

**“Οράματα Μεταθανάτιου Μέλλοντος : Ο μύθος του Ηρός στον Πλάτωνα
και η πρόιμη χριστιανική εσχατολογία”**
Κωνσταντίνος Θ. Ζάρρας

«Έλληνιστί γινώσκεις;»
Πρξ 21,37

Παραδίδοντας μαρτυρία του Κλεάρχου από τους Σόλους, αναφορικά με προσωπική εμπειρία του διδασκάλου του, του Αριστοτέλη, ο Ιουδαίος ιστορικός του 1^{ου} αι. μ.Χ. Ιώσηπος στο έργο του *Κατ’ Απίωνος*¹ μας μεταφέρει ένα συμβάν που περιγράφει με εντυπωσιακό τρόπο τη συνάντηση του μεγάλου Έλληνα φιλοσόφου με έναν μορφωμένο Ιουδαίο. Ο τελευταίος βρισκόταν στη Μ. Ασία και με έναν κύκλο οικείων του προσώπων επισκεπτόταν τους ίδιους τόπους με τους Έλληνες, μιλούσε την ίδια γλώσσα, την Ελληνική, ντυνόταν και φερόταν όπως οι Έλληνες. Μάλιστα, εντελώς αυθόρμητα, ήλθε να συνομιλήσει με τη συντροφιά του Αριστοτέλη για ζητήματα φιλοσοφίας και επέδειξε φιλομάθεια και εύρος γνώσεων. Η αίσθηση που προκάλεσε στον Αριστοτέλη ήταν τέτοια, ώστε κατά τον Ιώσηπο, ο Σταγειρίτης έφτασε να διατυπώσει πως εκείνος ο Ιουδαίος δεν ήταν «Ελληνικός» μόνο στη «διάλεκτο», αλλά «και στην ψυχή».²

Για τον ανυποψίαστο, η προαναφερθείσα παράδοση θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια υπερβολή από την πλευρά του Ιουδαίου ιστορικού. Ή, άλλως, ως μια προσπάθεια επίδειξης της πνευματικής ρώμης των Ιουδαίων εκείνης της εποχής. Όμως, για τον μελετητή της ιστορίας της περιόδου του δεύτερου ναού (515 π.Χ. – 70 μ.Χ.), η ως άνω περιγραφή δεν αποτελεί τίποτα άλλο, παρά ένα ακόμη επεισόδιο στο μακρό δρώμενο της συνάντησης Ελλήνων και Ιουδαίων, της Αθήνας με την Ιερουσαλήμ. Μιας συνάντησης που δεν άρχισε με τις κατακτήσεις του Μ. Αλεξάνδρου στην Ε. Ανατολή, αλλά που ούτε και παρήλθε μαζί με τους ανέμους της Ελληνιστικής περιόδου.³ Όταν αναφερόμενος στον Φίλωνα, ο Νουμήνιος από την Απάμεια, ο «πατέρας του Νεοπλατωνισμού», χαρακτήριζε τον Πλάτωνα «αττικίζοντα Μωυσή», η σύγκρισή του στηριζόταν στα θεμέλια μιας πολύ παλαιότερης σχέσης, κατά τη διάρκεια της οποίας ο αρχαίος Ιουδαϊσμός επηρεάστηκε σε πολύ σημαντικό βαθμό από τα ύδατα της ελληνικής πνευματικότητας, η οποία κατέκλυζε τότε την Παλαιστίνη – και όχι μόνον αυτήν.⁴ Το ίδιο ισχύει και για μια άλλη διατύπωση, αυτή τη φορά από τα χείλη ενός μεγάλου σύγχρονου αρχαιολόγου, του Eric Meyers, όταν σε συνέδριο που διεχθήχθη στην Ιερουσαλήμ πριν από λίγα χρόνια, αξίωσε πως σύμπας ο αρχαίος

¹ Ιώσηπος, *Κατ’ Απίωνος* (ή, *Περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων*) 1.177-181.

² Ιώσηπος, *Κατ’ Απίωνος* 1.181.1: «Έλληνικός ἦν οὐ τῆ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆ ψυχῆ».

³ Βλ. τα σχετικά στο Κ. Θ. Ζάρρας, *Ιστορία των Χρόνων της Καινής Διαθήκης*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2012, σσ. 114 εξ.

⁴ Βλέπε την πολύ καλή μελέτη του Μητρ. Μ. Γ. Φούγια, *Ελληνισμός και Ιουδαϊσμός: Ιστορικοί σταθμοί στις σχέσεις Ελλήνων και Ιουδαίων*, εκδ. Νέα Σύνορα-Λιβάνη, Αθήνα 1995 (β’ έκδ.), σσ. 64 εξ., 79 εξ., 93 εξ.

Ιουδαϊσμός, ιδιαίτερα από την Ελληνιστική περίοδο και έπειτα, μπορεί να χαρακτηριστεί 'Ελληνιστικός Ιουδαϊσμός.' Βεβαίως, ανάλογη επιρροή δέχτηκε από την Ελληνιστική συμβολή και ο Χριστιανισμός των πρώτων αιώνων και τα ίχνη της είναι πάντα ευδιάκριτα. Τόσο ο Νουμήνιος, όσο και ο Meyers, ο καθένας για την εποχή του, αποτελούν ηχηρές φωνές που απλά αναπαρήγαγαν ό,τι ήταν ήδη γνωστό σε όλους.

