας θεός, με δυο ονόματα. Αργότερα, στο κυρίως κείμενο ο θεός Ἥλιος διαχωρίζεται από τον Μίθρα, λειτουργώντας επικουρικά προς αυτόν, ο οποίος χαρακτηρίζεται πια «Ἀνώτατος Θεός».

Στον στίχο 484 αναφέρεται η αμφιλεγόμενη φράση «ἐγὼ μόνος **αἰήτης** οὐρανὸν βαίνω καὶ κατοπτεύω πάντα». Η λέξη «**αἰήτης**» είναι πιθανό να σχετίζεται ετυμολογικά με την λέξη «αετός»⁶¹¹ και να συνδέεται με αυτόν τον τρόπο με μια ενδιαφέρουσα αναφορά που συναντάμε στον Πορφύριο. Το συγκεκριμένο απόσπασμα αναφέρεται στους μύστες που, φτάνοντας στο βαθμό του πατέρα, παίρνουν τον τίτλο του αετού και του *ιέρακα*, καθώς και σε γυναίκες που παίρνουν μέρος στις τελετουργικές πράξεις της μιθραϊκής λατρείας και παίρνουν τον τίτλο της *λέαινας*. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο αναφέρει:

ὥς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας λεαίνας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας. ἐπὶ τε τῶν πατέρων ... **ἄετοί** γὰρ καὶ *ιέρακες* οὗτοι προσαγορεύονται.⁶¹²

Χωρίς να είμαστε σίγουροι για την αξιοπιστία του αποσπάσματος, είναι πιθανό ο στίχος 484 της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* που αναφέρεται στον αετό (*αἰήτη*) να συνδέεται με τελετουργικές πρακτικές που συνέβαιναν στα μιθραία, έτσι όπως ο Πορφύριος περιγράφει⁶¹³. Η αναφορά σε γυναίκες που παίρνουν μέρος στην μιθραϊκή λατρεία αφορά, πιθανότατα, κάποια τοπική μορφή της λατρείας του Μίθρα, καθώς ελάχιστες ενδείξεις υπάρχουν ότι στα μυστήρια συμμετείχαν γυναίκες. Όμως, το γεγονός ότι ο συγγραφέας της λειτουργίας απευθύνεται στην κόρη του στους

⁶¹⁰ Χρύσιππος, *Fragmenta logica et physica*, 1064.1-2. Βλ. επίσης Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 89-90

⁶¹¹ A.Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ο.π., 54 και 220. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, ο.π., 89.

⁶¹² Πορφύριος, *Περὶ Ἀποχῆς*, 4.16.3.

⁶¹³ Σχετικά με το θέμα βλ. Bruce M. Metzger «St. Jerome's Testimony concerning the Second Grade of Mithraic Initiation», *The American Journal of Philology* 66, (1945), 225-233, και ιδιαίτερα 232-3 και σημ. 35. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 98.

εισαγωγικούς στίχους του κειμένου (στίχος 478-9), μας οδηγεί στην υπόθεση ότι στην Αίγυπτο οι γυναίκες είχαν την δυνατότητα να συμμετέχουν στην μιθραϊκή λατρεία, ή τουλάχιστον σε κάποιες ειδικές τελετουργίες, όπως ήταν οι *τελετές πρόγνωσης*⁶¹⁴.

Αμέσως μετά ακολουθεί το κυρίως κείμενο της λειτουργίας.

2. Το κυρίως κείμενο

Το κυρίως κείμενο (485-731) χωρίζεται σε 3 μέρη:

α. Στην *πρώτη προσευχή*, που συμπεριλαμβάνεται στους στίχους 485-537, γίνεται αρχικά επίκληση στην γέννηση-πρώτη αρχή. Αμέσως μετά, γίνεται επίκληση στα *τέσσερα στοιχεία* (489-495).

Ακολουθεί μια γενική ικεσία, στην οποία και πάλι έχουμε αναφορά στα τέσσερα στοιχεία (505-515).

Ο μύστης ζητά από τον θεό να τον παραδώσει σε μια αθάνατη γέννηση, με σκοπό να εποπτεύσει την αθάνατη αρχή, να έχει, δηλ., ένα όραμα της πρώτης αρχέγονης στιγμής της δημιουργίας, να ξαναγεννηθεί στην σκέψη, ώστε να πνεύσει μέσα του το αθάνατο πνεύμα, να θαυμάσει την ιερή φωτιά και να παρακολουθήσει τα φρικτά ύδατα της αβύσσου. Τότε, θα του δοθεί η δυνατότητα να *ατενίσει, με το αθάνατο πνεύμα που ο θεός θα του έχει χαρίσει, τον αθάνατο Αιώνα*.

Όπως έχουμε δει στο προηγούμενο κεφάλαιο, στο οποίο αναφερθήκαμε στην σχέση της μαγείας με την λατρεία της Ίσιδας, στο 11^ο κεφάλαιο των *Μεταμορφώσεων* του Απουλήιου γίνεται λόγος για τα στοιχεία και για το *πέρασμα δια μέσου* αυτών. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο αναφέρει:

⁶¹⁴ Σχετικά με την «κόρη» που παίρνει μέρος στην *Μιθραϊκή Λειτουργία* βλ. Betz, *The Mithras Liturgy*, ο.π., 96-7. C.Ruck – M.A. Hoffman – J.A. González Celdrán, *Mushrooms, Myth and Mithras: The Drug Cult that Civilized Europe*, (San Francisco, 2011) 240, σημ. 2. Σχετικά με την θέση των γυναικών στον μιθραϊσμό, ο Gordon, (“Mithraism and Roman Society”, ό.π., 98 και “Authority, Salvation and Mystery in the Mysteries of Mithras”, ό.π., 70) θεωρεί ότι οι γυναίκες ήταν πλήρως αποκλεισμένες από την μιθραϊκή λατρεία. Τη θέση του Gordon προσπαθεί να αντικρούσει ο Jonathan David [“The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern?”, *Numen* 47, (2000), 121-141], ο οποίος καταλήγει στο συμπέρασμα ότι υπήρχε κάποια ανάμειξη γυναικών στην μιθραϊκή λατρεία σε κάποιες περιοχές της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Πιο πρόσφατα ο Aleš Chalupa [«Hyenas or Lionesses? Mithraism and Women in the Religious World of the Late Antiquity», *Religio: Revue pro religionistiku* 13, (2005), 198-230] και η Alison B. Griffith [«Completing the Picture: Women and the Female Principle in the Mithraic», *Numen* 53, (2006), 48-77] συμφώνησαν με την άποψη του Gordon.

*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus
elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos
inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo*⁶¹⁵.

Ο μύστης περιγράφει ότι αφού «περάσει δια μέσου των στοιχείων» καταλήγει να δει από κοντά και να προσκυνήσει τους θεούς. Πρόκειται για το πιο πολυσυζητημένο και μυστηριώδες απόσπασμα των *Μεταμορφώσεων* που αναφέρεται στην κορυφαία στιγμή της μυητικής τελετής. Στο χωρίο γίνεται αναφορά στην τελετουργία μύησης των πιστών της Ίσιδας, που, είτε με την βοήθεια υπερφυσικών σκηνικών και ειδικών μηχανισμών, είτε με την βοήθεια άλλων τεχνικών, βοηθούσε τους πιστούς να οραματιστούν μια πορεία μέσα από τα τέσσερα στοιχεία ή τους επτά πλανήτες⁶¹⁶.

Οι ομοιότητες του αποσπάσματος με το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*, μας οδηγούν στην υπόθεση ότι τα μυστήρια της Ίσιδας ίσως μοιράζονται με τα άλλα μυστήρια της εποχής, στην συγκεκριμένη περίπτωση με τα μυστήρια του Μίθρα, κοινές τελετουργικές πρακτικές. Στην περίπτωση του Λούκιου, του ήρωα των *Μεταμορφώσεων*, ο στόχος είναι η ένωση με του θεούς των ισιακών μυστηρίων, ενώ στόχος του μύστη της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* είναι η ενατένιση του αθάνατου θεού Αιώνα, ο οποίος στα περισσότερα χωρία του κειμένου ταυτίζεται με τον Μίθρα, και η χρησιμοδοσία.

Η ικεσία τελειώνει με ένα συνηθισμένο για τους *Μαγικούς Πάπυρους* τρόπο⁶¹⁷, καθώς ο ιερούργος ανακοινώνει, κρύβοντας ταυτόχρονα με την βοήθεια των *βαρβαρικών ονομάτων* (*voces magicæ*), την ταυτότητά του. (*ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱὸς ψυχῶν δεμου προχω πρωα, ἐγὼ εἰμι μαχαρφ[·]ν μου πρωψυχῶν πρωε*).

β. Στους στίχους 538-543 το πρόσωπο της διήγησης αλλάζει και γίνεται δεύτερο ενικό. Αρχικά το κείμενο περιγράφει μια *τελετή αναπνοῆς*, καθοδηγώντας τον μύστη να «απορροφήσει πνεῦμα», μέσω μιας αναπνοῆς που θα πρέπει να επαναλάβει τρεις φορές. Οι ακτίνες του ήλιου θα γίνουν το μονοπάτι μέσω του οποίου το πνεῦμα θα κατέβει να τον συναντήσει (*ἔλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα*). Τον καλεῖ να ακολουθήσει την ανοδική πορεία, στην οποία έχουν αναφερθεί πολλοί αρχαίοι

⁶¹⁵ Σχετικά Griffiths, *The Isis-Book*, ο.π., 286-308, απόσπασμα που μεταφράζεται ως «πέρασα τα όρια του θανάτου και, δρασκελώντας το κατώφλι της Περσεφόνης, ξαναγύρισα μεταφερμένος δια μέσου όλων των στοιχείων. Είδα τα μεσάνυχτα τον εκτυφλωτικό, λαμπρό ήλιο. Έφτασα μπροστά στους κατώτερους και στους ανώτερους θεούς και τους προσκίνησα από κοντά». Και παρακάτω σελ. 292-3.

⁶¹⁶ Σχετικά βλ. Griffiths, *The Isis-Book*, ο.π. 11. 23. Culianu, *Psychanodia*, ο.π., 14. J. Bergman, «Per omnia vectus elementa remeavi», in U.Bianchi- M.J.Vermaseren (eds), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, ο.π., 671-701. De Jong, *De Apuleo Isiacorum mysteriorum teste*, ο.π..

⁶¹⁷ Βλ. PGM III145-6, IV1177-8, XII 92 κ.α.

συγγραφείς.⁶¹⁸ Κατά τη διάρκεια της πορείας αυτής δεν θα ακούσει και δεν θα δει τίποτε που να σχετίζεται με τις υποθέσεις των θνητών. Όσα θα αντικρίσει θα είναι αθάνατα.

Οι ακτίνες του ήλιου πολλές φορές, στην αρχαιότητα, χρησιμοποιούνται ως μέσα μετάδοσης του θείου πνεύματος⁶¹⁹. Άλλωστε οι αρχαίοι Αιγύπτιοι θεωρούσαν ότι τα στίγματα σκόνης που εμφανίζονται στις ηλιακές ακτίνες αποτελούν τον δρόμο που οδηγεί την ψυχή σε άνοδο⁶²⁰.

Οι στίχοι μας οδηγούν στην υπόθεση ότι ο τρόπος λειτουργίας της *τελετής της αναπνοής* συνδέεται με τον τρόπο κατασκευής των μιθραιών.⁶²¹ Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τις αρχαιολογικές έρευνες, στις οροφές πολλών μιθραίων συναντώνται ανοίγματα, σαν μικροί φεγγίτες, που φαίνεται ότι άφηναν το φως να περνά στον ιερό χώρο κατά τη διάρκεια των ηλιοστασίων και των ισημεριών⁶²². Είναι πιθανό λοιπόν, το μονοπάτι των ηλιακών ακτινών πάνω στο οποίο, σύμφωνα με το κείμενο, ο θεός και ο μύστης θα συναντηθούν, να βρίσκεται σε ένα μιθραίο του είδους που περιγράφηκε παραπάνω, ένα ιερό, δηλαδή, του οποίου η κατασκευή θα εξασφαλίζει την εντύπωση στο μύστη ότι τέτοιου είδους φωτεινά μονοπάτια είναι δυνατόν να του εξασφαλίσουν την επικοινωνία με την θεότητα.

Το γεγονός ότι στην Αίγυπτο δεν βρέθηκαν τέτοιου είδους ιερά, δεν θα πρέπει να αποκλείσει την πιθανότητα να υπάρχουν, αλλά να μην έχουν ακόμη ανακαλυφθεί από

⁶¹⁸ Πλάτωνας, *Φαῖδρος* 246.b.6 - c.4: «*ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἵδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὐσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πεπορηγμένη φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν*». Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Fragmenta* 54.3-7: «*Εἰς τοσαύτην δὲ αὖξιν ἡ φυὴ τοῦ λόγου προήλθεν, ὥς τὸ ἐξ αὐτοῦ φύον δένδρον (τοῦτο δ' ἂν εἴη ἡ πανταχοῦ γῆς ἰδρυμένη τα-οῦ Χριστοῦ ἐκκλησία) τὰ πάντα πληρῶσαι, ὥστε ἐν τοῖς κλάδοις αὐτῆς κατασκηνώσαι τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ἀγγέλους δηλαδὴ θείους καὶ μετεωροπόρους ψυχάς*». Φιλόστρατου, *Τὰ ἐς τὸν Τρανέα Απολλώνιον* VA 3.15.9 - 3.15.18: «*καὶ μετεωροποροῦντας δὴ ἰδεῖν ἀπὸ τῆς γῆς ἐς πῆχεις δύο, οὐ θαυματοποιίας ἕνεκα, τὸ γὰρ φιλότιμον τοῦτο παραιτεῖσθαι τοὺς ἄνδρας, ἀλλ' ὅποσα τῷ Ἠλίῳ ξυναποβαίνοντες τῆς γῆς δρῶσιν, ὥς πρόσφορα τῷ θεῷ πράττοντας. τό τοι πῦρ, ὃ ἀπὸ τῆς ἀκτίνος ἐπισπῶνται καίτοι σωματοειδὲς ὃν οὔτε ἐπὶ βωμοῦ καίειν αὐτοὺς οὔτε ἐν ἵπνοις φυλάττειν, ἀλλ' ὥσπερ τὰς αὐγὰς, αἱ ἐξ ἡλίου τε ἀνακλῶνται καὶ ὕδατος, οὕτω μετέωρόν τε ὀρᾶσθαι αὐτὸ καὶ σαλεῖν ἐν τῷ αἰθέρι*».

⁶¹⁹ Σχετικά βλ. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 131, σημ. 262-3 με σχετική βιβλιογραφία.

⁶²⁰ Jan Assmann, *Der König als Sonnenpriester: ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräber*, (ADAIK 7) (Glückstadt 1970).

⁶²¹ O. W. Lentz Marburg ["Some Peculiarities Not Hitherto Fully Understood of 'Roman' Mithraic Sanctuaries and Representations," in J.R. Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., τόμ.2, 358-377] παρουσιάζει το ρόλο που πιθανότατα έπαιζε το φως κατά τη διάρκεια των τελετών που συνέβαιναν στα μιθραία. Επίσης βλ. Beck «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *JRS* 90 (2000), 145-180 και ιδιαίτερα 164.

⁶²² βλ. R.J. Bull, 'The mithraeum at Caesarea Maritima', in Duchesne-Guillemin (ed.), *Études Mithraïques*, ο.π., 75-89, και ιδιαίτερα 79, όπου περιγράφεται ένας φεγγίτης στο μιθραίο της Καισάρειας-Μαριτίμα στην Παλαιστίνη από τον οποίο την ημέρα του θερινού ηλιοστασίου μπορούσαν οι ακτίνες του φωτός να περάσουν και να πέσουν πάνω στο βωμό που βρισκόταν στο ιερό.

την αρχαιολογική σκαπάνη. Έτσι η *τελετή της αναπνοής* ίσως αποτελεί ένα μέρος των μιθραϊκών μυστήριων που συνέβαινε σε μιθραία που είναι κατασκευασμένα με τις παραπάνω κατασκευαστικές προδιαγραφές, είτε στην Αίγυπτο (σε μιθραία που μας είναι άγνωστα για την ώρα), είτε στις υπόλοιπες περιοχές της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.

Η *τελετή της αναπνοής* που περιγράφηκε παραπάνω εμφανίζεται ως τεχνική ανόδου της ψυχής και στους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς*⁶²³. Οι ακτίνες του ήλιου αποτελούν και εκεί το μονοπάτι της ανόδου με τον ίδιο περίπου τρόπο που συμβαίνει στη *Μιθραϊκή Λειτουργία*. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο της λειτουργίας στους στίχους 539-41 αναφέρει τα εξής:

ἔλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα γ' ἀνασπῶν, ὃ δύνα[σ]αι, καὶ ὄψῃ σεαυτὸν ἀνακουφίζόμενον [κ]αὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε σε δοκεῖ[ν μ]έσον τοῦ ἀέρος εἶναι.

Το κείμενο των χρησμών έχει ως εξής:

τὴν ψυχὴν φέγγουσα πυρί ... (123.) ... πνεύματι θερμῷ κουφίζουσα (124.) ψυχῆς ἐξωστῆρες ἀνάπνοοι εὐλυτοὶ εἰσιν. (125.) ... εὐλυτα φέγγη. (126.) πυρσὸν ἀνάψας'.

Οι ομοιότητες, όπως θα δούμε παρακάτω, δεν περιορίζονται μόνο στην τεχνική της αναπνοής που περιγράφεται εδώ⁶²⁴.

γ. Το τρίτο μέρος (στ.544-732), ο «ἀπαθανatismός», αποτελεί μια περιγραφή της ανόδου της ψυχής του μύστη για να συναντήσει την θεότητα, που συμβαίνει σε 7 στάδια⁶²⁵. Η παράσταση της ανόδου της ψυχής εμφανίζεται σε πολλές φιλοσοφικές και θρησκευτικές παραδόσεις της εποχής. Παρουσιάζει, επίσης, ομοιότητες με την

⁶²³ H S.I.Johnston [«Rising to the Occasion. Theurgic Ascent in its Cultural Milieu», in P.Schafer – H.G.Kippenberg (eds), *Envisioning Magic*, ο.π.] αντιπαραθέτει τα κείμενα των *Χαλδαϊκών Χρησμών* και της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* για να συμπεράνει τον τρόπο λειτουργίας της ψυχανωδίας που εμφανίζεται στους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς*. Την σχέση υποστηρίζει ο R.Gordon [“Probably Not Mithras”, *The Classical Review* 55, (2005), 99-100] και ο R.Edmonds [«Did the Mithraists Inhale? – A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldaean Oracles, and some Mithraic Frescoes,” in *Ancient World* 32.1 (2000), 10-24, ο οποίος θεωρεί ότι η σχέση της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* με τα μυστήρια πρέπει να επανεξεταστεί και να βρεθεί ο διάυλος επικοινωνίας με τον συγγραφέα των *Χαλδαϊκών Χρησμών*.

⁶²⁴ Βλ. παρακάτω, σελ. 211, 303.

⁶²⁵ Σχετικά με τα 7 στάδια ανόδου θα ακολουθήσουμε το χωρισμό του Dieterich (*Eine Mithrasliturgie*, ο.π. 88-92), με τον οποίο συμφωνεί και ο H.D.Betz (*The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 138 κ.ε.). Ο Merkelbach [*Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, III, Zwei Griechisch-ägyptische Weihezeremonien*, (Opladen, 1992), 155-83, με σχόλια σελ. 233-49] εντοπίζει στο κείμενο τρία στάδια ανόδου της ψυχής.

αρχαία αιγυπτιακή παράδοση, αφού από την εποχή των *Κειμένων των Πυραμίδων* έχουμε αναφορά στις 'κλίμακες' που οδηγούν τον νεκρό στον άλλο κόσμο.⁶²⁶

Η περιγραφή είναι αρκετά λεπτομερής και δεν είναι σαφές, αν ο μύστης περνάει από τα στάδια μετέχοντας σε κάποια σκηνοθετημένη τελετουργική πράξη⁶²⁷, ή αν όλα συμβαίνουν στο φαντασιακό του.

Τα 7 στάδια ανόδου της ψυχής στην *Μιθραϊκή Λειτουργία* έχουν ως εξής:

1^ο στάδιο (στ.544-55): Στο στάδιο αυτό ο μύστης έρχεται αντιμέτωπος με τις αστρικές θεότητες και με «τον καλούμενο αυλό», που, σύμφωνα με τα κείμενα, αποτελεί την πηγή από την οποία προέρχονται οι άνεμοι⁶²⁸. Αν και η πρώτη συνάντηση, με τις αστρικές θεότητες είναι κατανοητή για τον αναγνώστη του κειμένου, η δεύτερη δημιουργεί πολλά ερωτηματικά: τι ακριβώς είναι «ο καλούμενος αυλός, ή αρχή του λειτουργούντος ανέμου»;

Στην κοσμολογία του Αναξίμανδρου, ο φιλόσοφος περιγράφοντας τον ήλιο ως πολλές φορές πολλαπλάσιο της γης σε μέγεθος, προσπαθεί να δείξει με ποιο τρόπο φτάνουν οι φωτεινές ακτίνες του στον κόσμο μας. Έτσι παρομοιάζει τον ήλιο αρχικά με έναν ουράνιο τροχό και μετά με έναν αυλό από το στόμα του οποίου βγαίνει φωτιά⁶²⁹.

Η ιδέα αυτή θυμίζει την παράσταση της ταυροκτονίας, στην γνωστή τοιχογραφία από το μιθραίο του Μαρίνο κοντά στη Ρώμη⁶³⁰, στην οποία μια από τις ηλιακές ακτίνες μετατρέπεται σε αυλό που καταλήγει στο δεξί αυτί του Μίθρα. (εικ. 14) Παραστάσεις αυλών βρέθηκαν επίσης σε έναν μιθραίο στην περιοχή της Παννονίας, στο Carnuntum. Στις τρεις από τις τέσσερις πλευρές του βωμού που ανακαλύφθηκε εκεί εμφανίζονται άνδρες που κρατάνε στα χέρια τους ή φυσάνε έναν αυλό⁶³¹.

⁶²⁶ Ο Hideo Ogawa [«Mithraic Ladder Symbols and the Friedberg Crater», in M.De Boer-T.A.Edridge (eds.), *Hommages à MJ Vermaseren*, (Leiden, 1978), vol. II, 854-73 και ιδιαίτερα 865] εντοπίζει τις ομοιότητες με την αρχαία αιγυπτιακή παράδοση της αναβίωσης των νεκρών. Βέβαια εκεί οι νεκροί οδηγούνται στην αναβίωση, ενώ στα μυστήρια έχουμε να κάνουμε με ψυχανωδία. Επίσης, ο Couliapanu [«The Mithraic ladder revisited», in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, ο.π., 75-91] παρακολουθεί την ιστορική διαδρομή της ιδέας της ανόδου της ψυχής μέσα από στάδια.

⁶²⁷ Βλ. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 30, σημ. 129.

⁶²⁸ Οι παραστάσεις των τεσσάρων ανέμων είναι εξαιρετικά συνηθισμένες στην μιθραϊκή εικονογραφία και συνήθως περιβάλλουν την ταυροκτονία. Βλ. CIMRM 339, 955, 966 A, 985 κ.α.

⁶²⁹ «Αναξίμανδρος κύκλον είναι όκτωκαιεικοσαπλάσιονα τής γῆς, άρματίου τροχῶ παραπλήσιον, τήν άψίδα παραπλήσιον έχοντα κοίλην, πλήρη πυρός, ἥς κατά τι μέρος έκφαίνουσιν διά στομίου τὸ πῦρ ὥσπερ διά πρηστήρος αὐλοῦ· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον». Ψευδο-Πλούταρχος, *Placita philosophorum* 889-890. Βλ. επίσης βλ. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ο.π., 62, σημ.2.

⁶³⁰ M.J.Vermaseren, *Mithraica III: The Mithraeum at Marino*, (EPRO 16.3) (1982), plates III-X.

⁶³¹ CIMRM 1685. 4, 6, 9. Βλ. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ο.π., 63.

Την απάντηση στο αίνιγμα του μυστηριώδη *αυλού*, ίσως, βρίσκουμε σε ένα κείμενο που προέρχεται από την ιουδαϊκή μυστική παράδοση της *Μερκαβά*, της *γραμματείας του Θρόνου*. Στο *Τρίτο Βιβλίο του Ενώχ*, ο Γιαχβέ περιγράφει την άνοδο του Ενώχ στον ουρανό ως εξής:

*Και πήρα τον Ενώχ, το γιο του Ιάρεδ, και τον ανέβασα με τον ήχο της σάλπιγγας και με μια κραυγή ψηλά στον ουρανό, για να γίνει ο μάρτυρας μου*⁶³².

Στο απόσπασμα η ουράνια μουσική φαίνεται ότι συνδέει τον κόσμο των ανθρώπων με τον ουρανό, τόπο κατοικίας του Γιαχβέ. Είναι πιθανό, το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* να χρησιμοποιεί την ίδια ιδέα, ότι δηλ. ο μύστης μπορεί να επικοινωνήσει με τον θεό Ήλιο μέσω του ήχου του *συμπαντικού αυλού*, που φαίνεται ότι συνδέει τον κόσμο των θεών με τον κόσμο των ανθρώπων.

Μια παρόμοια ιδέα εμφανίζεται στους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς*, όπου συναντάμε μια περιγραφή του τρόπου με τον οποίο ταξιδεύουν οι ψυχές, που θυμίζει το απόσπασμα της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*. Πιο συγκεκριμένα στο 2^ο και στον 110^ο *Χαλδαϊκό Χρησμό* γίνεται λόγος για «οχετούς» μέσω των οποίων οι ψυχές ταξίδεψαν και βρέθηκαν μέσα σε σώματα⁶³³. Χαρακτηριστικά, ο 2^{ος} *Χαλδαϊκός Χρησμός* αναφέρει τα εξής:

*Ἐσόμενον πάντευχον ἀκμὴν φωτὸς κελάδοντος, ἀλκῇ τριγλώχινι νόον ψυχὴν θ' ὀπλίσαντα, πᾶν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενὶ μηδ' ἐπιφοιτᾶν ἐμπυρίοις σποράδην ὀχετοῖς, ἀλλὰ στιβαρηδόν*⁶³⁴.

Το απόσπασμα μιλάει για τον τρόπο χρήσης του συνθήματος από τον μύστη, ώστε να αποφύγει την άσκοπη περιπλάνηση μέσα στους *οχετούς* των ψυχών και να οδηγηθεί σύντομα στην επικοινωνία με την θεότητα.

Οι περιγραφές των κειμένων, αλλά και η παράσταση της ταυροκτονίας του μιθραίου του Μαρίνο αναφέρονται, κατά τη γνώμη μας, σε κάποια διαμορφωμένη αντίληψη, ότι η άνοδος στον ουρανό μπορούσε να επιτευχτεί μέσα από την πορεία του μύστη μέσα σε αγωγούς, των οποίων η λειτουργία δεν περιοριζόταν στην διοχέτευση των ανέμων στον κόσμο, όπως το κείμενο αφήνει να εννοηθεί. «Ο καλούμενος αὐλός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου» φαίνεται ότι έδινε την

⁶³² Hugo Odeberg, *3 Enoch -The Hebrew book of Enoch* (Cambridge, 1928), ch. XLVIII, 166.

⁶³³ Για το θέμα βλ. S.I.Johnston, «Rising to the Occasion. Theurgic Ascent in its Cultural Milieu», in P.Schafer –H.G.Kippenberg (eds), *Envisioning Magic*, ο.π., 183-4.

⁶³⁴ *Oracula Chaldaica*, 2: «τυλιγμένος με την πανοπλία του φωτός, και οπλίζοντας την ψυχή σου με τριπλής δύναμης νόηση, έχοντας στο μυαλό σου το σύνθημα της τριάδας, ώστε να μην περιπλανιέσαι μέσα στους πύρινους οχετούς άδिका, αλλά έχοντας συγκεκριμένο στόχο».

δυνατότητα στους μύστες να νιώσουν την εμπειρία της ανόδου της ψυχής, με την βοήθεια, ίσως, των ήχων ή της μουσικής που εξέπεμπε.

2^ο στάδιο (στ.556-69): Στο στάδιο αυτό ο μύστης έχει να αντιμετωπίσει τον πιθανό κίνδυνο της επίθεσης των αστρικών θεοτήτων, με τις οποίες λίγο πριν συναντήθηκε. Η ιδέα των θεοτήτων που εμποδίζουν τις ψυχές να φτάσουν στο στόχο τους, δεν είναι πρωτόγνωρη στα κείμενα της αρχαιότητας. Αναφέρεται σε κείμενα της νεκρικής γραμματείας και τότε συνδέεται με νεκρικές τελετουργίες⁶³⁵. Συναντάται, ακόμη, σε κείμενα της ιουδαϊκής μυστικής παράδοσης, καθώς επίσης και στον γνωστικισμό⁶³⁶.

Εδώ ο μύστης πρέπει να αντιμετωπίσει τον κίνδυνο της επίθεσης από τις αστρικές θεότητες ακολουθώντας ένα συγκεκριμένο αποτροπαϊκό τυπικό που συμπεριλαμβάνει την χρήση τεχνικών όπως ο ποπισμός⁶³⁷, ο συριγμός⁶³⁸ και η επίκληση των *βαρβαρικών ονομάτων (voces magicae)* της θεότητας, τεχνικές που συναντάμε συχνά στα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων*. Αν η διαδικασία ακολουθηθεί σωστά, τότε οι θεότητες θα σταματήσουν να στέκονται αντιμέτωπες και η πορεία προς το τρίτο στάδιο θα συνεχιστεί.

⁶³⁵ Η *Βίβλος των Νεκρών* είναι ένα κείμενο που βρίθκει από αναφορές σε εμπόδια που βάζουν οι θεοί ώστε ο νεκρός να μην κατορθώσει να φτάσει μπροστά στον Όσιρι και να γίνει αθάνατος. Στα ορφικά ελάσματα εμφανίζεται η ίδια ιδέα με τον νεκρό να αντιμετωπίζει εμπόδια στην προσπάθεια του να προχωρήσει στον κάτω κόσμο. Για τις αρχαίες αιγυπτιακές αντιλήψεις βλ.ενδεικτικά Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, ο.π.. John H.Taylor, *Ancient Egyptian Book of the Dead: Journey through the afterlife*, (London, 2010). Thomas George Allen, *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms*, (SAOC 37), (Chicago, 1974). Για τα ορφικά ελάσματα βλ. G. Zuntz, *Persephone: three essays on religion and thought in Magna Graecia*, (Oxford, 1971). C.Smith -D.Comparetti, "the Petelia Gold Tablet", *JES* 3 (1982),111-118. M.West, «Zum Neuen Goldblattchen aus Hipponion», *ZPE* 18 (1975), 229-236. Του ίδιου "The Orphics of Olbia", *ZPE* 45 (1982), 17-29. Του ίδιου *The Orphic poems*, (Oxford, 1983). R.Janko, "Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory", *The Classical Quarterly* 34 (1984), 89-100. Γ.Τζιφόπουλος «Λατρείες στην Κρήτη: η περίπτωση των διονυσιακών-ορφικών ελασμάτων», in Αφροδίτη Αβαγιανοῦ (ed.), *Λατρείες στην Περιφέρεια του Αρχαίου Ελληνικού Κόσμου*, (Αθήνα, 2002), 147-171. Fritz Graf-Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, (London-New York, 2007). A. Bernabe-A.I.Jimenez San Cristobal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, (Leiden-Boston, 2008). Radcliffe G. Edmonds (ed.), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path* (Cambridge, 2011).

⁶³⁶ Στα κείμενα της *γραμματείας του Θρόνου (Μερκαβά)* συναντάμε αξιοσημείωτες ομοιότητες με το κείμενο της λειτουργίας. Η ιδέα ότι οι άγγελοι θα αφήσουν ελεύθερο τον μύστη να προχωρήσει προς το θεό μόνο αν ειπωθούν τα κατάλληλα ονόματα, επιδεχθούν οι κατάλληλες σφραγίδες και τελεστούν τα κατάλληλα τελετουργικά εμφανίζεται με έμφαση. Για τον ρόλο των αγγέλων στην ιουδαϊκή μυστική παράδοση βλ. Κ.Θ.Ζάρρας, *Η Αρχαία Ιουδαϊκή Μυστική Παράδοση του Θρόνου*, (Διδακτορική Διατριβή) (Θεσσαλονίκη 1998), 147-50. Για το γνωστικισμό βλ. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen, 1954). Kurt Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, (Leipzig, 1977). Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*, (Oxford, 1990).

⁶³⁷ Πρόκειται για το ηχηρό χτύπημα των χειλιών μεταξύ τους με στόχο να παραχθεί ένας ήχος που ακούγεται ως «ποπ». βλ. PGMVII 767-8, XIII40-50, XIII203-4, XIII385, XIII527-8 κ.α.

⁶³⁸ Πρόκειται για συνεχή επανάληψη του σύμφωνου 'σ', μια τεχνική που συναντάμε και αλλού στους *Μαγικούς Πάπυρους*: PGMVII323, XIII48-9, XXXVI 368 κ.α.

3^ο στάδιο (στ. 569-85): Στο στάδιο αυτό ο μύστης φτάνει σε ένα ανώτερο από τον προηγούμενο κόσμο και παρουσιάζει τον εαυτό του λέγοντας: «ἐγὼ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ»⁶³⁹. Η φράση λειτουργεί ως σύνθημα αναγνώρισης του μύστη από τις θεότητες και αποσκοπεί στην απρόσκοπτη μετάβαση του στο επόμενο επίπεδο. Η διαδικασία μας θυμίζει τους νεκρούς των *χρυσών ορφικών ελασμάτων*, οι οποίοι αποκαλούν τους εαυτούς τους «γιους του έναστρου ουρανού», με στόχο να πείσουν τους φύλακες του άλλου κόσμου να τους αφήσουν να περάσουν⁶⁴⁰. Η ομοιότητα είναι προφανής. Και στις δυο περιπτώσεις γίνεται επίκληση της ουράνιας καταγωγής του μύστη. Βέβαια, στην περίπτωση της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*, ο μύστης δεν γνωρίζει τον βιολογικό, αλλά τον μυστηριακό θάνατο.

Ωστόσο, η αποκάλυψη της ταυτότητας του μύστη συνδέεται, πιθανότατα, με την πεποίθηση των μιθραϊστών ότι μετά το θάνατο τους θα μετατραπούν σε αστέρια και θα ζήσουν για πάντα την ευτυχία της κοσμικής πραγματικότητας. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, ακόμη, ότι το συγκεκριμένο *σύνθημα* χρησιμοποιούνταν στις λατρευτικές συνάξεις των μιθραϊστών και τους εξασφάλιζε την αναγέννηση τους ως αστέρες.⁶⁴¹

Το επόμενο βήμα είναι να ανοίξουν οι πύλες και η πορεία προς την επικοινωνία με τον θεό να συνεχιστεί. Στην *Μιθραϊκή Λειτουργία*, ο μύστης έχει τη δυνατότητα να δει τον ηλιακό δίσκο και μάλιστα με τρεις διαφορετικούς τρόπους.

4^ο στάδιο (585-628): Στο στάδιο αυτό ο μύστης, τελώντας την *τελετή κλεισίματος των ματιών*, στοιχείο που εμφανίζεται συχνά στις μυστηριακές λατρείες, προσεύχεται

⁶³⁹ Στο *Corpus Hermeticum*, τομ. I, X, 7 γράφει: «αἱ δὲ ἀνθρώπιναι (ψυχαι) ἀρχὴν ἀθανασίας ἴσχουσιν εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι, εἴθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν θεῶν χορόν• χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν». Σχετικά βλ. ακόμη Brian P. Copenhaver, *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, (Cambridge, 1992), 36-37.

⁶⁴⁰ Σχετικά βλ. C.Smith-D.Comparetti, «The Petelia Gold Tablet», *JHS* 3 (1882), 111-118. Carolina López-Ruiz, «The sons of earth and starry heaven»: *Greek theogonic traditions and their northwest semitic background*, (Chicago, 2005). A.Bernabe-A.I.Jimenez San Cristobal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, ο.π.. Hans Dieter Betz, «A child of Earth am I and of starry Heaven» Concerning the anthropology of the Orphic gold tablets», in Radcliffe G. Edmonds (ed.), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, ο.π., 102-119. R.G.Edmonds, «Who are you? A brief history of the scholarship», in *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion*, ο.π., 3-14.

⁶⁴¹ Σχετικά με την αντίληψη αυτή των μιθραϊστών, βλ. Zofia Ameisenowa, «Animal-Headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12 (1949), 21-45 και ιδιαίτερα 24.

στον θεό Αιώνα. Η προσευχή ξεκινά με μια επίκληση (στ. 587-88) και συνεχίζει με την παράθεση των χαρακτηριστικών του θεού (στ.588-603).

Τα 20 χαρακτηριστικά του θεού που παρατίθενται στο σημείο αυτό σχετίζονται με τη φωτιά, το φως και το πνεύμα. Ίσως μάλιστα εδώ θα μπορούσε να διακρίνει κάποιος και μια ομοιότητα με τον έκτο βαθμό μύησης των μυστηρίων, τον *ηλιόδρομο*⁶⁴². Ακολουθεί μια ικεσία και μια παράκληση (στ.603-6), και τέλος ένας κατάλογος με *βαρβαρικά ονόματα* (*voces magicae*) (στ.606-16).

Στο τέλος όλων αυτών ο μύστης αισθάνεται ότι γύρω του τα πάντα βρίσκονται σε ταραχή. Τρομάζει και ταραάζεται ψυχικά, ένα συναίσθημα χαρακτηριστικό σε όσους παίρνουν μέρος σε μυστική τελετουργία. Για να προστατευτεί και να ξεπεράσει το φόβο του θα πρέπει να πει μια προσευχή (στ.623-4). Μετά την προσευχή, όλα γύρω του ηρεμούν. Και τότε καλείται να ανοίξει τα μάτια του και να δει να ανοίγουν μπροστά του οι πόρτες του θεϊκού κόσμου. Το πνεύμα του θα υψωθεί, η χαρά και η ηδονή που θα αισθανθεί θα είναι απέραντη.

5^ο στάδιο (628-61): Στο στάδιο αυτό ο μύστης συναντά τον θεό Ήλιο και του απευθύνει μια επίκληση χρησιμοποιώντας *βαρβαρικά ονόματα*. Τότε το ακτινοβόλο πρόσωπο του θεού θα γυρίσει προς το μέρος του και ο μύστης θα δει έναν όμορφο νεαρό, με πύρινα μαλλιά, με λευκό χιτώνα και κόκκινη χλαμύδα να φορά ένα πύρινο στέμμα (*ὄψη θεὸν νεώτερον, εὐειδῆ, πυρινότριχα, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνη ἔχοντα πύρινον στέφανον*).

Ο τρόπος με τον οποίο περιγράφεται ο νεαρός θεός Ήλιος σε αυτό το σημείο μας θυμίζει μερικά από τα ευρήματα των मिथ्राίων, στα οποία εμφανίζονται οπές, όπου μπορούν να προσαρμοστούν λυχνάρια με τέτοιο τρόπο, ώστε να φωτίσουν τις παραστάσεις που υπάρχουν εκεί. Όπως, χαρακτηριστικά, συμβαίνει στον βωμό που σήμερα βρίσκεται στο μουσείο της πόλης Bingen, στην Γερμανία. Σε μια τετράγωνη εσοχή του βωμού εμφανίζεται η προτομή του θεού Ήλιου που φορά ένα στέμμα με επτά διάτρητες ακτίνες. Πίσω από το βωμό βρίσκεται μια δεύτερη εσοχή, με τέτοιο τρόπο κατασκευασμένη, ώστε με την βοήθεια ενός λυχναριού να φωτίζει τις ακτίνες του στέμματος.⁶⁴³ Στο τελετουργικό των μυστηρίων οι διάτρητοι βωμοί μπορεί να

⁶⁴² βλ. A Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ο.π., 88-92. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 137

⁶⁴³ CIMRM 1241, βλ. σχετικά Clauss, *The Roman Cult of Mithras*, ο.π., 124-6. W.Lentz Marburg, «Some Peculiarities Not Hitherto Understood of "Roman" Mithraic Sanctuaries and Representations», in J.R.Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, ο.π., 358-377.

ανάβουν έτσι, ώστε ο θεός να παρουσιάζει την εικόνα που δίνει γι' αυτόν η *Μιθραϊκή Λειτουργία*.

Σχετικός με αυτόν τον τρόπο περιγραφής της θεότητας είναι ένας στίχος από ένα κείμενο κατήχησης, της λεγόμενης *Μιθραϊκής*, στο οποίο θα αναφερθούμε ιδιαίτερα παρακάτω, που συνδέεται με τις μιθραϊκές τελετές μύησης⁶⁴⁴. Το κείμενο έχει ως εξής:

....λεγε· δια την θερηνην [
]·ι γενόμενος **πυρώδεις έχει τας**..
]αβες; λεγε· εν βοθρω. ερει. Που σου
]άτω λεοντιω....

Το κείμενο θα μπορούσε να συμπληρωθεί ως εξής: *πυρώδεις έχει τας [τρίχας]* και να σχετίζεται με τη περιγραφή που δίνει το κείμενο της λειτουργίας για τον θεό Ήλιο⁶⁴⁵. Είναι πιθανό μάλιστα τα δυο κείμενα να αναφέρονται στην ίδια μυητική τελετή, περιγράφοντας την από διαφορετική σκοπιά.

Το διαβατήριο του μύστη για να περάσει στο επόμενο στάδιο είναι:

-η ανθρώπινη του ιδιότητα με αναφορά στο προσωπικό του όνομα και το όνομα της μητέρας του και

-η θεϊκή του ιδιότητα, «που προέκυψε τη συγκεκριμένη μέρα εξαιτίας της βούλησης του απόλυτα αγαθού θεού» (*μεταγεννηθέντος, ἐκ τοσούτων μυριάδων ἀπαθανατισθείς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν θεοῦ ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ*)⁶⁴⁶.

Η αποκάλυψη της ανθρώπινης, αλλά ταυτόχρονα και θεϊκής καταγωγής του μύστη θυμίζει παρόμοιες αναφορές που συναντάμε στα *χρυσά ορφικά φύλλα* που συνοδεύουν τον νεκρό στον άλλο κόσμο. Αρκετά από τα κείμενα αυτά αναφέρονται στην γήινη και ουράνια καταγωγή του νεκρού⁶⁴⁷. Αν και οι μελετητές των *χρυσών ορφικών φύλλων* δεν συμφωνούν σχετικά με την προέλευση των μυθικών εικόνων που εμφανίζονται στις αφηγήσεις των κειμένων που αναγράφονται πάνω τους, τα τελευταία χρόνια οι περισσότεροι συμφωνούν ότι τα *χρυσά φύλλα* συνδέονται με την

⁶⁴⁴ Βλ. Brashear, *A Mithraic Catechism from Egypt*, ο.π..

⁶⁴⁵ Brashear, *A Mithraic Catechism from Egypt*, ο.π., 23-4.

⁶⁴⁶ Σχετικά με την ταυτότητα αυτού του θεού ο Merkelbach (*Abrasax, I*, ο.π., 3.242) θεωρεί ότι πρόκειται για την πλατωνική-αφηρημένη έννοια της αγαθούς θεότητας.

⁶⁴⁷ Alberto Bernabé Pajares-Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, "Are the "Orphic" gold leaves Orphic?", in Radcliffe G. Edmonds, III (ed), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, 68-101, και ιδιαίτερα 76-8. H.D.Betz, "A child of Earth am I and of starry Heaven", in *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion*, ο.π., 102-119. R.G.Edmonds, «Who are you? A brief history of the scholarship», in *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion*, ο.π., 3-14.

ορφική λατρευτική παράδοση⁶⁴⁸. Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, η σχέση του Μίθρα και του ορφικού θεού Φάνη στοιχειοθετείται από επιγραφές και αγάλματα που έχουν βρεθεί σε मिθραία. Η συγγένεια αυτή ίσως ερμηνεύει τα κοινά στοιχεία που τα χρυσά ορφικά φύλλα και το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* έχουν μεταξύ τους.

Επιστρέφοντας στο κείμενο της λειτουργίας, αμέσως μετά την αποκάλυψη της ταυτότητάς του, ο μύστης ζητάει από τον θεό Ήλιο να μιλήσει στον ανώτατο θεό, ώστε να του επιτραπεί να τον συναντήσει. Σχετικά με την ταυτότητα του ανώτατου θεού υπάρχουν διχογνωμίες. Κάποιοι μελετητές συμφωνούν ότι πρόκειται για τον Μίθρα⁶⁴⁹, ενώ κάποιοι άλλοι τον ταυτίζουν με τον Αχούρα Μάζντα ή τον Αγαθοδαίμονα⁶⁵⁰. Μετά από την συνομιλία ο Ήλιος φεύγει, με σκοπό να μεταφέρει το αίτημα του μύστη στον ανώτατο θεό, περπατώντας πάνω στον πόλο, σαν να επρόκειτο για δρόμο (*ταῦτά σου εἰπόντος ἐλεύσεται εἰς τὸν πόλον, καὶ ὄψῃ αὐτὸν περιπατοῦντα ὡς ἐν ὁδῷ*).

Η αναφορά αυτή, πιθανότατα, συνδέεται με τον έκτο βαθμό μύησης των μυστηρίων, τον βαθμό του Ηλιόδρομου⁶⁵¹. Ενδιαφέρον έχει η άποψη του Beck, ο οποίος θεωρεί ότι στο σημείο αυτό, το κείμενο συνδέεται με μια αναφορά του αυτοκράτορα Ιουλιανού στον Θεό-Ήλιο, στην οποία ο αυτοκράτορας συνδέει τον θεό Ήλιο με τους πόλους⁶⁵². Αναφορά στην σχέση αυτή συναντάμε μόνο στον *Ύμνο προς τον Ήλιο* του Ιουλιανού και στη *Μιθραϊκή Λειτουργία*. Σε ένα άρθρο της, η Πολύμνια Αθανασιάδη υποστηρίζει ότι ο αυτοκράτορας, ο οποίος ήταν μυημένος στα μιθραϊκά μυστήρια, υποκρύπτει στο κείμενο του ύμνου που γράφει *προς τον Ήλιο*, μιθραϊκές διδασκαλίες⁶⁵³. Αν η θέση αυτή είναι σωστή, τότε η αναφορά του κειμένου της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* στον Ήλιο που «φεύγει πάνω στον πόλο» δεν είναι τυχαία.

⁶⁴⁸ Bernabé Pajares-San Cristóbal, "Are the 'Orphic' gold leaves Orphic?", in Radcliffe G. Edmonds, III (ed), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, ο.π., 68-101. Για τις απόψεις των ερευνητών βλ. H.D.Betz, "A child of Earth am I and of starry Heaven", in *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion*, ο.π., 102-119.

⁶⁴⁹ Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ο.π., 68. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 170.

⁶⁵⁰ Wolfgang Fauth, *Helios Megistos: Zur Synkretistischen Theologie Der Spätantike*, (Leiden, 1995), 22-3. Ο Garth Fowden (*Ο Αιγυπτίος Ερμής*, ο.π., 169) θεωρεί ότι πρόκειται για τον Αιώνα.

⁶⁵¹ βλ Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 169, σημ. 463 με σχετική βιβλιογραφία.

⁶⁵² R.Beck "Interpreting the Ponza zodiac II", *JMS* 2, 87-147 και ιδιαίτερα 113-115. σχετικά με την σχέση μεταξύ *Ύμνου στον Ήλιο* και μιθραϊσμού βλ. Polymnia Athanassiadi, "A Contribution to Mithraic Theology: The Emperor Julian's Hymn to King Helios," *JThS* 28 (1977), 360-371. Ο D.Ulansey στη σχέση μεταξύ της λειτουργίας και των μυστηρίων συμπεραίνει ότι ο Μίθρας έχει κάποια ειδική σχέση με τους πόλους. Θεωρεί μάλιστα ότι πρόκειται για την προσωποποιημένη δύναμη που ήταν υπεύθυνη για τις μεταπτώσεις των ισημεριών, γι' αυτό έλεγχε τις θέσεις των πόλων και ωθούσε τον ουρανό σε κίνηση. Σχετικά βλ. D.Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, (New York, 1989).

⁶⁵³ Athanassiadi, "A Contribution to Mithraic Theology: The Emperor Julian's Hymn to King Helios," *JThS* 28 (1977), ο.π..

Αντίθετα μας οδηγεί σε ακόμη ένα στοιχείο που συνδέει το κείμενο της λειτουργίας με τα μυστήρια.

Αμέσως μετά, ο συγγραφέας του κειμένου της λειτουργίας συμβουλεύει τον μύστη να έχει μαζί του το ωροσκόπιο της συγκεκριμένης ημέρας και ώρας, ώστε να εμφανιστεί στον θεό την καταλληλότερη ώρα για να του δοθεί η ακριβέστερη αποκάλυψη-χρησμός⁶⁵⁴.

6^ο στάδιο (661-692): Στο στάδιο αυτό ο μύστης συναντά τις Τύχες, τις επτά ουράνιες παρθένες, οι οποίες θα εξέλθουν από επτά πύλες.

Οι ταυτότητες των επτά παρθένων είναι άγνωστες. Είναι πιθανό να πρόκειται για συγκρητιστικές μορφές των Μοιρών, των απλανών αστέρων της Μεγάλης Άρκτου, των επτά μορφών της Αθώρ⁶⁵⁵ ή των επτά αστέρων των Πλειάδων⁶⁵⁶. Οι Πλειάδες, όπως έχουμε ήδη δει στο προηγούμενο κεφάλαιο, στο οποίο μελετήσαμε την σχέση της λατρείας της Ίσιδας και της μαγείας, συνδέονται με μια σειρά από θεραπευτικά ξόρκια, αλλά και με το *Πάπυρο της Φιλίνης*, ένα κείμενο που, κατά τη γνώμη μας, συνδέεται με κάποιου είδους μυστηριακή λατρεία.

Σύμφωνα με το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*, οι 7 παρθένες έχουν πρόσωπα ασπίδων, δηλητηριωδών φιδιών πολύ κοινών στην αρχαία Αίγυπτο.

Αφού ο μύστης χαιρετήσει τις παρθένες, χρησιμοποιώντας τα μυστικά τους ονόματα, συναντά επτά αντρικές θεότητες που έχουν πρόσωπα μαύρων ταύρων. Οι θεοί έρχονται μπροστά του, μέσω των επτά πυλών. Είναι οι *πολοκράτορες*, τους οποίους ο μύστης πρέπει να χαιρετήσει, όπως προηγούμενα, τον καθένα ξεχωριστά χρησιμοποιώντας το *βαρβαρικό* του όνομα.

Οι πύλες που αναφέρονται στο κείμενο, θυμίζουν το ψηφιδωτό του δαπέδου του μιθραίου των Sette Sfere (εικ. 15) και συνδέονται με το μωσαϊκό του δαπέδου στο μιθραίο των Sette Porte στην Όστια (εικ. 16)⁶⁵⁷. Στο δάπεδο της εισόδου του κυρίως ναού έχουν σχεδιαστεί επτά πύλες έτσι, ώστε στο κέντρο να εμφανίζεται μια κεντρική πύλη που πλαισιώνεται από τρεις λίγο μικρότερες από τη μια και από την άλλη πλευρά. Οι επτά πύλες που σχηματίζονται, θυμίζουν την είσοδο των επτά παρθένων

⁶⁵⁴ Για περισσότερα βλ. H.G.Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, (München, 1968), 47-8.

⁶⁵⁵ Όπως υποστηρίζει ο Betz (*The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 176).

⁶⁵⁶ Όπως υποστηρίζει ο H.G.Gundel (*Weltbild und Astrologie*, ο.π., 58-9).

⁶⁵⁷ Σχετικά βλ. R.L.Gordon, «The Sacred geography of a mithraeum: the example of Sette Sfere», *JMS* I, (1976), 119-165. R.Beck, «Sette Sfere, Sette Porte, and the Spring Equinoxes of AD 172 and 173», in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 515-530.

με πρόσωπα φιδιού και των επτά θεών με πρόσωπα ταύρου που περιγράφονται στο κείμενο.

Οι επτά πύλες περιγράφονται και στα κείμενα των αρχαίων συγγραφέων που αναφέρονται στα μυθραϊκά μυστήρια. Πιο συγκεκριμένα ο φιλόσοφος Κέλσος γράφει:

*αίνιττεται ταῦτα καὶ ὁ Περσῶν λόγος, καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελετή, ἥ παρ' αὐτοῖς ἐστίν. ἔστι γάρ τι ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων, τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὖ νενεμημένης, καὶ τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου. τοιόνδε τὸ σύμβολον· κλῖμαξ ἐπτάπυλος, ἐπὶ δ' αὐτῇ πύλη ὁγδόη. ἡ πρώτη τῶν πυλῶν μολίβδου, ἡ δευτέρα κασσιτέρου, ἡ τρίτη χαλκοῦ, ἡ τετάρτη σιδήρου, ἡ πέμπτη κεραστοῦ νομίσματος, ἡ ἕκτη ἀργύρου, χρυσοῦ δὲ ἡ ἑβδόμη. τὴν πρώτην τίθενται Κρόνου τῷ μολίβδῳ τεκμηριούμενοι τὴν βραδυτῆτα τοῦ ἀστέρος, τὴν δευτέραν Ἀφροδίτης παραβάλλοντες αὐτῇ τὸ φαιδρὸν τε καὶ μαλακὸν τοῦ κασσιτέρου, τὴν τρίτην τοῦ Διὸς τὴν χαλκοβατῇ καὶ στερρὰν, τὴν τετάρτην Ἑρμοῦ, τλήμονα γὰρ ἔργων ἀπάντων καὶ χρηματιστὴν καὶ πολὺκμητον εἶναι τὸν τε σίδηρον καὶ τὸν Ἑρμῆν, τὴν πέμπτην Ἄρεος τὴν ἐκ τοῦ κράματος ἀνώμαλόν τε καὶ ποικίλην, ἕκτην Σελήνης τὴν ἀργυρᾶν, ἑβδόμην Ἥλιου τὴν χρυσοῦν, μιμούμενοι τὰς χροὰς αὐτῶν.*⁶⁵⁸

Φαίνεται πιθανό, λοιπόν, η παρουσία των ζωόμορφων θεοτήτων που προσέρχονται μπροστά στο μύστη χρησιμοποιώντας επτά πύλες, να συνδέεται με τα μυστήρια, είτε άμεσα, περιγράφοντας δηλ. μια από τις τελετουργίες που συνέβαιναν εκεί, είτε έμμεσα αντλώντας στοιχεία από κάποια κοινή παράδοση⁶⁵⁹.

7^ο στάδιο (693-732): Στο στάδιο αυτό ο μύστης φτάνει στην πολυπόθητη συνάντηση με τον μεγάλο θεό Μίθρα.

Αφού οι θεές με τα πρόσωπα φιδιών πάρουν τη θέση τους απέναντι από τους θεούς με τα πρόσωπα ταύρων, ο μύστης θα αντικρίσει τρομερά κοσμικά φαινόμενα, όπως για παράδειγμα αστραπές που σκίζουν το στερέωμα, φώτα που σπινθηροβολούν και σβήνουν, θα νιώσει έναν τρομερό σεισμό να σείει τα πάντα και τέλος θα δει το θεό να κατεβαίνει στην έβδομη σφαίρα και να εμφανίζεται μπροστά του.

⁶⁵⁸ Κέλσος, *Λόγος Αληθείας*: 6.22.3 -6.22.17. Πρβλ. Ωριγένη, *Κατά Κέλσου*, PG, τομ. 11, στηλ. 1324-5, στ. 70-78. Για την περιγραφή του Κέλσου βλ. επίσης I. Culianu, *Εμπειρίες της Έκστασης*, ο.π., 76. Του ίδιου «L'ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères» in *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, ο.π., 276-302. R.Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, (EPRO 109) (Leiden, 1988) και ιδιαίτερα 73-84. Επίσης Turcan, *Mithras Platonicus*, ο.π., 44-61.

⁶⁵⁹ Την αντίληψη αυτή υιοθετεί και ο Beck ("Interperting the Ponza zodiac II", *JMS* 2, ο.π., 120-123).

Ο θεός παρουσιάζεται μεγαλοπρεπής και αστραφτερός. Είναι γιγάντιος στο μέγεθος και νεαρός στην ηλικία, δεν φορά σκούφο, αλλά έχει χρυσά μαλλιά στεφανωμένα με ένα χρυσό στέμμα και φορά λευκό χιτώνα και αναξυρίδες. Η περιγραφή αυτή που ελάχιστα θυμίζει τις συνηθισμένες απεικονίσεις του Μίθρα, σε συνδυασμό με το γεγονός ότι το όνομα του θεού δεν αναφέρεται στο κείμενο, οδήγησε αρκετούς μελετητές να θεωρήσουν ότι ο θεός της λειτουργίας δεν είναι ο Μίθρας⁶⁶⁰. Ένα από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιούν είναι το γεγονός ότι ο Μίθρας δεν εμφανίζεται ποτέ με λευκό χιτώνα. Μια πιο προσεκτική μάτια στα μιθραϊκά ευρήματα, όμως, μας αποκαλύπτει την απεικόνιση στο μιθραίο Barberini⁶⁶¹, όπου στα δεξιά της ταυροκτονίας, ο Μίθρας εμφανίζεται να φορά λευκό χιτώνα και αναξυρίδες και να τοποθετεί ένα στέμμα στο κεφάλι του Ήλιου που γονατίζει μπροστά του⁶⁶².

Ένα ακόμη στοιχείο που δυσχεραίνει την αναγνώριση του θεού είναι τα χρυσά μαλλιά που θυμίζουν τον Ήλιο ή τον Απόλλωνα. Όμως, στο εξαιρετικό *άγαλμα του Κρίτωνα* που ανακαλύφθηκε στο μιθραίο των *Θερμών του Μίθρα* στην Όστια, βρίσκουμε μια έμμεση μαρτυρία που δείχνει ότι ο Μίθρας εμφανίζεται χωρίς σκούφο ακόμη και σε παραστάσεις που τον απεικονίζουν ταυροκτόνο (εικ. 17)⁶⁶³. Το συγκεκριμένο άγαλμα παρουσιάζει τον θεό με πλούσια σγουρά μαλλιά, να φορά μόνο έναν κοντό χιτώνα που καλύπτει το μισό στήθος του, ενώ κρατάει τον ταύρο με το αριστερό του χέρι και ετοιμάζεται να βυθίσει το μαχαίρι του στο λαιμό του ζώου έχοντας στο πρόσωπό του μια περιπαθή έκφραση. Η κατασκευή του αγάλματος τοποθετείται στην πρώιμη φάση του μιθραϊσμού στη Ρώμη, γύρω στα μέσα του 2^{ου} αιώνα π.Χ.⁶⁶⁴.

Ακόμη, σύμφωνα με περιγραφές, ο Μίθρας ταυροκτόνος εμφανίζεται χωρίς τον περσικό σκούφο, αλλά φορώντας ένα χρυσό στέμμα στο κεφάλι, σε μια παράσταση

⁶⁶⁰ Αντιρρήσεις εξέφρασαν αμέσως μετά τη έκδοση του Dieterich, ο F.Coumont [«Un livre nouveau sur la liturgie paienne», *Revue de l' instruction publique en Belgique*, 46 (1904), 1-10], ο R.Reitzenstein [«Hellenistische Theologie in Ägypten» in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 13, (1904), 177-194], ο Arthur Darby Nock [“Greek Magical Papyri,” *JEA* 15 (1929), ο.π., 233], ο Marvin Meyer [*The Mithras Liturgy*, ο.π.], ο Roger Beck, [“Mithraism since Franz Cumont,” *ANRW* II.17.4 (1984), ο.π., 2051], ο Fowden (*Ο Αιγύπτιος Ερμής*, ο.π., 166-170), ο R.Gordon, [“Probably Not Mithras”, *The Classical Review* 55, (2005), 99-100]. Ο Betz θεωρεί ότι αναμφίβολα ο θεός είναι ο Μίθρας, αν και αναγνωρίζει ότι είναι παράξενο το γεγονός ότι το όνομα του δεν αναφέρεται ξεκάθαρα. Σχετικά βλ. Betz, *The “Mithras Liturgy”*, ο.π., 182.

⁶⁶¹ CIMRM 390

⁶⁶² Ο Gordon («Probably Not Mithras», ο.π., 2) λανθασμένα υποστηρίζει ότι ο Μίθρας δεν εμφανίζεται πουθενά να φορά λευκό χιτώνα.

⁶⁶³ CIMRM 230

⁶⁶⁴ Βλ. Roger Beck, “Mithraism since Franz Cumont,” *ANRW* II.17.4 (1984), ο.π., 2024. R.L.Gordon, «A new Mithraic relief from Rome», *JMS* 1.2, (1976), 166-186 και ιδιαίτερα σημ.15.

που ανακαλύφθηκε στις αρχές του 17^{ου} αιώνα στη Ρώμη στο *Σπίτι του Τίτο*, αλλά έχει καταστραφεί⁶⁶⁵. Κάποιος καλλιτέχνης του 18^{ου} αιώνα την αποτύπωσε στο χαρτί, χωρίς όμως να γνωρίζουμε μέχρι ποιου σημείου απέδωσε με ακρίβεια το πρωτότυπο θέμα.

Όπως γίνεται κατανοητό, είναι δύσκολο να προσδιοριστεί η ταυτότητα του ανώτατου θεού. Όμως ο τρόπος που παρουσιάζεται χωρίς να επιβεβαιώνει, μάλλον ενισχύει την άποψη ότι πρόκειται για κάποια συγκρητιστική μορφή του Ήλιου-Μίθρα. Άλλωστε, στην αρχή του κειμένου ο συγγραφέας της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* θεωρεί ότι ο μεγάλος θεός Ήλιος-Μίθρας τον παρότρυνε να ασχοληθεί με την περιγραφή της συγκεκριμένης λειτουργίας (ό *μέγας θεός Ήλιος Μίθρας έκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι*).

Στον αμέσως επόμενο στίχο, ο θεός εμφανίζεται να κρατά «*τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου ὄμον χρύσειον, ὅς ἐστιν Ἄρκτος ἢ κινουῖσα*» (699-700). Οι διχογνωμίες σε σχέση με τη σημασία της φράσης είναι πολλές⁶⁶⁶. Αν και ο Dieterich πολύ νωρίς συνέδεσε τη φράση με μια ανάγλυφη απεικόνιση στο μιθραίο του Virunum⁶⁶⁷, στην οποία ο Μίθρας εμφανίζεται να κρατά στο υψωμένο του χέρι ένα αντικείμενο που μοιάζει με τον *ώμο ενός ταύρου*, οι περισσότεροι μελετητές διαφώνησαν μαζί του, θεωρώντας ότι η φράση δεν έχει καμία σχέση με τα μυστήρια.

Η παράσταση του μιθραίου του Virunum δεν είναι μοναδική. Ο Μίθρας απεικονίζεται να κρατά στο χέρι του κάτι που θυμίζει *ώμο ταύρου*⁶⁶⁸ στην τοιχογραφία του μιθραίου στο Palazzo Barberini⁶⁶⁹, του μιθραίου του Σαν Μαρίνο (εικ. 18)⁶⁷⁰, στα ανάγλυφα από τα μιθραία του Heddernheim⁶⁷¹ και του Konigshoffen⁶⁷² της Γερμανίας και στο ανάγλυφο στο Ptuj της Σλοβενίας⁶⁷³.

⁶⁶⁵ CIMRM 337

⁶⁶⁶ Σχετικά βλ. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 183, σημ. 556 και 557.

⁶⁶⁷ CIMRM 1430 C5, βλ. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ο.π., 76-7 και 234-240.

⁶⁶⁸ Με την άποψη αυτή συμφώνησε και ο Gordon. Ο ίδιος, όμως, λίγο αργότερα ανακαλεί την προηγούμενη αντίληψη του, θεωρώντας ότι το αντικείμενο που ο Μίθρας φαίνεται να κρατά σε αρκετά ανάγλυφα δεν είναι *ώμος μοσχαριού*, αλλά *μπούτι ταύρου*, ακολουθώντας την αντίληψη του Vermaseren και του Cummont που αποφεύγουν να συνδέσουν την απεικόνιση με τον *ώμο ενός ταύρου*. Σχετικά βλ. Gordon, «Probably Not Mithras», ο.π., 2. Επίσης M.J. Vermaseren, *The Mithraeum at Ponza* (EPRO 16), (Leiden, 1974), 22 και F.Cumont, "The Dura Mithraeum", in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., 175, σημ. 140, ο οποίος θεωρεί ότι στην τοιχογραφία του μιθραίου της Δούρα δεν απεικονίζεται *ώμος*, αλλά ένας *σκούφος*, που τοποθετεί ή αφαιρεί ο Μίθρας από το κεφάλι του Ήλιου.

⁶⁶⁹ CIMRM 390 B1

⁶⁷⁰ M.J. Vermaseren, *Mithriaca III: The Mithraeum at Marino* (EPRO 16.3) (Leiden, 1982), 78.

⁶⁷¹ CIMRM 1128 16

⁶⁷² CIMRM 1359 10

⁶⁷³ CIMRM 1579 1

Στο μιθραίο που ανακαλύφτηκε στο νησί της Ponza στην Ιταλία βρέθηκε μια τοιχογραφία που απεικονίζει τον αστερισμό της *Μικρής* και της *Μεγάλης Άρκτου* στο κέντρο του ζωδιακού κύκλου, ενώ δεξιά και αριστερά της παράστασης απεικονίζονται ο Καύτης και ο Καυτοπάτης⁶⁷⁴.

Στην αιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση ο αστερισμός της Μεγάλης Άρκτου συμβολίζεται με τον *ώμο του ταύρου*⁶⁷⁵.

Η *Μιθραϊκή Λειτουργία*, η οποία αναφέρεται στον *θεό που κρατά στο χέρι του τον χρυσό ώμο του ταύρου που*, σύμφωνα με το κείμενο, *είναι ο αστερισμός της Άρκτου*, μας βοηθά να κατανοήσουμε καλύτερα το νόημα της απεικόνισης του μιθραίου της Ponza. Η εμφάνιση των άρκτων στο κέντρο του ζωδιακού συνδέεται με το γεγονός ότι οι μιθραϊστές φαίνεται ότι πίστευαν ότι οι αστερισμοί της *Μικρής* και *Μεγάλης Άρκτου* βρίσκονται στα χέρια του Μίθρα στους πόλους, από τους οποίους ξεκινά ο άξονας γύρω από τον οποίο περιστρέφεται το κοσμικό στερέωμα.

Τις εκλεπτυσμένες αυτές αστρονομικές αντιλήψεις ίσως μετέδωσε στα μιθραϊκά μυστήρια ο Τιβέριος Κλαύδιος Βάλβιλος, ο οποίος, όπως έχουμε ήδη δει, είναι ο σημαντικότερος αστρολόγος του 1^{ου} μ.Χ. αιώνα και πιθανότατα το πρόσωπο που οργάνωσε και παρουσίασε τα μυστήρια του Μίθρα στην Ρώμη της εποχής.

Σύμφωνα με τις αντιλήψεις των αστρονόμων της ύστερης αρχαιότητας, και πιθανότατα σύμφωνα με τις αντιλήψεις του Βάλβιλου, η γη ήταν αμετακίνητη, στερεωμένη στο κέντρο του κόσμου, ενώ όλα περιστρέφονταν γύρω της. Οι αστερισμοί περικλείονταν σε μια μεγάλη σφαίρα, η οποία περιφερόταν γύρω από έναν άξονα που περνούσε μέσα από τη γη. Η κίνηση αυτή συμπαρέσυρε τον ήλιο, που ακολουθούσε και αυτός την ίδια πορεία περιφερόμενος γύρω από τη γη μια φορά την ημέρα. Ο D.Ulansey υποστηρίζει ότι οι μιθραϊστές θεωρούσαν ότι ο Μίθρας κατείχε αυτήν την υπέρτατη δύναμη να μετακινεί την κοσμική σφαίρα γύρω από τον άξονά της και έτσι να έχει τον απόλυτο έλεγχο όλων των κοσμικών δυνάμεων⁶⁷⁶. Με την περιγραφή αυτή συμφωνεί η εικόνα που παρουσιάζει ο θεός στο κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* που φαίνεται ότι συνδέεται με τον Μίθρα, τον απόλυτο

⁶⁷⁴ Σχετικά βλ. R.Beck “Interperting the Ponza zodiac”, *JMS*, τόμ.1, σελ.1-19. Beck “Interperting the Ponza zodiac II”, *JMS* 2, *ο.π.*, 87-147.

⁶⁷⁵ Σχετικά βλ. Nick Kanas, *Star Maps: History, Artistry, and Cartography*, (Berlin-Heidelberg-New York, 2007), 34. John D.North, *Cosmos: An Illustrated History of Astronomy and Cosmology*, (Chicago, 2008), 34.

⁶⁷⁶ Σχετικά βλ. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, *ο.π.*.

ρυθμιστή του κοσμικού στερεώματος που στα χέρια του κρατά τον πόλο του κόσμου, το σημείο γύρω από το οποίο τα πάντα περιστρέφονται.

Αμέσως μετά την εμφάνιση του θεού, ακολουθεί μια προσευχή, με την βοήθεια της οποίας ο μύστης απευθύνεται στο θεό και τον καλεί *‘να μείνει μαζί του, να κατοικήσει μέσα του και να μην τον εγκαταλείψει’* (709-10). Δεν είναι σαφές αν ο μύστης ικετεύει τον θεό, ώστε να αισθανθεί την μυστική εμπειρία της ένωσης με την θεότητα ή να μπορέσει να πάρει τον χρησμό που λίγο αργότερα θα ζητήσει από την θεότητα. Ο Dieterich θεωρεί ότι ο μύστης ικετεύει τον θεό, ώστε να γίνει δέκτης της θείας εμπειρίας της ένωσης με τον Μίθρα των μυστηρίων⁶⁷⁷. Όμως, όπως θα φανεί παρακάτω ξεκάθαρα, ο σκοπός της παράκλησης του μύστη να κατοικήσει η θεότητα μέσα του, αποσκοπεί στο να καταφέρει ο μύστης να έχει τη θεία βοήθεια που χρειάζεται για να χρησιμοδοτήσει.

Αμέσως μετά ακολουθεί μια δήλωση που είναι πιθανό να αποτελεί το σύνθημα αναγνώρισης του μύστη από το θεό που θα τον οδηγήσει στην ικανοποίηση του αιτήματος του (στ. 716-724). Ο μύστης δηλώνει:

*Χαίρε, κύριε, δεσπότη των υδάτων, χαίρε δημιουργέ της γης, χαίρε εσύ που ορίζεις το πνεύμα, φωτεινέ φωτιστή, εμεθιρι αρτεντεπι·
θηθ· μιμεω νεναρω φυρχεχω ψηρι
δαριω· Φρη Φρηλβα· δώσε χρησμό, κύριε, για το δείνα θέμα.
Αναγεννημένος γεννιέμαι,
πεθαίνω ενώ αυξάνομαι, έχοντας γεννηθεί
από μια γέννηση που μου έδωσε ζωή,
ανεβαίνω έχοντας απαλλαγεί από το θάνατο
όπως εσύ κατασκεύασες
όπως εσύ νομοθέτησες
όπως εσύ καθιέρωσες το μυστήριο.
Εγώ είμαι φερουρα μιουρι.*

Το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* στο σημείο αυτό αναφέρεται στην ουσία της τέλεσης των μυστηρίων, στην προσπάθεια δηλ. του μύστη να αναγεννηθεί (έχοντας γεννηθεί από μια γέννηση που μου έδωσε ζωή) μέσω της ένωσης με την θεότητα, πετυχαίνοντας ταυτόχρονα την απαλλαγή από την απειλή του πραγματικού θανάτου (ανεβαίνω έχοντας απαλλαγεί από το θάνατο).

Το απόσπασμα θυμίζει μια σειρά από παρόμοιες δηλώσεις μυστών που συναντάμε σε κείμενα της αρχαιότητας. Πιο σημαντική από όλες είναι εκείνη που περιγράφεται

⁶⁷⁷ Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ο.π., 96-97 και Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 187.

στο περίφημο απόσπασμα από το 11^ο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων*, στην οποία έχουμε αναφερθεί παραπάνω⁶⁷⁸.

Θυμίζει επίσης και το ελευσινιακό *σύνθημα*⁶⁷⁹ που αποτέλεσε το πρότυπο για να συνταχθούν αλλά τέτοια παρόμοια, όπως εκείνο που ο μύστης απάγγελλε στα μυστήρια της θεάς Κυβέλης⁶⁸⁰.

Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι αν και για τα *συνθήματα* των άλλων μυστηρίων έχουμε κάποιες πληροφορίες από τις νύξεις και τις περιγραφές των αρχαίων συγγραφέων, για το *σύνθημα* της μυστηριακής λατρείας του Μίθρα δεν έχουμε καμία γνώση. Εξαίρεση αποτελεί το συγκεκριμένο απόσπασμα, το οποίο, όμως, όπως έχουμε δει από την ιστορία της έρευνας, έχει αρκετά υποτιμηθεί.

Μια επιγραφή που θα μπορούσε, ίσως, να φωτίσει το θέμα είναι αυτή που βρίσκεται στο μιθραίο της Santa Prisca στην Ρώμη και αναφέρεται στην τελετουργική αναγέννηση του μύστη⁶⁸¹. Πιο συγκεκριμένα η επιγραφή έχει ως εξής:

*Dulcia sunt ficata avium, sed cura gubernat
Pie rebus renatum duncibus atque creatum*

Και μεταφράζεται ως εξής:

*Γλυκά είναι τα σωθικά των πουλιών, αλλά η φροντίδα (του Μίθρα) καθοδηγεί
αυτόν που είναι με ευσέβεια αναγεννημένος και πλασμένος από γλυκά στοιχεία.*

Η φράση είναι αινιγματική και η ερμηνεία της δύσκολη. Είναι πιθανόν η επιγραφή με την αναφορά «σε αυτόν που είναι με ευσέβεια αναγεννημένος» να αναφέρεται στην ηθική καθαρότητα που θα πρέπει να διακρίνει τον μύστη, μετά την είσοδο του στην

⁶⁷⁸ Βλ. παραπάνω, σελ. 71-2.

⁶⁷⁹ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Προτρεπτικός*, PG, τομ. 8, στηλ. 85-88, στ.88-90: «Κᾶστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην». Σχετικά με το *σύνθημα* της Ελευσίνας βλ. G.E.Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, (Princeton, ³1974), 287-305. Giulia Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, (Storia delle religioni 3) (Rome, 1986), 77-87. Σχετικά με τον ρόλο των *συμβόλων* στις μυστηριακές λατρείες βλ. Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, ο.π., 78 κ.ε..Της ίδιας, *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*, (Leiden, 1985), 77-82.

⁶⁸⁰ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Προτρεπτικός*, PG, τομ. 8, στηλ.76, στ. 47-50: «Τὰ σύμβολα τῆς μνήσεως ταύτης ἐκ περισυίας παρατεθέντα οἶδ' ὅτι κινήσει γέλωτα καὶ μὴ γελασεῖουσιν ὑμῖν διὰ τοὺς ἐλέγχους· Ἐκ τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυβάλου ἔπιον· ἐκίρνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν».

⁶⁸¹ Vermaseren – van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, ο.π., 208.

μιθραϊκή κοινότητα⁶⁸². Ίσως η ηθική καθαρότητα να είναι απαραίτητη προϋπόθεση, ώστε να έχει την δυνατότητα ο υποψήφιος να πάρει μέρος στις τελετουργίες.

Ωστόσο, σύμφωνα με την άποψή μας, η αναφορά στα «γλυκά σωθικά των πουλιών» οδηγεί στην υπόθεση ότι αυτές οι τελετές μύησης που οδηγούσαν τον μύστη στην αναγέννηση, συνδέονται με κάποιου είδους μαντικές τελετουργίες που συμπεριλάμβαναν την χρήση των εσωτερικών οργάνων πτηνών και τελούνταν στα μιθραία.

