ΕΡΩΤΑΣ ΚΑΙ ΨΥΧΗ ΣΤΗ ΜΑΓΕΙΑ

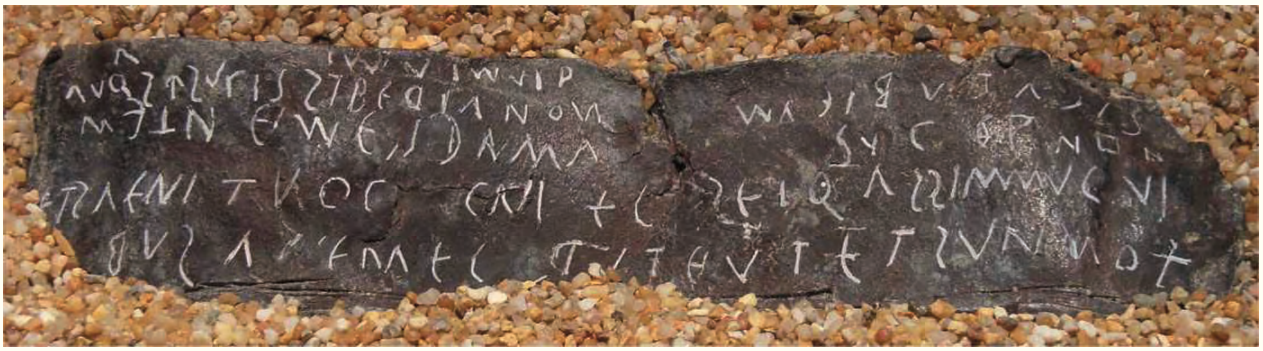
ΕΛΕΝΗ ΠΑΧΟΥΜΗ
Φιλόλογος
Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας
Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

Πώς περιγράφεται και απεικονίζεται η ερωτική και σεξουαλική ένωση στα ερωτικά ξόρκια που καταγράφονται στους *Ελληνικούς Μαγικούς Πάπυρους*,[1] και ποια η σημασία της; Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε την αναπαράσταση του Έρωτα και της Ψυχής στα ξόρκια και ειδικά στο ξόρκι με τίτλο «Ξίφος Δαρδάνου» από το τέταρτο μαγικό βιβλίο, που προέρχεται από την ελληνορωμαϊκή Αίγυπτο και χρονολογείται τον 4ο αιώνα;[2] Ποιες είναι οι φιλοσοφικές και μυστηριακές επιρροές στη σημασία της ερωτικής ένωσης;

01 **Ο Μαγικός Πάπυρος του Όσλο I4, περ. 350 μ.Χ., περιέχει συνταγές για ερωτικά μάγια. Απεικονίζονται μορφές δαιμόνων στους οποίους γίνονται οι επικλήσεις.**

02 **Μολύβδινο έλασμα με κατάρα και μαγικά σημάδια. Αρχαιολογικό Μουσείο Μονάχου.**

01



02

Έρωτας και Ψυχή στο «Ξίφος Δαρδάνου»