Κατά προέκταση, θα αποτελούσε ασυγχώρητο σφάλμα, αν η προσέγγισή μας αγνοούσε αυτήν τη σφαιρική προσφορά πολιτισμικών ποιοτήτων από την πλευρά των Ελλήνων εκείνης της εποχής. Αυτό που πράγματι συνέβη τότε ήταν η επέλαση μιας συγκεκριμένης, αλλά όχι ξενόφοβης και αμετάβλητης, κοσμοθέασης. Μιας κοσμοθέασης, εύτροχα δομημένης και σε διαρκή διαδικασία εμπλουτισμού και εξέλιξης. Αλλιώς, πώς να εξηγηθεί αυτή η πληθώρα ιουδαϊκών και χριστιανικών πάσης φύσεως μαρτυριών μέσα από ελληνικούς αγωγούς και σχήματα, όχι μόνο σε κοινότητες της Διασποράς, αλλά και σε αυτή την ίδια την Παλαιστίνη;⁵ Η αρχαιολογική σκαπάνη αποδεικνύει πέραν αμφισβητήσεως την πρωτοφανή διαπερατότητα συνόλου του ιουδαϊκού κόσμου (εδώ εντάσσω και τον πρώιμο χριστιανισμό) από στοιχεία της ελληνικής και Ελληνιστικής πολιτισμικής ταυτότητας. Έτσι, όπως εύκολα διαπιστώνει όποιος καταδύεται στην έρευνα αυτής της τόσο γόνιμης ιστορικής περιόδου, αλλά και αργότερα, επίσης, δεν ήταν μονον η ελληνική λογοτεχνία που γοήτευσε και προκάλεσε τη διανοητική ρώμη Εβραίων και Ρωμαίων, αλλά το σύνολο της παρουσίας που διαμορφώθηκε με τους καιρούς και ύστερα από τους γάμους του ελληνικού καθαρού, κριτικού πνεύματος με τις πολύχρωμες μυθολογίες της Ανατολής που γέννησε αυτό το ανυπολόγιστου πλούτου και δυναμικότητας αληθινό κέρασ της Αμάλθειας που αποκαλούμε Ελληνιστική περίοδο. Βεβαίως, θα πρέπει να σημειωθεί πως τα στοιχεία αυτής της μνημειώδους με το πέρασμα του χρόνου επιρροής είχαν αρχίσει να φαίνονται πολύ πριν από την έλευση του Μ. Αλεξάνδρου.⁶ Τόσο στην Παλαιστίνη, όσο και σε άλλες περιοχές της αρχαίας Ε. Ανατολής, έχουν βρεθεί στις ανασκαφές ειδώλια ελληνικής τεχνοτροπίας, αθηναϊκά νομίσματα, και άλλων πολλών αντικείμενα. Περισσότερο, όμως, από κάθε τι άλλο, ήταν τα συστατικά μέρη της ελληνικής πόλεως που ως θεσμοί ήλθαν και γονιμοποίησαν τις νέες κοινωνίες. Αν και δεν ήταν όλα παρόντα σε κάθε πόλη, η αγορά, το θέατρο, το βουλευτήριο και το γυμνάσιο έγιναν οχήματα για τη μεταφορά τέτοιων ηθών επαφής και διαλόγου⁷ που ποτέ έως τότε δεν είχαν μαρτυρηθεί στην αρχαία Ε. Ανατολή. Ακόμη και για την Ιερουσαλήμ της εποχής του Μ. Ηρώδη, ο Ιώσηπος αναφέρει τη λειτουργία θεάτρου, αμφιθεάτρου και ιπποδρομίου.⁸ Είναι εντυπωσιακό ότι ακόμη και για έναν πυρηνικό εβραϊκό θεσμό,

⁵ Βλ. Μητρ. Μ. Γ. Φούγιας, *Ελληνισμός και Ιουδαϊσμός: Ιστορικοί σταθμοί στις σχέσεις Ελλήνων και Ιουδαίων*, εκδ. Νέα Σύνορα-Λιβάνη, Αθήνα 1995 (β' έκδ.), σσ. 86 εξ.

⁶ Έχει δειχθεί ότι αυτή η επιρροή μάλλον αύξανε, παρά μειωνόταν με την πάροδο του χρόνου. Βλ. L. I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?*, Hendrickson, Peabody, Mass., 1998, σελ. 26. Για τον Μ. Αλέξανδρο ως «εμπνευστή της Ελληνιστικής περιόδου», βλέπε Μητρ. Μ. Γ. Φούγιας, *Η Ελληνιστική Ιουδαϊκή Παράδοση*, εκδ. Νέα Σύνορα-Λιβάνη, Αθήνα 1995, σσ. 33 εξ.

⁷ Βλ. L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σσ. 20-21.

⁸ Ιώσηπος, *Ιουδ. Αρχ.* 15.267-279. Πρβλ. L. Levine, *Judaism and Hellenism*, 55.