Την υπόθεση αυτή επιβεβαιώνει η ενδιαφέρουσα αναφορά που συναντάμε στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* του Σωκράτη του Σχολαστικού, ο οποίος περιγράφει ότι οι χριστιανοί που θέλησαν να θεμελιώσουν έναν ναό στη βάση ενός εγκαταλελειμμένου μιθραίου στην Αλεξάνδρεια, ανακάλυψαν στο άδυτο του μιθραίου οστά, τα οποία ανήκαν, σύμφωνα με τον Σωκράτη, σε ανθρώπους διαφόρων ηλικιών που θυσιάστηκαν στο μιθραίο με στόχο να χρησιμοποιηθούν τα σπλάχνα τους για την πραγματοποίηση τελετών πρόγνωσης. Ο συγγραφέας, μάλιστα, δεν διστάζει να χαρακτηρίσει αυτού του είδους τις τελετές, «μαγικές»⁶⁸³. Πιο συγκεκριμένα, ο εκκλησιαστικός συγγραφέας περιγράφει:

Περὶ μὲν δὴ Ἰουλιανοῦ τοῦ βασιλέως γένους τε αὐτοῦ καὶ παιδεύσεως καὶ ἥθους, καὶ ὅπως ἐπὶ τὴν βασιλείαν παρήλθεν, τοσαῦτα ὡς ἐν ἐπιδρομῇ εἰρήσθω. Αὐθις δὲ τῶν περὶ τὰς ἐκκλησίας ὑπὸ τὸν αὐτὸν γενομένων χρόνον μνήμην ποιούμεθα. Κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρου μεγάλην πόλιν συνέβη ταραχὴν γενέσθαι ἐξ αἰτίας τοιαύτης. Τόπος τις ἦν ἐν τῇ πόλει ἐκ παλαιῶν τῶν χρόνων ἔρημος καὶ ἡμελημένος συρφετοῦ τε γέμων πολλοῦ, ἐν ᾧ οἱ Ἕλληνες τὸ παλαιὸν τῷ Μίθρα τελετὰς ποιοῦντες ἀνθρώπους κατέθουν. Τοῦτον Κωνστάντιος ἤδη πρότερον ὡς σχολαῖον τῇ Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ προσκεκυρώκει. Γεώργιος δὲ βουλόμενος ἐν αὐτῷ εὐκτήριον οἶκον κατασκευάσαι ἀνακαθαρθῆναι κελεύει τὸν τόπον. Καὶ δὴ ἀνακαθαιρομένου ἁδύτου ἠῶρηται κατὰ βάθους πολλοῦ, ἐν ᾧ τὰ μυστήρια τῶν Ἑλλήνων ἐκέκρυπτο. Ταῦτα δὲ ἦν κρανία ἀνθρώπων πολλὰ τελείων τε καὶ παιδίων, οὓς λόγος κατεῖχε πάλαι ἀνηρῆσθαι, ὅτε ταῖς διὰ σπλάγχνων μαντείαις ἐχρῶντο οἱ Ἕλληνες καὶ μαγικὰς ἐτέλουν θυσίας, καταμαγανεύοντες τὰς ψυχάς. Οἱ οὖν Χριστιανοὶ ταῦτα εὐρόντες ἐν τῷ ἁδύτῳ τοῦ Μιθρείου σπουδὴν ἔθεντο πᾶσιν ἐν τῷ φανερῷ γέλωτα δεῖξαι τὰ Ἑλλήνων μυστήρια, ἐξεπόμπευόν τε εὐθὺς γυμνὰ τῷ δήμῳ τὰ κρανία δεικνύοντες.

⁶⁸² Σχετικά βλ. P.Pachis, «The Cult of Mithras in Thessalonica», in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, ο.π., 229 - 255.

⁶⁸³ Σωκράτης ο Σχολαστικός, *Historia Ecclesiastica*, PG τομ. 67, στηλ. 380-1.

Λαμβάνοντας υπόψη την υπερβολή, η οποία πολύ συχνά χαρακτηρίζει τα κείμενα των απολογητών χριστιανών συγγραφέων της εποχής αυτής, θα πρέπει να σταθούμε στην πληροφορία για ύπαρξη μιθραίου στην Αλεξάνδρεια, στο οποίο συμβαίνουν μαντικές τελετές μέχρι, τουλάχιστον, την εποχή της εξουσίας του Ιουλιανού (355-363μ.Χ.). Το γεγονός ότι οι τελετές αυτές χαρακτηρίζονται από τον Σωκράτη «μαγικές», φανερώνει τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζονταν οι *τελετές πρόγνωσης* από την χριστιανική αντίληψη της εποχής.

Στο πλαίσιο αυτό θα πρέπει, μάλλον, να ερμηνευτεί η τελετή χρησιμοδοσίας, στην οποία αναφέρεται το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* που ακολουθεί αμέσως μετά. Το κείμενο περιγράφει την κατάσταση στην οποία θα βρεθεί ο μύστης κατά την διάρκεια της απόδοσης χρησμού από τον θεό (*καὶ οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει, ὅταν σοι ἀποκρίνηται*). Ο θεός, αφού του προσφέρει τον χρησμό, θα αποχωρήσει και ο μύστης θα βρεθεί να θυμάται το χρησμό με κάθε λεπτομέρεια, όσο μεγάλο και αν είναι το μέγεθος του.

Προσπαθώντας να δικαιολογήσει την, κατά τη γνώμη του, αταίριαστη παρουσία μιας τελετής χρησιμοδοσίας σε ένα μνητικό τελετουργικό κείμενο, ο Dieterich θεώρησε ότι πρόκειται για μεταγενέστερη παρέμβαση κάποιου μάγου, στο αυθεντικό μιθραϊκό κείμενο. Ο Betz, συμφωνώντας με τον Dieterich, θεωρεί και αυτός ότι η τελετή χρησιμοδοσίας προστέθηκε στο κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* αργότερα. Επιπλέον, πιστεύει ότι, σε αντίθεση με τις μικρές συνταγές χρησιμοδοσίας που συναντάμε στα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων*, η μεγάλη έκταση της συγκεκριμένης συνταγής δικαιολογείται από το ότι χρησιμοποιούνταν σε σπάνιες περιπτώσεις και μόνον όταν έπρεπε να απαντηθούν θεμελιώδη, πολύ σημαντικά υπαρξιακά ερωτήματα⁶⁸⁴.

Όμως, αν δεχτούμε ότι στο πλαίσιο της μιθραϊκής λατρείας συνέβαιναν, όπως είδαμε παραπάνω, *τελετές πρόγνωσης*, το απόσπασμα της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* στο οποίο γίνεται λόγος για χρησιμοδοσία όχι μόνο δεν προστέθηκε αργότερα, όπως ο Dieterich υποστηρίζει⁶⁸⁵, αλλά αντίθετα είναι ενταγμένο λειτουργικά στο κείμενο και αφορά την πραγματοποίηση *τελετών πρόγνωσης* στα μιθραία της ύστερης αρχαιότητας.

Χωρίς βεβαίως να είναι δυνατή η, χωρίς αμφιβολία, καταχώρηση του στα μιθραϊκά τελετουργικά κείμενα (όπως άλλωστε δεν είναι δυνατή ούτε η μη καταχώρηση του),

⁶⁸⁴ Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 189-190.

⁶⁸⁵ Σχετικά βλ. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ο.π., 16.

θεωρούμε ότι τα στοιχεία είναι αρκετά, ώστε να μας οδηγήσουν στο να θεωρήσουμε ότι το κείμενο στο σύνολο του συνδέεται με τη μιθραϊκή λατρεία. Ταυτόχρονα δεν θεωρούμε ότι η εμφάνισή του μεταξύ των κειμένων των *Μαγικών Παπύρων* είναι παράδοξη⁶⁸⁶. Αντίθετα νομίζουμε ότι η παρουσία του μεταξύ των υπόλοιπων κειμένων των παπύρων αποδεικνύει ότι δεν μπορεί να υπάρξει διαχωρισμός μεταξύ μαγικών και θρησκευτικών κειμένων, ιδιαίτερα στην Αίγυπτο, μια περιοχή, στο έδαφος της οποίας η διάκριση μεταξύ μαγείας και θρησκείας ήταν αδιανόητη.

Στο σημείο αυτό θεωρούμε ότι ο Dieterich, παρά το γεγονός ότι πολύ νωρίς αντιλήφθηκε την σχέση της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* με τα μυστήρια, δεν μπόρεσε να ξεπεράσει την εποχή του και δεν απέφυγε να εκφράσει τις αρνητικές αντιλήψεις της για το μαγικό φαινόμενο. Έτσι φρόντισε να αντιδιαστείλει ξεκάθαρα το πρώτο μέρος του κειμένου της λειτουργίας, που θεωρεί ότι σχετίζεται με τις ‘θετικές’ μυστικές-θρησκευτικές αντιλήψεις, προς το δεύτερο μέρος της λειτουργίας που θεωρεί ότι πρόκειται για το υποδεέστερο ‘αρνητικό’ δημιούργημα κάποιου μάγου της εποχής.

3. Τα συμπληρωματικά τελετουργικά

Στο τελευταίο μέρος του κειμένου (732-819) δίνονται οδηγίες για την τέλεση των τελετουργιών, οδηγίες για την κατασκευή ειδικών αλοιφών και φυλαχτών, στοιχεία που συναντώνται και σε άλλες συνταγές των *Μαγικών Παπύρων*.

Η σχέση των συμπληρωματικών τελετουργιών της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* με τις υπόλοιπες συνταγές των παπύρων, είναι ένας ακόμη λόγος που οδήγησε αρκετούς μελετητές στο συμπέρασμα ότι το κείμενο δεν έχει καμία σχέση με την τελετουργική πρακτική των μιθραϊκών μυστηρίων⁶⁸⁷. Όμως, η γνώση μας γύρω από την τελετουργική ζωή των μιθραίων είναι πολύ μικρή. Εξαιτίας της άγνοιας μας αυτής είναι αδύνατο να θεωρήσουμε ότι τα τελευταία τελετουργικά δεν έχουν απολύτως καμία σχέση με την μιθραϊκή λατρεία. Πολύ περισσότερο, αφού, όπως θα δούμε αμέσως μετά, υπάρχουν αρκετά κοινά σημεία με τα ελάχιστα στοιχεία που έχουμε και αφορούν την τελετουργική ζωή των μιθραίων.

⁶⁸⁶ Ο Brashear (*A Mithraic Catechism from Egypt, ο.π.*, 54) σχολιάζει ότι οι μελετητές πολύ εύκολα αμφισβητούν την μιθραϊκή προέλευση των κειμένων που μοιάζουν να προέρχονται από τη μιθραϊκή λατρεία.

⁶⁸⁷ Ο J.Alvar Ezquerro [“Mithraism and Magic”, in R. Gordon, F.Simón (eds), *Magical practice in the Latin West, ο.π.* 522-549 και ιδιαίτερα 532] θεωρεί ότι ένας από τους λόγους που η *Μιθραϊκή Λειτουργία* δεν σχετίζεται με τον μιθραϊσμό είναι και τα συμπληρωματικά τελετουργικά που συνδέονται στενά με τα υπόλοιπα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων*.

Όπως για παράδειγμα, συμβαίνει με την πρώτη συμπληρωματική τελετουργία, στην οποία θα πρέπει να χρησιμοποιηθεί το φυτό *κεντρίτης*, το οποίο θα πρέπει να συλλεχτεί κατά την σύνοδο του ήλιου και της σελήνης (*τῇ γενομένη λέοντι*)· πρόκειται πιθανόν για την ημέρα κατά την οποία ο ήλιος θα σταθεί στον αστερισμό του Λέοντα⁶⁸⁸. Ο μύστης θα πρέπει να πάρει τον χυμό του φυτού, να το αναμείξει με μέλι και μύρο και με το μείγμα αυτό να γράψει «το όνομα με τα οκτώ γράμματα» πάνω σε ένα φύλλο από Περσέα (*γράφον ἐπὶ φύλλου περσέας τὸ ὀκταγράμματον ὄνομα*). Στην αιγυπτιακή παράδοση, το φυτό αυτό συνδέεται με τον θάνατο και την αναγέννηση⁶⁸⁹. Επιπλέον μέσω του ονόματός του, που θυμίζει την καταγωγή του πέρση θεού, ίσως, συνδέεται με την παράδοση των μυστηρίων.

Αμέσως μετά, το κείμενο δίνει μερικές ακόμη οδηγίες για την τέλεση του επόμενου συμπληρωματικού τελετουργικού, η οποία πρέπει να ξεκινήσει όταν η νέα σελήνη θα βρεθεί στον αστερισμό του Λέοντα (*ἀρχου δὲ αὐτὸν τελεῖν τῇ ἐν λέοντι κατὰ θεὸν νομηνία*).

Η διπλή αναφορά στον αστερισμό του Λέοντα συνδέεται με την φύση των μιθραϊκών μυστηρίων και τη σημασία που ο αστερισμός είχε σε αυτά. Ο Ιουλιανός στον *Ύμνο του προς τον Ήλιο*, που, όπως είδαμε, συνδέεται πιθανότατα με την μιθραϊκή λατρεία, αναφέρεται στην *ἀκριβή Σύνοδο* του ήλιου και της σελήνης, η δύναμη της οποίας οδήγησε την ψυχή του προγόνου των Ρωμαίων, Ρωμύλου, στην κάθοδο της στον κόσμο αυτό, αλλά και στην μεταγενέστερη άνοδο της στον στερέωμα⁶⁹⁰. Ο Μακρόβιος σχολιάζει⁶⁹¹, ότι κατά τη διάρκεια της καθόδου της ψυχής, στον Οίκο του Λέοντα ξεκινά η διαδικασία της γέννησης στο υλικό σώμα, της ενσάρκωσης.

Ο χρόνος έναρξης της τελετής που θα οδηγήσει τον μύστη στην απέκδυση του ανθρώπινου σώματος, στην *ανάβαση της ψυχής* του στις ανώτερες σφαίρες και στην

⁶⁸⁸ Βλ. Merkelbach-Totti, *Abrasax, I*, ο.π., 3.247. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 215. Σχετικά με την σχέση του Οίκου του Λέοντα και της μιθραϊκής λατρείας, βλ. R.Beck, "In the Place of the Lion: Mithras in the Tauroctony", in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, (Roma, 1994), ο.π., 29-50. (rep. in *Beck on Mithraism: collected works with new essays*, ο.π., 267-291).

⁶⁸⁹ Σε αιγυπτιακές ταφές βρέθηκαν ανθοδέσμες που αποτελούνταν από κλαδιά του φυτού *περσέα*. Ακόμη, οι αρχαίοι Αιγύπτιοι κατασκεύαζαν σαρκοφάγους από το σκούρο ξύλο του φυτού, σχετικά βλ. Mary Ann Murray, "Fruits, Vegetables, Pulses and Condiments", in Paul T. Nicholson-Ian Shawk (eds), *Ancient Egyptian materials and technology*, (Cambridge, 2000), 609-650 και ιδιαίτερα 626.

⁶⁹⁰ Flavius Claudius Julianus Imperator, *Εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον* 4.154: «Σύνοδος ἀκριβῆς τῶν τὴν ἐμφανὴ κατανειμαμένων βασιλείαν Ἥλιου τε καὶ Σελήνης ὥσπερ οὖν εἰς τὴν γῆν κατήγαγεν, οὕτω καὶ ἀνήγαγεν ἦν ἀπὸ τῆς γῆς ἐδέξατο, τὸ θνητὸν ἀφανίσασα πυρὶ κεραυνίῳ τοῦ σώματος».

⁶⁹¹ Μακρόβιος, *Commentarii in Somnium Scipionis* 1.12.4-5. Βλ. I.Coulianu, «The Mithraic ladder revisited», in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, (Roma, 1994), ο.π., 78-9.

αναγέννηση του πρέπει να συνδέεται με την είσοδο της σελήνης στον Οίκο του Λέοντα, η οποία, σύμφωνα με τον Πλούταρχο⁶⁹², αποτελεί το κοσμικό σημείο στο οποίο οι γεννήσεις συντελούνται. Σύμφωνα με τον Beck οι μιθραϊστές πίστευαν ότι οι σύνοδοι και οι εκλείψεις των πλανητών έπαιζαν έναν σπουδαίο ρόλο στην άνοδο και κάθοδο της ψυχής.⁶⁹³

Σύμφωνα με την άποψή μας, η χρήση της χρονικής στιγμής που συνδέεται με τον αστερισμό του Λέοντα στο συμπληρωματικό τελετουργικό της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*, είναι δυνατό να οδηγήσει στην σύνδεση του συμπληρωματικού κειμένου με τα μιθραϊκά μυστήρια και να δείξει ότι η σχέση της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* με αυτά δεν σταματάει λίγο πριν από την έναρξη της τελετής της χρησιμοδοσίας, όπως ο Dieterich είχε υποθέσει. Είναι πιθανό, λοιπόν, τα συμπληρωματικά τελετουργικά να αποτελούν αναπόσπαστο μέρος του κειμένου που πιθανότατα χρησιμοποιήθηκε από τους πιστούς του Μίθρα στις τελετουργίες, οι οποίες λάμβαναν χώρα στα μιθραία της ύστερης αρχαιότητας.

Στο τελευταίο μέρος του κειμένου περιλαμβάνονται και οδηγίες σχετικά με την παρουσία δευτέρου προσώπου στην τελετουργία που αν και είναι αυτό που λαμβάνει την αποκάλυψη από τον θεό, θα πρέπει να αγνοεί τα πάντα σχετικά με τον τρόπο λειτουργίας της τελετής⁶⁹⁴.

Το κείμενο τελειώνει με την παράθεση μερικών ομηρικών στίχων από την 10^η ραψωδία της Ιλιάδας. Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, δεν είναι σαφές αν η παράθεση των στίχων πριν και μετά από το κείμενο της λειτουργίας είναι σκόπιμη, όμως είναι αρκετά πιθανό να συνδέονται με την μυστικότητα που όφειλε κάποιος να τηρήσει, όταν μυσούνταν στα μιθραϊκά μυστήρια.

⁶⁹² Πλούταρχος, *De genio Socratis* 591 C: «πολλὰς γὰρ ὁ Αἰδης ἀφαρπάζει περιολισθανούσας, ἄλλας δ' ἀνακομίζεται κάτωθεν ἢ σελήνη προσνηχομένης, αἷς εἰς καιρὸν ἢ τῆς γενέσεως τελευτῇ συνέπεσε, πλὴν ὅσαι μιαιφαί καὶ ἀκάθαρτοι». Σχετικά με το θέμα βλ. I.Coulianu, 'The Mithraic ladder revisited,' *ο.π.*, 89.

⁶⁹³ Σχετικά βλ. R.Beck, "In the Place of the Lion: Mithras in the Tauroctony", in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, (Roma, 1994), *ο.π.*, 49.

⁶⁹⁴ PGM IV732-6, 745

β) Οι υπόλοιποι Μαγικοί Πάπυροι

Οι αναφορές των υπόλοιπων *Μαγικών Πάπυρων* στο Μίθρα είναι λίγες αλλά ενδιαφέρουσες. Στον λεγόμενο *πάπυρο Mimaout* συναντάμε μια συνταγή στην οποία μεταξύ των θεών που επικαλείται το κείμενο βρίσκεται και ο Μίθρας⁶⁹⁵. Το κείμενο έχει ως εξής:

ἐπικαλοῦμαι σε, τῶν πάντων ἀνθρώπων γενέτειρα,
τὴν συναναγκασμένην τὰ μέλη τοῦ **Μελιούχου**
καὶ αὐτὸν **Μελιοῦχον** οροβαστρια Νεβουτοσου-
αληθ, ἀρκυία, νεκυία, Ἑρμῆ, Ἑκάτη, Ἑρμῆ, Ἑρμε-
κάτη ληθ· αμουμαμουτερμυωρ· ὀρκίζω σε.....

Λίγο παρακάτω συνεχίζει:

ὀρκίζω σε, τ[ὸν] ἐν τῷ τόπῳ τ[ού]τῳ μὲν ἄγγελον κραταιὸν
καὶ ἰσχυρὸν τοῦ ζώου το[ύτο]υ· ἔγειρόν μοι] σεαυτὸν
καὶ [πο]ίησον τὸ δεῖνα π[ρᾶγμα] καὶ ἐν τῇ σήμ[ε]ρον ἡμέρᾳ
κα[ὶ ἐν] πάσῃ ὥρᾳ καὶ ἡμέρᾳ· ἔγειρόν μοι σεαυτὸν
κα[τὰ τ]ῶν ἐχθρῶν μου, τῶν δεῖνα, καὶ π[οί]ησον τὸ δεῖνα
πρᾶ[γμα] (κοινά), ὅτι ὀρκίζω σε Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδωναί,
Ἀβρασάξ καὶ κα<τὰ> τοῦ μεγάλου θεο[ῦ] Ἰαεω (λόγος) αεχι[ουω]
ωυοιη[α] χαβραξ φνεσκηρ φιχ[ο] φνυρο[φ]ωχωβ[ωχ]
αβλανα[θα]ναλβα ακραμμαχα[μ]αρι σε[σε]νγενβ[αρ-]
φαραγγ[ησ] **Μίθρα ναμαζαρ [α]ναμ[αρη]α Δα[μνα]μεν[εδ],**
χερχθω[νιε]θορτοει, ἄγιε β[ασι]λ[εδ], ὁ] ναυτ[ικός], ὁ] τὸ[ν οἶ-]
ακα [κρατῶν κυ]ρίου θεοῦ· [ἔγε]ι[ρ]όν μοι σ[εαυτόν],
[αἰλ]ουροπ[ρόσω]πος μέγας, οἶακα κρατῶν [θεοῦ], ποιή-
σ[ο]ν τὸ δεῖνα [π]ρᾶγμα (κοινά) ἀπὸ τῆς σήμερο[ν] ἡμέρας
ἤδη ἡδ[η], τ[αχὺ] ταχύ. συντέλεσόν μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα,
κοινὰ ὅσα θέλεις,
[κρ]αταιὲ Σ[ή]θ Τυφῶν, καὶ ἀνόμησον τῷ σθέν-
[ει σ]ου καὶ[κα]τάστρεψον τὸ δεῖνα πρᾶγμα ἐν τῷ τόπῳ τού-
τῳ τιοῖρι, ὥς ἂν κελεύσω τῷ εἰδώλῳ σου,
ὅτι ὀρ[κί]ζω σε Μασκελλι Μασκελλω (λόγος)· συν-
[τ]έλεσόν μοι τοῦτο τὸ δεῖνα πρᾶγμα ἐπὶ τῇ μορφῇ σου,
[αἰ]λουρ[οπ]ρόσωπος ἄγγελος, συντέλεσόν μοι τὸ
δεῖνα πρᾶγμα (κοινά) καὶ τὰ ἐξῆς γραφόμενα (εἰς ἄλ-
[λα]ς χρεία[ς])." ἐλθὼν πρὸς κατάδυσιν τοῦ ἡλίου λέγε
[κρ]ατῶν τὰς τρίχας τοῦ αἰλούρου τὰς ἐκ δεξιῶν
[κ]αὶ ἐξ εὐωνύμων τοῦ στόματος αὐτοῦ ὥσει
φυλακτήριον. διάνυσον τῷ Ἡλίῳ λέγων τὸν λόγον.
λόγος· "στήσατε, στήσατε, κυβερνῆται τοῦ ἱεροῦ
πλοίου, τὸ ἱερὸν πλοῖον· ὀρμιῶ καὶ σέ, **Μελιοῦχε,**
ἕως ἐγ[ὼ] ἐντόχῳ τῷ ἱερῷ Ἡλίῳ. ναί, μέγιστε Μί-

⁶⁹⁵ PGM III 43-106

*θ[ρα], ν[αμ]αζαρ αναμαρια, Δαμναμενεδ, χευχθω-
νιε θ[ον]τοει, ἄγιε βασιλεῦ, ὁ ναυτικός, ὁ τὸν οἶα
[κ]ακρα[τῶ]ν κυρίου θεοῦ θοντοει καθεν και με-
[νω]φρι.....κμεβαυ κερ κερυμι,*

Ο πάπυρος έχει γραφεί τον 4^ο αιώνα και αντικατοπτρίζει με τον πιο χαρακτηριστικό τρόπο, τον έντονο συγκρητισμό της εποχής. Ο σκοπός τέλεσης της συνταγής είναι αδιευκρίνιστος. Πιθανότατα, χρησιμοποιήθηκε για πολλούς και διαφορετικούς λόγους.

Η τελετή ξεκινά με το τελετουργικό πνίξιμο μιας γάτας. Μεταξύ όλων των θεοτήτων που ο ιερουργός επικαλείται, στο στίχο 80, αλλά και λίγο παρακάτω στο στίχο 100-1, συναντάμε το όνομα του Μίθρα. Και στις δυο περιπτώσεις το όνομα του θεού συμπληρώνεται από τη φράση «*ναμαζαρ αναμαρια Δαμναμενεδ*».

Η λέξη «νάμα» εμφανίζεται πολύ συχνά σε επιγραφές μιθραίων και ακολουθείται από ονόματα μυστών συνήθως στην δοτική. Προέρχεται από την περσική γλώσσα και ίσως είναι ινδοευρωπαϊκής προέλευσης⁶⁹⁶. Η λέξη φανερώνει το θαυμασμό και την αναγνώριση στο πρόσωπο κάποιου, θυμίζοντας την ελληνική λέξη «ζήτω...». Στο μιθραίο της Δούρα ο όρος «*nama*» συναντάται δίπλα στο όνομα του Μίθρα.

Ένας ακόμη σχετικός όρος είναι ο «*nabarze*», επίσης περσικής προέλευσης, αλλά άγνωστης ερμηνείας· είναι πιθανόν να σημαίνει «ο μεγάλος άνδρας»⁶⁹⁷. Συναντάται σε επιγραφές και συνήθως αναφέρεται στο Μίθρα⁶⁹⁸.

Η λέξη «*ναμαζαρ*» που συναντάμε στο κείμενο προέρχεται από μια μίξη μεταξύ των λέξεων «νάμα» και «*nabarze*», και αποσκοπεί στην επίκληση του Μίθρα. Ακολουθείται μάλιστα από τη λέξη «*αναμαρια*» η οποία, όπως και η λέξη «*ναμαζαρ*», συναντάται μόνο σε αυτόν το σημείο των παπύρων και πιθανότατα αποτελεί αναγραμματισμό των προηγούμενων λέξεων. Στην επίκληση αναγνωρίζουμε την επισημότητα των επιγραφών που βρίσκουμε στα μιθραία, η οποία συνδυάζεται με ακατανόητες φράσεις.

⁶⁹⁶ Ο όρος εμφανίζεται στα βουδιστικά Σούτρας και στη Αβέστα. Σχετικά βλ. παρατηρήσεις του E. Benveniste στο άρθρο του Franz Cumont "The Dura Mithraeum", in J.R. Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., 196 και σχετικές σημειώσεις. Ο Eric David Francis ("Mithraic graffiti from Dura-Europos", *Mithraic Studies*, ο.π., τόμ. 2, 424-445), ο οποίος παρατηρεί ότι η χρήση του *nama* θυμίζει τη χρήση των εβραϊκών λέξεων *αλληλούια*, *αμήν*, *ωσαννά* στα χριστιανικά κείμενα της κοινής ελληνικής.

⁶⁹⁷ Βλ. σχετικές παρατηρήσεις του Martin Schwartz, "Cautes and Cautopates, the Mithraic Torchbearers" in J.R. Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., τόμ. 2, 406-423 και ιδιαίτερα 422-3. Επίσης βλ. R.C. Zaehner, "A Postscript to Zurvan," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 17, 2, (1955), 232-249 και ιδιαίτερα 240.

⁶⁹⁸ CIMRM 2029, 1790, 2153.

Ακολουθεί μια επίκληση προς τον θεό, του οποίου το *βαρβαρικό όνομα* είναι ‘*Δαμναμενεῦ*’. Σύμφωνα με τον Κλήμεντα το συγκεκριμένο όνομα περιλαμβάνεται μεταξύ των έξι *Εφέσιων Γραμμάτων* και σχετίζεται με τον ήλιο⁶⁹⁹. Η αναφορά της λέξης δίπλα στο όνομα του Μίθρα είναι κατανοητή λόγω των ηλιακών αναφορών της⁷⁰⁰.

Αμέσως μετά στο κείμενο εμφανίζεται μια αναφορά σε κάποια χθόνια θεότητα (*χερχθω[νιε]*), η οποία συνδέει τον Ήλιο-Μίθρα με τον Άδη⁷⁰¹.

Στην δεύτερη επίκληση προς τον Μίθρα, ο θεός χαρακτηρίζεται «*μελιούχος*»⁷⁰². Ο συγκεκριμένος όρος συναντάται κοντά στο όνομα του Μίθρα, τις τέσσερις από τις πέντε φορές που εμφανίζεται στους *Μαγικούς Πάπυρους*.

Ο ιερούργος διατάζει τη βάρκα του Ήλιου να σταματήσει, απειλώντας τον Μελιούχο ότι θα τον ακινητοποιήσει, μέχρις ότου ο Ήλιος συναντηθεί μαζί του. Από το απόσπασμα προκύπτει ότι ο όρος «μελιούχος» φέρει ηλιακές αναφορές. Στο στίχο 44-46 ο ιερούργος επικαλείται μια γυναικεία θεότητα, χαρακτηρίζοντας την *εκείνη που συνένωσε τα μέλη του Μελιούχου (τὴν συναναγκασαμένην τὰ μέλη τοῦ Μελιούχου)*. Η φράση αναφέρεται στην Ίσιδα, η οποία, όπως έχουμε ήδη δει με τις μαγικές της δυνάμεις συνένωσε τα μέλη του νεκρού Όσιρι και αναβίωσε το νεκρό σώμα του. Έτσι, ο ιερούργος χρησιμοποιώντας την, συνηθισμένη στους *Μαγικούς Πάπυρους*, τεχνική της χρήσης ομόηχων λέξεων, συνδέει τον Μελιούχο με τον Όσιρι⁷⁰³. Ο νεκρικός χαρακτήρας του Μελιούχου δικαιολογεί και την εμφάνιση της λέξης *χερχθω[νιε]* δίπλα στον όνομα του Μίθρα.

⁶⁹⁹ Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Στρωματεῖς*, PG, τομ. 9, στηλ. 72, στ. 20-2: «*Ἀνδροκύδης γοῶν ὁ Πυθαγορικὸς τὰ Ἐφέσια καλούμενα γράμματα ἐν πολλοῖς δὴ πολυθρύλητα ὄντα συμβόλων ἔχειν φησὶ τάξιν, σημαίνειν δὲ Ἄσκιον μὲν τὸ σκότος, μὴ γὰρ ἔχειν τοῦτο σκιάν· φῶς δὲ Κατάσκιον, ἐπεὶ καταγράφει τὴν σκιάν· Αἰξὲ τέ ἐστιν ἡ γῆ κατὰ ἀρχαίαν ἐπωνυμίαν καὶ Τετράξ ὁ ἐνιαυτὸς διὰ τὰς ὥρας, Δαμναμενεὺς δὲ ὁ ἥλιος ὁ δαμάζων, τὰ Αἰσία τε ἡ ἀληθὴς φωνή*». Τα έξι *Εφέσια Γράμματα* (Ἄσκιον, Κατάσκιον, Αἰξ, Τετράξ, Δαμναμενεὺς, Αἰσία) δεν σχετίζονται με την Ἐφεσο, αφού ο όρος πιθανότατα προέρχεται από το βαβυλωνιακό “epesu” που σημαίνει «μαγική πράξη». Σχετικά βλ. Ogden, “Binding Spells: curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds”, *ο.π.*, 47. Erica Reiner, *Astral Magic in Babylonia* (Transactions of the American Philosophical Society 85) (Philadelphia, 1995), 81, 97.

⁷⁰⁰ Τις ηλιακές αναφορές της λέξης τονίζει και ο Alvar (“Mithraism and Magic”, in R. Gordon, F. Simón (eds), *Magical practice in the Latin West*, *ο.π.*, 539-41.

⁷⁰¹ Ο Betz θεωρεί ότι η λέξη αναφέρεται στον χθόνιο Δία. Σχετικά βλ. H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, *ο.π.*, 20, σημ. 19..

⁷⁰² Σχετικά με τον όρο *Μελιούχο* βλ. C. Harrauer, *Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiösen Vorstellungen in griechischen synkretistischer Zaubertexten*, (Wien, 1987). P.E. Gobel. “Meliouchos”, *PRE* 15, (1931), 554-55. Για την ετοιμολογία του όρου *μελιούχος* βλ. Heinz J. Thissen, «Etymologie», *ZPE* 73, (1988), 303-305. Ο όρος *μελιούχος* συναντάται (σύμφωνα με το TLG) 24 φορές σε *κατάδεσμούς* που βρέθηκαν σε τάφους και αποσκοπούσαν κυρίως στη φήμωση μαρτύρων στα δικαστήρια. Σχετικά βλ. Audollent, *Defixionum tabellae*, *ο.π.*, 466 (22,32. 38,12).

⁷⁰³ Η Harrauer (*Meliouchos*, *ο.π.*, 53) υποστηρίζει ότι η γυναικεία θεότητα του κειμένου είναι η Ερεσκιγκάλ και καταλήγει στην σύνδεση του Άδωνη με τον Όσιρι.

Ομόηχη είναι και η λέξη «μέλι», με το οποίο τα μιθραϊκά μυστήρια συνδέονται πολύπλευρα⁷⁰⁴. Στην αρχαιότητα το μέλι χρησιμοποιούνταν για τη διατήρηση των σωμάτων των νεκρών και θεωρούνταν ότι βοηθάει στη διατήρηση της ψυχής ακόμη και μετά τη φθορά του σώματος και επομένως συνδέεται με την αθανασία⁷⁰⁵.

Ο Πορφύριος αναφερόμενος στην χρήση του μελιού παρατηρεί ότι το μέλι χρησιμοποιείται σε πολλές τελετές με διαφορετικούς σκοπούς κάθε φορά, αφού φέρει δυο σημαντικά χαρακτηριστικά, να καθαρίζει και να συντηρεί⁷⁰⁶. Ο φιλόσοφος αναφέρει ακόμη ότι κατά τη διάρκεια της τελετής μύησης στην βαθμίδα του Λέοντα, προσφέρεται στον υποψήφιο μέλι και όχι νερό για να πλύνει τα χέρια και το στόμα του, ώστε να πετύχει την τελετουργική κάθαρση. Η χρήση του νερού απορρίπτεται, αφού το νερό είναι ανταγωνιστικό στοιχείο της φωτιάς, η οποία συνδέεται με τον

⁷⁰⁴Για το μέλι και τη σχέση του με τη μαγεία βλ. Cornelia Romer- Heinz J. Thissen, "Eine magische Anrufung in koptischer Sprache" ZPE 84 (1990), 175-81 και ιδιαίτερα 176-77 και ανάλυση στίχων 3-4. Επίσης Helene Chouliara-Raios, *L'Abeille et le miel en Egypte d'après les Papyrus Grecs*, (Ιωάννινα, 1989), 19-31. Anatheia E. Portier-Young, «Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth's Honeycomb», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14 (2005), 133-157. Στην σχέση του στοιχείου του μελιού με τον Ορφέα αναφέρεται ο Marcel Detiene [«Ο Ορφέας με το μέλι», στο Ζ.Λε Γκοφ-Π.Νορά (eds) *Το Έργο της Ιστορίας*, (μετ. Κ.Μητσοτάκη-Ν.Σαββάτης) (Αθήνα 1988), 173-195], όμως δεν φαίνεται αυτή η σχέση να συνδέεται με τον μιθραϊσμό, παρά μόνο περιφερειακά, αφού, όπως θα δούμε παρακάτω, η ορφική θεότητα Φάνης συνδέεται με τον Μίθρα, άλλα και με τον λεοντοκέφαλο θεό.

⁷⁰⁵Σχετικά βλ. D.M.Cosi, "Aspetti mistici e misterici del culto di Attis", in U. Bianchi-MJ Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali*, ο.π., 485-502. Ο Leroy Campbell (*Mithraic Iconography and Ideology*, ο.π., 310-11) συνδέει την απεικόνιση του μαχαιριού από το μιθραίο του Felicissimo στην Όστια (CIMRM 297-9), την τοιχογραφία στην οποία ο πέρσης κρατά ένα δρεπάνι από το μιθραίο της Santa Prisca και την παρατήρηση του Πορφύριου για τη χρήση του μελιού και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η βαθμίδα του πέρσης είναι εκείνη που συνδέεται με την διατήρηση της ψυχής.

⁷⁰⁶Πορφύριου, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδύσειᾳ τῶν Νυμφῶν Ἄντρου*, 15.4 - 19.10: «**κέχρηται δὴ τῷ μέλιτι οἱ θεολόγοι πρὸς πολλὰ καὶ διάφορα σύμβολα διὰ τὸ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συνεστάναι δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ καθαρτικῆς ἐστὶ δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς· τῷ γὰρ μέλιτι πολλὰ ἄσηπτα μένει καὶ τὰ χρόνια τραύματα ἐκκαθαίρεται μέλιτι. ἔστι δὲ γλυκὺ τῇ γεύσει καὶ συναγόμενον ἐξ ἀνθῶν ὑπὸ μελισσῶν, ἃς βουγενεῖς εἶναι συμβέβηκεν. ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικά μνουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγγέωσι, καθαράς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσσαροῦ, καὶ ὡς μύστη καθαρτικοῦ ὄντος τοῦ πυρὸς οἰκεῖα νίπτρα προσάγουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολεμοῦν τῷ πυρί. καθαίρουσι δὲ καὶ τὴν 16 γλῶσσαν τῷ μέλιτι ἀπὸ παντὸς ἁμαρτωλοῦ. ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται· ὅθεν τινὲς ἠξίουσαν τὸ νέκταρ καὶ τὴν ἀμβροσίαν ἣν κατὰ ρίνων στάζει ὁ ποιητὴς εἰς τὸ μὴ σαπῆναι τοὺς τεθνηκότας, τὸ μέλι ἐκδέχεσθαι, συνεργεῖ γὰρ γενέσει τὸ ὕδωρ. διὸ καὶ ἐν τοῖς κρατήρσι καὶ ἀμφοφορεῦσι τιθαιβώσσουσι μέλισσαι, τῶν μὲν κρατήρων σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων, καθὼς παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται, τῶν δ' ἀμφοφορέων τῶν ἐν οἷς τὰ ἀπὸ 18 τῶν πηγῶν ἀρνόμεθα. πηγαὶ δὲ καὶ νάματα οἰκεῖα ταῖς ὑδριάσι νύμφαις καὶ ἔτι γε μᾶλλον νύμφαις ταῖς ψυχαῖς, ἃς ἰδίως μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν ἡδονῆς οὐσας ἐργαστικάς. ὅθεν καὶ ὁ Σοφοκλῆς οὐκ ἀνοικεῖως ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἔφη "βομβεῖ δὲ νεκρῶν σμῆνος ἔρχεται τ' ἄνω." καὶ τὰς Δήμητρος ἱερείας ὡς τῆς χθονίας θεᾶς μύστιδας μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν αὐτὴν τε τὴν Κόρην Μελιτώδη, Σελήνην τε οὐσαν γενέσεως προστάτιδα. Μελίσσαν ἐκάλουν ἄλλως τε ἐπεὶ ταῦρος μὲν Σελήνη καὶ ὕψωμα Σελήνης ὁ ταῦρος, **βουγενεῖς δ' αἱ μελίσσαι, καὶ ψυχὰς δ' εἰς γένεσιν ἰούσας βουγενεῖς**, καὶ βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων. πεποιήνται ἤδη τὸ μέλι καὶ θανάτου σύμβολον (διὸ καὶ μέλιτος σπονδὰς τοῖς χθονίοις ἔθουν), τὴν δὲ χολὴν ζωῆς, ἥτοι δι' ἡδονῆς αἰνιττόμενοι ἀποθνήσκουν τὸν τῆς ψυχῆς βίον, διὰ δὲ πικρίας ἀναβιώσκεισθαι (ὅθεν καὶ τοῖς θεοῖς χολὴν ἔθουν), ἥ ὅτι ὁ μὲν θάνατος λυσίπονος, ἡ δ' ἐνταῦθα ζωὴ ἐπίμοχθος 19 καὶ πικρά. οὐχ ἁπλῶς μέντοι πάσας ψυχὰς εἰς γένεσιν ἰούσας μελίσσας ἔλεγον, ἀλλὰ τὰς μελλούσας μετὰ δικαιοσύνης βιοτεύειν καὶ πάλιν ἀναστρέφειν εἰργασμένας τὰ θεοῖς φίλα».**

βαθμό του Λέοντα. Ακόμη, το μέλι χρησιμοποιείται κυρίως εξαιτίας των συντηρητικών και όχι των καθαρτικών ιδιοτήτων του, στην τελετή μύησης στο βαθμό του Πέρση.

Σε έναν πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου, συναντάμε και πάλι την επίκληση στον *Μελιούχο* να συνδέεται με την επίκληση στο *Μίθρα*. Το κείμενο έχει ως εξής:

Μαντεῖον Σαραπιακὸν
ἐπὶ παιδός, ἐπὶ λύχνου καὶ φιάλης καὶ βάθρου· "ἐπικαλοῦμαί σε, Ζεῦ, "Ἡλιε,
Μίθρα, Σάραπι, ἀνίκητε, Μελιοῦχε, Μελικέρτα, Μελιγενέτωρ,
αβρααλ βαχα
μβηχι· βαιβειζωθ· (ηβαι βεβ[ο]θ) σεριαβεβωθ
αμελχιψιθιουθιπ[ο]θιοιο πνουτε νιν-
θηρτηρου· ἰέυ ἡόώ· αιηια· εηοια·
ηεαι· ευηιε· ωωωωω· ευηω ιαω-
αι· βακαξιχνχ· βοσιψετηθ· φοβη-
βιβωθ· ὁ μέγας, μέγας Σάραπισ σαμ-
ασφρηθ· (ἄλλως ἄνω) ο δαργαζας· ο δαρμαγας·
ο δαφαρ· νακιαβωθ· εφια· ζελεαρθαρ· (ακραβαεωεφιαζαλε αρβαμενοθιηω
σας φρητι)
μεθομης λαμαρμερα· οπηβι·
πηβι· μαριανου· (ακραβαεω εφιαζηλε αρβαμενοθι ηω ναμισφρητι), ἀναφάνηθι
καὶ δὸς
ἐντροπὴν τῷ φανέντι πρὸ πυρὸς καὶ
χιόνος Βαῖνχωωωχ· σὺ γὰρ εἶ ὁ κα-
ταδείζας φῶς καὶ χιόνα, φριζωπο-
*βρονταξαστράπτα, κυποδωκτε·*⁷⁰⁷

Το κείμενο αναφέρεται σε μια τελετή μαντείας, στην οποία γίνεται επίκληση της δύναμης του Δία-Ἡλιου-Μίθρα-Σάραπι. Έχουμε ήδη αναφερθεί στην σχέση μεταξύ Σάραπι και Μίθρα⁷⁰⁸. Ο συγκρητισμός μεταξύ των δυο αυτών θεοτήτων, όπως επίσης και μεταξύ αυτών και του θεού Αἰώνα και Ἡλιου συνδέεται στην Αίγυπτο με διάφορες τοπικές λατρείες. Σε μια από αυτές αναφέρεται ο Επιφάνιος, όταν περιγράφει την ημέρα που οι Αλεξανδρινοί γιορτάζουν την γέννηση του θεού Αἰώνα από την παρθένα Κόρη⁷⁰⁹. Ακόμη σε ένα κείμενο του 3^{ου} αιώνα, στον λεγόμενο «*Ψευδοκαλλισθένη*», βρίσκουμε αναφορές σε μια παρόμοια λατρεία που συνδέεται

⁷⁰⁷ PGM V 1-20

⁷⁰⁸ Βλ. παραπάνω, σελ. 175-6. Bonner, «Amulets Chiefly in the British Museum», *Hesperia* 4 (1951), 301-345 και ιδιαίτερα 321. Σχετικά βλ. επίσης, Ennio Sanzi, «Mithras in the Magical Papyri: Religio-Historical Reflectionson PGM V1-53 and Other Texts», in Ennio Sanzi- Carla Sfameni (eds), *Magia e culti orientali: Per la storia religiosa della tarda antichità*, (Cosenza 2009), 235-250 και ιδιαίτερα 240-1.

⁷⁰⁹ Επιφάνιος, *Πανάριον* 2 286 4-7: «ἐρωτώμενοι δὲ ὅτι τί ἐστι τοῦτο τὸ μυστήριον ἀποκρίνονται καὶ λέγουσιν ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη (τουτέστιν ἡ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα».

με τον Σάραπι-Αιώνα, μια θεότητα που οι αλεξανδρινοί ταύτιζαν με τον Αγαθοδαίμονα⁷¹⁰.

Η επίκληση στον «Ζεῦ, Ἥλιο, Μίθρα, Σάραπι, ἀνίκητο θεό» θυμίζει την επιγραφή που ανακαλύφθηκε στο μισραίο κάτω από τις θέρμες του Καρακάλλα που έχει ως εξής:

*Εἷς Ζεὺς Σάραπισ (ἢ Μίτρας) Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀνίκητος
Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι σωτῆρι πλουτοδότη ἐπήκοῳ εὐεργέτῃ
ἀνικητῷ Μίθρα χαριστήριον.⁷¹¹*

Σε μια πρώτη ανάγνωση της επιγραφής, οι μελετητές θεώρησαν ότι η επιγραφή αναφερόταν στον Μίθρα (Ζεὺς Μίτρας Ἥλιος). Μια προσεκτικότερη μελέτη όμως έδειξε ότι το κείμενο αρχικά αναφερόταν στον Σάραπι και αργότερα το όνομά του αφαιρέθηκε και στη θέση του προστέθηκε εκείνο του Μίθρα. Ο Α. D. Nock υποθέτει ότι οι ιερείς του Μίθρα πείστηκαν από τον φιλοσάραπη αυτοκράτορα Καρακάλλα να προσθέσουν το όνομα του θεού Σάραπι στην συγκεκριμένη επιγραφή, το οποίο αφαίρεσαν, όταν ο αυτοκράτορας πέθανε⁷¹². Είναι πιθανότερο όμως, στο πλαίσιο του ενοθεϊσμού που εμφανίζεται στο τέλος της αρχαιότητας, η συνύπαρξη των δυο ονομάτων να συνδέεται με την ταύτιση τους, αφού και οι δυο εκπροσωπούν την απόλυτη κοσμική εξουσία. Και οι δυο είναι κοσμοκράτορες, και ονομάζονται «Εἷς θεός»⁷¹³. Η σχέση τους γίνεται φανερή παρακολουθώντας τον κεντρικό ρόλο που έχει ο Σάραπισ στις απεικονίσεις των μισραίων⁷¹⁴. Όπως, για παράδειγμα, συμβαίνει στο μισραίο της Δούρα-Ευρωπού, όπου ακριβώς πάνω από την κεντρική τοιχογραφία της ταυροκτονίας απεικονίζεται ο Σάραπισ με το καλάθο στο κεφάλι του⁷¹⁵.

Επιστρέφοντας στο κείμενο του πάπυρου του Βρετανικού Μουσείου παρατηρούμε ότι ο θεός Ζεὺς-Ἥλιος- Μίθρας- Σάραπισ της επίκλησης χαρακτηρίζεται και πάλι

⁷¹⁰ Ψευδοκαλλισθένης, *Αλεξάνδρου Βίος* : 1.33.5: «παρεισθῆκει δὲ τῷ ἀφράστῳ ζοάνῳ κόρης ἄγαλμα μέγιστον. καὶ ἐπυνθάνετο τῶν ἐκεῖ κατοικούντων, τίς ὁ θεὸς τυγχάνει· οἱ δὲ ἔφασκον μὴ εἶδέναι μὲν, παρειληφέναι δὲ παρὰ τῶν προπατόρων Διὸς καὶ Ἥρας ἱερὸν εἶναι. ἐν ᾧ καὶ τοὺς ὀβελίσκους ἐθεάσατο τοὺς μέχρι νῦν κειμένους ἐν τῷ Σαραπίῳ ἔξω τοῦ περιβόλου τοῦ νῦν γενομένου, οἳ ἦσαν κεχαραγμένοι γράμμασιν ἱερατικοῖς. ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἐπύθετο, τίνας εἰσὶν οἱ ὀβελίσκοι· οἱ δὲ ἔλεγον· Βασιλέως κοσμοκράτορος Σεσογώσεως. Κεῖται δὲ ἡ ἐπιγραφή αὕτη ἱερατικοῖς γράμμασι· Βασιλεὺς Αἰγύπτου Σεσόγῳσις κοσμοκράτωρ τῷ προφανεῖ τοῦ κόσμου θεῷ Σαράπι ἀνέθηκεν. Ἐῖπεν οὖν ὁ Ἀλέξανδρος ἀποβλέψας εἰς τὸν θεόν· Μέγιστε ὦ Σάραπι, εἰ σὺ τυγχάνεις τοῦ κόσμου θεός, δῆλωσόν μοι». Σχετικά με το κείμενο αυτό βλ. σελ. 22 και υποσημείωση 47.

⁷¹¹ CIMRM 463

⁷¹² Βλ. Α. D. Nock, «Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire», *JHS* 45 I (1925), 84-101.

⁷¹³ Για τον ενοθεϊσμό βλ. σημ. 287. Επίσης ο H.S. Versnel στο τελευταίο έργο του (*Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, ο.π., 239-307) θεωρεί ότι οι Έλληνες έψαχναν την ενότητα μέσα στις διαφορετικές εκφάνσεις των θεών τους.

⁷¹⁴ Βλ. CIMRM 783, 792, 818.

⁷¹⁵ CIMRM 40

«Μελιοῦχος», αλλά και «Μελιγενέτωρ» και «Μελικέρτης». Ο όρος «Μελιγενέτωρ» συνδέεται με τον Μίθρα, μέσω ενός θεού της αρχαίας ελληνικής μυθολογίας, τον Αρισταίο, ο οποίος εμφανίζεται ως εκείνος που δίδαξε στους ανθρώπους την μελισσοκομία, ενώ ο μύθος που τον συνοδεύει παρουσιάζει κάποια κοινά στοιχεία με την μιθραϊκή παράδοση. Σύμφωνα με την ενδιαφέρουσα ιστορία που διασώζει ο Βιργίλιος, κάποτε όλες οι μέλισσες πέθαναν εξαιτίας κάποιας ασθένειας. Ο γιος του Απόλλωνα, Αρισταίος, για να βοηθήσει τους ανθρώπους θυσίασε 12 ταύρους στους θεούς και άφησε τα νεκρά σώματα των ζώων πάνω στους βωμούς, σύμφωνα με την συμβουλή που του είχε δώσει ο Πρωτέας. Όταν επέστρεψε μετά από τρεις ημέρες, ανακάλυψε μέσα σε ένα από τα κουφάρια ένα σμήνος μελισσών, το οποίο τοποθέτησε στο μελισσοκομείο του⁷¹⁶. Σύμφωνα με το Διόδωρο τον Σικελιώτη, ο Αρισταίος εξαιτίας της μεγάλης βοήθειας που πρόσφερε στους ανθρώπους, τιμήθηκε από αυτούς ως θεός⁷¹⁷.

Η ιστορία αυτή συνδέεται με όσα αναφέρει ο Πορφύριος για τη θέση που έχουν οι μέλισσες στην τελετουργία των μιθραϊστών⁷¹⁸, αφού τα στοιχεία της τελετουργικής ταυροκτονίας και της αναγέννησης που συναντάμε στην μιθραϊκή λατρεία είναι παρόντα στον παραπάνω μύθο.

Το όνομα «Μελικέρτης», συναντάται στην ελληνική μυθολογία. Πρόκειται για τον γιο της Ινώ και του Δία ο οποίος, όταν η Ινώ τον πήρε στην αγκαλιά της και έπεσε στη θάλασσα για να σωθεί από την οργή της Ήρας, γλίτωσε από τον πνιγμό, επειδή ένα δελφίνι τον βοήθησε⁷¹⁹. Όμως, ο μύθος αυτός είναι μάλλον ασύνδετος με το κείμενο και τη συνάφεια στην οποία συναντάμε τον όρο «Μελικέρτης».

Το όνομα «Μελικέρτης» συναντάται κυρίως σε περιοχές της Ελλάδας στις οποίες αναπτύσσεται η μελισσοκομία και φαίνεται ότι προέρχεται από τη σύνδεση των λέξεων «μέλι» και «κείρω», και σημαίνει «αυτός που κόβει το μέλι»⁷²⁰.

Σύμφωνα με την άποψή μας, όμως, στην συγκεκριμένη συνάφεια ο Μελικέρτης ταυτίζεται με τον φοινικικό θεό Μελκάτ⁷²¹.

⁷¹⁶ Vergilius, *Georgica* 4. 281 – 558.

⁷¹⁷ Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη 'Ιστορική* 4.81.2.6, 4.81.3.4

⁷¹⁸ Πορφύριου, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδύσειᾳ τῶν Νυμφῶν Ἄντρον*, 8: «βουγενεῖς δ' αἱ μέλισσαι, καὶ ψυχὰι δ' εἰς γένεσιν ἰοῦσαι βουγενεῖς, καὶ βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων».

⁷¹⁹ Πausανίου, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, I. 44.7: «Τότε δὲ φεύγουσα ἐς θάλασσαν αὐτὴν καὶ τὸν παῖδα ἀπὸ τῆς πέτρας τῆς Μολουρίδος ἀφίησιν, ἐξενεχθέντος δὲ ἐς τὸν Κορινθίων ἰσθμὸν ὑπὸ δελφίνος ὡς λέγεται τοῦ παιδός, τιμαὶ καὶ ἄλλαι τῷ Μελικέρτῃ δίδονται μετονομασθέντι Παλαίμονι καὶ τῶν Ἰσθμίων ἐπ' αὐτῷ τὸν ἀγῶνα ἄγουσι».

⁷²⁰ Ernst Maas, *Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth*, (Religionsgeschichtliche Untersuchungen) (Berlin, 1903), 17. ο A. Lesky («Μελικέρτης», *RE* 15, 519), μεταφράζει τον όρο ως «αυτός που κόβει το μέλι». Επίσης βλ. P.E.Gobel, «Meliouchos» *PRE* 15 (1931), 554-55.

Ο Μελκάρτ ήταν ο θεός–προστάτης της Τύρου και προμήθευε τους κάτοικους της Τύρου και της Σιδώνας με «φαγητό, ρουχισμό και λάδι»⁷²². Οι Έλληνες τον ταύτιζαν με τον Ηρακλή της Τύρου. Ο Ηρακλής-Μελκάρτ συνδέεται με τον μιθραϊσμό μέσω της θεότητας Ηρακλής-Άρης-Αρτάγνης, στην οποία αναφερθήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο⁷²³. Σύμφωνα με μια διήγηση του Νόννου, ο Ηρακλής-Μελκάρτ εμφανίζεται με μανδύα καλυμμένο με άστρα, ένα χαρακτηριστικό που συναντάται συχνά στην εικονογραφία του Μίθρα⁷²⁴. Ακόμη, στην περιγραφή του Νόννου, ο Ηρακλής συνδέεται με τον Ήλιο, παρουσιάζεται ως ιππέας που πορεύεται στον πόλο, και ως αυτός που κινεί τον δωδεκάμηνο κύκλο του χρόνου, ιδιότητες που, όπως έχουμε δει, αποδίδονται στον πέρση θεό.

Οι όροι «Μελιούχος, Μελικέρτης, Μελιγενέτωρ» φέρουν, όπως φαίνεται, ηλιακές αναφορές. Το γεγονός, όμως, ότι συνδέονται ηχητικά με το στοιχείο του μελιού, του οποίου η σχέση με τα μιθραϊκά μυστήρια είναι αδιαμφισβήτητη, οδηγεί τους ανθρώπους της εποχής να τους συνδέσουν με τον Μίθρα.

Οι λέξεις αυτές συναντώνται, ακόμη, σε μια μολύβδινη πινακίδα που βρέθηκε στην Ερμούπολη της Αιγύπτου και κατασκευάστηκε μεταξύ του 3^{ου} και 4^{ου} αιώνα μ.Χ.⁷²⁵ Πρόκειται για μια ερωτική πινακίδα στην οποία κάποια Γοργονία προσπαθεί να φέρει κοντά της το αντικείμενο του πόθου της, την Σοφία. Παράλληλα με την επίκληση στη βασική θεότητα της συνταγής, στον Σάραπι, στους στίχους 56-7 διαβάζουμε τα εξής:

ΗΝΩΡ ΘΗΝΩΡ ΑΒΡΑΣΑΞ **ΜΙΘΡΑ** ΠΕΥΧΡΗ ΦΡΗ ΑΡΣΕΝΟΦΡΙ ΑΒΑΡΙ
ΜΑΜΑΡΕΜΒΩ ΙΑΩ ΙΑΒΩΒ ΕΞΑΝ ΗΛΙΕ ΜΕΛΙΟΥΧΕ ΜΕΛΙΚΕΤΩΡ
ΜΕΛΙΓΕΝΕΤΩΡ ΚΜΗ Μ ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ

Μαζί με τον Μίθρα και τον Ήλιο-Μελιούχο-Μελικέτωρα-Μελιγενέτωρα, το κείμενο επικαλείται ακόμη τον Άβρασάξ, ενώ πολύ κοντά συναντάμε τον αινιγματικό όρο ‘φρη’, ο οποίος θα μας απασχολήσει ιδιαίτερα παρακάτω⁷²⁶.

⁷²¹ Σχετικά βλ. C. Harrauer, *Meliouchos*, ο.π., 82-3.

⁷²² Σχετικά βλ. Javier Teixidor «The Phoenician Inscriptions of the Cesnola Collection», *Metropolitan Museum Journal* 11 (1976), 55-70.

⁷²³ Βλ. σελ. 177. Επίσης για την σχέση αυτή βλ. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, ο.π., 93 και 236.

⁷²⁴ Νόννου, *Διονυσιακά* 40.369-73: «ἀστροχίτων Ἡρακλες, ἄναξ πυρός, ὄρχαμε κόσμον, Ἥελιε, βροτέοιο βίου δολιχόσκιε ποιμὴν, ἱππεύων ἐλικηδὸν ὅλον πόλον αἶθοπι δίσκῳ, νῖα χρόνον λυκάβαντα δωδεκάμηνον ἐλίσσων, κύκλον ἄγεις μετὰ κύκλον».

⁷²⁵ Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum*, ο.π., 132-153.

⁷²⁶ Σελ. 288-293.

λόγος λεγόμενος· καὶ τελ···· τῷ ἡλίῳ· "χαῖρε, αὐτοκράτωρ, χαῖρε, χαῖρε,
προπάτωρ ····· καὶ Δαμναμεγεῦ **Ἀβρασάξ**· κ·ηληλ εἰς ἱερὸς κ······ σαβηλε
σαβηλε κα προγνως. Μωυσῆς αν···σις καὶ ἀπο·····κ····· αι······· εἰς
μνήμην λέγει τὸν ὑποκείμενον λόγον ἐκάστης ἡμέρας· ιμα··· **Ἀβρασάξ**,
εἰδέναι οειασο··κα····· Ἰάω Σαβαώθ ···μέγας ····· Ἰαβεζεβουθ **Ἀβραξας**
ταε." ····σι·ν·μ· οὕτως δὲ ζωγράφει παῖδα καὶ σε ὕστερον, καὶ ἀκούσεις τὰ
ὄρνεα λαλοῦντα ······
μαράθου ζ καὶ σησάμου, μελανθίου ······λαβὼν ταῦτα τρίψας σὺν ὕδατι
πηγαίῳ ···· τῆς σελήνης οὔσης δευτέρας, καὶ ἀκούσεις πάντα ······ἐγὼ εἴμι
ιεη ιοση ιε Ἰάω Ἰσι τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἐγὼ ἐπεύχου αὐτῶ.
ἄλλ······ γίνεται δε χελιδὼν τρύτου ······ σου τὸν λόγον τοῦτον ἐπτάκις
κατάλεγε·····
λόγος, ὃν λέγεις· χαῖρε, "**Ἥλιε Μίθρα** λ····· ἀποροῦντος, αὐτῷ ἱερῷ ὕδατι
ωσε·······κατὰ ψυχὴν ἔχει οὗτος ······ἐκείνην τὴν ἡμέραν γινώσκ[εις
··· παραπτόμενος δὲ ἡμίτριταιον πυρετὸν ἔξει.

M=40	A=1
E = 5	B=2
I =10	P=100
Θ = 9	A=1
P =100	Σ =200
A =1	A=1
Σ =200	Ξ =60

⁷²⁷ PGM III.442-466. Βλ. επίσης στο προηγούμενο κεφάλαιο, σελ. 108-9.

238

Σε ένα πάπυρο του Μουσείου του Λούβρου, βρίσκουμε μια ενδιαφέρουσα επίκληση στον Μίθρα. Το κείμενο είναι γραμμένο στη δημόδη αιγυπτιακή γλώσσα, σε αντίθεση με όλα τα υπόλοιπα στα οποία γίνεται αναφορά στον Μίθρα, που αν και προέρχονται από την Αίγυπτο, είναι γραμμένα στα ελληνικά. Στους δημόδεις *Μαγικούς Πάπυρους*, άλλωστε, συναντάμε κυρίως επικλήσεις σε τοπικές αιγυπτιακές θεότητες. Το απόσπασμα αποδεικνύει την διείσδυση της λατρείας του Μίθρα στην τοπική κοινωνία της Αιγύπτου. Το κείμενο που γράφτηκε γύρω στον 3^ο αιώνα, έχει ως εξής:

*πρόσωπο...που ξεκουράζεται...εκτός από σένα, ο μαγικός μου λόγος. Θα πάρω
...ΜΙΘΡΑ Α...ΒΑΡΣΑ...ΘΟΜΙ, ο υπέρτατος που είναι αγνός, αυτός
που...τοποθετώ στο χέρι σου, δείνα, που γεννήθηκε από την δείνα. Σου στέλνω
θυμό στο κεφάλι...*⁷²⁹

Στον *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού* συναντάμε την τελευταία πιθανή αναφορά στον όνομα του Μίθρα στους *Μαγικούς Πάπυρους*. Στο ξόρκι της αγωγής του Πίτυ, στις επικλήσεις των *βαρβαρικών ονομάτων (voces magicae)* της θεότητας εμφανίζεται το όνομα του Μίθρα σε συνδυασμό με εκείνο του Ώρου. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο αναφέρει:

*Αγωγή Πίτυος βασιλέως
ἐπὶ παντὸς σκύφου. τούτου
ἐντυχία πρὸς Ἥλιον ἔξει- (1925)
τήσεως· στὰς πρὸς ἀνατο-
λὴν λέγε οὕτως· ἑπικα-
λοῦμαί σε, κύριε Ἥλιε, καὶ τοὺς
ἀγίους σου ἀγγέλους ἐν τῇ
σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ· (1930)
διάσωσόν με τὸν δεῖνα· ἐγὼ γάρ
εἰμι θηνωρ, ὑμεῖς δέ ἐστε
ἅγιοι ἄγγελοι, φύλακες τοῦ
Αρδιμαλεχα· καὶ **Οραρω**
μισρην· νεφω· Ἄδω- (1935)
ναί· αυεβωθι· αβαθα-
ραϊ· θωβενα· σουλμαϊ
σουλμαϊθ· ρουτρερουτην·
σουλμαϊθ· ρουτρερουτην·
ωφρεωφρι· ωλχαμα-*

βλ. επίσης R. Merkelbach, *Mithras*, ο.π., 222-4 και Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 133-4. Για την αριθμολογία του ονόματος Αβρασάξ ο Ιππόλυτος (*Κατά πασῶν τῶν αἰρέσεων ἔλεγχος* 7.26.6.5-.7) γράφει: «ἐνθα καὶ τριακοσίους ἐξήκοντα πέντε οὐρανοὺς φάσκουσι, καὶ τὸν μέγαν ἄρχοντα αὐτῶν εἶναι τὸν Αβρασάξ, διὰ τὸ περιέχειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ψῆφον τζε, ὡς δὴ τοῦ ονόματος τὴν ψῆφον περιέχειν πάντα».

⁷²⁹ Louvre E 322

ωθ· ουτε σουτηαθ· (1940)
 μοντρο· ελατ·
 χουμιοι· λαθωθ· ωθεθ·
 δέομαι, δέσποτα Ἥλιε, ἐπάκουσόν
 μου τοῦ δεῖνα καὶ δός μοι τὴν κατε-
 ζουσίαν τούτου τοῦ βιοθανάτου (1945)
 πνεύματος, οὐ̣περ ἀπὸ σκήνους
 κατέχω τόδε, ἵν' ἔχω αὐτὸν μετ'
 ἐμοῦ, [τοῦ δεῖνα,] βοηθὸν καὶ ἔκδικον, ἐφ' αἷς
 ἐὰν χρήζω πραγματείαις. _
 ἐπὶ τῆς καταδύσεως τοῦ αὐτοῦ. ⁷³⁰

Δεν μπορούμε με ασφάλεια να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι η λέξη «μισρην» αναφέρεται στον Μίθρα και ότι δεν αποτελεί μια από τις εκατοντάδες ακατανόητες φράσεις μέσα στους πάπυρους. Όμως ο συγκρητισμός μεταξύ του Ωρου και του Μίθρα που εμφανίζεται στο κείμενο (*Οραρω Μισρην*) είναι ένα φαινόμενο αρκετά συνηθισμένο⁷³¹. Το γεγονός επίσης ότι η βασική θεότητα, την οποία επικαλείται το ξόρκι είναι ο Ήλιος, με τον οποίο επίσης συνδέεται η περσική θεότητα, μας οδηγεί στο να ερμηνεύσουμε το ακατανόητο «μισρην» ως «Μίθρα».

γ) Οι άλλοι πάπυροι

Σε μια περγαμηνή γραμμένη στην κοπτική γλώσσα συναντάμε το όνομα του Μίθρα μεταξύ επικλήσεων προς τον «Ιαω», τον «Αδωναι Σαβαώθ», τον «Ορφά» (τον Ορφέα;) και τον «Ορφαμihλ», αλλά και με πολλές αναφορές σε χωρία της *Καινής Διαθήκης*. Η περγαμηνή ανακαλύφθηκε τυλιγμένη σε πτυχώσεις και φαίνεται ότι χρησιμοποιήθηκε ως φυλαχτό, το οποίο φορούσε κάποιος Φιλόξενος. Το φυλαχτό έφερνε την προστασία ενάντια σε όλα τα δείνα που θα μπορούσαν να δημιουργήσουν εμπόδια στην ευτυχισμένη ζωή του Φιλόξενου. Το κείμενο έχει ως εξής⁷³²:

....ιερό...αιο Σαβαώθ αιδωνάι...αρα **Μίθρας**
 εξύμνηση του άσματος του Δαβίδ. Αυτός που κατοικεί με βοήθεια του ύψιστου
 θεού διαμένει στη σκιά του θεού των ουρανών. Αυτός θα πει στον κύριο 'είσαι ο
 προστάτης μου και η καταφυγή μου. Κύριε μου, εμπιστεύομαι τον εαυτό μου στα
 χέρια σου. Το βιβλίο της καταγωγής του Ιησού Χριστού, του γιου του Δαβίδ, του

⁷³⁰ PGM IV 1923-1949

⁷³¹ Ο Fauth (*Helios Megistos*, ο.π., 90.) διαβάζει και αυτός το όνομα του Μίθρα σε αυτό το χωρίο και το συνδέει με τον Ωρο.

⁷³² Βλ. Meyer-Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic texts of ritual power*, ο.π., 115-6. Ennio Sanzi «Mithras in the Magical Papyri», in E. Sanzi- C. Sfameni *Magia e culti oriental*, ο.π., 235-250 και ιδιαίτερα 242.

γιου του Αβραάμ. Στην αρχή υπήρχε ο Λόγος, και ο Λόγος έγινε θεός. Από τότε πολλά συνέβησαν. Η αρχή του ευαγγελίου του Ιησού Χριστού.

Επικαλούμαι τις δυνάμεις σου, τα ονόματα σου, τις ιερές δυνατότητες σου

Σε επικαλούμαι μέσω του Ορφαμιήλ, το μεγάλο δάχτυλο του πατέρα σου

Σε επικαλούμαι μέσω του θρόνου του πατέρα σου

Σε επικαλούμαι μέσω του Οφρά του όλου σώματος του πατέρα σου

Σε επικαλούμαι μέσω του άρματος της φωτιάς σου

Σε επικαλούμαι μέσω όλων των αγγέλων του ουρανού

Σε επικαλούμαι μέσω των επτά πέπλων που πέφτουν μπροστά στο πρόσωπο του θεού

Σε επικαλούμαι μέσω των μέγιστων χερουβεϊμ της φωτιάς που τα ονόματα τους είναι άγνωστα

Σε επικαλούμαι μέσω του ονόματος του θεού που το όνομα του κανείς δεν γνωρίζει εκτός από την καμήλα

Σε επικαλούμαι μέσω των επτά αρχαγγέλων

Σε επικαλούμαι μέσω των τριών λόγων του Χριστού στο σταυρό 'Ελωι Ελωι Ελεμα Σαμπαχθανι' που σημαίνουν 'θεέ μου θεέ μου γιατί με εγκαταλείπεις;'

Να κρατάς όποιον φορά αυτό το φυλαχτό μακριά από κάθε κακό και κάθε βλαπτική μαγεία και κάθε πλήγμα που μπορεί να προκληθεί από τα άστρα και τους δαίμονες και τις δυνάμεις των έχθρων

Να φυλάγεις το σώμα του Φιλόξενου, γιου της Ευφημίας, από όλα αυτά τα κακά.

Ιερό, ιερό, ιερό.

Αμήν, αμήν, αμήν.

Το κείμενο εμπλέκει στοιχεία από διάφορες θρησκευτικές παραδόσεις, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνονται η ιουδαϊκή και η χριστιανική παράδοση, γεγονός που δεν προκαλεί έκπληξη, αφού, όπως είδαμε και στο κεφάλαιο που αφορούσε την σχέση της μαγείας με την λατρεία της Ίσιδας, είναι μάλλον συνηθισμένο.⁷³³

Αντίθετα, ασυνήθιστος φαίνεται να είναι ένας πάπυρος που βρέθηκε μεταξύ των κειμένων της συλλογής "Papiri della Societa italiana" και μελετήθηκε για πρώτη φορά το 1933, από τον Franz Cumont⁷³⁴. Ο μεγάλος μελετητής του μιθραϊσμού πίστευε ότι ανακάλυψε το κείμενο του όρκου των υποψήφιων προς μύηση στη μιθραϊκή λατρεία. Η ανακοίνωση του Cumont - όπως λίγο νωρίτερα οι θέσεις του Dieterich σχετικά με τη *Μιθραϊκή Λειτουργία*- δίχασε τους μελετητές, καθώς πολλοί θεώρησαν ότι πρόκειται για ένα βεβιασμένο συμπέρασμα⁷³⁵. Κάποιοι μελετητές θεώρησαν ότι δεν

⁷³³ Βλ. παραπάνω σελ. 26, σημ. 56, σελ. 150, σημ. 415.

⁷³⁴ Franz Cumont, «Un Fragment de Rituel D'Initiation aux Mysteres», *The Harvard Theological Review* 26 (1933), 151-160.

⁷³⁵ Ο Brashear (*A Mithraic Catechism from Egypt*, ο.π., 54 και σημ.74 και 75) αναφέρεται στην παρατήρηση του Nilsson ότι «η διαπίστωση του Cumont είναι πολύ αμφίβολη» και παρατηρεί ότι ο Nilsson δεν αναφέρεται καθολου στο θέμα αυτό στην δεύτερη και τρίτη έκδοση της *Ιστορίας της Ελληνικής Θρησκείας*.

θα πρέπει να συνδεθεί με τη μυθραϊκή, αλλά με την μυστηριακή λατρεία της Ίσιδας, όπως θα δούμε παρακάτω⁷³⁶.

Παρά το γεγονός ότι το κείμενο είναι αμφιλεγόμενο, έχει ενδιαφέρον να το μελετήσουμε, αφού κάποια στοιχεία υποδεικνύουν μια σχέση με τα μυστήρια. Το κείμενο έτσι όπως ο Cumont το παραθέτει έχει ως εξής:

ΠΡΟΣ ΘΕΟΥ ΤΟΥ ΔΙΑΧΩΡΙΣ]ΑΝΤΟΣ ΓΗΝ ΑΠ' ΟΥΡΑΝΟΥ
ΚΑΙ ΦΩΣ ΑΠΟ ΣΚΟΤΟΥΣ Κ]ΑΙ ΗΜΕΡΑΝ ΕΓ ΝΥΚΤΟΣ
ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΝ ΑΠΟ ΣΥΓΧΥΣ]ΕΩΣ ΚΑΙ ΖΩΗΝ ΑΠΟ ΘΑ-
ΝΑΤΟΥ ΚΑΙ ΓΕΝΕΣΙΝ ΑΠΟ]ΦΘΟΡΑΣ ΕΠΟΜΝΥΜΑΙ
Η ΜΗΝ ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ ΑΤΡΕΚ]ΟΥΣ ΣΥΝΤΗΤΗΣΕΙΝ
ΕΝ ΑΠΟΡΡΗΤΟΙΣ ΤΑ ΠΑΡΑΔ]ΕΔΟΜΕΝΑ ΜΟΙ ΜΥΣΤΗ-
ΡΙΑ ΔΙΑ ΤΟΝ ΕΥΣΕΒΕΣΤΑΤΟΝ] ΠΑΤΕΡΑ ΣΑΡΑΠΙΩΝΑ
ΤΕ ΚΑΙ ΤΟΝ ΑΙΔΕΣΙΜΩΤΑ]ΤΟΝ ΙΕΡΟΚΗΡΥΚΑ ΚΑ-
..... ΟΙΣ ΤΟΥΤΟ Υ]ΠΑΡΧΕΙ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΣΥΝ-
ΜΥΣΤΑΣ ΤΕ ΚΑΙ ΦΙΛΑΤΟ]ΥΣ ΑΔΕΡΦΟΥΣ. ΕΥΟΡΚΟΥ-
ΝΤΙ ΜΕΝ ΜΟΙ ΕΥ ΕΙΗ, ΕΠΙΟΡ]ΚΟΥΝΤ[Ι ΔΕ ΤΑ] ΕΝΑΝ-
ΤΙΑ ΕΑΝ ΤΙ ΤΟΥΤΩΝ ΕΚΛΑΛ]ΗΣΩ
]ΟΝ Π[.....]Ι ΟΜΟΙ
]ΚΑΥΤΟΠΑΥ
ΚΕΝΤ]ΡΟΙΣ ΟΞΕΣΙΝ
ΧΑΡΑΧΘΗΣΟΝΤΑΙ ΕΣ ΧΕΙΡΑΣ ΔΥΟ] ΣΦΡΑΓΕΙΔΕΣ
ΩΣΤΕ ΕΙΣ ΑΙΩΝΑ ΤΟΝ ΜΥΣΤΗ] ΣΗΜΕΙΩΣΑΙ
ΤΩ Μ]ΥΣΤΗ Ο ΠΑ-
ΤΗΡ ΤΟΥΣ ΙΕΡΟΥΣ ΛΟΓΟΥ]Σ ΕΡ[Ε]Ι
]Μ ΑΣΤΕΡΩΝ
]ΛΕ ΔΙΑΣΤΗΤΕ
]Ν ΗΜΕΙΒΕΝ ΟΝ-
]ΗΤΕ ΚΑΙ ΕΝΟΝ
]ΤΡΟΜΑ ΤΗΡ
]ΗΚΩΣΙΝ
]ΗΤΩΝ. Ν
]. ΣΟ[
].[

Η αναφορά του όρου *καυτοπαυ* στο στίχο 14 οδήγησε τον Cumont να θεωρήσει ότι πρόκειται για μυθραϊκό κείμενο. Όπως είναι γνωστό, ο Καυτοπάτης είναι ένας από τους δυο δαδοφόρους-ακόλουθους του Μίθρα που συναντώνται αποκλειστικά στη λατρεία του. Αν και το όνομα του δαδοφόρου εμφανίζεται σχεδόν πάντα στα λατινικά (*cautopati*)⁷³⁷, ο Cumont θεωρεί ότι είναι δυνατή η αλλαγή του λατινικού ονόματος σε ελληνικό. Άλλωστε, στην Αίγυπτο της εποχής σπάνια χρησιμοποιείται η λατινική γλώσσα σε κείμενα που δεν αφορούν διοικητικά ζητήματα.

⁷³⁶ Βλ. σχετικά R.Merkelbach, «Der Eid der Isismysten», ZPE 1 (1967), 55-73.

⁷³⁷ CIMRM 1056, 1505, 1725, 1728, 1752, 1835, 2021, κ.λ.π.

Η αναφορά του όρου «*καυτοπαν*» δεν είναι η μοναδική που συνδέει το κείμενο με τα μυστήρια. Στους στίχους 7 και 8 γίνεται αναφορά σε κάποιον «*πατέρα Σαραπίωνα*» και κάποιον «*εροκήρυκα*» με δυσανάγνωστο όνομα. Δυο τουλάχιστον φορές έχουμε αναφορά σε «*φ(ater) s(acrorum) et hieroceryx*» σε επιγραφές που έχουν ανακαλυφτεί σε मिथ्राία⁷³⁸. Όμως, οι δύο λέξεις μαζί συναντώνται επίσης και σε επιγραφές που δεν σχετίζονται με το मिथ्राϊκό περιβάλλον.