Στο ερωτικό ξόρκι «Ξίφος Δαρδάνου» (IV.1716-1870), ο άνδρας-χρήστης του ξορκιού μέσω του μάγου επικαλείται τον Έρωτα να γίνει βοηθός του, στέλνοντάς τον στην οικία της γυναίκας με την οποία είναι ερωτευμένος και, «αφού πάρει τη μορφή ενός θεού, ή δαίμονα που η γυναίκα λατρεύει», να σταθεί δίπλα της και να της πει ό,τι επιθυμεί (IV.1849-51, 54-7).[3] Εδώ αξίζει να αναφερθούμε στα εξής σημεία. Πρώτον, στην επίκληση στον Έρωτα. Ο χρήστης δεν επικαλείται το πνεύμα του νεκρού, ή κάποιον δαίμονα του Κάτω Κόσμου, όπως συνηθίζεται στα ερωτικά ξόρκια, αλλά τον ίδιο το θεό Έρωτα. Το ξόρκι συμπεριλαμβάνει και «μια τελετουργία για την απόκτηση (του Έρωτα ως) θεϊκού βοηθού» (IV.1840-70). Αυτή είναι μία από τις δύο περιπτώσεις επίκλησης του Έρωτα ως βοηθού.[4] Δεύτερον, μπορούμε να συγκρίνουμε αυτό το χαρακτηριστικό του Έρωτα να παίρνει διάφορες μορφές, είτε θεών, είτε δαιμόνων, με την ιδιότητα άλλων θεών στους *Ελληνικούς Μαγικούς Πάπυρους*, όπως του Ήλιου, του Απόλλωνα-Ήλιου και του Ερμή να παίρνουν διάφορες μορφές ζώων.[5] Η διαφορά δεν είναι μεγάλη, εν μέρει λόγω της αιγυπτιακής τάσης να απεικονίζονται οι θεοί με μορφή ζώου.[6]

Το ξόρκι «Ξίφος Δαρδάνου» συμπεριλαμβάνει ένα τελετουργικό και έναν ύμνο-επίκληση στο θεό Έρωτα. Σύμφωνα με το τελετουργικό μέρος, ο μάγος θα πρέπει να χαράξει από τη μία πλευρά ενός μαγνητικού λίθου την «Αφροδίτη να κάθεται καβάλα στην Ψυχή» (IV.1722-4) και τον Έρωτα να κρατά δαυλό αναμμένο και να καίει την Ψυχή,[7] και από την άλλη πλευρά του λίθου την «Ψυχή και τον Έρωτα να αγκαλιάζονται μεταξύ τους» (IV.1738-40).[8] Η τελετή για την απόκτηση του Έρωτα συμπεριλαμβάνει και την προετοιμασία ενός ξύλινου ομοιώματος του Έρωτα (IV.1840-70).

Η αναπαράσταση του Έρωτα και της Ψυχής παραπέμπει στην ιστορία του Έρωτα και της Ψυχής, που περιγράφεται στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου (4.2-6.24) και που, κατά τις περισσότερες απόψεις, λειτουργεί ως πλατωνική αλληγορία για την ψυχή.[9] Στην αρχή της ιστορίας αυτής η Αφροδίτη οργισμένη με την ομορφιά της Ψυχής στέλνει το γιο της Έρωτα να πάρει εκδίκηση, χτυπώντας με τα βέλη του την Ψυχή και ανάβοντας φλογερό πάθος στην καρδιά της για «τον χειρότερο από το ανθρώπινο είδος» (Απ., *Μετ*. 4.31). Η περιγραφή αυτή αντανακλάται στην απεικόνιση της Αφροδίτης καβάλα στην Ψυχή και του Έρωτα να καίει την Ψυχή με τον αναμμένο δαυλό του στη μια πλευρά του λίθου. Η αναπαράσταση πάλι στην άλλη πλευρά του λίθου της Ψυχής και του Έρωτα αγκαλιασμένων παραπέμπει στην εξέλιξη και το αίσιο τέλος της ερωτικής ιστορίας των *Μεταμορφώσεων* και συμβολίζει την ερωτική ένωση των δύο εραστών του ξορκιού. Ο υπαινιγμός επίσης εδώ σε ένα συγγραφέα καταγόμενο από την Αφρική είναι ενδιαφέρων και υποδηλώνει τις λογοτεχνικές αξιώσεις ορισμένων ξορκιών από τους *Ελληνικούς Μαγικούς Πάπυρους*, όπως του συγκεκριμένου, τη λογοτεχνική φήμη του ίδιου του Απουλήιου και πιθανώς τη φήμη του ως μάγου. Εξάλλου, η αναπαράσταση της Ψυχής και του Έρωτα στον μαγνητικό λίθο δείχνει επίσης ότι η ερωτική ένωση θα πρέπει να είναι και «ένωση ψυχών».