όπως είναι η συναγωγή, ο Φίλων⁹ μιλά με ακριβείς όρους μιας Ελληνιστικής φιλοσοφικής σχολής.¹⁰ Μεγάλοι Εβραίοι Βιβλικοί επιστήμονες, όπως ο Elias Bickerman, ο Saul Lieberman, ο Shaye Cohen, και πολλοί άλλοι, ανίχνευσαν και διερεύνησαν ήδη από τον περασμένο αιώνα τη γεωγραφία αυτής της επαφής και τα αποτελέσματα ήταν εντυπωσιακά. Μάλιστα, ο Lieberman, ίσως ο μεγαλύτερος ταλμουδιστής του 20^{ου} αιώνα, επεξέτεινε τα όρια αυτής της σχέσης ακόμη και στα ραββινικά κείμενα, εντοπίζοντας στις σελίδες τους χιλιάδες ελληνικούς και λατινικούς όρους.¹¹ Έχει ήδη δειχθεί η εξάρτηση του πασχαλινού Σέντερ και της Αγγαδά από τα ελληνορωμαϊκά συμπόσια.¹² Ακόμη περισσότερο, ένας άλλος μελετητής, ο D. Daube, βρήκε στις αλεξανδρινές μεθόδους ερμηνείας και ρητορικής τους προγόνους των ραββινικών κανόνων ερμηνείας.¹³ Προς την ίδια κατεύθυνση κινήθηκε και η μελέτη του μεγάλου M. Hengel,¹⁴ ο οποίος εμβάθυνε στα πορίσματα του Bickerman και εστίασε σε αποτυπώματα Ελληνιστικής επιρροής από το βιβλίο του Σειραχίδη έως τα χειρόγραφα του Κουμράν.¹⁵ Βαθιά δε εντύπωση προκάλεσε η μελέτη του J. Sevenster¹⁶ για την εξάπλωση της ελληνικής γλώσσας στους πρώτους Χριστιανούς, υποστηρίζοντας την υψηλή πιθανότητα ο Ιησούς Χριστός να μιλούσε και να δίδασκε στην Ελληνική.

Ως εκ τούτων, η πλέον ορατή, μακροπρόθεσμα και δυναμικά ενεργή διάσταση στο ευρύ φάσμα επιρροών που ασκήθηκε στον κόσμο που γέννησε την Αγία Γραφή ήταν αναμφισβήτητα εκείνη της ελληνικής γλώσσας και κατά προέκταση της ελληνικής λογοτεχνίας. Ο Ιώσηπος¹⁷ όχι μόνο μαρτυρεί τη μεταβολή πολλών ονομάτων και τοπωνυμίων σε ελληνικά,¹⁸ αλλά επαίρεται για τη γνώση του της ελληνικής γλώσσας και της γραμματικής,¹⁹ ενώ και ο Ιούστος της Τιβεριάδος συγγράφει μόνο σε αυτήν. Έτσι, περισσότερες από το ένα τρίτο των αρχαίων επιγραφών που έχουν ανακαλυφθεί στην ευρύτερη περιοχή της Ιερουσαλήμ,²⁰ συμπεριλαμβανομένων εκείνων για την απομάκρυνση των αλλοεθνών από συγκεκριμένους χώρους του ναού,²¹ είναι γραμμένες στην ελληνική. Το ίδιο ισχύει και για την επιγραφή

⁹ Φίλων, *Περί βίου Μωυσέως* 2.216.

¹⁰ Βλ. L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 30.

¹¹ Βλέπε και Μητρ. Μ. Γ. Φούγιας, *Η Ελληνιστική Ιουδαϊκή Παράδοση*, σσ. 93-98.

¹² βλ. S. Stein, "The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah," *JJS* 8 (1957), σσ. 13-44.

¹³ Βλ. D. Daube, "Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis," στο *Festschrift Hans Lewald*, Helbing & Lichtenhahn, Basel 1953, σσ. 27-44. Του ιδίου, "Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric," *HUCA* 22 (1949), σσ. 239-265. Ακόμη, ειδικά για την αλληγορική μέθοδο, Μητρ. Μ. Γ. Φούγιας, *Η Ελληνιστική Ιουδαϊκή Παράδοση*, σσ. 110 εξ.

¹⁴ M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, Augsburg, Fortress Press, 1966.

¹⁵ Για τις επιρροές σε βιβλία της Παλαιάς Διάθεσης, βλέπε Μητρ. Μ. Γ. Φούγιας, *Η Ελληνιστική Ιουδαϊκή Παράδοση*, σσ. 86 εξ.

¹⁶ J. Sevenster, *Do you know Greek? How much Greek do you know?*, E.J. Brill, Leiden 1968.

¹⁷ Για την επιρροή στον Ιώσηπο, Μητρ. Μ. Γ. Φούγιας, *Ελληνισμός και Ιουδαϊσμός: Ιστορικοί σταθμοί στις σχέσεις Ελλήνων και Ιουδαίων*, σσ. 150 εξ.

¹⁸ Ιώσηπος, *Ιουδ. Αρχ.* 1.121.

¹⁹ L. I. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 78.

²⁰ Το έργο του μεγάλου Ισραηλινού αρχαιολόγου L. Rahmani αποδεικνύει του λόγου το αληθές. Βλ. L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 76.

²¹ Βλέπε τι λέει ο Ιώσηπος (*Ιουδ. Πολ.* 5.193-194). Βλ. L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 80.

Θεοδότου (α΄ αι.),²² η οποία είναι γραμμένη από αρχισυνάγωγο, απόγονο αρχισυναγώγων.²³ Μάλιστα, τα ίδια τα ευρήματα αποδεικνύουν πως εντός της Ιερουσαλήμ τα ελληνικά ήταν πολύ πιο διαδεδομένα τόσο από τα εβραϊκά, όσο και από τα λατινικά.²⁴ Εμμέσως, πλην σαφώς, αυτό υποδεικνύει και η *Επιστολή Αριστέα*, η οποία υπονοεί καλή γνώση της ελληνικής ανάμεσα στους θρησκευτικούς ταγούς της πόλης και μάλιστα αιώνες πριν από τον Ιησού Χριστό.²⁵ Αλλά και σε μια ραββινική νεκρόπολη (ένα κοιμητήριο), όπως εκείνη της Beth Shearim στη Γαλιλαία, η αφθονία ελληνικών επιγραμμάτων²⁶ είναι τουλάχιστον εντυπωσιακή και αποδεικνύει τα προρηθέντα.