Η αναφορά του κειμένου σε «*σφραγιδες*» είναι ένα ακόμη, όχι βαρυσήμαντο πάντως, στοιχείο, που θυμίζει όσα, σε μια μεταγενέστερη εποχή, γράφουν ο Τερτυλλιανός και ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, σχετικά με την ιερή συνήθεια των μυστών να αποτυπώνουν στο σώμα τους ή στο μέτωπό τους την μυστική τους ταυτότητα⁷³⁹. Όμως, η συνήθεια αυτή των μυστών του Μίθρα έχει αμφισβητηθεί πολύ έντονα και οι περισσότεροι μελετητές αρνούνται την πιθανότητα να χρησιμοποιήθηκαν τέτοιες τεχνικές στα मिथ्राϊκά μυστήρια⁷⁴⁰.

Ένα από τα επιχειρήματα όσων θεώρησαν ότι οι απόψεις του Cumont είναι λανθασμένες, αφορά στο ότι, με μια εξαίρεση, στην Αίγυπτο δεν έχουν ανακαλυφτεί χώροι λατρείας του θεού, κάτι που θεωρείται απαραίτητο για την πραγματοποίηση των μυητικών τελετουργιών. Όμως, από την εποχή που αυτό το επιχείρημα διατυπώθηκε έχουν ήδη βρεθεί στην ευρύτερη περιοχή δυο मिथ्राία, η ύπαρξη των οποίων μας ήταν άγνωστη⁷⁴¹. Επιπλέον, όπως είδαμε, οι αναφορές για ύπαρξη मिथ्राίων στην Αλεξάνδρεια είναι αρκετές, ενώ υπάρχει μεγάλη πιθανότητα οι μύστες του Μίθρα να λάτρευαν το θεό τους σε ιερά άλλων θεοτήτων⁷⁴².

Οι μελετητές αντιμετώπισαν με κριτικό μάτι τη θεωρία για τη σχέση του συγκεκριμένου κειμένου με τα μυστήρια, επειδή θεώρησαν ότι ο Cumont ανασκεύασε το κείμενο απολύτως αυθαίρετα⁷⁴³. Όμως, αυτή η άποψη, όπως θα δούμε αμέσως μετά, δεν επιβεβαιώνεται, αφού η μελέτη των δημοσιεύσεων του μελετητή των όρκων Vittorio Bartoletti, αποδεικνύουν ότι σε ελάχιστες περιπτώσεις ο

⁷³⁸ CIMRM 513, 515

⁷³⁹ Τερτυλλιανός, *De praescrptione haereticorum*, PL τομ. 2, στηλ. 55 A: «*si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos*». Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, *Κατὰ Ἰουλιανοῦ βασιλέως*, PG τομ. 35, στηλ. 592, στ. 98-9: «*καὶ τὰς ἐν Μίθρου βασάνους καὶ καύσεις ἐνδίκους τὰς μυστικάς*». Βλ. Cummont, «Un Fragment de Rituel D'Initiation aux Mysteres», *HThR* 26 (1933) ο.π., 156.

⁷⁴⁰ Σχετικά βλ. Per Beskow, "Branding in the Mysteries of Mithras?", in U.Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 487-501.

⁷⁴¹ Το मिथ्राίο στην Καισάρεια-Μαριτίμα στην Παλαιστίνη [σχετικά βλ. Lewis Moore Hopfe-Gary Lease, "The Caesarea Mithraeum: A Preliminary Announcement," *Biblical Archeologist* 38 (1975), 2-10] και το मिथ्राίο στην Hawarti της Συρίας [σχετικά βλ. Alison B. Griffith, "A New Mithraeum in Hawarti, Syria", *EJMS* Vol. I (2000)].

⁷⁴² Σχετικά βλ. Brashear, *A Mithraic Catechism from Egypt*, ο.π., 55-56 και σημειώσεις 83-91.

⁷⁴³ Per Beskow, "Branding in the Mysteries of Mithras?", ο.π., 493-4.

Cummont ερμήνευσε τα κείμενα κατά βούληση. Αντίθετα, οι δημοσιεύσεις του Bartolleti και του Cumont συμφωνούν στα περισσότερα σημεία, γεγονός που αποδεικνύει ότι το κείμενο ερμηνεύτηκε από τον Cumont επιστημονικά και όχι σύμφωνα με τις προσωπικές του επιθυμίες, όπως κατηγορήθηκε.

Λίγα χρόνια μετά την δημοσίευση του άρθρου του Cumont, ο Bartoletti, δημοσίευσε ένα παρόμοιο πάπυρο που καταγράφει έναν όρκο. Η δημοσίευση του δεύτερου όρκου βοήθησε στο σχηματιστεί μια πιο καθαρή εικόνα για τις φράσεις στα κατεστραμμένα σημεία του πρώτου πάπυρου, χωρίς όμως και πάλι να έχουμε σπουδαίες αποκαλύψεις. Το δεύτερο κείμενο έχει ως εξής:

[ΟΜΝ]ΥΩ ΚΑΤΑ ΤΟΥ ΔΙΧΑΣΑΝΤΟΣ Κ[ΑΙ ΚΡΙ-]
[ΝΑΝ]ΤΟΣ ΤΗΝ ΓΗΝ ΑΠ ΟΥΡΑΝΟΥ ΚΑ[Ι ΣΚΟΤΟΣ]
[ΑΠΟ] ΦΩΤΟΣ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΝ ΕΚ ΝΥ[ΚΤΟΣ]
[ΚΑΙ Α]ΝΑΤΟΛΗΝ ΑΠΟ ΔΥΣΕΩΣ [ΖΩΗΝ]
[ΑΠΟ] ΘΑΝΑΤΟΥ ΚΑΙ ΓΕΝΕΣΙΝ ΑΠ[Ο ΦΘΟΡΑΣ]
[ΚΑΙ Μ]ΕΛΑΝ ΑΠΟ ΛΕΥΚΟΥ ΚΑΙ ΞΗΡΟ[Ν ΑΠΟ]
[ΥΓΡ]ΟΥ ΚΑΙ ΕΝΥΔΡΟΝ ΑΠΟ ΧΕΡΣ[ΑΙΟΥ ΚΑΙ]
[ΠΙΚ]ΡΟΝ ΑΠΟ ΓΛΥΚΕΩΣ ΚΑΙ ΣΑΡΚ[Α ΑΠΟ]
[ΨΥΧ]ΗΣ ΕΠΟΜΝΥΜΑΙ ΔΕ ΚΑΙ ΟΥΣ Π[ΡΟΣΚΥΝΩ]
[ΘΕΟ]ΥΣ ΣΥΝΤΗΡΗΣΕΙΝ ΚΑΙ ΦΥΛΑ[ΞΕΙΝ]
.....

Μετά τη δημοσίευση του δεύτερου κειμένου ο Bartoletti ανασκεύασε το πρώτο κείμενο (εκείνο του Cummont) ως εξής⁷⁴⁴:

ΟΜΝΥΩ ΚΑΤΑ ΤΟΥ ΔΙΧΑΣ]ΑΝΤΟΣ ΓΗΝ ΑΠ' ΟΥΡΑΝΟΥ
ΚΑΙ ΣΚΟΤΟΣ ΑΠΟ ΦΩΤΟΣ Κ]ΑΙ ΗΜΕΡΑΝ ΕΓ ΝΥΚΤΟΣ
ΚΑΙ ΑΝΑΤΟΛΗΝ ΑΠΟ ΔΥΣ]ΕΩΣ ΚΑΙ ΖΩΗΝ ΑΠΟ ΘΑ-
ΝΑΤΟΥ ΚΑΙ ΓΕΝΕΣΙΝ ΑΠΟ]ΦΘΟΡΑΣ ΕΠΟΜΝΥΜΑΙ
ΔΕ ΚΑΙ ΟΥΣ ΠΡΟΣΚΥΝΩ ΘΕ]ΟΥΣ ΣΥΝΤΗΤΗΣΕΙΝ
ΚΑΙ ΦΥΛΑΞΕΙΝ ΤΑ ΠΑΡΑΔ]ΕΔΟΜΕΝΑ ΜΟΙ ΜΥΣΤΗ-
ΡΙΑ] ΠΑΤΕΡΑ ΣΑΡΑΠΙΩΝΑ
.....] ΤΟΝ ΙΕΡΟΚΗΡΥΚΑ ΚΑ-
.....] Υ]ΠΑΡΧΕΙ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΣΥΝ-
Ο]ΥΣ ΑΔΕΡΦΟΥΣ. ΕΥΟΡΚΟΥ-
ΝΤΙ ΜΕΝ ΜΟΙ ΕΥ ΕΙΗ, ΕΠΙΟΡ]ΚΟΥΝΤ[Ι ΔΕ ΤΑ] ΕΝΑΝ-
ΤΙΑ ΕΑΝ ΤΙ ΤΟΥΤΩΝ ΕΚΛΑΛ]ΗΣΩ
]ΟΝ Π[.....]Ι ΟΜΟΙ
]ΚΑΥΤΟΠΑΥ
ΚΕΝΤ]ΡΟΙΣ ΟΞΕΣΙΝ
ΧΑΡΑΧΘΗΣΟΝΤΑΙ ΕΣ ΧΕΙΡΑΣ ΔΥΟ] ΣΦΡΑΓΕΙΔΕΣ
ΩΣΤΕ ΕΙΣ ΑΙΩΝΑ ΤΟΝ ΜΥΣΤΗ] ΣΗΜΕΙΩΣΑΙ
ΤΩ Μ]ΥΣΤΗ Ο ΠΑ-

⁷⁴⁴ Σχετικά με την ιστορία της δημοσίευσης, βλ. R.Merkelbach «Der Eid der Isismysten», ZPE 1 (1967), ο.π., 55-73.

ΤΗΡ ΤΟΥΣ ΙΕΡΟΥΣ ΛΟΓΟΥΣ ΕΡ[Ε]Ι
]Μ ΑΣΤΕΡΩΝ
]ΛΕ ΔΙΑΣΤΗΤΕ
]Ν ΗΜΕΙΒΕΝ ΟΝ-
]ΗΤΕ ΚΑΙ ΕΝΟΝ
]ΤΡΟΜΑ ΤΗΡ
]ΗΚΩΣΙΝ
]ΗΤΩΝ. Ν
]. ΣΟ[
].[

Αρχικά, το κείμενο απαριθμεί τις ιδιότητες ενός θεού που διαχωρίζει τη γη από τον ουρανό, τη μέρα από τη νύχτα, την ανατολή από τη δύση και τη ζωή από το θάνατο, κ.α. Η περιγραφή αυτή ταιριάζει στον Πέρση Θεό. Το βασικό του χαρακτηριστικό, άλλωστε, ήταν η ένωση των άκρων και η προστασία της σχέσης μεταξύ των αντίθετων στοιχείων. Όπως χαρακτηριστικά γραφεί ο Πλούταρχος, «οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὠρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσαπεφαίνετο τὸν μὲν εἰκέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν»⁷⁴⁵.

Παρόμοια χαρακτηριστικά με αυτά που φέρει ο θεός των παραπάνω κειμένων συναντάμε στις επικλήσεις δυο συνταγών που βρίσκονται σε έναν πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου. Η πρώτη συνταγή έχει ως εξής:

σὲ καλῶ τὸν ἀκέφαλον, τὸν κτίσαντα γῆν καὶ οὐρανόν, τὸν κτίσαντα νύκτα καὶ
 ἡμέραν, σὲ τὸν κτίσαντα φῶς καὶ σκότος. σὺ εἶ Ὅσοροννωφρις, ὃν οὐδεὶς εἶδε
 πώποτε, σὺ εἶ Ἰαβας, σὺ εἶ Ἰαπων, σὺ διέκρινας τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον, σὺ
 ἐποίησας θῆλυ καὶ ἄρρεν, σὺ ἔδειξας σπορὰν καὶ καρπούς, σὺ ἐποίησας τοὺς
 ἀνθρώπους ἀλληλοφιλεῖν καὶ ἀλληλομισεῖν. ἐγὼ εἰμι Μοῦσῆς ὁ προφήτης σου,
 ᾧ παρέδωκας τὰ μυστήριά σου τὰ συντελούμενα Ἰσραήλ, σὺ ἔδειξας ὕγρον καὶ
 ξηρὸν καὶ πᾶσαν τροφήν· ἐπάκουσόν μου. ἐγὼ εἰμι ἄγγελος τοῦ Φαπρω
 Ὅσοροννωφρις. τοῦ τό ἐστιν σοῦ τὸ ὄνομα τὸ ἀληθινὸν τὸ παραδιδόμενον τοῖς
 προφήταις Ἰσραήλ.⁷⁴⁶

Η συνταγή φέρει τον τίτλο «Στήλη τοῦ Ἰέου τοῦ ζωγράφου». Η επίκληση αρχικά αφορά τον ἀκέφαλο θεό των Αιγυπτίων, στον οποίο έχουμε αναφερθεί στο

⁷⁴⁵ Πλούταρχος, *Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος*, 369E: «οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὠρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσαπεφαίνετο τὸν μὲν εἰκέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν».

⁷⁴⁶ PGM V 97-113

προηγούμενο κεφάλαιο⁷⁴⁷. Υπάρχουν όμως αναφορές στον Αβραάξ και στον Αιώνα. Η συνταγή εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο το συγκρητιστικό πλαίσιο της εποχής στο οποίο αναμειγνύονται στοιχεία της εβραϊκής, της αιγυπτιακής, της χριστιανικής παράδοσης με στοιχεία του γνωστικισμού.

Παρόμοια είναι και η επόμενη συνταγή στην οποία βρίσκουμε κοινά στοιχεία με το κείμενο των μυστικών όρκων. Στο συγκεκριμένο κείμενο που βρίσκεται, όπως και το προηγούμενο, στον *Πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου*, διαβάζουμε τα εξής:

ἐπικαλοῦμαι σε τὸν κτίσαντα
γῆν καὶ ὅστ᾽ καὶ πᾶσαν σάρκα καὶ
πᾶν πνεῦμα καὶ τὸν στήσαντα (460)
τὴν θάλασσαν καὶ πασσαλεύ[σαντα]
τὸν οὐρανόν, ὁ χωρίσας τὸ φῶ[ς ἀ-]
πὸ τοῦ σκότους, ὁ μέγας Νοῦς, ἔν[νο]-
μος τὸ πᾶν διοικῶν, αἰωνόφθα[λ]-
μος, δαίμων δαιμόνων, θεὸς θ[ε]- (465)
ῶν, ὁ κύριος τῶν πνευμάτων, ὁ ἀ-
πλόγητος Αἰὼν Ἰάω ουηι· εἰσά-
κουσόν μου τῆς φωνῆς. ἐπικαλοῦ-
μαί σε, τὸν δυνάστην τῶν θεῶν,
ὑψιβρεμέτα Ζεῦ, Ζεῦ τύραννε, Ἄ-(470)
δωναί, κύριε Ἰάω ουηε· ἐγὼ εἰμι
ὁ ἐπικαλούμενός σε Συριστι θεὸν
μέγαν ζααλαηριφφου. καὶ σὺ μὴ
παρακούσης τῆς φωνῆς. "Εβραϊστί·
"αβλαναθαναλβα αβρασιλωα". (475)
"ἐγὼ γάρ εἰμι Σιλθαχωνυχ Λαϊλαμ βλα-
σαλωθ Ἰάω ιεω νεβουθ σαβιοθ Ἀρ-
βῶθ Ἀρβαθιάω, Ἰαῶθ Σαβαῶθ, Πα-
τουρη, Ζαγουρη, βαρουχ Ἀδωναῖ,
Ἐλωαῖ Ἀβραάμ, βαρβαρυω ναυ-(480)
σιφ ὑψηλόφρονε, αἰωνόβιε, κόσμου
τὸ διάδημα παντὸς κατέχων, σιεπη
σακτιετη βίου βίου σφη σφη νουσι νουσι
σιεθο σιεθο χθεθωνι ριγχ ωηα η ηωα
αωη Ἰάω ασιαλ **Σάραπι** ολσω (485)
εθμουρησινι σεμ λαν λου λουριγχ."
πέδας λύει, ἀμαυροῖ, ὄνειροπομπεῖ,
χαριτήσιον. κοινά, ἐφ' ὃ θέλεις.⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ Σχετικά με την ταυτότητα του ἀκέφαλου θεοῦ, βλ. 113-4. Ο K.Preisendanz [«Akefalos, der copflose Gott», *Beihefte zum Alten Orient* 8, (Leipzig, 1926), 23-37] ταυτίζει τον ἀκέφαλο θεό με τον ἡλιακό Ὅσιρι. Μαζί του συμφωνεῖ και ο Merkelbach [«Der Eid der Isismysten», *ZPE* 1 (1967), ο.π., 58-9]. Βλ. επίσης A.Delatte «Études sur la magie grecque», *BCH* 38 (1914), 189-249, ο.π.. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 165 και C.C.McCown, *The Testament of Solomon*, ο.π..

⁷⁴⁸ PGM V 458-486

Πρόκειται για ένα ξόρκι που χρησιμοποιείται για πολλούς διαφορετικούς σκοπούς. Το κείμενο έχει φιλοσοφικές καταβολές όπως φαίνεται από την αναφορά «στον μεγάλο νου που διοικεί τα πάντα». Η επίκληση αφορά τον θεό Αιώνα, τον Δία, ενώ στο στίχο 485 αναφέρεται και ο Σάραπις. Όπως και στην προηγούμενη συνταγή, στο κείμενο αντανakλάται ο έντονος συγκρητιστικός χαρακτήρας των παπύρων. Και πάλι συναντούμε επικλήσεις στο θεό Αιώνα-Σάραπι, που είναι πιθανό να συνδέεται τα μυστήρια, όπως είδαμε παραπάνω.

Ο R.Merkelbach, συγκρίνοντας τα παραπάνω κείμενα των *Μαγικών Παπύρων* με τα κείμενα των όρκων, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι τα κείμενα των όρκων συνδέονται με τη μυστηριακή λατρεία της Ίσιδας. Φαίνεται όμως, ότι παρέβλεψε το γεγονός ότι στα κείμενα των όρκων συναντάμε τους όρους «πατέρας» και «ιεροκήρυκας», ενώ αγνόησε εντελώς τον πολύ σημαντικό όρο «καυτοπα» που εμφανίζεται στον πρώτο όρκο (και που πιθανότατα θα εμφανίζονταν και στον δεύτερο αν ο πάπυρος δεν ήταν κατεστραμμένος στο σημείο εκείνο).⁷⁴⁹

Χωρίς να μπορούμε κατηγορηματικά να υποστηρίξουμε την σχέση των κειμένων αυτών με τη λατρεία του Μίθρα, θεωρούμε εξαιρετικά πιθανό να πρόκειται για κείμενα που χρησιμοποιήθηκαν από υποψήφιους για μύηση στα μυστήρια του πέρση θεού. Ακόμη, τα κοινά σημεία που παρουσιάζουν τα κείμενα με κάποιες από τα συνταγές των *Μαγικών Παπύρων* ενισχύει την άποψή μας ότι υπήρχε σχέση μεταξύ των τελετουργικών θρησκευτικών και μαγικών κειμένων στην Αίγυπτο, χωρίς, όμως, όπως υποστηρίζουμε, τα μαγικά κείμενα να αποτελούν κακέκτυπες εκδόσεις των θρησκευτικών, αφού ο διχαστικός διαχωρισμός των κειμένων σε μαγικά και θρησκευτικά ήταν αταίριαστος με τον τρόπο σκέψης των αρχαίων Αιγυπτίων.

Παρόμοια θέση φαίνεται να είχε στην θρησκευτική ζωή των Αιγυπτίων το κείμενο που ανακαλύφθηκε στην Ερμούπολη της Αιγύπτου το 1906 και που έγινε αργότερα γνωστό ως *Μιθραϊκή Κατήχηση*. Το 1991 ο W.Brashear αναγνώρισε μιθραϊκά στοιχεία στο κείμενο του πάπυρου και άνοιξε μια ενδιαφέρουσα συζήτηση γύρω από το θέμα. Κάποιοι μελετητές αμφισβήτησαν τη σχέση του πάπυρου με τα μυστήρια, ενώ άλλοι θεώρησαν την ανακάλυψη πολύ ενδιαφέρουσα και ενισχυτική για τα δικά τους συμπεράσματα.⁷⁵⁰ Πιο συγκεκριμένα, το κείμενο της *Μιθραϊκής Κατήχησης* έχει ως εξής:

⁷⁴⁹ R.Merkelbach, «Der Eid der Isismysten», *ZPE* 1 (1967), ο.π., 55-73.

⁷⁵⁰ O J. Gwyn Griffiths [“A Mithraic Papyrus”, *The Classical Review* 44, (1994), 181-182] θεωρεί ότι τα επιχειρήματα για τη σχέση του κειμένου με τα μυστήρια είναι σαθρά. Ο Luther Martin [«book

]υοημις ἐρεῖ . πο[ῦ
 ἐντ]αῦθ' ἀπορεῖ. λέγε. α[
 λέγε. νῦς. ἐρεῖ. πῦ αν.[
].σε. λέγε. πάντα τι ὑπερ...[
 [κῆκλῃσαι. λέγε. διὰ τὴν θερινήν[(5)
].ι γενόμενος **πυρῶδεις** ἔχει τὰς [τρίχας;]
]αβες. λέγε. ἐν βόθρῳ. ἐρεῖ. πῦ σου
]ὰτω **λεοντίῳ**. ἐρεῖ. ζῶσεις ὁ ου
]ν θάνατον. ἐρεῖ. διὰ τὶ ζωσάμεν[ος]
 τ]οῦτο τέσσαρα κράσπετα ε.[(10)

.....

]όζῦτατον καὶ τοπ[
]...σου πολὺς. ἐρεῖ.[
 θ]ερμοῦ καὶ ψυχροῦ. ἐρεῖ.[
 [π]ορφύρα λίνῳ. ἐρεῖ. διὰ τὶ. λέγε.[(5)
 πορφύρα ἀκμῇ, τὸ δὲ λίνον ἀπ[
 ἐσπαρεγανώθη. λέγε. τὰ τοῦ σω[τῆρος
 ἐρεῖ. τίς ὁ πατήρ. λέγε. ὁ πάντα γεν[νῶν
ἐγένου λέων. λέγε. ταῖς τοῦ πατρ[ὸς
 ..λέγε. ποτὸν καὶ τροφήν. ἐρε[ῖ. (10)
]τηνῇ ἐν τῇ ἑπτα[

.....

Το κείμενο είναι γραμμένο το 4ο αιώνα, σε μορφή ερωταποκρίσεων, μια μορφή γνωστή στην αρχαία γραμματεία από την ορφικοδιονυσιακή λατρεία με τα *χρυσά ορφικά φύλλα*⁷⁵¹, αλλά και την αρχαία αιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση των νεκρικών κειμένων.⁷⁵² Ακόμη, στους *Μαγικούς Πάπυρους* οι ερωταποκρίσεις είναι ένας συνηθισμένος τρόπος να δίνονται οδηγίες στον ιεουργό που θα τελέσει την

review: A Mithraic Catechism from Egypt: P. Berol. 21196 by William M. Brashear», *Numen* 41, (1994), 325-326] θεωρεί ενδιαφέρουσα την ιδέα του Brashear. Ο Roger Beck ["Mithraism after 'Mithraism since Franz Cumont', 1984-2003", in *Beck on Mithraism*, ο.π., 3-23 και ιδιαίτερα 12] διατυπώνει την άποψη ότι το κείμενο της *Μιθραϊκής Κατήχησης* σχετίζεται πολύ περισσότερο με το μίθραϊσμό από την *Μιθραϊκή Λειτουργία*. Επιπλέον, ο Beck ["Qui Mortalitatis Causa Convenerunt" *Phoenix* 52, (1998), 335-44 και αναδημοσίευση στο *Collected Works With New Essays*, ο.π., 355-364 και ιδιαίτερα 359 και σημ. 18] βρίσκει στο κείμενο επιχειρήματα για να στηρίζει την ενδιαφέρουσα θεωρία του για την ανάβαση και κατάβαση της ψυχής μέσω των ηλιοστασίων, θεωρώντας ότι η αναφορά του κειμένου στο στίχο 5 'διὰ τὴν θερινήν', σχετίζεται ακριβώς με αυτόν τον τρόπο λειτουργίας των μυστηρίων.

⁷⁵¹ Σχετικά με τα ορφικοδιονυσιακά ελάσματα, βλ. υποσημείωση 635.

⁷⁵² Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, ο.π..

μαγική πράξη⁷⁵³. Σε κάποιες περιπτώσεις μάλιστα οι μελετητές έχουν εντοπίσει στοιχεία που συνδέουν αυτού του τύπου τα κείμενα με μνητικές τελετουργίες⁷⁵⁴.

Στο ερώτημα ποιες είναι οι μνητικές τελετές που σχετίζονται με το συγκεκριμένο κείμενο, ο Brashear δίνει την απάντηση ότι πρόκειται για τελετές που αφορούν τα μιθραϊκά μυστήρια. Δυο προφανείς αναφορές οδηγούν τον Brashear στην εκτίμηση ότι οι μνητικές τελετές στις οποίες αναφέρεται το κείμενο είναι μιθραϊκές. Η πρώτη αφορά την παρουσία της λέξης «λεοντήφ», στον στίχο 8 του πρώτου αποσπάσματος και η δεύτερη την παρουσία της φράσης «ἐγένου λέων» στον στίχο 9 του δεύτερου αποσπάσματος. Οι λέξεις δεν συναντώνται παρά μόνο σε συνάφειες που σχετίζονται με τον Μίθρα. Έτσι ο Brashear εύλογα θεωρεί ότι πρόκειται για προπαρασκευαστικά μνητικά κείμενα που πιθανότατα καθοδηγούν τους μνημένους στο πέραςμα σε μια ανώτερη μνητική βαθμίδα, όπως αυτή του Πέρση.

Ένα από τα βασικά ερωτήματα που προκύπτουν από τη μελέτη του αποσπάσματος είναι ο τρόπος με τον οποίο το συγκεκριμένο κείμενο συνδέεται με τη *Μιθραϊκή Λειτουργία*. Τα κοινά σημεία είναι αρκετά. Και τα δυο κείμενα έχουν γραφεί στην Αίγυπτο του 4^{ου} αιώνα και συνδέονται, με κάποιο τρόπο, με μιθραϊκές μνητικές τελετές. Επιπλέον, η αναφορά του στίχου 6 της *Μιθραϊκής Κατήχησης*: «*πυρῶδεις ἔχει τὰς..*», θυμίζει την περιγραφή της μορφής του θεού Ήλιου στη *Μιθραϊκή Λειτουργία* (ὄψη θεὸν νεώτερον, εὖειδῆ, **πυρινότριχα**, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι).

Σύμφωνα με την ανάλυση της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* που έχει προηγηθεί, η συνάντηση μεταξύ του θεού Ήλιου και του μύστη συμβαίνει στο 5ο στάδιο της μύησης, όταν ο μύστης δηλώνει την αλλαγή της ταυτότητας του εξαιτίας της μύησης: «*μεταγεννηθέντος, ἐκ τοσούτων μυριάδων ἀπαθανατισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν θεοῦ*».

Αποτελεί, λοιπόν, το κείμενο της *Μιθραϊκής Κατήχησης*, τον όρκο που οφείλει να δώσει ο υποψήφιος προς μύηση σε κάποια βαθμίδα μύησης των μιθραϊκών μυστηρίων, και πιο συγκεκριμένα στην πέμπτη βαθμίδα; Η σχέση που πιστεύουμε ότι υπάρχει μεταξύ του κείμενου της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* και της *Μιθραϊκής Κατήχησης* θα μπορούσε να οδηγήσει σε αυτό το συμπέρασμα. Όμως τα στοιχεία που υπάρχουν είναι εξαιρετικά φτωχά για να μπορέσουμε να διατυπώσουμε μια τεκμηριωμένη πρόταση σχετικά με την σύνδεση του κειμένου της κατήχησης με τα

⁷⁵³ PGM I 42-195, PGM XIa 1-40, PGM LXX4-25.

⁷⁵⁴ H.D.Betz, « Fragment from a catabasis ritual in a greek magical papyrus », *History of religions* 19 (1980), 287-295.

μιθραϊκά μυστήρια, πολύ περισσότερο, βέβαια, σχετικά με τον τρόπο σύνδεσης των κειμένων της *Μιθραϊκής Κατήχησης* και της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*, τα οποία κατά τα άλλα παρουσιάζουν κάποιες αξιοσημείωτες ομοιότητες.

4. Η λατρεία του Μίθρα και η σχέση της με την μαγεία στην ιταλική χερσόνησο

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα στη Ρώμη, πολύ κοντά στην Porta Maggiore, ανακαλύφθηκε ένα υπόγειο ιερό διακοσμημένο με υπέροχες τοιχογραφίες. Οι παραστάσεις παρουσιάζουν μια πληθώρα από θέματα που σχετίζονται κυρίως με την ελληνική μυθολογία (ο Ιάσωνας που βοηθάει τη Μήδεια να κλέψει το χρυσόμαλλο δέρας, ο Ορφέας και η Ευρυδίκη, η θυσία της Ιφιγένειας, ο Αχιλλέας και ο κένταυρος κ.α.). Στο ιερό βρέθηκαν υπολείμματα από θυσίες ζώων, όμως τα ευρήματα δεν ήταν αρκετά σαφή, ώστε να είναι δυνατή η σύνδεσή του με κάποια συγκεκριμένη λατρεία.

Το ιερό βρίσκεται μέσα στα όρια του κτήματος που πιθανολογείται ότι ανήκε στην οικογένεια του Στατίλιου Ταύρου⁷⁵⁵. Αρχικά, η ανακάλυψή του συνδέθηκε με την κατηγορία για άσκηση μαγείας (*magicas superstitiones*) που αποδόθηκε στον πιθανό ιδιοκτήτη του, το 53 μ.Χ.⁷⁵⁶. Οργανωτής της συνομοσίας εναντίον του Στατίλιου ήταν η γυναίκα του Κλαύδιου, Αгриππίνα που εποφθαλμιούσε τον πλούτο και τους όμορφους κήπους του άτυχου Ρωμαίου.

Τα ερωτήματα που προκύπτουν από τις λίγες πληροφορίες που έχουμε για το γεγονός, είναι ενδιαφέροντα για την έρευνά μας: Είναι δυνατόν η Αгриππίνα να συνωμότησε ενάντια στον Στατίλιο, στηρίζοντας τις κατηγορίες περί μαγείας εναντίον του στις παράξενες τελετουργίες που συνέβαιναν στο κτήμα του; Μήπως, ακόμη, στο γεγονός αυτό οφείλεται η απόλυτη μυστικότητα και εσωστρέφεια που διακρίνει την μιθραϊκή λατρεία ακόμη και όταν σε αυτήν παίρνουν μέρος αξιოსέβαστα πρόσωπα της ρωμαϊκής κοινωνίας; Και τέλος, είναι δυνατή η σύνδεση του συγκεκριμένου ιερού με τα μιθραϊκά μυστήρια;

Το χαρακτηριστικό του ιερού είναι ότι ήταν υπόγειο. Πολλές από τις παραστάσεις του παραπέμπουν σε μαντικές τελετουργίες. Όπως για παράδειγμα μια τοιχογραφία που παρουσιάζει δυο γυναίκες, την μια όρθια να κρατάει έναν θύρσο και ένα δοχείο, ενώ δίπλα της εμφανίζεται μια γυναίκα καθιστή. Κάποιοι μελετητές θεώρησαν ότι

⁷⁵⁵ Gilbert Bagnani, «The Subterranean Basilica at Porta Maggiore», *JRS* 9 (1919), 78-85. George H. Chase, «Archaeology in 1918», *The Classical Journal*, 15 5 (1920), 294-299. F.H.Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics* (Philadelphia, 1954), 262.

⁷⁵⁶ Σχετικά με την κατηγορία ενάντια στον Στατίλιο βλ. Tacitus, *Annales* 12, 59: «At Claudius saevissima quaeque promere adigebatur eiusdem Agrippinae artibus, quae Statilium Taurum opibus inlustrem hortis eius inhians pervertit accusante Tarquittio Prisco. legatus is Tauri Africam imperio proconsulari regentis, postquam revererant, pauca repetundarum crimina, ceterum magicas superstitiones obiectabat. nec ille diutius falsum accusatorem, indignas sordis perpeusus vim vitae suae attulit ante sententiam senatus. Tarquittius tamen curia exactus est; quod patres odio delatoris contra ambitum Agrippinae pervicere».

πρόκειται για την μαντική πρακτική της νεκυομαντείας⁷⁵⁷. Μια τοιχογραφία του ιερού παρουσιάζει τέσσερα πρόσωπα να τελούν κάποιου είδους τελετουργία μπροστά σε ένα τρίποδο. Δυο από αυτά φορούν περσικούς σκούφους⁷⁵⁸. Στο ιερό υπάρχουν απεικονίσεις του Έρωτα και της Ψυχής⁷⁵⁹, ένα στοιχείο που οδήγησε τον F.Cumont να συνδέσει το ιερό με την δράση κάποιας νεοπυθαγόρειας ομάδας⁷⁶⁰.

Χωρίς να είναι δυνατό να υποστηρίξουμε ότι το ιερό έχει κάποια σχέση με τα μυστήρια του Μίθρα, η παρουσία των οποίων στη Ρώμη είναι αμφίβολη τουλάχιστον μέχρι τα μέσα του 1^{ου} αιώνα μ.Χ., υπάρχουν στοιχεία που μας οδηγούν στην ανακάλυψη μιας περιφερειακής σύνδεσης μαζί τους:

Τα ιερά του Μίθρα, όπως και το ιερό της Porta Maggiore είναι υπόγεια. Η παράσταση του Έρωτα και της Ψυχής συναντάται συχνά στο πλαίσιο της μιθραϊκής λατρείας⁷⁶¹.

Είναι πιθανό, οι θρησκευτικές πρακτικές που εφαρμόζονταν στο ιερό της Porta Maggiore, να έδωσαν την δυνατότητα στους κατηγορούς του Στατίλιου να στοιχειοθετήσουν τις κατηγορίες για μαγεία εναντίον του. Αυτό θα σήμαινε ότι επρόκειτο για θρησκευτικές πρακτικές άγνωστες στο περιβάλλον της ρωμαϊκής κοινωνίας της εποχής, με πιθανή καταγωγή την Ανατολή. Κάποιες μορφές στις τοιχογραφίες της Βασιλικής φορούν περσικούς σκούφους, γεγονός που μας υποδεικνύει την Περσία, ως πιθανό τόπο καταγωγής της λατρείας αυτής. Επιπλέον, οι μαντικές τελετουργίες που απεικονίζονται στους τοίχους του ιερού, μπορεί να συνδέονται με τις τελετές πρόγνωσης που, όπως είδαμε, πιθανότατα τελούνταν στα μιθραία. Γι'αυτούς τους λόγους, θεωρούμε πιθανή την σύνδεση του συγκεκριμένου

⁷⁵⁷ E. Strong- N. Jolliffe, «The Stuccoes of the Underground Basilica near the Porta Maggiore», *The Journal of Hellenic Studies* 44 (1924), 65-111 και ιδιαίτερα 83. H. Hubert, "Magia," in Daremberg-Saglio (eds), *Dictionnaire des Antiquites grecques et romaines*, (Paris, 1904), 1494-1521 και ιδιαίτερα 1497.

⁷⁵⁸ E. Strong- N. Jolliffe, «The Stuccoes of the Underground Basilica near the Porta Maggiore», *ο.π.*, 85.

⁷⁵⁹ *Ο.π.*, 71. Σχετικά με την παρουσία του Έρωτα και της Ψυχής στον μιθραϊσμό βλ. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, *ο.π.*, 99-104. Σχετικά με τις παραστάσεις του Έρωτα και της Ψυχής στα μιθραία βλ. Luther H. Martin, «The Amor and Psyche Relief in the Mithraeum of Capua Vetere: An Exceptional Case of Graeco-Roman Syncretism or an Ordinary Instance of Human Cognition?» in Giovanni Casadio, Patricia A. Johnston (eds), *Mystic cults in Magna Graecia*, (Austin, 2009), 277-289.

⁷⁶⁰ O Nock [«The Historical Importance of Cult-Associations» *The Classical Review* 38 (1924), 105-109] πιστεύει ότι πρόκειται για διονυσιακή λατρεία. Για με τις απόψεις των μελετητών και σχετική βιβλιογραφία βλ. E. Strong- N. Jolliffe, «The Stuccoes of the Underground Basilica near the Porta Maggiore», *ο.π.*, 68-9.

⁷⁶¹ Παράσταση του Έρωτα και της Ψυχής έχει βρεθεί στο μιθραίο της Santa Prisca στην Ρώμη. (βλ. M.Vermaseren, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, *ο.π.*, 101), στο μιθραίο της Capua Vetere στην Καμπανία της Νότιας Ιταλίας (CIMRM 186), καθώς και σε ένα φυλαχτό που παρουσιάζει τον Μίθρα Ταυροκτόνο στην μια όψη και την παράσταση του Έρωτα και της Ψυχής στην άλλη. Σχετικά βλ. παρακάτω, σελ. 308-9.

ιερού με τα μιθραία που κατασκευάστηκαν στη Ρώμη από τον 2^ο αιώνα μ.Χ. και μετά, αποτελώντας, ίσως, το πρότυπο κατασκευής τους.

Μετά από τις κατηγορίες για άσκηση μαγείας, το ιερό εγκαταλείφθηκε και οι τελετές που συνέβαιναν εκεί μεταφέρθηκαν σε άλλους ιερούς χώρους. Λίγα χρόνια αργότερα, το 66 μ.Χ., μετά την αυτοκτονία του Στατίλιου ο γιος της Αγριππίνας, Νέρωνας, προσκάλεσε τον πέρση μάγο Τιριδάτη στην Ρώμη. Σύμφωνα με τον Πλίνιο, ο Τιριδάτης μύησε τον αυτοκράτορα στις «μαγικές τέχνες» (*magicis cenis*)⁷⁶². Ο Cumont θεώρησε ότι η επίσκεψη αυτή αποτέλεσε την αιτία της διάδοσης των μιθραϊκών μυστηρίων στην Ρώμη.⁷⁶³ Όμως δεν είναι απίθανο κάποια πρόιμη μορφή των μιθραϊκών μυστηρίων να τελούνταν στη Ρώμη ήδη από τα μέσα του 1^{ου} αιώνα, σε ιερά όπως αυτό της Porta Maggiore, από πρόσωπα που ανήκαν στο περιβάλλον του Τιβέριου Κλαύδιου Βάβιλου που, όπως είδαμε, είναι το πρόσωπο που πιθανότατα συνέβαλε στην καθιέρωση των μιθραϊκών μυστηρίων στην Ρώμη του 1^{ου} μ.Χ. αιώνα.

Στις αρχές του 2^{ου} αιώνα μ.Χ., αρχίζουν να κατασκευάζονται τα πρώτα μιθραία με την τυπική εικονογράφηση της ταυροκτονίας και τα αγάλματα του λεοντοκέφαλου θεού. Παρά το γεγονός ότι η καινούργια λατρεία είναι δημοφιλής, η συμμετοχή των πιστών στην τελετουργική ζωή είναι μυστική και ελάχιστα στοιχεία γίνονται γνωστά γι' αυτήν στην κοινωνία της εποχής. Μπορούμε να υποθέσουμε, λοιπόν, ότι η απόλυτη εσωστρέφεια οφείλεται στην πεποίθηση των μιθραϊστών ότι αν αποκαλύψουν τα μυστικά της λατρείας τους θα οδηγηθούν, όπως ο Στατίλιος, στην εξόντωση από τη ρωμαϊκή πολιτεία. Έτσι δημιουργούν από την πρώτη στιγμή όρκους που δεσμεύουν τους πιστούς να μην αποκαλύψουν τα μυστικά της λατρείας στους αμύητους, αλλά και τρομακτικά αγάλματα που ενισχύουν τον φόβο της τιμωρίας σε όσους τολμήσουν να παραβιάσουν τους όρκους αυτούς.

Τα αγάλματα των λεοντοκέφαλων αποσκοπούν, πιθανότατα, στην διατήρηση της μυστικότητας της λατρείας. Τα περισσότερα από αυτά τα αγάλματα ανακαλύφθηκαν σε μιθραία που βρίσκονται στην Ιταλία. Ο αριθμός τους είναι μεγάλος, πράγμα που επιβεβαιώνει τη σημασία που είχε για τα μυστήρια, ο λεοντοκέφαλος θεός.

⁷⁶² Plinius, *Naturalis Historia*, XXX.16-17: «*Magus ad eum Tiridates venerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo provinciis gravis. navigare noluerat, quoniam ex- puere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiaverat*». Στο γεγονός αναφέρεται επίσης ο Σουητώνιος (*De vita Caesarum*, Tiberius: VI.13,30) και ο Δίων ο Κάσσιος (LXIII, 1-7).

⁷⁶³ F.Cumont, «L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia», *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, 11, (1933), 145-154.

α) Ο λεοντοκέφαλος θεός

Τα αγάλματα του λεοντοκέφαλου θεού παρουσιάζουν μεγάλη ποικιλομορφία, συνήθως, όμως, η μορφή που απεικονίζεται φέρει κεφάλι λιονταριού και σώμα ανθρώπου, γύρω από το οποίο τυλίγεται ένα φίδι που καταλήγει στο στήθος της μορφής. Πολλές φορές η μορφή φέρει δύο ή τέσσερα φτερά στις πλάτες και κρατά κλειδιά. Άλλοτε στέκεται σε σφαίρα, ενώ πολλές φορές έχει τέσσερα χέρια ή τρύπες στη θέση του στόματος (εικ. 19). Κάποτε, μάλιστα, δεν έχει κεφάλι λιονταριού αλλά όμορφου νέου⁷⁶⁴.

Τα περισσότερα από τα αγάλματα δεν είναι δυνατόν να τοποθετηθούν χρονικά και τοπικά σε κάποια συγκεκριμένη περιοχή, γιατί έχουν αφαιρεθεί από το σημείο που έχουν ανακαλυφθεί, πριν η έρευνα αρχίσει να γίνεται συστηματική σε σχέση με την καταγραφή των μνημείων της αρχαιότητας.

Σχετικά με την ταυτότητα του θεού που απεικονίζεται σε αυτά, έχουν διατυπωθεί αρκετές θεωρίες καθώς το θέμα έχει απασχολήσει ιδιαίτερος τους μελετητές του μιθραϊσμού με δεδομένη την πολύ σημαντική θέση που φαίνεται να έχει ο λεοντοκέφαλος θεός στη λατρεία.

Ο Cumont πρώτος υποστήριξε ότι η λεοντοκέφαλη θεότητα συνδέεται με τον θεό του χρόνου Zurvan, περσικό αντίστοιχο του Χρόνου-Αιώνα της ελληνικής μυθολογίας. Ο Zurvan είναι ο πατέρας του καλού θεού Αχούρα-Μάζντα και του κακού Αριμάν⁷⁶⁵.

Ο A. J. Festugiere συμφώνησε με τον Cumont σχετικά με τη φύση της θεότητας, συνδέοντας ταυτόχρονα τον λεοντοκέφαλο με την θεότητα Αιώνα της Αλεξάνδρειας⁷⁶⁶. Οι θέσεις των δύο μελετητών αντιμετωπίστηκαν με μεγάλη επιφυλακτικότητα από τον A. D. Nock, ο οποίος θεώρησε την σχέση μεταξύ Αιώνα, Zurvan και λεοντοκέφαλου απολύτως ανυπόστατη⁷⁶⁷.

Με την άποψη του Cumont διαφώνησε ο I.F.Legge, ο οποίος ταυτόχρονα έθεσε υπό αμφισβήτηση όλη την θεωρία του μεγάλου μελετητή του μιθραϊσμού, σχετικά με τον τρόπο λειτουργίας των μυστηρίων. Ο Legge συνέδεσε τη λεοντοκέφαλη μορφή με τον Αριμάν που, στην αρχαία περσική θρησκεία, αντιπροσώπευε την αιώνια αρχή

⁷⁶⁴ CIMRM 777 και 695

⁷⁶⁵ Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, ο.π. 105-110. Του ίδιου "The Dura Mithraeum," in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., 169-206, και ιδιαίτερα 170-171.

⁷⁶⁶ A.J.Festugiere, "Les cinq sceaux de l'Aion alexandrin," *Revue d' Egyptologie* 8, (1951), 63-70.

⁷⁶⁷ A. D. Nock, "A Vision of Mandulis Aion," *Harvard Theological Review*, 27 (1934), 53-104 και ιδιαίτερα 79.

του κακού που μάχεται το καλό⁷⁶⁸. Ο ισχυρισμός του, αν και αρχικά αντιμετωπίστηκε με επιφυλάξεις, αργότερα συνάντησε αρκετούς υποστηρικτές. Μερικές δεκαετίες μετά, το θέμα εξακολουθούσε να απασχολεί την επιστημονική κοινότητα. Ο J.Duchesne-Guillemin συμφώνησε με την εκτίμηση του Legge θεωρώντας ότι ο φτερωτός θεός των μυστηρίων είναι η μετεξέλιξη της αιώνιας αρχής του κακού. Αργότερα, όμως, ο ερευνητής διαφοροποίησε τη θέση του και υποστήριξε ότι ο θεός των μυστηρίων είναι μια συγκρητιστική θεότητα που συνδέεται ταυτόχρονα με τον Αριμάν και τον Αιώνα⁷⁶⁹.

Με τα βασικά σημεία της θεωρίας του Legge συμφώνησε ο R.C.Zaehner, ο οποίος προσπάθησε, επιπλέον, να συνδέσει τη λεοντοκέφαλη μορφή με τον Σατανά, την αρχή του κακού, όπως εμφανίζεται στο κίνημα του μανιχαϊσμού της ύστερης αρχαιότητας⁷⁷⁰. Πιο πρόσφατα, ο A.Mastrocinque υποστήριξε ότι στα μιθραϊκά μυστήρια εμφανίζεται μια σκοτεινή πλευρά του Μίθρα, το αρνητικό ισοδύναμο του ηλιακού θεού, η οποία συνδέεται με τους λεοντοκέφαλους θεούς και με τον Αριμάν⁷⁷¹.

Αρκετοί μελετητές συνέδεσαν τον λεοντοκέφαλο θεό με τον γνωστικισμό. Αρχικά ο Doro Levi ισχυρίστηκε ότι η αντίληψη που ανέπτυξαν οι γνωστικοί για τους αιώνες είναι πανομοιότυπη με την εικόνα του λεοντοκέφαλου θεού στον μιθραϊσμό⁷⁷². Ο U.Bianchi, συμφωνώντας μαζί του, θεώρησε ότι ο λεοντοκέφαλος θεός συνδέεται ιδιαίτερα με τον γνωστικό άρχοντα *Ίαλδαβαώθ*. Όμως δεν βρέθηκε κανένα στοιχείο που να οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο ρόλος που έπαιξε ο λεοντοκέφαλος θεός στα μιθραϊκά μυστήρια ήταν αρνητικός και απορριπτικός απέναντι στον κόσμο. Έτσι, αν και με τις απόψεις του Bianchi συμφώνησε και ο Hinnels, αισθάνθηκε την ανάγκη να

⁷⁶⁸ Ο I.F.Legge [«The Lion-Headed God of the Mithraic Mysteries», στο *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 34, (1912), 125-42] στήριξε την θεωρία του στην επιγραφή 'Arimanius' που είναι χαραγμένη στο άγαλμα που απεικονίζει τον λεοντοκέφαλο του York (CIMRM 833-4). Ο Cumont θεωρεί ότι πρόκειται για το όνομα του δωρητή του μνημείου. Σχετικά βλ. επίσης Legge, *Forerunners and Rivals of Christianity from 330 B. C. to 330 A. D.*, (New York, 1964), 254-255.

⁷⁶⁹ Jacques Duchesne-Guillemin, "Aion et le Leontocephale, Mithra et Ahriman," *La Nouvelle Clío* 10 (1958-1960), 91-98.

⁷⁷⁰ R.C.Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), 19. Του ίδιου, «Postscript to "Zurvan"», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17, (1955), 232-249 και κυρίως 239. Του ίδιου, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, (London-New York, 1961), 129-130. Βλ. επίσης Howard Jackson, «The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism», *Numen* 32 (1985), 17-45 και ιδιαίτερα 35, σημ. 5.

⁷⁷¹ Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 59-92. Επίσης βλ. παρακάτω σελ. 319.

⁷⁷² Doro Levi, "Aion," *Hesperia* 13 (1944), 269-314.

διευκρινίσει ότι ο μιθραϊσμός δεν υιοθετεί την απορριπτική στάση του γνωστικισμού απέναντι στο κόσμο.⁷⁷³

Λίγα χρόνια αργότερα, ακολουθώντας τις αντιλήψεις του Hinnells και του Bianchi, ο H.Jackson συνέδεσε και αυτός την λεοντοκέφαλη μορφή και του λεοντοπρόσωπο Ιαλδαβαώθ της γνωστικής παράδοσης. Σε αντίθεση, όμως, με τους προηγούμενους ερευνητές, υποστήριξε ότι ο ηλιακός χαρακτήρας της λεοντοκέφαλής μορφής δρα ευεργετικά στον μιθραϊσμό, εξαιτίας της σχέσης του θεού με την περσική θρησκευτική παράδοση, στην οποία η φωτιά έχει θετική και εξαγνιστική επίδραση στους ανθρώπους⁷⁷⁴.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η θέση των J. Bidez και τον F. Cumont, σύμφωνα με τους οποίους ο λεοντοκέφαλος θεός που παρουσιάζεται με νεανική και γοητευτική μορφή σχετίζεται με τον έφηβο γοητευτικό θεό Νάρσα, ο οποίος στην περσική εικονογραφική παράδοση συγχωνεύεται με τον Αριμάν. Η σύνδεση του Νάρσα με τον Αριμάν ερμηνεύει την ύπαρξη των επιγραφών που ανακαλύφθηκαν στα μιθραία και φέρουν το όνομα της θεότητας του αιώνιου κακού της περσικής θρησκευτικής παράδοσης⁷⁷⁵.

Ο S. Wikander, σε αντίθεση με τους προηγούμενους μελετητές, θεώρησε ότι η νεανική μορφή που εμφανίζεται μερικές φορές στα μιθραία και συνδέεται με τον λεοντοκέφαλο θεό, δεν έχει σχέση με τον Νάρσα, αλλά με τον Φάνη της ορφικής θρησκευτικής παράδοσης⁷⁷⁶. Αντίθετα οι A.D.H. Bivar και H.von Gall βρήκαν κοινά σημεία μεταξύ του μυστηριώδους θεού της μιθραϊκής παράδοσης και της μεσοποτάμιας θεότητας του πολέμου και του θανάτου, Νεγκράλ⁷⁷⁷.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του J.Hansman, ο οποίος συνέδεσε την μορφή με την φιλοσοφική παράδοση της αρχαιότητας. Σύμφωνα με την θεώρηση

⁷⁷³ J.R. Hinnells, «Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism», in *Monumentum H.S. Nyberg*, (Acta Iranica), (Leiden 1975), 333-69 και ιδιαίτερα 358-360. Ugo Bianchi, "Protogonos. Aspetti dell'idea di dio nelle religioni esoteriche dell'antichità," *SMSR* 28 (1957), 115-133, και ιδιαίτερα 126-9. Του ίδιου, "Mithraism and Gnosticism", in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., τόμ. 2, 457-465.

⁷⁷⁴ Howard Jackson, "The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism", ο.π., 33-34.

⁷⁷⁵ Ο Νάρσα είναι η προσωποποιημένη μορφή του έρωτα που, σύμφωνα με το μύθο, ο Αχούρα Μάζντα δημιούργησε με στόχο να θέλξει ερωτικά όσες γυναίκες είχαν γοητευτεί από την παρουσία του κακόβουλου θεού Αριμάν και έτσι να τους οδηγήσει μακριά του. Σχετικά βλ. J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe*, vol. 2 (Paris, 1938), 105. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 102.

⁷⁷⁶ Βλ. Stig Wikander, *Études sur les mystères de Mithras*, (Lund, 1951), 33-36.

⁷⁷⁷ A.D.H.Bivar, «Mithra and Mesopotamia», in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., τόμ.2, 275-289, και ιδιαίτερα 277-279 και 282-285. H.von Gall, «The Lion-Headed and the Human-Headed God in the Mithraic Mysteries», in *Études Mithriaques* (Acta Iranica 17), (Teheran-Liege-Leiden 1978), 511-525 και ιδιαίτερα 515.

αυτή, στην οποία απηχούνται στοιχεία της πλατωνικής θεωρίας, στην λεοντοκέφαλη μορφή απεικονίζεται η τριμερής διάσταση της ψυχής και συμβολίζεται η συνεχής μάχη για την απελευθέρωση της ψυχής από το σώμα⁷⁷⁸. Η ιδέα αυτή είναι εξαιρετικά ελκυστική και θα μπορούσε να δώσει στην μελέτη των μυστηρίων του Μίθρα μια πολύ ενδιαφέρουσα διάσταση⁷⁷⁹. Με την πλατωνική καταγωγή της λεοντοκέφαλης μορφής συμφώνησε και ο Bivar, ο οποίος αρχικά θεωρούσε ότι ο θεός σχετίζεται με τον Νεγκράλ, ενώ αργότερα υποστήριξε την άποψη ότι ο θεός συνδέεται με το λεοντώδες ον, στο οποίο αναφέρεται ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία* του⁷⁸⁰.

Πιο πρόσφατα, ο Roger Beck υποστήριξε ότι η μορφή του λεοντοκέφαλου σχετίζεται με τρεις θεότητες τον Ήλιο, τον Δία και τον Κρόνο (μέσω της σχέση του με τον Χρόνο).⁷⁸¹

Συμπερασματικά, μπορούμε να πούμε ότι, αν και η φύση της θεότητας δεν είναι καθόλου ξεκάθαρη, η σχέση του λεοντοκέφαλου θεού με τον χρόνο είναι αδιαμφισβήτητη.

Στον *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού* διαβάζουμε τη ρητή διατύπωση του συγγραφέα ότι ο θεός που έχει μορφή λέοντα είναι αυτός που κυριαρχεί στο χρόνο. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο γράφει:

*μορφήν ἔχεις λέοντος. ὄνομα δέ σοι Βαϊ σολβαϊ. ὁ κυριεύων χρόνον*⁷⁸².

Στον *πάπυρο της βιβλιοθήκης του πανεπιστημίου του Όσλο* βρίσκουμε παρόμοια αναφορά:

*μορφήν ἔχεις λέο]ντος, ὄνομα σοι [Βαϊσολβαϊ, ...ὁ κυρ]ι[ε]ύων χρόνον[υ]*⁷⁸³.

⁷⁷⁸ Βλ. Πλάτωνας, *Πολιτεία*: 588-589 Β. Σχετικά βλ. John Hansman, «A Suggested Interpretation of the Mithraic Lion-man Figure», *Études Mithriaques*, ο.π., 215-227. Του ίδιου, «Some Possible Classical Connections in Mithraic Speculation», in U.Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 601-613 και ιδιαίτερα 607-608.

⁷⁷⁹ Για τη σχέση μιθραϊσμού-πλατωνισμού βλ. R. Turcan, *Mithras Platonius*, ο.π.. Επίσης R. Merkelbach, *Mithras*, ο.π., 230-40.

⁷⁸⁰ Ο A. D. H. Bivar [«Mithra and Mesopotamia», in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., 67] θεωρεί ότι το ον που περιγράφεται στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα (588.d.3-5: «Μίαν δὲ τοίνυν ἄλλην ἰδέαν λέοντος, μίαν δὲ ἀνθρώπου. πολὺ δὲ μέγιστον ἔστω τὸ πρῶτον καὶ δεύτερον») είναι ο λεοντοκέφαλος, ο οποίος συμβολίζει την προσπάθεια της ψυχής να απελευθερωθεί από τα δεσμά της.

⁷⁸¹ R.Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, ο.π. 60-66. Του ίδιου «Interperiting the Ponza zodiac II», *JMS* 2, 107-116. Του ίδιου, "Mithraism since Franz Cumont," *ANRW* II.17.4 (1984), ο.π., 2087.

⁷⁸² PGM IV1667-1669.

⁷⁸³ PGM XXXVIII 25-6.

Ωστόσο, φαίνεται ότι οι μυημένοι στα μυστήρια απέδιδαν στην θεότητα πανθεϊστικά χαρακτηριστικά, αντλώντας στοιχεία από διάφορες θρησκευτικές παραδόσεις. Στο πλαίσιο του ενοθεϊσμού της ύστερης αρχαιότητας, δεν θα ήταν δύσκολο να αποδεχτούν την διαμόρφωση μιας συγκρητιστικής εικόνας για τον λεοντοκέφαλο θεό, ενώ ταυτόχρονα να θεωρούν ότι ο ίδιος αποτελεί την δημιουργική δύναμη της προσωπικής τους θρησκείας και μια διαφορετική έκφανση του Μίθρα.

1. Λεοντοκέφαλος θεός και αιώνας Αλεξάνδρειας

Όπως έχουμε ήδη δει⁷⁸⁴, σύμφωνα με τον εκκλησιαστικό συγγραφέα Επιφάνιο, στην Αλεξάνδρεια, την 5^η ημέρα του Ιανουαρίου, κατά την ανατολή του ήλιου, λαμπαδηφόροι έβγαζαν ένα άγαλμα του Αιώνα από ένα υπόγειο ιερό που ήταν αφιερωμένο στην Κόρη, και με τη συνοδεία ύμνων, αυλών και τυμπάνων περιέφεραν το ξόανο του θεού επτά φορές γύρω από το ιερό. Ο θεός που σύμφωνα με τις τοπικές παραδόσεις ήταν ο γιος της Κόρης⁷⁸⁵, εμφανιζόταν γυμνός, καθισμένος σε θρόνο, ενώ στο μέτωπο, στα χέρια και στα γόνατα είχε χρυσές σφραγίδες με το σύμβολο του σταυρού⁷⁸⁶.

Η περιγραφή αυτή θυμίζει ένα ανάγλυφο του τέλους του 2^{ου} αιώνα, που βρέθηκε στη Ρώμη κατά τη διάρκεια της ανακατασκευής του Palazzo Primoli. Στην παράσταση εμφανίζονται δυο μορφές η μία δίπλα στην άλλη (εικ. 20). Η αντρική μορφή στα αριστερά φορά ένα περίζωμα γύρω από τους γοφούς. Γύρω τους τυλίγεται ένα φίδι με δυο κεφάλια, τα οποία καταλήγουν στους ώμους του θεού. Το κεφάλι του αγάλματος λείπει, ενώ στα χέρια του κρατά το *Ανκ*, το σύμβολο της αθανασίας των αρχαίων Αιγυπτίων. Δίπλα του στέκεται μια θηλυκή θεότητα με χιτώνα και σανδάλια

⁷⁸⁴ Βλ. παραπάνω. σελ. 233, 257-8.

⁷⁸⁵ βλ. A. Alföldi, «From the Aion Plutonium of the Ptolemies to the Saeculum Frugiferum of the Roman emperors», in K.H.Kinzl (ed.), *Greece and the eastern Mediterranean in ancient history and prehistory. Studies presented to F.Schachermeyer*, (Berlin-New York, 1977), 1-30.

⁷⁸⁶ Επιφάνιος, *Πανάριον* 2.285.12 - 2.286.7: «πρῶτον μὲν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐν τῷ Κορείῳ οὕτῳ καλουμένῳ. ναὸς δὲ ἐστὶ μέγιστος τοῦτέστιν τὸ τέμενος τῆς Κόρης. ὅλην γὰρ τὴν νύκτα ἀγρυπνήσαντες ἐν ἄσμασιν τισὶ καὶ αὐλοῖς τῷ εἰδώλῳ ᾄδοντες καὶ παννυχίδα διατελέσαντες μετὰ τὴν τῶν ἀλεκτρυόνων κλαγγὴν κατέρχονται λαμπαδηφόροι εἰς σηκὸν τινα ὑπόγειον καὶ ἀναφέρουσι ξόανόν τι ξύλινον ἐν φορείῳ καθεζόμενον γυμνόν, ἔχον σφραγίδα τινα σταυροῦ ἐπὶ τοῦ μετώπου διάχρυσον καὶ ἐπὶ ταῖς ἐκατέρας χερσὶν ἄλλας δύο τοιαύτας σφραγίδας καὶ ἐπ' αὐτοῖς τοῖς δυσὶ γόνατοιν 2.286 ἄλλας δύο, ὁμοῦ δὲ [τάς] πέντε σφραγίδας ἀπὸ χρυσοῦ τετυπωμένας, καὶ περιφέρουσιν αὐτὸ τὸ ξόανον ἐπτάκις κυκλώσαντες τὸν μεσαίτατον ναὸν μετὰ αὐλῶν καὶ τυμπάνων καὶ ὕμνων καὶ κωμάσαντες καταφέρουσιν αὐτὸ αὐθις εἰς τὸν ὑπόγειον τόπον. ἐρωτώμενοι δὲ ὅτι τί ἐστὶ τοῦτο τὸ μυστήριον ἀποκρίνονται καὶ λέγουσιν ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη (τοῦτέστιν ἡ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα». Βλ. ἀκόμη G.Casadio, «Dall'Aion ellenistico agli Eoni-Angeli gnostici», *Avallón* 42, (1997), 45-62.

που πιθανότατα απεικονίζει την Κόρη της διήγησης του Επιφάνιου⁷⁸⁷. Το *Ανκ* που κρατά στα χέρια της η αντρική θεότητα και η παρουσία της Κόρης με τα σανδάλια, είναι στοιχεία που δείχνουν ότι οι συγκεκριμένες μορφές σχετίζονται με όσα περιγράφει ο Επιφάνιος για τις αλεξανδρινές τελετές⁷⁸⁸. Επιπλέον, η παρουσία του φιδιού που τυλίγεται γύρω από το σώμα της αντρικής μορφής συνδέει τη θεότητα με τις λεοντοκέφαλες μορφές του μιθραϊσμού.

Ένα μαρμάρينو άγαλμα που ανακαλύφτηκε το 1933 στην villa Barberini παρουσιάζει ένα λεοντοκέφαλο Αιώνα⁷⁸⁹. Η *μορφή του Castel Gandolfo*, όπως είναι γνωστή, φοράει μόνο ένα λινό ένδυμα γύρω από τους γοφούς, και στέκεται όρθια μπροστά από ένα θρόνο. Στην πλάτη της βρίσκονται τέσσερα φτερά. Έχει επίσης τέσσερα χέρια, σε ένα από τα οποία κρατά ένα σκήπτρο. Τα άλλα τρία είναι σπασμένα. Στο στήθος της είναι χαραγμένο ένα μάτι και στην κοιλιά και στα γόνατα, κεφάλια λιονταριών. Δίπλα της στέκεται ένας κέρβερους που φέρει ένα κεφάλι σκύλου, ένα λιονταριού και ένα κριού. Στις δυο πλευρές του αγάλματος βρίσκονται δυο κορμοί τυλιγμένοι με φίδι.. Το άγαλμα φέρει ανάγλυφους λέοντες στο σώμα του, στα σημεία που ο αλεξανδρινός Αιώνας έφερε χρυσούς σταυρούς, σύμφωνα με τις περιγραφές του Επιφάνιου.

Η παρουσία του κέρβερου δίπλα στην μορφή, μας οδηγεί να συνδέσουμε την *μορφή του Castel Gandolfo* με τον Σάραπι. Όπως είδαμε⁷⁹⁰, στο κείμενο του λεγόμενου «Ψευδοκαλλισθένη», γίνεται αναφορά σε κάποια λατρεία μιας συγκρητιστικής μορφής του Σάραπι που συνδέεται με τον Σάραπι-Αιώνα, θεό που ταυτίζεται με τον Αιώνα-Πλουτώνιο, τον προστάτη θεό της Αλεξάνδρειας⁷⁹¹.

⁷⁸⁷ CIMRM 419. O Cumont [«Une representation du dieu alexandrin du temps», CRAI (1928), 274-282], o Festugiere [«Les cinq sceaux de l'Aion alexandrine», *Revue d' Egyptologie* 8 (1951), 63-69], o Nock [«A Vision of Mandulis Aion», *ο.π.*, 92] και o Jackson [«The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism», *ο.π.*, 37] συμφωνούν ότι είναι μιθραϊκό. Αντίθετα ο Hinnells [Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism, "*ο.π.*", 346] θεωρεί ότι δεν έχει καμία σχέση με τη μιθραϊκή λατρεία.

⁷⁸⁸ Βλ. Doro Levi, «Aion», *Hesperia* 13 (1944), *ο.π.*, 277. Επίσης βλ. περιγραφή Επιφάνιου που παρατίθεται παραπάνω στην υποσημείωση 786.

⁷⁸⁹ CIMRM 326

⁷⁹⁰ Βλ. παραπάνω σελ. 233.

⁷⁹¹ Ψευδοκαλλισθένης, *Αλεξάνδρου Βίος* 1.33.5. Για τη σχέση αγάλματος και Σάραπι βλ. Doro Levi, "Aion", *ο.π.*, 276. Επίσης, C.Bonner, "An Obscure Inscription on a Gold Tablet", *Hesperia* 13 (1944), 30-35 και ιδιαίτερα 35.

2. Σάραπις-Αιώνας Πλουτώνιος

Σύμφωνα με το κείμενο του λεγομένου Ψευδοκαλλισθένη, στην Αλεξάνδρεια ήταν ιδιαίτερα δημοφιλής η λατρεία ενός ζεύγους θεοτήτων, του Σάραπι-Αιώνα-Πλουτώνιου και της συντρόφου του, της Κόρης. Το κείμενο περιγράφει το γιγαντιαίων διαστάσεων άγαλμα της θεάς, το οποίο είναι τοποθετημένο δίπλα στο άγαλμα του Αιώνα-Πλουτώνιου⁷⁹². Σε μια παρόμοια λατρεία αναφέρεται ο Επιφάνιος, ο οποίος μας πληροφορεί ότι στην Αλεξάνδρεια συνάντησε μια μορφή του θεού Αιώνα, ο οποίος λατρευόταν στο ιερό μιας γυναικείας θεότητας που θεωρούνταν μητέρα του⁷⁹³. Δεν είναι σαφές, αν οι περιγραφές των ιστορικών συνδέονται μεταξύ τους. Αν και είναι συγγενικές σε πολλά σημεία, η σχέση μεταξύ της γυναικείας και ανδρικής θεότητας διαφέρει. Είναι δυνατόν, ο Αιώνας-Πλουτώνιος να παρουσιάζεται ως γιος, αλλά ταυτόχρονα και ως σύντροφος της Κόρης; Η απάντηση θα μπορούσε να βρεθεί σε ένα από τα κείμενα των *Μαγικών Παπύρων*, στο οποίο ο θεός Αιώνας χαρακτηρίζεται «παλινγενής»⁷⁹⁴, δηλ. αυτός που γεννά (πατέρας), αλλά ταυτόχρονα γεννιέται (υιός). Εξαιτίας του χαρακτηριστικού αυτού είναι πιθανόν, ο Αιώνας-Σύντροφος και ο Αιώνας-Υιός της Κόρης να ταυτίζονται⁷⁹⁵.

Οι παραπάνω διηγήσεις των αρχαίων συγγραφέων και οι δυο θεότητες που απεικονίζονται στο ανάγλυφο του Palazzo Primoli⁷⁹⁶, συμφωνούν με την περιγραφή των δυο θεών που περιγράφονται στο κείμενο μιας μαγικής συνταγής που βρίσκεται στον *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού*. Πρόκειται για μια ερωτική *αγωγή* που αποσκοπεί στο να οδηγήσει μια γυναίκα κοντά στον άντρα που την επιθυμεί. Στην *Αγωγή του Πίτυ*, ο ιερούργος επικαλείται τις δυνάμεις ενός λεοντοπρόσωπου θεού και μιας τρικέφαλης και εξάχερης Εκάτης που φορά σανδάλια, το ένα κεφάλι της οποίας είναι το κεφάλι μιας παρθένου. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο αναφέρει:

ἔστι δὲ τὸ εἶς τὸν
ύμένα γραφόμενον ζώδιον· *ἀνδριὰς* (2105)
λεοντοπρόσωπος περιεζωσμένος,
κρατῶν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον, ἐφ' ἧ ἔστω δρᾶ-

⁷⁹² Ψευδοκαλλισθένης, *Αλεξάνδρου Βίος*, 1.33.5: «παρεισθίκε δὲ τῷ ἀφράστῳ ζοάνῳ κόρης ἄγαλμα μέγιστον. καὶ ἐπνθάνετο τῶν ἐκεῖ κατοικούντων, τίς ὁ θεὸς τυγχάνει».

⁷⁹³ Επιφάνιος, *Πανάριον*, 2 286 4-7: «ἐρωτώμενοι δὲ ὅτι τί ἐστὶ τοῦτο τὸ μυστήριον ἀποκρίνονται καὶ λέγουσιν ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη (τουτέστιν ἡ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα».

⁷⁹⁴ PGM VII.508-10: «Ἦλιε....σὺ εἶ ὁ πατήρ τοῦ παλινγενοῦς Αἰῶνος».

⁷⁹⁵ Σχετικά με το θέμα αυτό βλ. C.Bonner, "An Obscure Inscription on a Gold Tablet", *ο.π.*, 35.

⁷⁹⁶ CIMRM 419.

κων, τῇ δὲ ἀριστερᾷ χειρὶ αὐτοῦ ὅλη
 ἀσπίς τις περιειλίχθω, ἐκ δὲ τοῦ στόματος
 τοῦ λέοντος πῦρ πνεέτω. τὸ δὲ εἰς φύλ- (2110)
 λον τῆς καλπάσου ἐστὶν ζῳῆδιον τοῦτο·
 Ἐκάτη τριπρόσωπος ἐξάχειρ κρατοῦσα
 ἐν ταῖς χερσὶν λαμπάδας, ἐκ δεξιῶν με-
 ρῶν τῆς ὀψεως ἔχουσα βοὸς κεφαλὴν,
 ἐκ δὲ τῶν ἀριστερῶν κυνός, ἡ δὲ μέση (2115)
 παρθένου, σάνδαλα ὑποδεδεμένη.
 τὸ δὲ εἰς τὸ χάρτιον⁷⁹⁷.

Ο λεοντοπρόσωπος θεός της αγωγῆς ἔχει πύρινη ανάσα, τυπικό χαρακτηριστικό των λεοντοκέφαλων θεῶν της μυθραϊκῆς λατρείας. Οι δυο θεότητες που αναφέρονται στο κείμενο φαίνεται ότι αποτελούν ζευγάρι. Αυτό το στοιχείο οδηγεί στην επίκληση της δύναμής τους, στην ερωτική αυτή συνταγή.

Ξεχωριστή θέση μεταξύ των στοιχείων που συνδέουν τον Αἰῶνα με τον Σάραπι ἔχει μια επιγραφή, της οποίας, δυστυχῶς, σήμερα η τύχη αγνοείται. Η επιγραφή αναφέρει τα εξής:

*Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ
 Σαράπιδι Αἰῶνι
 Μοροτταῖς καὶ Ἱερῶν εὐχή.*⁷⁹⁸

Ενδιαφέρον παρουσιάζει, ἀκόμη, η απεικόνιση του γενειοφόρου θεοῦ που εμφανίζεται στο μυθραίο της Δούρα στην Συρία, στην οποία ο Σάραπις εμφανίζεται με κάλαθο και στέμμα στο κεφάλι, ακριβῶς πάνω από την παράσταση της ταυροκτονίας⁷⁹⁹. Την λεοντοκέφαλη μορφή συναντάμε στην ἴδια ακριβῶς θέση, πάνω από την παράσταση της ταυροκτονίας, στο μυθραίο του Barberini στην Ρώμη. Ο θεός σε αυτήν την περίπτωση στέκεται πάνω σε σφαίρα⁸⁰⁰.

Συγγενικά στοιχεία με τον Σάραπι φέρει ἓνα λεοντοκέφαλο ἀγάλμα, το οποίο, ὅμως, γνωρίζουμε μόνο μέσω κάποιων σχεδίων που φτιάχτηκαν ἀπὸ κάποιο ζωγράφο του 16ου αἰῶνα⁸⁰¹. Η σημερινή θέση του ἀγάλματος εἶναι ἀγνωστη, ἐνῶ τα σχέδια

⁷⁹⁷ PGM IV 2104-2116

⁷⁹⁸ Στην επιγραφή αναφέρεται ο Bonner ("An Obscure Inscription on a Gold Tablet", *ο.π.*, 34), ο οποίος την μελέτησε ἀπὸ μια φωτογραφία που του ἔδειξε ο Nock. Το εὑρημα βρισκόταν στην συλλογὴ ἀρχαίων ἀντικειμένων του Carl Schmidt μέχρι και πρὶν ἀπὸ το ξέσπασμα του β' παγκόσμιου πολέμου. Σχετικά βλ. ἐπίσης Merkelbach-Totti, *Abrasax, I, ο.π.*, 56-8.

⁷⁹⁹ CIMRM 40. Βλ. ἐπίσης παραπάνω σελ. 180.

⁸⁰⁰ CIMRM 390. Στην Μέρδα ἀνακαλύφθηκε ἓνα κεφάλι Σάραπι καθὼς και μια επιγραφή που ἀναφέρεται στο ὄνομα του θεοῦ. Σχετικά βλ. CIMRM 783 και 792. Ἀκόμη, ὅπως θα δούμε παρακάτω, ἓνα γιγάντιο κεφάλι Σάραπι ἀνακαλύφθηκε σε ἓνα μυθραίο στο Λονδίνο (CIMRM 818). Σχετικά βλ. Maarten J. Vermaseren, «The New Mithraic Temple in London», *Numen* 2, (1955), 139-145.

⁸⁰¹ Βλ. CIMRM 611 και TMMM II 484 No 77

που απεικονίζουν το άγαλμα δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι είναι ακριβή. Τα σχέδια περιγράφουν ένα άγαλμα, το οποίο συνδυάζει εικονογραφικά στοιχεία του Αιών-λεοντοκέφαλου, του Σάραπι, αλλά και του Βησά-Χέκα, της εξελιγμένης, δηλαδή, μορφής που παίρνει ο θεός Βησάς κατά τα ελληνιστικά χρόνια. Η μορφή έχει κεφάλι λιονταριού και στους ώμους της υπάρχουν δυο μεγάλα φτερά. Γύρω από το σώμα της τυλίγεται ένα φίδι που οδηγεί σε ένα μάτι που κυριαρχεί στο στήθος της, όπως συμβαίνει στην *μορφή του Castel Gadolfo*. Τα χαρακτηριστικά αυτά συνδέουν το άγαλμα με τον λεοντοκέφαλο. Η μορφή φοράει έναν κάλαθο στο κεφάλι, ένα στοιχείο που την συνδέει με τον Σάραπι. Εκτός από το μάτι στο κέντρο του στήθους υπάρχουν μάτια χαραγμένα στα μάγουλα και στο μέτωπο του αγάλματος, ένα στοιχείο που θυμίζει τα δεκάδες μάτια που βρίσκονται χαραγμένα πάνω στα αγάλματα του Βησά, τα οποία συναντάμε στην Αίγυπτο της ύστερης εποχής.

3. Ωρος-Βησάς

Τα αγάλματα που παρουσιάζουν αυτήν την εξελιγμένη μορφή του Βησά, που φέρει στέμμα στο κεφάλι του και ανοιχτά φτερά στις πλάτες του, χρησιμοποιούνταν αρκετά συχνά κατά την ύστερη αιγυπτιακή εποχή (664-332 π.Χ.). Οι αρχαίοι Αιγύπτιοι πίστευαν ότι η παρουσία τους απέτρεπε οποιαδήποτε κακοτυχία.

Σε ένα τέτοιο άγαλμα του 7^{ου} αιώνα π.Χ. (26^η δυναστεία) απεικονίζεται ο Βησάς με χαρακτηριστικά λέοντα, να φέρει το διπλό στέμμα του Άμμωνα με κέρατα κριού, τα οποία περιβάλλουν τον ηλιακό δίσκο που βρίσκεται στο κέντρο (εικ. 21). Πάνω στα κέρατα εμφανίζονται κεφάλια από κόμπρες, ενώ ουραίοι εμφανίζονται στα γόνατά του. Η μορφή έχει τέσσερα φτερά και τέσσερα χέρια, στα δύο από τα οποία κρατούσε πιθανότατα ένα *Ανκ* και ένα σκήπτρο. Το σώμα του αγάλματος είναι καλυμμένο με μάτια, ενώ ένα φίδι κυκλώνει τα πόδια του⁸⁰².

Με παρόμοιο τρόπο απεικονίζεται ο Βησάς στις αποτροπαϊκές *στήλες του Ωρου επί των κροκοδείλων (Horus cippi)*. Όπως είδαμε και προηγούμενα, οι στήλες αυτού του τύπου ήταν πολύ δημοφιλείς μεταξύ των Αιγυπτίων της ύστερης εποχής [26^{ης}

⁸⁰² Βλ. Marc Etienne, *HEKA. Magie et envoûtement dans l'Egypte ancienne*, (Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes) (Paris, 2000), 82, 107, No140a.