Στο τέλος του ύμνου προς το θεό Έρωτα, ο χρήστης ζητά από τον Έρωτα να επιστρέψει «την ψυχή της δείνα σε εμένα τον δείνα, για να με αγαπά, να με ποθεί, για να μου δώσει ό,τι κρατά στα χέρια της (/τη δύναμή της)» (IV.1805).[10] Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε το νόημα της επιστροφής της ψυχής της αγαπημένης –ή του αγαπημένου, αν γενικεύσουμε–[11] στον εραστή που εκφράζεται στην παραπάνω πρόταση σε σχέση με την αναπαράσταση του Έρωτα και της Ψυχής στο λίθο; Ποια είναι η σημασία της ερωτικής και σεξουαλικής ένωσης, όπως περιγράφεται στο ερωτικό ξόρκι; Υπάρχουν φιλοσοφικές και μυστηριακές επιρροές στην έννοια της ερωτικής ένωσης ως «ένωσης ψυχών»;

Στο ξόρκι μας έχουμε την απεικόνιση της Ψυχής και του Έρωτα αγκαλιασμένων. Γενικά, ο στόχος των ερωτικών ξορκιών είναι η ερωτική και σεξουαλική ένωση, η οποία συνολικά απεικονίζεται με αρκετά σαφείς όρους. Για παράδειγμα, στο ερωτικό ξόρκι «Φιλτροκατάδεσμος θαυμαστός» (IV.296-466), ο χρήστης εκφράζει την επιθυμία, «να κολλήσει η δείνα το κεφάλι της στο κεφάλι μου και να ενώσει τα χείλη της στα χείλη μου και να κολλήσει την κοιλιά (της) στην κοιλιά (μου) και να φέρει τον μηρό (της) στον μηρό (μου) και να εφαρμόσει το μαύρο[12] (της) στο μαύρο (μου)» (IV.400-4).[13]

Ένα άλλο ερωτικό ξόρκι (*SM* 38)[14] συνδυάζει ρητά αυτή την ορολογία με άλλα στοιχεία. Ο Αμμωνίων δεσμεύει τη Θεοδότιδα, έτσι ώστε «να μπορεί (αυτή) να φέρει τον μηρό (της) στον μηρό (μου) και τα γεννητικά (της) όργανα στα γεννητικά (μου) για ερωτική συνεύρεση (συνουσία) για πάντα» (*ἀεί*) (*SM* 38.12). Εδώ η «συνουσία» εγκλείει την έννοια της σεξουαλικής επαφής, αλλά ο Αμμωνίων δεν επιθυμεί μόνο διαρκή συνουσία. Μάλλον, η σεξουαλική επαφή εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο της αιώνιας ένωσης.[15] Στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου επίσης

η επανένωση του Έρωτα και της Ψυχής μετά την περιπλάνηση και τις περιπέτειες της Ψυχής περιγράφεται από τον Δία ως «perpetuae nuptiae», «γάμος που διαρκεί για πάντα», με την Ψυχή να ανακηρύσσεται αθάνατη και τον Έρωτα να μην εγκαταλείπει ποτέ τους δεσμούς που τον ενώνουν μαζί της, σύμφωνα με τις προσταγές του Δία (Απ., *Μετ.* 6.23).

Στην ελληνική φιλοσοφία η σεξουαλική επαφή μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μεταφορά για την ένωση χωρισμένων πραγμάτων, ή για την ανάταση της ψυχής στο θείο, ή στην αθανασία. Στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα, για παράδειγμα, η ερωτική ένωση μεταξύ δύο προσώπων χρησιμοποιείται ως μεταφορά για την επιθυμία της ψυχής για μυστική ένωση, «ενότητα» και αθανασία. Φιλοσοφικά κείμενα, λοιπόν, δανείζονται το ίδιο ερωτικό λεξιλόγιο με ερωτικά κείμενα, όπως για παράδειγμα τα ερωτικά ξόρκια που εξετάσαμε. Και τα δύο είδη κειμένων ασχολούνται με την «ένωση» δύο προσώπων, ή πραγμάτων.[16]