Ακόμη περισσότερο, ο φιλοσοφικός στοχασμός είναι συχνός σε ιουδαϊκά σοφολογικά κείμενα, ενώ η υιοθέτηση Ελληνιστικών ιστοριογραφικών υποδειγμάτων²⁷ παρατηρείται τόσο στο *Β΄ Μακκαβαίων*, όσο και στα έργα του Ιωσήπου. Τι άλλο να υποθέσει κάποιος, όταν ο πρώτος και μεγαλύτερος αρχαίος Ιουδαίος δραματοποιός, ο Ιεζεκιήλ ο Τραγωδός (β΄ αι. π.Χ.), συγγράφει το έργο του *Εξαγωγή*, όπου αφηγείται την Έξοδο των Ισραηλιτών από την Αίγυπτο σε πέντε Πράξεις και σε ιαμβικό τρίμετρο; Είναι ακριβώς τότε, αρκετά χρόνια πριν από τον Φίλωνα, που ζει και διδάσκει, κατά τα αρχαιοελληνικά πρότυπα, και ο Ιουδαίος φιλόσοφος Αριστόβουλος. Τι να ειπωθεί για τον σύγχρονό τους Ονιάδη Ιησού, ο οποίος όχι μόνο άλλαξε το όνομά του στο ελληνοπρεπές Ιάσων, αλλά συνομώτησε για την εκθρόνιση του αρχιερέα αδελφού του, μάλιστα αυτοβούλως και αυθορμήτως υποσχόμενος στον Αντίοχο Δ΄ την πλήρη μεταβολή της Ιερουσαλήμ κατά τα Ελληνιστικά πρότυπα;²⁸ Πώς να εξηγηθεί το πριν από την εξέγερση των Μακκαβαίων συνηθισμένο σκασιαρχείο ιερέων από το ναό, προκειμένου να μεταβούν στο γειτονικό γυμνάσιο; Πώς να δικαιολογηθεί η σπουδή πολλών να καλύψουν ακόμη και το σημείο της περιτομής με μια επώδυνη χειρουργική επέμβαση (ο *επίσπασμος*), ώστε να μοιάζουν σε όλα και να μην ξεχωρίζουν από τους άλλους γυμναζόμενους; Αλλά και οι ίδιοι οι Ασμοναίοι, που ξεκίνησαν έναν αγώνα κατά των προσπαθειών των συμπατριωτών τους για τη μετάλλαξη της Ιερουσαλήμ, ακόμη και αυτοί δεν κατέληξαν με ελληνικά ονόματα, με Έλληνες μισθοφόρους στο στράτευμά τους και με έναν ελληνικό τρόπο ζωής; Μέσα από αυτό το πρίσμα, δεν θα πρέπει να προξενεί απολύτως καμμία έκπληξη η παρατήρηση πως ούτε η Σεπφωρίς, ούτε και η Τιβεριάς ή άλλη πόλη ήταν το πλέον ελληνοποιημένο αστικό κέντρο αυτής της περιόδου στην Παλαιστίνη, αλλά –όσο παράξενο κι αν ακούγεται αυτό–

²² Βλ. And. Runesson, D. Binder, B. Olsson, *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200CE: A Sourcebook*, Brill, Leiden 2008, σσ. 52-54.

²³ L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 78.

²⁴ L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 80.

²⁵ Για το θέμα, βλέπε και Μητρ. Μ. Γ. Φούγιας, *Η Ελληνιστική Ιουδαϊκή Παράδοση*, σσ. 167 εξ. Ακόμη, L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 79.

²⁶ L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 62.

²⁷ Jan Wim Wesselius, *The Origin of the History of Israel: Herodotus' Histories as the Blueprint for the First Books of the Bible*, JSOTSup 345, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000. Επίσης, Flemming Nielsen, *The Tragedy in History: Herodotus and the Deuteronomistic History*, JSOTSup 251, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

²⁸ Βλ. Κ. Θ. Ζάρρας, *Ιστορία των Χρόνων της Καινής Διαθήκης*, σσ. 191 εξ.

πως τον τίτλο κερδίζει επάξια η Ιερουσαλήμ.²⁹ Αυτή, τότε, αν και αναμφισβήτητο θρησκευτικό κέντρο του αρχαίου Ιουδαϊσμού, κατείχε μια «θέση Ιανού».³⁰ Όμως, έστω και έτσι, τα πρωτεία παραμένουν στην Αλεξάνδρεια.³¹ Είναι αυτή η πολύφερνη νύμφη, που με τα προικιά της φωτοδότησε έναν Φίλωνα, έναν Αμμώνιο Σακκά, έναν Ωριγένη, έναν Πρόκλο, έναν Πλωτίνο, έναν Θέωνα, μια Υπατία, και πολλούς πολλούς άλλους· είναι αυτή η Αλεξάνδρεια που κατέστη ίσως το πιο φαινό παιδί από την ένωση Δύσης και Ανατολής. Ήταν εδώ που είδε το φως και η μετάφραση των Ο΄, η πρώτη μετάφραση ιερού κειμένου στον κόσμο και μάλιστα στην ελληνική γλώσσα. Ήταν δε αυτή η μετάφραση που κατέστησε την ιουδαϊκή θρησκεία ένα προσιτό σε όλους πολιτισμικό μέγεθος και που στην ουσία τη μετέβαλε σε μια παγκόσμιας εμβέλειας παρουσία. Εδώ ήταν που άκμασε και ο μεγαλύτερος Ιουδαίος φιλόσοφος της αρχαιότητας, ο Φίλων.³² Εμβαπτισμένος στα νόματα των αλεξανδρινών σχολών, ο Φίλων στην ουσία μεταγράφει την εβραϊκή θρησκεία με ελληνικούς φιλοσοφικούς όρους. Δικαιολογημένα, το εγχείρημά του έχει χαρακτηριστεί ως «μια κατ' ουσίαν αναδιάρθρωση της Βιβλικής σκέψης μέσα από τις κατηγορίες της Ελληνικής φιλοσοφίας».³³