δυναστείας (664-525 π.Χ.)). Η χρήση τους σχετίζεται κυρίως με τη θεραπεία. Συνήθως απεικονίζουν τον Ώρο στην μπροστινή και τον Βησά στην πίσω πλευρά.⁸⁰³

Ο Βησάς εμφανίζεται συνήθως κρατώντας ένα *Ανκ* και ένα σκήπτρο. Στους μηρούς του και λίγο πάνω από τα γόνατά του φέρει ουραίους. Το κεφάλι του λόγω της θηριώδους μορφής του μοιάζει με κεφάλι λιονταριού.⁸⁰⁴ Στις πλάτες του φέρει τέσσερα ανοιχτά φτερά, ενώ σε όλο το σώμα του χαραγμένα μάτια του Ρα⁸⁰⁵. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Βησάς-πάνθεος που απεικονίζεται στην πίσω όψη της περίφημης στήλης του Metternich.

Την περίοδο αυτή, οι κατασκευαστές των στηλών αντικαθιστούν όλο και συχνότερα την νεανική εικόνα του Ώρου-Αρποκράτη με εκείνη του τρομακτικού Βησά, θεωρώντας τις δυο θεότητες ισοδύναμες. Έτσι, ο συγκρητισμός μεταξύ του Βησά, του Ώρου-Αρποκράτη, αλλά και του λεοντοκέφαλου δεν είναι δύσκολο να συμβεί.

4. Ρα-Ώρος

Ο μυστηριώδης θεός των μιθραίων που εμφανίζεται τις περισσότερες φορές με κεφάλι λιονταριού, απεικονίζεται κάποιες φορές με νεανική μορφή⁸⁰⁶ και σπανιότερα ως ηλικιωμένος άνδρας⁸⁰⁷. Η εναλλαγή αυτή θυμίζει τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται ο θεός Ήλιος στην αιγυπτιακή παράδοση. Ο Ώρος-Αρποκράτης είναι ο νεαρός Ήλιος του πρωινού που δύνει γερασμένος το απόγευμα, παίρνοντας τη μορφή του Ρα ή του Όσιρι-Σάραπι. Ο Ρα και ο Ώρος συμβολίζονται στην αιγυπτιακή εικονογραφία ως ηλιακοί δίσκοι που φέρουν φτερά, όπως φτερά φέρει στους ώμους του ο λεοντοκέφαλος θεός των μιθραίων.

⁸⁰³ Serge Sauneron, «Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et le rôle du dieu Toutou-Tithoès», *Journal of Near Eastern Studies* 19, (1960), 269-287 κυρίως 285. Για τις στήλες cippi βλ. παραπάνω, σελ. 803 και υποσημείωση 170.

⁸⁰⁴ Κάποιες φορές ο Βησάς-Πάνθεος απεικονίζεται με κεφάλια λιονταριού στα γόνατα του, σχετικά βλ. A. A. Barb, «Three Elusive Amulets», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 27, (1964), 1-22 και ιδιαίτερα 15, όπου παραπέμπει και σε άλλα φυλαχτά με παρόμοια χαρακτηριστικά. Σχετικά με τις πανθειστικές αναφορές του Αιώνα, βλ. Doro Levi, "Aion," *Hesperia*, ο.π., 308. Για τη σχέση λέοντα και Βησά βλ. Howard M. Jackson, *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, (Atlanta, 1985), 93-4. Βλ. επίσης Serge Sauneron «Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et le rôle du dieu Toutou-Tithoès», ο.π., 285.

⁸⁰⁵ Τα μάτια που καλύπτουν το σώμα του Βησά στις απεικονίσεις αυτού του τύπου θυμίζουν ένα χωρίο της *Αβέστα* που περιγράφει τον Μίθρα με δέκα χιλιάδες μάτια. Βλ. *Avesta Khorda Avesta: Book Of Common Prayer. Gahs: Havan Gah*, στ. 2, 8, 10.

⁸⁰⁶ CIMRM 695, 777.

⁸⁰⁷ Στο CIMRM 1326, ένα ανάγλυφο που βρέθηκε στη Γερμανία, εμφανίζεται ένας λεοντοκέφαλος με ανθρώπινο πρόσωπο, γενειοφόρος, σε προχωρημένη ηλικία να κρατά ένα πυρσό και ένα τεράστιο κλειδί, με τέσσερα φτερά και ένα λιοντάρι στα ποδιά του.

οὗτος ἐστὶν ὁ λόγος ὁ λεγόμενος πρὸς ἥλιον ἐπτάκις ἐπτά. ἔστιν δὲ ὁ γλυφόμενος εἰς τὸν λίθον Ἡλῖωρος ἀνδρ[ιάς] λεοντοπρόσωπος, τῇ μὲν ἀριστερᾷ χειρὶ κρατῶν πόλον καὶ μάστιγα, κύκλῳ δὲ αὐτοῦ δράκοντα (145) οὐροβόρον, ὑπὸ δὲ τὸ ἔδαφος τοῦ λίθου τὸ ὄνομα τοῦτο (κρύβε)· ἄχα αχαχα χαχ χαρχαρα χαχ· καὶ διειρήσας σπάρτρῳ Ἄνου-βιακῷ φόρει περὶ τὸν τράχηλον. λόγος Σελήνη· ἴνουθω πτουαυμι· ανχαριχ· χαραπτουμι· ανοχα αβιθρου αχααραβουβαν βαραθιαν ατεβ δουανανου απτυρ πανορ (150) παυραχ· σουμι φορβα· φ[ο]ριφορβααραβαν· βωθη· αῶ· φορ· ριμ μιρφαρ· ζαυρα· πταυζου· χωθαρπαραχθίζου· ζαιθ· ατιαν ἱαβαν καταντουμι βαθαρα χθιβι ανοχ· ταῦτα εἰπὼν ὄψει τινὰ ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατ' ὀλίγον ἀναλυόμενον καὶ θεοποι[ο]ύμ[ε]νον. σὺ δὲ προσιὼν καὶ δεξάμενος τῆς χειρὸς (155) καταφ[ι]λῶν λέγε τὸν αὐτὸν λόγον· ὥπταυμι ναφθαυβι μαιουθ[μ]ου μητροβαλ· ραχηπτουμι αμμωχαρι αυθει· α. ταμαρα· χιωβιταμ· τριβωμις· αραχο ισари αυθει· α. ταμαρα· χιωβιταμ· τριβωμις· αραχο ισари ραχι· Ἰα[κο]υβι ταυραβερωμι ανταβι ταυβι· ταῦ[τά] σοι εἰ-πόντι [ἀ]π[ο]κριθῆσεται, σὺ δὲ αὐτῷ λέγε· τί ἐστὶν τὸ ἐνθεόν (160) σου ὄν[ο]μα; μῆνυσόν μοι ἀφθόνως, ἵνα ἐπικαλέσωμαι α[ὐτό]· ἔστιν δὲ γραμμάτων ιε· σουεσολυρ φθη μωθ. ἔστιν δὲ καὶ τὰ ἐξῆς λεγόμενα· ἰδεῖρό μοι, βασιλεῦ, καλῶ σε θεὸν θεῶν, ἰσχυρὸν, ἀπέραντον, ἀμίαντον, ἀδιήγητον, Αἰῶνα κα-τεστηριγ[μ]ένον· ἀκίνητός μου γίνου ἀπὸ τῆς σήμερον (165) ἡμέρας ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου.⁸⁰⁸

Στην πίσω όψη εμφανίζεται μια νεανική, γυμνή μορφή να κρατά δυο σκορπιούς σε κάθε χέρι και να στέκεται πάνω σε δυο κροκόδειλους, στην τυπική στάση του θεού

⁸⁰⁹ Σχετικά με το φυλαχτό βλ. Barb, «Three Elusive Amulets», *ο.π.*, 11-15. Bonner, «Note on an Amulet in Vienna», *AJA* 53, (1949), 270-2.

Ωρου στις στήλες του Ωρου επί των κροκοδείλων. Ο θεός, όμως, εδώ φέρει τέσσερα φτερά και φωτοστέφανο. Η μορφή περιστοιχίζεται από μαγικούς χαρακτήρες. Στα αριστερά εμφανίζεται ένα αστέρι με οκτώ ακτίνες και μια ημισέληνο. Κάτω από αυτά απεικονίζεται ένας λέοντας με κάτι ακαθόριστο στο στόμα του, ένα πουλί πίσω του και το μονόγραμμα του Χριστού.  Στην δεξιά πλευρά απεικονίζεται μια ίβιδα. Κάτω από την παράσταση υπάρχει η μαγική επιγραφή:

*Σισίννος Βισισίννος καταπατεῖτε τὴν μυσερὰν μηκέτι ἰσχύειν. Σφραγὶς τοῦ
Σολομῶνος σε κατήργησεν. Μιχαὴλ Γάβριηλ Οὐριηλ Ράφαηλ δεσμεύουσιν σε.
Ἀλιμερβιμαχ*

Στο κάτω μέρος του φυλαχτού, παρουσιάζονται δυο λιοντάρια που περιστοιχίζουν το ιερό εξάγραμμο της ιουδαϊκής παράδοσης⁸¹⁰. Όλη η παράσταση περικλείεται από έναν ουροβόρο. Το φυλαχτό είχε μάλλον αποτροπαϊκό χαρακτήρα. Η παρουσία των λιονταριών και κυρίως εκείνου που εμφανίζεται να φέρει κάτι αδιευκρίνιστο στο στόμα του, συνδέουν το φυλαχτό με αρκετά φυλαχτά της ύστερης αρχαιότητας που απεικονίζουν λιοντάρια και, όπως θα δούμε παρακάτω, συνδέονται με τη μυθραϊκή λατρεία⁸¹¹.

Η κυρίαρχη μορφή του φυλαχτού σχετίζεται με τον Βησά, τον Αρποκράτη, τον Χριστό αλλά και πιθανότατα και με τον λεοντοκέφαλο της μυθραϊκής παράδοσης, που φέρει αρκετές φορές χαρακτηριστικά νεαρού όμορφου άνδρα⁸¹².

5. Φάνης

Νεανική μορφή και ανθρώπινο πρόσωπο φέρει ένα ανάγλυφο που σχετίζεται με τη μυθραϊκή λατρεία, το περίφημο ανάγλυφο της Μόδενα⁸¹³.

Το ανάγλυφο παρουσιάζει ένα ζωδιακό κύκλο, στο κέντρο του οποίου στέκεται μια νεανική αντρική μορφή που κρατά στο αριστερό χέρι ένα μεγάλο ακόντιο-σκήπτρο και στο δεξί έναν πυρσό. Στις πλάτες του υπάρχουν δυο φτερά, ενώ στο σώμα του

⁸¹⁰ Σχετικά για το ιερό εξάγραμμο βλ. G.S. Oegema, *Realms of Judaism. The history of the Shield of David, the birth of a symbol* (Peter Lang, Germany, 1996).

⁸¹¹ Βλ. παρακάτω, σελ. 325-8. Ακόμη για το συγκεκριμένο φυλαχτό βλ. A.M. El-Khachab, «Some Gem-Amulets Depicting Harpocrates Seated on a Lotus Flower» *The Journal of Egyptian Archaeology* 57, (1971), 132-145 και ιδιαίτερα 134. Fauth, *Helios Megistos*, ο.π., 85.

⁸¹² CIMRM 777, 695.

⁸¹³ CIMRM 695

τυλίγεται ένα φίδι που καταλήγει πάνω από το κεφάλι του. Τα πόδια του, που καταλήγουν σε οπλές ζώου, στέκονται πάνω σε ένα κωνοειδές σχήμα, το οποίο αναπαριστά ένα αυγό που φλέγεται. Πάνω από το κεφάλι του υπάρχει ακόμη ένα φλεγόμενο κέλυφος αυγού. Γύρω από το ζωδιακό κύκλο που περιβάλλει τη μορφή εμφανίζονται τα κεφάλια των τεσσάρων ανέμων με τον ίδιο τρόπο που εμφανίζονται σε πολλές από τις τοιχογραφίες του ταυροκτόνου Μίθρα⁸¹⁴. Η μορφή σε πολλά σημεία θυμίζει τα λεοντοπρόσωπα αγάλματα των μιθραίων, φέρει όμως αναμφίβολα επιρροές και από άλλες λατρείες.

Ο Cumont συσχέτισε το ανάγλυφο με τις κοινότητες των ορφικών. Οι περισσότεροι μελετητές συμφώνησαν μαζί του θεωρώντας ότι η παράσταση συγγενεύει με τον θεό Φάνη, ο οποίος στην μυθολογία των ορφικών παρουσιάζεται ως ένα ερμαφρόδιτο υπέροχο πλάσμα με χρυσά φτερά και κεφάλια ζώων που αποτελεί τον γεννήτορα όλων των θεών και όλων των υπάρξεων.

Ο Φάνης συνδέεται ακόμη με τον θεό Πάνα της ελληνικής θρησκευτικής παράδοσης. Σύμφωνα με ένα απόσπασμα από τα *Ορφικά*, ο Φάνης-Πρωτόγονος ονομάστηκε Δίας-ο κυρίαρχος του παντός και Πάνας⁸¹⁵. Οι οπλές στα πόδια του αγάλματος αναδεικνύουν αυτήν την σχέση. Επιπλέον, όπως έχουμε δει προηγούμενα, ο θεός Πάνας συνδέεται με τον θεό Αιώνα, σε μια σχέση που θεμελιώνεται στα κείμενα των *Μαγικών Πάπυρων*, αλλά και στην εικονιστική αιγυπτιακή παράδοση⁸¹⁶.

Ένα ανάγλυφο που θυμίζει πολύ το προηγούμενο της Μόδενα, βρέθηκε ανάμεσα σε δυο βωμούς στο μιθραίο του Housesteads στην Βρετανία. Η παράσταση παρουσιάζει τον Μίθρα στο κέντρο του ζωδιακού κύκλου, να γεννιέται από ένα αυγό⁸¹⁷. Στους βωμούς είναι χαραγμένη η επιγραφική αφιέρωση «*Deo Soli invicto Mytrae*» (sic).

Η σχέση ορφικού Φάνη και Μίθρα επιβεβαιώνεται και από μια επιγραφή που βρίσκεται στο Μουσείο του Καπιτώλιου στη Ρώμη, της οποίας η προέλευση είναι άγνωστη. Η επιγραφή έχει ως εξής:

*Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ Φάνητι ἱερὸς καὶ πατὴρ
Βενοῦστος σὺν τοῖς ὑπηρέταις θεοῦ ἀνέθηκεν*⁸¹⁸

⁸¹⁴ CIMRM 1083A10, 1127, 1160, 1216, 1247B, 1359 κ.α.

⁸¹⁵ *Orphica, Fragmenta*, 20-22: «καὶ ἥδ' ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου· διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι».

⁸¹⁶ Βλ. PGM IV 2187-2196, PGM XIII 981-998 καὶ CIMRM 103. Βλ. παραπάνω, σελ. 190-1.

⁸¹⁷ CIMRM 860

⁸¹⁸ CIMRM 475

Η σύνδεση του ορφισμού με τον μιθραϊσμό, μπορεί ακόμη να σχετίζεται και με την μεγάλη συμπάθεια, η οποία είναι γνωστό ότι έδειχνε προς τις ιδέες και το κίνημα των ορφικών ο Εμπεδοκλής, του οποίου τις ιδέες, όπως θα δούμε παρακάτω⁸¹⁹, χρησιμοποίησε ο συγγραφέας του κειμένου της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*.

6. Κοσμοκράτωρ πλουτοδότης-Αγαθοδαίμονας-Αιώνας

Οι περισσότερες παραστάσεις παρουσιάζουν τον λεοντοκέφαλο θεό να στέκεται πάνω σε σφαίρες, οι οποίες συμβολίζουν τον κόσμο⁸²⁰. Πολλές φορές μάλιστα οι σφαίρες χωρίζονται σε τεταρτημόρια που φέρουν στίγματα τα οποία συμβολίζουν τους πλανήτες⁸²¹. Ο θεός κρατάει στα χέρια του το σύμπαν, επισκοπεί τα πάντα και κυριαρχεί στο χρόνο και στις ανθρώπινες υποθέσεις. Αντικατοπτρίζοντας αυτές τις αντιλήψεις, ο *Μεγάλος Μαγικός Πάπυρος του Παρισιού* περιγράφει τον θεό Αιώνα ως εξής:

*ἤκέ μοι, ὁ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν δεσπότης ὑπάρχων, δύσιν καὶ ἀνατολὴν ἐφορῶν καὶ μεσημβρίαν καὶ ἄρκτον ἀποβλέπων, ὁ τῶν ὅλων δεσπότης, ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων• σὺ εἶ ὁ κοσμοκράτωρ, Ρᾶ, Πᾶν*⁸²².

Επίσης, στον *Πάπυρο του Μουσείου του Leiden* διαβάζουμε:

*δεῦρό μοι, ὁ ἐκ τῶν δ ἀν[έ]μων, ὁ παντοκράτωρ θεός, ὁ ἐνφυσήσας πνεύματα ἀνθρώποις εἰς ζωὴν, δέσποτα τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν, ἐπάκουσόν μου, κύριε, οὗ ἐστὶν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται, οὗ καὶ ὁ ἥλιος (βαρβαριχ ἀρσεμφεμφρωθου τὸ ὄνομα), οὗ ἡ γῆ ἀκούσασα ἐλίσσεται, ὁ Αἰδῆς ἀκούων ταρασσεται, ποταμοί, θάλασσα, λίμναι, πηγαὶ ἀκούουσαι πῆγνυνται, αἱ πέτραι ἀκούσασαι ρήγνυνται, καὶ οὐρανὸς μὲν κεφαλὴ, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ πόδες, τὸ δὲ περὶ σε ὕδωρ, ὠκεανός, Ἀγαθὸς Δαίμων. σὺ εἶ κύριος ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὖξων τὰ πάντα. τίς μορφὰς ζώων ἔπλασε, τίς δὲ εὖρε κελεύθους; τίς καρπῶν γεννητής, τίς δ' οὖρεα ὑψόσ' ἐγείρει; τίς δὲ ἀνέμους ἐκέλευσεν ἔχειν ἐνιαύσια ἔργα; τίς δὲ Αἰὼν Αἰῶνα τρέφων Αἰῶσιν ἀνάσσει; εἰς θεὸς ἀθάνατος• πάντων γεννήτωρ σὺ πέφυκας καὶ πᾶσιν ψυχὰς σὺ νέμεις καὶ πάντα κρατύνεις, Αἰώνων βασιλεῦ καὶ κύριε, ὃν καὶ τρέμουσιν οὖρεα σὺν πεδίοις, πηγῶν ποταμῶν τε τὰ ρεῖθρα καὶ βῆσσαι γαίης [κ]αὶ πνεύματα, πάντα τὰ φύντα. οὐρανὸς ὑψιφαῆς σε τρέμει καὶ πᾶσα θάλασσα, κύριε, παντοκράτωρ ἄγιε καὶ δέσποτα πάντων.*⁸²³

⁸¹⁹ Βλ. παρακάτω, σελ. 277, 291-2.

⁸²⁰ CIMRM 382, 543, 545, 551, 665.

⁸²¹ CIMRM 543, 665.

⁸²² PGM IV2187-2192

⁸²³ PGM XII 238-255

Στο κείμενο ο συγγραφέας, αν και αρνείται να αποκαλύψει το όνομα του θεού που επικαλείται (*οὗ ἔστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον*), τον αποκαλεί «παντοκράτορα», «Αγαθοδαίμονα», αλλά και «Αιώνα που τρέφει τον Αιώνα και κυριαρχεί στους Αιώνες», αναδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο την σχέση που υπάρχει μεταξύ του Αιώνα και του Αγαθοδαίμονα στην σκέψη των ανθρώπων της ύστερης αρχαιότητας⁸²⁴.

Στα κείμενα των *Μαγικών Πάπυρων*, καθώς και σε παραστάσεις φυλαχτών οι δυο θεοί συνδέονται όχι μόνο μεταξύ τους, αλλά και με τον Χνούβι. Το γεγονός αυτό οδήγησε τον R.Beck να υποστηρίξει ότι η παράσταση του Χνούβι, του θεού που φέρει σώμα φιδιού και κεφάλι λέοντα, αποτέλεσε το πρότυπο κατασκευής της εικόνας του λεοντοκέφαλου θεού των μιθραϊκών μυστηρίων.⁸²⁵

Σε μια συνταγή που βρίσκεται στον *Μαγικό Πάπυρο του Βρετανικού Μουσείου*, στην οποία περιγράφεται η κατασκευή ενός φυλακτήριου ενάντια «στους δαίμονες, στα φαντάσματα, σε κάθε ασθένεια και πόνο», ο θεός της επίκλησης φέρει όχι μόνο χαρακτηριστικά του Αιώνα και του Αγαθοδαίμονα, αλλά, και του Χνούβι. Ο θεός της συνταγής ονομάζεται *Αιώνας-ιαω* και απεικονίζεται, σύμφωνα με το σχέδιο που υπάρχει στο τέλος του κειμένου, ως ένας ουροβόρος Αγαθοδαίμονας με κεφάλι λιονταριού (Χνούβις). Πιο συγκεκριμένα το κείμενο έχει ως εξής⁸²⁶:

*Φυλακτήριον σωματοφύλαξ πρὸς δαίμονας, πρὸς φαντάσματα,
πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ πάθος· ἐπιγραφόμενον ἐπὶ χρυσέου
πετάλου ἢ ἀργυρέου ἢ κασσιτερίνου ἢ εἰς ἱερατικὸν χάρτην φορού-
μενον σφραγιστικῶς ἔστιν. ἔστιν γὰρ δυνάμεως ὄνομα τοῦ
μεγάλου θεοῦ καὶ σφραγίς. ἔστιν δέ, ὡς ὑπόκειται· Κμη̅φ̅ις·
χφυρις· ἰαεω Ἰάω αει Ἰάω οω Αἰών, ἰαεω βαφρενε-
μουν οθιλαρικριφιαευεαι φirkira λιθανυομε νερφαβω-
εαι. τα[ῦ]τα τὰ ὀνόματα, τὸν δὲ χαρακτῆρα οὕτως· ἔστω ὁ δράκων
οὐροβόρος, τὰ δὲ ὀνόματα μέσον τοῦ δράκοντος καὶ οἱ χαρακτῆρες
οὕτως, ὡς ὑπόκειται· (διαφοορα μαγικα συμβολα που θα ζωγραφισω) τὸ δὲ σχῆμα
ὅλον οὕτως, ὡς ὑπόκειται, ὅτι· "διαφύλασσέ μου τὸ σῶμα, τὴν
ψυχὴν ὀλόκληρον ἔμοῦ, τοῦ δεῖνα." καὶ τελέσας φόρει.
"διαφ[ύλασσέ μου] τὸ σῶμα, [τὴν] ψ[υ-]*

⁸²⁴ βλ. επίσης PGM XII 238-255, IV 2422-2428, IV 3122-3168 κ.α. Για τη σχέση Αγαθοδαίμονα-Αιώνα A.D.Nock, «A Vision of Mandulis Aion», *ο.π.*, 91-93. Αποκαλυπτική για την σχέση αυτή είναι μια παρατήρηση του C.Bonner («An Obscure Inscription on a Gold Tablet», *ο.π.*, 34) : «Thus Agathodaimon is Aion in magical texts, the sun is invoked as Agathodaimon and the connection between Aion and the sun is fairly well made out».

⁸²⁵ Βλ. R.Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, *ο.π.*, 99-100 και σημ. 237. Σχετικά με την σύνδεση του Χνούβι με τον Αγαθοδαίμονα βλ. Bonner, *Studies in magical amulets*, *ο.π.*, 25.

⁸²⁶ PGM VII 579-589.

χῆν [όλόκλη]ρον έμοῦ το[ῦ δε]ῖνα".
κοινά.

Ο συγκρητισμός μεταξύ του Αγαθοδαίμονα, του Χνούβι και του Αιώνα εμφανίζεται, επίσης, στην συνταγή που φέρει τον τίτλο “έπαιτητάριος” (ο μικρός ζητιάνος), η οποία, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, συνδέεται κυρίως με την λατρεία της Ίσιδας⁸²⁷. Στο κείμενο περιγράφεται η κατασκευή ενός κέρινου αγαλματίδιου που θυμίζει την εικόνα του λεοντοκέφαλου θεού. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο γράφει:⁸²⁸

Καταπρακτικὸν καὶ κατακλητικὸν ἐργαστηρίου ἢ οἰκίας ἢ ὅπου ἐὰν αὐτὸ ἰδρύσῃς· ἔχων αὐτὸ πλουτήσεις, ἐπιτεύξῃ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν Ἑρμῆς Ἰσιδι πλαζομένη, καὶ ἔστιν μὲν θαυμαστόν, καλεῖται δὲ ἐπαιτητάριον. λαβὼν κηρὸν ἄπυρον, τὸν λεγόμενον πρόπολιν, πλάσσον ἄνθρωπον ἔχοντα τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπαιτοῦσαν καὶ εἰς τὴν εὐώνυμον πῆραν καὶ βακτηρίαν. ἔστω δὲ περὶ τὴν βακτηρίαν δράκων εἰλιγμένος, καὶ αὐτὸς ἐν περιζώματι καὶ ἐπὶ πόλον ἐστὼς ἔχοντα εἰλιγμένον δράκοντα, ὥς ἡ Ἰσις. στήσεις δὲ αὐτὸ ἰδρύσας εἰς μονόζυλον ἀρκεύθινον, ὀρυκτὸν ἔχων θέρμουθιν καὶ κάλαθον ἐπάνω κεκρυμμένον·.....

Και λίγο παρακάτω συνεχίζει.⁸²⁹

⁸²⁷ Σελ. 131-2.

⁸²⁸ PGM IV2368-2383

⁸²⁹ PGM IV 2422-2428

εἰς δὲ τὸν δράκοντα τὸ ὄνομα τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος, ὃ ἐστίν, ὡς λέγει Ἐπαφρόδιτος, τὸ ὑποκείμενον· "Φρὴ ἀνωῖ φωρχω φυνυ ρορψις οροχωωῖ", ὡς δὲ ἐν τῷ χάρτη, ὃ εὔρον, μετεβλήθη τὸ πραγματικόν, οὕτως· "Ἀρπονκνουφι" λόγος.

Το κέρινο αγαλματίδιο πρέπει να φορά ένα περίζωμα γύρω από τους γοφούς, να απλώνει το ένα χέρι του σε στάση επαιτείας και στο άλλο να κρατά ένα σακίδιο και ένα ραβδί τυλιγμένο με ένα φίδι, και να στέκεται πάνω σε σφαίρα, ένα στοιχείο που συναντάται μόνο σε αυτό το σημείο των παπύρων. Παρακάτω το ξόρκι καθοδηγεί τον ιεουργό να γράψει σε κομμάτια πάπυρου διάφορα *βαρβαρικά ονόματα* (*voces magicæ*) και να τα τοποθετήσει πάνω στο κέρινο αγαλματίδιο. Στο φίδι θα πρέπει να τοποθετηθεί το όνομα του Αγαθοδαίμονα (*Φρὴ ἀνωῖ φωρχω φυνυ ρορψις οροχωωῖ*). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παρατήρηση του συγγραφέα του πάπυρου, ο οποίος αναφέρει ότι ο ίδιος αντέγραψε από ένα κείμενο, στο οποίο, αντί του ονόματος «Αγαθοδαίμονας», αναφερόταν το όνομα «Ἀρπονκνουφι». Βρισκόμαστε, δηλαδή, μπροστά στην στιγμή που στους *Μαγικούς Πάπυρους*, τουλάχιστον, εμπλέκονται τα χαρακτηριστικά του Αγαθοδαίμονα, του οποίου το *βαρβαρικό όνομα*, σύμφωνα με το κείμενο είναι *φρη*, και του Χνούβι.

Η συγκρητιστική μορφή του Αγαθοδαίμονα-Χνούβι-Αιώνα, όμως, δεν συναντάται μόνο στα κείμενα των παπύρων, αλλά εμφανίζεται ακόμη και σε αγάλματα που βρίσκονται σε मिथ्राία. Όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, με μια μαρμάρινη βάση αγάλματος που σήμερα βρίσκεται στο Μουσείο του Βατικανού, στην οποία συναντάμε έναν ουροβόρο να φέρει τα χαρακτηριστικά του Χνούβι-Αγαθοδαίμονα. Το φίδι φέρει γένι και ένα στέμμα με έξι ακτίνες.⁸³⁰ Στη βάση βρίσκουμε χαραγμένη την ακόλουθη επιγραφή:

*Numini invicto
Soli Mithrae*

Στην συγκεκριμένη βάση βρισκόταν, πιθανότατα, το άγαλμα του λεοντοκέφαλου θεού⁸³¹.

Στο *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού* συναντάμε ένα ξόρκι που απευθύνεται στον *πλουτοδότη* Αγαθοδαίμονα-Αιώνα. Το κείμενο δίνει οδηγίες για την κατασκευή

⁸³⁰ Βλ. CIMRM 525 και 526.

⁸³¹ Βλ. CIMRM 525.

ενός κέρινου αγαλματίδιου με τρία κεφάλια⁸³². Η μορφή θα φέρει στην πλάτη τέσσερα φτερά και στα χέρια της, που πρέπει να ακουμπούν στο στήθος, θα κρατάει ένα σκήπτρο.

Όταν οι τελετουργίες της καθιέρωσης του κέρινου αγάλματος ολοκληρωθούν, ο ιερουργός θα πρέπει να απευθύνει την προσευχή του στον Αιώνα-Αγαθοδαίμονα, παρακαλώντας το θεό να φέρει ευημερία και πλούτο στο σπίτι που θα τοποθετηθεί το άγαλμα. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο έχει ως εξής:⁸³³

*Επὰν δὲ ποτε θέλῃς τόπον εὐπορεῖσθαι με
γάλως, ὥστε θαυμάσαι τοὺς ἐπὶ τῷ τόπῳ ἢ τῷ
ἱερῷ, ὅπου ὑπόκειται τὸ φυλακτήριον· ὅπο[υ]
γὰρ ἐὰν τοῦτο τεθῇ, ἐὰν μὲν ἐν ἱερῷ, ἔσται
τὸ ἱερὸν λαλητὸν καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην,
ἐὰν δὲ ἐν ἄλλῳ τόπῳ, μεγάλως πράξει—ἔστιν
οὖν ἡ ποιήσις αὐτοῦ αὕτη· λαβὼν κηρὸν Τυρ-
ρηνικὸν πλάσον ἀνδριάντα παλαιστῶν γ.
ἦτω δὲ τρικέφαλος· ἡ μέση κεφαλὴ ἦτω ἰε-
ρακος πελαγίου, ἡ δὲ δεξιὰ κυνοκέφαλου,
ἡ δὲ ἀριστερὰ ἰβέως. ἐχέτω δὲ ἐξηπλωμένα
πτερὰ τέσσαρα, ἐκτεταμέναις τὰς δύο χεῖρας
ἐπὶ τῷ στήθει, ἐν αἷς κρατεῖτω Κράτος. αὐτὸς δὲ
ἔστω περιεσταλμένος ὡς Ὅσιρις. ἐχέτω δὲ
ὁ μὲν ἰέραξ βασιλείον Ὡρου, ὁ δὲ κυνοκέφαλος
βασιλείον Ἑρμανούβιδος, ἡ δὲ ἰβὶς ἐχέτω βα-
σίλειον Ἰσιδος. βάλε δὲ ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτοῦ καρ-
δίαν μαγνητίνην, καὶ εἰς πιττάκιον ἱερατικὸν
γράφε τὰ ὀνόματα ταῦτα καὶ ἔνθες αὐτοῦ εἰς τὴν κοιλίαν,
καὶ ποιήσας αὐτῷ βάσιν σιδηρᾶν στήσον αὐτὸν
ἐπὶ τῆς βάσεως καὶ ἔνθες αὐτὸ εἰς ναῖσκάριον
ἀρκεύθινον ἐν ἀνατολῇ τριταίας οὔσης τῆς θεοῦ,
καὶ καθιδρύσας αὐτό, εἰς ὃν προαιρῇ τόπον,
θύε αὐτῷ λευκομέτωπον ὀνάγριον καὶ ὀλοκαυ-
στοῦ. σπένδε δὲ αὐτῷ γάλα βοῶς μελαίνης
πρωτοτόκου καὶ πρωτοτρόφου καὶ συνευ-
χοῦ αὐτῷ ἐπάδων αὐτῷ δι' ὅλης νυκτὸς
τὰ ἐν τῷ πιττακίῳ ἐγγεγραμμένα ὀνόματα,
τῷ ἐν τῇ κοιλίᾳ κατατιθεμένῳ. στεφανοῦ δὲ
τὸ ναῖσκάριον ἐλαῖνῳ, καὶ οὔτω εὐπορήσεις διὰ βίου. τὸν
δὲ λόγον πάλιν τὸν αὐτὸν πρωτὶ ἐγερθεῖς, πρὶν
ἀνοιξῆς, ἔπαδε. ἔστιν οὖν τὰ γραφόμενα
ὀνόματα ταῦτα καὶ διωκόμενα·*

⁸³² Σε ένα φυλαχτό που παρουσιάζουν οι A.Delatte-Ph.Derchain (*Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 209, No 285) απεικονίζεται μια μορφή τυλιγμένη σαν Ὅσιρις, η οποία έχει τρία κεφάλια. Από κάτω εμφανίζεται η επιγραφή ΙΑΩ.

⁸³³ PGM IV3122-3168

"βιχω	μουρ	σουμαρτα
βιχωβι	σουρφεω	ακημορθουθ
χωβιβευ	μουρηθ	ανιμι
νασσουναϊνθι	ανιμοκεω	μιμουνηρ
νουναϊθ	αρπαηρ	ιηρι
σανι	ανιμι	

δός μοι πᾶσαν χάριν, πᾶσαν πράζιν· μετ' ἐ-
 σοῦ γάρ ἐστιν ὁ ἀγαθοφόρος ἄγγελος παρεστὼς
 τῇ Τύχῃ. διὸ δὸς πόρον, πράζιν τούτῳ τῷ οἴκῳ·
 ναί, κυριεύων ἐλπίδος, **πλουτοδότα Αἰών,**
ἱερὲ Ἀγαθὲ Δαίμων, τέλει πάσας χάριτας καὶ
 τὰς σὰς ἐνθέους φήμας." εἶτα ἄνοιγε, καὶ θαν-
 μάσεις τὴν ἀνυπέρβλητον ἱερὰν δύναμιν.

Η στάση του κέρινου ομοιώματος του *Μεγάλου Μαγικού Πάπυρου* συγγενεύει με αρκετές από τις απεικονίσεις της λεοντοκέφαλής μορφής των μιθραίων⁸³⁴. Θυμίζει όμως ιδιαίτερα δυο ανάγλυφους λεοντοκέφαλους, ο πρώτος εκ των οποίων εκτίθενταν μέχρι πρόσφατα στο μουσείο της villa Torloni, στα προάστια της Ρώμης, ενώ ο δεύτερος βρίσκεται στο Μουσείο Ουφίτσι, στην Φλωρεντία⁸³⁵. Και οι δυο φέρουν φτερά στις πλάτες, κρατούν ένα σκήπτρο και ένα κλειδί στα χέρια τους, τα οποία ακουμπούν στο στήθος τους και πατούν πάνω σε σφαίρα.

Η ιδιότητα του θεού που προσφέρει ευημερία και κυρίως πλούτο στους ανθρώπους χαρακτηρίζει τον θεό Δία-Ήλιο-Σάραπι-Μίθρα, ο οποίος αποκαλείται «πλουτοδότης» στην επιγραφή που βρέθηκε στην λίθινη πλάκα, κάτω από τις θέρμες του Καρακάλλα στην οποία έχουμε αναφερθεί προηγούμενα⁸³⁶. Πιο συγκεκριμένα στην επιγραφή της πίσω όψης διαβάζουμε:

*Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαρὰπιδι σωτῆρι **πλουτοδότῃ** ἐπήκοῳ εὐεργετῇ
 ἀνεικῆτῳ Μίθρᾳ χαριστήριον*

Η παρουσία επιγραφών μέσα στα μιθραία που συνδέουν τον λεοντοκέφαλο και τον Μίθρα με τον πλούτο, αποδεικνύουν ότι οι συνταγές των *Μαγικῶν Παπύρων* και η λατρεία στα ιερά του Μίθρα συνδέονται τουλάχιστον από τις κοινές επιδιώξεις που είχαν οι άνθρωποι της ελληνορωμαϊκής εποχής. Αυτές οι επιδιώξεις μπορεί να σχετίζονται είτε με την καθημερινότητα των ανθρώπων της εποχής, όπως συμβαίνει με την προσπάθειά τους να εξασφαλίσουν πλούτο, είτε με την πνευματική τους

⁸³⁴ CIMRM 103, 125, 312, 314, 503551, 902 κ.α.

⁸³⁵ CIMRM 543 και 665

⁸³⁶ Σελ. 234. Σχετικά βλ. επίσης A. D. Nock, «Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire», *The Journal of Hellenic Studies* 45, (1925), 84-101, και ιδιαίτερα 89.

ωρίμανση, όπως συμβαίνει με την συμμετοχή τους σε τελετές που απαιτούν θάρρος και αποφασιστικότητα. Τέτοιου είδους είναι οι μιθραϊκές τελετές που αποσκοπούν στο πέρασμα στην βαθμίδα μύησης του Λέοντα και συνδέονται με τη χρήση της φωτιάς.

7. Αιώνας-φωτιά

Η μύηση στην βαθμίδα του Λέοντα σχετίζεται με το στοιχείο της φωτιάς που οδηγεί στην αναγέννηση. Οι τελετές που συνδέονται με ο στοιχείο της φωτιάς περιλαμβάνουν στο τυπικό τους την χρήση τεχνικών τέτοιων, ώστε να δίνουν την εντύπωση στους υποψήφιους προς μύηση ότι ο λεοντοκέφαλος θεός των μιθραίων βγάζει φωτιά από το στόμα του.

Στο ανάγλυφο που βρίσκεται στους κήπους του palazzo Colonna στη Ρώμη, παρουσιάζεται ένας λεοντοκέφαλος γυμνός από τη μέση και πάνω, ενώ στο κάτω μέρος του σώματός του φορά κάτι που θυμίζει παντελόνι ή αναξυρίδες. Στα χέρια του κρατά αναμμένους δαυλούς. Στην πλάτη του φέρει τέσσερα φτερά που γύρω τους τυλίγονται φίδια. Από το στόμα του βγαίνει μια καυτή ανάσα, η οποία φαίνεται να ανάβει το βωμό που βρίσκεται μπροστά του⁸³⁷.

Παρόμοιο με το προηγούμενο είναι ένα ανάγλυφο που σήμερα βρίσκεται στο Μουσείο της Βιέννης και παρουσιάζει μια λεοντοκέφαλη μορφή που φέρει στα πόδια νύχια που μοιάζουν με οπλές⁸³⁸. Η μορφή έχει φτερά στην πλάτη και γύρω της τυλίγεται ένα φίδι. Από το στόμα της μοιάζει να ξεπηδάνε φλόγες, ενώ μπροστά της βρίσκεται ένας αναμμένος βωμός. Το ανάγλυφο φέρει ίχνη φωτιάς.

Παρόμοια φαίνεται ότι είναι η λειτουργία της οπής που φέρουν στη θέση του στόματος, δυο λεοντοκέφαλοι που βρίσκονταν μέχρι πρόσφατα στο μουσείο της Villa Torloni⁸³⁹.

Ένα μπρούτζινο κεφάλι λέοντα που σήμερα βρίσκεται στο μουσείο της Λιέγης στο Βέλγιο, φέρει επίσης οπή στο σημείο που βρίσκεται το στόμα του ζώου. Το μπρούτζινο αγαλματίδιο ανήκει σε μια σειρά ευρημάτων για τα οποία ο Cumont είχε υποστηρίξει ότι ανήκαν πιθανότατα στη διακόσμηση κάποιου μιθραϊκού ναού⁸⁴⁰.

⁸³⁷ CIMRM 383

⁸³⁸ CIMRM 902

⁸³⁹ CIMRM 543, 544.

⁸⁴⁰ CIMRM 954 και MMMII 427, No 316. Βλ. επίσης H.Jackson, «The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism», *ο.π.*, 28.

Σχετική με τα παραπάνω είναι η *αγωγή του Πίτυ*, στην οποία ο ιερουργός καθοδηγείται να σχεδιάσει πάνω στο αποξηραμένο δέρμα ενός γαιδάρου την μορφή ενός άντρα με κεφάλι λέοντα, ο οποίος θα πρέπει να φέρει ένα κομμάτι υφάσματος τυλιγμένο γύρω από τους γοφούς του. Στο δεξί του χέρι πρέπει να κρατάει μια ράβδο με ένα φίδι, ενώ στο αριστερό πρέπει να τυλίγεται ακόμη ένα φίδι.⁸⁴¹ Το στόμα της μορφής πρέπει να αποπνέει φωτιά^{842 843}. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο αναφέρει:

*ἔστι δὲ τὸ εἰς τὸν
ύμένα γραφόμενον ζώδιον· ἀνδριᾶς
λεοντοπρόσωπος περιεζωσμένος,
κρατῶν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον, ἐφ' ἣ ἔστω δρά-
κων, τῇ δὲ ἀριστερᾷ χειρὶ αὐτοῦ ὄλη
ἄσπῖς τις περιελίχθω, ἐκ δὲ τοῦ στόματος
τοῦ λέοντος πῦρ πνεέτω.*

Το σχέδιο θυμίζει ιδιαίτερα τον λεοντοκέφαλο θεό των μυστηρίων. Ο συγγραφέας της συνταγής γνωρίζει, πιθανότατα, τις μιθραϊκές τελετουργίες, ίσως, μάλιστα, είναι μνημένος στα μυστήρια, και πιστεύει ότι μπορεί να εξασφαλίσει την εύνοια του λεοντοκέφαλου θεού, ώστε να έχει επιτυχία στις ερωτικές του υποθέσεις. Η πύρινη αναπνοή του λεοντοκέφαλου θεού δεν συνδέεται, όπως συμβαίνει στις τελετές των μυστηρίων, με την κάθαρση. Η χρήση του στοιχείου αυτού συνδέεται, μάλλον, με την ιδιότητα της πύρινης ανάσας να αφυδατώνει και να αποξηραίνει. Η δράση αυτή επιτείνεται από το γεγονός ότι η παράσταση του λεοντοκέφαλου θα πρέπει να χαραχθεί πάνω σε δέρμα γαιδάρου. Ο Σηθ, ο θεός της ξηρασίας, της φωτιάς και της ερήμου της αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης, συνδέεται με τον γάιδαρο⁸⁴⁴. Όπως έχουμε δει, η παρουσία του θεού είναι συχνή στα λεγόμενα *φυλαχτά της μήτρας*, τα οποία αποσκοπούν στην αύξηση της ερωτικής επιθυμίας της γυναίκας με την οποία ο κάτοχος του φυλαχτού είναι ερωτευμένος. Με τον ίδιο τρόπο, η συγκεκριμένη ερωτική *αγωγή*, αποσκοπεί στην αφυδάτωση και στην πύρωση της

⁸⁴¹ Το φίδι στο κείμενο ονομάζεται «ἄσπῖς». Στη *Μιθραϊκή Λειτουργία* ο μύστης συναντά 7 παρθένες οι οποίες «ἄσπιδων πρόσωπα ἔχουσας» (PGM IV 664).

⁸⁴² Ο όρος 'πυρίπνεος' συναντάται αρκετές φορές στους *Μαγικούς Πάπυρους*, κυρίως διπλά σε επικλήσεις που αναφέρονται στον Ήλιο. Σε δυο περιπτώσεις οι επικλήσεις αφορούν την Εκάτη (PGM IV 2525-55 και 2724), η παρουσία της οποίας δεν είναι άγνωστη στα πλαίσια της μιθραϊκής λατρείας (CIMRM 84, 1187, 356, 486, 992, 395^Α).

⁸⁴³ PGM IV 2104-2111.

⁸⁴⁴ Βλ. παραπάνω, σελ. 162.

γυναίκας μέχρις ότου έρθει κοντά στον απελπισμένο εραστή, για χάρη του οποίου τελείται το ξόρκι⁸⁴⁵.

Στον *Πάπυρο του Βερολίνου* συναντάμε ακόμη μια συνταγή, στην οποία ο θεός της επίκλησης αποκαλείται «*πυρίπνεος*». Το ξόρκι απευθύνεται στον Αγαθοδαίμονα-Χνούβι-Ωρίωνα-Ήλιο-Αιώνα, ο οποίος, σύμφωνα με το κείμενο, προκαλεί την ευφορία στη γη της Αιγύπτου, δημιουργεί τον κόσμο, είναι νεαρός το πρωί και γέροντας το βράδυ και περπατάει στον πόλο. Το κείμενο έχει ως εξής⁸⁴⁶:

ἤκέ μοι, ἀγαθὲ γεωργέ,
Ἀγαθὸς Δαίμων, Ἀρπονκνοῦφι βριντατην σιφρι
βρισκυλμα αρουαζαρ β[αμεσεν] κριφι νιπτουμιχμουμαωφ.
ἤκέ μοι, ὁ ἅγιος **Ωρίων**, ὁ ἀνακ[είμενος ἐν τῷ βορείῳ, ἐ-
πικυλινδούμενος [τὰ τοῦ Νε]ίλου ρεύματα καὶ ἐπιμιγνύων (30)
τῇ θαλάττῃ καὶ ἀλλ[οιῶν ζω]ῇ καθώσπερ ἀνδρὸς ἐπὶ τῆς συν-
ουσίας τὴν σποράν, ἐπ[ὶ] ... βάσει] ἀρραίστω ἰδρύσας τὸν κόσμον,
ὁ πρωΐας νεαρὸς καὶ ὁ [ψὲ πρεσ]βύτης, ὁ τὸν ὑπὸ γῆν διοδεύων
πόλον καὶ πυρίπνεος ἀνατέλλων, ὁ τὰ πελάγη διεῖς μη-
νὶ α΄, ὁ γονὰς [ἰεὶς ἐ]πὶ τ[ὸ ἱερὸν ἐρ]ινεὸν τῆς Ἥλιουπόλεως διη- (35)
νεκέως. [το]ῦ[το] αὐθεν[τικόν] σου ὄνομα· αρβαθ Ἀβαὼθ βακχαβρη.

Το κείμενο παρουσιάζει ομοιότητες με την *Μιθραϊκή Λειτουργία*, αφού ο θεός Ήλιος-Αιώνας χαρακτηρίζεται «ὁ τὸν ὑπὸ γῆν διοδεύων πόλον». Όπως έχουμε δει, στο κείμενο της λειτουργίας ο θεός, αφού ακούσει την παράκληση του μύστη, φεύγει προς τον πόλο (*ταῦτά σου εἰπόντος ἐλεύσεται εἰς τὸν πόλον, καὶ ὄψῃ αὐτὸν περιπατοῦντα ὡς ἐν ὁδῷ*).

Η αναφορά στον αστερισμό του Ωρίωνα δυσχεραίνει την ερμηνεία του αποσπάσματος. Η θεωρία του Michael Speidel, ο οποίος θεωρεί ότι ο Μίθρας σχετίζεται στενά με τον Ωρίωνα λόγω των ηλιακών του αναφορών, είναι δυνατό να μας οδηγήσει στην υπόθεση ότι μέσω της σχέσης του με τον Μίθρα, ο Ωρίωνας συνδέεται ταυτόχρονα και με τον λεοντοκέφαλο Αιώνα⁸⁴⁷.

Σε μια συνταγή μαντείας, ο ιεουργός επικαλείται τη δύναμη του Ήλιου αποκαλώντας τον «*πυρίπνεο*» ως εξής⁸⁴⁸:

⁸⁴⁵ Σχετικά βλ. παραπάνω, σελ. 157-163. Για την παρουσία του Σηθ στα φυλαχτά βλ. J. G. Griffiths-A. Barb "Seth or Anubis?" *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 22, (1959), 367-371.

⁸⁴⁶ PGM I 26-36.

⁸⁴⁷ Michael Speidel, *Mithras-Orion: Greek Hero and Roman Army God*, (EPRO 81) (Leiden, 1980).

⁸⁴⁸ PGM LXXVII 5-20.

ἐπικαλοῦμαι σε μέσον μέρος ἀρούρης καθήμενον, ὁ ἐν τῇ δυνάμει τὰ πάντα διοικῶν, ὃν τρέμουν οἱ δαίμονες, ὃν τὰ ὄρη φοβεῖται, ὃν προσκυνοῦσιν ἄγγελοι, ὃν προσκυνεῖ ἥλιος καὶ σελήνη, οὗ ἐστὶν ὁ οὐρανὸς θρόνος καὶ αἶθρα κωμαστήριον, ἡ δὲ γῆ τὸ πόδιον ἰου ἰου ἀφαρα[]θομαρα αραβρω[] ἰου ἰου, ἄγιε, [ἄγιε], ἀπέρατε, ἀπέρα[τε], ἀστροθέτα, **π[υρί]π[νοε]**, σαν]θην[ωρ, χρυσοπέδι[λε θεέ], χρημάτισ[ον"].]

Στο κείμενο της *Μιθραϊκῆς Λειτουργίας*, όταν ο μύστης βρίσκεται στο 4^ο στάδιο της ανάβασης, λίγο πριν συναντηθεῖ με τον θεὸ Ἥλιο στο 5^ο στάδιο, θα πρέπει να τελέσει την τελετουργία κλεισίματος των ματιῶν, ὅπως εἶδαμε παραπάνω. Ο μύστης αφού κλείσει και ανοίξει τα μάτια του, πρέπει να προσευχηθεῖ στον θεὸ Αἰῶνα, ο οποίος φαίνεται ὅτι ταυτίζεται με τον Ἥλιο. Η προσευχή ἔχει ως εξής⁸⁴⁹:

σὺ δὲ εὐθέως δίωκε τὸν ὑποκείμενον λόγον καμύων σου τοὺς ὀφθαλμούς.
 "ἐπάκουσόν μου, ἄκουσόν μου τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα, κύριε, **ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλῆθρα τοῦ τετραλιζώματος, πυρίπολε**, πεντιτερουνι, φωτὸς κτίστα (οἱ δὲ· συνκλεῖστα) Σεμεσιλαμ, πυρίπνοε ψυρινφευ, πυρίθυμε Ἰάω, πνευματόφως ωαῖ, πυριχαρῇ ἔλουρε, καλλίφως αζαῖ, **Αἰών** αχβα, φωτοκράτωρ πεππερ πρεπεμπιπι, πυρισώματε φνουηνιοχ, φωτοδῶτα, πυρισπόρε αρει εἰκιτα, πυρικλόνε γαλλαβαλβα, φωτοβίαιε αιω, πυριδῖνα πυριχι βοοσηια, φωτοκινῆτα σανχερωβ, κεραυνοκλόνε ιη ωη ιωηιω, φωτὸς κλέος βεεγένητε, αὐξησίφως σουσινεφιν, πυρισησίφως σουσίνεφι αρενβααραζει μαρμαρεντεν ἀστροδάμα· ἄνοιζόν μοι, προπροφεγγή, εμε θειρε μοριομοτυρηφιλβα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι ἔνεκα τῆς κατεπειγούσης καὶ πικρᾶς καὶ ἀπαραιτήτου ἀνάγκης τὰ μηδέπω χωρήσαντα εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαρθρώσει ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ φθόγγου ἢ θνητῆς φωνῆς ἀθάνατα ζῶντα καὶ ἔντιμα ὀνόματα· ηεω οηεω ιωω οη ηεω ηεω οη εω ιωω οηηε ωηε ωση ιη ηω οω οη ιεω οη ωση ιεω οη ιεεω εη ιω οη ιοη ωηω εση οεω ωιη ωιη εω οι ιι ηση ωυη ηωσηε εω ηια αηα εηα ηεεη εεη εεη ιεω ηεω οηεεση ηεω ηυω οη εῖω ηω ωη ωη εε οσο υιωη.

Αφού η προσευχή ολοκληρωθεῖ το κείμενο συνεχίζει με τις οδηγίες⁸⁵⁰:

ταῦτα πάντα λέγε **μετὰ πυρὸς καὶ πνεύματος** τὸ πρῶτον ἀποτελῶν, εἴτα ὁμοίως τὸ δεύτερον ἀρχόμενος, ἕως ἐκτελέσης τοὺς ζ ἀθανάτους θεοὺς τοῦ κόσμου. ταῦτά σου εἰ πόντος ἀκούσει βροντῆς καὶ κλόνου τοῦ περιέχοντος. ὁμοίως δὲ σεαυτὸν αἰσθηθήσει ταρασσόμενον. σὺ δὲ πάλιν λέγε· "σιγή" (λόγος), εἴτα ἄνοιζον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψῃ ἀνεωγυῖας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐντὸς τῶν θυρῶν, ὥστε ἀπὸ τῆς τοῦ θεάματος ἡδονῆς καὶ τῆς χαρᾶς τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν καὶ ἀναβαίνειν.

⁸⁴⁹ PGM IV 585-616

⁸⁵⁰ PGM IV 617-628.

Η προσευχή απευθύνεται στον Αιώνα-Ιαώ, και συγκεκριμένα σε αυτόν που 'έχει δέσει τις πύρινες κλειδαριές των τεσσάρων ριζωμάτων' με το πνεύμα του μεταξύ τους. Ο Αιώνας αποκαλείται "κλειδοφύλαξ" σε ένα σημείο των *Σιβυλλικών Χρησμών* ως εξής⁸⁵¹:

οὐδὲ μάχαιρα ἔστι παρὰ φθιμένοις, ἀλλ' αἰὼν κοινὸς ἅπασιν... **κλειδοφύλαξ**
εἰρκτῆς μεγάλης ἐπὶ βῆμα θεοῦ.

Οι κλειδαριές και τα κλειδιά είχαν συμβολική σημασία στην αρχαία ελληνική θρησκεία⁸⁵². Στους *Μαγικούς Πάπυρους* περιγράφεται ένα εγχειρίδιο μαγείας που ονομάζεται *το κλειδί του Μωυσή*⁸⁵³, ενώ η Περσεφόνη και ο Ανούβις αποκαλούνται *κλειδούχοι*⁸⁵⁴, πιθανότατα εξαιτίας της σχέσης που έχουν με τον κόσμο των νεκρών.⁸⁵⁵ Στο *κατά Ματθαῖον Ευαγγέλιο*, ο Χριστός απευθύνεται στον Πέτρο και του λέει ότι θα του παραδώσει τα κλειδιά της βασιλείας των ουρανών⁸⁵⁶, γεγονός που οδήγησε την χριστιανική εικονογραφία να απεικονίσει τον Πέτρο ως κλειδοκράτορα⁸⁵⁷.

Όμως, η εικόνα του θεού που κλειδώνει πύρινες κλειδαριές, συνδέεται κυρίως με τον λεοντοκέφαλο θεό των μυθραίων, ο οποίος απεικονίζεται σχεδόν πάντα ως κλειδοκράτορας⁸⁵⁸. Ακόμη, στο στίχο 594, ο θεός Αιώνας αποκαλείται «*έλουρος*», μια αναφορά που, αν και ανορθόγραφη, σχετίζεται με τον λεοντοκέφαλο θεό⁸⁵⁹.

⁸⁵¹ *Σιβυλλικοί Χρησμοί* 8.120- 8.122. Σχετικά με τους Σιβυλλικούς Χρησμούς βλ. J.L. Lightfoot, *The Sibylline Oracles: With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books*. Oxford, 2007.

⁸⁵² Η Ιφιγένεια είναι κλειδούχος ιέρεια στο ιερό της Άρτεμης. Βλ. Εὐριπίδη, *Ιφιγένεια ἐν Ταύροις*, 126 - 136 : «ὦ παῖ τὰς Λατοῦς, Δίκτυνν' οὐρεία, πρὸς σὰν αὐλάν, εὐστύλων ναῶν χρυσήρεις θριγκούς, όσίας ὄσιον πόδα παρθένιον κληιδούχου δούλα πέμπω, Ἑλλάδος εὐίππου πύργους καὶ τείχη χόρτων τ' εὐδένδρων ἐξάλλάξας' Εὐρώπαν, πατρώϊων οἰκῶν ἔδρας».

⁸⁵³ Το κείμενο «*Κλειδί Μουσή*», στο οποίο αναφέρεται ο μαγικός πάπυρος μας είναι άγνωστο. Οι πολλές αναφορές όμως σε αυτό δείχνουν ότι ήταν ένα αξιόπιστο εγχειρίδιο για τους ιερείς της εποχής. βλ. PGM XIII 21-22, 30-1, 35-6, 59-60, 228-9, 282-3, 431-2, 735-43.

⁸⁵⁴ PGMIV1403, 1466

⁸⁵⁵ Στο ιερό της Ίσιδας και του Σάραπι στην Δήλο, υπήρχε ένας ιερέας που έφερε τον τίτλο «κλειδούχος», όμως δεν φαίνεται να σχετίζεται με τον συγκεκριμένο όρο που ερμηνεύουμε σε αυτό το σημείο. Ο *κλειδούχος* στο ιερό της Δήλου είχε υποχρέωση να ανοίγει και να κλείνει το ιερό καθημερινά. Σχετικά βλ. Witt, *Isis in the Greco-Roman World*, ο.π., 96. Περισσότερα για την λατρεία της Ίσιδας και του Σάραπι στην Δήλο βλ. Π.Παχής, *Ίσις Καρποτόκος: Προλεγόμενα στον συγκρητισμό των ελληνιστικών χρόνων*, (Θεσσαλονίκη, 2003), 140-152.

⁸⁵⁶ *Κατά Ματθαῖον Ευαγγέλιον*, 16,19: « δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν».

⁸⁵⁷ Η σχέση μεταξύ λεοντοκέφαλου θεού των μυστηρίων και απόστολου Πέτρου δεν έχει συζητηθεί αρκετά. Σύμφωνα με τον Jonas Bjørnebye [*«Hic locus est felix, sanctus, piusque benignus» The cult of Mithras in fourth century Rome*, (Dissertation for the degree of philosophiae doctor PhD) (University of Bergen, Norway, 2007), 73], η βασιλική του Λατερανού και η βασιλική του άγιου Πέτρου στη Ρώμη έχουν χτιστεί πάνω σε αρχαία μυθραία.

⁸⁵⁸ CIMRM 103, 125, 312, 314, 503, 543, 551, 665 κ.α.

⁸⁵⁹ Αρκετοί μελετητές εκφράζουν αμφιβολίες για την αυθεντικότητα του όρου. Βλ. Merkelbach-Totti, *Abrasax, I*, ο.π., 3.240, C.Harrauer, *Meliouchos*, ο.π., 13 και σημ. 5.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο Αιώνας-Ιαω του κειμένου της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* συνδέεται με τον λεοντοκέφαλο θεό των μυστηρίων. Πως ερμηνεύεται, όμως, ο χαρακτηρισμός ότι «δένει τις κλειδαριές των τετραλιζωμάτων με το πνεύμα του»;

Αν συνδέσουμε την συγκεκριμένη φράση με το περιεχόμενο των στίχων 489-90, στους οποίους το πνεύμα σχετίζεται με τη φωτιά⁸⁶⁰, τότε το στοιχείο που κλειδώνει τις κλειδαριές των «τετραλιζωμάτων», είναι η πύρινη αναπνοή του λεοντοκέφαλου θεού.

Από την πύρινη αναπνοή του θεού Ρα γεννήθηκε ο θεός Σου, ο οποίος, σύμφωνα με την αρχαία αιγυπτιακή κοσμοαντίληψη, στήριζε με τους τέσσερις κίονές του, τον κόσμο. Ο Σου συγχωνεύτηκε με τον Ρα κατά την ελληνορωμαϊκή περίοδο⁸⁶¹.

Ο Betz θεωρεί ότι ο όρος *τετραλιζώμα* που αναφέρεται στο συγκεκριμένο κείμενο, μπορεί να σχετίζεται με την κοσμολογία του Εμπεδοκλή, ο οποίος ανάγει τη γέννηση και τις μεταβολές του κόσμου σε τέσσερις θεμελιώδεις αναλλοίωτες υποστάσεις που ονομάζει «ριζώματα»⁸⁶². Εκτός, όμως, από τις φιλοσοφικές αντιλήψεις του Εμπεδοκλή, έχει ενδιαφέρον να δούμε ότι ακόμη και ο τρόπος ζωής του έχει πολλά κοινά σημεία με τις τελετουργίες φωτιάς που συνέβαιναν στα μιθραία. Ο φιλόσοφος περιφερόταν από πόλη σε πόλη προσφωνώντας τον εαυτό του θεό και τέλειωσε με εντυπωσιακό τρόπο την ζωή του πηδώντας στο ενεργό ηφαίστειο Αίτνα, ώστε να καεί και να αποδείξει τη θεότητα του⁸⁶³. Μέσα από το πέρασμα του από τη φωτιά διεκδίκησε δηλ. την θεοποίηση, με τον ίδιο τρόπο που ο μύστης των μυστηρίων οδηγείται στην αναγέννηση.

Αμέσως μετά την προσευχή, το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* καθοδηγεί τον μύστη να απαγγείλει όσα περιγράφονται «μετὰ πυρὸς καὶ πνεύματος». Τα *βαρβαρικά ονόματα* (*voces magicae*) του θεού που ακολουθούν στο απόσπασμα της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* σχετίζονται όλα με το στοιχείο της φωτιάς.

Το απόσπασμα της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*, καθώς και ο χαρακτηρισμός «πυρίπνοος» που απευθύνεται στον Αιώνα, αποκτούν ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον όταν συνδεθούν με δυο δυσνόητες επιγραφές, στις οποίες έχουμε ήδη αναφερθεί

⁸⁶⁰ βλ. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 106, σημ. 103

⁸⁶¹ Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, ο.π., επωδή 109. 5 και 130. 4.

⁸⁶² Εμπεδοκλής, *Fragmenta*, 6, 2: «τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε». Βλ. Betz, *The "Mithras Liturgy"*, ο.π., 156-7.

⁸⁶³ Ε.Ρούσσο, *Προσωκρατικοί Τόμος Δ' Εμπεδοκλής*, (Αθήνα, 2007). Για την έννοια του «φρην» στον Εμπεδοκλή βλ. Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, ο.π., 71-83. Για τη σχέση Εμπεδοκλή-ορφικών, βλ. Albin Lesky, *A history of Greek literature*, (New York-Crowell, 1966), 190-3.

παραπάνω. Η πρώτη επιγραφή βρίσκεται στο μιθραίο της Santa Prisca και έχει ως εξής:

Accipe thuricremos pater, accipe sancte Leones,/per quos thuradamus, per quos consumimur ipsi

που μεταφράζεται ως εξής:

αποδέξου το καιγόμενο θυμίαμα Πατέρα, αποδέξου, άγιε, τους λέοντες μέσω των οποίων προσφέρουμε θυμίαμα, μέσω των οποίων εμείς οι ίδιοι αναλωνόμαστε (;)

Η δεύτερη επιγραφή, η οποία βρίσκεται χαραγμένη στους τοίχους του μιθραίου της Δούρα-Ευρωπού, είναι η εξής:

*ΠΥΡΩΠΟΝ ΑΣΘΜΑ ΤΟ ΚΑΙ ΜΑΓΟΙΣ Η ΝΙΠΤΡΩΝ ΟΣΙΩΝ*⁸⁶⁴

που μεταφράζεται ως:

καυτή ανάσα που αποτελεί και για τους μάγους το βάπτισμα των άγιων ανθρώπων

Οι δυο επιγραφές, καθώς και τα αγάλματα του λεοντοκέφαλου που τον παρουσιάζουν να εκπνέει φωτιά ή να φέρει οπές στη θέση του στόματος, συνδέονται κατά τη γνώμη μας μεταξύ τους. Αφορούν την τελετή κάθαρσης μέσω της φωτιάς που έπρεπε να περάσει ο μύστης για να φτάσει στο βαθμό μύησης του Λέοντα⁸⁶⁵.

Η θεωρία αυτή συμφωνεί και με την περιγραφή του Πορφύριου που αφορά ακριβώς την μύηση στη βαθμίδα του Λέοντα⁸⁶⁶:

ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικὰ μνουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγγέωσι, καθαρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσαροῦ, καὶ ὡς μύστη καθαρτικοῦ ὄντος τοῦ πυρὸς οἰκεῖα νίπτρα προσάγουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολεμοῦν τῷ πυρί. καθαίρουσι δὲ καὶ τὴν γλῶσσαν τῷ μέλιτι ἀπὸ παντὸς ἁμαρτωλοῦ. ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται·

Η πύρινη ανάσα που έβγαινε από το στόμα του λεοντοκέφαλου αγάλματος, οδηγούσε τον υποψήφιο μύστη στον θάνατο της παλιάς και στην γέννηση της νέας του

⁸⁶⁴ CIMRM 68

⁸⁶⁵ Το βάπτισμα πυρός δεν ήταν καθόλου άγνωστο αυτή την εποχή που τα κείμενα της Καινής Διαθήκης έχουν αρχίσει να γίνονται δημοφιλή.

⁸⁶⁶ Πορφύριου, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδύσειᾳ τῶν Νυμφῶν Ἄντρου*, 15.9 -16.3

ταυτότητας. Ο μύστης αναγεννιόταν χωρίς τα ελαττώματα της ανθρώπινης φύσης του και με υπερφυσικές δυνάμεις. Άλλωστε, σύμφωνα με τις ελληνικές μυθολογικές παραδόσεις οι λέοντες συνδέονται με την γέννηση όχι μόνο υγιών, αλλά και εξεχόντων ανθρώπων, όπως ο Περικλής και ο Αλέξανδρος⁸⁶⁷.

Με την αναγέννηση του ο μύστης κέρδιζε, επιπλέον, την αθανασία. Όπως έχουμε ήδη δει, το φαινόμενο της *ακαυσίας* που οδηγεί στην αθανασία εμφανίζεται αρκετά συχνά στους μύθους της αρχαίας ελληνικής και αιγυπτιακής παράδοσης⁸⁶⁸.

Βέβαια, μεταξύ των εικόνων από τα μιθραία που έχουμε στα χέρια μας δεν υπάρχει καμία απεικόνιση του λεοντοκέφαλου να φουσάει φωτιά προς τον μύστη. Όμως υπάρχει η απεικόνιση του λεοντοκέφαλου να φουσάει φωτιά σε ένα βωμό που βρίσκεται μπροστά του⁸⁶⁹.

Σε μια σκηνή της εικονογράφησης του μιθραίου της Santa Prisca στη Ρώμη εμφανίζεται ένα πρόσωπο ντυμένο στα κόκκινα, να κρατά με τα δυο χέρια του κάτι ακαθόριστο, πιθανότατα έναν βωμό ή έναν πυρσό.⁸⁷⁰ Πάνω από αυτό υπάρχει η επιγραφή :

*Nama Leonibus
Tutela Iovis*

Η επιγραφή δείχνει ότι πρόκειται για μία αναπαράσταση της τελετής μύησης στη βαθμίδα του Λέοντα.

Παρόμοια και πιθανόν πιο εύγλωττη είναι μια σκηνή που απεικονίζεται στο μιθραίο της Capua.⁸⁷¹ Σε αυτήν εμφανίζεται ένας άνδρας ντυμένος με έναν άσπρο χιτώνα με κόκκινες ρίγες. Μπροστά από αυτόν ο υποψήφιος προς μύηση, ο οποίος απεικονίζεται γυμνός, γονατίζει έχοντας τα χέρια δεμένα στην πλάτη του και τα μάτια του κλειστά με ένα λευκό μαντήλι, ώστε να μην βλέπει. Η γυμνότητα του υποψήφιου αναφέρεται στην γυμνότητα του νεογέννητου και συνδέεται με την αναγέννησή του

⁸⁶⁷ Σχετικά βλ. G. W. Dyson, «Λέοντα Tekein», *Classical Quarterly* 23, (1929), 186-195, ο οποίος παρατηρεί ότι η μητέρα του Περικλή και του Αλέξανδρου, κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης τους είδαν στο όνειρο τους ότι γέννησαν λιοντάρια. Για τη σχέση λέοντα, γέννησης και αναγέννησης, βλ. παραπάνω σελ. 272-280.

⁸⁶⁸ Βλ. παραπάνω, σελ. 72-3, όπου γίνεται αναφορά στον *ομηρικό ύμνο στη Δήμητρα*, στον οποίο περιγράφεται πως η θέα θέλησε να καταστήσει αθάνατο το γιο του βασιλιά της Ελευσίνας Δημοφώντα, βάζοντας τον επάνω στη φωτιά. Ακόμη στον μύθο που περιγράφει ότι η μητέρα του Αχιλλέα, Θέτιδα, τοποθέτησε τον μικρό γιο της πάνω στην φωτιά για να τον κάνει αθάνατο, στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου, όπου περιγράφεται το πέρασμα του Λούκιου μέσα από τα τέσσερα στοιχεία, και στις θεραπευτικές συνταγές της Ίσιδας και του «φλεγόμενου Ωρου», με σχετική βιβλιογραφία.

⁸⁶⁹ CIMRM 383

⁸⁷⁰ CIMRM 480, 4. Βλ. επίσης Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, ο.π., 310. Σχετικά με τις επιγραφές στο μιθραίο της Santa Prisca βλ. Hans Dieter Betz, «The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and the New Testament», *Novum Testamentum* 10, (1968), 62-80.

⁸⁷¹ CIMRM 188

στην επόμενη βαθμίδα μύησης. Η απόρριψη των ενδυμάτων συμβολίζει την αποποίηση της προηγούμενης ταυτότητας του υποψήφιου⁸⁷².

Τα κλειστά μάτια είναι κοινός τόπος στις μυστηριακές λατρείες της εποχής. Εκτός από την παράσταση του μιθραίου της Capua, ο γονατιστός μύστης έχει τα μάτια κλειστά με ένα μαντήλι σε μια τοιχογραφία που βρέθηκε στο μιθραίο της Καμπανίας. Έχει ενδιαφέρον, ακόμη, να παρατηρήσουμε ότι το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* καθοδηγεί τον μύστη να κρατήσει τα μάτια του κλειστά, λίγο πριν απευθύνει την προσευχή του στον Αιώνα-Ιαώ, ο οποίος «έχει δέσει τις πύρινες κλειδαριές των τεσσάρων ριζωμάτων με το πνεύμα του μεταξύ τους» (σὺ δὲ εὐθέως δίωκε τὸν ὑποκείμενον λόγον καμμύων σου τοὺς ὀφθαλμούς· σὺ δὲ εὐθέως δίωκε τὸν ὑποκείμενον λόγον καμμύων σου τοὺς ὀφθαλμούς. λόγος γ'· 'ἐπάκουσόν μου, ἄκουσόν μου τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα, κύριε, ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλῆθρα τοῦ τετραλιζώματος, πυρίπολε, πεντιτερουни, φωτὸς κτίστα Σεμεσιλαμ, πυρίπνοε ψυρινφου, πυρίθυμε).

Μπροστά από τον υποψήφιο προς μύηση στέκεται ένας μεγαλοπρεπής άνδρας, ο οποίος φοράει κόκκινο μανδύα και περσικό σκούφο και κρατά έναν αναμμένο πυρσό, πλησιάζοντας τον γονατιστό άντρα⁸⁷³. Ο άνδρας φέρει στρογγυλό γένι και μουστάκι και θυμίζει σε αρκετά σημεία την παράσταση των δυο μάγων-πατέρων που συναντήσαμε στο μιθραίο της Δούρα-Ευρωπού⁸⁷⁴.

Όπως φαίνεται από τις παραστάσεις του μιθραίου της Santa Prisca και της Capua ένας άνδρας με κόκκινα ενδύματα οδηγεί τον υποψήφιο στην επόμενη βαθμίδα μύησης. Όπως, επίσης, βαμμένο με κόκκινο χρώμα είναι, τις περισσότερες φορές, το άγαλμα του λεοντοκέφαλου. Φαίνεται, λοιπόν, ότι οι ιερείς που μετείχαν στις τελετές μύησης, ήταν, όπως ο λεοντοκέφαλος, ντυμένοι στα κόκκινα, γιατί συμβόλιζαν τον ίδιο τον θεό και άναβαν τους ιερούς πυρσούς τους, με σκοπό να τους χρησιμοποιήσουν στο *βάπτισμα πυρός και αναγέννησης* του υποψήφιου, παίρνοντας τη φωτιά από την πύρινη αναπνοή του λεοντοκέφαλου.

⁸⁷² Βλ. Griffiths, *The Isis-Book*, ο.π., 309-10. Brashear, *A Mithraic Catechism from Egypt*, ο.π., 35. Jonathan Z. Smith, *Map is not territory: studies in the history of religions*, (Chicago, 1993), 2-6.

⁸⁷³ O Vermaseren [*The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, (EPRO 16), (Leiden, 1971), 28] διαφωνεί και θεωρεί ότι δεν πρόκειται για σκούφο, αλλά για περικεφαλαία. Υποθέτει, μάλιστα, ότι πρόκειται για κάποιον που ανήκει στον βαθμό μύησης του *Στρατιώτη*.

⁸⁷⁴ CIMRM 34, 44.

β) Οι γίγαντες με τα φιδίσια πόδια

Στον πρόναο του μιθραίου της Santa Prisca, πάνω σε μια βάση ανακαλύφθηκε το κάτω μέρος του κορμού ενός γίγαντα με πόδια φιδιού⁸⁷⁵. Δεν είναι σπάνια η παρουσία μιας τέτοιας παράστασης μέσα σε ένα μιθραίο. Όπως έχουμε ήδη δει, στην εικονογραφία των μιθραίων συχνά απεικονίζονται γίγαντες με πόδια φιδιού, άλλοτε μόνοι τους, άλλοτε σε ζεύγη που έρχονται αντιμέτωποι με κάποιο γενειοφόρο θεό. Πώς μπορεί, όμως, να δικαιολογηθεί η ύπαρξη των εικόνων των γιγάντων μέσα σε ένα μιθραίο;

Σε ένα άρθρο του, ο M.Stoholski προσπαθώντας να ερμηνεύσει την παρουσία ομηρικών στίχων πριν από την έναρξη και μετά το τέλος της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*, υποστήριξε ότι η παρουσία στίχων στο συγκεκριμένο σημείο δεν είναι τυχαία. Αντίθετα βρίσκονται εκεί για να προειδοποιήσουν τους χρήστες του κειμένου ότι η ενασχόληση με αυτό, μπορεί να αποβεί μοιραία σε όσους δεν τηρήσουν τις προφυλάξεις που το κείμενο περιγράφει⁸⁷⁶.

Πιο συγκεκριμένα, οι ομηρικοί στίχοι που παρατίθενται στο κείμενο του πάπυρου αναφέρονται στους δυο δίδυμους γίγαντες Ωτο και Εφιάλτη. Ο Ωτος και ο Εφιάλτης, οι Ελωάδες, όπως ήταν γνωστοί, ήταν γιοι της Ιφιμέδειας και του Ποσειδώνα. Σύμφωνα με την διήγηση της Νέκυας ραψωδίας της *Οδύσσειας*, όταν ο Οδυσσεάς επισκέπτεται τον κάτω κόσμο συναντά, μεταξύ των νεκρών, τον Ωτο και τον Εφιάλτη⁸⁷⁷. Τα δυο αδέρφια πέρασαν στο κάτω κόσμο σε πολύ νεαρή ηλικία, όταν ο Απόλλωνας τους σκότωσε ακολουθώντας τη διαταγή του πατέρα του, του Δία. Αιτία ήταν η υβριστική πράξη που διέπραξαν ενάντια στους θεούς του Ολύμπου, όταν προσπάθησαν να κατασκευάσουν μια σκάλα για να φτάσουν στον ουρανό. Η τιμωρία των δυο αδερφών αποτελεί παράδειγμα για όλους όσους επιθυμήσουν να

⁸⁷⁵ CIMRM 491.