Από τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, ο Ιάμβλιχος στο *Περί των Αιγυπτίων Μυστηρίων* αναπτύσσει την πλατωνική θεωρία ως εξής (*De Myst.* IV.12): «Η ολότητα που συνενώνει (*τὸ συναγωγὸν ὅλον*) και η αιτία της ανάμειξής τους έλκει (και) φυσικά τα μέρη προς την ανάμειξη μεταξύ τους». Αυτή η δύναμη, η αποκαλούμενη «*τὸ ὅλον συναγωγόν*», ορίζεται από τον Ιάμβλιχο ως το στοιχείο «που συντονίζει την κοινωνία και την ένωση και συμμετρία και εισάγει μέσω της ένωσης την αδιάλυτη αρχή του έρωτα». Το *ὅλον συναγωγόν* μπορεί να διεγερθεί και από την τέχνη και, σύμφωνα με τον Ιάμβλιχο, «είναι το αγαθό και η αιτία της πληρότητας».

Ο Πλωτίνος επίσης επικαλείται ρητά την ερωτική τέχνη των μάγων παράλληλα με το πλατωνικό δόγμα του *Συμποσίου*. Στην *Εννεάδα* 4 (4.4.40.10) αναφέρεται στη γέννηση της δύναμης της ερωτικής τέχνης μέσω της μαγείας (*ἀλκὴ ἐρωτικῆς διὰ γοητείας τέχνης)*, με βάση το συλλογισμό «ότι οι άνθρωποι αγαπούν από τη φύση τους, και τα πράγματα που

03

εμπνέουν αγάπη έλκονται μεταξύ τους».[17] Οι μάγοι, λοιπόν, χρησιμοποιούν την τέχνη αυτή, έτσι ώστε να εφαρμόζουν με την επαφή σε διαφορετικούς ανθρώπους διαφορετικές ουσίες, «οι οποίες τους ενώνουν (συναγωγοί)[18] και εγκλείουν τον έρωτα μέσα τους». Το «συνάγειν» δεν έχει μόνο σεξουαλική σημασία. Σύμφωνα με την έννοια της έλξης, οι μάγοι ενώνουν τη μια ψυχή με την άλλη (4.4.40.19).

Στο ξόρκι μας, τώρα, και συγκεκριμένα στην επίκληση-ύμνο, ο Έρωτας παρουσιάζεται ως κοσμική δύναμη, όταν περιγράφεται ως «πρωτότοκος»,[19] «δημιουργός των πάντων (*παντὸς κτίστα*)» και «αυτός που απλώνει τα φτερά του σε ολόκληρο τον κόσμο» (IV.1750-1751). Εδώ, τα κοσμικά χαρακτηριστικά του Έρωτα παραπέμπουν στα κοσμικά χαρακτηριστικά του «θεού-δημιουργού (*κτίστα*) του παντός».[20] Ο Έρωτας αυτός συνδέεται με τις ψυχές και περιγράφεται ως αυτός «που εμφυσά σε όλες τις ψυχές ζωογόνα λογική και που συναρμολόγησε τα πάντα με τη δική του δύναμη» (IV.1751-5). Η περιγραφή αυτή του Έρωτα παραπέμπει στην αναφορά στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα στο θεό δημιουργό που δημιούργησε τον κόσμο ως «ένα ζωντανό δημιούργημα προικισμένο με ψυχή και λόγο», ή ως «νοητό ζωντανό δημιούργημα» (Τίμ. 30b, 39e). Είναι ενδιαφέρον ότι αυτό το ύστερο έργο του Πλάτωνα, που πραγματεύεται την προέλευση και την οργάνωση του σύμπαντος, είχε μεγάλη επιρροή στο νεοπλατωνισμό. Όμοια στις *Τρεις Αρχικές Υποστάσεις* (5.1), ο Πλωτίνος συνδέει τις ψυχές με τον πατέρα θεό ως την πηγή της ύπαρξής τους και αναφέρεται στους δύο τρόπους που μπορεί κάποιος να κάνει τους ανθρώπους να επιστρέψουν (*ἐπιστρέψει*) στην αρχική τους πηγή.[21] Στους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς*, επίσης, μια παρόμοια περιγραφή παρουσιάζει τον Έρωτα ως σύνδεσμο όλων των πραγμάτων και συνεχιστή της κίνησης των ουράνιων σωμάτων.[22] Σε ένα άλλο απόσπασμα ο Έρωτας αναφέρεται ως αυτός «ο οποίος πρώτος ξεπήδησε (*ἔκθορε*) από το πνεύμα».[23]