Όμως, η επιρροή που ασκήθηκε στους ανθρώπους που είτε έδρασαν τους καιρούς εκείνους, είτε και έγραψαν βιβλία από την Αγία Γραφή, εκτείνεται έτι περισσότερο και μάλιστα σε περισσότερο εσωτερικές και ευαίσθητες περιοχές θεολογικού στοχασμού. Αυτό συνάγεται από τα ευρήματα τόσο στο χώρο της αποκαλυπτικής γραμματείας, όσο και στα μεταγενέστερα γνωστά ως Κανονικά κείμενα, τόσο στον Ιουδαϊσμό, όσο και στον Χριστιανισμό, όπου και βεβαιωμένες ιρανικές, βαβυλωνιακές, αιγυπτιακές και ελληνικές επιδράσεις. Την ίδια στιγμή, πολλοί μελετητές βεβαιώνουν την ύπαρξη μιας αναπτυγμένης εσχατολογίας σε ελληνικές φιλοσοφικές πηγές και κυρίως στο χώρο των Μυστηριακών λατρειών. Όπως έχει δείξει ο Dodds³⁴ και ο Culianu,³⁵ για να αναφέρω λίγους μόνο, ακόμη και το θέμα της αιθεροβασίας ή ψυχανωδίας – το ουράνιο πέταγμα της ψυχής – ήταν ήδη γνωστό και μαρτυρημένο στους Έλληνες. Ας αναφερθεί μόνο ο Πίνδαρος που στις Ολυμπιακές Ωδές του (2.70, όπου και για τα νησιά των Μακάρων) αναφέρει το ταξίδι της ψυχής ύστερα από το φυσικό τέλος, αλλά και ο Ηρόδοτος, ο οποίος στις *Ιστορίες* του (4.13-16) παραδίδει για τον μάλλον Πυθαγόρειο Αριστέα από την Προκόννησο,³⁶ που μπορούσε να διαχωρίζει την ψυχή από το σώμα του και να ίπταται εν εκστάσει.

²⁹ L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 25.

³⁰ L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 95.

³¹ Για τον εξελληνισμό της Αλεξάνδρειας, βλέπε Μητρ. Μ. Γ. Φούγιας, *Ελληνισμός και Ιουδαϊσμός: Ιστορικοί σταθμοί στις σχέσεις Ελλήνων και Ιουδαίων*, εκδ. Νέα Σύννορα-Λιβάνη, Αθήνα 1995 (β' έκδ.), σσ. 57 εξ.

³² Βλ. Μητρ. Μ. Γ. Φούγιας, *Ελληνισμός και Ιουδαϊσμός: Ιστορικοί σταθμοί στις σχέσεις Ελλήνων και Ιουδαίων*, σσ. 137 εξ. Του ιδίου, *Η Ελληνιστική Ιουδαϊκή Παράδοση*, σσ. 184 εξ.

³³ D. Winston, "Iranian Components in the Bible, Apocrypha, and Qumran," *HR* 5 (1966), σελ. 3. Πρβλ. L. Levine, *Judaism and Hellenism*, σελ. 25.

³⁴ Βλέπε το έργο του E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, εισ.-μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκη, εκδ. Καρδάμιτσα, Αθήνα 1978 (β' έκδ.), σσ. 122, εξ., 175 εξ.

³⁵ Βλέπε I. P. Culianu, *Psychanodia: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Brill, Leiden 1983, σσ. 48 εξ.

³⁶ Από την Προκόννησο της Προποντίδας. Στον Αριστέα αποδίδονται και τα *Αριμάσπεια* έπη.

Θυμίζοντας έντονα τις αφηγήσεις για τα ταξίδια του Ενώχ ή και του προφήτη Ησαΐα σε ιουδαϊκά και χριστιανικά αποκαλυπτικά κείμενα, ο μύθος του Ηρός παρουσιάζει πολλά και ενδιαφέροντα στοιχεία που εύκολα μπορούν να θεωρηθούν παράλληλα Βιβλικών και εξω-Βιβλικών εσχατολογικών διηγήσεων. Μάλιστα, στον διάλογο του Σωκράτη με τον σκεπτικιστή Γλαύκωνα, ο μύθος του Ηρός³⁷ μπορεί επάξια να σταθεί ακόμη και ως ικανός πιθανός πρόγονος ανάλογων καταγραφών για τα ταξίδια της ψυχής στην ιουδαϊκή και τη χριστιανική γραμματεία. Και βέβαια, είναι αξιοπαρατήρητο ότι ο Πλάτων κατακλείει την *Πολιτεία* με έναν αποκαλυπτικό μύθο, όπου περιγράφεται αδρά το μεταθανάτιο μέλλον του ανθρώπου, περίπου όπως πράττει η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη με τα βιβλία *Δανιήλ* και *Αποκαλύψεως* αντίστοιχα.