⁸⁷⁶ Σχετικά βλ. Mark Stoholski, «Welcome to Heaven, Please Watch Your Step»: The "Mithras Liturgy" and the Homeric Quotations in the Paris Papyrus», *Helios* 34, (2007), 69-95 και ιδιαίτερα 90, ο οποίος υποστηρίζει ότι η αναφορά του ήρωα της Ιλιάδας, Διομήδη-που αρχικά υποστηρίχτηκε από τη θεά Αθηνά, αλλά τελικά τιμωρήθηκε για την ασεβή του συμπεριφορά προς τους θεούς- και στην ιστορία των γιγάντων Ωτο και Εφιάλτη που τιμωρήθηκαν γιατί προσπάθησαν να πετύχουν την άνοδο στους ουρανούς χωρίς να έχουν καθαρή την καρδιά τους, γίνεται με στόχο να αναδειχτεί με τον πιο emphaticό τρόπο ότι η άνοδος αυτή είναι εξαιρετικά επικίνδυνη για όσους δεν έχουν προετοιμαστεί κατάλληλα και μπορεί να δεχτούν οδυνηρές τιμωρίες γι' αυτό. Η ερμηνεία δεν έγινε αποδεκτή από τον Derek Collins (*Magic in the Ancient Greek World*, ο.π., 104-132 και ιδιαίτερα 114), ο οποίος θεώρησε ότι παρουσία των ομηρικών στίχων πριν και μετά το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* είναι μάλλον τυχαία. Σχετικά με την χρήση ομηρικών στίχων στην μαγεία, βλ. επίσης Derek Collins, «The Magic of Homeric Verses», *Classical Philology* 103, (2008), 211-236.

⁸⁷⁷ Όμηρος, *Οδύσσεια*, 11. 305.

ακολουθήσουν ανάλογη πορεία προς τον ουρανό, χωρίς να δηλώσουν το σεβασμό τους απέναντι στη θεϊκή τάξη και χωρίς να πάρουν τις σωστές προφυλάξεις. Οι συνέπειες θα είναι καταστροφικές.

Το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* αναφέρεται στα δυο αδέρφια ως εξής: Λίγο πριν από την έναρξη της προσευχής στην Πρόνοια-Τύχη το κείμενο αναφέρει:

*τλῆ μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ὠτος κρατερός τ' Ἐπιάλτης*⁸⁷⁸

Αμέσως μετά την περιγραφή των οδηγιών για την τέλεση της πράξης, δηλαδή μετά το τέλος της λειτουργίας, το κείμενο επαναλαμβάνει:

*τλῆ μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ὠτος κρατερός τ' Ἐπιάλτης*⁸⁷⁹

Σύμφωνα με τον Stoholski, η τοποθέτηση των λιγοστών ομηρικών στίχων στην αρχή και στο τέλος της λειτουργίας είναι σκόπιμη. Στοχεύει στο να δώσει έμφαση στις προετοιμασίες και τις προφυλάξεις που πρέπει να πάρει, όποιος αποφασίσει να ακολουθήσει τις οδηγίες του κειμένου και να πετύχει την άνοδο της ψυχής του στον ουρανό και τη συνάντηση με τον Μίθρα-Ήλιο.

Ο Οβίδιος συνδέει την διήγηση του Ομήρου σχετικά με την ύβρη που διέπραξαν τα δυο αδέρφια, με τις διηγήσεις νεότερων κυρίως συγγραφέων που αναφέρονται στη μάχη μεταξύ των ολύμπιων θεών και των γιγάντων. Στις *Μεταμορφώσεις* του μιλά για την προσπάθεια των γιγάντων να καταλάβουν τον ουρανό τοποθετώντας τα βουνά της Όσσας, του Ολύμπου και του Πηλίου το ένα πάνω στο άλλο, καθώς και για την τιμωρία που δέχτηκαν από τον Δία, ο οποίος τους κατακεραύνωσε και γκρέμισε τα βουνά γεμίζοντας το χώρο συντρίμια και πτώματα⁸⁸⁰. Η αντίληψη του Οβιδίου ότι η υβριστική πράξη των δυο αδερφών προκάλεσε την γιγαντομαχία είναι πιθανότατα κοινή πεποίθηση των ανθρώπων της εποχής.

Ενδιαφέρον, σε σχέση με τα προηγούμενα, παρουσιάζει η περιγραφή της δολοφονίας μιας ομάδας χωλών ανθρώπων με τόξα, από τον αυτοκράτορα Κόμμοδο. Οι χωλοί ήταν μεταμφιεσμένοι σε γίγαντες που είχαν δεμένα τα πόδια τους με τέτοιο

⁸⁷⁸ PGM IV 475.

⁸⁷⁹ PGM IV 831.

⁸⁸⁰ Ovidius, *Metamorphoses* 1. 151

τρόπο, ώστε να δίνουν την εντύπωση ότι είναι φίδια⁸⁸¹. Το γεγονός ότι το κείμενο αμέσως μετά μας πληροφορεί ότι ο αυτοκράτορας «βεβήλωσε τα μιθραϊκά μυστήρια πράττοντας δολοφονία, αν και ήταν σύννηθες (για τους μνημένους στα μυστήρια του Μίθρα) μόνο να αφηγούνται ή να προσποιούνται πράξεις που μπορούν να προκαλέσουν τρόμο», μας οδηγεί στην υπόθεση ότι η πράξη τις δολοφονίας των ανθρώπων-φιδιών σχετιζόταν με κάποια μιθραϊκή τελετουργία που θέλησε να γελοιοποιήσει⁸⁸².

Στον Νόννο βρίσκουμε την ενδιαφέρουσα πληροφορία ότι ο Απόλλωνας σκότωσε τους γίγαντες Ώτο και Εφιάλτη χρησιμοποιώντας τόξο.⁸⁸³ Το τόξο πιθανότατα χρησιμοποιούνταν στις τελετές μύησης, όπου ο υποψήφιος προς μύηση έπρεπε να περάσει μια σειρά βασανιστικών εμπειριών για να γίνει αποδεκτός στην επόμενη βαθμίδα⁸⁸⁴. Είναι πιθανό, αν αποδεχτούμε την υπόθεση ότι οι μιθραϊστές χρησιμοποιούσαν τόξα στις μυητικές τελετές, να μεταμφιέζονταν σε γίγαντες με πόδια φιδιού και να συμμετείχαν σε κάποια τελετουργία που σχετιζόταν με τη τήρηση της μυστικότητας των μυστηρίων. Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι οι γίγαντες που απεικονίζονται στην μιθραϊκή εικονογραφία είναι ο Ώτος και ο Εφιάλτης και ότι η αναφορά της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* στην τιμωρία τους, λόγω της υβριστικής τους πράξης, ήταν ένα αναπόσπαστο πολύ σημαντικό κομμάτι της μιθραϊκής τελετουργίας, το οποίο μεταφέρθηκε στην εικονογραφία των μιθραίων. Οι παραστάσεις των δυο γιγάντων στα μιθραία⁸⁸⁵ εξυπηρετούν παρόμοιους σκοπούς με την αναφορά των ονομάτων του Ώτου και του Εφιάλτη στην *Μιθραϊκή Λειτουργία*. Είναι, κατά τη γνώμη μας, προειδοποιητικές και περιγράφουν την τιμωρία όσων τολμήσουν να βεβηλώσουν τα μυστήρια αποκαλύπτοντας τα μυστικά τους ή πάρουν μέρος σε αυτά χωρίς να έχουν τηρήσει τις κατάλληλες τελετουργίες προπαρασκευής και εξαγνισμού.

Με την τελετουργία αυτή συνδέονται, πιθανότατα, και οι *στήλες του Δία και των Γιγάντων*, για τις οποίες μιλήσαμε παραπάνω⁸⁸⁶. Κατά την άποψή μας, δεν είναι ο

⁸⁸¹ *Scriptores Historiae Augustae: Commodus, IX.6: «debiles pedibus et eos, qui ambulare non possent, in gigantum modum formavit, ita ut a genibus de pannis et linteis quasi dracones tegerentur, eosdemque sagittis confecit. sacra Mithriaca homicidio vero polluit, cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat».*

⁸⁸² Roger Beck "New thoughts on the genesis of the Mysteries of Mithra," *Topoi* 11, (2001), 59-76.

⁸⁸³ Νόννου, *Διονυσιακά*, 20.80 -82: «οὐ σὺ Διὸς τεκέεσσιν ὁμοῖος· οὐ κτάνες ἰφ' Ώτον ἀπειλητῆρα καὶ ὑπιπόδην Ἐφιάλτην».

⁸⁸⁴ Beck «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *JRS* 90 (2000), *ο.π.*.

⁸⁸⁵ CIMRM 723 (3) , 390 (L I), 650 (I), 1083 (15), 1400 (I), 1430 (B I), 966 (B2). Ακόμη, απεικονίσαις γιγάντων σε τοιχογραφίες και ανάγλυφα συναντάμε στο νεοανακαλυφθέν μιθραίο της Hawarti, σχετικά βλ. A.B. Griffith, "A New Mithraeum in Hawarti , Syria ," *Electronic Journal of Roman Mithraism*, *ο.π.*.

⁸⁸⁶ Βλ. σελ. 181-2.

Δίας που απεικονίζεται να μάχεται τους γίγαντες, αλλά μια συγκρητιστική μορφή του Μίθρα, η οποία καταδιώκει αυτούς που τόλμησαν να αποκαλύψουν τα μυστικά της λατρείας στους αμύητους και τους τιμωρεί με θάνατο.

Η παντελής έλλειψη αναφορών των αρχαίων συγγραφέων στην πραγματική φύση των μυστηρίων του Μίθρα, δείχνει την αποτελεσματικότητα των απαγορεύσεων αυτού του τύπου και καθιστά την *Μιθραϊκή Λειτουργία*, την σχετικότερη περιγραφή των μιθραϊκών μυστηρίων που έχουμε, σήμερα, στα χέρια μας.

γ) Η επιγραφή «*Magicas / inbit...fa / ef....egentio / nius*»

Τέλος, ενδιαφέρον για τη μελέτη μας αυτή παρουσιάζει μια επιγραφή που βρέθηκε στο μιθραίο του Palazzo dei Musei στην Ρώμη. Το μιθραίο χρονολογείται στο δεύτερο μισό του τρίτου αιώνα. Η επιγραφή που μας ενδιαφέρει έχει ως εξής:

*Magicas / inbit...fa / ef....egentio / nius*⁸⁸⁷

Η ερμηνεία της επιγραφής είναι σχεδόν αδύνατη, καθώς ένα μέρος της έχει καταστραφεί. Έτσι είναι πολύ δύσκολο να αντιληφθούμε ποια λέξη προσδιορίζει ο όρος «*magicas*». Ο πρώτος μελετητής της επιγραφής αυτής, ο H.Solin θεώρησε ότι, εφόσον ο όρος μαγεία-μαγικός δεν εμφανίζεται στις τελετουργικές πρακτικές των μιθραϊκών μυστηρίων, η επιγραφή έχει γραφεί από κάποιον αμύητο, ο οποίος βρέθηκε τυχαία στο μιθραίο και δοκίμασε κάποιες μαγικές τεχνικές⁸⁸⁸. Ο U.Bianchi και η M.Guarducci διαφώνησαν απόλυτα με αυτήν τη θέση, δίνοντας ιδιαίτερη βαρύτητα στον όρο «μάγος», τον οποίο συνέδεσαν με την αρχαία περσική θρησκευτική παράδοση και με τις επιγραφές που έχουν βρεθεί στην Ασία και χρησιμοποιούν τον όρο αυτό⁸⁸⁹. Η Guarducci μάλιστα συνέδεσε τον όρο με την επίσκεψη του Τιριδάτη στη Ρώμη, ο οποίος, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Πλίνιος, «μύησε τον αυτοκράτορα στις μαγικές τέχνες»⁸⁹⁰. Ο όρος «μάγος» σε αυτήν

⁸⁸⁷ CIMRM 454

⁸⁸⁸ H.Solin, "Graffiti dei Mitrei di Roma", in U.Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 137-140.

⁸⁸⁹ Σχετικά βλ. Guarducci, «Ricordo della "magia" in un graffito del Mitreo del Circo Massimo», in U.Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 182.

⁸⁹⁰ Η απάντηση του U.Bianchi στον Solin στο in U.Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, ο.π., 143. Βλ. επίσης σχετικό άρθρο της Guarducci («Ricordo della magia in un graffito del mitreo del Circo Massimo», *Mysteria Mithrae*, ο.π., 28-31). Mastrocinque: *Studi sul Mithraismo*, ο.π., 45-7. Για την διήγηση του Πλίνιου, βλ. *Naturalis Historia*, 30.16-17

τις περίπτωση αφορά κάποιο ειδικό αξίωμα των μυστηρίων και ανήκει στους τελετουργικούς όρους του μιθραϊκού λεξιλογίου.

Δεν μπορούμε παρά να συμφωνήσουμε με τη θέση των παραπάνω μελετητών ότι ο όρος «μαγεία» και τα παράγωγα του αποτελούσαν αναπόσπαστο τμήμα της μιθραϊκής τελετουργίας, όχι μόνο στην Ασία, αλλά και στην Ιταλία της αρκετά μεταγενέστερης εποχής, του τέλους του 3^{ου} αιώνα μ.Χ..

Όμως, παραμένει αδιευκρίνιστο, για ποιους λόγους οι μνημένοι στα μυστήρια δεν αισθάνθηκαν την ανάγκη να διαφοροποιήσουν την θέση τους σχετικά με την χρήση του όρου «μαγεία», απέναντι στην έντονα αρνητική χροιά που φέρει ο όρος αυτός στην Ρώμη της ύστερης αρχαιότητας. Η υιοθέτηση της περσικής παράδοσης από τους αποκαλούμενους «μάγους» της εποχής είναι εύλογη, όμως δεν είναι κατανοητή η υιοθέτηση των όρων αυτών από τα μνημένα στα μυστήρια αξιοσέβαστα μέλη της ρωμαϊκής κοινωνίας. Την εποχή αυτή, οι αποκαλούμενοι «μάγοι» κινούνται στο περιθώριο της κοινωνίας, τουλάχιστον στην ιταλική χερσόνησο, και οι διώξεις με την κατηγορία της μαγείας είναι συχνό φαινόμενο⁸⁹¹.

Σύμφωνα με την άποψη μας, η άποψη του Solin ότι η επιγραφή έχει γραφεί από κάποιον που άσκησε μαγικές πρακτικές σε ένα μιθραίο, δεν είναι λανθασμένη. Δεν είναι καθόλου σίγουρο, όμως, ότι το πρόσωπο αυτό δεν συνδέεται με τα μυστήρια, αφού οι τελετές που συνέβαιναν στα μιθραία της Ιταλίας ήταν, κατά τη γνώμη μας, μαγικές και θρησκευτικές ταυτόχρονα.

Είναι πιθανό, λοιπόν, οι μιθραϊστές να μην ενοχλούνταν από την αναφορά στο όρο «μαγεία», γιατί, αντίθετα από ότι πιστεύεται, θεωρούσαν ότι η χρήση της αποκαθαρμένης μαγείας στα πλαίσια των μυστηρίων είναι, όχι μόνο αποδεκτή, αλλά και επιβεβλημένη, για όσους θέλουν να πετύχουν την αναγέννηση και τη σωτηρία.

Βέβαια, η χρήση του όρου *Magicas*, από τους μιθραϊστές του μιθραίου του Palazzo dei Musei δεν συνδέεται με τις καθημερινές μαγικές τελετουργίες των λαϊκών ανθρώπων, αλλά σχετίζεται με την αντίληψη που συμμερίζονται αρκετοί από τους καλλιεργημένους ανθρώπους της εποχής, ότι οι μαγικές πρακτικές είναι απαραίτητες για να μπορέσει κάποιος να πετύχει την άνοδο του στις ανώτερες σφαίρες ύπαρξης. Η πεποίθηση αυτή γίνεται προφανής όχι μόνο διαβάζοντας το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*, αλλά αποτελεί κοινό τόπο για τους θεουργούς και τους μύστες των

⁸⁹¹ Όπως συμβαίνει με την δίκη του Απουλίου με την κατηγορία της μαγείας. Σχετικά βλ. Abt, *Die Apologie von Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, ο.π..

μυστηρίων της ύστερης αρχαιότητας. Ο νεοπλατωνικός Πορφύριος θεωρεί ότι «η μαγεία είναι ένα θείο δώρο στο οποίο μπορούν οι άνθρωποι να καταφεύγουν για να λύνουν τα προβλήματά τους»⁸⁹². Ο μύστης πολλών διαφορετικών μυστηρίων, Απουλήιος διαμαρτύρεται επειδή «πολύ εύκολα και απερίσκεπτα κάποιοι καταδικάζουν την μαγεία, ενώ είναι μια τέχνη αποδεκτή από τους θεούς, γεμάτη γνώση, λατρεία και προσευχή, γεμάτη ευσέβεια και σοφία»⁸⁹³.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι οι μυημένοι στα μυστήρια δεν αισθάνονται την ανάγκη να διαφοροποιήσουν την θέση τους σχετικά με την χρήση του όρου «μαγεία», απέναντι στην έντονα αρνητική χροιά που φέρει ο όρος αυτός στην Ρώμη της ύστερης αρχαιότητας, γιατί θεωρούν την απόρριψη της μαγείας στάση απερίσκεπτη και ανόητη. Φροντίζουν, όμως, να αποφύγουν την έκθεση των αντιλήψεών τους στους αμύητους και υιοθετούν μια στάση έντονης εσωστρέφειας, η οποία χαρακτηρίζει τόσο έντονα τα μιθραϊκά μυστήρια.

⁸⁹² Πορφύριος, *De philosophia ex oraculis*: 165.13-14.

⁸⁹³ Απουλήιος, *Apologia*, 26.

5. Η λατρεία του Μίθρα και η σχέση της με την μαγεία στην υπόλοιπη Ευρώπη

Τα ευρήματα που αφορούν τη μιθραϊκή λατρεία στην υπόλοιπη Ευρώπη είναι σχετικά περιορισμένα, όσα, όμως, συνδέονται με μαγικές πρακτικές έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον.

Ξεκινώντας την παρουσίαση των ευρημάτων αυτών από την **Ισπανία**, θα αναφερθούμε στο άγαλμα του νεαρού άνδρα που βρέθηκε στο μιθραίο της Μερίδας⁸⁹⁴. Το άγαλμα παρουσιάζει έναν όμορφο νέο άνδρα γύρω από το σώμα του οποίου τυλίγεται ένα φίδι, ενώ στο στήθος του εμφανίζεται ένα κεφάλι λέοντα. Κάποια εικονογραφικά στοιχεία του αγάλματος οδηγούν στην σύνδεση της μορφής με τα αγάλματα των λεοντοκέφαλων θεών, η νεανική της όψη, όμως, απομακρύνει αυτό το ενδεχόμενο.

Η μορφή της Μερίδα θυμίζει το ακέφαλο άγαλμα που ανακαλύφτηκε στη **Μεγάλη Βρετανία** και είναι γνωστό ως ο «*Αιώνας του Γιορκ*»⁸⁹⁵. Το άγαλμα παρουσιάζει έναν γυμνό νέο, ο οποίος φοράει γύρω από τους γοφούς το λινό αιγυπτιακό περιζώμα που συγκρατείται από μια ζώνη σε σχήμα φιδιού⁸⁹⁶. Στο αριστερό χέρι του κρατά δυο κλειδιά και φέρει φτερά στις πλάτες του. Στη βάση του αγάλματος διαβάζουμε το όνομα του κακού θεού της περσικής θρησκευτικής παράδοσης, Αριμάν. Πιο συγκεκριμένα η επιγραφή έχει ως εξής:

Deo.../Vol(usii) Ire(naeus et)/ Arimaniu(s posuerunt)

Όπως είδαμε, η σχέση μεταξύ λεοντοκέφαλου και Αριμάν απασχολεί την έρευνα εδώ και δεκαετίες⁸⁹⁷. Σύμφωνα με την ερμηνεία των Bidez και Cumont, η παρουσία της λέξης *Arimanius* στην επιγραφή συνδέεται με μια μορφή του Αριμάν, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί, τον Νάρσα. Είναι πιθανό, λοιπόν, ο «*Αιώνας του Γιορκ*» και το άγαλμα του μιθραίου της Μερίδας να συγγενεύουν εικονογραφικά με τον έφηβο

⁸⁹⁴ CIMRM 777

⁸⁹⁵ CIMRM 833-4.

⁸⁹⁶ Σχετικά με την χρήση της ζώνης στις τελετές μύησης βλ. Brashear, *A Mithraic Catechism from Egypt*, ο.π., 58-60.

⁸⁹⁷ Για τη σχέση Μίθρα και λεοντοκέφαλου Αριμάν, βλ. παραπάνω, σελ. 253-5, 287.

γοητευτικό θεό που αποτελεί την προσωποποίηση του έρωτα της περσικής θρησκευτικής και συγχωνεύτηκε εικονογραφικά με τον Αριμάν⁸⁹⁸.

Κατά την άποψή μας, όμως, δεν χρειάζεται να καταφύγουμε στην ερμηνεία αυτή για να δικαιολογήσουμε τα νεανικά χαρακτηριστικά που εμφανίζονται συχνά στα αγάλματα των λεοντοκέφαλων θεών. Η απεικόνιση του λεοντοκέφαλου θεού με νεανικά χαρακτηριστικά, ίσως, συνδέεται με την πίστη των μιθραϊστών ότι ο λεοντοκέφαλος θεός και ο Μίθρας δεν είναι παρά οι δυο όψεις του ίδιου νομίσματος. Φαίνεται ότι ο Μίθρας έχει τη δυνατότητα να επιβάλλει τα νεανικά χαρακτηριστικά του στον λεοντοκέφαλο θεό, αλλά ταυτόχρονα να δανείζεται στοιχεία του Αριμάν, αφού η δύναμή του συνδέεται κυρίως με το στοιχείο της αλλαγής που έρχεται μέσα από την αναγέννηση.

Στην Βρετανία, στην ρωμαϊκή πόλη Verulamium, ανακαλύφθηκε ένα ασημένιο δηνάριο, το οποίο πιθανότατα χρησιμοποιήθηκε κατά την ύστερη αρχαιότητα ως μαγικό φυλαχτό που θα εξασφάλιζε προστασία και πλούτο στον κάτοχο του⁸⁹⁹. Στην μπροστινή όψη του έφερε αρχικά μια απεικόνιση της ρωμαίας παρθένου Ταρπείας να περιστοιχίζεται από τις ασπίδες των Σαβίνων. Η παράσταση αυτή αργότερα μετατράπηκε σε απεικόνιση του *Μίθρα πετρογέννητου*. Στην πίσω όψη του φυλαχτού η αρχική επιγραφή αντικαταστάθηκε από τη φράση:

*MIΘRAC ΩROMASDHC
ΦΡΗΝ*

Η επιγραφή εκφράζει την προσπάθεια εξομοίωσης του Αχούρα Μάζντα (Ωρομάσδη), του μεγάλου Θεού και εκφραστή της αρχής του καλού στην αρχαία περσική παράδοση, με τον Μίθρα.

Η λέξη *φρην* εμφανίζεται αρκετά συχνά (κυρίως σε μια μορφή όπου τον 'ν' παραλείπεται και εμφανίζεται ως *φρη*) στους *Μαγικούς Πάπυρους*⁹⁰⁰. Συναντάται επίσης και σε μαγικά φυλαχτά φέροντας πάντα ηλιακές αναφορές, όπως θα δούμε και παρακάτω⁹⁰¹.

⁸⁹⁸ Σχετικά βλ. J. Bidez -F. Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe*, ο.π., 105. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 102.

⁸⁹⁹ CIMRM 827.

⁹⁰⁰ PGM XV 14, IV 2425, III 472, V 350, κ.α.

⁹⁰¹ Delatte-Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., No 41, 142, 312, 415.

Η λέξη -χωρίς απόλυτη βεβαιότητα- εμφανίζεται σε ένα φυλαχτό που απεικονίζει την σκηνή της ταυροκτονίας⁹⁰². Το φυλαχτό είναι σπασμένο στα δυο, ενώ το ένα κομμάτι έχει χαθεί. Στα δεξιά της ταυροκτονίας εμφανίζονται τα γράμματα *HN*, που μας οδηγούν στην υπόθεση ότι στα αριστερά, στο κομμάτι που λείπει, ήταν αρχικά χαραγμένα τα γράμματα *ΦΡ*.

Το όνομα *φρη* συνδέεται με τον αιγυπτιακό θεό Ήλιο Ρα ή Πρα⁹⁰³, με τον θεό Όσιρι⁹⁰⁴ αλλά και με τον λεοντοκέφαλο θεό Μίο της αιγυπτιακής παράδοσης. Σε ένα φυλαχτό που βρίσκεται στο μουσείο του Μπρούκλιν, απεικονίζεται ένας λεοντοκέφαλος να κρατά στο δεξί του χέρι ένα *Ανκ* και στο αριστερό ένα μακρύ ραβδί που καταλήγει σε ένα κεφάλι λέοντα. Το όνομα *φρη* εμφανίζεται μεταξύ των *βαρβαρικών ονομάτων* (*voces magicae*) της λεοντοκέφαλης θεότητας. Η σειρά των ονομάτων έχει ως εξής:

μιῶς Μιῶσι Ἀρμιῶς Οὐσιρμιῶς **Φρη** σι Μιεφε φνουτο **φῶς πῶρ φλόξ**

Στην πλάγια όψη εμφανίζεται η επιγραφή:

σὺ ὁ ταχῆεργος, ὁ ἐπήκοος, ὁ μεγαλόδοξος **λεοντομορφος**⁹⁰⁵

Ο λεοντοκέφαλος Μίος έχει τη δυνατότητα να απομακρύνει τις κακόβουλες μαγικές δυνάμεις, ενώ ταυτόχρονα συνδέεται με τον ήλιο και τη φωτιά⁹⁰⁶. Το τελευταίο στοιχείο θυμίζει τον λεοντοκέφαλο της μυθραϊκής παράδοσης.

Στην Β. Ευρώπη, στη βιβλιοθήκη του Όσλο, στην Νορβηγία, συναντάμε ένα όστρακο που επικαλείται τον Μίθρα ως τον θεό που σχετίζεται, όπως και ο λεοντοκέφαλος, με την καύση και την φωτιά. Το κείμενο επικαλείται τη δύναμη του

⁹⁰² CIMRM 2365

⁹⁰³ Περισσότερα για τη σχέση Πρα-Ρα, βλ. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, (Berlin, 1952), 626-30.

⁹⁰⁴ PGM IV 890.

⁹⁰⁵ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 185. Σχετικά με τον Μίο βλ. Paul Perdrizet, "Une fondation du temps de Ptolemee Epiphane: le temple du dieu Lion, a Leontopolis," *CRAI* (1922), 320-323. Preisendanz, "Miothilamps," *RE* 15, 2028.25-45. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 183-185.

⁹⁰⁶ Κλαύδιος Αἰλιανός, *Περὶ Ζῴων Ἰδιότητος*, 12.7.1-9: «Λέοντας μὲν ἐν Αἰγύπτῳ σέβουσι, καὶ ἐξ αὐτῶν κέκληται πόλις· καὶ τὰ διὰ γε τῶν ἐκεῖ λεόντων εἰπεῖν ἄξιον. ἔχουσι νεῶς καὶ διατριβὰς εὖ μάλα ἀφθόγους, καὶ κρέα βοῶν αὐτοῖς ἐστὶν ὁσημέραι, καὶ διασπαρακτὰ κεῖται γυμνὰ ὀστέων καὶ ἰνῶν, καὶ ἐσθιόντων ἐπάδουσιν Αἰγυπτία φωνῇ. ἢ δὲ ὑπόθεσις τῆς ᾠδῆς, 'μὴ βασκηνήτε τινα τῶν ὀρώντων', καὶ ἔοικεν ὡς ἂν εἴποις ἀντὶ περιάπτων τὸ ἄσμα».

Μίθρα, μεταξύ άλλων θεοτήτων, και στοχεύει στο να προκαλέσει πυρετό και αίσθημα καύσης στην αγαπημένη του Απολλώνιου. Το κείμενο έχει ως εξής⁹⁰⁷:

οοωοοαοηηηηηαωωωωηη .iei εεηηηη ερωειωταωω ...υηηη ααα ηηηωαιαα
ωωωω ...νεωωωωσε λαθ αρματρωαα .οχυσοιοιο νύχιε ναραεαεαα ος Βαλ,
Σαβαιώθ, ω[.]μαως αιο νεωαωνυνεωαεωαεωα αριθoσααααα σκιρβεν
Μίθρεν Μίθρα ωαρυβιβαω θυμω ηοαν εαανυεεανεαε μουλα α.....] ιμισιν
ουλατσιλα μουλα- [θι] αιιεηιιι αι εω εω ιεε ωαιη αααη...εη ιη οαοαα [...]
αα αλο αλαρω, αρω αρω, υυυ ιηηη ηηηηηηηη ιιιιι αηαηαη ηια αιη
ωυωωυοοωυοοω ιεου ι ειειε ιειε οαωαωω βααααααααααα αααααα οοοοοο
υυυυυυυυ εεεεε ωωωωωωωωωωωωω ωωση ωωωω αεηιουω αεηιουω ωωση
ωωωω αεηιουω αεηιουω αεηιουω, σουμαρτα, μαζ, ακαρβα, μιυχθαν, Σαλααμ,
αθιασκιρθο δαβαθαα ζαας ουαχ κολ μολ **Φρῆ** ζωχραιε ζανεκμητ, Σατραπειν,
εβλαραθα αρναιανσαια εαε αεηιουω ηηηηη ο αοααα ωοαοαωηαω.. **καῶσον,**
πύρωσον τὴν ψυχὴν Ἀλλοῦτος, τὸ γυναικῖον σῶμα, τὰ μέλη, ἕως ἀποστῇ ἀπὸ
τῆς οἰκίας Ἀπολλωνίου. κατὰκλινον Ἀλλοῦν πυρετῶ, νόσῳ ἀκαταπαύστῳ,
ἀσίτῳ Ἀλλοῦν, ἀσυνέτῳ Ἀλλοῦν. ἀπάλλαζον Ἀλλοῦν ἀπὸ Ἀπολλωνίου, τοῦ
ἀνδρὸς αὐτῆς. δὸς Ἀλλοῦτι ὕβριν, μῖσος, ἀηδίαν, ἕως ἀποστῇ τῆς οἰκίας
Ἀπολλωνίου, ἄρτι, ταχύ.

Ο στόχος της συνταγής δεν είναι σαφής. Ίσως πρόκειται για ερωτικό ξόρκι που στοχεύει στον χωρισμό του Απολλώνιου από την αγαπημένη του, έτσι ώστε η γυναίκα να υποκύψει στον έρωτα αυτού που τελεί την συνταγή. Μπορεί όμως να πρόκειται για την προσπάθεια κάποιου άλλου, ίσως φίλου του Απολλώνιου, ο οποίος επιθυμεί να διακόψει τις σχέσεις του ζευγαριού για αδιευκρίνιστους λόγους⁹⁰⁸. Η δεύτερη εκδοχή είναι μάλλον πιθανότερη και έτσι εξηγείται και η παρουσία μεταξύ των *βαρβαρικών ονομάτων* (*voces magicae*) του ονόματος του Μίθρα, που προστατεύει τις (αντρικές κυρίως) φιλικές σχέσεις⁹⁰⁹.

Η σχέση μεταξύ του Μίθρα και του *βαρβαρικού ονόματος* «φρη» εμφανίζεται επίσης, σε μια μολύβδινη πινακίδα που ανακαλύφθηκε στην αρχαία Ερμούπολη της Αιγύπτου⁹¹⁰. Το κείμενο παρουσιάζει την Γοργονία να προσπαθεί να φέρει κοντά της το αντικείμενο του πόθου της, την Σοφία, με τους παρακάτω στίχους:

⁹⁰⁷ PGM II 1-42.

⁹⁰⁸ Στο ξόρκι αναφέρεται ο C.Faraone [*Ancient Greek love magic*, (Cambridge MA, 2001), 86], ο οποίος θεωρεί ότι πρόκειται για μια συνταγή που στοχεύει στην απομάκρυνση της γυναίκας από την συζυγική της εστία, ώστε να έρθει κοντά στο πρόσωπο που τελεί την συνταγή.

⁹⁰⁹ 'Μίθρας' στα περσικά σημαίνει «φίλος», «αυτός που μεσολαβεί για να συνασθεί φιλική σχέση». Σχετικά βλ. R. G. Kent, *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, (New Haven, 1953), 203. Roy Kotansky, *Greek Magical Amulets, ο.π.*, 219.

⁹¹⁰ F. Maltomini, "Osservazioni al testo di alcuni papiri inagici greci, I," (*Miscellanea Papyrologica, Papyrologica Florentina* 7) (Firenze, 1980), 169-72. Daniel-Maltomini, *Supplementum Magicum, ο.π.*, 132-155.

**ΚΑΥΣΟΝ ΠΟΙΡΟΣΟΝ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ ΤΗΝ ΚΑΡΔΙΑΝ ΤΟ ΗΠΑΡ ΤΟ ΠΕΥΜΑ
 ΓΟΡΓΟΝΙΑ ΗΝ ΑΙΤΕΓΕΝ ΝΙΛΟΓΕΝΙΑ ΕΠ ΕΡΩΤΙ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ ΣΟΦΙΑ ΗΝ
 ΑΙΤΕΓΕΝ ΙΣΑΡΑ.....ΦΙΛΤΡΟΝ ΠΟΘΟΝ ΕΡΩΤΙ ΗΝΩΡ ΘΗΝΩΡ ΑΒΡΑΣΑΞ
 ΜΙΘΡΑ ΠΕΥΧΡΗ ΦΡΗ ΑΡΣΕΝΟΦΡΗ ΑΒΑΡΙ ΜΑΜΑΡΕΜΒΩ ΙΑΩ ΙΑΒΩΘ
 ΕΞΑΝ ΗΛΙΑ ΜΕΛΙΟΥΧΕ ΜΕΛΙΚΕΤΩΡ ΜΕΛΙΓΕΝΕΤΩΡ ΚΜΗ Μ
 ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΒΛΑ ΑΚΡΑΜΜΑΧΑΜΜΑΡΙ ΣΕCΕΝΤΕΝ ΒΑΡΦΑΡΡΑΙΓΤΗΣ
 ΑΞΟΝ ΓΟΡΓΟΝΙΑ ΗΝ ΑΙΤΕΓΕΝ ΝΙΛΟΓΕΝΙΑ ΕΠΙΕΡΩΤΟΣ ΣΟΦΙΑ ΗΝ
 ΑΙΤΕΓΕΝ ΙΣΑΡΑ ΚΑΥΣΟΝ ΠΟΙΡΟΣΟΝ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ ΤΗΝ ΚΑΡΔΙΑΝ ΤΟ
 ΗΠΑΡ ΤΟ ΠΕΥΜΑ ΚΑΟΜΕΝΗ ΠΗΡΟΥΜΕΝΗ ΒΑΣΑΝΙΖΟΜΕΝΗ
 ΓΟΡΓΟΝΙΑ.**

Και πάλι έχουμε επίκληση του Μίθρα με ταυτόχρονη αναφορά της λέξης *φρη* σε μια επωδή που στοχεύει στο να προκαλέσει τον έρωτα της γυναίκας. Τα συμπτώματα που θα προκαλέσει η χρήση της συνταγής είναι τα οδυνηρά αισθήματα που προκαλεί η επαφή με τη φωτιά⁹¹¹.

Μία ενδιαφέρουσα αναφορά του όρου *φρη* βρίσκουμε στην *Μιθραϊκή Λειτουργία*, στην συνάφεια, όπου, μόλις ο μύστης βλέπει τον Ήλιο-Μίθρα, τον νεαρό θεό με τα χρυσά μαλλιά και τον λευκό χιτώνα, απευθύνεται σε αυτόν προσφωνώντας τον «κυρίαρχο των στοιχείων του νερού, της γης και του πνεύματος». Το απόσπασμα έχει ως εξής⁹¹²:

κύριε, χαῖρε, δέσποτα ὕδατος, χαῖρε, κατάρχα
 γῆς, χαῖρε, δυνάστα πνεύματος, λαμπροφεγ-
 γῇ, προπροφεγγῇ, εμεθιρι αρτεντεπι·
 θηθ· μιμεω νεαρω φυχχεχω ψηρι
 δαριω· **Φρη Φρη**λβα·

Η αναφορά του *βαρβαρικού* αυτού ονόματος σε ένα από τα περισσότερο ενδιαφέροντα σημεία της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*, όπου ο μύστης χαιρετά τον κύριο των στοιχείων της φύσης και αμέσως μετά δηλώνει την ταυτότητά του και αναγνωρίζεται από τον θεό, μας οδηγεί στην υπόθεση ότι η αναφορά της λέξης *ΦΡΗΝ* στο δηνάριο που απεικονίζει τον *Μίθρα πετρογέννητο*, όπως άλλωστε και στο κείμενο της *Λειτουργίας*, συνδέονται με κάποια τελετή στο πλαίσιο της μιθραϊκής λατρείας.

Ο L.Campbell πιστεύει ότι η λέξη *φρη* συνδέεται με τις αρχαίες περσικές θρησκευτικές αντιλήψεις που μιλάνε για την «*xyarr*», την αόρατη φωτιά που

⁹¹¹ Ο Ι.Πετρόπουλος ("Συμπτώματα έρωτος στους ερωτικούς *Μαγικούς Πάπυρους*", *Γλώσσα και Μαγεία*, ο.π., 107-10) αποδίδει τη σχέση μεταξύ αισθήματος καύσης και έρωτα στην ελληνική μαγική παραδοση. Κατά τη γνώμη μας, το αίσθημα της καύσης πρέπει να συνδεθεί, ακόμη, με την αναγέννηση και το αίσθημα του πόνου που διακατέχει αυτόν που παίρνει μέρος σε μια μυστική τελετουργία, η οποία θα τον οδηγήσει στην αλλαγή.

⁹¹² PGM IV 714-718

προσδίδει στον άνθρωπο τον χαρακτήρα και το πνεύμα του⁹¹³. Ο όρος «*xyarr*» αποδίδεται στην αρχαία ελληνική γλώσσα με τον όρο «*φρην*» (*φρένες*), την έδρα της φρόνησης και του χαρακτήρα. Η σύνδεση του όρου *φρην* (*xyarr*) με την περσική θρησκευτική παράδοση δικαιολογεί και την αναφορά του δηνάριου στην περσική θεότητα Αχούρα-Μάζντα και την σύνδεση της με τον Μίθρα.

Σύμφωνα με τον Εμπεδοκλή το «*ιερό φρην*» είναι αυτό που κυβερνά το σύμπαν, με τον ίδιο τρόπο που το στοιχείο του *Νου* στο έργο του Αναξαγόρα και το στοιχείο του *Λόγου* στο έργο του Ηράκλειτου καθορίζουν την εξέλιξη του κόσμου⁹¹⁴. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ο θεός δεν είναι «ο ὅτε ... θεοῖσι διὰ τοῦ ἱερῆ καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν αἰνιττόμενος αἰτίαν, οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέη κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται, οὐ μὲν ἀπαὶ νότωιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται, οὐ πόδες, οὐ θοὰ γούνα, οὐ μήδεα λαχνήεντα, ἀλλὰ **φρὴν** ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον, φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θεοῖσι»⁹¹⁵. Ο θεός, δηλ., σε αντίθεση με τους ανθρώπους που έχουν *φρην*, είναι *φρην*.

Είναι άραγε η αναφορά του Εμπεδοκλή στο θεϊκό αυτό στοιχείο, ασύνδετη με τον τρόπο που ο όρος χρησιμοποιείται στο φυλαχτό του *Μίθρα πετρογέννητου* ή ακόμη και στις συνάφειες των *Μαγικών Παπύρων*, ιδιαίτερα μάλιστα στη *Μιθραϊκή Λειτουργία*, όπου αμέσως προηγούμενα γίνεται αναφορά στα στοιχεία (*δέσποτα ὕδατος, χαῖρε, κατάρχα γῆς, χαῖρε, δυνάστα πνεύματος*), πάνω στα οποία ο θεός Ἡλιος-Μίθρας-φρη φαίνεται να είναι κυρίαρχος;

Όπως είδαμε, στην *Μιθραϊκή Λειτουργία* γίνεται αναφορά στο σύστημα του Εμπεδοκλή, κυρίως στην διδασκαλία που αφορά τα «*τέσσερα ριζώματα*», που ερμηνεύουν τον τρόπο λειτουργίας των τεσσάρων στοιχείων⁹¹⁶. Στο σημείο της επίκλησης ο θεός Ἡλιος-Αιώνας χαρακτηρίζεται «*ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλῆθρα τοῦ τετραλιζώματος*»⁹¹⁷.

Ο λεοντοκέφαλος θεός των μυστηρίων που συνδέεται με το στοιχείο της αιώνιας φωτιάς σχετίζεται με την αντίληψη ότι το πέραςμα μέσα από τη φωτιά εξασφαλίζει την αιωνιότητα και επισφραγίζει την αναγέννηση στην επόμενη ζωή ή ακόμη και την θεοποίηση.

⁹¹³ Βλ. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, ο.π., 208-9.

⁹¹⁴ Σχετικά βλ. Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, (Hampshire-Burlington, 2007), 27-43, 85-95.

⁹¹⁵ Εμπεδοκλής, *Fragmenta*, 134. 6-12. Βλ. επίσης Shirley M. Darcus, "Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles", *Phronesis* 22, (1977), 175-190 και ιδιαίτερα 176.

⁹¹⁶ Βλ. παραπάνω, σελ. 206-7.

⁹¹⁷ PGM IV 589

Το νόμισμα-φυλαχτό, όπως και η *Μιθραϊκή Λειτουργία* συνδέεται με την γενικότερη αντίληψη του Εμπεδοκλή για την αθανασία και την μετατροπή του ανθρώπου σε θεό.

Αν και οι πηγές δεν μπορούν να μας οδηγήσουν στο ξεκάθαρο συμπέρασμα ότι η λέξη *Φρην* που εμφανίζεται αρκετά συχνά στους *Μαγικούς Πάπυρους*, χρησιμοποιούνταν κατά τη διάρκεια των μυστηρίων, είναι πιθανό η λέξη να αποτελούσε μέρος της επίκλησης στο θεό κατά τη διάρκεια κάποιας από τις τελετές μύησης που συνέβαιναν στα μιθραία, πιθανότατα εκείνης που συνδέεται με τη μύηση στο βαθμό του Λέοντα, που συμπεριλαμβάνει τελετουργικά στα οποία χρησιμοποιούνταν το στοιχείο της φωτιάς και της καύσης. Το φυλαχτό ίσως αποτελεί την απόδειξη της συμμετοχής του πιστού στο μυστήριο.

Το 1954, ο William Francis Grimes, διευθυντής του Μουσείου του Λονδίνου και υπεύθυνος των ανασκαφών του Walbrook, δημοσίευσε τις αρχαιολογικές ανακαλύψεις που ήρθαν στο φως στο Λονδίνο κατά τη διάρκεια εκσκαφής που γινόταν για την ανακατασκευή δρόμων της περιοχής⁹¹⁸. Ένα μιθραίο με ενδιαφέροντα και περίεργα χαρακτηριστικά ήρθε στο φως.

Το συγκεκριμένο ιερό χτίστηκε γύρω στα μέσα του 3^{ου} αιώνα και βρισκόταν στο κέντρο της αρχαίας πόλης. Αν και σχετικά μικρότερο από τα περισσότερα μιθραία που συναντάμε στην Ιταλία, ήταν αρκετά μεγαλύτερο από όσα μιθραία είχαν ανακαλυφθεί μέχρι τότε στην Μεγάλη Βρετανία⁹¹⁹. Αρχικά το μιθραίο στηριζόταν σε επτά κολώνες που συμβόλιζαν τους επτά βαθμούς μύησης στα μιθραϊκά μυστήρια. Αργότερα, όμως, οι κολώνες αφαιρέθηκαν και το επίπεδο στο οποίο βρισκόταν το πάτωμα υψώθηκε αρκετά, με αποτέλεσμα να χρειαστεί να οικοδομηθεί και πάλι η οροφή του κτίσματος. Κάτω από το δεύτερο επίπεδο του πατώματος βρέθηκαν ορισμένα θραύσματα αγαλμάτων που πιθανόν προηγούμενα συμπεριλαμβάνονταν μεταξύ των αγαλμάτων που βρίσκονταν στο ιερό. Ανακαλύφθηκαν, μεταξύ άλλων, ένα μαρμάρινο κεφάλι του Μίθρα με φρυγικό σκούφο, ένα κομμάτι από ανάγλυφο που απεικονίζει τον Καντοπάτη να κρατά τον πυρσό του με κατεύθυνση προς τα κάτω, ο κορμός ενός από του δυο συντρόφους του Μίθρα, ένα μεγάλο μαρμάρινο κεφάλι του Σάραπι, ένα θραύσμα από πλάκα που φέρει την παράσταση ενός ιππέα με

⁹¹⁸ CIMRM 814-826.

⁹¹⁹ W.F.Grimes, *The Illustrated London News*, (2, 9 και 16 Okt. 1954). J.M.C.Toynbee, "An Exciting Legacy of Roman Britain", *The Listener* (1954), 801-803. J.Mertens, "De Mithrastempel te London", *Streven* (1955), 358-360. M.J.Vermaseren, «The New Mithraic Temple in London», *Numen*, (1955), 139-145. J.D.Shepherd, *The Temple of Mithras, London: excavations by W. F. Grimes and A. Williams at the Walbrook*, (London, 1998).

τα σκυλιά του, ένα μαρμάρινο κεφάλι μια γυναίκας, ένα μαρμάρινο αγαλματίδιο ενός γυμνού Ερμή, ένα μαρμάρινο σύμπλεγμα μορφών μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει ο Διόνυσος και ο Πάνας⁹²⁰, μερικά μαρμάρινα θραύσματα με επιγραφές και τέλος ένα τεράστιο μαρμάρινο χέρι που κρατά ένα σπασμένο αντικείμενο, πιθανότατα εγχειρίδιο ή ραβδί⁹²¹.

Η πρώτη ερμηνεία που δόθηκε σχετικά με την προέλευση των θραυσμάτων, έριχνε το βάρος της καταστροφής των αγαλμάτων σε χριστιανούς ή στους μιθραϊστές του ιερού, οι οποίοι έσπασαν οι ίδιοι τα αγάλματα σε κομμάτια από φόβο ή κάποια άλλη ανησυχία⁹²².

Όμως το μιθραίο φαίνεται ότι δεν καταστράφηκε την περίοδο που τα αγάλματα θάβονται στο πάτωμα του κτίσματος, αλλά εξακολουθεί να λειτουργεί τουλάχιστον μέχρι τον 5^ο αιώνα. Όσο για την παρουσία των χριστιανών στην περιοχή, δεν ήταν τόσο ισχυρή ώστε να προκαλέσει τέτοια αναστάτωση, όπως συνέβη σε άλλες περιοχές της Ευρώπης⁹²³. Επιπλέον, τα μεγέθη των αγαλμάτων που βρέθηκαν εκεί είναι τόσο μεγάλα που δεν είναι δυνατό να θεωρήσουμε ότι, όσο αυτά ήταν τοποθετημένα στο ιερό, υπήρχε χώρος στους πιστούς για να τελέσουν τις λατρευτικές τους πράξεις⁹²⁴. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι τα αγάλματα ακρωτηριάστηκαν ή καταστράφηκαν όχι από κάποιους που ήθελαν να οδηγήσουν τη μιθραϊκή λατρεία στον αφανισμό, αλλά από τους ίδιους τους πιστούς του Μίθρα, που χρησιμοποιούσαν τα αγάλματα αυτά ως λατρευτικά αντικείμενα. Ποιοι ήταν οι λόγοι λοιπόν που οδήγησαν τους πιστούς στον Μίθρα στην καταστροφή των αγαλμάτων;

Ο B.Croxford, ένας σύγχρονος μελετητής των θραυσμάτων, υποστηρίζει ότι *«εξετάζοντας το μεγάλο μέγεθος ορισμένων θραυσμάτων, το περιβάλλον που συναντώνται, και την διαφορετική συμπεριφορά απέναντι σε κάθε τύπο θραύσματος, η καταστροφή από φανατικούς δεν θα πρέπει να θεωρείται πάντοτε ως η κατάσταση που δικαιολογεί τα σπασμένα αγάλματα και τις κατεστραμμένες παραστάσεις»*⁹²⁵. Ο

⁹²⁰ Βλ. παραπάνω, σελ. 190-1, 265.

⁹²¹ CIMRM 815-826

⁹²² M. Green, "A Corpus of Religions Material from the Civilian Areas of Roman Britain", *British Archaeological Reports* 24, (Oxford, 1976), 54. R.Merrifield, "Art and religion in Roman London: an inquest on the sculptures of Londinium", in J. Munby-M. Henig (eds), *Roman Life and Art in Britain ii*, *British Archaeological Reports* 41, (Oxford, 1977), 375-406.

⁹²³ J. Shepherd, «The Temple of Mithras», *ο.π.*, 228.

⁹²⁴ J.M.C Toynbee, *The Roman Art Treasures from the Temple of Mithras, Special paper 7, Archaeological Society*, (London-Middlesex, 1986), 23.

⁹²⁵ Ben Croxford, "Iconoclasm in Roman Britain?" *Britannia* 34 (2003), 81-95 και ιδιαίτερα 81. Βλ. επίσης R.Merrifield, "Art and religion in Roman London: an inquest on the sculptures of Londinium", *ο.π.*.

J.Chapman στις μελέτες του για τον τεμαχισμό ιερών αντικειμένων, μελετώντας πληθυσμούς της νεολιθικής εποχής στην Βρετανία, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι συχνά συνέβαινε τελετουργικός τεμαχισμός ιερών πήλινων αντικειμένων με σκοπό την επίτευξη στενού δεσμού μεταξύ κοινωνικών ομάδων. Με άλλα λόγια, τα ιερά κομμάτια των αντικειμένων «έδεναν» τελετουργικά μεταξύ τους κοινωνικές ομάδες με ίδιες ή παρόμοιες θρησκευτικές αντιλήψεις⁹²⁶. Δεν θα ήταν απίθανο τα θραύσματα των αγαλμάτων του μιθραίου του Walbrook να έπαιζαν το ίδιο ρόλο, είτε επειδή οι αρχαιότερες αυτές θρησκευτικές αντιλήψεις εξακολουθούσαν να εμφανίζονται μεταξύ των κατοίκων του Λονδίνου της ύστερης αρχαιότητας, είτε επειδή σε αυτές τις θρησκευτικές πρακτικές απηχούνται ιδέες που σχετίζονται με την χρήση της *αρχής της μεταδοτικότητας* στην τελετουργία (*contagious magic*).

Ενισχυτικά ως προς τα παραπάνω λειτουργεί η θεωρία που αναπτύσσει πάνω στο θέμα, ο Α.Ν.Οικονομίδης⁹²⁷. Ο ερευνητής υποστήριξε ότι τα κομμάτια των αγαλμάτων που βρέθηκαν στο μιθραίο του Λονδίνου, δηλ. τα κεφάλια του Σάραπι, του Μίθρα και της θεάς Αθηνάς, καθώς επίσης και το τεράστιο χέρι που κρατά ένα εγχειρίδιο, αποτελούσαν κάποτε μέρη ενός πελώριου συμπλέγματος που κόπηκε σε κομμάτια και μεταφέρθηκε στο Walbrook για προστασία. Θεωρεί ότι τα θραύσματα δεν εκτίθενταν στον μικρό χώρο του μιθραίου, γιατί δεν χωρούσαν, επομένως μεταφέρθηκαν εκεί για κάποιους άλλους λόγους, τους οποίους πάντως δεν αναλύει.

Κατά την άποψή μας, συμφωνώντας με τους προηγούμενους μελετητές, η συμπεριφορά των ανθρώπων της εποχής προς τα θραύσματα, δεν φανερώνει ότι θάφτηκαν βιαστικά έχοντας χάσει την τελετουργική τους αξία, ούτε ότι καταστράφηκαν από αλλόδοξους εχθρούς. Αντίθετα, ο τρόπος που ήταν τοποθετημένα στο πάτωμα του ιερού, δείχνει ότι κομματιάστηκαν τελετουργικά, αποσκοπώντας στην μετάδοση της ιερότητας και των μαγικών δυνάμεων του αρχικού όλου, στα σπασμένα κομμάτια, και μεταφέρθηκαν ως δώρα σε θρησκευτικές κοινότητες με τις οποίες υπήρχε κάποια πνευματική συγγένεια. Ίσως, μάλιστα, κατά το τέλος των ελληνορωμαϊκών χρόνων, με την έλευση στην περιοχή ανθρώπων με διαφορετικές αντιλήψεις, αλλά και με την απειλή ξένων εισβολέων, αυτά τα θραύσματα να αποδείχτηκαν χρήσιμα στους πιστούς του Μίθρα ως αποτροπαϊκό φυλαχτά, ή ως προσωπικά φυλαχτά του καθένα ή της θρησκευτικής κοινότητας που

⁹²⁶ J.Chapman, *Fragmentation in Archaeology*, (London, 2000).

⁹²⁷ Al. N. Oikonomides, *Mithraic Art: a search for unpublished and unidentified monuments*, (Chicago, 1975), 11-12.

δρούσε εκεί⁹²⁸. Την θεώρηση αυτή ενισχύει και το γεγονός ότι ένα σύνολο ιερών αντικειμένων της μιθραϊκής λατρείας βρέθηκε θαμμένο στην πόλη Angleur του Βελγίου, με παρόμοιο τρόπο, εξυπηρετώντας, πιθανότατα, παρόμοιους σκοπούς⁹²⁹.

Θαμμένη επίσης στον χώρο του μιθραίου του Walbrook, αυτή τη φορά όμως όχι στο πάτωμα, αλλά στο βόρειο τοίχο του ιερού, βρέθηκε μια ασημένια νεκρική λάρνακα, στην οποία περιέχονταν ένα κυλινδρικό αντικείμενο που θυμίζει σουρωτήρι ή φίλτρο⁹³⁰. Η λάρνακα είναι διακοσμημένη με σκηνές κυνηγιού που θυμίζουν την πλάκα, η οποία βρέθηκε θαμμένη στο δάπεδο του μιθραίου και απεικονίζει τον Μίθρα-ιπέα με τα σκυλιά του.

Στην Μεγάλη Βρετανία, στο μιθραίο που βρίσκεται κοντά στο ρωμαϊκό οχυρό στο Housesteads της βρετανικής επαρχίας⁹³¹, ανακαλύφθηκε ένα ανάγλυφο που αναπαριστά τη γέννηση του θεού Μίθρα από ένα κοσμικό αυγό⁹³². Η παράσταση βρίσκεται στο κέντρο ενός ζωδιακού κύκλου, με τρόπο που θυμίζει έντονα το περίφημο *ανάγλυφο της Μόδενα* της Ιταλίας. Το ανάγλυφο, στο οποίο έχουμε παραπάνω αναφερθεί, αποδεικνύει τη σχέση μεταξύ της μιθραϊκής και της ορφικής παράδοσης.⁹³³

Στην περιοχή της **κεντρικής Ευρώπης** ενδιαφέρον παρουσιάζουν μια σειρά από λεοντοκέφαλους και αγάλματα λιονταριών, κάποια από τα οποία φέρουν διαμπερή ανοίγματα στη θέση του στόματος ή εμφανίζουν σημάδια από φωτιά και πιθανότατα σχετίζονται με τις τελετές μύησης στο βαθμό του Λέοντα.

Ένα ανάγλυφο σπασμένο σε δυο κομμάτια που βρέθηκε κοντά στη Βιέννη, αναπαριστά έναν φτερωτό λεοντοκέφαλο με πόδια που καταλήγουν σε οπλές⁹³⁴. Στα χέρια του κρατά κλειδιά, ενώ ένα φίδι κυκλώνει το σώμα του. Στα αριστερά του ανάγλυφου βλέπουμε ένα βωμό στον οποίο υπάρχει αναμμένη φωτιά. Το ανάγλυφο φέρει ίχνη φωτιάς, τα οποία προκλήθηκαν από την πιθανή τελετουργική χρήση του

⁹²⁸ Ben Croxford, "Iconoclasm in Roman Britain?" *ο.π.*, 94.

⁹²⁹ CIMRM 954-964

⁹³⁰ J.M.C. Toynbee, *A silver casket and strainer from the Walbrook Mithraeum in the City of London*, (EPRO 4), (Leiden, 1963).

⁹³¹ CIMRM 860. O Beck (*Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, *ο.π.*, 35-40) θεωρεί ότι ο ζωδιακός κύκλος στην συγκεκριμένη παράσταση αναφέρεται στο αστρολογικό σύστημα που σχετίζεται με τους πλανητικούς οίκους. Επιπλέον, πιστεύει ότι η παράσταση της γέννησης του Μίθρα συνδέεται με την δημιουργία του κόσμου.

⁹³² Όπως θα δούμε και παρακάτω (σελ. 297-8), στην μαύρη πέτρα του Μουσείου Φυσικής Ιστορίας της Βιέννης, η μορφή της παράστασης φαίνεται σαν να στέκεται πάνω σε ένα αυγό.

⁹³³ Σχετικά, βλ. παραπάνω 264-6.

⁹³⁴ CIMRM 902

ανάγλυφου. Οι οπλές στα πόδια του λεοντοκέφαλου θυμίζουν τον θεό Πάνα, στην σχέση του οποίου με τον λεοντοκέφαλο έχουμε ήδη αναφερθεί⁹³⁵

Ένα μπρούτζινο κεφάλι λέοντα, το οποίο σήμερα βρίσκεται στο μουσείο της Λιέγης στο Βέλγιο φέρει ένα διαμπερές άνοιγμα στο σημείο του στόματος⁹³⁶. Το αγαλματίδιο αυτό ανήκει σε μια σειρά ευρημάτων, για τα οποία ο Cumont είχε υποστηρίξει ότι ανήκαν πιθανότατα στη διακόσμηση ενός ιερού του Μίθρα⁹³⁷.

Το άγαλμα ενός λιονταριού που αναπαύεται βρέθηκε στο μιθραίο του Heddernheim II, στην Γερμανία. Τα άγαλμα φέρει ένα διαμπερές άνοιγμα που ξεκινά από το ρύγχος του και καταλήγει στη βάση, στην οποία στηριζόταν.⁹³⁸

Το ίδιο συμβαίνει και με ένα άγαλμα ενός λέοντα που ανακαλύφθηκε στο μιθραίο του Carnuntum, στην βόρεια όχθη του Δούναβη. Το λιοντάρι που φέρει ίχνη κόκκινου χρώματος, ξαπλώνει έχοντας ένα κεφάλι ταύρου στα μπροστινά του πόδια. Στο κεφάλι φέρει μια οπή.⁹³⁹

Τέλος, με τα ευρήματα αυτά, τα οποία σχετίζονται, όπως είδαμε, με τις τελετουργίες μύησης στον βαθμό του Λέοντα, συνδέεται ένα ανάγλυφο που ανακαλύφθηκε στο Στρασβούργο το 1866⁹⁴⁰. Το ανάγλυφο απεικονίζει έναν άνδρα μεγάλης ηλικίας με πυκνή γενειάδα να στέκεται, κρατώντας έναν πυρσό και ένα κλειδί στα χέρια του. Στην πλάτη του φέρει φτερά, ενώ πίσω του ξαπλώνει ένα λιοντάρι του οποίου το κεφάλι βρίσκεται ακριβώς επάνω από ένα δοχείο που κυκλώνεται από ένα φίδι⁹⁴¹. Πρόκειται για τον λεοντοκέφαλο θεό, ο οποίος, όπως είδαμε, απεικονίζεται συχνά με ανθρώπινο κεφάλι. Εδώ, ο λεοντώδης χαρακτήρας του επιβεβαιώνεται από την παρουσία του λιονταριού πίσω του.

Στο Μουσείο Φυσικής Ιστορίας της Βιέννης βρίσκεται μια μαύρη πέτρα, που πιθανότατα χρησιμοποιούνταν ως φυλαχτό κάποιου χώρου (*φυλακτήριον*)⁹⁴². Το σχήμα της πέτρας θυμίζει τα προϊστορικά εργαλεία, τα οποία συχνά οι άνθρωποι των

⁹³⁵ Βλ. παραπάνω, σελ. 191-2, 265.

⁹³⁶ Στο εύρημα έχουμε αναφερθεί στο Κεφάλαιο ιταλίας για τρυπες-να γραψω που ακριβώς

⁹³⁷ CIMRM 960. Πρβλ. Jackson, «The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism», *ο.π.*, 28

⁹³⁸ CIMRM 1112

⁹³⁹ CIMRM 1667

⁹⁴⁰ CIMRM 1326. Πρβλ. Levi, «Aion», *Hesperia* 13 (1944), *ο.π.*, 283. Βλ. ακόμη σελ. 262 και υποσημείωση 807.

⁹⁴¹ Τέτοιου τύπου απεικονίσεις λιονταριών εμφανίζονται συχνά στα μιθραία της κεντρικής Ευρώπης. Βλ CIMRM 1238, 1310 (με ίχνη κόκκινου χρώματος), 1388, 1706, 2338. Η συγκεκριμένη παράσταση θυμίζει το ιερό σκεύος της Ίσιδας και το «ξόρκι του μικρού ζητιάνου», στο οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω, σελ. 132.

⁹⁴² Doro Levi, «Aion», *Hesperia* 13 (1944), *ο.π.*, 283.

ελληνορωμαϊκών χρόνων χρησιμοποιούσαν ως βάση για να κατασκευάσουν φυλακτήρια, αφού τους απέδιδαν ισχυρές μαγικές δυνάμεις⁹⁴³.

Ο Πλίνιος αναφέρεται σε ένα είδος πέτρας, η οποία θα μπορούσε να συνδεθεί με την συγκεκριμένη μαύρη πέτρα του Μουσείου της Βιέννης. Στην *Φυσική Ιστορία* γράφει ότι «υπάρχουν δυο είδη κεραύνιας πέτρας, μια μαύρη και μια κόκκινη, που έχουν μάλιστα το σχήμα ενός τσεκουριού». Σύμφωνα με τον Πλίνιο, οι πέτρες αυτές είναι ιερές και έχουν ισχυρή δύναμη, ενώ, όσες από αυτές έχουν βρεθεί σε μέρος το οποίο χτυπήθηκε από κεραυνό, έχουν εκπληκτική μαγική ισχύ, γι' αυτό και είναι ιδιαίτερος δημοφιλείς -αλλά εξαιρετικά σπάνιες- μεταξύ όσων ασκούν μαγικές πρακτικές.⁹⁴⁴

Η *κεραύνια πέτρα* του Μουσείου της Βιέννης απεικονίζει έναν γενειοφόρο άνδρα που παραπέμπει, με αρκετές όμως διαφορές, στον λεοντοκέφαλο θεό. Ο άνδρας απεικονίζεται να στέκεται κρατώντας στο δεξί του χέρι ένα φίδι. Το πάνω μέρος του σώματος είναι ανθρώπινο, ενώ στο κεφάλι του αντί για μαλλιά έχουν χαραχτεί δυο κέρατα. Από τη μέση και κάτω απεικονίζεται φέροντας πόδια ζώου που καταλήγουν σε πέλματα, τα οποία περισσότερο θυμίζουν πέλματα λιονταριού και λιγότερο τράγου. Η μορφή στέκεται πάνω σε ένα ημισφαιρικό σχήμα που μοιάζει με το κάτω μέρος ενός αυγού⁹⁴⁵, που θυμίζει τον συγκρητιστικό θεό Μίθρα-Φάνη στο ανάγλυφο του Housesteads και το ανάγλυφο της *Μόδενα*⁹⁴⁶.

Στο μιθραίο που βρίσκεται στα κοιμητήρια του Heddernheim, στην Φραγκφούρτη της Γερμανίας, ανακαλύφτηκε το άγαλμα ενός λεοντοκέφαλου, που στο δεξί του χέρι κρατά ένα κλειδί και στο αριστερό του χέρι ένα φτυάρι. Το φτυάρι είναι σύμβολο της φωτιάς, με την οποία σχετίζεται ο λεοντοκέφαλος⁹⁴⁷. Στο στήθος του αγάλματος

⁹⁴³ Για τη χρήση προϊστορικών εργαλείων στη μαγεία, βλ. Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 5-6. Ο C.W.King [*The Gnostics and Their Remains*, (London, 1887²), 186-198] αναφέρεται διεξοδικά στην χρήση προϊστορικών πετρών. Πρβλ. A.B.Cook, *Zeus: a study in ancient religion*, (1925), τόμ.1, 512 κ.ε.. C.Bonner, «Magical Amulets», *HThR* 39, (1946), 25-54, και ιδιαίτερα 36-7. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 51 κ.ε.. Πρβλ. παρακάτω, σελ. 315-6.

⁹⁴⁴ Plinius, *Naturalis Historia*, 37, 135: «Sotacus et alia duo genera fecit cerauniae, nigrae rubentisque [similes eas esse securibus]. ex his quae nigrae sint ac rotundae, sacras esse; urbes per illas expugnari et classes; baetulos vocari; quae vero longae sint, ceraunias. faciunt et aliam raram admodum, Magorum studiis expetitam, quoniam non aliubi inveniatur quam in loco fulmine icto».

⁹⁴⁵ R. Wiensch, «Deisidaimoniaka», *Archiv für Religionswissenschaft* 12, (1909), 24-32 και ιδιαίτερα 32 fig.4. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, ο.π., τόμ.2, 70, 136 κ.ε., 76 fig.2. M.J.Vermaseren, "A magical time god" in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., τόμ.2, 446-456. Ο D.Levi («Aion», ο.π., 284 και σημ.44) παρατηρεί ότι ο μεγάλος θεός της εποχής του Νέου Βασιλείου στην Αίγυπτο, Άμμωνας Ρα, εμφανίζεται πολύ συχνά έχοντας κέρατα στο κεφάλι του.

⁹⁴⁶ Σχετικά, βλ. παραπάνω, σελ. 264-5.

⁹⁴⁷ Το φτυάρι που απεικονίζεται στο δάπεδο του μιθραίου του Felicissimo στην Όστια, συνδέεται με τη μύηση στο βαθμό του Λέοντα. Βλ. CIMRM 299.8. Επίσης CIMRM 279 όπου ένας γενειοφόρος κράτα φτυάρι και CIMRM 480.

βλέπουμε μια ενδιαφέρουσα απεικόνιση της Μέδουσας, στη ίδια θέση που στα υπόλοιπα αγάλματα λεοντοκέφαλου βρίσκουμε να απεικονίζεται η μάσκα ενός λιονταριού, ένας κεραυνός ή ένα μάτι.⁹⁴⁸

Στην ελληνική θρησκευτική παράδοση, οι εικόνες των γοργονών χρησιμοποιούνταν πολύ συχνά ως φυλαχτά που τοποθετούνταν στις πόρτες, στους τοίχους των σπιτιών αλλά και σε νομίσματα και ασπίδες με στόχο να προστατέψουν τον κάτοχο τους από το κακό και να υποβάλουν μια τρομακτική αίσθηση.

Τα τρομακτικά χαρακτηριστικά των γοργονών, θυμίζουν τον λεοντοκέφαλο,⁹⁴⁹ ο χαρακτήρας του οποίου προκαλεί τον φόβο εξασφαλίζοντας με αυτόν τον τρόπο την απόλυτη μυστικότητα που προϋπέθετε η συμμετοχή στα μιθραϊκά μυστήρια. Οι υποψήφιοι προς μύηση οδηγούνταν σε διάφορες δοκιμασίες, βασικό στοιχείο των οποίων αποτελούσε η υποβολή τρομακτικής ατμόσφαιρας. Ας θυμηθούμε εδώ τον τρόπο που αισθάνονται όσοι συμμετείχαν στην τελετουργία που περιγράφεται στο κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας*⁹⁵⁰.

Ο D.Ulansey παρατηρώντας τις εικονογραφικές ομοιότητες που υπάρχουν μεταξύ των απεικονίσεων της γοργόνας στην κλασσική αρχαιότητα και της εικόνας του λεοντοκέφαλου στην ρωμαϊκή εποχή, πιστεύει ότι η παρουσία της Μέδουσας στο στήθος του λεοντοκέφαλου αποδεικνύει την σχέση που υπάρχει μεταξύ των δυο θεοτήτων. Η εικόνα της Μέδουσας που λειτουργεί ως αποτροπαϊκό φυλαχτό, συνδέεται με την εικόνα του λεοντοκέφαλου, του οποίου η μορφή έχει, επίσης, αποτροπαϊκό χαρακτήρα⁹⁵¹.

Η σχέση αυτή εμφανίζει μεγαλύτερο ενδιαφέρον, αν προστεθούν σε αυτήν μερικά ακόμη ευρήματα στα οποία εμφανίζεται το κεφάλι μιας Μέδουσας: Στη σειρά μπρούτζινων πλακών, που βρίσκονται στο μουσείο της Λιέγης, που, όπως ο Cumont υποστηρίζει, αποτελούσαν μέρος της διακόσμησης ενός μιθραίου, περιλαμβάνεται μια πλάκα, η οποία είναι διακοσμημένη με το κεφάλι της Μέδουσας⁹⁵². Ακόμη, σε ένα μιθραίο που ανακαλύφτηκε στην Αυστρία το 1894, βρέθηκε μια βάση, η οποία

⁹⁴⁸ CIMRM 695, CIMRM 777, CIMRM 312, CIMRM 103, CIMRM 326, CIMRM 545.

⁹⁴⁹ Άλλωστε η ελληνική θεότητα του Φόβου εμφανιζόταν συχνά με πρόσωπο λέοντα. Πρβλ. Bivar, «Mithra and Mesopotamia», in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, ο.π., 283. K.Regling, «Der griechische Goldschatz von Prinkipo», *Zeitschrift für Numismatik* 41, (1931), 1-46. Οι γενειοφόρες μορφές που παραπέμπουν σε κεφάλια λεόντων και γοργονών κατά την κλασσική αρχαιότητα συνδέονται με την θεότητα Φόβος. Σχετικά βλ. P. Weizsacker «Phobos» in Roscher (ed.) *Lexikon* 3, 2 (1909), στηλη 2388-89.

⁹⁵⁰ Βλ. παραπάνω, σελ. 214.

⁹⁵¹ Σχετικά βλ. C.Blinkenberg, «Gorgone et Lionne», *Revue Archaeologique* 19 (1924), 267. Ulansey, *The origins of the Mithraic mysteries: cosmology and salvation in the ancient world*, ο.π., 32.

⁹⁵² CIMRM 957 (και απο εκεί η αναφορά στον κουμον)

παρουσιάζει το κεφάλι της Μέδουσας από την μια πλευρά και ένα ξαπλωμένο λιοντάρι που κρατά ένα κεφάλι στα μπροστινά του πόδια από την άλλη⁹⁵³.

Το κεφάλι της Μέδουσας συναντάται, επίσης, στα φυλαχτά της ελληνορωμαϊκής εποχής, πολύ συχνά μάλιστα στα χέρια κάποιου λεοντοκέφαλου⁹⁵⁴.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει ένα φυλαχτό που απεικονίζει στην πρόσθια πλευρά τον δαίμονα με κεφάλι κόκορα και πόδια φιδιού να κρατά μια ασπίδα και ένα μαστίγιο και να στέκεται στο κεφάλι της Μέδουσας. Στην πίσω όψη εμφανίζεται μια νεαρή μορφή που κρατά ένα μαστίγιο και κάνει μια κίνηση χαιρετισμού, να στέκεται πάνω στη ράχη ενός λέοντα. Στα αριστερά της μορφής είναι χαραγμένη η λέξη «φρη»⁹⁵⁵.

Υπάρχει, όμως, ένα ακόμη σημείο που συνδέει την μυθολογική παράδοση της Μέδουσας με την τελετουργική παράδοση των μιθραϊκών μυστηρίων: η σχέση του Περσέα με τον Μίθρα, η οποία φαίνεται ότι απασχολεί τους μελετητές εδώ και αιώνες.⁹⁵⁶ Ο βυζαντινός ιστορικός του 11^{ου} αιώνα, Γεώργιος Κεδρηνός, αναφερόμενος στον Περσέα, σημειώνει ότι πρόκειται για τον ήρωα που «εισήγαγε μια νέα λατρεία στην Περσία καθιερώνοντας τις τελετές μύησης και την μαγεία, και με τις γνώσεις του έφερε στη γη τη φωτιά του ουρανού».⁹⁵⁷ Ο Γεώργιος Κεδρηνός, πιθανότατα, συγχέει τον ήρωα Περσέα με τον θεό Μίθρα, δύο πρόσωπα των οποίων η εικονογραφική συγγένεια είναι πολύ μεγάλη. Ο Περσέας εμφανίζεται ως νεαρός με φρυγικό σκούφο να σκοτώνει τη Μέδουσα αποφεύγοντας να την κοιτάζει, θυμίζοντας τον Μίθρα που σκοτώνει τον ταύρο αποφεύγοντας και αυτός να κοιτάζει το θύμα του⁹⁵⁸. Προφανής είναι, ακόμη, η ετυμολογική συγγένεια μεταξύ του ονόματος του Περσέα και της καταγωγής του πέρση θεού. Επιπλέον, φαίνεται ότι κατά τα χρόνια

⁹⁵³ CIMRM 1694

⁹⁵⁴ Βλ. Delatte-Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 222-227, No 306, 307, 308.

⁹⁵⁵ Delatte-Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., No 312.

⁹⁵⁶ Ulansey, *The origins of the Mithraic mysteries*, ο.π., 29-30.

⁹⁵⁷ Georgii Cedreni *Compendium Historiarum*, PG, τομ. 122, στηλ 75. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο έχει ως εξής: «οὗτος καὶ τὴν καλουμένην περσέαν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀνόματι εἰς πᾶσαν τὴν ὑποκειμένην αὐτῷ κατεφύτευσε γῆν, καὶ τὴν τοῦ μυσσαροῦ σκύφου τῆς Μεδοῦσης οὕς ἡγάπα τῶν Περσῶν ἐν μυστηρίῳ μυσταγωγῆσας μαγείοις Μήδους αὐτοὺς καὶ Μηδίαν τὴν χώραν αὐτῶν μετωνόμασεν. εἴτα εἰς τὸ Σίλπιον ὄρος ἐλθὼν εὗρε τοὺς ἀπὸ Ἀργους Ἰωνίτας, ὑφ' ὧν καὶ ἐδέχθη ὡς ὁμόφυλος. χειμῶνος δὲ πολλοῦ πεσόντος καὶ τοῦ προσπαρεκκειμένου ποταμοῦ τοῖς Ἰωπολίταις Ὀρόντου καθ' ὑπερβολὴν πλημμυροῦντος, ἐπεὶ ἤρξατο, ἄφνω κεραυνὸς ὡς σφαῖρα πυρὸς οὐρανόθεν κατηνέχθη, καὶ οὕτως ὁ τε χειμὼν ἐπεσχέθη καὶ τὰ ρεῖθρα τοῦ ποταμοῦ ἀνείθη. καὶ γοῦν τοῦ πυρὸς ἐκείνου πῦρ ἀνάψας ὁ Περσεὺς εἶχε μεθ' ἑαυτοῦ βαστάζων, εἰς τε τὰ ἴδια βασιλεία ἀγαγὼν καὶ ἱερὸν τοῦ πυρὸς κατασκευάσας καὶ ἱερεῖς εὐλαβεῖς ἄνδρας ἐπιστησάμενος· ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν Ἰωπόλει καὶ ἐν πάσῃ τῇ ὑπ' αὐτὸν γῇ καὶ ὡς ἐξ οὐρανοῦ κατενεχθέντα θεὸν σέβεσθαι τὸ πῦρ ἐκεῖνο θεοπίσας ἐδίδασκε πρὸς λατρεῖν, μάγους τοὺς τοῦ πυρὸς ἱερεῖς καλέσας. ἔρχεται οὖν πρὸς αὐτὸν ἐν πολέμῳ ὁ τῆς Ἀνδρομέδας πατὴρ ὁ Κηφεύς. καὶ ἐπεὶ ὁ Περσεὺς ἐξελθὼν τὴν τῆς Γοργόνης κεφαλὴν ἐπεδείκνυε». Για το συγκεκριμένο κείμενο βλ. ακόμη Georgii Cedreni *Compendium Historiarum*, τόμ. I-II, εκδ. I. Bekker, CSHB, (Βόννη 1838-1839).

⁹⁵⁸ Στην σχέση αναφέρεται διεξοδικά ο Ulansey (*The origins of the Mithraic mysteries*, ο.π., 25-30).

της ύστερης αρχαιότητας, ο αστερισμός του Περσέα εμφανιζόταν στον ουρανό πάνω από τον αστερισμό του Ταύρου. Το τελευταίο στοιχείο μάλιστα, σε συνδυασμό με όλα τα προηγούμενα, οδήγησε τον D.Ulansey να υποστηρίζει ότι η παράσταση της ταυροκτονίας στα μίθραϊα είναι ένας αστρονομικός χάρτης⁹⁵⁹.

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι η σχέση που εμφανίζεται μεταξύ Περσέα και Μίθρα, η εικονογραφική συγγένεια που συνδέει την Μέδουσα με τον λεοντοκέφαλο θεό και τα τρομακτικά, αποτροπαϊκά χαρακτηριστικά που διαθέτουν και οι δύο, είναι μερικά από τα στοιχεία που μας οδηγούν στην σκέψη ότι η μορφή της Μέδουσας συνδέεται με τα μίθραϊκά μυστήρια⁹⁶⁰.