Πέρα από τις φιλοσοφικές επιρροές στην έννοια της ερωτικής ένωσης που εξετάσαμε, θα προσθέσουμε, τέλος, στην περιγραφή του Έρωτα και ένα στοιχείο μυστηριακών επιρροών. Ο Έρως αποκαλείται «βρέφος (*νήπιε*), όταν γεννηθείς στην καρδιά»[24] και «*πρεσβύτατε*, όταν ολοκληρωθείς» (IV.1783-5). Εδώ ο Έρωτας ταυτίζεται με τον αιγύπτιο θεό Αρποκράτη και η αναφορά υπαινίσσεται την καθημερινή αναγέννηση του Αρποκράτη.[25] Ο Έρωτας επίσης περιγράφεται ως «δημιουργός της σιωπής» (IV.1781). Η περιγραφή αυτή του Έρωτα ταιριάζει με του Αρποκράτη, ο οποίος συχνά απεικονίζεται ως παιδί με το δάχτυλο στα χείλη του, προφανώς για να κρατήσει σιωπή.[26] Σύμφωνα με το ξόρκι «η Λειτουργία του Μίθρα» (IV.474-829), στο οποίο ο μυημένος μάγος δίνει οδηγίες στο μύστη συνάδελφό του, τη στιγμή που η ψυχή του είναι στον

03 **Βυζαντινό ψηφιδωτό του 5ου αι. από το Μεγάλο Παλάτι στην Κωνσταντινούπολη. «Ο χρυσός γάιδαρος» του Απουλήιου;**

04 **Η Ψυχή παραβαίνει την εντολή του νυχτερινού της συντρόφου και, με το λυχνάρι στο χέρι, επιχειρεί να τον δει. Giuseppe Maria Crespi, 1807. Galleria degli Uffizi, Φλωρεντία.**

05 **«Έρως και Ψυχή», λεπτομέρεια, του François Pascal Simon Gérard (1770-1837). Μουσείο Λούβρου, Παρίσι.**

04

05

αέρα και η θεία τάξη του ουρανού αποκαλύπτεται, «βάζεις αμέσως το δάκτυλο στο στόμα σου και να λες: "σιωπή, σιωπή, σιωπή, σύμβολο του ζωντανού, άφθαρτου θεού· σιωπή, φύλαξέ με"» (IV.557-60).[27] Εδώ, ο μυημένος απεικονίζεται ο ίδιος να μιμείται το θεό με το δεξί του δάχτυλο στο στόμα ως έκφραση σιωπής, αφού, όπως εξηγείται από τον πατέρα στο γνωστικό κείμενο *Λόγος περί του ογδόου και ένατου*, κώδικας 6, που συμπεριλαμβάνεται στον πάπυρο της *Βιβλιοθήκης του Nag Hammadi* του 4ου αιώνα, «είναι δίκαιο ενώπιον του Θεού να κρατάμε σιωπή γι' αυτό που είναι κρυμμένο».[28] Στο ξόρκι μας, λοιπόν, το στοιχείο της σιωπής, που έχει αιγυπτιακή προέλευση εξαιτίας της ταύτισης του Έρωτα με τον Αρποκράτη, προσδίδει στην ερωτική ένωση μυστηριακά χαρακτηριστικά.