Εν συντομία, ο Ηρ³⁸ είναι γιος του Αρμένιου (614b) και πολεμιστής που χάνει τη ζωή του κατά τη διάρκεια μιας μάχης. Όταν ύστερα από δώδεκα ημέρες οι συμπολεμιστές του συλλέγουν τα σώματα των νεκρών στρατιωτών, παραλαμβάνουν και το δικό του και το επιθέτουν σε σωρό ξύλων, όπου θα ανάψει η πυρά για να το κατακάψει. Εκεί ακριβώς, ο Ηρ ξυπνά, σαν από βαθύ ύπνο, και διηγείται στους συντρόφους του τα θαυμαστά που είδε και άκουσε, όταν η ψυχή του άφησε το σώμα του. Μαζί με πολλές άλλες ψυχές, έφτασε σε έναν τόπο όπου έχασκαν χάσματα, δυο προς τα έγκατα της γης και δυο προς τα ουράνια (614c). Ανάλογα με τις πράξεις του καθενός, δικαστές έκριναν αν θα έπαιρνε την καθοδική ή την ανοδική οδό (614c). Όσες ψυχές κατέρχονταν, περνούσαν ένα διάστημα χιλίων ετών κάτω από τη γη (615a), όπου υφίσταντο τιμωρίες (616a-b) για τα αμαρτήματα που είχαν διαπράξει, χωρίς να μπορούν να ανέλθουν (615e). Στη συνέχεια, μαζί με άλλους, ο Ηρ οδηγήθηκε σε ένα πανέμορφο πεδίο, όπου δέσποζε ένας θεόρατος κίονας φωτός που έλαμπε σαν την ίριδα. Αυτός συνέδεε με τον ουρανό, σαν αληθινή ουράνια γέφυρα και άξονας του σύμπαντος, αλλά και με το αδράχτι της Ανάγκης (616b-c).³⁹ Εδώ ο Πλάτων παρεμβάλλει μια εκπληκτικής ομορφιάς περιγραφή ενός κοσμολογικού μοντέλου, θυμίζοντας εκείνο του Ευδόξου από την Κνίδα, όπου οκτώ σφαίρες ή κύκλοι και επίπεδα (616c - 617c' πιθανότα, του ηλίου, της σελήνης, των απλανών και των πέντε γνωστών τότε πλανητών)⁴⁰ συνθέτουν μια ουράνια απόδοση της

³⁷ Πλάτων, *Πολιτεία* 614b-621d.

³⁸ Αν και κάποτε το όνομα συνδέεται με τον Έρωτα, κυρίως από ξένους μελετητές, στους *Στρωματείς* (5.14) του ο Κλήμης θεωρεί πως αφορά στον Ζαρατούστρα. Προφανώς, ο Κλήμης είχε στη διάθεσή του κείμενο που απέδιδε τον μύθο στον Ζαρατούστρα. Βλ. M. Stausberg, *The Invention of Sacred Tradition*, σσ. 187-188, όπου και υλικό από άλλες πηγές για την ίδια απόδοση (όπως, ε.π., από τον Πρόκλο). Όμως, έχει διατυπωθεί η άποψη πως το όνομα είναι εβραϊκής προελεύσεως (Ηρ, στο Λκ 3,28' βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1992, σελ. 208).

³⁹ Στο όραμα του αδραχτιού, το αδράχτι δεν είναι παρά ο «άξονας» του κόσμου· εδώ οι ψυχές βλέπουν ενώπιόν τους τον μεγάλο νόμο του σύμπαντος «όπως έχει καθοριστεί από το θεό». Ν. Μ. Σκουτερόπουλος (εισ., μτφρ., ερμ.), *Πλάτων: Πολιτεία*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2007 (επανέκδ.), σελ. 912-913.

⁴⁰ Το γεγονός πως πιο πριν (*Πολιτεία* 598a) ο Σωκράτης «αποκαλεί τον ήλιο θεό» και διατυπώνει τη θέση πως «η μορφή του Αγαθού κείται πέραν του όντος (509b)» θεωρήθηκε ως ένδειξη «απαρχών μυστικής θεολογίας». Βλ. Nick. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook: Plato and the Republic*, Routledge 2003, σελ. 137.

συμπαντικής ευταξίας.⁴¹ Σε κάθε τροχιά ή στεφάνη, μια Σειρήνα άφηνε μια φωνή ή έναν τόνο της οκτάβας⁴² και όλες μαζί συνέθεταν την κοσμική αρμονία (617b), για την οποία τόσα δίδασκε ο Πυθαγόρας. Εκεί κάθονταν ένθρονες και εστεμμένες οι Μοίρες (617c), οι θυγατέρες της Ανάγκης, υφαίνοντας μέλλοντα για όλους όσοι κατέφταναν. Ένας προφήτης έδινε τότε το δικαίωμα κλήρου της επόμενης ζωής (617d–621b) και καθέννας μόνος του (617c) επέλεγε ανάλογα με το παρελθόν, την εκπαίδευση και τα βιώματά του. Αυτή η στιγμή της επιλογής του μελλοντικού βίου (618b) ίσως ήταν η πιο σημαντική για την ψυχή. Ταυτόχρονα με την επιλογή του, στον καθένα αποδιδόταν ο δικός του δαίμων ή φύλακας που θα τον καθοδηγούσε στη ζωή που είχε επιλέξει (620d–e). Πριν την έναρξη της νέας ενσάρκωσης, οι ψυχές έπιναν από τον Αμέλητα ποταμό, στο αναμφίβολα ορφικής προελεύσεως πεδίο της Λήθης (621a), και περνούσαν κάτω από το θρόνο της Ανάγκης (621a). Στη ζωή έρχονταν σαν διάττοντες αστέρες, με βροντή και σεισμό (621b).