Η υπόθεση αυτή ενισχύεται και από την αναφορά του ονόματος του Περσέα και του Μίθρα σε θεραπευτικές συνταγές και φυλαχτά που στοχεύουν στην θεραπεία της ποδάγρας. Σε ένα φυλαχτό από σαρδόνηχα ο Περσέας εμφανίζεται με φτερά στα πόδια, να πετά στα δεξιά, φορώντας φρυγικό σκούφο και κρατώντας το κεφάλι της Μέδουσας στο αριστερό του χέρι. Στην πίσω όψη του φυλαχτού έχει χαραχτεί η εξής επιγραφή:

*ΦΥΓΕ ΠΟΔΑΓΡΑ, ΠΕΡΣΕΥΣ ΣΕ ΔΙΩΧΙ*⁹⁶¹

Στην θεραπεία της ποδάγρας αναφέρεται και ένα θεραπευτικό ξόρκι που χρησιμοποιήθηκε από έναν διάσημο γιατρό του 6^{ου} αιώνα μ.Χ., τον Αλέξανδρο από τις Τράλλεις⁹⁶². Το κείμενο περιγράφει την κατασκευή μιας χρυσής πινακίδας, η οποία θα πρέπει να φορεθεί στους αστράγαλους του ασθενούς. Σε αυτήν την περίπτωση, όμως, ο θεός που καλείται να θεραπεύει την ποδάγρα του ασθενούς δεν είναι ο Περσέας, αλλά ο Μίθρας. Πιο συγκεκριμένα το κείμενο γράφει:⁹⁶³

Προφυλακτικὸν ποδάγρας

*Λαβὼν πέταλον χρυσοῦν σελήνης ληγούσης γράφε ἐν αὐτῷ τὰ ὑποκείμενα καὶ ἐνδήσας εἰς νεῦρα γεράνου, εἶτα ὅμοιον τῷ πετάλῳ σωληνάριον ποιήσας κατάκλεισον καὶ φόρει περὶ τοὺς ἀστραγάλους **ῥμειθρεῦ**, μόρ, φόρ, τεύξ, ζά,*

⁹⁵⁹ Σχετικά βλ. Ulansey, *The origins of the Mithraic mysteries*, ο.π., 29-45.

⁹⁶⁰ Η εικόνα χρησιμοποιήθηκε αργότερα στους μεγάλους καθεδρικούς της δυτικής Ευρώπης, όπου είχε όχι μόνο διακοσμητικό χαρακτήρα, αλλά επιπλέον εξασφάλιζε την ατμόσφαιρα δέους που έπρεπε να αισθανθεί ο πιστός που εισερχόταν σε αυτούς.

⁹⁶¹ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 76. A. J. Festugiere, «Amulettes magiques a propos d'un ouvrage recent», *Classical Philology* 46, (1951), 81-92 και ιδιαίτερα 84. Roy Kotansky, «Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets», in Faraone-Obbink (eds.), *Magika Hiera*, ο.π., 107-37 και ιδιαίτερα 119 και σημ. 86.

⁹⁶² Σχετικά με τον Αλέξανδρο από τις Τράλλεις και το έργο του, βλ. Felix Brunet, *Oeuvres medicales d'Alexandre de Tralles*, (Paris, 1933-37) τομ. 1-4.

⁹⁶³ Αλέξανδρος από τις Τράλλεις, *Θεραπευτικά*: 2. 538. 5-10

ζών, θέ, λού, χρί, γέ, ζέ, ών. ώς στερεοῦται ὁ ἥλιος ἐν τοῖς ὀνόμασι τούτοις καὶ ἀνακαινίζεται καθ' ἑκάστην ἡμέραν, οὕτω στερεώσατε τοῦτο τὸ πλάσμα, καθὼς ἦν τὸ πρὶν, ἤδη, ἤδη, ταχύ, ταχύ·

Από την μελέτη των παραπάνω στοιχείων προκύπτει το συμπέρασμα ότι ο ήρωας Περσέας και ο θεός Μίθρας μπορούν να αντικαταστήσουν ο ένας τον άλλον, τουλάχιστον στις θεραπευτικές ενάντια στην ποδάγρα συνταγές.

Στα μιθραία της κεντρικής Ευρώπης συναντάμε, ακόμη, μια σειρά από αρχαιολογικά ευρήματα που σχετίζονται με τη λατρεία της Εκάτης, της θεάς της μαγείας της αρχαίας ελληνικής παράδοσης.

Το πρώτο αφορά μια αφιέρωση στην Εκάτη που βρέθηκε δίπλα σε ένα μιθραϊκό βωμό, στην πόλη Treves στην νοτιοδυτική Γερμανία⁹⁶⁴. Το δεύτερο είναι ένα άγαλμα της θεάς, από το οποίο έχει διασωθεί μόνο το πάνω μέρος, που βρέθηκε στο μιθραίο του Stockstadt στην κεντρική Γερμανία⁹⁶⁵. Το τρίτο αφορά μια παράσταση τριών γυναικείων θεοτήτων, οι οποίες απεικονίζονται γύρω από την ανάγλυφη σκηνή της ταυροκτονίας ενός μιθραίου, που ανακαλύφθηκε στο Osterburken της νότιας Γερμανίας. Οι θεές εμφανίζονται να κρατούν μια ζυγαριά, ένα ειλητάριο και μια σπείρα στα χέρια τους

Κάποιοι μελετητές θεώρησαν ότι η παράσταση των τριών θεοτήτων συνδέεται με τις τρεις Μοίρες. Η απεικόνιση, όμως, των τριών Μοιρών είναι άγνωστη στην μιθραϊκή παράδοση, ενώ αντίθετα η παρουσία της Εκάτης σε αυτήν είναι περίβλεπτη⁹⁶⁶. Είναι πιθανότερο, λοιπόν, το σύμπλεγμα των τριών θηλυκών θεοτήτων να απεικονίζει την Εκάτη και τις τρεις υποστάσεις της⁹⁶⁷.

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η Sara Illes Johnston συνέδεσε την Εκάτη, με τον έφιππο Μίθρα και τους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς*. Ερμηνεύοντας το 146^ο απόσπασμα των *Χαλδαϊκών Χρησμών*⁹⁶⁸, για το οποίο οι μελετητές συμφωνούν ότι πρόκειται για ένα απόσπασμα από χρησμό που η Εκάτη δίνει μέσω κάποιου ενδιάμεσου προσώπου

⁹⁶⁴ CIMRM 992.

⁹⁶⁵ CIMRM 1187

⁹⁶⁶ Βλ. CIMRM 84-5, 356, 395^a, 486. Πρβλ. το ξόρκι, στο οποίο γίνεται επίκληση της Εκάτης και του λεοντοπρόσωπου. Σχετικά, βλ. παραπάνω σελ. 259-60.

⁹⁶⁷ Την άποψη αυτή υποστηρίζει και ο L.Campbell (*Mithraic Iconography and Ideology*, ο.π., 238).

⁹⁶⁸ *Oracula chaldaica* 146: « ταῦτ' ἐπιφωνήσας ἡ παιδί κατόψῃ πῦρ ἴκελον σκιρτηδὸν ἐπ' ἥερος οἶδμα τιταῖνον· ἡ καὶ πῦρ ἀτύπωντον, ὅθεν φωνὴν προθέουσαν· ἡ φῶς πλούσιον ἀμφὶ γύην ῥοιζαῖον ἐλιχθέν· ἀλλὰ καὶ ἵππον ἰδεῖν φωτὸς πλέον ἀστράπτοντα ἡ καὶ παῖδα θοοῖς νότοις ἐποχούμενον ἵππου, ἔμπτυρον ἡ χρυσῷ πεπυκασμένον ἡ ἅλι γυμνόν, ἡ καὶ τοξεύοντα καὶ ἐστηῶτ' ἐπὶ νότοις» .

στον θεουργό, η Johnston θεωρεί ότι το «ἀτύπωτον πῦρ» που θα εμφανιστεί στον θεουργό είναι μια αφηρημένη εκδήλωση της ίδιας της Εκάτης⁹⁶⁹.

Επιπλέον, ο θεουργός θα έρθει αντιμέτωπος με έναν «πύρινο νεαρό θεό», του οποίου το σώμα θα είναι γυμνό ή καλυμμένο με χρυσό και ίσως να κρατάει τόξο και να ιππεύει ένα αστραφτερό άλογο. Τα χαρακτηριστικά του νεαρού θεού θυμίζουν τον θεό-ιππέα του Δούναβη, τον θεο Έρωτα και τον Ώρο-Αρποκράτη, ο οποίος, αυτήν την εποχή, απεικονίζεται ως καβαλάρης-πολεμιστής. Όμως, κατά την άποψή μας, ο θεός των *Χαλδαϊκών Χρησμών* συνδέεται και με τον Μίθρα, αφού ο θεός παριστάνεται αρκετά συχνά ως ιππέας στα μισθραία της κεντρικής Ευρώπης⁹⁷⁰.

Αν αποδεχτούμε την υπόθεση ότι στα μισθραία συνέβαιναν τελετές *πρόγνωσης* και χρησιμοδοσίας, η παρουσία της Εκάτης σε αυτά δεν είναι αδικαιολόγητη. Αντίθετα, ως θεά που συνδέεται με την χρησιμοδοσία, πιθανότατα γινόταν αντικείμενο επίκλησης από τους μισθραϊστες. Όπως επίσης δικαιολογημένη θα πρέπει να θεωρηθεί και η παρουσία του Μίθρα, ως «πύρινου νεαρού θεού» στην συνάφεια των *Χαλδαϊκών Χρησμών*, αν αποδεχτούμε την πιθανότητα ο Μίθρας να ήταν, μεταξύ άλλων, και ένας θεός που προστάτευε την ιερή τέχνη της χρησιμοδοσίας.

Τέλος, στην **Ελλάδα** τα ευρήματα που σχετίζονται με τη λατρεία του Μίθρα είναι ελάχιστα και, μάλλον, ασήμαντα. Μεταξύ αυτών, όμως, περιλαμβάνεται η μαγική «πέτρα της Αργολίδας», με την οποία θα ασχοληθούμε στο επόμενο κεφάλαιο, καθώς αποτελεί μέρος της ενδιαφέρουσας παράδοσης που σχετίζεται με τα μαγικά φυλαχτά, τα οποία συνδέονται με την μισθραϊκή λατρεία.

⁹⁶⁹ Sarah Iles Johnston, «Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century», *Classical Philology* 87, (1992), 303-321. Της ίδιας, *Hekate soteira*, ο.π., 116 και 162.

⁹⁷⁰ CIMRM 1137, 1247, 1289, 1292.

6. Η παρουσία του Μίθρα στα φυλαχτά

Αν και ο αριθμός των φυλαχτών που έχουν διασωθεί από την εποχή της ύστερης αρχαιότητας είναι μεγάλος, τα φυλαχτά που συνδέονται με την μιθραϊκή παράδοση είναι ολιγάριθμα. Επιπλέον, δεν είναι σαφές αν πρόκειται για λίθους που στόχευαν στην προστασία όσων τα φορούσαν ή για ιερά αντικείμενα που χρησιμοποιήθηκαν στο πλαίσιο των μιθραϊκών μυστηρίων, ως εμβλήματα που δίδονταν στους μύστες, όταν περνούσαν σε ένα συγκεκριμένο στάδιο μύησης.

Υπέρμαχος της δεύτερης άποψης είναι ο R.Merkelbach, ο οποίος θεωρεί ότι οι περισσότεροι από τους λίθους που απεικονίζουν τον Μίθρα δεν είναι φυλαχτά, αλλά θρησκευτικά σύμβολα που δίνονταν στους μνημένους με σκοπό να επισφραγιστεί το πέρασμα τους στο επόμενο επίπεδο μύησης⁹⁷¹. Όμως, αρκετά από τα φυλαχτά, των οποίων το θρησκευτικό χαρακτήρα υποστηρίζει ο Merkelbach, φέρουν επιγραφές που συναντάμε στις επικλήσεις των *Μαγικών Παπύρων*, καθώς και σε φυλαχτά των οποίων ο μαγικός χαρακτήρας είναι ξεκάθαρος.

Αντίθετα, ο J.Alvar θεωρεί ότι ο μικρός αριθμός των μιθραϊκών φυλαχτών που έχουν διασωθεί, οφείλεται στον έντονο ανταγωνισμό που υπήρχε μεταξύ των εκπροσώπων της λατρείας του Μίθρα και των μάγων που ασκούσαν τελετουργική μαγεία κατά τα ύστερα ελληνιστικά χρόνια⁹⁷². Σύμφωνα με τον Alvar, ενώ οι μυστηριακές λατρείες πρόσφεραν την ενδοκόσμια και μεταθανάτια σωτηρία στους μνημένους απαιτώντας από αυτούς μια συγκεκριμένη ηθική συμπεριφορά, οι μάγοι υπόσχονταν στους ανθρώπους της εποχής την ίδια δυνατότητα, προσφέροντας τους, έναντι μικρής χρηματικής αμοιβής, φυλαχτά που απεικόνιζαν την σκηνή της ταυροκτονίας, τα οποία θα τους εξασφάλιζαν εύκολα την πολυπόθητη σωτηρία. Έτσι ερμηνεύει την παρουσία μαγικών επιγραφών στα φυλαχτά που απεικονίζουν την ταυροκτονία. Ο R.Gordon διαφωνεί και πιστεύει ότι, αν κάτι τέτοιο συνέβη, θα πρέπει να θεωρηθεί περιφερειακό φαινόμενο που σε καμιά περίπτωση δεν αφορά την μιθραϊκή τελετουργική παράδοση της αυτοκρατορίας⁹⁷³.

⁹⁷¹ Ο Merkelbach (*Mithras*, ο.π., 82, 140-1) χαρακτηρίζει τις πέτρες «religiose Gegenstande». Παρατηρεί μάλιστα (ο.π., 140, Σομ. 25) ότι «es ist möglich, dass uns sehr viel mehr gemmen erhalten sind, die von Mithrasmythen getragen wurden. Denn alle gemmen mit planetengottern, mit hekate, mit tieren, welche die grade symbolisierten, konnten mithrisch gewesen sein». Πρβλ. ακόμη Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 33 και ιδιαίτερα σημ.55, όπου ο συγγραφέας αναφέρεται στην αντίληψη της J.E.Harrison σχετικά με τις πέτρες αυτές.

⁹⁷² βλ. Alvar Ezquerro, *Romanising oriental Gods*, ο.π., 143-203.

⁹⁷³ βλ. R.Gordon-F.Simón, «Introduction» in *Magical Practice in the Latin West*, ο.π., 37-8. Σχετικά με την ερμηνεία των λιγοστών ευρημάτων βλ. R.Gordon, «Small and miniature reproductions of the

Κατά την άποψή μας, οι λίθοι που συνδέονται με την μιθραϊκή παράδοση αποδεικνύουν, όχι τον ανταγωνισμό μεταξύ των μαγικών και θρησκευτικών πρακτικών, όπως ο Alvar υποστηρίζει, αλλά, αντίθετα, την στενή σχέση που φαίνεται να τις συνδέει. Φαίνεται ότι οι περισσότεροι λίθοι είναι μαγικό-θρησκευτικά ιερά αντικείμενα και όχι εμβλήματα, όπως ο Merkelbach υποθέτει, τα οποία χρησιμοποιούνταν για να πετύχουν την προστασία όσων τα φορούσαν, αλλά και για να καταδείξουν την προσκόλλησή τους στην συγκεκριμένη θρησκευτική παράδοση.

Από τους λίθους που συνδέονται με τη μιθραϊκή λατρεία, μόνον ένας, κατά τη γνώμη μας, συνδέεται με τα μιθραϊκά μυστήρια, με τον τρόπο που ο Merkelbach περιέγραψε. Ο συγκεκριμένος λίθος απεικονίζει έναν αετό να πατά πάνω σε ένα βέλος έχοντας τα φτερά του ανοιχτά. Στην πίσω όψη του λίθου εμφανίζεται μια σκάλα με 7 σκαλοπάτια, σε κάθε ένα από τα οποία αναγράφεται ένα από τα 7 φωνήεντα⁹⁷⁴. Η εικόνα θυμίζει έντονα το δάπεδο του μιθραίου Felicissimo στην Όστια, όπου παρουσιάζονται τα σύμβολα των επτά βαθμών μύησης στην μιθραϊκή λατρεία. Ο αετός είναι σύμβολο του τέταρτου και το βέλος είναι σύμβολο του πέμπτου βαθμού μύησης στα μυστήρια.

Ο συγκεκριμένος λίθος μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι πιθανότατα τέτοια εμβλήματα χρησιμοποιούνταν κατά τη διάρκεια των τελετών μύησης. Όπως θα δούμε, όμως, παρακάτω, οι μιθραϊστές χρησιμοποιούσαν τους λίθους, όχι μόνο ως εμβλήματα που αποδείκνυαν την ένταξη τους σε κάποιον βαθμό μύησης, αλλά ταυτόχρονα ως φυλαχτά, με την βοήθεια των οποίων θα μπορούσαν να ξεπεράσουν τις αντιξοότητες της καθημερινής ζωής τους.

Mithraic icon: reliefs, pottery, ornaments and gems” in Marleen Martens- Guy De Boe (eds), *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*, (Brussels, 2004), 259-283 και ιδιαίτερα 276-8.

⁹⁷⁴ P.J. Sijpesteijn, “Eine neue mithrische Gemme”, *ZPE* 64, (1986), 123-124.

α) Ο Μίθρας

Η παράσταση του Μίθρα εμφανίζεται σε αρκετά φυλαχτά της ελληνορωμαϊκής εποχής. Ο θεός συνήθως παρουσιάζεται ως ταυροκτόνος, με τρόπο που ελάχιστα διαφέρει από τις παραστάσεις της ταυροκτονίας που συναντάμε μέσα στα μιθραία. Δύο από τα φυλαχτά αυτού του τύπου είναι σχεδόν πανομοιότυπα⁹⁷⁵, ενώ τα υπόλοιπα παρουσιάζουν κάποιες διαφορές μεταξύ τους, που αφορούν τις επιγραφές που φέρουν ή τις παραστάσεις της πίσω όψης. Η ομοιότητα μεταξύ των φυλαχτών, καθώς και το γεγονός ότι, ιδιαίτερα το δεύτερο, φέρουν πάνω τους τα σύμβολα όλων των βαθμών μύησης του μιθραϊσμού, οδήγησε τον R.Merkelbach, να θεωρήσει ότι τα συγκεκριμένα φυλαχτά δεν είναι μαγικοί λίθοι, αλλά θρησκευτικά εμβλήματα⁹⁷⁶. Όμως, όπως είδαμε, η σύνδεση των φυλαχτών με τις τελετές μύησης είναι πολύ δύσκολο να αποδειχτεί, αφού οι επιγραφές που φέρουν συναντώνται σε ένα πλήθος άλλων φυλαχτών της εποχής με ξεκάθαρα μαγική χρήση. Ωστόσο η θέση αυτή άνοιξε το δρόμο για την επανεκτίμηση του ρόλου των φυλαχτών αυτών.

Το πρώτο από τα δυο φυλαχτά, το οποίο σήμερα ανήκει στη συλλογή του Αρχαιολογικού Μουσείου της Φλωρεντίας, ενώ παλαιότερα άνηκε στην συλλογή των Μεδίκων, είναι φτιαγμένη από κόκκινο ίασπη. Το δεύτερο βρίσκεται στο Αρχαιολογικό Μουσείο της Ούντινε της Ιταλίας και είναι φτιαγμένο από κίτρινο κορνηλιανό. Στις μπροστινές όψεις και των δύο απεικονίζεται η παράσταση της ταυροκτονίας. Εμφανίζονται επίσης τα ζώα που συνοδεύουν το θεό, ο σκύλος, το φίδι και ο σκορπιός, ενώ δεξιά και αριστερά της ταυροκτονίας στέκονται οι ακόλουθοι του, ο Καύτης και ο Καυτοπάτης. Στο πάνω μέρος των φυλαχτών εμφανίζονται ο Ήλιος, η Σελήνη και 8 αστέρια.

Στην πίσω όψη των φυλαχτών εμφανίζεται ένας λέοντας να περπατάει προς τα δεξιά έχοντας μια μέλισσα στο στόμα του. Στον περίγυρο είναι χαραγμένα 7 αστέρια γύρω από τα οποία εμφανίζονται οι επτά παρακάτω λέξεις:

CHMEA KANTEY KENTY KONTY KHPIAEY ΔΑΡΥΚΝΩ ΛΥΚΥΝΕ

⁹⁷⁵ CIMRM 2354 και 2355. Σχετικά βλ. ακόμη Merkelbach, *Mithras*, ο.π., 82-83, εικ. 40. Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo*, ο.π., 1-15. Του ίδιου, *Sylloge gemmarum gnosticarum*, ο.π., 304, No 256.

⁹⁷⁶ R.Merkelbach, *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien*, (Westdeutscher Verlag in Opladen, 1982), 18 κ.ε. Ο R.Beck ["Mithraism since Franz Cumont," *ANRW* II.17.4 (1984), ο.π., 2048] θεωρεί απαράδεκτη την άποψη ότι τα φυλαχτά συνδέονται με τα μυστήρια.

Οι λέξεις αυτές δεν είναι άγνωστες⁹⁷⁷. Εμφανίζονται σε αρκετά από τα φυλαχτά της αρχαιότητας⁹⁷⁸. Μεταξύ αυτών βρίσκεται ένα φυλαχτό που σήμερα ανήκει στο μουσείο της βιβλιοθήκης του πανεπιστήμιου του Michigan. Το φυλαχτό αυτό εμφανίζει στην μία όψη του την θεότητα με το κεφάλι κόκορα και τα πόδια φιδιού να φορά πανοπλία. Στα αριστερά της μορφής είναι χαραγμένη μια επιγραφή που περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, τις επτά λέξεις με μικρές διαφορές: «σημεα κεντευ κοντευ κενγευ κηριδευ δαρυνκω λυκυηξι». Στην πίσω όψη του φυλαχτού εμφανίζεται μια θεότητα με πανθειστικά χαρακτηριστικά, που φέρει κεφάλι αετού με κάλαθο, τέσσερα φτερά και ουρά πουλιού.⁹⁷⁹

Ένα παρόμοιο φυλαχτό, που βρέθηκε σε ένα τάφο βόρεια της Θεσσαλονίκης, παρουσιάζει ένα θεό με κεφάλι αετού, ο οποίος με το ένα χέρι του κάνει σπονδή σ' έναν βωμό πάνω στον οποίο έχουν χαραχτεί μαγικά σύμβολα⁹⁸⁰. Με το άλλο χέρι προσφέρει τροφή σε ένα φίδι. Πάνω από την μορφή έχουν χαραχτεί τα εξής:

ΔΑΡΥΝΚΩ
ΛΥΚΥΝΞΥΝ
CHMAIA KANΠYXPH
KONTEY ΩPOMAZA
KENTY NAΦAPZEY
KHPIΔEY

Την ερμηνεία των ονομάτων αυτών βρίσκουμε σε μια πέτρα που έχει βρεθεί στο Tartu της Εσθονίας. Στο φυλαχτό εμφανίζονται οι 7 πλανητικοί θεοί, ενώ πάνω από τις μορφές έχουν γράφει τα *βαρβαρικά* τους ονόματα ως εξής:⁹⁸¹

CHMIA KANTEY KONTEY KENTY KHPIΔEY ΔΑΡΥΝΚΩΛΥΚΥΝΖ

Το πρώτο *βαρβαρικό* όνομα συνδέεται με τον Ήλιο, το δεύτερο με την Σελήνη, το τρίτο με τον Δία-Ωρομάσδη, το τέταρτο με την Αφροδίτη, το πέμπτο με τον Κρόνο,

⁹⁷⁷ Πρβλ. PGM V 428.

⁹⁷⁸ Πρβλ. O. Ya. Neverov, "Gemmes, bagues et amulettes magiques du Sud de l'URSS" in M.B.de Boer-T.A.Edridge (eds.), *Hommages a Maarten J. Vermaseren* 2, (Leiden, 1978), 833-848 και ιδιαίτερα 835, No. 4. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 3, σημ. 9.

⁹⁷⁹ Βλ. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 281, No 172 .Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 35-6.

⁹⁸⁰ Delatte, " Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 18 σημ. 1.

⁹⁸¹ L.Mercklin, "Gnostische Gemme des Dorpater Museums", in Eduard Gerhard (ed.) *Archäologische Zeitung* 14, (Berlin, 1854) 260-4. Delatte, " Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 16-17.

το έκτο με τον Ερμή και το έβδομο με τον Δία⁹⁸². Η σχέση μεταξύ των πλανητών και των βαθμών μύησης στη μιθραϊκή λατρεία έχει εξαντλητικά συζητηθεί από τους μελετητές της λατρείας⁹⁸³. Οι επτά βαθμοί μύησης συνδέονται με τους επτά πλανήτες. Τα φυλαχτά αυτά που εμφανίζουν στην μια όψη τους την ταυροκτονία και στην άλλη έναν λέοντα και τα σύμβολα των πλανητών συνδέονται με τα μυστήρια. Η μέλισσα που βρίσκεται στο στόμα του λιονταριού είναι πιθανό να συμβολίζει το μέλι που χρησιμοποιείται στις τελετές των μιθραίων⁹⁸⁴. Η χρήση της εικόνας του λιονταριού σε συνδυασμό με την εικόνα της ταυροκτονίας είναι δυνατό να συνδέεται με το πέρασμα από τις πλανητικές σφαίρες και με την μύηση στο βαθμό του Λέοντα.

Όμως, όπως είδαμε παραπάνω⁹⁸⁵, ο Πορφύριος αναφέρει ότι «μέλισσες» ονομάζονταν οι ψυχές των δίκαιων ανθρώπων που ζούσαν σύμφωνα με το θείο θέλημα. Όπως οι μέλισσες γυρνούν πάντα στην κυψέλη τους, στο μέρος που γεννήθηκαν, έτσι αυτές οι ψυχές μπορούν να επιστρέψουν στο σημείο από όπου ξεκίνησαν, να πετύχουν δηλ. την άνοδο στον ουρανό και την αθανασία. Η σχέση μέλισσας και ψυχής μας οδηγεί στην υπόθεση ότι τα φυλαχτά αυτού του τύπου συνδέονται όχι μόνο με τη μύηση στο βαθμό του λέοντα, αλλά με την συνολικότερη θεώρηση των μιθραϊστών σχετικά με την αθανασία της ψυχής.

Με τις αντιλήψεις αυτές συνδέεται πιθανότατα ένα φυλαχτό που ανήκε κάποτε στην συλλογή των Βοργιά⁹⁸⁶. Το φυλαχτό, του οποίου η θέση σήμερα είναι άγνωστη, έχει χαραχτεί πάνω σε κίτρινο ίασπη και στην μπροστινή όψη του αναπαριστά την σκηνή της ταυροκτονίας. Ο κίτρινος ίασπις είναι ένα υλικό που συναντάται συχνά σε φυλαχτά που συνδέονται με την μιθραϊκή λατρεία, προφανώς εξαιτίας του φωτεινού κίτρινου χρώματος που φέρει ηλιακές αναφορές⁹⁸⁷. Στην πίσω όψη παριστάνονται ο Έρωτας και η Ψυχή γύρω από τους οποίους εμφανίζεται η γνωστή από τους *Μαγικούς Πάπυρους* επιγραφή «NEIXAPOΠΛHΞ», ενώ στις άκρες υπάρχει η επιγραφή «NBAΦPENEMOYNOCIAAΠIKPΦIΛEYE».

⁹⁸² Σύμφωνα με τον Mastrocinque (*Studi sul mitraismo, o.π.*, 5-7) η λέξη *Χημέα* σχετίζεται με τον Ήλιο, η *Καντεν* με την Σελήνη, η *Κεντεν* με την Αφροδίτη, η *Κοντεν* με τον Δία-Ωρομάσδη, η *Κηριδεν* με τον Κρόνο, η *Δαρυκνω* με τον Ερμή και, τέλος, η *Λυκυνξ* σχετίζεται πάλι με τον Δία.

⁹⁸³ Σχετικά βλ. προηγούμενα κεφXXX. Πρβλ. M.Clauss, *The Roman Cult of Mithras, o.π.*, 133-8. R.Beck, "In the Place of the Lion: Mithras in the Tauroctony", in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, (Roma, 1994), o.π., 29-50.

⁹⁸⁴ Ο Merkelbach (*Mithras, o.π.*, 88-9) αναφέρεται σε μια παρατήρηση του Πορφύριου, ο οποίος συνδέει τις μέλισσες με τις ψυχές και με τον βαθμό μύησης του *Νομφίου*.

⁹⁸⁵ Βλ. παραπάνω, σελ. 232, 235.

⁹⁸⁶ CIMRM 2356

⁹⁸⁷ βλ. C.W.King, *The Gnostics and their remains, o.π.*, 338.

Η παράσταση του Έρωτα και της Ψυχής δεν είναι άγνωστη στη λατρεία του Μίθρα. Παρόμοιες απεικονίσεις, όπως είδαμε, έχουν βρεθεί στο μισραίο της Capua στην νότια Ιταλία (εικ. 23) και στο μισραίο της Santa Prisca στην Ρώμη⁹⁸⁸. Ο Martin υποθέτει ότι ο Έρωτας της συγκεκριμένης παράστασης συμβολίζει τον Μίθρα ή, τον εκπρόσωπό του στην μισραϊκή τελετουργική παράδοση, τον *Πατέρα* του μισραίου, ο οποίος καθοδηγεί με πατρική φροντίδα τον υποψήφιο μύστη στην άνοδο της ψυχής του στις ουράνιες σφαίρες.⁹⁸⁹

Ο Reitzenstein, έναν αιώνα πριν, προσπάθησε να αποδείξει ότι στην περσική παράδοση υπάρχει μια θεότητα που εμφανίζει παρόμοια χαρακτηριστικά με την ελληνική Ψυχή. Σύμφωνα με την θεωρία του, η διήγηση για την δημιουργία του κόσμου που συναντάται σε έναν από τους *Μαγικούς Πάπυρους*, έχει περσική προέλευση⁹⁹⁰. Το συγκεκριμένο κείμενο περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο ο θεός γελώντας επτά φορές δημιούργησε επτά οντότητες-στοιχεία της φύσης, που με τη σειρά τους δημιούργησαν ό,τι υπάρχει στον κόσμο. Την πρώτη φορά που ο θεός γέλασε δημιουργήθηκε το φως και η αυγή, την δεύτερη το νερό, την τρίτη δημιουργήθηκαν ο Νους και οι φρένες, την τέταρτη η Γέννα και η σπορά, την πέμπτη η Μοίρα, την έκτη ο Καιρός και την έβδομη φορά που ο θεός ξέσπασε σε γέλια δημιουργήθηκε η Ψυχή⁹⁹¹.

⁹⁸⁸ CIMRM 186 . Merkelbach, *Mithras*, ο.π, 314, εικ. 64. Βλ. παραπάνω, σελ. 308.

⁹⁸⁹ L.Martin, “The Amor and Psyche Relief in the Mithraeum of Capua Vetere: An Exceptional Case of Graeco-Roman Syncretism or an Ordinary Instance of Human Cognition?” in Giovanni Casadio-Patricia A. Johnston (eds) *Mystic Cults in Magna Graecia*, (Austin, 2009), 277-289 και ιδιαίτερα 281.

⁹⁹⁰ R.Reitzenstein, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, (SHAW 10), (Heidelberg, 1917), 100, όπου παρουσιάζει ένα μανιχαϊκό απόσπασμα που συνδέει τον Μίθρα με την ψυχή. Βλ. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π.,35.

⁹⁹¹ PGM XIII 161-192: « καὶ ἐγέλασεν ὁ θεὸς ζ' χα χα χα χα χα χα χα. γέλασαντος δὲ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθησαν θεοὶ ζ', οἵτινες τὸν κόσμον περιέχουσιν. ἄνω. οὗτοι γὰρ εἰσιν οἱ προφανέντες. καυχάσαντος πρῶτον αὐτοῦ ἐφάνη Φῶς Αὐγή καὶ διηύγασεν τὰ πάντα. (165)ἐγένετο δὲ θεὸς ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ πυρός, Βεσσὺν βεριθεν βερῖο. ἐκάχασεν δὲ β' ἦν πάντα ὕδωρ. ἀκούσασα ἡ Γῆ ἤχους ἐξεβόησεν καὶ ἐκύρτανεν, καὶ ἐγένετο τὸ ὕδωρ τριμερές. ἐφάνη θεός, ἐτάγη ἐπὶ τῆς ἀβύσσου· χωρὶς γὰρ αὐτοῦ οὔτε αὔξει τὸ ὕγρον οὔτε ἀπολήγει. ἔστιν (170) δὲ αὐτοῦ τὸ ὄνομα· Ἐσχακλεω. σὺ γὰρ εἴ· ωηαι, εἴ ὦν βεθελλε. βουλευομένου δὲ τὸ γ' καυχάσαι ἐφάνη διὰ τῆς πικρίας τοῦ θεοῦ Νοῦς ἢ Φρένες κατέχων καρδίαν· ἐκλήθη Ἑρμῆς, ἐκλήθη Σεμεσιλάμ. ἐκάχασε τὸ τέταρτον ὁ θεός, καὶ ἐφάνη Γέννα (175)κρατοῦσα σποράν. ἐκλήθη δὲ Βαδητοφωθ Ζωθαξαθωζ. ἐγέλασε τὸ πέμπτον καὶ γελῶν ἐστύγνασε, καὶ ἐφάνη Μοῖρα κατέχουσα ζυγόν, μηνύουσα ἐν ἑαυτῇ τὸ δίκαιον εἶναι. ὁ δὲ Ἑρμῆς συνηρίσθη αὐτῇ λέγων· ἐν ἐμοὶ ἐστὶ τὸ δίκαιον. ἄνω. τῶν δὲ μαχομ- (180)ένων ὁ θεὸς ἔφη· ἐξ ἀμφοτέρων τὸ δίκαιον φανήσεται, πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται τὰ ἐν κόσμῳ. καὶ πρώτη τὸ σκήπτρον ἔλαβε τοῦ κόσμου, ἥς τὸ ὄνομα ἀναγραμματιζόμενον μέγα ἐστὶν καὶ ἅγιον καὶ ἐνδοξον. ἔστι δὲ τοῦτο· ἑθρογβριτιταμμα ὠρραγγαδωδαγαγρρωσμματιτιρ- (185) βοιροθ' γράμματα μθ'. ἐκάχασε τὸ ἕκτον καὶ ἰλαρύνθη πολὺ. καὶ ἐφάνη Καιρὸς κατέχων σκήπτρον, μηνύων βασιλείαν, καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ πρωτοκτιστῷ τὸ σκήπτρον, καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ πρωτοκτιστῷ τὸ σκήπτρον, καὶ λαβὼν ἔφη· σὺ τὴν δόξαν τοῦ Φωτὸς περιθέμενος, ἔσθ' μετ' ἐμέ· ἄνοχ Βιαθιαρ βαρβερβιρ σιλατουρβου (190)φρουμτρωμ' γράμματα λς. ἔβδομον καυχάσαντος τοῦ θεοῦ ἐγένετο Ψυχή, καὶ καυχάζων ἐδάκρυσε. ἰδὼν τὴν Ψυχὴν ἐσύρισε, καὶ ἐκύρτανε ἡ γῆ καὶ ἐγέννησε Πύθιον δράκοντα, ὃς τὰ πάντα προήδει. ἐπεκάλεσε δὲ αὐτὸν ὁ θεός».

Η αναφορά στις 'φρένες' είναι μοναδική στους *Μαγικούς Πάπυρους*, με την εξαίρεση της χρήσης του όρου μεταξύ κάποιων *βαρβαρικών ονομάτων* (*voces magicae*), τα οποία επαναλαμβάνονται και στην επιγραφή του φυλαχτού που μελετάμε⁹⁹². Οι *φρένες*, όπως έχουμε ήδη δει⁹⁹³, συνδέονται με την λέξη «φρη» και το στοιχείο της αιώνιας φωτιάς και πιθανότατα αναφέρονται στην αόρατη φωτιά-πνεύμα (*xyarr*) της περσικής παράδοσης. Είναι πιθανό, η χρήση της λέξης στην επιγραφή του φυλαχτού να στοχεύει στην διευκόλυνση της ανάβασης της ψυχής μέσα από τις πλανητικές σφαίρες, ώστε να πλησιάσει τον μεταφυσικό τόπο που ονειρεύεται⁹⁹⁴.

Ο Έρωτας που απεικονίζεται δίπλα στην Ψυχή, παρουσιάζει αρκετά κοινά σημεία με τον Μίθρα, την εποχή αυτή. Όπως ο πέρσης θεός, έτσι και ο Έρωτας φέρει σωτηριολογικά χαρακτηριστικά⁹⁹⁵. Στην Ευρώπη, τουλάχιστον κατά τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες ήταν πολλοί αυτοί που αντιμετώπιζαν τον Μίθρα, τον Έρωτα, τον θεό-ιππέα του Δούναβη και τον Αρποκράτη, ως ταυτόσημες θεότητες⁹⁹⁶. Όπως είδαμε παραπάνω, με τις θεότητες αυτές συνδέεται και ο πύρινος νεαρός αναβατής του 146^{ου} αποσπάσματος των *Χαλδαϊκών Χρησμών*⁹⁹⁷.

Στην σχέση αυτή φαίνεται να αναφέρεται ένα φυλαχτό που απεικονίζει έναν φτερωτό Έρωτα στη ράχη ενός λιονταριού⁹⁹⁸, στη θέση δηλαδή στην οποία εμφανίζεται μερικές φορές ο Μίθρας. Στα δεξιά της μορφής διαβάζουμε μεταξύ πολλών άλλων την επιγραφή «Μιχαροπλης». Πρόκειται, μάλλον, για κακή αντιγραφή της *βαρβαρικού ονόματος* «νειαροπληξ», το οποίο συναντάται συχνά δίπλα σε παραστάσεις του Έρωτα και της Ψυχής⁹⁹⁹. Η σχέση καταδεικνύεται και από ένα φυλαχτό, στο οποίο εμφανίζεται, κατά την άποψή μας, μια συγκρητιστική μορφή του Μίθρα-Έρωτα-Αρποκράτη¹⁰⁰⁰. Η μορφή φοράει αναξυρίδες, στέκεται στη ράχη ενός λιονταριού και κρατά ένα ξίφος στο χέρι της.

⁹⁹² Πρβλ. PGMIV 418 και XIXa 22

⁹⁹³ Βλ. παραπάνω, σελ. 291-2.

⁹⁹⁴ Στο ίδιο συμπέρασμα φαίνεται να καταλήγει και ο Merkelbach (*Mithras, o.π.*, 92).

⁹⁹⁵ Ξεκινώντας από τον Πλάτωνα και φτάνοντας στον Πλωτίνο και στον Ιαμβλίκο.

⁹⁹⁶ Πρβλ. το ξόρκι «πάρεδρος έρως» (PGM XII 15-95), στο οποίο ο Έρωτας είναι η βασική θεότητα των επικλήσεων και συνδέεται με τον Αρποκράτη. S.I. Johnston, "Riders in the Sky", *Classical Philology* 87 (1992), ο.π., 315. Πρβλ. ακόμη την περίπτωση αρκετών φυλαχτών που απεικονίζουν ένα λιοντάρι με ηλιακό δίσκο στο κεφάλι, το οποίο σηκώνει το πόδι προς έναν φτερωτό Έρωτα που γονατίζει μπροστά του και φαίνεται ότι μόλις έχει αφαιρέσει ένα αγκάθι από το πόδι του λιονταριού [C. Bonner, "Eros and the Wounded Lion", *AJA* 49, (1945), 441-4 και ιδιαίτερα 444].

⁹⁹⁷ Βλ. παραπάνω, σελ. 302. Ακόμη, στους *Μαγικούς Πάπυρους* (PGM IV1780, XII 17-20, 79) ο Έρωτας περιγράφεται ως αναβάτης σε άλογο. Πρβλ. Johnston, "Riders in the Sky", *Classical Philology* 87, (1992), 303-321.

⁹⁹⁸ Βλ. Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 13.

⁹⁹⁹ Βλ. A. Delatte-Ph. Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., No 323, 325, 326, 327.

¹⁰⁰⁰ Bonner, "A Miscellany of Engraved Stones", ο.π., 157.

Στο σπασμένο φυλαχτό που απεικονίζει την ταυροκτονία στο οποίο αναφερθήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο¹⁰⁰¹, ο ταυροκτόνος Μίθρας διακρίνεται καθαρά (εικ. 24). Η επιγραφή που τον συνοδεύει, όμως, όχι. Στα αριστερά του εμφανίζονται τα γράμματα HN, πιθανότατα τα τελευταία δυο γράμματα της λέξης «φρην», της οποίας τα πρώτα δυο βρίσκονται στο χαμένο μέρος του φυλαχτού. Εδώ η συσχέτιση της λέξης «φρην» με το Μίθρα είναι ξεκάθαρη. Φορώντας το στέμμα με τις ακτίνες, αρπάζει το ρύγχος του ταύρου και χώνει το μαχαίρι του στο λαιμό του ζώου. Το μισό σώμα του θεού και του ζώου βρίσκονται στο χαμένο μισό του φυλαχτού, όμως διακρίνεται καθαρά ο σκύλος που ορμά για να δαγκώσει το λαιμό του ταύρου, η ουρά του σκορπιού κάτω από την κοιλιά του ζώου, το φίδι, καθώς και ο δαδοφόρος ακόλουθος του θεού. Ο θεός ονομάζεται «φρην». Πρόκειται, ίσως, για ένα φυλαχτό που συνδέεται με την μύηση στο βαθμό του Λέοντα. Στο φυλαχτό εμφανίζεται η συνηθέστατη παλίνδρομη μαγική φράση «αβλαναθ[αναλβα]».

Σε έναν φυλαχτό που βρίσκεται σήμερα στο Αρχαιολογικό Μουσείο του Καΐρου, χαραγμένο πάνω σε κίτρινο ίασπη, συναντάμε την παράσταση της ταυροκτονίας¹⁰⁰². Παρουσιάζεται το κοράκι, το φίδι και το σκυλί, πίσω από το οποίο εμφανίζεται μια μορφή με κεφάλι ζώου να κρατά έναν πυρσό. Στις άκρες υπάρχουν απεικονίσεις της Σελήνης, του Ήλιου και επτά αστεριών. Στην πίσω όψη του φέρει την επιγραφή «Νεικαροπληξ ιαω» και στις άκρες την λέξη «Ασωνηλ» που, μάλλον, πρόκειται για παραφθορά της λέξης «Αδωναϊ». Το φυλαχτό παρουσιάζει ενδιαφέρον εξαιτίας της μορφής που φέρει ζωώδη χαρακτηριστικά και εμφανίζεται δίπλα στην σκηνή της ταυροκτονίας. Πρόκειται για έναν από τους δαδοφόρους ακόλουθους του Μίθρα, όπως υποστηρίζει ο Beck¹⁰⁰³, ή μήπως για την λεοντοπρόσωπη μορφή που εμφανίζεται στη μιθραϊκή λατρεία;

Στην μιθραϊκή παράδοση οι δαδοφόροι ποτέ δεν εμφανίζονται με κεφάλια ζώων. Αν λοιπόν δεν πρόκειται για μια αποτυχημένη προσπάθεια να χαραχτεί ένας δαδοφόρος δίπλα στην σκηνή της ταυροκτονίας, η μορφή είναι πιθανότατα ο λεοντοκέφαλος-Αιώνας. Η απεικόνιση του σε αυτήν την θέση αν και μοναδική, θυμίζει αρκετά την παράσταση της ταυροκτονίας στο μιθραίο του Barberini, όπου στην κορυφή της τοιχογραφίας εμφανίζεται ο λεοντοκέφαλος θεός. Δεν θα ήταν, μάλιστα, άστοχο να θεωρήσει κανείς ότι το φυλαχτό αυτό συνδέεται με την τελετή

¹⁰⁰¹ CIMRM 2365. Βλ. ακόμη παραπάνω, σελ. 288. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 265. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 30.

¹⁰⁰² CIMRM 2359. Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 12

¹⁰⁰³ Beck, "Mithraism since Franz Cumont," *ANRW* II.17.4 (1984), ο.π., 2048.

μύησης στο βαθμό του Λέοντα, αφού ο λεοντοκέφαλος έπαιζε σημαντικό ρόλο σε αυτήν.

Με τον λεοντοκέφαλο Αιώνα συνδέεται, πιθανότατα, μια παράσταση σε ένα φυλαχτό που βρίσκεται στην συλλογή Seyrig. Το φυλαχτό απεικονίζει στην μια όψη του την ταυροκτονία και στην άλλη μια μορφή που, αν και αναγνωρίζεται ως ο Κάβειρος¹⁰⁰⁴, θυμίζει ιδιαίτερα τον εικονογραφικό τύπο του Αιώνα-λεοντοκέφαλου με ανθρώπινο πρόσωπο που συναντήσαμε στα προηγούμενα κεφάλαια¹⁰⁰⁵.

Οι Κάβειροι ήταν, σύμφωνα με τη μυθολογία, γιοι του Ήφαιστου και της Καβειρώς. Εξαιτίας της καλής σχέσης τους με τη μεταλλουργία το σύμβολό τους ήταν το σφυρί. Ήδη από την αρχαιότητα συνδέονται με τους Μεγάλους Θεούς της Σαμοθράκης¹⁰⁰⁶. Κατά τα ελληνιστικά χρόνια η λατρεία του Κάβειρου στη Θεσσαλονίκη γίνεται ιδιαίτερα δημοφιλής και συνδέεται με τη βασιλική οικογένεια¹⁰⁰⁷. Το όνομα του αναφέρεται σε ναούς, αγγεία και νομίσματα που συνήθως απεικονίζουν από την μια πλευρά την θεά Νίκη και από την άλλη τον Κάβειρο να κρατά ένα σφυρί και έναν ρυτό για σπονδές¹⁰⁰⁸.

Η συγκεκριμένη παράσταση του Κάβειρου που κρατά στα χέρια του ένα σφυρί, θυμίζει ιδιαίτερα τον λεοντοκέφαλο που κρατά στο χέρι του κλειδιά. Η εικονογραφική ομοιότητα του Κάβειρου με τον λεοντοκέφαλο οδήγησε, πιθανότατα, στην σύνδεση των δυο θεοτήτων. Την άποψη αυτή ενισχύει και το γεγονός ότι αρκετές φορές ο Κάβειρος απεικονίζεται με φρυγικό σκούφο στο κεφάλι, ένα στοιχείο που συνδέει τον θεό με την περσική λατρευτική παράδοση¹⁰⁰⁹. Ο Α.Μastrocinque επιχείρησε να συνδέσει την μιθραϊκή λατρεία με την λατρεία των Καβείρων¹⁰¹⁰. Αν και τα στοιχεία που θα μπορούσαν να θεμελιώσουν μια τέτοια τοποθέτηση είναι ελάχιστα, η ύπαρξη του φυλαχτού αυτού αποδεικνύει ότι είναι πιθανή. Φαίνεται ότι ο κάτοχος του φυλαχτού ήταν μνημένος σε κάποια από τις δυο ή

¹⁰⁰⁴ CIMRM 2366. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 265. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 30-1.

¹⁰⁰⁵ Βλ. παραπάνω, σελ. 287, 264, 297, 298.

¹⁰⁰⁶ Βλ. Walter Burkert, «Ελληνική Περιφέρεια: Τα μυστήρια της Σαμοθράκης», στο Α.Αβαγιανού (εκδ.), *Λατρείες στην περιφέρεια του αρχαίου ελληνικού κόσμου*, (Αθήνα, 2002), (μτφρ. Α.Αβαγιανού), 31-63.

¹⁰⁰⁷ R. Witt, «The Kabeiroi in Ancient Macedonia», *Ancient Macedonia II*, (1977), 67-80.

¹⁰⁰⁸ H. von Fritze, «Birytis und die Kabiren auf Münzen», *ZfN* 24, (1904), 105-128.

¹⁰⁰⁹ Στην συλλογή νομισμάτων του Εθνικού Μουσείου της Δανίας συναντάμε ένα νόμισμα του πρώτου αιώνα μ.Χ., στην μια όψη του οποίου απεικονίζεται η θεά Τύχη και στην άλλη ένας Κάβειρος που φορά φρυγικό σκούφο και κράτα ένα σφυρί στο ανυψωμένο αριστερό του χέρι και ένα ρυτό στο δεξί. Σχετικά βλ. Hugo Gaebler, *Die antiken Münzen von Makedonia und Paionia, Die antiken Münzen Nord-Griechenlands* (Berlin, 1935), 36. *Sylloge Nummorum Graecorum, The Royal Collection of Coins and Medals, Danish National Museum* (Copenhagen, 1942-1979), 387, AE 20.

¹⁰¹⁰ Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 137-145.

πιθανόν και στις δυο λατρείες και φορώντας το φυλαχτό επικαλούνταν την δύναμη των δυο θεών των μυστηρίων, μεταξύ των οποίων έβρισκε αρκετές ομοιότητες.

Η σκηνή της ταυροκτονίας εμφανίζεται, ακόμη, σε ένα φυλαχτό φτιαγμένο από κοκκινοπράσινο ίασπη, που σήμερα βρίσκεται στο Μητροπολιτικό Μουσείο της Τέχνης στην Νέα Υόρκη. Στην πίσω όψη του φυλαχτού εμφανίζεται ο Ήλιος με το άρμα του. Ο θεός σηκώνει το δεξί του χέρι ψηλά, ενώ με το αριστερό κρατά μια σφαίρα με δυο μεσημβρινούς. Το άρμα φαίνεται διακοσμημένο με ένα κλαδί φοίνικα. Πάνω από την μορφή εμφανίζεται η επιγραφή «Αβλαναθαναλβα», ενώ από κάτω η επιγραφή «Τυξενι»¹⁰¹¹.

Σχετικό με το παραπάνω είναι ένα φυλαχτό που βρίσκεται στο Μουσείο του Ερμιτάζ στην Αγία Πετρούπολη της Ρωσίας, το οποίο παρουσιάζει στην μία όψη την σκηνή της ταυροκτονίας και στην άλλη την προτομή ενός θεού που φέρει στέμμα με ακτίνες. Γύρω από την παράσταση εμφανίζεται η επιγραφή «αβρια αρρια ρια»¹⁰¹². Πρόκειται, μάλλον, για τον Ήλιο, ο οποίος σχετίζεται στενά με τον Μίθρα, όπως αποδεικνύεται, άλλωστε, από τα νομίσματα της Βακτριανής του 2^{ου} αιώνα π.Χ. που απεικονίζουν μια θεότητα πάνω σε τέθριππο, η οποία συνδέεται, όπως έχουμε ήδη δει, με τον Μίθρα-Ήλιο-Απόλλωνα¹⁰¹³. Η επιγραφή «αβλαναθαναλβα» είναι συνηθέστατη στους *Μαγικούς Πάπυρους*, αλλά και στα φυλαχτά της εποχής. Συνοδεύεται μάλιστα συχνά από το όνομα «Αβρασάξ»¹⁰¹⁴ και συναντάται δίπλα σε παραστάσεις του Αρποκράτη ή του θεού με το κεφάλι κόκορα. Έχει προφανώς ηλιακές αναφορές.

Η επιγραφή «αβλαναθαναλβα» εμφανίζεται δίπλα στη λέξη «φρη» σε ένα φυλαχτό που πιθανότατα απεικονίζει τον Μίθρα με στέμμα από ακτίνες, να στέκεται πάνω σε ένα λιοντάρι, του οποίου η ουρά καταλήγει σε ένα αστέρι¹⁰¹⁵. Εδώ ο θεός κρατά με το ένα χέρι του ένα μαστίγιο και με το άλλο κάνει μια κίνηση χαιρετισμού. Στην πίσω όψη του φυλαχτού αυτού εμφανίζεται η παράσταση ενός θεού με κεφάλι λιονταριού και φιδίσια πόδια που συνοδεύεται από την επιγραφή «ΙΑΩ Αβρασάξ Σαβαω Μιχαη Αβλαναθα». Ο θεός ΙΑΩ Αβρασάξ συνδέεται με την γνωστή παράσταση του θεού με κεφάλι κόκορα που τόσο συχνά εμφανίζεται στα φυλαχτά αυτής της εποχής.

¹⁰¹¹ CIMRM 2361. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 27. O Bonner (*Studies in Magical Amulets*, ο.π., 35) θεωρεί θηλυκή την θεότητα που απεικονίζεται στην ταυροκτονία, αν και δεν την ταυτίζει με την Νίκη, αφού δεν φέρει φτερά.

¹⁰¹² Βλ. O.Neverov, «Les amulettes magiques de l'Ermitage. Essai d'une classification», in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, ο.π., 202.

¹⁰¹³ Βλ. παραπάνω, σελ. 175-6.

¹⁰¹⁴ Σχετικά με τον Αβρασάξ, βλ. Merkelbach-Totti, *Abrasax, I*, ο.π..

¹⁰¹⁵ A.Delatte-Ph.Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 227, No 312.

Η μορφή αυτή του Αβρασάξ εμφανίζεται, ακόμη, σε ένα καλοδοουλεμένο φυλαχτό από αιματίτη, να κρατά ένα μαστίγιο και μια ασπίδα, στην οποία αναγράφεται η λέξη «ιαω». Στην μπροστινή όψη του φυλαχτού εμφανίζεται η παράσταση της ταυροκτονίας. Ο Μίθρας με περσική περιβολή, βυθίζει το μαχαίρι του στο λαιμό του ζώου, ενώ γύρω του βρίσκονται ο σκορπιός κάτω από την κοιλιά του ταύρου, το φίδι και ο σκύλος, καθώς και οι προτομές του Ήλιου και της Σελήνης κάτω από τις οποίες εμφανίζονται δυο βωμοί.¹⁰¹⁶

Ο θεός Αβρασάξ με το κεφάλι κόκορα και τα πόδια φιδιού απεικονίζεται σε ένα φυλαχτό από ίασπη που σήμερα βρίσκεται στο Κάσσελ της Γερμανίας¹⁰¹⁷. Όπως συμβαίνει συνήθως, εμφανίζεται να κρατά μαστίγιο και ασπίδα στην οποία εγγράφεται η επιγραφή «ιαω», ενώ γύρω από τη μορφή υπάρχει το όνομα «ΑΒΡΑΣΑΞ». Στην πίσω όψη επιγράφεται το όνομα του πέρση θεού ως «ΜΙΘΡΑΞ», μια ανάμειξη, δηλ., των ονομάτων «Μίθρας» και «Αβρασάξ». Το στοιχείο αυτό, όπως έχουμε ήδη δει¹⁰¹⁸, αποδεικνύει την στενή σχέση που είχαν οι δυο θεοί στην σκέψη των ανθρώπων της ύστερης αρχαιότητας.

Η παράσταση του θεού με το κεφάλι κόκορα, ο οποίος αναφέρεται ως Αβρασάξ, είναι εξαιρετικά δημοφιλής αυτήν την εποχή. Ο κόκορας αποτελεί για την αρχαία περσική θρησκεία ένα σημαντικό ηλιακό σύμβολο. Είναι ο αγγελιοφόρος της ημέρας, η φωνή του ακούγεται μόλις η νύχτα, στην οποία κατοικούν πολλοί κακοί δαίμονες, υποχωρεί. Αναπόφευκτα, λοιπόν, εξελίσσεται σε αποτροπαϊκό σύμβολο, αρχικά στην περσική παράδοση, ενώ αργότερα στην ελληνική και ρωμαϊκή λαϊκή θρησκευτικότητα. Η παράσταση του κόκορα συναντάται συχνότατα σε φυλαχτά ήδη από τον 6^ο αιώνα π.Χ.. Ο κόκορας εμφανίζεται και στην λατρευτική παράδοση των μιθραίων συνηθέστερα δίπλα στον Καύτη, τον ακόλουθο δαδοφόρο του Μίθρα. Κάποτε μάλιστα φαίνεται ότι τον αντικαθιστά¹⁰¹⁹. Σύντομα, εξαιτίας της αποτροπαϊκής του φύσης, αποκτά χθόνια χαρακτηριστικά και θεωρείται προστάτης των ψυχών του κάτω κόσμου. Ίσως εξαιτίας της σχέσης του με τον κάτω κόσμο, ο

¹⁰¹⁶ CIMRM 2364. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 264, No 68. Σε ένα παρόμοιο φυλαχτό από την Marlborough Collection πρέπει να αναφέρεται και ο King (*The Gnostics and their remains*, ο.π., 117), το οποίο στην μια όψη του παρουσιάζει την παράσταση της ταυροκτονίας και στην άλλη έναν Αβρασάξ με πανθειστικά χαρακτηριστικά. Στο ίδιο φυλαχτό αναφέρεται και ο Mastrocinque (*Studi sul mitraismo*, ο.π., 29, No 7). Η τύχη του φυλαχτού σήμερα αγνοείται.

¹⁰¹⁷ Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 30.

¹⁰¹⁸ Βλ. παραπάνω, σελ. 237.

¹⁰¹⁹ M.J.Vermaseren, «A Unique Representation of Mithras», *Vigiliae Christianae* 4, (1950), 142-156.

θεός αναπαριστάται με φιδίσια πόδια¹⁰²⁰. Βέβαια, η άποψη του Koenig σχετικά με την προέλευση του θεού Αβρασάξ είναι ριζικά διαφορετική. Ο μελετητής θεωρεί ότι η τριμερής εικόνα του θεού με το κεφάλι κόκορα, το ανθρώπινο σώμα και τα πόδια φιδιού συνδέεται τα «θεϊκά τρίγραμμα» που εμφανίζονται στην αιγυπτιακή θεολογία και τα οποία συνδέονται με την ιδέα της τριάδας και την υποχρέωση να γράφονται τα θεϊκά ονόματα με τρεις χαρακτήρες¹⁰²¹. Οι μελετητές, πάντως, γενικά συμφωνούν ότι πρόκειται για ένα θεό με προστατευτικές δυνάμεις που έχει ισχυρό ηλιακό χαρακτήρα.

Η σχέση που συνδέει τον Μίθρα με τον Αβρασάξ εμφανίζεται ακόμη μια φορά στην επιγραφή ενός φυλαχτού που σήμερα βρίσκεται στη συλλογή του Βρετανικού Μουσείου¹⁰²². Πιο συγκεκριμένα η επιγραφή έχει ως εξής:

*CAΛΑΜΑΖΕΑ ΜΕΙΘΡΑC ΒΑΜ[ΑΙΑΖΑ]*¹⁰²³

Τα *βαρβαρικά ονόματα* (*voces magicae*) «καλαμαζα βαμαιαζα» συναντώνται συχνά στα μαγικά κείμενα της ύστερης αρχαιότητας. Μεταξύ των δυο λέξεων εμφανίζεται το όνομα του πέρση θεού. Η λανθασμένη γραφή με την οποία αναφέρεται, συνδέεται στην συγκεκριμένη συνάφεια με το γεγονός ότι αντικαθιστά το όνομα «Αβρασάξ». Όπως είδαμε¹⁰²⁴, το άθροισμα της αριθμητικής αξίας των γραμμάτων που αποτελούν την λέξη «ΜΕΙΘΡΑC», ισούται με το άθροισμα της αριθμητικής αξίας των ψηφίων που αποτελούν την λέξη «ΑΒΡΑΣΑΞ» και έτσι, σύμφωνα με την αριθμητική ερμηνεία, οι λέξεις «Αβρασάξ» και «Μίθρας» είναι ισοδύναμες, αφού το άθροισμα των γραμμάτων που τις αποτελούν είναι 365, ο αριθμός των ημερών ενός ηλιακού έτους

¹⁰²⁰ F. Cumont, "Le coq blanc des mazdéens et les Pythagoriciens" *Comptes Rendus de L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1942), 284-300. Τον ίδιον, *Lux Perpetua*, (Paris, 1949), 409. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 125 και σημ. 11. Σχετικά με την φύση του θεού Αβρασάξ βλ. την αναλυτική παρουσίαση του Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 123-139. M. Philonenko, «L'anguipède alectorocephale et le dieu Iao», *CRAI* (1979), 297-303.

¹⁰²¹ Σχετικά βλ. Y. Koenig, «Des 'trigrammes panthéistes' ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité tardive: le cas d' Abrasax, continuité et rupture», *BIFAO* 109 (2009) 311-26. Σχετικά με τα τρίγραμμα βλ. Marie-Louise Ryhiner, «À Propos de Trigrammes Panthéistes», *RdE* 29 (1977), 134-36.

¹⁰²² Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 33. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 32.

¹⁰²³ Βλ. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, ο.π., 2-14, 41. Daniel-Malomini, *Supplementum Magicum*, ο.π., I, 10,3. A. Delatte-Ph. Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 322. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 32 και σημείωση 111 με σχετική βιβλιογραφία.

¹⁰²⁴ Βλ. παραπάνω, σελ. 237.X

Η παράσταση της ταυροκτονίας εμφανίζεται όχι μόνο πάνω σε λίθους, αλλά και σε μεγαλύτερες σε μέγεθος πέτρες, οι οποίες, όπως έχουμε ήδη δει¹⁰²⁵, κατά τα προϊστορικά χρόνια είχαν χρησιμοποιηθεί ως εργαλεία. Όπως, για παράδειγμα συμβαίνει με τον μαύρο κωνοειδή λαμπερό λίθο που βρέθηκε στην Αργολίδα της Πελοποννήσου, ο οποίος κατά την προϊστορία είχε χρησιμοποιηθεί ως πέλεκυς¹⁰²⁶. Ο λίθος που έχει μήκος 7 εκατοστά και πλάτος 4, απεικονίζει στο επάνω μέρος τον Μίθρα να σκοτώνει τον ταύρο. Εμφανίζεται, ακόμη, το κοράκι, ο σκύλος και το φίδι. Γύρω από την σκηνή εγγράφεται η επιγραφή «*Βακαξιχυχαπαφιερικ*».

Στο κάτω μέρος του λίθου εμφανίζεται μια μοναδική και πολύ ενδιαφέρουσα παράσταση. Στα αριστερά είναι χαραγμένη μια ψηλόλιγνη μορφή, με στέμμα στο κεφάλι που φορά έναν μακρύ χιτώνα και κρατά στο δεξί της χέρι ένα *Ανκ* και στο αριστερό ένα ακόντιο. Το ακόντιο σημαδεύει μια μορφή αρκετά μικρότερη σε μέγεθος, με ανθρώπινο κεφάλι και πόδια φιδιών. Πίσω από την ψηλόλιγνη μορφή εμφανίζεται ένας στύλος που πιθανότατα περιγράφει το χώρο στον οποίο η σκηνή διαδραματίζεται. Στα δεξιά της εικόνας εμφανίζεται μια ακόμη μορφή με κοντό χιτώνα και περικεφαλαία στο κεφάλι, που κρατά στο ένα χέρι ένα ραβδί που καταλήγει σε έναν αετό και στο άλλο ένα *Ανκ*.

Αρχικά η συγκεκριμένη παράσταση συνδέθηκε με τα μυστήρια. Ο E.Cartailac που πρώτος μελέτησε τον λίθο, θεώρησε ότι πρόκειται για την απεικόνιση μιας τελετής μύησης κάποιου νεαρού στρατιώτη¹⁰²⁷. Την άποψη αυτή φαίνεται ότι συμμερίζεται και η J.Harrison. Ο Delatte, όμως, διαφώνησε με την ερμηνεία αυτή, γιατί αφήνει αναπάντητα πολλά ερωτήματα, κυρίως σχετικά με την παρουσία του δαίμονα με τα φιδίσια πόδια. Θεώρησε, λοιπόν, ότι πρόκειται για μια παράσταση που απεικονίζει τον Δία και την Αθηνά, τους εξελληνισμένους, δηλαδή, θεούς της αρχαίας περσικής θρησκείας Αχούρα-Μάζντα και Αναϊτά, οι οποίοι παίρνουν μέρος στην γιγαντομαχία. Παρατήρησε, ακόμη, την επιρροή της αιγυπτιακής παράδοσης στην παράσταση, αφού οι δυο μορφές κρατούν στα χέρια του το *Ανκ*, το σύμβολο της αθανασίας των Αιγυπτίων¹⁰²⁸. Με την ερμηνεία αυτή φαίνεται να συμφωνεί και ο C.Bonner.

¹⁰²⁵ Βλ. παραπάνω, σελ. 297-8.

¹⁰²⁶ CIMRM 2353

¹⁰²⁷ Σχετικά βλ. Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 8. Emile Cartailac, *L'Age de la pierre dans les Souvenirs et superstitions populaires*, (Paris, 1878). J.E.Harrison, *Themis*, (Cambridge, 1912), 57.

¹⁰²⁸ Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 5-10. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 34.

Σχετικά με την επιγραφή «*Βακαξιχυχ*» που πλαισιώνει την παράσταση, ο R.Kotansky θεώρησε ότι συνδέεται με τους δαίμονες του κάτω κόσμου.¹⁰²⁹ Η ερμηνεία του Kotansky, όμως, πολύ δύσκολα συνδέεται με την ηλιακή και αστρική φύση του Μίθρα της ταυροκτονίας και ελάχιστα μας βοηθάει στην ερμηνεία της ασυνήθιστης παράστασης που βρίσκεται από κάτω.

Κατά την γνώμη μας, η παράσταση συνδέεται με τις απεικονίσεις των γιγαντομαχιών που πολύ συχνά αποτελούσαν απαραίτητο στοιχείο της διακόσμησης των μιθραιων¹⁰³⁰. Όπως έχουμε ήδη δει, στην εικονογράφηση του μιθραίου της Δούρα στην Συρία, μεταξύ των παραστάσεων που πλαισιώνουν την ταυροκτονία, εμφανίζεται η παράσταση ενός γενειοφόρου θεού με φωτοστέφανο (ο Μίθρας-Δίας;), ο οποίος ρίχνει έναν κεραυνό ενάντια σε δυο *γίγαντες με πόδια φιδιού*. Ο πρώτος γίγαντας εμφανίζεται να πέφτει, ενώ ο δεύτερος ετοιμάζεται να αντεπιτεθεί προσπαθώντας να πετάξει μια σφαίρα που κρατά στα χέρια. Παραστάσεις τέτοιου τύπου έχουμε συναντήσει στο μιθραίο της Santa Prisca στη Ρώμη¹⁰³¹, στο μιθραίο της Hawarti στην Συρία¹⁰³², καθώς επίσης και στο μιθραίο του Osterburken στη Γερμανία¹⁰³³. Με βάση τις απεικονίσεις αυτού του τύπου μπορούμε να συνθέσουμε το νόημα της παράστασης της *πέτρας της Αργολίδας*. Η ψηλόλιγνη φιγούρα στα αριστερά είναι, πιθανότατα, ο Μίθρας-Δίας που επιτίθεται σε έναν *γίγαντα με πόδια φιδιού*. Στα δεξιά εμφανίζεται ένας υπονήφιος προς μύηση στρατιώτης που βοηθά τον θεό στην αποστολή του να επιτεθεί και να κυριαρχήσει στους *γίγαντες με πόδια φιδιού*. Όπως υποστηρίξαμε παραπάνω, οι παραστάσεις αυτού του είδους στόχευαν στην εξασφάλιση της μυστικότητας των μυστηρίων. Να θυμηθούμε εδώ την προσβολή που επιφύλαξε στα μιθραϊκά μυστήρια ο αυτοκράτορας Κόμμοδος, όταν μεταμφίεσε σε γίγαντες με πόδια φιδιού και δολοφόνησε ανάπηρους ανθρώπους, με στόχο την γελιοποίηση των μυστηρίων, μέσω της αποκάλυψης ενός μέρους του τελετουργικού τους¹⁰³⁴.

Η επιγραφή «*Βακαξιχυχ*» συναντάται στους *Μαγικούς Πάπυρους*, αρκετές φορές δίπλα στην επιγραφή «*αβρασας*»¹⁰³⁵, χωρίς όμως κάποιο ιδιαίτερο χαρακτηριστικό. Επιπλέον, σε έναν από τους *Μαγικούς Πάπυρους* του Βρετανικού Μουσείου,

¹⁰²⁹ R.Kotansky-J.Spier, "The "Horned Hunter" on a Lost Gnostic Gem", *HThR* 88, (1995), 315-337 και ιδιαίτερα 336. Betz, *GMPT*, ο.π., 311 σημ. 11.

¹⁰³⁰ CIMRM 491, 1292, 1294

¹⁰³¹ CIMRM 491

¹⁰³² Griffiths,., "A New Mithraeum in Hawarti, Syria," *Electronic Journal of Roman Mithraism* 1, ο.π..

¹⁰³³ CIMRM 1292-4e

¹⁰³⁴ Βλ. Παραπάνω, σελ. 282-3.

¹⁰³⁵ PGM V 365, IX 1-14

βρίσκεται πολύ κοντά σε μια επίκληση προς τον θεό Ζευ-Ήλιο-Μίθρα-Σάραπι, γεγονός που ενισχύει την πιθανότητα να απεικονίζεται ο Μίθρας-Δίας στην παράσταση του συγκεκριμένου λίθου¹⁰³⁶.

Η πέτρα της Αργολίδας δεν είναι το μοναδικό προϊστορικό εργαλείο που χρησιμοποιήθηκε στο πλαίσιο της μιθραϊκής λατρείας. Ένας προϊστορικός πέλεκυς διακοσμημένος με παραστάσεις ανακαλύφθηκε στην Μεντάνα, μια κωμόπολη στα περίχωρα της Ρώμης. Στην μια πλευρά του λίθου που είναι φτιαγμένος από μαύρο οψιδιανό, απεικονίζεται ένας άνδρας με περσικό σκούφο και αναξυρίδες, ο οποίος φορά ένα στέμμα με ακτίνες στο κεφάλι και κρατά ένα μαχαίρι¹⁰³⁷ στο δεξί και ένα σκήπτρο στο αριστερό χέρι. Η στάση του θυμίζει ιδιαίτερα την παράσταση του Μίθρα που προτείνει το χέρι του στο βασιλιά Αντίοχο, στο ανάγλυφο του Nemrud Dagħ στην Κομμαγενή¹⁰³⁸. Μπροστά από την μορφή εμφανίζονται δυο ασαφή αντικείμενα που, σύμφωνα με τον Mastrocinque, θυμίζουν το κεφάλι και την οπλή ενός ταύρου¹⁰³⁹. Η μορφή περικλείεται από μαγικά σύμβολα (*characteres*). Στην πίσω όψη του λίθου εμφανίζεται ένας γενειοφόρος άνδρας γυμνός από τη μέση και πάνω να φορά ένα μακρύ ένδυμα που θυμίζει το ρούχο που συχνά οι λεοντοκέφαλοι φορούσαν γύρω από τους γοφούς τους. Ο άνδρας φορά στο κεφάλι την αιγυπτιακή καλύπτρα των Φαραώ (*nemes*), η οποία φέρει στον κέντρο τον ουραίο, ενώ δεξιά και αριστερά από το στέμμα εμφανίζονται δυο χαράγματα που θυμίζουν φτερά ή φίδια¹⁰⁴⁰. Στο αριστερό του χέρι κρατά ένα ακαθόριστο αντικείμενο¹⁰⁴¹, ενώ στο δεξί ένα σκήπτρο που καταλήγει σε δυο προτομές. Και αυτή η μορφή περικλείεται από σύμβολα και μία επιγραφή που έχει ως εξής:

CCΩMOYICPΩPOCM
ΠΑΜΑΨΗΠΑΓΟΥΡΗΦΟΝΟΘΟΥΘΟ

¹⁰³⁶ PGM V 1-20: «Μαντεῖον Σαραπιακὸν ἐπὶ παιδός, ἐπὶ λύχνου καὶ φιάλης καὶ βάθρου· "ἐπικαλοῦμαι σε, Ζεῦ, Ἥλιε, Μίθρα, Σάραπι, ἀνίκητε, Μελιοῦχε, Μελικέρτα, Μελιγενέτωρ, ἀβρααλ βαχα μβηχι· βαιβειζωθ· (ἡβαι βεβ[ο]θ) σεριαβεβωθ αμελχιψιθιουθιπ[ο]θοιο πνουτε νινθηρητηρου· ἰνευ ἡόω· αιηια· εηιοα· ηεαι· ευηιε· ωωωωω· ευηω ιαω αι· **βακαξιχουχ**· βοσιψετηθ· φοβηβιβωθ· ὁ μέγας, μέγας Σάραπις σαμασφρηθ· (ἄλλως ἄνω) ο δαργαζας· ο δαρμαγας».

¹⁰³⁷ Ο Vermaseren ("La soteriologie dans les Papyri Graecae Magicae", in U.Bianchi- M.J.Vermaseren (eds), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, ο.π., 17-30 και ιδιαίτερα 28) υποστηρίζει ότι κρατά έναν δαυλό στο δεξί και ένα ακόντιο, όπως ο Ωρος, στο αριστερό του χέρι.

¹⁰³⁸ Βλ. παραπάνω, σελ. 176.

¹⁰³⁹ Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 59-92.

¹⁰⁴⁰ Ο Mastrocinque θεωρεί ότι πρόκειται για περίτεχνο κάλυμμα με έναν σκαρβαίο στο κέντρο και δυο φίδια στις άκρες.

¹⁰⁴¹ Σύμφωνα με τον Vermaseren ("La soteriologie dans les Papyri Graecae Magicae", ο.π., 28) πρόκειται για δρέπανι.

Ο Vermaseren που πρώτος ανακάλυψε σε μια ιδιωτική συλλογή και σχολίασε την πέτρα, θεωρεί ότι οι μορφές που εικονίζονται σ' αυτήν είναι ο Μίθρας και ο Αιώνας. Χρησιμοποιεί μάλιστα τις εικόνες ως απόδειξη της άποψής του ότι υπάρχει σαφής και συγκεκριμένη σχέση που συνδέει τον Μίθρα με τον Ώρο, καθώς επίσης και τον Αιώνα με τον Σάραπι και τον Όσιρι, στην αιγυπτιακή λατρευτική παράδοση¹⁰⁴². Η αναφορά του ονόματος του θεού Ώρου και του *βαρβαρικού ονόματος ΑΓΟΥΡΗ* στην επιγραφή ενισχύει την υπόθεση αυτή. Το συγκεκριμένο *βαρβαρικό όνομα*, κυρίως με την μορφή «ΖΑΓΟΥΡΗ», συνδέεται σχεδόν πάντα με τον Αρποκράτη¹⁰⁴³.

Ο λίθος σχολιάζεται εκτενώς από τον Mastrocinque, ο οποίος προσπαθεί να αποδείξει ότι στα μιθραϊκά μυστήρια εμφανίζεται μια σκοτεινή πλευρά του Μίθρα, που, όταν συνδέεται με τον Κρόνο και τον Άδη (τον αντίστοιχο Σάραπι-Όσιρι της αιγυπτιακής παράδοσης), φέρει τα χαρακτηριστικά του Αριμάν, του αιώνιου αντιπάλου του Αχούρα-Μάζδα. Πιστεύει ότι η μορφή του γενειοφόρου άνδρα «*με το atef στέμμα του Όσιρι*», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, συνδέεται με τους λεοντοκέφαλους θεούς των μυστηρίων, αλλά και με τον Αριμάν, ο οποίος παρουσιάζεται ως το αρνητικό ισοδύναμο του ηλιακού θεού της ταυροκτονίας. Ενισχύει μάλιστα την θέση του αυτή, θεωρώντας ότι η επιγραφή «*βακαζικυχ*» που βρίσκεται στην πέτρα της Αργολίδας, ερμηνεύεται ως το «*πνεύμα του σκότους*»¹⁰⁴⁴. Η προσέγγιση αυτή που αναβιώνει τις παλαιότερες θέσεις των ερευνητών, οι οποίοι συνδέαν την λεοντοκέφαλη μορφή των μυστηρίων με τον Αριμάν, παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον. Στηρίζεται, όμως, στην σχέση του γενειοφόρου άνδρα με τον Όσιρι, μια σύνδεση που δεν επιβεβαιώνεται από πουθενά, αφού το στέμμα που φορά στο κεφάλι του σε καμία περίπτωση δεν παραπέμπει στο στέμμα-ατέφ, αλλά μάλλον πρόκειται για την ριγωτή καλύπτρα που φορούσαν στο κεφάλι τους οι αρχαίοι Αιγύπτιοι.

Ωστόσο, η βασική θέση του Mastrocinque ότι ο γενειοφόρος άνδρας που απεικονίζεται στον λίθο της Μεντάνα συνδέεται με τον λεοντοκέφαλο θεό των μυστηρίων είναι, κατά τη γνώμη μας, σωστή. Θα συμφωνήσουμε, όμως, με την ερμηνεία του Vermaseren, ο οποίος υποστήριξε ότι η συγκεκριμένη πέτρα φανερώνει

¹⁰⁴² Ο Vermaseren (La soteriologie dans les Papyri Graecae Magicae", *ο.π.*, 28) αναφέρει ότι σκοπεύει να παρουσιάσει την πέτρα στο επόμενο του έργο *Mithriaca V*, το οποίο, όπως είναι γνωστό, δυστυχώς, δεν πρόλαβε να ολοκληρώσει.