Έχοντας εξετάσει, λοιπόν, τις φιλοσοφικές και μυστηριακές επιρροές στην περιγραφή του Έρωτα και στο νόημα της ερωτικής ένωσης, θα επανέλθουμε στα θέματα που θέσαμε στην αρχή του κειμένου με έμφαση στο νόημα της επιστροφής της ψυχής της αγαπημένης στον εραστή, που εκφράζεται στην πρόταση «επίστρεψε την ψυχή της δείνα σε εμένα τον δείνα» σε σχέση με την αναπαράσταση του Έρωτα και της Ψυχής στο λίθο.

Στην παραπάνω πρόταση της «επιστροφής», ο θεός Έρωτας, που συνδέεται με τις ψυχές, ως πηγή ζωοδόχου λογικής, επικαλείται για να κάνει την ψυχή της ερωμένης να επιστρέψει στον εραστή, σαν στην πηγή της προέλευσής της. Η σχέση μεταξύ του εραστή-χρήστη του ξορκιού και θεϊκού βοηθού-Έρωτα ενισχύει και καθορίζει τη σχέση-ένωση μεταξύ των δύο εραστών.

Στο ξόρκι μας φαίνεται η επίδραση της θεωρίας του έρωτα, όπως αυτή ορίζεται στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα και ερμηνεύεται και από τους νεοπλατωνικούς, με έμφαση στην ένωση, «*συναγωγή*», των δύο εραστών που εκφράζεται ως σεξουαλική επαφή και περιγράφεται και ως αιώνια «συνουσία». Αντικατοπτρίζεται, επίσης, η νεοπλατωνική έννοια της έλξης, σύμφωνα με την οποία οι μάγοι ενώνουν, συνάγουν, μια ψυχή στην άλλη και η σεξουαλική ένωση, αν και κυριολεκτική, λειτουργεί ως όχημα για την ένωση των χωρισμένων ψυχών.

Σημειώσεις

1 *Ελληνικοί Μαγικοί Πάπυροι* είναι η μετάφραση του λατινικού *Papyri Graecae Magicae* (*PGM*). Η έκδοση των Ελληνικών Μαγικών Παπύρων που χρησιμοποιώ στο άρθρο αυτό είναι των K. Preisendanz /Henrichs A. (επιμ.), *Papyri Graecae Magicae*, K.G. Saur Verlag GmbH, Λιψία 2001. Οι παραπομπές στα ξόρκια είναι από το *PGM* corpus (π.χ. VII.870).

2 Για τον τίτλο του ξορκιού, «Ξίφος Δαρδάνου», βλ. A.D. Nock, «Magical Notes», *JEA* 11 (1925), σ. 154, υπ. 1. Ο πάπυρος βρίσκεται στην Εθνική Βιβλιοθήκη του Παρισιού και είναι γνωστός και ως η *Μεγάλη Μαγική Βίβλος των Παρισίων*.

3 Βλ. επίσης την περιγραφή της Σελήνης της Αιγυπτίας (VII.870) και του Αιώνα (XIII.70-1).

4 Η άλλη είναι το ξόρκι XII.14-95.

5 Βλ. π.χ. III.494-611 (III.501-36).

6 Η απεικόνιση θεών με μορφές ζώων, ή με ανθρώπινες μορφές και κεφάλια ζώων ήταν χαρακτηριστικό της αιγυπτιακής θρησκευτικής αντίληψης για την προσωποποίηση του θείου, σύμφωνα με την οποία όχι μόνο άνθρωποι, αλλά και ζώα και φυτά μπορούν να συσχετίζονται με τη θεϊκή δύναμη, όπως επισημαίνει ο Morenz (βλ. S. Morenz, *Egyptian Religion*, μτφρ. A.E. Keep, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 1992, σ. 19-21).