Τα στοιχεία που αμέσως ξεχωρίζουν, θυμίζοντας αντίστοιχα σε χριστιανικά και ιουδαϊκά εσχατολογικά κείμενα, είναι πολλά και σημαντικά. Κατά πρώτον, ίσως κάπως κοινότυπα για τους θεολόγους, αφορούν στον καθοριστικό ρόλο του τρόπου ζωής, καθώς και όλων των πράξεων στις οποίες προβαίνει κάποιος, για το μεταθανάτιο μέλλον του. Κατά δεύτερο λόγο, όμως όχι και ήσσονος σημασίας, αφορούν στην επιβίωση της ψυχής ύστερα από το φυσικό τέλος· αντίληψη, για την οποία θα πούμε πιο πολλά σε λίγο και που διατρέχει όχι μόνο τον *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία*, αλλά που απαντά συχνά στην Αγία Γραφή, επίσης. Στη συνέχεια, η προσοχή στρέφεται στο ταξίδι του Ηρός στον άλλο κόσμο, θυμίζοντας τις περιηγήσεις της ψυχής στους ουρανοί των ιουδαϊκών και χριστιανικών κειμένων,⁴³ αλλά και την εκεί κατάβαση του Οδυσσέα στην Οδύσσεια ή και εκείνη του Ορφέα.⁴⁴ Έπεται ο διαχωρισμός των ανθρώπων σε δίκαιους και άδικους, και η ύπαρξη δικαστών που τους έκριναν, καθώς και η ανακοίνωση ετυμηγορίας, κατά την οποία άλλοι ανταμείβονταν και άλλοι κολάζονταν για τον βίο που έζησαν. Φυσικά, το θέμα της κρίσης δικαίων και αδικών δεν είναι καινούργιο στην *Πολιτεία*. Στον *Φαίδρο*, όπου και απόδειξη για την ύπαρξη και την αθανασία της ψυχής, πάνω ακριβώς στη βάση της δικαιοκρισίας, ξεδιπλώνεται η θεωρία του Πλάτωνα για τη μετενσάρκωση (246b – 256e). αλλά, το θέμα της κρίσης απαντά και στον *Φαίδωνα* και τον *Γοργία*, επίσης. Αναμφίβολα, η μορφή του Ηρός κατέχει τη θέση ενός αγγελιαφόρου προς τους ανθρώπους, αφού διατηρεί την ανάμνηση όσων του αποκαλύφθηκαν και τη μεταφέρει για την ωφέλεια των ακουόντων. Με αυτό τον τρόπο, μοιάζει με τον

⁴¹ Είναι εκπληκτική η ιδέα, μάλιστα στο νου κάποιου που ζει πριν από περίπου 2.500 χρόνια, πως η θέαση του συστήματος των κοσμικών σφαιρών είναι δυνατή από μια άλλη ή υπεργήινη σκοπιά (βλέπε Πλάτων, *Πολιτεία* 616b – 617c).

⁴² Ας σημειωθεί ότι και στον *Θεαίτητο* (155d) ο Πλάτων αναφέρεται στην επτάχρωμη Ίριδα, ενώ το σύμβολο του ουράνιου τόξου (δηλαδή, της Ίριδας) εμφανίζεται και στον μύθο του Ηρός.

⁴³ Βλέπε το σχετικό κεφάλαιο στο έργο μου, *Η Αρχαία Ιουδαϊκή Μυστική Παράδοση του Θρόνου*, εκδ. Τυποφιλία, Θεσσαλονίκη 2000.

⁴⁴ Αξίζει να σημειωθεί ότι και οι *Βάτραχοι* του Αριστοφάνη κατακλείουν με την επάνοδο από εκείνον τον αλλόκοσμο.

Ενώχ και κάποιους προφήτες ή –πιο ελεύθερα– με τον απ. Παύλο στο δρόμο για τη Δαμασκό.