¹⁰⁴³ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, *ο.π.*, 333. W.Brashear, "The Greek Magical Papyri", *ANRW* II, 18.5 (1995), 3380–3730 και ιδιαίτερα 3585.

¹⁰⁴⁴ Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, *ο.π.*, 59-92.

τον συγκρητισμό μεταξύ του Μίθρα και του Αιώνα της μυστηριακής και του Ώρου και του Σάραπι της αιγυπτιακής παράδοσης.

Σχετική με την παραπάνω απεικόνιση του Μίθρα είναι μια παράσταση πάνω σε φυλαχτό που βρίσκεται στο Μουσείο του Πανεπιστημίου του Princeton¹⁰⁴⁵. Η πέτρα παρουσιάζει έναν άμουσο άνδρα, ντυμένο με περσικά ρούχα, φορώντας ένα φρυγικό σκούφο. Η στάση της μορφής θυμίζει το ανάγλυφο του Μίθρα στο Nemrud Dag. Όπως έχουμε ήδη δει, ο βασιλιάς Αντίοχος προώθησε μια λατρεία που αφορούσε μια συγκριτιστική μορφή του Μίθρα, τον Απολλωνα-Μίθρα-Ήλιο-Ερμη¹⁰⁴⁶.

Στην πέτρα ο θεός κρατάει στο δεξί του χέρι ένα *Ανκ*. Στα δεξιά του εμφανίζεται μια κολώνα, ενώ πάνω στο σώμα του αλλά και σε όλο το γύρω χώρο είναι χαραγμένα μικροσκοπικά γράμματα μεταξύ των οποίων ξεχωρίζουν κάποιες γνωστές επιγραφές. Δεξιά και αριστερά από το κεφάλι της μορφής εμφανίζεται η γνωστή από τους πάπυρους επιγραφή *Ακραμμαχαμαρι*. Το *βαρβαρικό* αυτό *όνομα* σε μια περίπτωση εμφανίζεται κοντά σε μια επίκληση προς τον Μίθρα¹⁰⁴⁷. Το σχετικό κείμενο έχει ως εξής:

ὅτι ὀρκίζω σε *Ίάω, Σαβαώθ, Ἀδωναί, Ἀβρασάξ* καὶ κα<τὰ> τοῦ μεγάλου θεο[ῦ]
Ίαεω (λόγος) *αεη[ουω]ουοιηε[α]* *χαβραξ* *φνεσκηρ* *φιχ[ο]*
φνυρο[φ]ωχωβ[ωχ] *αβλανα[θα]ναλβα* *ακραμμαχα[μ]αρι* *σε[σε]νγενβ[αρ-]*
φαραγγ[ησ] *Μίθρα* *ναμαζαρ* *[α]ναμ[αρ]ια* *Δα[μνα]μεν[εῦ],*
χερχθω[νιε]θορτοει, ἄγιε β[ασι]λ[εῦ, ὁ] ναυτ[ικός, ὁ] τὸ[ν οἶ-]ακα [κρατῶν
*κυ]ρίου θεοῦ*¹⁰⁴⁸

Πάνω στο σκούφο του θεού που απεικονίζεται στην πέτρα εμφανίζεται η γνωστή επιγραφή «*ΙΑΩ*», πάνω στη βάση που στέκεται ο θεός η επιγραφή «*ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ*» και στον περίγυρο η επιγραφή «*ΑΒΡΑΣΑΞ*». Στο πίσω μέρος του φυλαχτού έχει χαραχτεί μια σειρά από γράμματα¹⁰⁴⁹.

Με παρόμοιο τρόπο απεικονίζεται η μορφή ενός άνδρα σε ένα φυλαχτό που συνδέθηκε από τον Bonner, με την εξαιρετικά σπάνια απεικόνιση του Ήλιου-Σάραπι¹⁰⁵⁰. Στον συγκεκριμένο λίθο απεικονίζεται η προτομή ενός άμουσου νεαρού άνδρα με ακτινωτό στέμμα., ενώ κάτω από αυτόν εμφανίζεται μια ημισέληνος. Τα ηλιακά και σεληνιακά χαρακτηριστικά της παράστασης οδήγησαν τον Bonner στην

¹⁰⁴⁵ Bonner, "A Miscellany of Engraved Stones", *ο.π.*, 151-2. Βλ. επίσης Barb, «Three Elusive Amulets», *ο.π.*, 6 και σημ. 23. Mastrocinque, «Studi sulle gemme gnostiche», *ό.π.*, 31 no B.

¹⁰⁴⁶ Βλ. παραπάνω, σελ. 176.

¹⁰⁴⁷ Ο Gershom Scholem [*Jewish gnosticism, Merkabah mysticism and Talmudic tradition*, (New York 1965), 97] θεωρεί ότι το «ακραμμαχαμαρι» είναι αποτροπαϊκό, ενάντια στα ξόρκια, όνομα.

¹⁰⁴⁸ PGM III 77-83

¹⁰⁴⁹ Σχετικά με το φυλαχτό βλ. Bonner, "A Miscellany of Engraved Stones", *ο.π.*, 131.

¹⁰⁵⁰ Bonner, "A Miscellany of Engraved Stones", *ο.π.*, 144, No 25.

ερμηνεία αυτή. Κατά τη γνώμη μας, η σχέση του άμουσου άνδρα με τον Ήλιο-Σάραπι, που υποστηρίζει ο Bonner, είναι αμφίβολη. Η παρασταση, κατά τη γνώμη μας, παραπέμπει στο ανάγλυφο του Nemrud Dag και στην παράσταση του θεού Απόλλωνα-Μίθρα-Ήλιου-Ερμή που εμφανίζεται εκεί. Η ημισέληνος είναι πιθανό να συνδέεται με την παράσταση της ημισελήνου γύρω από το αστέρι που, όπως είδαμε, εμφανίζεται στο λαιμό του ανάγλυφου λέοντα που βρέθηκε κοντά στην παράσταση του θεού στην περιοχή. Κατά την γνώμη μας, στο φυλαχτό απεικονίζεται ο Μίθρας, φέροντας τα χαρακτηριστικά της ιδιάζουσας μορφής που είχε πάρει στην θρησκευτική ζωή της Κομμαγηνής των ελληνιστικών χρόνων.

β) Ο λεοντοκέφαλος θεός

Φυλαχτά που απεικονίζουν τον λεοντοκέφαλο θεό συναντώνται αρκετά συχνά. Ο θεός των παραστάσεων αυτών συνδέεται άλλοτε με τον λεοντοκέφαλο θεό των μυστηρίων και άλλοτε με τον θεό Μίο της αιγυπτιακής παράδοσης, ο οποίος φέρει, επίσης, κεφάλι λέοντα.

Στους *Μαγικούς Πάπυρους* περιγράφεται η κατασκευή ενός φυλαχτού που απεικονίζει έναν λεοντοκέφαλο θεό, ο οποίος κρατά στα χέρια του έναν πόλο και ένα μαστίγιο¹⁰⁵¹. Το συγκεκριμένο κείμενο έχει ως εξής:

.....οὗτός ἐστιν ὁ λόγος ὁ λεγόμενος πρὸς ἥλιον ἐπτάκις ἐπτά. ἔστιν δὲ ὁ γλυφόμενος εἰς τὸν λίθον Ἡλίωρος ἀνδριᾶς λεοντοπρόσωπος, τῇ μὲν ἀριστερᾷ χειρὶ κρατῶν πόλον καὶ μαστίγα, κύκλῳ δὲ αὐτοῦ δράκοντα (145) οὐροβόρον, ὑπὸ δὲ τὸ ἔδαφος τοῦ λίθου τὸ ὄνομα τοῦτο (κρύβε)

Φαίνεται ότι οι οδηγίες κατασκευής του φυλαχτού ακολουθήθηκαν πιστά από τους ιερείς της ελληνορωμαϊκής εποχής και έτσι σήμερα, μεταξύ των φυλαχτών που έχουμε στα χέρια μας, περιλαμβάνονται αρκετά που απεικονίζουν μια «λεοντοπρόσωπη» μορφή να κρατά στα χέρια της έναν «πόλο» και ένα μαστίγιο.

Σε ένα από τα φυλαχτά αυτά που βρίσκεται στην συλλογή του Μουσείου Τέχνης της Βοστώνης, ο θεός παρουσιάζεται να φορά στέμμα από επτά ακτίνες, χλαμύδα και να κρατά το μαστίγιο στο δεξί και την σφαίρα στο αριστερό του χέρι.¹⁰⁵²

Στην πίσω όψη του φυλαχτού υπάρχει η επιγραφή:

¹⁰⁵¹ PGM I 140-146

¹⁰⁵² Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 153, no 234. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 37.

*ΖΕΘ ΑΦΟΒΕ ΤΩΡΘΡΟΨΜΕΩΜΙΟΡΟΝΦΑΩΧΙ ΕΙΛΕΟΣ ΤΗ ΕΜΕ ΨΥΧΗ
ΚΑΙ ΤΥΣ ΕΜΟΥΣ ΤΕΚΝΥΣ*

Παρόμοιο είναι και ένα δεύτερο που βρίσκεται στην συλλογή Newell στην Νέα Υόρκη¹⁰⁵³. Η επιγραφή διαφέρει ελάχιστα, αλλά αρκετά, ώστε να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι αυτού του τύπου τα φυλαχτά συνδέονταν με κάποιο τρόπο με τη μιθραϊκή λατρεία:

*ΖΕΘ ΑΟΒΕ ΤΩΡΘΡΟΨΜΕΩΜΙΘΡΟΡΟΜΦΑΩΧΙ ΙΛΕΟΣ ΚΕ ΤΗ ΕΜΗ
ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΩ ΕΜΩ ΒΙΩ*

Όπως φαίνεται από την ανάγνωση της επιγραφής, στο κείμενο γίνεται επίκληση της βοήθειας του Μίθρα.

Σε ένα τρίτο παρόμοιο φυλαχτό της συλλογής Ruthven που βρίσκεται στο Michigan, ο λεοντοκέφαλος θεός εμφανίζεται να φορά θώρακα και μακριά χλαμύδα και να κρατά ένα μαστίγιο στο δεξί του χέρι και ένα πόλο που φέρει ισημερινό και μεσημβρινούς κύκλους πάνω του¹⁰⁵⁴. Η επιγραφή και εδώ είναι παρόμοια:

ΖΕΘ ΑΟΒΕ ΤΩΡΘΡΟΨΜΕΩΜΙΘΡΟΡΟΝΦΑΩΧΙ

Τέλος, παρόμοια είναι η επιγραφή σε ένα φυλαχτό που απεικονίζει και πάλι τον λεοντοκέφαλο να φορά χιτώνα και στέμμα αποτελούμενο από 13 ακτίνες και να κρατά ένα μαστίγιο στο αριστερό και έναν πόλο στο δεξί του χέρι¹⁰⁵⁵. Η επιγραφή έχει ως εξής:

ΖΕΘΑΦΟΒΕΤΩΡ ΘΡΟΨΜΕΩΜΙΘΡΟΡΟΝ ΦΑΩΧΙ

Ο C.Bonner ερμηνεύει τον όρο «Ζεθ» ως αναφορά στον Σηθ (Ζεθ-Σεθ) της αιγυπτιακής θρησκείας, μια ερμηνεία που, μάλλον, είναι λανθασμένη αφού το όνομα του κακού θεού ακούγεται Σηθ και όχι Σεθ όπως συμβαίνει στην σύγχρονη αγγλική εκδοχή του. Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι ο μελετητής, αν και παρατηρεί την αναφορά «ζεθ» στο κείμενο, παραβλέπει την αναφορά στον Μίθρα λίγο παρακάτω. Η αναφορά στο θεό σε συνδυασμό με την επόμενη λέξη «ορον» δείχνει ότι το φυλαχτό αποσκοπούσε στην επίκληση ενός Μίθρα που παρατηρεί τα πάντα και συνδέεται με την ηλιακή λεοντοπρόσωπη θεότητα.

¹⁰⁵³ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 153 no 235.

¹⁰⁵⁴ Ο.π., 153 no 236.

¹⁰⁵⁵ A.Delatte-Ph.Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 222, No 302.

Αναφορά στον «μέγα θεὸ Ἥλιο Μίθρα» βρίσκουμε στο εισαγωγικό κομμάτι της *Μιθραϊκῆς Λειτουργίας*. Ὅπως έχουμε ήδη δει, αρχικά φαίνεται ὅτι ο συγγραφέας της *Μιθραϊκῆς Λειτουργίας* συγχέει τις δυο μορφές, αν και στο κυρίως κείμενο οι δυο θεοὶ εμφανίζονται ὡς διαφορετικὲς οντότητες που λειτουργοῦν επικουρικά ο ἕνας στον ἄλλο, ἐνῶ ἀνώτερος εμφανίζεται ο Μίθρας¹⁰⁵⁶.

Στο κείμενο της λειτουργίας ο θεὸς Ἥλιος, ἀφού ἀκούσει τὴν παράκληση τοῦ πιστοῦ, φεύγει πρὸς τὸν πόλο (*ταῦτά σου εἰπόντος ἐλεύσεται εἰς τὸν πόλον, καὶ ὄψῃ αὐτὸν περιπατοῦντα ὡς ἐν ὁδῷ*). Το συγκεκριμένο ἀπόσπασμα της *Μιθραϊκῆς Λειτουργίας* συνδέεται ἀπὸ κάποιους μελετητές με τὴν μύηση στὸν προτελευταῖο βαθμὸ τῶν μιθραϊκῶν μυστήριων¹⁰⁵⁷. Ἀν ἡ ὑπόθεση εἶναι σωστή, εἶναι πιθανὸ τα φυλαχτὰ αὐτοῦ τοῦ τύπου να σχετίζονται με τα μυστήρια καὶ με τὴν τελετὴ μύησης στὸ βαθμὸ τοῦ Ηλιοδρομοῦ.

Με τα μυστήρια φαίνεται να συνδέεται ἕνα ἀκόμη φυλαχτὸ που ἀπεικονίζει τὸν λεοντοκέφαλο θεὸ¹⁰⁵⁸. Στὸ φυλαχτὸ που ἀνήκει στὴ συλλογὴ τοῦ Μουσείου Walters στὴ Βαλτιμόρη, ο θεὸς εμφανίζεται γυμνός, φορώντας μόνον τὴν ποδιά γύρω ἀπὸ τὴ μέση τοῦ, να κρατᾷ ἕνα ἀντικείμενο που θυμίζει κλειδί στὸ δεξιὸ τοῦ χέρι καὶ ἕνα στύλο στὸν ὁποῖο περιπλέκονται φίδια στὸ ἀριστερό. Δυο γραμμὲς που ξεκινοῦν ἀπὸ τὸ στόμα τῆς μορφῆς θυμίζουν φλόγες. Ὅπως ἔχουμε ἤδη δει, τα ἀγάλματα καὶ τα ἀνάγλυφα που ἀπεικονίζουν λεοντοκέφαλους θεοὺς που ἀποπνέουν φωτιά, εἶναι πολυάριθμα. Ἡ παρουσία, ὁμως, μιᾶς «πυρίπνευσης» λεοντοκέφαλῆς μορφῆς σε ἕνα φυλαχτὸ εἶναι μοναδική.

Κάτω ἀπὸ τα πόδια τῆς παράστασης τοῦ λεοντοκέφαλου εμφανίζεται ἡ ἐπιγραφή «Σεσενγενβαρᾶνγη»¹⁰⁵⁹, πολὺ γνωστὴ μαγικὴ φράση, ἡ ὁποία φέρει ἔντονες ἠλιακὲς ἀναφορές καὶ, ὡπως εἶδαμε, ἀναφέρεται τουλάχιστον μιᾶς φορᾶ κοντὰ σε ἐπίκληση πρὸς τὸν Μίθρα καὶ τὸν Ἥλιο¹⁰⁶⁰. Τὸ φυλαχτὸ πιθανότατα συνδέεται με ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸν *Μεγάλον Μαγικὸ Πάπυρο τοῦ Παρισιοῦ*, που γράφει τα ἐξῆς:

καὶ διατέλεσόν μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα, ἥδη, ἥδη, ταχύ, ταχύ. ὡς
ἔστιν δὲ τὰ μελάνια τῆς πραγματείας
τάδε· καταγράφεται δὲ ὁ μὲν ὕμνην
αἵματι ὀνείῳ ἀπὸ καρδίας ἐσφαγμένου,

¹⁰⁵⁶ Βλ. παραπάνω, σελ. 205.

¹⁰⁵⁷ Βλ. Betz, *GMPT*, ο.π., 174 καὶ σημ.495, 169 καὶ σημ. 463. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ο.π., 67-8.

¹⁰⁵⁸ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., Pl. XI, No 233.

¹⁰⁵⁹ Βλ. PGM II 108, IV1025 κ.α.

¹⁰⁶⁰ PGM III 110.

ὧ συμμίσγεται αἰθάλη χαλκέως. (2095)
 τὸ δὲ τῆς καλπάσσου φύλλον αἵματι ἱερακείῳ,
 ὧ συμμίσγεται αἰθάλη χρυσοχόου.
 τὸ δὲ τοῦ ἱερατικοῦ χάρτου αἵματι ἐνχέλεως,
 ὧ συμμίσγεται ἀκακία.
 ταῦτα μὲν οὖν οὕτω ποίει καὶ διεκτελέ- (2100)
 σας γνοίης, πόσης φύσεως ἔχεται ἡ οἰκο-
 νομία αὕτη ἐν τῇ πάσῃ εὐκοπία πάρεδρον
 οἰομένη τὰ σκεῦη. φύλασσε δὲ σεαυτόν,
 οἶῳ βούλει φυλάγματι. ἔστι δὲ τὸ εἰς τὸν
 ὑμένα γραφόμενον ζώδιον· ἀνδριᾶς (2105)
 λεοντοπρόσωπος περιζωσμένος,
 κρατῶν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον, ἐφ' ἣ ἔστω δρά-
 κων, τῇ δὲ ἀριστερᾷ χειρὶ αὐτοῦ ὅλη
 ἀσπίς τις περιελίχθω, ἐκ δὲ τοῦ στόματος
 τοῦ λέοντος πῦρ πνεέτω. τὸ δὲ εἰς φύλ- (2110)
 λον τῆς καλπάσσου ἐστὶν ζώδιον τοῦτο¹⁰⁶¹.

Ο λεοντοκέφαλος θεός εμφανίζεται ακόμη σε τρία φυλαχτά παρόμοια μεταξύ τους¹⁰⁶². Η μορφή σε όλες τις περιπτώσεις σηκώνει το δεξί της χέρι μπροστά στο στόμα της σε μια κίνηση σιωπής. Στην πίσω όψη του πρώτου φυλαχτού εμφανίζεται η επιγραφή «βακαχυχβαζακαξιχυχ βαινωωωχ». Γύρω από την παράσταση του θεού στο δεύτερο φυλαχτό εμφανίζεται η επιγραφή «χυχ βαχυχ βαχαξιχυχ βατη». Τέλος, στην πίσω όψη του τρίτου φυλαχτού εμφανίζεται η επιγραφή «χυχ βαχυχ βακαχυχ βακαξιχυχ βαγητο βαινωωωχ». Όπως είδαμε, τα βαρβαρικά αυτά ονόματα αναφέρονται γύρω από την παράσταση του ταυροκτόνου Μίθρα στην πέτρα της Αργολίδας. Το όνομα «βαχαξιχυχ» αναφέρεται συχνά δίπλα στο όνομα «Αβρασάξ» και πιθανότατα συνδέεται μαζί του. Το όνομα «Αβρασάξ» που θεωρείται ισοδύναμο με το όνομα του πέρση θεού¹⁰⁶³, συναντάται αρκετά συχνά μεταξύ των φυλαχτών με λεοντοκέφαλους¹⁰⁶⁴.

Σε μια άλλη περίπτωση, ο λεοντοκέφαλος θεός εμφανίζεται σε ένα φυλαχτό του Μητροπολιτικού Μουσείου της Νέας Υόρκης να κρατά ένα δοχείο στο δεξί και ένα φίδι στο αριστερό του χέρι. Στην πίσω όψη του φυλαχτού είναι χαραγμένη η επιγραφή «σαβαω φρην Ιαω»¹⁰⁶⁵.

¹⁰⁶¹ PGM IV 2091-2111

¹⁰⁶² Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., Pl. XI, No 229, 230, 232.

¹⁰⁶³ Βλ. παραπάνω, σελ. 237. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 30.

¹⁰⁶⁴ A. Delatte-Ph. Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 223, No 303, No 304.

¹⁰⁶⁵ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., Pl. XI, No 231.

Όπως έχουμε ήδη δει, η λέξη «φρην», εμφανίζεται πολύ συχνά στις επιγραφές των φυλαχτών¹⁰⁶⁶. Σε δυο μάλιστα περιπτώσεις, στις οποίες έχουμε παραπάνω αναφερθεί, συνδέεται καθαρά με τον Μίθρα. Η πρώτη αφορά το ασημένιο δηνάριο που απεικονίζει τον Μίθρα πετρογέννητο, του οποίου η επιγραφή αναφέρει *MIΘRAC ΩROMASDHC ΦΡHN*¹⁰⁶⁷. Στην δεύτερη, η λέξη εμφανίζεται δίπλα στην παράσταση της ταυροκτονίας.¹⁰⁶⁸

Τέλος, σε δυο τουλάχιστον περιπτώσεις, ο λεοντοκέφαλος θεός εμφανίζεται σε φυλαχτά να κρατά στο ένα χέρι του ένα ξίφος και στο άλλο το κεφάλι της Μέδουσας. Όπως έχουμε ήδη δει, η Μέδουσα σε αρκετές περιπτώσεις συνδέεται με τα μυστήρια¹⁰⁶⁹.

γ) Τα λιοντάρια

Οι παραστάσεις των λεόντων συνδέονται με τη μιθραϊκή λατρεία, ήδη από την εποχή του Αντίοχου της Κομμαγηνής¹⁰⁷⁰. Αγάλματα, ανάγλυφα και απεικονίσεις λιονταριών έχουν βρεθεί άφθονα στα μιθραία της Ευρώπης. Η μύηση στον βαθμό του Λέοντα είναι από τις πιο σημαντικές τελετουργίες στα μιθραϊκά μυστήρια.

Είναι λοιπόν εξαιρετικά πιθανό, μεταξύ των φυλαχτών με παραστάσεις λεόντων, πολλά από τα οποία έχουν σαφή αστρολογικό χαρακτήρα, να συμπεριλαμβάνονται αρκετά που συνδέονται με τη μιθραϊκή λατρεία. Καθώς, όμως, η ομοιότητα μεταξύ των φυλαχτών που απεικονίζουν τον αστερισμό του Λέοντα και των φυλαχτών που σχετίζονται με τη λατρεία του Μίθρα είναι μεγάλη, η τοποθέτησή τους σε διαφορετικές κατηγορίες είναι πολύ δύσκολη. Βέβαια, αναγνωρίζοντας τα αστρολογικά χαρακτηριστικά της μιθραϊκής λατρείας, η προσπάθεια να γίνει ένας τέτοιος διαχωρισμός είναι, επιπλέον, και μάταιη.

Όπως είδαμε παραπάνω, φυλαχτά που απεικονίζουν την παράσταση της ταυροκτονίας, σε δυο τουλάχιστον περιπτώσεις, παρουσιάζουν στην πίσω όψη τους έναν λιοντάρι που κρατά στο στόμα του μια μέλισσα¹⁰⁷¹. Όπως έχουμε ήδη

¹⁰⁶⁶ από μιθρας ευρωπ. XXX: A. Delatte-Ph. Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 415, No 41, 142, 312.

¹⁰⁶⁷ Βλ. παραπάνω, σελ. 288-9.

¹⁰⁶⁸ CIMRM 2365

¹⁰⁶⁹ Βλ. A. Delatte-Ph. Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 222-227 (φυλαχτά No 306, 308)

¹⁰⁷⁰ Βλ. παραπάνω, σελ. 177.

¹⁰⁷¹ CIMRM 2354, 2355

αναφέρει,¹⁰⁷² οι μέλισσες και το στοιχείο του μελιού παίζουν έναν πολύ σημαντικό ρόλο στις τελετές που αφορούν την μύηση στο βαθμό το Λέοντα. Εύλογα θα μπορούσε να υποθέσει κάποιος ότι τα φυλαχτά αυτά συνδέονται με την μύηση στο βαθμό του Λέοντα και ότι παραδίδονται στους πιστούς του Μίθρα ως απόδειξη της μύησης τους στα μυστήρια¹⁰⁷³.

Σε αρκετά φυλαχτά τα λιοντάρια εμφανίζονται να βαδίζουν προς τα δεξιά ή προς τα αριστερά. Σε ένα από αυτά εμφανίζεται ένας λέοντας να περπατά προς τα δεξιά φέροντας χαραγμένο κάτω από το λαιμό του ένα αστέρι¹⁰⁷⁴. Η παράσταση θυμίζει ιδιαίτερα τον ανάγλυφο λέοντα που αναπαριστά το ωροσκόπιο του Αντίοχου της Κομμαγηνής, στο οποίο έχουμε αναφερθεί στο σχετικό κεφάλαιο¹⁰⁷⁵.

Σε μια άλλη περίπτωση το λιοντάρι φαίνεται να βρυχάται, ενώ πάνω από την πλάτη του είναι χαραγμένα τα 7 φωνήεντα και κάτω από την κοιλιά του η γνωστή μαγική επιγραφή «φρη»¹⁰⁷⁶. Στην πίσω όψη του φυλαχτού εμφανίζεται ένα πουλί, πιθανότατα ένα παγώνι και η επιγραφή «Αβρασάξ».

Ένα λιοντάρι εμφανίζεται στην πίσω όψη ενός φυλαχτού, το οποίο στην μπροστινή όψη απεικονίζει μια μορφή που πατά πάνω σε ένα ερπετό που θυμίζει μάλλον φίδι¹⁰⁷⁷. Η μορφή είναι σχεδόν εξολοκλήρου καλυμμένη με επιγραφές. Στο σχήμα που φέρει στο κεφάλι της, εμφανίζεται η επιγραφή «ιευ», πάνω στο κεφάλι της εμφανίζεται η επιγραφή «Ιαη ιαει ιεω», στο σώμα και στα μέλη της εμφανίζονται χαραγμένα τα επτά φωνήεντα. Το σώμα του ερπετού στο οποίο στέκεται η μορφή φέρει την επιγραφή «Φρηφίραζαμαμαια αχ αβρασάξ θωου», ενώ στην ουρά του ζώου εμφανίζεται η επιγραφή «αβλαναθαναλβα».

Αν και η θέση της μορφής που πατά πάνω σε ερπετό παραπέμπει στο Ώρο-Αρποκράτη, η παράσταση θυμίζει το φυλαχτό του Πανεπιστήμιου του Princeton, στο οποίο ο Μίθρας φέρει επιγραφές στο σώμα του¹⁰⁷⁸. Η παρουσία των όρων «φρη» και «αβρασάξ» σε συνδυασμό με την εικόνα του λιονταριού που βρίσκεται στην πίσω όψη του φυλαχτού, μας οδηγεί στο να θεωρήσουμε πιθανή την σχέση του φυλαχτού με την μιθραϊκή μαγική παράδοση.

¹⁰⁷² Βλ. παραπάνω, σελ.235, 308.

¹⁰⁷³ Βλ. Merkelbach, *Mithras, ο.π.*, 105. Του ίδιου, *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien, ο.π.*, 18 κ.ε..

¹⁰⁷⁴ A.Delatte-Ph.Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes, ο.π.*, No 317.

¹⁰⁷⁵ Βλ. παραπάνω, σελ. 177.

¹⁰⁷⁶ Bonner, *Studies in Magical Amulets, ο.π.*, 293 No 238.

¹⁰⁷⁷ A.Delatte-Ph.Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes, ο.π.*, 291-2 No 415.

¹⁰⁷⁸ Bonner, "A Miscellany of Engraved Stones", *ο.π.*, 151-2. Βλ. παραπάνω, σελ. 319-20.

Η παράσταση φυλαχτών που εικονίζουν λέοντες να πατούν με το πόδι τους ένα σφαιρικό αντικείμενο (το κεφάλι ή το κρανίο ενός ταύρου), έχει κατά καιρούς συνδεθεί με την μιθραϊκή λατρεία. Ωστόσο, η παρουσία της στα μιθραία είναι σπάνια. Η μοναδική φορά κατά την οποία η παράσταση συνδέεται με τον μιθραϊσμό, αφορά τα αγάλματα δυο λιονταριών που ανακαλύφθηκαν στο μιθραίο του Konigshoffen της Γερμανίας. Τα λιοντάρια απεικονίζονται να πατούν με τα μπροστινά τους πόδια το κεφάλι μιας αρκούδας, ενώ φέρουν υπολείμματα κόκκινης βαφής¹⁰⁷⁹.

Φαίνεται ότι η παράσταση αυτή δεν συνδέθηκε ποτέ ξεκάθαρα με την μιθραϊκή λατρεία, αλλά χρησιμοποιήθηκε και από άλλες θρησκευτικές παραδόσεις ταυτόχρονα. Η χρήση της στα φυλαχτά είναι αρκετά συχνή και στοχεύει στην απόκτηση δύναμης και ισχύος. Το συμπέρασμα αυτό προκύπτει από την μελέτη της επιγραφής που βρέθηκε χαραγμένη σε ένα φυλαχτό που απεικονίζει έναν λέοντα να πατά σ' ένα ανθρώπινο κρανίο, η οποία γράφει «*KPATΩ ΣΕ ΕΧΩ ΣΕ*»¹⁰⁸⁰. Φαίνεται ότι το φυλαχτό εξασφάλιζε στον κάτοχο του δύναμη και εξουσία.

Παρόμοιο είναι ένα φυλαχτό που βρίσκεται στον Μουσείο Τέχνης της Βοστώνης που εικονίζει ένα λιοντάρι να πατά με το μπροστινό του πόδι πάνω σε ένα σφαιρικό αντικείμενο¹⁰⁸¹. Πάνω από την παράσταση υπάρχει η επιγραφή «*Μιχαηλ βισνουθ*», κάτω από την παράσταση η επιγραφή «*Βριμω χαβριηλ*», ενώ, στην πίσω όψη του φυλαχτού, είναι χαραγμένη η επιγραφή «*[νιχ]αροπληξ αβωχωνωχ βαινχωωχω σεμεσιλαμψ*»

Τα συγκεκριμένα *βαρβαρικά ονόματα* (*voces magicae*) συναντώνται συχνά στους *Μαγικούς Πάπυρους*. Όμως, μόνο σε μια περίπτωση συνδέονται με την μιθραϊκή λατρεία. Σε ένα από τα φυλαχτά που απεικονίζουν τον λεοντοκέφαλο θεό, η επιγραφή που βρίσκεται χαραγμένη γύρω από την παράσταση γράφει: «*αβωχωνωχ βαινχωωχω*».

Η σχέση αυτού του τύπου των φυλαχτών με τη μιθραϊκή λατρεία, πάντως, δεν είναι ξεκάθαρη. Στην διερεύνηση της ερμηνείας της παράστασης αυτής μας βοηθά μια συνταγή από τον *Μεγάλο Μαγικό Πάπυρο του Παρισιού*, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Η συνταγή αφορά την κατασκευή σφραγίδας για τα κρανία που χρησιμοποιούνται στις νεκρομαντικές τελετουργίες και μιλούν ανεξέλεγκτα¹⁰⁸².

¹⁰⁷⁹ Βλ. CIMRM 1336 και CIMRM 1824 όπου υπάρχει η παράσταση ενός λιονταριού που πατά πάνω σε κάτι αδιευκρίνιστο, αν και το συγκεκριμένο εύρημα ίσως δεν προέρχεται από μιθραίο.

¹⁰⁸⁰ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 265, No 74.

¹⁰⁸¹ Bonner, ο.π., 265, No 73.

¹⁰⁸² Βλ. παραπάνω, σελ. 135-6 (PGM IV 2125-39).

Σύμφωνα με το κείμενο, το στόμα του κρανίου που πρέπει να σταματήσει να μιλά, θα σφραγιστεί με ένα δακτυλίδι, το οποίο πρέπει να φέρει την παράσταση ενός λιονταριού που με το πόδι του πατά πάνω στο κρανίο ενός σκελετού. Όπως ο λέοντας κρατά κλειστό το στόμα του κρανίου της παράστασης, έτσι το δακτυλίδι θα κρατήσει κλειστό το στόμα του κρανίου. Κατά τη γνώμη μας, η λειτουργία της παράστασης σχετίζεται με την εξασφάλιση της απόλυτης μυστικότητας και σιωπής όσων παίρνουν μέρος σε κάποια ιερή τελετουργία.

δ) Οι ιππείς των λεόντων

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την μελέτη μας παρουσιάζουν οι παραστάσεις των φυλαχτών που απεικονίζουν αναβάτες σε λιοντάρια ¹⁰⁸³. Σύμφωνα με τον A. Delatte, οι παραστάσεις αυτές συνδέονται με τον θεό Ώρο της αιγυπτιακής παράδοσης ¹⁰⁸⁴. Ωστόσο, όπως έχουμε ήδη δει, η μορφή του θεού που ιππεύει ένα άλογο συνδέεται όχι μόνο με τον Ώρο, αλλά ακόμη με τον Μίθρα, με τον Έρωτα και με τον θεό-ιππέα του Δούναβη. Η παράσταση του Μίθρα-ιππέα συναντάται συχνά σε νομίσματα, σε απεικονίσεις σε मिथराία στην κεντρική Ευρώπη και στο मिथराίο της Δούρα. ¹⁰⁸⁵ Είναι πιθανό οι παραστάσεις του θεού που ιππεύει ή στέκεται πάνω σε λέοντες να σχετίζονται με την ίδια παράδοση.

Σε ένα φυλαχτό τέτοιου τύπου εμφανίζεται η παράσταση του ενός γυμνού άνδρα να στέκεται πάνω σε ένα λιοντάρι (εικ. 25) ¹⁰⁸⁶. Αν και το φυλαχτό είναι σπασμένο μπορούμε να διακρίνουμε ότι ο άνδρας κρατά μια σφαίρα στο ένα χέρι του, ενώ στο γύρω χώρο εμφανίζεται μια ημισέληνος και πέντε αστέρια. Στο χώρο βρίσκεται χαραγμένη η γνώστη μαγική φράση ..ΑΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑΑΒΡΑ και το όνομα ΦΡΗΝ που συχνά συνοδεύει την παράσταση του Μίθρα. Στην άλλη όψη του φυλαχτού απεικονίζεται ο Αβρασάξ και γύρω του βρίσκονται χαραγμένα τα φωνήεντα και το

¹⁰⁸³ A.Delatte-Ph.Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 228-9 No 313, 314, 316. Delatte, " Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 43.

¹⁰⁸⁴ Delatte, " Études sur la magie grecque" , ο.π., 43-44.

¹⁰⁸⁵ Κατά την διάρκεια του 3^{ου} αιώνα μ.Χ. συναντάμε τον Μίθρα αναβάτη σε νομίσματα της περιοχής της Τραπεζούντας. Σε κάποια από αυτά τα νομίσματα εμφανίζονται οι πιστοί ακόλουθοι του θεού, ο Καύτης και ο Καντοπάτης, καθώς και το φίδι και το κοράκι. Σχετικά βλ. Vermaseren, «A Unique Representation of Mithras», *Vigiliae Christianae* 4, (1950), 142-156 και ιδιαίτερα 154. W.H.Waddington-E. Babelon-T. Reinach, *Recueil general des mon-naies d'Asie Mineure* τομ.1 (Paris, 1925), 148-157. L. Robert, *Études anatoliennes*, (Paris, 1937). Η εικόνα του Μίθρα-ιππέα μας είναι γνωστή και από τα ιερά του θεού στην κεντρική Ευρώπη (Cimrm 1137, 1247, 1289, 1292), αλλά και από το मिथराίο της Δούρα (Cumont, "The Dura Mithraeum", in J.R.Hinnells(ed.), *Mithraic Studies*, ο.π., 183-4).

¹⁰⁸⁶ Michel, *Die magischen Gemmen*, ο.π., 259.

όνομα ΙΑΩ. Η παράσταση του γυμνού άνδρα δεν ταυτίζεται, αλλά πιθανότατα συνδέεται με τον πέρση θεό.

Σε ένα άλλο φυλαχτό συναντάμε την παράσταση μιας μορφής που κρατά στο δεξί της χέρι ένα βέλος ή έναν κεραυνό και ιππεύει ένα λιοντάρι, πάνω από το κεφάλι του οποίου εμφανίζεται ένα άστρο. Στα αριστερά της παράστασης εμφανίζεται και μια δεύτερη μορφή που φέρει το δεξί χέρι της στο στόμα στην γνωστή κίνηση σιωπής. Κάτω από τα πίσω πόδια του λιονταριού εμφανίζεται ένας σκορπιός¹⁰⁸⁷.

Σε μια άλλη περίπτωση, συναντάμε ένα φυλαχτό στο οποίο εμφανίζεται μια μορφή που φοράει αναξυρίδες και στέκεται στη ράχη ενός λιονταριού. Κατά την άποψή μας, η παράσταση αυτή ταυτίζεται με μια συγκρητιστική μορφή του Μίθρα-Έρωτα-Αρποκράτη. Ο θεός απεικονίζεται να κρατά ένα ξίφος στο χέρι του. Από το στόμα του λιονταριού κρέμεται μια μέλισσα ή ένας σκορπιός, ένα στοιχείο που συνδέει την παράσταση αυτή με τα φυλαχτά που είδαμε προηγουμένως, τα οποία απεικονίζουν το Μίθρα ταυροκτόνο στην μια όψη και τον λέοντα με την μέλισσα στο στόμα στην άλλη. Γύρω από το σύμπλεγμα των μορφών εμφανίζονται μερικά ακατανόητα σημάδια (*characteres*) και ένα αστέρι. Η παρουσία του λιονταριού, του σκορπιού και του αστεριού ενισχύει τον αστρολογικό χαρακτήρα του φυλαχτού, ενώ ταυτόχρονα η σχέση του με τη μαγεία είναι ξεκάθαρη λόγω της μυστηριώδους επιγραφής «NON W/NCA MM/NON» που είναι γραμμένη στο πίσω μέρος του φυλαχτού¹⁰⁸⁸.

Συγγενική με τις παραπάνω είναι μια ενδιαφέρουσα παράσταση που παρουσιάζει ένα άνδρα πάνω σε ένα λιοντάρι, το οποίο πατά πάνω σε ένα ανθρώπινο σώμα που βρίσκεται ξαπλωμένο κάτω από τα πόδια του (εικ. 26)¹⁰⁸⁹. Στα αριστερά εμφανίζεται μια μορφή να έχει το αριστερό της χέρι στο στόμα σε μια κίνηση σιωπής. Ο King, ο πρώτος μελετητής του φυλαχτού αυτού, θεωρεί ότι η μορφή είναι θηλυκή και γονατισμένη σε μια κίνηση υποταγής στο θεό που απεικονίζεται να στέκεται πάνω στο λιοντάρι. Στο φυλαχτό εμφανίζεται ακόμη μια ημισέληνος γύρω από ένα αστέρι, ένα στοιχείο που συναντάται συχνά σε παραστάσεις που σχετίζονται με τη μυθραϊκή λατρεία¹⁰⁹⁰. Στην πίσω όψη του φυλαχτού βρίσκεται χαραγμένη η επιγραφή «ΙΑΩ CABAΩΘ AEHIOYΩ»

¹⁰⁸⁷ Delatte-Derchain, *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, ο.π., 229, No 316.

¹⁰⁸⁸ Bonner, "A Miscellany of Engraved Stones", ο.π., 157.

¹⁰⁸⁹ King, *The Gnostics and their remains*, ο.π., 202. Βλ. παραπάνω, σελ. 177.

¹⁰⁹⁰ Η ημισέληνος που περικλείει ένα αστέρι, εμφανίζεται στο σκούφο του Μίθρα στο άγαλμα της Σιδώνας (CIMRM 76), στο δάπεδο του μυθραίου του Felicísimo στην Όστια, σε ένα μικρό ανάγλυφο του μυθραίου της Dura-Europus (CIMRM 37).

Τέλος, παρόμοια είναι η παράσταση που απεικονίζεται σ' ένα φυλαχτό που παρουσιάζει τον λεοντοκέφαλο θεό, τυλιγμένο με ένα φίδι, να στέκεται πάνω σε ένα λιοντάρι και να κρατά έναν πυρσό με το αριστερό και έναν κεραυνό, ένα κλειδί και ένα στεφάνι ή μια ζώνη στο δεξί του χέρι¹⁰⁹¹. Το λιοντάρι πατά πάνω σε έναν ανθρώπινο σκελετό. Στο χώρο γύρω εμφανίζεται το κεφάλι της Μέδουσας και τέσσερα ακόμη σύμβολα. Στην πίσω όψη του φυλαχτού εμφανίζεται η επιγραφή «*NEIXAPOΠΛΗΞ ΙΩΑ*».

Δεν είναι σαφές αν ο λεοντοκέφαλος κρατά στο χέρι του ένα στεφάνι που, όπως έχουμε ήδη δει, συμβολίζει τον θάνατο και την αναγέννηση¹⁰⁹² ή μια ζώνη, ένα στοιχείο που συνδέεται με τελετές μύησης¹⁰⁹³. Σε οποιαδήποτε περίπτωση, το στοιχείο αυτό, σε συνδυασμό με τον πυρσό και το κλειδί που κρατά στα χέρια του ο λεοντοκέφαλος θεός, μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το φυλαχτό συνδέεται με τελετές μύησης. Η επιγραφή «*νειχαροπληξ*» αν και συναντάται, όπως είδαμε, δίπλα σε παραστάσεις του Έρωτα και της Ψυχής και συχνά συνδέεται με την ερωτική μαγεία, φέρει ηλιακές αναφορές¹⁰⁹⁴.

Οι παραστάσεις των φυλαχτών αυτών συνδέονται, κατά τη γνώμη μας, με τα μυστήρια και τις τελετές μύησης, κατά τη διάρκεια των οποίων ο υποψήφιος έπρεπε να περάσει μια σειρά βασανιστικών εμπειριών, ώστε να γίνει αποδεκτός στην επόμενη βαθμίδα μύησης. Η παρουσία του τόξου, του ξίφους και της ζώνης στο χέρι του αναβάτη θεού των φυλαχτών ενισχύουν αυτήν την πιθανότητα¹⁰⁹⁵.

ε) Τα φυλαχτά που λανθασμένα συνδέθηκαν με την μιθραϊκή λατρεία

Κατά καιρούς διάφορα φυλαχτά έχουν χαρακτηριστεί μιθραϊκά. Η περίπτωση των φυλαχτών που παρουσιάζουν ένα αντικείμενο που θυμίζει τραπέζι ή θρόνο στο κέντρο στις πλευρές του οποίου στέκονται δυο τερατώδεις μορφές που φέρουν σώμα ερπετού ή πουλιού και κεφάλι τράγου ή ταύρου είναι χαρακτηριστική (εικ. 27). Η σκηνή έχει χαρακτηριστεί «τελετουργικό μιθραϊκό δείπνο»¹⁰⁹⁶. Ωστόσο, εκτός από

¹⁰⁹¹ Fried Wieseler, *Göttingische Antiken*, (Göttingen, 1857), 30-33. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo*, ο.π., 32.

¹⁰⁹² Βλ. παραπάνω, σελ. 70-1.

¹⁰⁹³ βλ. Brashar, *A Mithraic Catechism from Egypt*, ο.π., 58-60.

¹⁰⁹⁴ Η φράση συνδέεται με ηλιακές θεότητες και εμφανίζεται στην ερωτική μαγεία στις περιπτώσεις που είναι επιθυμητή η «πύρωση» του θύματος. Βλ. και Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 14.

¹⁰⁹⁵ Σχετικά, βλ. παραπάνω, σελ. 283.

¹⁰⁹⁶ King, *The Gnostics and their remains*, ο.π., Plate I, No 10.

ένα λιοντάρι που εμφανίζεται σε ένα από αυτά τα φυλαχτά, κανένα άλλο στοιχείο δεν μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι συνδέονται με κάποιο τρόπο με την μιθραϊκή λατρεία¹⁰⁹⁷.

Παρόμοια, ένα χρυσό δακτυλίδι που φέρει την επιγραφή «*MITPA EPIASXE THEOS KELEYEI MH KYEIN PONOYΣ KOΛON*», το οποίο χαρακτηρίστηκε μιθραϊκό από τον Cumont, δεν συνδέεται σε καμία περίπτωση με την μιθραϊκή λατρεία. Προφανώς, ο μεγάλος μελετητής του μιθραϊσμού ερμήνευσε λανθασμένα τον όρο «μίτρα» της επιγραφής, ο οποίος δεν συνδέεται με τον πέρση θεό, αλλά με το γυναικείο αναπαραγωγικό όργανο. Πρόκειται βέβαια για ένα θεραπευτικό φυλαχτό που αφορά την καταπολέμηση ασθενειών της μήτρας¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹⁷ Bonner, *Studies in Magical Amulets*, ο.π., 37-8.

¹⁰⁹⁸ Βλ. CIMRM 2357. W. Drexler, "Alte Beschw6rungsformeln", *Philologus* 58 (1899), 594-616. Delatte, "Études sur la magie grecque" *Musee Belge* 18 (1914), ο.π., 20.

Επιλεγόμενα

Κατά τη διάρκεια της ύστερης αρχαιότητας, παρατηρείται μία αλλαγή στην θρησκευτικότητα των λαών της Μεσογείου. Σημαντικό παράγοντα σε αυτήν την εξέλιξη αποτελεί η ίδρυση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και η διάδοση των θρησκευτικών αντιλήψεων των περιοχών της περιφέρειας σε όλη την επικράτεια. Το γεγονός αυτό έχει ως αποτέλεσμα την αναμόρφωση των παραδοσιακών θρησκευτικών σχηματισμών, αλλά και την δημιουργία καινούργιων θρησκευτικών μορφωμάτων.

Οι θρησκείες των Αιγυπτίων, αλλά και των άλλων λαών της περιφέρειας διαδίδονται στην Ρώμη κατά τη διάρκεια του 3^{ου} αιώνα π.Χ.. Η εμφάνισή τους προκαλεί την αντίδραση των Ρωμαίων της εποχής που διακρίνονται για την συντηρητικότητα και την προσκόλληση στις παραδόσεις. Το γεγονός αυτό οδηγεί στην εμφάνιση μίας σαφούς διάκρισης μεταξύ του όρου «religio» που συνδέεται με την παραδοσιακή θρησκεία των Ρωμαίων, και του όρου «superstitiones» που συνδέεται με την θρησκευτικότητα των λαών της περιφέρειας, η οποία αντιμετωπίζεται με αμηχανία και επιφυλακτικότητα. Ιδιαίτερα η πρωτόγνωρη θρησκευτικότητα των Αιγυπτίων, οι παράξενες τελετουργίες της και η συμπεριφορά των θρησκευτικών λειτουργών της που στα μάτια των Ρωμαίων εμφανίζεται αλαζονική, προκαλεί αρχικά την καχυποψία και τελικά την απόρριψη της αιγυπτιακής θρησκευτικής παράδοσης.

Για τους Αιγύπτιους η μαγεία και το θαύμα είναι φαινόμενα που συνδέονται στενά. Όμως, η απορία και ο φόβος που αισθάνονται οι Ρωμαίοι απέναντι στην αιγυπτιακή θρησκεία, οδηγεί στην εμφάνιση της διάκρισης μεταξύ της θαυματουργικής δύναμης, η οποία σχετίζεται με την δράση αναγνωρισμένων από τη ρωμαϊκή πολιτεία θεοτήτων, και της μαγικής δύναμης, η οποία συνδέεται με την δράση εξωτικών θεών και με άγνωστες στην ρωμαϊκή κοινωνία πρακτικές. Για να χαρακτηριστεί η καινούργια, παράξενη αυτή θρησκευτικότητα, χρησιμοποιούνται όροι που προέρχονται από μια εξίσου εξωτική παράδοση με εκείνη των Αιγυπτίων, από την

περσική θρησκεία. Οι όροι «magus» και «magia» που παλαιότερα συνδέονταν με τις επίσημες θρησκευτικές πρακτικές των Περσών, εμπεριέχουν μια ασάφεια και μια αμφισημία, ιδανική για να αποδώσει στα λατινικά τις νέες θρησκευτικές συμπεριφορές και να ενισχύσει την αρνητική διάθεση της ρωμαϊκής κοινωνίας απέναντι στις νέες λατρείες. Έτσι παρά το γεγονός ότι από τον 2^ο αιώνα π.Χ. μέχρι και τις αρχές του 1^{ου} αιώνα μ.Χ. η μετακίνηση των πληθυσμών στην ρωμαϊκή επικράτεια αυξάνεται συνεχώς και οι περιφερειακές θρησκευτικές αντιλήψεις μεταδίδονται όλο και ευκολότερα, οι διωγμοί των πιστών των νέων αυτών λατρειών είναι συχνό φαινόμενο.

Ωστόσο, από τα μέσα του 1^{ου} αιώνα μ.Χ. παρατηρείται μια αλλαγή. Οι Ρωμαίοι αρχίζουν να γοητεύονται από την αιγυπτιακή θρησκευτικότητα και εμφανίζονται πρόθυμοι να την αποδεχτούν. Οι αυτοκράτορες και η άρχουσα τάξη της ρωμαϊκής κοινωνίας θαυμάζουν τους μάγους της περσικής θρησκείας και τους φιλοξενούν στις αυλές τους. Απαραίτητη προϋπόθεση, όμως, για την αποδοχή των νέων θρησκευτικών ιδεών είναι η προσαρμογή τους στις παραδοσιακές ρωμαϊκές αξίες.

Ειδικότερα, σχετικά με τις αιγυπτιακές θρησκευτικές πρακτικές, είναι προφανές ότι όσο περισσότερο υποβαθμίζεται η σημασία των παραδοσιακών στοιχείων της αιγυπτιακής θρησκείας, τόσο περισσότεροι Ρωμαίοι τις αντιμετωπίζουν με συμπάθεια. Η κατάσταση αυτή έχει ως αποτέλεσμα την απαγόρευση της πραγματοποίησης των παραδοσιακών *τελετών πρόγνωσης* και, με την πάροδο του χρόνου, την αλλαγή του χαρακτήρα της αιγυπτιακής θρησκείας.

Ωστόσο, οι αιγύπτιοι ιερείς εξακολουθούν, με τη βοήθεια των βιβλίων των *Οίκων της Ζωής*, αλλά και των τελετουργικών γνώσεων που κατέχουν, να πραγματοποιούν μυστικά τις παραδοσιακές αιγυπτιακές τελετουργίες. Η επιφυλακτικότητα της Ρώμης, όμως, τους οδηγεί στην ανάγκη να προστατέψουν τις γνώσεις, τις πρακτικές και τα κείμενα που χρησιμοποιούν. Η μυστικοπάθεια αυτή καθιστά τη ρωμαϊκή εξουσία περισσότερο καχύποπτη απέναντί τους, με αποτέλεσμα να εφαρμόζει όλο και πιο αυστηρή νομοθεσία εναντίον τους. Αν και τα κείμενα δείχνουν ότι πολύ συχνά οι ιερείς διακρίνονται για την καλλιέργεια και την εμπεριστατωμένη γνώση των φιλοσοφικών αντιλήψεων της εποχής τους, η εξέλιξη αυτή τους τοποθετεί στο περιθώριο και τους μετατρέπει με τη βοήθεια της ρωμαϊκής προπαγάνδας, σε κακόβουλους μάγους ή αγύρτες που στοχεύουν στην εξαπάτηση των ανθρώπων με σκοπό το προσωπικό κέρδος.

Οι *Μαγικοί Πάπυροι* αποτελούν τα κείμενα που οι αιγύπτιοι ιερείς χρησιμοποιούν στις τελετουργίες τους, και πιθανότατα σχετίζονται με την επίσημη γραμματεία της αιγυπτιακής θρησκείας. Οι Αιγύπτιοι της εποχής συνεχίζουν να θεωρούν τις παραδοσιακές τελετές σημαντικό κομμάτι της θρησκευτικότητάς τους.

Την περίοδο αυτή η λατρεία της Ίσιδας και του Σάραπι εξαπλώνεται σε όλη την αυτοκρατορία. Οι άνθρωποι έχουν ανάγκη την βοήθεια της στοργικής και τρυφερής θεάς Ίσιδας που προστατεύει όσους υποφέρουν σε αυτόν τον κόσμο, αλλά και όσους αναζητούν την σωτηρία στον επόμενο. Στο πλαίσιο της επίσημης λατρείας της θεάς δεν γίνεται καμία αναφορά στις μαγικές δυνάμεις της, προβάλλονται όμως έντονα οι θεραπευτικές της ικανότητες. Σ' αυτήν την διάκριση μεταξύ μαγείας και θαύματος, αδιανόητης για τους Αιγύπτιους, οφείλεται, πιθανότατα, η τελική αποδοχή της λατρείας της Ίσιδας από τους Ρωμαίους. Η ισχυρή μάγισσα της αρχαίας Αιγύπτου, μεταμορφώνεται στη μεγάλη θεραπεύτρια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και σχετίζεται με τον Ασκληπιό. Οι άνθρωποι της εποχής αυτής πιστεύουν σε τέτοιο βαθμό στις θαυματουργικές δυνάμεις της, ώστε συρρέουν στα ιερά της, για να δείξουν την αφοσίωσή τους στη θεά και να ζητήσουν τη βοήθειά της. Προσφέρουν αναθήματα και αναζητούν, μέσω της χρήσης της ομοιοπαθητικής αρχής, τη θεραπεία. Οι πιστοί κοιμούνται το βράδυ στους αυλόγυρους των ναών και περιμένουν να εμφανιστεί η θεά στον ύπνο τους και να τους αποκαλύψει τον τρόπο της θεραπείας ή το μέλλον τους. Ειδικοί ιερείς, μάλιστα, αναλαμβάνουν το ρόλο του ερμηνευτή αυτών των ονείρων.

Η πρακτική αυτή είναι ανάλογη εκείνης των *τελετών πρόγνωσης* της αρχαίας αιγυπτιακής θρησκείας και θυμίζει έντονα τις συνταγές μαντείας που συναντάμε στους *Μαγικούς Πάπυρους*. Στις *τελετές πρόγνωσης* των παπύρων χρησιμοποιείται το μαύρο ύφασμα που τοποθετείται στο άγαλμα της θεάς κατά τη διάρκεια των τελετών της επίσημης λατρείας της, ενώ η χρήση του όρου «μυστοδόκος» και αναφορές όπως το «πέραςμα μέσα από μια πέτρινη και από μια σιδερένια πύλη» και η «είσοδος του Ωρου αρχικά με το κεφάλι χαμηλωμένο και η έξοδος με τα πόδια χαμηλά» των μαγικών κειμένων, παραπέμπουν σε τελετουργίες που συνδέονται με τα μυστήρια της Ίσιδας. Τα στοιχεία καθιστούν δυνατή την διατύπωση της υπόθεσης ότι η σχέση μεταξύ των τελετών που συμβαίνουν στο πλαίσιο της επίσημης λατρείας της θεάς και των τελετών που τελούνται μυστικά από τους αιγύπτιους μάγους-ιερουργούς είναι βαθύτερη από μερικές επιφανειακές ομοιότητες και εκτενέστερη από έναν απλό δανεισμό λέξεων και πρακτικών.

Την ίδια εποχή στην ρωμαϊκή αυτοκρατορία εμφανίζεται μια καινούργια λατρεία, μυστηριακή και απόλυτα εσωστρεφής, η οποία σε αντίθεση με την λατρεία της Ίσιδας, δεν έχει δημόσια και ανοιχτή στους αμήνητους τελετουργία. Η μυστηριακή λατρεία του Μίθρα που πιθανότατα έχει τις καταβολές της στην ανατολή, διαδίδεται σε όλη την αυτοκρατορία όχι μόνο εξαιτίας των μετακινήσεων των πληθυσμών, αλλά και εξαιτίας του ρωμαϊκού στρατεύματος που έρχεται σε επαφή με τις καινούργιες θρησκευτικές ιδέες κατά τη διάρκεια της παραμονής του στις ανατολικές επαρχίες της αυτοκρατορίας και τις μεταφέρει στο περιβάλλον των ρωμαϊκών στρατοπέδων και πόλεων. Στην λατρεία αυτή ο όρος «μάγος» είναι εμβληματικός και η «μαγεία» είναι ένας τρόπος για να ερμηνευτεί η πραγματικότητα, όπως συνέβαινε στην αρχαία περσική θρησκευτική παράδοση.

Σε αντίθεση, όμως, με την λατρεία της Ίσιδας, οι μνημένοι στα μυστήρια του Μίθρα δεν ενδιαφέρονται να ανοίξουν την λατρεία στους ανθρώπους της εποχής τους και να γίνουν αποδεκτοί από αυτούς. Η εσωστρέφεια αυτή μπορεί να οφείλεται σε πολλούς παράγοντες, αλλά, κατά τη γνώμη μας, συνδέεται κυρίως με την αρνητική διάθεση της ρωμαϊκής πολιτείας απέναντι στον όρο «μαγεία» και στην χρήση «μαγικών πρακτικών».

Στην Αίγυπτο ειδικότερα, αν και οι ανασκαφικές αναφορές δεν επιβεβαιώνουν την ύπαρξη μιθραίων, οι χριστιανοί συγγραφείς μας πληροφορούν ότι ιερά αφιερωμένα στον Μίθρα λειτουργούσαν κατά την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας και τουλάχιστον στην περιοχή της Αλεξάνδρειας, στα μιθραία αυτά ασκούσαν «μαγικές πρακτικές» και συνέβαιναν *τελετές πρόγνωσης*. Ο *Μεγάλος Μαγικός Πάπυρος του Παρισιού* και ιδιαίτερα το κείμενο της *Μιθραϊκής Λειτουργίας* μας οδηγούν στην υπόθεση ότι οι πληροφορίες αυτές είναι ακριβείς.

Η *Μιθραϊκή Λειτουργία* δείχνει ότι τουλάχιστον στην Αίγυπτο συνέβαιναν *τελετές πρόγνωσης*, στις οποίες το όνομα του Μίθρα αποτελούσε αντικείμενο επίκλησης. Σύμφωνα με την άποψή μας, το κείμενο είναι δυνατό να αποτελεί ένα από τα λειτουργικά κείμενα των μυστηρίων που χρησιμοποιούνται από τους Αιγύπτιους στις *τελετές πρόγνωσης* που συνέβαιναν στα μιθραία. Η επίκληση στον μεγάλο θεό Ήλιο-Μίθρα, η περιγραφή του πυρίπνεου Αιώνα που συνδέεται με τα αγάλματα των λεοντοκέφαλων θεών, η τελετή της αναπνοής, η ύπαρξη των επτά πυλών που θυμίζουν πολύ χαρακτηριστικά τον τρόπο κατασκευής αρκετών μιθραίων στην Ιταλία, ο Μίθρας που κρατά στα χέρια του τον ώμο ενός ταύρου που συμβολίζει τον αστερισμό της Άρκτου και φορά αναξυρίδες, η αναγέννηση που ζει ο μύστης έχοντας

απαλλαγεί από την ιδέα του θανάτου που συνδέεται με την αίσθηση που μοιράζονται όσοι μετέχουν στα μυστήρια, μας οδηγούν στην αντίληψη αυτή.

Στις υπόλοιπες περιοχές της αυτοκρατορίας, η μιθραϊκή λατρεία αποκτά έναν έντονο αστρολογικό και αστρονομικό χαρακτήρα, ο οποίος πιθανότατα συνδέεται με την δράση κάποιου συγκεκριμένου προσώπου. Τα αρχαιολογικά ευρήματα στην ιταλική χερσόνησο αποδεικνύουν ότι οι μνημένοι στα μυστήρια χρησιμοποιούν τον όρο «*magicas*», αν και γνωρίζουν την αρνητική στάση της πολιτείας απέναντι στο μαγικό φαινόμενο.

Η επιγραφή «γλυκά είναι τα σωθικά των πουλιών» χωρίς να είναι αδιάσειστο στοιχείο, μας οδηγεί να υποθέσουμε ότι *τελετές πρόγνωσης* δεν συνέβαιναν μόνο στα μιθραία της Αιγύπτου, αλλά και στα μιθραία της Ρώμης. Η θρησκευτική αυτή πρακτική είναι δυνατό να συνδέεται με το υπόγειο ιερό της Porta Maggiore, για το οποίο υπάρχουν ενδείξεις ότι αποτέλεσε πρότυπο κατασκευής των μιθραίων που θα κτιστούν στην Ρώμη τους επομένους αιώνες. Ίσως μάλιστα η καταδίκη του Στατίλιου Ταύρου με την κατηγορία της άσκησης μαγείας (*magicas superstitiones*), η οποία συνδέεται με το συγκεκριμένο ιερό, οδήγησε την λατρεία του Μίθρα στην απόλυτη εσωστρέφεια που φαίνεται ότι την διακατέχει τους επομένους αιώνες.

Σε όλη την αυτοκρατορία, η χρήση των φυλαχτών και των προϊστορικών λίθων που απεικονίζουν σκηνές που συνδέονται με τη μιθραϊκή λατρεία, αποτελεί ακόμη μια ένδειξη της σχέσης μεταξύ θρησκευτικών και μαγικών πρακτικών. Ειδικότερα τα φυλαχτά που απεικονίζουν την ταυροκτονία και φέρουν χαραγμένα *βαρβαρικά ονόματα* (*voces magicae*) υπάρχει πιθανότητα να κατασκευάστηκαν στα εργαστήρια της εποχής από τεχνίτες που δεν είχαν σχέση με τα μυστήρια και να πουλήθηκαν σε αμύητους, οι οποίοι θέλησαν, στο πλαίσιο του συγκρητισμού της εποχής, να προστατευτούν χρησιμοποιώντας την εικόνα του πέρση θεού. Κατά την άποψή μας όμως, τα φυλαχτά αυτά χρησιμοποιήθηκαν κυρίως από τους μνημένους στα μυστήρια του θεού, όχι ως εμβλήματα και αποδεικτικά της αφοσίωσής τους στην συγκεκριμένη λατρεία, αλλά ως μέσα προστασίας ενάντια στις αντιξοότητες που αντιμετώπιζαν στην καθημερινή ζωή τους.

Οι προϊστορικοί λίθοι, οι οποίοι παρά το γεγονός ότι είναι εξαιρετικά σπάνιοι, είναι ιδιαίτερα δημοφιλείς μεταξύ όσων ασκούν μαγικές πρακτικές, χρησιμοποιούνται στο πλαίσιο της λατρείας του Μίθρα αρκετά συχνά. Μεταξύ των ευρημάτων που μελετήσαμε περιλαμβάνονται τρεις τέτοιου είδους λίθοι: ο λίθος του μουσείου της

Βιέννης που απεικονίζει ένα άνδρα που θυμίζει τον λεοντοκέφαλο θεό, η πέτρα της Αργολίδας και ο λίθος της Μεντάνα.

Ειδικότερα, η πέτρα της Αργολίδας που απεικονίζει την ταυροκτονία, μια σκηνή από τα μυστήρια και φέρει χαραγμένη την επιγραφή «*Βακαξιχυχ*», δείχνει την στενή σχέση των μαγικών και θρησκευτικών πρακτικών.

Η πέτρα της Μεντάνα, από την άλλη, αποτελεί πιθανότατα μια ακόμη απόδειξη του συγκρητισμού που εμφανίζεται, μεταξύ του Μίθρα και του Αιώνα της μυστηριακής, και του Ώρου και του Σάραπι της αιγυπτιακής παράδοσης. Θα τολμούσαμε μάλιστα να υποθέσουμε ότι η παρουσία αγαλμάτων της Εκάτης στο μιθραίο της Σιδώνας στην Ασία, αλλά και σε αρκετά μιθραία της Ευρώπης συνδέεται με την προσπάθεια να εισαχθεί στην λατρεία των θεοτήτων Σάραπι-Αιώνα και Ώρου-Μίθρα, το τρίτο μέλος της ιερής τριάδας των αρχαίων Αιγυπτίων, της Ίσιδας. Άλλωστε, ο συγκρητισμός μεταξύ της Ίσιδας, της μεγάλης θεάς της μαγείας της αρχαίας αιγυπτιακής παράδοσης, και της Εκάτης, της θεάς της μαγείας της ελληνικής θρησκευτικής παράδοσης, είναι έντονος και ξεκάθαρος στους πάπυρους και στα φυλαχτά της εποχής αυτής. Η απεικόνιση του σείστρου, χαρακτηριστικού συμβόλου της Ίσιδας, στο μιθραίο του Felicissimo στην Όστια (εικ. 28) και το όνομα «Μίθρας» που φέρει ο ιερέας της θεάς στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου φανερώνουν την πιθανή σχέση μεταξύ των δυο λατρειών, η οποία μπορεί να σχετίζεται με την τάση που διακρίνει τους ανθρώπους της εποχής αυτής να ψάχνουν την ενότητα μέσα στις διαφορετικές εκφάνσεις των θεών τους.

Η λατρεία της Ίσιδας και του Μίθρα δίνουν την δυνατότητα στους πιστούς να αποκτήσουν μια προσωπική σχέση με τους θεούς τους. Η αίσθηση αυτή είναι πολύτιμη ιδιαίτερα για τους ανθρώπους της ελληνορωμαϊκής εποχής, οι οποίοι αισθάνονται μόνοι και ανασφαλείς. Έτσι, παρά το γεγονός ότι ο κίνδυνος της περιθωριοποίησης εξαιτίας της προσκόλλησής τους σε μια λατρεία που δεν συνδέεται με την παραδοσιακή θρησκευτικότητα της ρωμαϊκής κοινωνίας, είναι μεγάλος, οι άνθρωποι μυσούνται στις νέες αυτές λατρείες που τους προσφέρουν την βεβαιότητα ότι ο θεός ασχολείται, προσωπικά, με τον καθένα από αυτούς.

Για τους περισσότερους ανθρώπους της εποχής αυτής η προσωπική αυτή θρησκευτικότητα δεν διαφοροποιείται από την χρήση των μαγικών πρακτικών που επιδιώκει παρόμοιους σκοπούς. Η διάκριση μεταξύ των λατρειών αυτών και της μαγείας είναι ξεκάθαρη μόνο στην σκέψη των συντηρητικών εκπροσώπων της ρωμαϊκής άρχουσας τάξης, η οποία αμήχανη απέναντι σε μια θρησκευτικότητα που

δεν προσαρμόζεται στο πλαίσιο της νέας αντίληψης για τις λατρείες της ανατολής, την τοποθετεί απέναντι στις λατρείες αυτές, ξεκινώντας την διάκριση μεταξύ του μαγικού και του θρησκευτικού φαινομένου, μια διάκριση που έμελλε να αποτελέσει αντικείμενο έντονης συζήτησης μεταξύ των μελετητών της θρησκείας της εποχής μας.

Βιβλιογραφία

1. Πηγές στα ελληνικά

Άρριανός, *Ἀλεξάνδρου Ἀνάβασις*, εκδ. A.G. Ross – G. Wirth, BT.

Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός, *Κατὰ Ἰουλιανοῦ βασιλέως*, έκδ. J. P. Migne, PG 35, στηλ. 532-720.

Corpus Hermeticum, εκδ. A.D. Nock - A.J. Festugière, BL.

Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη Ἱστορική*, εκδ. F. Vogel, BT.

Δίων Κάσσιος, *Ρωμαϊκαὶ Ἱστορίαι*, τόμ. I-IV, εκδ. W. Nawijn, Berlin, 1962.

Δίων Χρυσόστομος, *Λόγοι*, εκδ. J. von Arnim, Berlin 1962.

Επιφάνιος, *Πανάριον*, έκδ. J. P. Migne PG 41, στήλ. 173-1200, PG 42, στηλ. 12-832.

Εὐριπίδης, *Ἰφιγένεια ἐν Ταύροις*, εκδ. L. Parmentier, BL.

_, *Βάχχαι - Φοίνισσαι - Ἰκέτιδες - Ὀρέστεια - Ἴων - Ἡρακλεῖδαι*, εκδ. G.Murray, τομ. I-III, SCBO.

_, *Ἡρακλεῖδαι*, (μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια Κ. Τοπούζης), Αθήνα 1993.

Ἡλίοδωρος, *Αἰθιοπικά*, εκδ. R.W. Rattenbury – T.W. Lumb – J. Msillon, BL.

Ἡρόδοτος, *Ἱστορίη*, εκδ. C. Hube, SCBO.

Ἰππόλυτος, *Φιλοσοφούμενα ἢ Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, εκδ. Pierre Nautin, Paris 1949.

Ιώσηπος, *Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία*, εκδ. H.J. Thackewray – R. Marcus, LCT.

Κεδρηγός, *Georgii Cedreni Compendium Historiarum*, τόμ. I-II, I. Bekker, CSHB, Κλήμης Ἀλεξανδρεὺς, *Προτρεπτικός*, έκδ. J. P. Migne, PG 8, στηλ. 685-1382. PG 9, 49-246.

_, *Στρωματεῖς*, έκδ. J. P. Migne, PG 8, στηλ. 685-1382, PG 9, 9-601.

_, *Fragmenta*, έκδ. J. P. Migne, PG 9, στηλ. 729-776.

Λουκιανός, *Φιλοψευδής ἢ Ἀπιστῶν*, έκδ. M.D.MacLeod, SCBO

Νόννος, *Διονυσιακά*, έκδ. A. Landwich, BT.

Novum Testamentum Graece et Latine, έκδ. E. Nestle – K. Aland, Stuttgart 1994.

Ὀμηρικός Ὕμνος εἰς Διμήτρα, έκδ. T.W. Allen, SCBO.

Ὀμηρος, Ὀδύσσεια, έκδ. D.B. Monro – T.W. Allen, SCBO.

Oracles Chaldaïques, έκδ. E. des Places, BL.

Ὀρφικά Ἀποσπάσματα, έκδ. O.Kern, Dublin-Zürich ³1972.

Παραλειπόμενα Ἱερεμίου (Βαρούχ 4), έκδ. R.A.Kraft– A.E. Purinton, Pseudepigrapha Series 1, Missoula Montana, Society of Biblical Literature, 1972.

Πανσανίας, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, έκδ. M.E. Rocha – Pereira, τόμ. I-II, BT.

Πλάτων, *Ἀλκιβιάδης. Πολιτεία. Φαῖδρος*, έκδ. I. Bennett, SCBO.

Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι, (Πομπήιος)*, έκδ. K. Ziegler, BT.

_, *Ἠθικά. Περί Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος*, έκδ. W. Nachstädt – W. Sieveking – J. Titchener, BT.

_, *De genio Socratis*, έκδ. P.H. De Lacy-B. Einarson, Loeb Classical Library, London-Cambridge Ma, 1959.

_, *Περί τῶν παρ' Ἀλεξανδρεῦσι παροιμιῶν (Proverbia Alexandrinorum)*, έκδ. O. Crusius, Tubingen, 1887.

Πορφύριος, *Περί τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*, έκδ. Brehier, Emile, BL.

_, *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδύσσειᾳ τῶν Νυμφῶν ἄντρον*, έκδ. A. Nauck, BT.

_, *Περί ἀποχῆς ἐμψύχων*, έκδ. J. Bouffartigue – M. Patillon – A.P. Segonds, 3 vols., Budé Paris, 1979–1995.

Σουΐδας, *Λεξικόν*, έκδ. J. P. Migne, PG 117, στ. 1193-1489.

Σοφοκλής, *Οἰδίπους Τύραννος*, έκδ. P. Mazon, BL.

Στράβων, *Γεωγραφικά*, εκδ. A. Meineke, BT.

Σωκράτης ο Σχολαστικός, *Historia Ecclesiastica*, έκδ. J. P. Migne, PG 67, στηλ. 33-841.

Σωζομενός, *Historia Ecclesiastica*, έκδ. J. P. Migne, PG 67, στηλ. 844-1690.

Φιλόστρατος, *Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, εκδ. F.C. Conybeare, LCT.

Χρύσιππος, *Stoicorum Veterum Fragmenta τομ. 2: Chrysippi Fragmenta Logica Et Physica*, εκδ. Hans Von Arnim, Stuttgart, 1968.

Wright, M.R., *Empedocles: The Extant Fragments*, London 1995.

Ψευδο-Καλλισθένης, *Historia Alexandria Magni*, εκδ. W.Kroll, Berlin, 1926.

Ψευδο-Πλούταρχος, *Placita philosophorum*, εκδ. H.Daiber, Saarbrücken, 1968.

Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσου*, έκδ. J. P. Migne, PG 11, στηλ. 641-1632.

2. Πηγές στα λατινικά

Apuleius, *Apologia*, εκδ. P.Valette, BL.

—, *Metamorphoses*, εκδ. P.Vallette, BL.

Claudius Aelianus, *De Natura Animalium*, εκδ. R. Herscher, BT.

Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, εκδ. J. P. Migne, PL 12, στηλ. 981-1050A.

Lucanus, *Pharsalia*, εκδ. J.D.Duff, Cambridge 1928.

Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, εκδ. W. H. Stahl, New York 1952.

Oracula Sibyllina, GCS 37.

Ovidius, *Metamorphoses*, εκδ. E.E. Ehwald, BT.

Plinius, *Naturalis Historia*, εκδ. C. Moyhoff, BT.

Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, εκδ. J.P. Migne, PL 21.

Scriptores Historiae Augustae, εκδ. D.Magie, Loeb Classical Library, London-Cambridge Ma, 1921.

Suetonius, *De Vita Caesarum*, εκδ. H. Ailloud, BL.

Tacitus, *Annales*, εκδ. C.D. Fischer, SCBO.

Tertullianus, *De praescrirtione haereticorum*, PL τομ. 2, στηλ. 9-74

Titus Livius, *Ab urbe condita*, εκδ. R. S. Conway, C. F. Walters, SCBO.

Vergilius, *Aeneis - Georgica*, εκδ. F.A. Hirtzel, SCBO.

3. Αιγυπτιακές πηγές

Allen, T.G., *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms*, (SAOC 37), Chicago 1974.

_, *The ancient Egyptian pyramid texts*, Atlanta 2005.

Beltz, W. «Die Koptischen Zauberpapyri der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin», *Archiv Fur Papyrusforschung* 29 (1983), 59-86.

Borghouts, J.F., *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Leiden 1971.

_, *Ancient Egyptian Magical Texts*, (Nisaba 9), Leiden 1978.

Brashear, W.M., «Ein Berliner Zauberpapyrus», *ZPE* 33 (1979), 261-78.

_, *A Mithraic Catechism from Egypt (P. Berol. 21196)*, (Tyche Supplementband 1), Vienna 1992.

Budge, E.A.W. *Book of the Dead*, London 1960.

Daniel, R.W. - Maltomini, F., *Supplementum Magicum*, (Papyrologica Coloniensia 16.2), Opladen 1992.

Derchain, Ph., *Le Papyrus Salt 825*, Brussels 1965.

Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903.

Ebbell, B., *The Papyrus Ebers*, Copenhagen 1937.

Faulkner, R.O., *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, Austin 1990.

Griffith, F.-Thompson, H., *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, New York 1974.

Horne, C.F., *The sacred Books and Early Literature of the East*, τόμ. 2, New York-London 1917.

Hornung, E., *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, (trans. David Lorton), New York 1999.

Kropp, A.M., *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, (Fondation égyptologique reine Élisabeth), Brüssel 1930-1931.

Leitz, Ch., *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom. Hieratic Papyri of the British Museum VII*, London 1999.

Lesko, L.H., *The ancient Egyptian Book of Two Ways*, Berkeley-Los Angeles, 1977.

Massart, A.A., «The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274», *MDAIK* 15 (1957), 172-185.

Merkelbach, R., «Der Eid der Isismysten», *ZPE* 1 (1967), 55-73.

_, - Totti, M., *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, τόμ. I, Gebete. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Papyrologica Coloniensia, 17.1), Opladen 1990.

Taylor, J.H., *Ancient Egyptian Book of the Dead: Journey through the afterlife*, London 2010.

Wreszinski, W., *Der Papyrus Ebers*, Leipzig 1913.

4. Βοηθήματα

Abry, J.-H., « Les diptyques de Grand : noms et images des décans », in A.Buisson- J.-H. Abry (eds), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine, Actes de la table ronde du 18 mars 1992, Université de Lyon III, Paris, 1993*, 77-112.

Abt, A., *Die Apologie von Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia*, (rep. Berlin, 1967).

Alfoeldi, A., «From the Aion Plutonium of the Ptolemies to the Saeculum Frugiferum of the Roman emperors», in K.H.Kinzl (ed.), *Greece and the eastern Mediterranean in ancient history and prehistory: Studies presented to F.Schachermeyer*, Berlin-New York 1977, 1-30.

Allen, T.G., *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms*, (SAOC 37), Chicago 1974.

—, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Heaven 1988.

—, *The ancient Egyptian pyramid texts*, Atlanta 2005.

—, *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, New Heaven-London 2006.

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

—, «Mithraism and Magic» in R.Gordon-F. Marco Simon (eds), *Magical practice in the Latin West: papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leiden 2010, 519-550.

Ameisenowa, Z., «Animal-Headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men», *JWCI* 12 (1949), 21-45.

Andrews, C., *Amulets of ancient Egypt*, Bath 1994.

Asirvatham, S.R., *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, Lanham 2001.

Assmann, J., *Der König als Sonnenpriester: ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräber*, (ADAIK 7), Glückstadt 1970.

—, «Semiosis and interpretation in Ancient Egyptian ritual», in S. Biderman-B.A. Scharfstein (eds), *Interpretation in Religion*, Leiden 1992, 87-109.

—, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, London 1995.

—, «Magic and Theology in Ancient Egypt», in P.Schafer-H.G.Kippenberg (eds), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden 1997, 1-18.

—, Stroumsa, G.G.(eds), *Transformations of the inner self in ancient religions*, Leiden 1999.

| _, *Ägypten: eine Sinngeschichte*, Frankfurt am Main 2000.
 _, *The search for God in ancient Egypt*, Cornell University Press 2001 (μετ. David Lorton).

Athanassiadi, P., «A Contribution to Mithraic Theology: The Emperor Julian's Hymn to King Helios», *JThS* 28 (1977), 360-371.

Aubert, J.J., «Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic» *GRBS* 30 (1989), 412-49.

Audollent, A., *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt: tam in Graecis Orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum*, Paris 1904.

Aune, D., «Magic in Early Christianity», *ANRW* II 23.2 (1980), 1507-1557.

Bagnall, R. - Cribiore, R.- Ahtaridis, E., *Women's letters from ancient Egypt, 300 BC-AD 800*, University of Michigan Press 2006.

Bagnani, G., «The Subterranean Basilica at Porta Maggiore», *JRS* 9 (1919), 78-85.

Bailey, R., *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text, and Translation*, Montreal, 2009 (A thesis submitted to McGill University in partial fulfillment of the requirement of the degree of Master of Arts).

Bain, D., «Μελανίτις γη, an unnoticed Greek name for Egypt: New evidence for the origins and etymology of alchemy», in D.R.Jordan-H.Montgomery-E.Thomassen, *The world of ancient magic: papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen 1999, 205-222.

Βακαλούδη, Α., *Μαγεία και μυστηριακές θρησκείες, από την αρχαιότητα στο Βυζάντιο*, Αθήνα 2003.

Bakr, M.I. - Brandl, H., «Bubastis and the Temple of Bastet», in M.I.Bakr, H. Brandl, F. Kalloniatis (eds.), *Egyptian Antiquities from Kufur Nigm and Bubastis*, Berlin 2010, 27-36.

Barb, A.A., «Diva Matrix: A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P. P. Rubens and the Iconology of a Symbol», *JWCI* 16 (1953) 193-238.

_, «Three Elusive Amulets», *JWCI* 27, (1964), 1-22.

Barguet, P., *Le Livre des Morts des anciens égyptiens*, Paris 1967.

Baslez, M.F., *Recherches sur les conditions de penetration et de diffusion des religions orientales a Delos*, Paris 1977.

Beard, M. - North, J.A.- Price, S.R.F., *Religions of Rome: A history*, Cambridge 1998.

Beck, R., «Sette Sfere, Sette Porte, and the Spring Equinoxes of AD 172 and 173», in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae: proceedings of the International Seminar on the 'Religio-historical character of Roman Mithraism with particular reference to Roman and Ostian sources, Rome and Ostia, 28-31 March 1978*, (EPRO 80), Leiden 1979, 515-530.

_, «Mithraism since Franz Cumont», ANRW II.17.4 (1984), 2002-115.

_, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, (EPRO 109), Leiden 1988.

_, «In the Place of the Lion: Mithras in the Tauroctony», in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism: Papers associated with the Mithraic Panel organized of the XVIth Congress of International Association of Religions, Rome 1990*, (Storia delle Religioni, 9), Roma 1994, 29-50.

_, «Interperiting the Ponza zodiac», *JMS* 1, (1976), 1-19.

_, «Interperiting the Ponza zodiac II», *JMS* 2, (1977-78), 87-147.

_, «The mysteries of Mithras: a new account of their genesis», *JRS* 88 (1998), 115-128.

_, «Qui Mortalitatis Causa Convenerunt» *Phoenix* 52, (1998), 335-44.

_, «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *JRS* 90 (2000), 145-180.

_, «Apuleius the Novelist, Apuleius the Ostian Householder, and the Mithraeum of the Seven Spheres: Further Explorations of an Hypothesis of Filippo Coarelli», in Stephen Wilson and Michel Desjardin (eds.), *Text and artifact in the religions of Mediterranean antiquity: essays in honour of Peter Richardson*, Waterloo 2000, 551-564.

_, «New thoughts on the genesis of the Mysteries of Mithra», *Topoi* 11, (Lyon, 2001), 59-76.

_, «Mithraism after 'Mithraism since Franz Cumont', 1984-2003», in *Beck on Mithraism: collected works with new essays*, (Ashgate Contemporary Thinkers on Religion: Collected Works, 2004), 3-23.

_, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford 2006.

Beltz, W. «Die Koptischen Zauberpapyri der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin», *Archiv Fur Papyrusforschung* 29 (1983), 59-86.

Bergman, J., *Ich bin Isis*, Uppsala 1968.

_, «Zum Zwei-Wege-Motiv», (Svensk Exegetisk Arsbok 41-42), (1976-77), 51-54.

_, «Per omnia vectus elementa remeavi: reflexions sur F'arriere-plan egyptien du voyage de salut d'un myste isiaque», in U.Bianchi- M.J.Vermaseren (eds), *La soteriologia dei culti orientalt nell Impero Romano: Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell Impero Romano, Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden 1982, 671-701.

Bernabe, A.- Jiménez San Cristobal A.I.J., *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston 2008.

_, «Are the “Orphic” gold leaves Orphic?», in Radcliffe G. Edmonds III (ed), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, Cambridge 2011, 68-101.

Bernand, A., *Le Delta égyptien d'après les textes grecs, Les confins libyques* Cairo 1970.

_, *Οι Έλληνες Μάγοι* (μετ. Ι.Καμάρης), Αθήνα 1997.

Beskow, P., «Branding in the Mysteries of Mithras?», in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae: proceedings of the International Seminar on the 'Religio-historical character of Roman Mithraism with particular reference to Roman and Ostian sources, Rome and Ostia, 28-31 March 1978, (EPRO 80)*, Leiden 1979, 487-501.

Betegh, G., *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2007.

Betz, H.D., «The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and the New Testament», *Novum Testamentum* 10, (1968), 62-80.

_, «Fragment from a catabasis ritual in a greek magical papyrus », *History of religions* 19 (1980), 287-295.

_, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1986.

_, *The 'Mithras Liturgy' Text, Translation, and Commentary*. (Studien Und Texte Zu Antike Und Christentum, 18), Tübingen 2003.

_, «‘A child of Earth am I and of starry Heaven’ Concerning the anthropology of the Orphic gold tablets», in Radcliffe G. Edmonds III (ed), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, Cambridge 2011, 102-119.

Bevilacqua, G. «Ares e Afrodite sulle Gemme Magiche», in Attilio Mastrocinque (ed.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica : atti dell'Incontro di studio : Verona, 22-23 ottobre 1999*, Bologna 2002, 22-3.

Bianchi, U., «Protagonos. Aspetti dell'idea di dio nelle religioni esoteriche dell'antichità», *SMSR* 28 (1957), 115-133

, «Mithraism and Gnosticism», in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies (Proceedings of the First Int. Congress of Mithraic Studies, Manchester 1971)*, Manchester 1975, τόμ. 2, 457-465.

Bickel, S., *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, (Orbis Biblicus et Orientalis 134), Fribourg 1994.

Bidez, J. - Cumont, F., *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe*, Paris 1938.

Bivar, A.D.H., «The Kushano-Sassanian Coin Series» *JNSI* 18 (1956), 13-42.

_, «Mithra and Mesopotamia», in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies (Proceedings of the First Int. Congress of Mithraic Studies, Manchester 1971)*, Manchester 1975, τόμ. 2, 275-289.

_, «Mithraic Images of Bactria: Are They Related to Roman Mithraism?» in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae: proceedings of the International Seminar on the 'Religio-historical character of Roman Mithraism with particular reference to Roman and Ostian sources, Rome and Ostia, 28-31 March 1978*, (EPRO 80), Leiden 1979, 741-750.

Bjørnebye, J., «*Hic locus est felix, sanctus, piusque benignus*» *The cult of Mithras in fourth century Rome*, (Dissertation for the degree of philosophiae doctor PhD-University of Bergen), Norway 2007.

Blackman, W.S., *The Felldhin of Upper Egypt*, London 1927.

Bleeker, C.J., *Hathor and Thoth*, Leiden 1973.

Blinkenberg, C., «Gorgone et Lionne», *Revue Archaeologique* 19 (1924), 267-79.

Bolman, E.S., «The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt», in M.Vassilaki (ed), *Images of the Mother of God: perceptions of the Theotokos in Byzantium*, (Burlington, 2005), 13-22.

Bonneau, D., *La crue du Nil*, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.), Paris 1964.

Bonnefoy, Y., *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris 1981.

Bonner, C., «The Philinna Papyrus and the Gold Tablet from the Vigna Codini», *Hesperia* 13 (1944), 349-51.

_, «An Obscure Inscription on a Gold Tablet», *Hesperia* 13 (1944), 30-35.

_, «Eros and the Wounded Lion», *AJA* 49, (1945), 441-4.

_, «Magical Amulets», *HThR* 39, (1946), 25-54.

_, «Note on an Amulet in Vienna», *AJA* 53, (1949), 270-2.

_, *Studies in Magical Amulets*, London 1950.

_, «Amulets Chiefly in the British Museum» *Hesperia* 20, (1951), 301-345.

_, «A Miscellany of Engraved Stones» *Hesperia* 23 (1954), 138-157.

Bonnet, H., *Reallexikon der agyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.

Borghouts, J.F., «The evil of Apophis», *JEA* 59 (1973), 114-50.

_, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Leiden 1971.

_, *Ancient Egyptian Magical Texts*, (Nisaba 9), Leiden 1978.

_, «Magie», in W. Helck-W. Westendorf (eds), *Lexikon der Ägyptologie*, (Wiesbaden, 1980), том. 3, στ. 1137-51.

_, «Akhu and Hekau: Two basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word», in A. Roccati-A. Silotti (eds.), *La Magia in Egitto dei Tempi Faraoni: Atti del Convegno internazionale di studi, Milano 29-31 Ottobre 1985*, Milan 1987, 29-46.

Boudreaux, P.(ed.), *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum-Codicum Parisinorum Partem Quartam*, Brussels 1921.

Braarving, J. «Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy», in D.R.Jordan-H.Montgomery-E.Thomassen, *The world of ancient magic: papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Berge 1999, 21-54.

Brashear, W.M., «Ein Berliner Zauberpapyrus», *ZPE* 33 (1979), 261-78.

_, *A Mithraic Catechism from Egypt (P. Berol. 21196)*, (Tyche Supplementband 1), Vienna 1992.

_, «The Greek Magical Papyri», *ANRW* II, 18.5 (1995), 3380–3730.

_, «Άμπρα Κατάμπρα στην Ελληνορωμαϊκή Αίγυπτο», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 70 (1999), 29-33.

Bremmer, J.N. «*The Birth of the Term 'Magic'*», *ZPE* 126 (1999) 1-12.

_, «Appendix: magic and religion», in J.Bremmer – J.R.Veenstra (eds), *The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modern period*, Leuven-Paris-Dudley 2002, 267-272.

Brommer, F., «Pan», *RE* 8 (1956), 1005-6.

Brunet, F., *Oeuvres medicates d'Alexandre de Tralles*, Paris 1933-37.

Budge, E.A.W. *Book of the Dead*, London 1960.

Bull, R.J., 'The mithraeum at Caesarea Maritima', in Duchesne-Guillemin (ed.), in J Duchesne-Guillemin (ed.), *Études Mithriaques, Actes du 2e congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, Leiden 1978, 75-89.

Burgess, J.S., *The Death and Afterlife of Achilles*, Baltimore 2009.

Burkert, W., *Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*, (μτφρ. Έφη Ματθαίου), Αθήνα 1994.

_, «Ελληνική Περιφέρεια: Τα μυστήρια της Σαμοθράκης», στο Α.Αβαγιανού (εκδ.), *Λατρείες στην περιφέρεια του αρχαίου ελληνικού κόσμου*, Αθήνα 2002, (μτφρ Α.Αβαγιανού), 31-63.

Burriss, E.E., *Taboo, magic, spirits, a study of primitive elements in Roman religion*, Connecticut 1974.

Campbell, L.A., *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO, 11), Leiden 1968.

Carnegie, H.L., *Catalogue of the collection of antique gems*, London 1908.

Cartaillac, E., *L'Age de la pierre dans les Souvenirs et superstitions populaires*, Paris 1878.

Casadio, G., «Dall'Aion ellenistico agli Eoni-Angeli gnostici», *Avallón* 42, (1997), 45-62.

_, -Johnston, P., «Introduction», in G.Casadio- P.Johnston (eds), *Mystic cults in Magna Graecia*, Austin 2009, 1-32.

Cerny, J., «Egyptian Oracles», in Richard A. Parker (ed.), *A Saite Oracle Papyrus from Thebes*, Providence 1962.

Chalupa, A., «Hyenas or Lionesses? Mithraism and Women in the Religious World of the Late Antiquity», *Religio: Revue pro religionistiku* 13, (2005), 198-230.

Chapman, J., *Fragmentation in Archaeology*, London 2000.

Chase, G.H., «Archaeology in 1918», *The Classical Journal* 15 5 (1920), 294-299.

Cheak, A., «Magic through the Linguistic Lenses of Greek 'magos', Indo-European 'mag(h)', Sanskrit 'maya' and Pharaonic Egyptian 'heka'», *JASM* 2 (2004), 260-286.

Chouliara-Raios, H., *L'Abeille et le miel en Egypte d'après les Papyrus Grecs*, Ιωάννινα 1989.

Clauss, M., *The Roman Cult of Mithras*, (transl. R.L. Gordon), Edinburgh - New York 2000.

Collins, D., «The Magic of Homeric Verses», *Classical Philology* 103, 3 (2008), 211-236.

_, *Magic in the ancient Greek world*, Oxford 2008.

Colpe, C., «Geister», *RAC* 10 (1974), 621-2.

_, «Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien», in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Manchester 1975, τόμ. 2, 378-405.

Cook, A.B., *Zeus: a study in ancient religion*, Cambridge 1925.

Copenhaver, B.P., *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, Cambridge 1992.

Cosi, D.M., «Aspetti mistici e misterici del culto di Attis», in U. Bianchi-MJ Vermaseren (eds.), in U.Bianchi- M.J.Vermaseren (eds), *La soteriologia dei culti orientali nell Impero Romano: Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell Impero Romano*, Roma 24-28 Settembre 1979 (EPRO 92), Leiden 1982, 485-502.

Cramer, F.H., *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954.

Croxford, B. «Iconoclasm in Roman Britain?» *Britannia* 34 (2003), 81-95.

Cruz-Uribe, E. «Atum, Shu, and the Gods during the Amarna Period», *JSSEA* 25 (1995), 15-22.

Culianu, I.P., *Psychanodia: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance* (EPRO 99), Leiden 1983.

_, *Εμπειρίες της Έκστασης*, (μτφρ. Λήδα Παλλαντίου), Αθήνα 1986.

_, «L'ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères in U.Bianchi-M.J.Vermaseren (eds), *La soteriologia dei culti orientali nell Impero Romano: Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell Impero Romano, Roma 24-28 Settembre 1979* (EPRO 92), Leiden 1982, 276-302.

_, «The Mithraic ladder revisited», in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, (Storia delle religioni 9) Rome 1990, 75-91.

Cumont, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles 1894-6.

_, «Un livre nouveau sur la liturgie païenne», *Revue de l' instruction publique en Belgique*, 46 (1904), 1-10.

_, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1906.

_, «Une représentation du dieu alexandrin du temps», *CRAI* (1928), 274-282.

_, «Un Fragment de Rituel D'Initiation aux Mysteres», *HThR* 26 (1933), 151-160.

_, «L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia», *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, 11, (1933), 145-154.

_, «Mithra en Asie Mineure», in W. M.Calder, J.Keil (eds), *Anatolian Studies Presented to William Hepburn Buckler*, Manchester 1939, 67-76.

_, «Le coq blanc des mazdéens et les Pythagoriciens» *Comptes Rendus de L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1942), 284-300.

_, *Lux Perpetua*, Paris 1949.

_, *The Mysteries of Mithras*, (trans. T.K. McCormac), New York 1956.

_, «The Dura Mithraeum», in J.R.Hinnells (ed.) *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Manchester 1975, τόμ. 1, 151-214.

Cunningham, G., *Religion and Magic-Approaches and Theories*, New York 1999.

Daniel, R.W. - Maltomini, F., *Supplementum Magicum*, (Papyrologica Coloniensia 16.2), Opladen 1992.

Darcus, S.M., «Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles», *Phronesis* 22, (1977), 175-190.

Darmesteter, J. (ed.), *Avesta Khorda Avesta: Book Of Common Prayer*, Oxford University Press 1880.

Dasen, V. - Ducate-Paarmann, S., «Hysteria and Metaphors of the Uterus», in S. Schroer (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, Fribourg-Göttingen 2006, 239-261.

Dasen, V., « Représenter l'invisible: la vie utérine sur les gemmes magiques », in V. Dasen (ed.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites*, Gollion 2007, 41-64.

_, «Le secret d'Omphale», *Revue Archéologique*, 2008 (2), 265-281.

David, J., «The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern?», *Numen* 47, (2000), 121-141.

De Buck, A.- Gardiner, A.H., *The Egyptian Coffin Texts*, Chicago 1947.

De Buck, A., *Plaats en betekenis van Sjoë in de Egyptische theologie*, (Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Letterkunde. Nieuwe reeks, 10, 9), Amsterdam 1947.

De Jong, K.H.E., *De Apuleo Isiacorum mysteriorum teste*, Leiden 1900.

Delatte, A., « Études sur la magie grecque », *Musée Belge* 18 (1914) 5-96.

_, *La catoptromancie grecque et ses derives*, Liège-Paris 1932.

_, -Derchain, Ph., *Les Intailles Magiques Greco-Egyptiennes*, Paris 1964.

Delia, D., «The Refreshing Water of Osiris», *JARCE* 29, 1992, 181-90.

Demichelis, S., «La divination par l'huile à l'époque ramesside», in Y. Koenig (ed.), *La Magie La magie en Egypte: à la recherche d'une definition*, Paris 2003, 149-65.

Derchain, Ph., *Le Papyrus Salt 825*, Brussels 1965.

_, «Intailles magiques du Musée de Numismatique d'Athènes», *ChronEg* 39, 1964, 177-193.

Detiene, M., «Ο Ορφέας με το μέλι», J. Le Goff - P. Nora (eds), *To Ergo της Ιστορίας*, (μτφρ. Κ.Μητσοτάκη-Ν.Σαββάτης), Αθήνα 1988, 173-195.

Dickie, M.W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London-New York 2001.

Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903.

_, «Griechische und Romische Religion», *ARW* 8 (1905), 474-510.

Dodds, E.R., *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, (μτφρ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης), Αθήνα 1996.

Dörner, F.K. - Goell, T., *Arsameia am Nymphaios: Die Ausgrabungen im Hierothesion des Mithradates Kallinikos von 1953-1956*, Berlin 1963.

Dörner, F.K., «Mithras in Kommagene», in J. Duchesne-Guillemin (ed.), *Études Mithriaques, Actes du 2e congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, Leiden 1978, 123-33.

Dörrie, H., *Der Königs kult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Göttingen 1964.

Douglas, M., *Purity and Danger*, Harmondsworth 1970.

_, *Natural Symbols*, Harmondsworth 1973.

Dragona-Monachou, M. «Divine Providence in the Philosophy of the Empire», ANRW II.36.7, 4417-4490.

Drexler, W., «Alte Beschwörungsformeln», *Philologus* 58 (1899), 594-616.

Drozdek, A., *Greek Philosophers as Theologians*, Hampshire-Burlington 2007.

Duchesne-Guillemin, J., «Aion et le Leontocephale, Mithra et Ahriman», *La Nouvelle Clío* 10 (1958-1960), 91-98.

Dumézil, G., *La religion romaine archaïque*, Paris 1974.

Dunand, F., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (EPRO 26), Leiden 1973.

_, «La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos» in J.G. Heintz (ed.) *Oracles et prophéties dans l'antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 Juin 1995*, Paris 1997, 65-84.

Dyson, G.W., «Λέοντα Tekein», *Classical Quarterly* 23, (1929), 186-195.

Ebbell, B., *The Papyrus Ebers*, Copenhagen 1937.

Edmonds, R., «Did the Mithraists Inhale? A Technique for Theurgic Ascent in the Mithraic Liturgy, the Chaldean Oracles, and some Mithraic Frescoes», *The Ancient World* 32.1 (2001) 10-24.

_, «Who are you? A brief history of the scholarship», in R. Edmonds (ed.), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, Cambridge 2011, 3-14.

Eitrem, S., «Dreams and Divination in Magical Ritual», in C. A. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, 175-187.

El-Khachab, A.M., «Some Gem-Amulets Depicting Harpocrates Seated on a Lotus Flower» *JEA* 57, (1971), 132-145.

Erickson, P.A.- Murphy, L.D., *A History of Anthropological Theory*, Toronto 2008.

Erman, A. - Grapow, H., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, (Akademie Verlag), Berlin 1971.

Etienne, M., *HEKA. Magie et envoûtement dans l'Egypte ancienne*, (Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes), Paris 2000.

Faraone, C.A., *Talismans, Voodoo dolls and other Apotropaic Statues in Ancient Greece*, Stanford 1988.

_, «The Mystodokos and the dark-eyed Maidens: Multicultural influences on a late-hellenistic incantation», in M. Meyer- P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 297-333.

_, «The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells», in C.A. Faraone-D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991,3-32.

_, *Ancient Greek love magic*, Cambridge MA 2001.

_, *Αρχαία ελληνική ερωτική μαγεία*, (μτφρ. Μ.Παπαθωμόπουλος) Αθήνα 2003.

_, «Does Tantalus Drink the Blood, or Not?: An Enigmatic Series of Inscribed Hematite Gemstones» in U. Deli and C. Walde (eds.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin 2009, 203-28.

Faulkner, R.O., *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, Austin 1990.

Fauth,W., *Helios Megistos: Zur Synkretistischen Theologie Der Späntike*, Leiden 1995, 22-3.

Federn, W., «The 'Transformations' in the Coffin Texts: A New Approach», *JNES* 19 (1960), 241-57.

Festugiere, A.J., «Les cinq sceaux de l'Aion alexandrine», *Revue d'Egyptologie* 8, (1951), 63-70.

_, «Amulettes magiques a propos d'un ouvrage recent», *Classical Philology* 46, (1951), 81-92.

_, «L'expérience du médecin Thessalos», in *Hermétisme et mystique païenne*, (Paris, 1967), 141-180.

Filoramo, G., *A History of Gnosticism*, Oxford 1990.

Fowden, G., *Ο Αιγύπτιος Ερμής: Πράξη και Σκέψη στην Ύστερη Αρχαιότητα*, (μτφρ. Γ.Κουσουνέλος), Αθήνα 2002.

Frandsen, P.J., *Incestuous and Close-Kin Marriage in Ancient Egypt and Persia*, Copenhagen 2009.

Frangoulidis,S., *Witches, Isis and Narrative: Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses*, Berlin-New York 2008.

Frankfurter, D., «The Magic of Writing and the Writing of Magic: the Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions», *Helios* 21, (1994), 189-221.

_, «Narrating power: the theory and practice of the magical historiola in ritual spells», in M. Meyer and P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 457-76.

«Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'», in P.Schäfer-H.G.Kippenberg (eds), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden 1997, 119-21.

_, *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance*, Princeton 1998.

_, «The binding of antelopes: a Coptic frieze and its Egyptian religious context», *JNES* 63, (2004), 99-101.

_, «Religion in Society: Graeco-Roman», in Alan B. Lloyd (ed), *A Companion to Ancient Egypt*, Chichester 2010, 530-546.

Francis, E.D., «Mithraic graffiti from Dura-Europos», *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Manchester 1975, τόμ. 2, 424-445.

Frazer, J.G., *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, London, 1890.

_, *Apollodorus*, Loeb Classical Library, Cambridge MA 1921.

Frick, P., *Divine Providence in Philo of Alexandria*. (Texte und Studien zum antiken Judentum 77), Tübingen 1999.

Friggeri, R., *The epigraphic collection of the Museo nazionale romano at the Baths of Diocletian*, Roma 2001.

Fritze, H. von, «Biryti und die Kabiren auf Münzen, ZfN 24, (1904), 105-128.

Frye, R.N., *The history of ancient Iran*, München 1984.

Gaebler, H., *Die antiken Münzen von Makedonia und Paionia, Die antiken Münzen Nord-Griechenlands*, Berlin 1935.

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

Gaide, F., «Apulee de Madaure at-il prononcé le De Magia devant le proconsul d'Afrique?», *Les Études classiques*, 61.3 (1993), 227-231.

Gaisser, J.H., *The fortunes of Apuleius and the Golden Ass: a study in transmission and reception*, Princeton 2008.

Ganszyniec, R., «Lychnomanteia», *RE XIII* (1927), 2115-19.

Gardiner, A.H., «Magic (Egyptian)», in J.Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1915, (repr. New York, 1922), том. 8, 262-269.

_, *Hieratic Papyri in the British Museum, 3rd Series: Chester Beatty Gift, London 1935.*

Gasparro, G.S., *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*, Leiden 1985.

_, *Misteri e culti mistici di Demetra* (Storia delle religioni 3), Rome 1986.

_, «Religione e Magia nel Mondo tardo-antico: il caso delle Gemme Magiche», in A.Mastrocinque (ed.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica : atti dell'Incontro di studio : Verona, 22-23 ottobre 1999*, Bologna 2002.

Germond, P., *Sekhmet et la protection du monde*, (*Ægyptiaca Helvetica* 9), Genève 1981.

Gobel, P.E., «Meliouchos», *RE* 15, (1931), 554-55.

Goedicke, H., «Was magic used in the harem conspiracy against Ramses III?», *JEA* 49 (1963), 71-92.

Goode, W.J., «Magic and Religion: A Continuum», *Ethnos* 14 (1949), 172-82.

_, *Religion among the Promitives*, Glencoe Illinois 1951.

Gordon, R.L., «Mithraism and Roman Society: Social factors in the explanation of religious change in the Roman empire», *Religion* 2, (1972), 92-121.

_, «The Sacred geography of a mithraeum: the example of Sette Sfere», *JMS* I, (1976), 119-165.

_, «A new Mithraic relief from Rome», *JMS* 1.2, (1976), 166-186.

_, «The date and significance of CIMRM 593 (British Museum Townley Collection)», *JMS* 2 (1978), 148-74.

_, «Reality, Evocation, and Boundary in the Mysteries of Mithras», *JMS* 3, (1980), 19-99.

_, «Who worshipped Mithras?», *JRA* 7 (1994), 459-74.

_, *Image and Value in the Graeco-Roman World: Studies in Mithraism and religious art*, Aldershot 1996.

_, «Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Magic», in H.S.Versnel-H.F.J. Horstmanshoff (eds), *Kykeon: studies in honour of H.S. Versnel*, Leiden 2002, 69-112.

_, «Small and miniature reproductions of the Mithraic icon: reliefs, pottery, ornaments and gems», in Marleen Martens- Guy De Boe (eds), *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*, Brussels 2004, 259-283.

_, «Probably Not Mithras», *The Classical Review* 55, (2005), 99-100.

_, «Foreword», in E.Sanzi-C.Sfameni, *Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della tarda antichità*, (Cosenza, 2009), 24-25.

_, «Introduction» in R.L.Gordon- F. Marco Simon (eds), *Magical practice in the Latin West: papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leiden 2010.

Goyon, G.C., *Rituels funéraires*, Paris 1972.

Graf, F., *Magic in the Ancient World*, (transl. by F.Philip), Cambridge MA. 1997.

_, «Theories of Magic in Antiquity» in P. Mirecki-M. Mayer (eds), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden 2002, 92-104.

_-Johnston, S.I., *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London-New York 2007.

Gragg, D.L., «Another People: Understanding the Roman Senate's Suppression of the Bacchanalia» in L.H.Martin-P.Pachis (eds), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research*, Thessaloniki 2009.

Grandjean, Y., *Une nouvelle aretalogie d'Isis a Maronee* (EPRO 49), Leiden 1975.

Grapow, H., *Grundriss der Medizin der alten Agypter, V: Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschreibung autographiert*, Berlin 1958.

Graux, C., «Lettre inédite d'Harpocraton à un empereur», *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 2 (1878), 65-77.

Graves, R., *The Greek Myths*, London 1996.

Green, M., «A Corpus of Religions Material from the Civilian Areas of Roman Britain», *British Archaeological Reports* 24, (1976), 54.

Griffith, A.B., «A New Mithraeum in Hawarti, Syria», *EJRM* 1 (2000).

_, «Completing the Picture: Women and the Female Principle in the Mithraic», *Numen* 53, (2006), 48-77.

Griffith, F.-Thompson, H., *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, New York 1974.

Griffiths, J.G., (ed.), *De Iside et Osiride, with an Introduction, Translation and Commentary*, Cambridge, 1970.

_, (ed.), *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, (EPRO 39), Leiden 1975.

_, «The Symbolism of Red in Egyptian Religion», *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren*, Leiden 1972, 81-90.

_, «Isis and Agape» *Classical Philology* 80 (1985), 139-14.

_, «A Mithraic Papyrus», *The Classical Review* 44, (1994), 181-182.

Griffiths, J.G.- Barb, A.A., «Seth or Anubis?» *JWCI* 22, (1959), 367-371.

Grimes, W.F., *The Illustrated London News*, (2, 9 και 16 Οκτ. 1954).

Guarducci, M., «Ricordo della "magia" in un graffito del Mitreo del Circo Massimo», in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae: proceedings of the International Seminar on the 'Religio-historical character of Roman Mithraism with particular reference to Roman and Ostian sources, Rome and Ostia, 28-31 March 1978*, (EPRO 80), Leiden, 1979, 173-182.

Gundel, H.G., *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München 1968.

Gutekunst, W., «Zauber», *LA* 6, 1320-55.

Haight, E., *Pseudo-Callisthenes: The Life of Alexander of Macedon*, New York 1955.

Halioua, B.- Ziskind, B., *Medicine In The Days Of The Pharaohs*, (trans. M.B.DeBevoise), Harvard University Press 2005.

Hansman, J., «A Suggested Interpretation of the Mithraic Lion-man Figure», in J.Duchesne-Guillemin (ed.), *Études Mithriaques, Actes du 2e congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, Leiden 1978, 215-227.

_, «Some Possible Classical Connections in Mithraic Speculation», in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae: proceedings of the International Seminar on the 'Religio-historical character of Roman Mithraism with particular reference to Roman and Ostian sources, Rome and Ostia, 28-31 March 1978*, (EPRO 80), Leiden 1979, 601-613.

Harrauer, C., *Meliouchos: Studien zur Entwicklung religiösen Vorstellungen in griechischen synkretistischer Zaubertexten*, Wien 1987.

Harris, J.R., «Mithras at Hermopolis and Memphis», in D.M.Bailey (ed.), *Archaeological Research in Egypt, JRA (Supplementary Series 19)*, Ann Arbor 1996, 169-176.

Harrison, J.E., *Themis*, Cambridge 1912.

Hart, G., *Μύθοι των Αιγυπτίων*, Αθήνα 1996.

Herbert, K., *Greek and Latin Inscriptions in the Brooklyn Museum*, New York 1972.

Hertlein, F., *Die juppiter gigantensaulen*, Stuttgart 1910.

Hinnells, J.R., «Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism» in *Monumentum H.S. Nyberg*, (Acta Iranica), Leiden 1975, 333-69.

Hoffmann, C.A., "Fiat Magia", in Mirecki-Mayer (eds), in M. Meyer- P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 179-94.

Hopfe, L.M. - Lease, G., «The Caesarea Mithraeum: A Preliminary Announcement», *Biblical Archeologist* 38 (1975), 2-10.

Hopfner, Th., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 23), Leipzig 1924.

Horne, C.F., *The sacred Books and Early Literature of the East*, τόμ. 2, New York-London 1917.

Hornung, E., *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, (trans. David Lorton), New York 1999.

Hubert, H., «Magia» in C. Daremberg – E. Saglio (eds), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, (Paris, 1904), 1494-1521.

Jackson, H.M., *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta 1985.

_, «The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism», *Numen* 32 (1985), 17-45.

_, «A Contribution toward an Edition of the *Confession* of Cyprian of Antioch: The *Secreta Cypriani*», *Le Museon* 101 (1988), 33-41.

Jakobielski, S. - van der Vliet, J., «From Aswan to Dongola: The epitaph of Bishop Joseph (died AD 668)» in A. Łajtar – J. van der Vliet (eds.), *Nubian Voices: Studies in Christian Nubian Culture* (The Journal of Juristic Papyrology, Supplement Series 15), Warsaw 2011, 13-35.

Janko, R. , «Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory», *The Classical Quarterly* 34 (1984), 89-100.

Johnston, S.I., *Hekate soteira: a study of Hekate's role in the Chaldean oracles and related literature*, Atlanta 1990.

_, «Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century», *Classical Philology* 87, (1992), 303-321.

_, «Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its cultural milieu» in P.Schafer–H.G.Kippenberg (eds), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, (Leiden, 1997), 165-194.

Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist* , Göttingen 1954.

Jordan, D.R., «A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora», *GRBS* 26 (1985), 151–197.

Kaimakis, D., *Die Kyraniden*, (Beiträge zur klassischen Philologie herausgegeben von E. Heitsch, R. Merkelbach und C. Zintzen Heft 76) Meisenheim am Glan 1976.

Kákossy, L., «Some Problems of the Magical Healing Statues», in A. Roccati-A. Siliotti (eds), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Verona 1987, 171-186.

_, «Iside. Magia, astrologia, alchimia» in E.A. Arslan (ed.), *Iside: il mito, il mistero, la magia*, Milan 1997, 143-147.

Kamyar, A., «An Egyptian Cippus of Horus in the Iran National Museum, Tehran», *JNES* 61 (2002), 203-210.

Kanas, N., *Star Maps: History, Artistry, and Cartography*, Berlin-Heidelberg-New York 2007.

Kee, H.C., *Das frühe Christentum in soziologischer Sicht*, Göttingen 1982.

Keesing, R.M., «Rethinking Mana», *Journal of Anthropological Research* 46 (1984), 137-56.

Kent, R.G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven 1953.

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

Kippenberg, H.G., «Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal» in P. Schäfer-H.G. Kippenberg (eds), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden 1997, 154-157.

_, *Discovering Religious History in the Modern Age*. (transl. B. Harshav) Princeton 2002.

Koenen, L., «Der brennende Horosknabe: Zu einem Zaubersprüche des Philinna-Papyrus», *Chronique d'Égypte* 37 (1962) 167-174.

Koenig, Y., «Les textes d'envoûtement de Mirgissa», *RdE* 41 (1990), 101-25.

_, *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994.

_, «The Image of the Foreigner in the Magical Texts», in P. Kousoulis-K. Magliveras (eds), *Moving across the Borders: Foreign Relations and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean World: Acts of the International Conference on the Foreign World and Diplomacy (Rhodes 2004)*, (OLA 159), Leuven 2007, 223-238.

_, «Des 'trigrammes panthéistes' ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité tardive: le cas d'Abrasax, continuité et rupture», *BIFAO* 109, (2009), 311-26.

_, «Histoires sans paroles (P. Deir al-Medina 45, 46, 47)», *Bulletin de l'Institut français*, tom. 111, Le Caire 2011, 243-56.

Kokkinia, C., «Rosen für die Toten im griechischen Raum und eine neue rodismos-Inschrift aus Bithynien», *Museum Helveticum* 56 (1999), 204-221.

Kotansky, R.D., *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae*, (Papyrologica Coloniensia 22.1), Opladen 1994.

— - Spier, J., «The "Horned Hunter" on a Lost Gnostic Gem», *HThR* 88, (1995), 315-337.

—, «Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets», in C. A. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, 107-37.

Kouremenos, T. - Parassoglou, G.M. – Tsantsanoglou, K., *The Derveni papyrus*, Florence 2006.

Kousoulis, P., «“Stop, O Poison, That I May Find Your Name According to Your Aspect”: A Preliminary Study on the Ambivalent Notion of Poison and the Demonization of the Scorpion's Sting in Ancient Egypt and Abroad», *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 3.3 (2011), 15-7.

—, *Apophis*, κεφ. 3, (υπό έκδοση)

Kroll, W., *De Oraculis Chaldaicis* (Breslauer philologische Abhandlungen VII, I, Breslau 1894.

—, «Die chaldaischen Orakel», *Rheinisches Museum für Philologie* (1895), 636-639.

—, *Pseudo-Callisthenes: Historia Alexandria Magni*, Berlin 1926.

Kropp, A.M., *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, (Fondation égyptologique reine Élisabeth), Brüssel 1930-1931.

Kropp, A., *Defixiones: ein aktuelles corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer: Kartoffeldruck 2008.

Laks, A. – Most, G.W., *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford 1997.

Langener, L., *Isis lactans--Maria lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie*, Altenberge 1996.

Legge, F., «The Lion-Headed God of the Mithraic Mysteries», *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 34, (1912), 125-42.

—, *Forerunners and Rivals of Christianity from 330 B. C. to 330 A. D.*, New York 1964.

Leitz, Ch., *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom. Hieratic Papyri of the British Museum VII*, London 1999.

Lesky, A., *A history of Greek literature*, New York-Crowell 1966.

—, «Μελικέρτης», *RE* 15, 519.

Lesko, L.H., *The ancient Egyptian Book of Two Ways*, Berkeley-Los Angeles, 1977.

_, «Nut» in D.B. Redford (ed.), *The Oxford encyclopedia of ancient Egypt*, Oxford 2001, том. 2, 558-9.

Levi, D., «Aion», *Hesperia* 13 (1944), 269-314.

Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature*, Berkeley 1973.

Lightfoot, J.L., *The Sibylline Oracles: With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books*. Oxford, 2007.

Lindstrom, L., «Mana» in A.Barnard-J.Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London 1996, 522-3.

Littlewood, A.R., «The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature», *HSCP* (1967), 147-181.

López-Ruiz, C., «The sons of earth and starry heaven»: Greek theogonic traditions and their northwest semitic background, Chicago 2005.

Maas, E., *Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth*, (Religionsgeschichtliche Untersuchungen), Berlin 1903.

MacDowall, D.W., «*Sol Invictus and Mithra*. Some Evidence from the Mint of Rome», in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae: proceedings of the International Seminar on the 'Religio-historical character of Roman Mithraism with particular reference to Roman and Ostian sources, Rome and Ostia, 28-31 March 1978*, (EPRO 80), Leiden 1979, 557-569.

Malinowski, B., *Magic, Science an Religion and other Essays*, London 1982.

Maltomini, F., «*Osservazioni al testo di alcuni papiri inagici greci I*» in R.Pintaudi (ed.), *Miscellanea Papyrologica*, (Papyrologica Florentine 7) Firenze 1980, 169-77.

Marburg, W.L., «Some Peculiarities Not Hitherto Fully Understood of 'Roman' Mithraic Sanctuaries and Representations» in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies (Proceedings of the First Int. Congress of Mithraic Studies, Manchester 1971)*, Manchester 1975, том. 2, 358-377.

Marett, R.R., *The Threshold of Religion*, London 1914.

Martin, H.L., «The Amor and Psyche Relief in the Mithraeum of Capua Vetere: An Exceptional Case of Graeco-Roman Syncretism or an Ordinary Instance of Human Cognition?» in G.Casadio-P.A.Johnston (eds), *Mystic cults in Magna Graecia*, Austin 2009, 277-289.

Massart, A.A., «The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274», *MDAIK* 15 (1957), 172-185.

Mastrocinque, A., *Studi sul mitraismo: il mitraismo e la magia* (Roma 1998).

_, «Studi sulle gemme gnostiche», *ZPE* 130 (2000), 131-8.

_, *Sylloge gemmarum Gnosticarum*, Rome 2004.

Mathews, T.F. - Muller, N., «Isis and Mary in early icons» in M. Vassilaki (ed.), *Images of the Mother of God: perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Burlington 2005, 3-12.

Mauss, M. - Humbert, H., *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, (μτφρ. Μ. Βεληβαθάκη), Αθήνα 1990.,

McCabe, E., *An Examination of the Isis Cult with preliminary exploration into New Testament studies*, Lanham 2008.

McCown, C.C., *The Testament of Solomon*, Leibzig 1922.

Meltzer, E.S., «Horus» in D.B. Redford (ed.), *The Oxford encyclopedia of ancient Egypt*, New York 2001, 119-122.

Mercklin, L., «Gnostische Gemme des Dorpater Museums» in E. Gerhard (ed.) *Archäologische Zeitung* 14, (Berlin, 1854) 260-4.

Merkelbach, R., *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, Munich 1954.

_, *Roman und Mysterium in der Antike*, Berlin 1962.

_, «Der Eid der Isismysten», *ZPE* 1 (1967), 55-73.

_, *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien*, Westdeutscher Verlag 1982.

_, *Mithras*, Hein 1984.

_, - Totti, M., *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, τόμ. I, Gebete. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Papyrologica Coloniensia, 17.1), Opladen 1990.

Merrifield, R., «Art and religion in Roman London: an inquest on the sculptures of Londinium» in J. Munby-M. Henig (eds), *Roman Life and Art in Britain ii*, *British Archaeological Reports* 41, Oxford 1977, 375-406.

Mertens, J., «De Mithrastempel te London», *Streven* (1955), 358-360.

Metzger, B.M., «St. Jerome's Testimony concerning the Second Grade of Mithraic Initiation», *The American Journal of Philology* 66, (1945), 225-233.

Meyer, M.W., *The Mithras Liturgy*, Misoula 1976.

_, *The Ancient Mysteries-a Sourcebook*, San Francisco 1987.

_, - Smith, R. (eds.) *Ancient Christian Magic: Coptic texts of ritual power*, New York 1994.

_, «The Mithras Liturgy», in A.-J. Levine, Jr. Dale C. Allison, Dale C. Allison Jr., John Dominic Crossan (eds.) *The Historical Jesus in Context*, Princeton 2008, 179-192.

Michel, S., *Die Magischen Gemmen Im Britischen Museum*, London 2001.
_, *Die magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, (Studien aus dem Warburg Haus Band 7), Akademie Verlag, Berlin, 2004.

Morshcauser, S., *Threat-Formulae in Ancient Egypt: A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt*, Baltimore 1991.

Moyer, I., «Thessalos of Tralles and Cultural Exchange», in S.Noegel–J.Walker (eds), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania State University 2003, 39-56.

Munster, M., *Untersuchungen zur Götin Isis vom Alten Reich Bis Zum Ende Des Neuen Reiches*, Berlin 1968.

Murray, M.A., «Fruits, Vegetables, Pulses and Condiments» in P.T. Nicholson-I.Shawk (eds), *Ancient Egyptian materials and technology*, Cambridge 2000, 609-650.

Mylonas, G.E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton³1974.

Naoum, D.C., *The Hellenisation of Isis and the spread of the cults*, (Ph.D Dissertation), Liverpool 2008.

Nemeth, G. - Villena, I.C., «Ororiouth in Vilabertran» *ZPE* 130 (2000), 139–142.

Neugebauer, O. - Van Hoesen, H.B., *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1987.

Neverov, O.Y., «Gemmes, bagues et amulettes magiques du Sud de l'URSS» in M.B.de Boer-T.A.Edridge (eds.), *Hommages a Maarten J. Vermaseren* 2, Leiden 1978, 833-848.

_, «Les amulettes magiques de l'Ermitage. Essai d'une classification», in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica : atti dell'Incontro di studio : Verona, 22-23 ottobre 1999*, Bologna 2002, 195-205.

Nilsson, M.P., «The Anguipede of the Magical Amulets», *HThR* 44, (1951), 61-64.

Nock, A.D., «The Historical Importance of Cult-Associations» *The Classical Review* 38 (1924), 105-109.

_, «Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire», *JHS* 45, (1925), 84-101.

_, «Greek magical Papyri», *JEA* 15 (1929), 219-35.

_, *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

_, «A Vision of Mandulis Aion», *HThR* 27 (1934), 53-104.

_, *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge MA 1972.

Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission*, (Boreas 26), Uppsala 1996.

North, J.D., «Conservatism and Change in Roman Religion», *Papers British School of Rome* 44 (1976), 1-12.

_, *Cosmos: An Illustrated History of Astronomy and Cosmology*, Chicago 2008.

O'Connor, D. – Silverman, D.P. (eds), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-New York 1995.

Odeberg, H., *3 Enoch -The Hebrew book of Enoch*, Cambridge 1928.

Oegema, G.S., *Realms of Judaism. The history of the Shield of David, the birth of a symbol*, Peter Lang, Germany 1996.

Ogawa, H., «Mithraic Ladder Symbols and the Friedberg Crater» in M.De Boer-T.A.Edridge (eds.), *Hommages à MJ Vermaseren*, Leiden 1978, vol. II, 854-73.

Ogden, D., «Binding Spells: curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds», in B. Ankarloo-S. Clark (eds), *Witchcraft and Magic in Europe*, vol. 2, *Ancient Greece and Rome*, London 1999, 1-86.

_, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2000.

Oikonomides, A.N., *Mithraic Art: a search for unpublished and unidentified monuments*, Chicago 1975.

Otto, E., «Bastet», *LA*, 628–30.

Pachis, P., «The Cult of Mithras in Thessalonica», in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism, Papers associated with the Mithraic Panel organized of the XVIth Congress of International Association of Religions*, Rome 1990, (Storia delle Religioni 9), 229 - 255.

_, «Sacra publica - sacra peregrina: Επίσημη παραδοσιακή θρησκεία και ανατολικές λατρείες στη Ρώμη των Ελληνορωμαϊκών χρόνων», *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής ΑΠΘ Τμήμα Θεολογίας* (Τιμητικό αφιέρωμα στον Νίκο Ζαχαρόπουλο), τόμ. 7ος, Θεσσαλονίκη 1997, 225-235.

_, *Ίσις Καρποτόκος: Προλεγόμενα στον συγκρητισμό των ελληνιστικών χρόνων*, Θεσσαλονίκη 2003.

_, *Η λατρεία της Ίσιδας και του Σάραπι : Από την τοπική στην οικουμενική κοινωνία*, (Θεσσαλονίκη, 2010).

_, Religion and Politics in the Greco-Roman Culd, Thessaloniki 2010.

Pakkanen, P., *Interpreting Early Hellenistic Religion: a Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*, (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 3), Helsinki 1996.

Pals, D., «Νόηση», στο W.Braun - R.McCutcheon (εκδ.) *Εγχειρίδιο Θρησκευσιολογίας* (μτφρ. Δ.Ξυγαλατάς-επιμ. Π.Παχής) (Θεσσαλονίκη, 2003), 256-273.

Παπαγεωργίου, Ν., *Μεταμορφώσεις του ιερού: Κοινωνιολογία και θρησκεία στο έργο του Marcel Mauss*, Θεσσαλονίκη 2005.

Παπαχατζής, Ν., *Πανσανίου Ελλάδος Περιήγησις: Βοιωτικά, Φωτικά*, Αθήνα 1969, τόμοι I-V.

Perdrizet, P., «Nemesis», *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 36 (1912), 248-74.

_, «Une fondation du temps de Ptolemee Epiphane: le temple du dieu Lion, a Leontopolis» *CRAI* (1922), 320-323.

Perry, B.E., «The Egyptian Legend of Nectanebus» *TRAPA* 97 (1966), 327-333.

Πετρόπουλος, Ι., «Συμπτώματα έρωτος στους ερωτικούς μαγικούς παύρους», Α.- Φ. Χριστίδη- D. Jordan (eds), *Γλώσσα και μαγεία: Κείμενα από την αρχαιότητα*, Αθήνα 1997, 104-119.

Pfister, F., «Pflanzenaberglaube», *RE* 19 (1938), 1446-56.

Philip, H., *Mira et Magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen*, Berlin 1987.

Phillips, O., «The Witches' Thessaly» in M. Meyer- P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 278-386.

Phillips III, C.R., «Nullum Crimen sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic», in C. A. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, 260-276.

Philonenko, M., «L'anguipede alectorocephale et le dieu Iao», *CRAI* 1979, 297-303.

Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, Austin 1995.

Portier-Young, A.E., « Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth's Honeycomb », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14 (2005), 133-157.

Preisendanz, K., «Akefalos, der kopflose Gott», *Beihefte zum Alten Orient* 8, Leipzig 1926.
 —, «Miothilamps», *RE* 15, 2028.25-45.
 —, *Papyri Graecae Magicae*, Stuttgart² 1973.

Radcliffe-Brown, A.R., *Taboo*, London 1956.

Redford, D.B., (ed.) *The Oxford Guide: Essential Guide to Egyptian Mythology*.

Regling, K., «Der griechische Goldschatz von Prinkipo», *Zeitschrift für Numismatik* 41, (1931), 1-46.

Reiner, E., *Astral Magic in Babylonia*, Transactions of the American Philosophical Society 85, Philadelphia 1995.

Reitzenstein, R., *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.
 —, «Hellenistische Theologie in Ägypten» in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 13, (1904), 177-194.
 —, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, (SHAW 10), Heidelberg 1917.

Remler, P., *Egyptian Mythology A to Z*, New York 2010.

Richardson, N.J., *The Homeric Hymn*, Oxford 1974.

Ristow, G., «Zum Kosmokrator im Zodiacus. Ein Bildvergleich», in M.B. de Boer-T.A. Edridge (eds.), *Hommages à M.J. Vermaseren* (EPRO 68), Leiden 1978, τόμ.3, 985-987.

Ritner, R., «Hermes Pentamegistos», (*Göttinger Miszellen* 49), Göttingen 1981, 73-75.
 —, «A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection» *JNES* 43, (1984), 209-221.
 —, «Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt» in W.K.Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, (Yale Egyptological Studies 3), New Haven 1989, 103-16.
 —, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC 54), Chicago 1993.
 —, «The Religious, Social and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic», in M. Meyer- P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 43-60.
 —, «Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 18.5 II, Berlin-New York 1995, 3333-79.
 —, «The Wives of Horus and the Philinna Papyrus (PGM XX)» in W. Clarysse - A. Schoors - H. Willems (eds), *Egyptian Religion: The Last*

Thousand Years: Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, Part II, (Orientalia Lovaniensia Analecta 85), Leuven 1998, 1027-41.

_, «The Breathing Permit of Hor' Among the Joseph Smith Papyri», *JNES* 62 (2003), 161-80.

Robert, L., *Études anatoliennes*, Paris 1937.

Roberts, C.H., «Αγάπη in the Invocation of Isis (P Oxy XI, 1380)», *JEA* 39 (1953) 114.

Roll, I., «The Mysteries of Mithras in the Roman Orient: The Problem of Origin» *JMS* 2 (1977) 53-68.

Romer, C. - Thissen, H.J., «Eine magische Anrufung in koptischer Sprache» *ZPE* 84 (1990), 175-81.

Rostovtzeff, M.I. – Brown, F.E. – Welles, C.B. (eds), *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Reports VII-VIII, New Haven 1939*.

Ρούσσος, Ε., *Προσωκρατικοί Τόμος Δ' Εμπεδοκλής*, Αθήνα 2007.

Ruck, C. – Hoffman, M.A. – González Celdrán, J.A., *Mushrooms, Myth and Mithras: The Drug Cult that Civilized Europe*, (San Francisco, 2011).

Rudolph, K., *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig 1977.

Rundle, R.T., *Myth And Symbol In Ancient Egypt*, London 1959.

Rüpke, J., *Religion of the Romans*, (transl. Richard Gordon), Cambridge 2007.

Ryhiner, M.L., «À Propos de Trigrammes Panthéistes», *RdE* 29 (1977), 134-36.

Sander-Hansen, C.E., *Die Texte der Metternichstele*, Copenhagen 1956.

Sanzi, E., «Mithras in the Magical Papyri: Religio-Historical Reflections on PGM VI-53 and Other Texts», in Ennio Sanzi- Carla Sfameni (eds), *Magia e culti orientali: Per la storia religiosa della tarda antichità*, Cosenza 2009, 235-250.

_, «Magia e Culti orientali X: Osservazioni storico-religiose su alcune testimonianze in lingua copta relative, ad Iside, Serapide, agli dei sunnaoi ed alla magia» in Laurent Bricault-Richard Veymiers (eds), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux 2011, 225-238.

Σαρισχούλη, Π., *Πλουτάρχου Περί Ισιδος και Οσίριδος. Ο μύθος*, Θεσσαλονίκη 2011.

Sauneron, S., «Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et le rôle du dieu Toutou-Tithoès», *JNES* 19, (1960), 269-287.

Sbordone, F., «Iside maga», *Aegyptus* 26 (1946), 130-148.

Scarborough, J., «The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots», in C. A. Faraone - D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, 138-173.

Schiitte-Maischatz, A. - Winter, E., «Kultstätten der Mithrasmysterien in Doliche» in J. Wagner (ed.), *Gottkönige am Euphrat: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene, Antike Welt*, Mainz 2000, 93-9.

Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965.

Schönborn, H.B., *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter* (Beiträge zur klassischen Philologie 80), Meisenheim am Glan 1976.

Schubart, W., *Einführung in die Papyruskunde*, Berlin 1918.

Schwartz, J. «Papyri Graecae Magicae und magische Gemmen», in M. Vermaseren (ed.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, (EPRO 93), Leiden 1981, 485-509.

Schwartz, M., «Cautus and Cautopates, the Mithraic Torchbearers» in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies (Proceedings of the First Int. Congress of Mithraic Studies, Manchester 1971)*, Manchester 1975, τόμ. 2, 406-423.

Schwertheim, E., «Monumente des Mithraskultes in Kommagene», *Antike Welt* 6 (1975), 63-68.

—, «Mithras: seine Denkmäler und sein Kult», *Antike Welt* 10 (1979), 1-76.

Seaford, R., «Immortality, Salvation, and the Elements», *HSCP* 90 (1986), 1-26.

Segal, A.F., «Hellenistic Magic: Some Questions of Definition», in R. van den Broek - M. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, (EPRO 91), Leiden 1982, 349-75.

Sethe, K., *Imhotep: der Asklepios der Ägypter*, Leipzig 1902.

Sfameni, C., «Fra religione e magia: temi isiaci nelle gemme di età imperiale», in L. Bricault (ed.), *Isis en Occident*, Leiden 2004, 377-404.

Shepherd, J.D., *The Temple of Mithras, London: excavations by W. F. Grimes and A. Williams at the Walbrook*, London 1998.

Sijpesteijn, P.J., «Eine neue mithrische Gemme», *ZPE* 64, (1986), 123-124.

Σκουτέρη, Ε., «Στίγμα της μαγείας», Α.Φ.Χριστίδη- D. Jordan (eds), *Γλώσσα και μαγεία: Κείμενα από την αρχαιότητα*, Αθήνα 1997, 11-43.

Smith, C. - Comparetti, D., «The Petelia Gold Tablet», *JHS* 3 (1982), 111-118.

Smith, J.Z., «The Temple and the Magician», *Map is Not Territory: studies in the history of religions*, Chicago 1978, 172-189.

_, «Trading Places », in M. Meyer- P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 13-27.

_, «Here, There and Anywhere», in S. Noegel (ed.), *Prayer, magic and the stars in the ancient and late antique world*, Pennsylvania 2003, 21-35.

Smyly, J.G., *Greek Papyri from Gurob, Dublin* 1921.

Solin, H., «Graffiti dei Mitrei di Roma» in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae: proceedings of the International Seminar on the 'Religio-historical character of Roman Mithraism with particular reference to Roman and Ostian sources, Rome and Ostia, 28-31 March 1978*, (EPRO 80), Leiden 1979, 137-140.

Sørensen, J.P., «The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae», *AcOr* 45 (1984), 5-19.

Speidel, M., *Mithras-Orion: Greek Hero and Roman Army God*, (EPRO 81) Leiden 1980.

Speyer, W., *Bucherbunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Göttingen 1970.

Sternberg-el-Hotabi, H., «Die götterdarstellungen der Metternichstele. Ein neuansatz zu ihrer interpretation als elemente eines kontinuiermodells», *Göttinger Miszellen* 97 (1987), 25-70.

Stewart, Z., (ed.), *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge MA 1972.

Stoholski, M., «Welcome to Heaven, Please Watch Your Step: The "Mithras Liturgy" and the Homeric Quotations in the Paris Papyrus», *Helios* 34, (2007), 69-95.

Stratton, K., *Naming the Witch: Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient World*, New York 2007.

Strong, S.A., «The Exhibition Illustrative of the Provinces of the Roman Empire, at the Baths of Diocletian, Rome», *JRS* (1911), 1-49.

Strong, E. - Jolliffe, N., «The Stuccoes of the Underground Basilica near the Porta Maggiore», *JHS* 44 (1924), 65-111.

Tambaiah, S.J., *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge 1985.

_, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990.

Taylor, J.H., *Ancient Egyptian Book of the Dead: Journey through the afterlife*, London 2010.

Te Velde, H., «The God Heka in Egyptian Theology», *JEOL* 21, (1969-70), 175-186.

Teijeiro, M.G., «Langage orgiastique et glossolalie», *Kernos* 5 (1992), 59-69.

Thissen, H.J., «Etymogeleien», *ZPE* 73, (1988), 303-305.

Teixidor, J., «The Phoenician Inscriptions of the Cesnola Collection», *MMJ* 11 (1976), 55-70.

Tomlin, R.S., «Sede in Tuo Loco: a Fourth Century Uterine Phylactery in Latin» *ZPE* 115 (1997), 291-294.

Toynbee, J.M.C., «An Exciting Legacy of Roman Britain», *The Listener* (1954), 801-803.

_, *A silver casket and strainer from the Walbrook Mithraeum in the City of London*, (EPRO 4), Leiden 1963.

_, *The Roman Art Treasures from the Temple of Mithras*, (Special paper 7, Archaeological Society), London-Middlesex 1986.

Tran Tam Tinh, V., *Essai sur le Culte d'Isis à Pompéi*, Paris 1964.

_, - Labrecque, Y., *Isis Lactans Corpus Des Monuments Greco-Romains D'Isis Allaitant Harpocrate* (EPRO 37), Leiden 1973.

Trombley, F., «Prolegomena to the Systemic Analysis of Late Hellenic Religion: The Case of the Aretalogy of Isis at Kyme», in J. Neusner - E.S. Frerichs – A.J. Levine (eds.), *Religious Writings and Religious Systems*, Atlanta 1989, 95-113.

Tsatsou, E., « Uterine amulets: amulets that protect the uterus or that reinforce erotic desire? », *Proceedings of the International Workshop “Magical Gems in their Contexts”*, Budapest, 16–18 February 2012, (υπό έκδοση).

Turcan, R., *Mithras Platonicus* (EPRO 47), Leiden 1975.

_, «Hiérarchie sacerdotale et astrologie dans les mystères de Mithra» in R. Gyselen (ed.), *La science des cieux Sages, mages, astrologues* (Res Orientales), 1999, 249-261.

_, *Les Cultes Orientaux dans le Monde Romain*, Paris 1989.

Tylor, E.B., *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, London 1871.

Tzifopoulos, G., «Λατρείες στην Κρήτη: η περίπτωση των διονυσιακών-ορφικών ελασμάτων», στο Αφροδίτη Αβαγιανού (εκδ.), *Λατρείες στην Περιφέρεια του Αρχαίου Ελληνικού Κόσμου*, Αθήνα 2002, 147-171.

_, «Center, periphery, or peripheral center, a cretan connection for the gold lamellae of creta», in R.G.Edmonds (ed.), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, Cambridge 2010, 159-194.

Ulansey, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, New York 1989.

van Doren, M., «Peregrina sacra», *Historia* 3 (1955), 188-197.

van Straten, F.T., «Gifts for the Gods», in H.S. Versnel (ed.), *Faith, Hope, and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, 65-151.

Verbrugghe, G. - Wickersham, J., *Berosos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor 1996.

Vermaseren, M.J., «A Unique Representation of Mithras», *Vigiliae Christianae* 4,(1950), 142-156.

_, «The New Mithraic Temple in London» *Numen* 2 (1955), 139-145.

_, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, τόμ. I-II, Hague 1956-60.

_, - van Essen, C.C., *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965.

_, *The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, (EPRO 16), Leiden 1971.

_, *The Mithraeum at Ponza* (EPRO 16.2), Leiden 1974.

_, «A magical time god» in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies (Proceedings of the First Int. Congress of Mithraic Studies, Manchester 1971)*, Manchester 1975, τόμ. 2, 446-56.

_, «La sotériologie dans les Papyrus Graecae Magicae» in U.Bianchi-M.J.Vermaseren (eds), *La soteriologia dei culti orientali nell Impero Romano: Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell Impero Romano, Roma 24-28 Settembre 1979* (EPRO 92) (Leiden 1982), 17-30.

_, *The Mithraeum at Marino*, (EPRO 16.3), Leiden 1982.

Versnel, S.H., «Some Reflections on the Relationship Magic-Religion», *Numen* 38, (1991), 177-197.

_, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism Inconsistencies in Greek and Roman Religion I*, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1990.

_, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden 2011.

Vincent, A.J.H., *Essai d'explication de quelques pierres gnostiques*, *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, Paris 1849.

Volten, A., *Zwei altägyptischen politische Schriften* (Analecta Aegyptiaca 4), Copenhagen 1945.

Von Gall, H., "Zu den Kleinasiatischen Treppentunneln" *Archäologischer Anzeiger* 82 (1967), 504-527.

—, «The Lion-Headed and the Human-Headed God in the Mithraic Mysteries», in *Études Mithriaques* (Acta Iranica 17), Teheran - Liege - Leiden 1978, 511-525.

Waddell, W.G., *Manetho*, (LCL), London, Cambridge MA, 1940.

Waddington, W.H. - Babelon, E. - Reinach, T., *Recueil general des monnaies d'Asie Mineure*, том.1, Paris 1925.

Waldmann, H., *Die kommagenischen Kultreformen unter könig Mithradates I Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I* (EPRO 34), Leiden 1973.

Wallace, J.B., *Snatched Into Paradise (2 Cor 12:1-10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*, Berlin-New York 2011.

Weinreich, O., «Imhotep-Asclepius und die Griechen», *Aegyptus* 11, (1931), 17-22.

Weizsacker, P., «Phobos» in Roscher (ed) *Lexikon* 3, 2 (1909), 2388-89.

Wente, E.F., «Mysticism in Pharaonic Egypt?», *JNES* 41, (1982), 161-179.

West, M., «Zum Neuen Goldblattchen aus Hipponion», *ZPE* 18 (1975), 229-236.

—, «The Orphics of Olbia», *ZPE* 45 (1982), 17-29.

—, *The Orphic poems*, Oxford 1983.

West, S., «An Alleged Pagan Use of ἀγάπη in POxy 1380», *JThS* 18 (1967) 142-3.

Westendorf, W., «Symbol, Symbolik», *LA VI* (1986), 122-28.

Wieseler, F., *Göttingische Antiken*, Göttingen 1857.

Wiinsch, «Deisidaimoniaka», *Archiv für Religionswissenschaft* 12, (1909), 24-32.

Wikander, S., *Études sur les mystères de Mithras*, Lund 1951.

Wilkinson, R.H., *Reading Egyptian Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*, London 1992.

_, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, London 1994.

Winston, D., «The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A Review of the Evidence», *History of Religions* 5 (1966), 183-216.

Witt, E.R., «The Use of Αγάπη in R.Oxy.1380, A Reply», *JThS* 19 (1968), 209-11.

_, *Isis in the Graeco-Roman World*, New York 1971.

_, «The Kabeiroi in Ancient Macedonia», *Ancient Macedonia* II, 1977, 67-80.

Wreszinski, W., *Der Papyrus Ebers*, Leipzig 1913.

Wünsch, R., *Defixionum Tabellae Atticae*, Berlin 1897.

Χρηστίδη, Α.Φ., «Η Μαγική Χρήση της Γλώσσας», Α.Φ. Χρηστίδη- D. Jordan (eds), *Γλώσσα και μαγεία: Κείμενα από την αρχαιότητα*, Αθήνα 1997, 52-59.

Yoyotte, J., «Une monumentale litanie de granit: Les Sekhmet d'Amenophis III et la conjuration permanente de la déesse dangereuse», *BSFE* 87-88 (1980), 46-71.

Zaehner, R.C., *Zurvan, a Zoroastrian dilemma*, Oxford 1955.

_, «A Postscript to Zurvan», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 17 2 (1955), 232-249.

_, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London-New York 1961.

Ζάρρας, Κ.Θ., *Η Αρχαία Ιουδαϊκή Μυστική Παράδοση του Θρόνου*, (Διδακτορική Διατριβή), Θεσσαλονίκη 1998.

Zingsem, V., «*Der Himmel ist mein, die Erde ist mein*»: *Göttinnen grosser Kulturen im Wandel der Zeiten*, Tübingen 1995.

Zintzen, C., *Die Philosophie des Neuplatonismus*, (Wissenschaftliche Buchgesellschaft-Wege der Forschung CDXXXVI) Darmstadt 1977.

Zoega, J., *Catalogo del Museo Borgiano in Velletri*, Florence-Rome 1878-80.

Zuntz, G., *Persephone: three essays on religion and thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.

Παράρτημα Εικόνων



Εικόνα 1: Στήλη του Ωρου επί των κροκοδείλων (Horus cippi). Νέα Υόρκη. Μητροπολιτικό Μουσείο.



Εικόνα 2: Ο επονομαζόμενος «κόμπος της Ίσιδας» (tjt). Νέα Υόρκη. Μητροπολιτικό Μουσείο.



Εικόνα 3: Isis lactans. Βερολίνο. Γλυπτοθήκη Αρχαιολογικού Μουσείου.



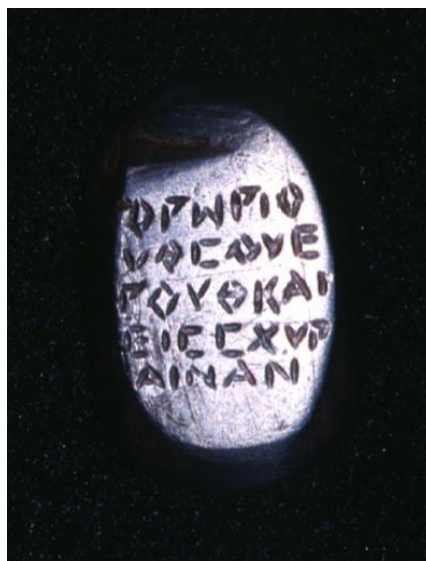
Εικόνα 4: Φυλαχτό μήτρας. Taubman Amulet 135 (Bonner 24). Πανεπιστήμιο Michigan. Βιβλιοθήκη Επιστημών Υγείας.



Εικόνα 5: Φυλαχτό μήτρας. Taubman Amulet 135 (Reverse Bonner 24). Πανεπιστήμιο Michigan. Βιβλιοθήκη Επιστημών Υγείας.



Εικόνα 6: Φυλαχτό μήτρας. Taubman Amulet 131 (Bonner 22). Πανεπιστήμιο Michigan. Βιβλιοθήκη Επιστημών Υγείας.



Εικόνα 7: Taubman Amulet 131 (Reverse Bonner 22). Πανεπιστήμιο Michigan. Βιβλιοθήκη Επιστημών Υγείας.



Εικόνα 8: Φυλαχτό μήτρας. Taubman Amulet 134 (Reverse Bonner 26). Πανεπιστήμιο Michigan. Βιβλιοθήκη Επιστημών Υγείας.



Εικόνα 9: Η Ίσιδα κρατά στο δεξί της χέρι ένα σκήπτρο ή έναν πυρσό και στο αριστερό ένα διπλωμένο ύφασμα. Λονδίνο. Βρετανικό Μουσείο.



Εικόνα 10: Ίσιδα Πελαγία. Λονδίνο. Βρετανικό Μουσείο.



Εικόνα 11: Ο Λέοντας στο Nemrud-Dagh.



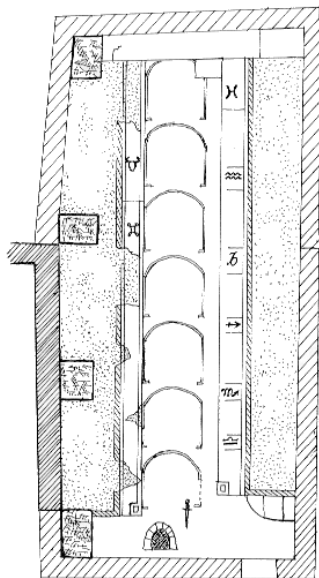
Εικόνα 12: Η παράσταση της ταυροκτονίας στο μισραίο της Δούρα-Ευρωπού. Yale University Art Gallery.



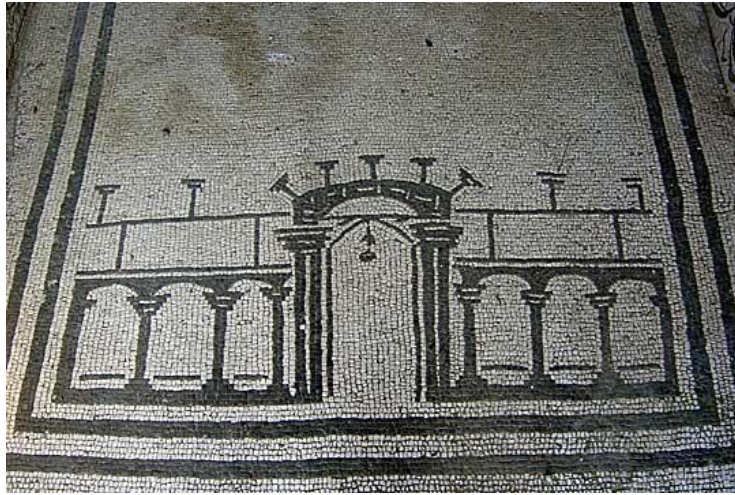
Εικόνα 13: Οι «Μάγοι» του μισραίου της Δούρα-Ευρωπού.



Εικόνα 14: Η παράσταση της ταυροκτονίας από το μιθραίο του Μαρίνο.



Εικόνα 15: Οι επτά πύλες το ψηφιδωτού του δαπέδου του μιθραίου των Sette Sfere.



Εικόνα 16: Το μωσαϊκό του δαπέδου στο μιθραίο των Sette Porte στην Όστια.



Εικόνα 17: Το άγαλμα του Κρίτωνα στο μιθραίο των Θερμών του Μίθρα. Ostia. Museo Ostiense.



Εικόνα 18: Ο Μίθρας κρατά στο χέρι του τον *ώμο ταύρου*, ενώ μπροστά του γονατίζει ο Ήλιος, σε τοιχογραφία του μιθραίου του Μαρίνο.



Εικόνα 19: Άγαλμα του λεοντοκέφαλου θεού. Ρώμη. Βατικανό.



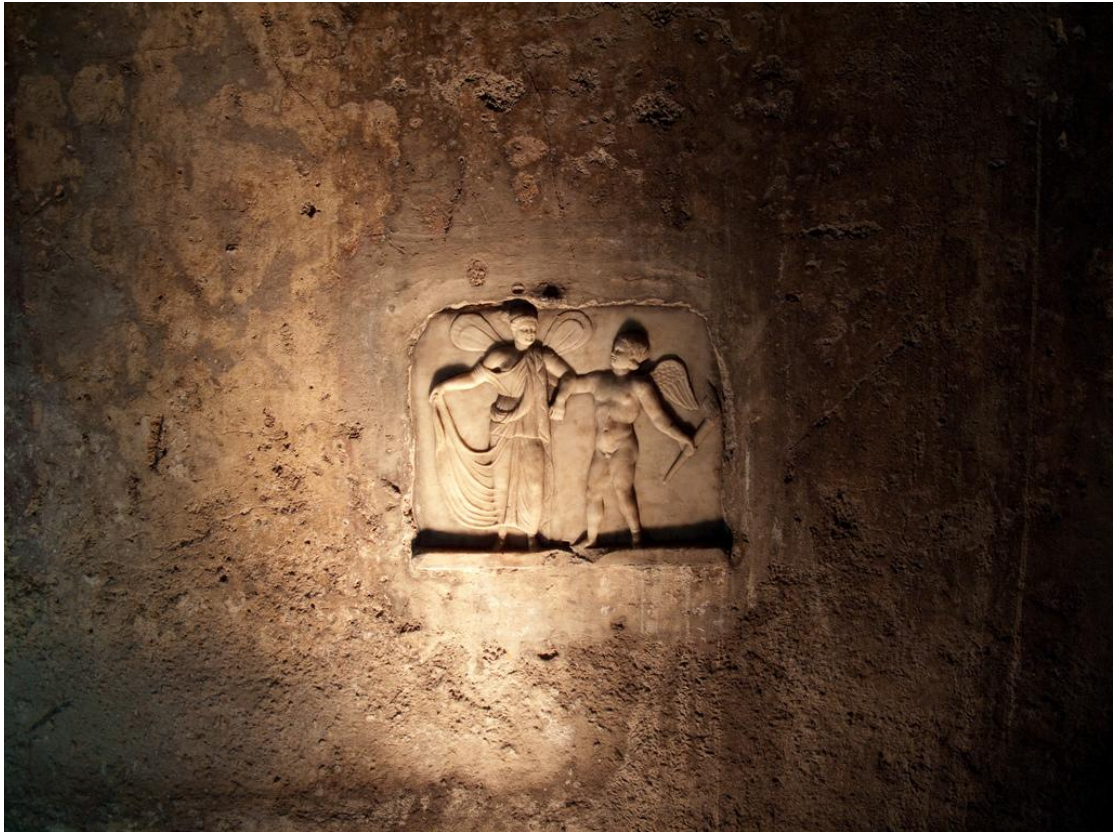
Εικόνα 20: Το ζεύγος θεοτήτων του ανάγλυφου του Palazzo Primoli.



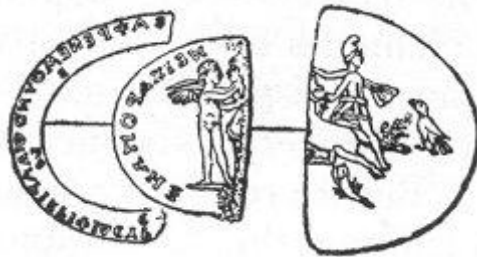
Εικόνα 21: Ο Βησάς. Παρίσι. Λούβρο.



Εικόνα 22: Φυλαχτό που στην μια όψη απεικονίζει νεανική, γυμνή μορφή με φωτοστέφανο να κρατά δυο σκορπιούς σε κάθε χέρι και να στέκεται πάνω σε δυο κροκόδειλους. Από κάτω το μονόγραμμα του Χριστού.



Εικόνα 23: Ανάγλυφο που απεικονίζει τον Έρωτα και την Ψυχή από το μιθραίο της Capua Vetere.



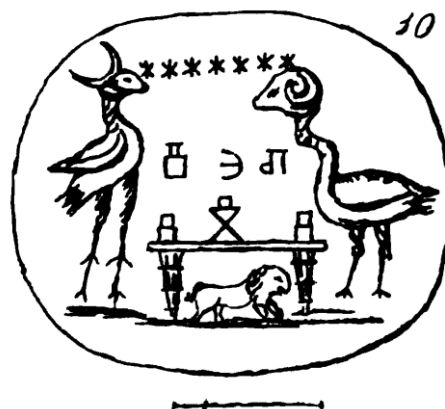
Εικόνα 24: Σχέδιο σπασμένου φυλαχτού με την ταυροκτονία.



Εικόνα 25: Αβρασάξ και θεός πάνω σε λέοντα.



Εικόνα 26: Άνδρας πάνω σε ένα λιοντάρι, το οποίο πατά πάνω σε ένα ανθρώπινο σώμα. Στα αριστερά μια μορφή σε μια κίνηση σιωπής.



Εικόνα 27: Σχέδιο που απεικονίζει φυλαχτό με σκηνή που λανθασμένα θεωρήθηκε μιθραϊκό δείπνο.



Εικόνα 28: Τα σύμβολα της βαθμίδας του Λέοντα (φτυάρι, σείστρο, κεραυνός) στο δάπεδο του mitreo di Felicissimo.