7 Βλ. S. Binder/ Merkelbach R., *Amor und Psyche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, σ. 433-434 και A. Delatte/ Derchain P., *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Παρίσι 1964, σ. 233-238.

8 Βλ. J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, Methuen and Co Ltd, Λονδίνο 1958, σ. 93 και A.D. Nock, «Magical Notes», *JEA* 11 (1925), σ. 154, υπ. 3. Για τον Έρωτα και την Ψυχή στα ερωτικά φυλαχτά βλ. C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Greco-Egyptian*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1950, σ. 115-122 (pl. VIII, fig. 157-9, 161).

9 Βλ. E.J. Kenney, *Apuleius: Cupid and Psyche*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, σ. 17-22. H.D. Betz (επιμ.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, The University of Chicago Press, Chicago 1996, σ. 69, υπ. 220 και 221. M.J. Edwards, «The ale of Cupid and Psyche», *ZPE* 94 (1992), σ. 77-94. P. James, *Unity and Diversity, A Study of Apuleius' Metamorphoses*, Olms-Weidmann, Νέα Υόρκη 1987, σ. 119-140 και J.M. Rist, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, University of Toronto Press, Toronto 1964, σ. 16-55.

10 O'Neil μεταφράζει το «*ἐπίστρεψον*» ως «στρέψε», αλλά αυτή η ερμηνεία δεν είναι ακριβής. Betz, *ό.π.*, σ. 70.

11 Ο «ο/η δείνα» τύπος λειτουργεί ως φόρμουλα στα ερωτικά ξόρκια, τα οποία θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν και από άνδρες και από γυναίκες.

12 *LSJ* Lexicon, βλ. λ. «*τὸ μέλαν*», II.2 *αἰδοῖον*, όπως συνήθως μεταφράζεται. Η αναφορά όμως είναι στο τρίχωμα πάνω στο εφήβαιο.

13 Η σεξουαλική απεικόνιση των εραστών εκφράζεται και στα ερωτικά ξόρκια: XVIIa.1-25, XXXVI.69-101 και XXXVI.102-33.

14 *SM* για *Supplementum Magicum*, R.W. Daniel /Maltomini F., *Supplementum Magicum*, Papyrologica Coloniensia 16.1, 2, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990-1992.

15 Για την ερωτική αναζήτηση για πάντα, «*ἀεί*», στο *Συμπόσιο* βλ. π.χ. Πλ., *Συμπ.* 207a, d, 208a, c.

16 Βλ. π.χ. Πλ., *Συμπ.* 191d, 192e.

17 Στο Συμπόσιο του Πλάτωνα ο Έρωτας περιγράφεται «*ἔμφυτος*» στους ανθρώπους και αυτός που τους συνενώνει, «συναγωγεύς», με την αρχική τους φύση, Πλ., *Συμπ.* 191d1-3. Βλ. υποσ. 17.

18 Το «*συναγωγούς*» παραπέμπει στου Πλάτωνα το «συναγωγεύς» (Πλ., *Συμπ.* 191d), όπως πιθανώς και του Ιάμβλιχου το «*συναγωγὸν ὅλον*» (Ιαμβλ., *De Myst.* IV.12).

19 Η περιγραφή του Έρωτα ως πρωτότοκου παραπέμπει στην Ορφική Κοσμογονία. Βλ. επίσης Ησ., *Θεογ.*120, *Ορφ. Απ.* 28 και M.L. West, *Hesiod Theogony*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1997, σ. 195-6.

20 Η περιγραφή του Έρωτα ως «αόρατου» και «ασώματου» (IV.1775) και «απρόσιτου και αμέτρητου» (IV.1750-1) παραπέμπει στην περιγραφή του δημιουργού του κόσμου στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα (*Τίμ.* 28a, c, 29a, 41a, 68e, 69c).

21 Πλωτ., *Evv.* 5.1 «*ἐπιστρέψει*». Βλ. επίσης Πρόκλ., *Στοιχ. Θεολ.* 144.9-10, «*ἐπιστρέφοντες καὶ ταῦτα πρὸς τὸ ἀγαθόν*». Επίσης Πρόκλ., *Στοιχ. Θεολ.* 39, 158.

22 *Χαλδ. Χρ.*, απ. 39. Πρόκλ., *Τίμ.* II.54.8, Πλ., *Τίμ.* 32c.2 και H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Études Augustiniennes, Παρίσι 1978, σ. 126-9.

23 *Χαλδ. Χρ.*, απ. 42, Προκλ., *Παρμ.* 769.8-12.

24 Βλ. επίσης VIII.1-63 για τη σχέση μεταξύ του Ερμή και της καρδιάς και την παρομοίωσή του ως έμβρυου στην κοιλιά της γυναίκας.

25 Βλ. XII.87-9.

26 Βλ. Ον., *Met.* 9.692. Πλουτ., *De Is. et Osir* 377F. Αξίζει επίσης να αναφερθεί ο μύθος σύμφωνα με τον οποίο η Ίσις τάιζε τον Ώρο δίνοντάς του το δάχτυλό της αντί του στήθους της: Πλουτ., *De Is. et Osir.* 375C.

27 Στο θέμα της σιγής ως συμβόλου του θεού βλ. H.D. Betz, *The "Mithras Liturgy": Text, Translation and Commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, σ. 147-8.

28 *Nag.Ham.* VI.59.15.

Βιβλιογραφία

Betz H.D. (επιμ.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, The University of Chicago Press, Chicago 1996.

—, *The "Mithras Liturgy": Text, Translation and Commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

Binder S./Merkelbach R., *Amor und Psyche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.

Bonner C., *Studies in Magical Amulets Chiefly Greco-Egyptian*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1950.

Daniel, R.W./Maltomini F., *Supplementum Magicum*, Papyrologica Coloniensia 16.1, 2, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990-1992.

Delatte A./Derchain P., *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Παρίσι 1964.

Dover K., *Plato Symposium, Cambridge Greek and Latin Classics*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

Edwards M.J., «Gnostic Eros and orphic themes», *ZPE* 88 (1991), σ. 25-40.

–, «The ale of Cupid and Psyche», *ZPE* 94 (1992), σ. 77-94.

Faraone A.F., *Ancient Greek Love Magic*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

Ferguson J., *Moral Values in the Ancient World*, Methuen and Co Ltd, Λονδίνο 1958.

Griffiths J.G., *De Iside et Osiride*, University of Wales Press, Cambridge 1970.

James P., *Unity and Diversity, A Study of Apuleius' Metamorphoses*, Olms-Weidmann, Νέα Υόρκη 1987.

Kenney E.J., *Apuleius: Cupid and Psyche*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

—, *Cupid and Psyche*, Penguin, 2006.

Kern O., *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, Ζυρίχη 1972.

Lewy H., *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Études Augustiniennes, Παρίσι 1978.

Morenz S., *Egyptian Religion*, μτφρ. A.E. Keep, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 1992.

Naveh J./Shaked S., *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Magnes Press, Ιερουσαλήμ 1998.

Nock A.D., «Magical Notes», *JEA* 11 (1925), σ. 154-158.

Preisendanz K./Henrichs A. (επιμ.), *Papyri Graecae Magicae*, K.G. Saur Verlag GmbH, Λιψία 2001.

Rist J.M., *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, University of Toronto Press, Toronto 1964.

Robinson J.M. (επιμ.), *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1996.

Rowe C.J., *Plato Symposium*, Aris and Phillips, Οξφόρδη 1998.

West M.L., *Hesiod Theogony*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1997.

Winkler J.J., *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Routledge, Νέα Υόρκη 1990.