Μια άλλη αποστροφή του μύθου σχετίζεται με τη μετάβαση σε έναν άλλον κόσμο (κάτω από τη γη ή και στον ουρανό, σαν τον Ενώχ), και ακόμη πιο εντυπωσιακά, στην περιγραφή μιας κοσμικής τάξης, όπου κυριαρχεί η περιγραφή αστρικών σωμάτων και τροχιών και όπου υπερφυσικές οντότητες (η Ανάγκη και οι τρεις κόρες της) κινούν τα νήματα της ύπαρξης· όραμα, το οποίο επέχει θέση και χαρακτήρα μυστικής εμπειρίας για την ψυχή.⁴⁵ Εδώ, αξίζει να αναφερθεί και η δοξασία για την παλιγγενεσία (τη μετενσάρκωση)· δηλαδή, ένα είδος ανάστασης των νεκρών, όμως όχι σε ένα διαρκές φωτεινό επέκεινα ή σε αιώνιο ονειδισμό, σε αυτή ή σε μια άλλη διάσταση, όπως αναφέρεται στον Δανιήλ (12,2-3), αλλά σε ένα νέο βίο/ευκαιρία για μαθητεία και εμπάθυνση στην αναγκαιότητα του «ορθώς φιλοσοφείν». Από αυτή την άποψη, δεν είναι περίεργο που όταν κάποτε ο Κλήμης της Αλεξάνδρειας συζητά για την ανάσταση των νεκρών το κάνει με όρους δανεισμένους από τον μύθο του Ηρός.⁴⁶ Συνδέει δε την ανάσταση του Χριστού με την έλευση στην «ογδοάδα» και με μια κοσμολογικού τύπου επιστροφή των πάντων στην πρώτη ημέρα της δημιουργίας.⁴⁷ Την επταήμερη παραμονή στο πανέμορφο πεδίο σχετίζει με το περασμα από τις επτά πλανητικές σφαίρες⁴⁸ και την τετραήμερη πορεία, έως τη νέα ενσάρκωση, με τα τέσσερα στοιχεία και τα παραπετάσματα στη σκηνή του Μαρτυρίου.⁴⁹ Είναι ενδιαφέρον πως την όλη διαδικασία προς την ενσάρκωση ο Κλήμης παρομοιάζει με τη διέλευση από τα δώδεκα ζώδια, πορεία που παραλληλίζει με τους δώδεκα άθλους του Ηρακλή,⁵⁰ ενώ τις οντότητες που φρόντιζαν για την τιμωρία των αδίκων θεωρεί ως αγγέλους.⁵¹ Παρόμοια, τα πύρινα καταχθόνια που αναφέρει ο Πλάτων για τον κολασμό των αμαρτωλών ταυτίζει με τη Γέεννα. Είναι εδώ που ο Κλήμης ισχυρίζεται πως οι Έλληνες αντέγραψαν ιουδαϊκές παραδόσεις.⁵² Βεβαίως, για τον Κλήμη, ο μύθος του Ηρός δεν είναι παρά μια αλληγορία, καλά σχεδιασμένη, τόσο για να φανερώνει, όσο και για να αποκρύπτει.⁵³

Όμως, για να γίνει καλύτερα κατανοητός, αυτός ο εκπληκτικός μύθος θα πρέπει να συνδυαστεί με μια άλλη εμβληματική εικόνα, που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης στην *Πολιτεία*. Αυτή αφορά στην ιδανική πόλη, την *Καλλίπολη* (Βιβλίο Β΄ 527c)· μια πόλη που διοικείται από φιλοσόφους, που φυλάσσεται από φύλακες-επίκουρους και που ζωογονείται από δημιουργούς-εργάτες (Βιβλία Γ΄-Δ). Αυτή ακριβώς η τριμερής δομή της ιδανικής πολιτείας αντιστοιχείται από τον Πλάτωνα στην επίσης τριμερή

⁴⁵ Βλέπε G. R. F. Ferrari (εκδ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, σελ. 457.

⁴⁶ Κλήμης, *Στρωματείς* 4.14.103.2-5. Πρβλ. Andr. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, σελ. 156.

⁴⁷ Andr. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, σελ. 156.

⁴⁸ Andr. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, σσ. 156-157.

⁴⁹ Κλήμης, *Στρωματείς* 5.6.32.3. Πρβλ. Andr. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, σελ. 157.

⁵⁰ Κλήμης, *Στρωματείς* 5.14.

⁵¹ Κλήμης, *Στρωματείς* 5.14.

⁵² Κλήμης, *Στρωματείς* 5.14.

⁵³ Κλήμης, *Στρωματείς* 5.11.

διαίρεση ή ανατομία της ψυχής (Βιβλίο 5). Ακόμη περισσότερο εντυπωσιακά, εδώ υποστηρίζεται η ύπαρξη μια αιτιώδους σχέσης ανάμεσα στην εσωτερική κατάσταση της ψυχής και σε εκείνη της πολιτείας, σαν οι δυο να βρίσκονται σε μια συμπαθητικού τύπου σύνδεση. Με αυτό τον τρόπο, ο Πλάτων απεικονίζει τον κόσμο της ψυχής σαν μια ζώσα πολιτεία, με πολλών ειδών περιεχόμενα, διαβαθμίσεις και διαστάσεις. Περιποίηση της ψυχής με την πρακτική φιλοσοφία σημαίνει ταυτόχρονα ορθή διοίκηση και διαχείριση των πόρων της πολιτείας, με αποτέλεσμα εναρμόνιση και ευταξία. Αυτό δε που καθίσταται φανερό στον μύθο του Ηρός είναι πως ο Πλάτων περνά αυτή τη σχέση σε ένα ανώτερο επίπεδο, εκείνο της κοσμικής τάξης που περιγράφει στο όραμα των οκτώ αστρικών τροχιών ή σφαιρών. Κατά πάσα πιθανότητα, εδώ παραπέμπει η μεταφορά για τη διάταξη των μετάλλων στην ανθρώπινη ψυχή (Βιβλίο Γ').⁵⁴ Βεβαίως, πλανητικές τάξεις, όπου και συστοιχίσεις πλανητών σε κοσμικά υποδείγματα, μας είναι ήδη γνωστές από αρχαίες ιρανικές, ελληνικές, αλλά και ιουδαϊκές (περί των επτά ουρανών) πηγές.⁵⁵ Έτσι, σε μια μακροσκοπική θέαση, θα μπορούσε να πει κάποιος ότι Καλλίπολη είναι ένα άλλο όνομα για την ψυχή του κόσμου. Αξίζει εδώ να σημειωθεί πως ίσως ο πρώτος που προσπάθησε να συστήσει μια καθ' όλα ιστορική θεόπολη ήταν ο Φαραώ Ακενατόν. Αυτός, ακολουθώντας κάποιο είδος ιερής αρχιτεκτονικής που είχε στο επίκεντρο τη λατρεία ενός μόνο θεού, του ηλιακού δίσκου Ατόν, έκτισε την Αμάρνα⁵⁶ ως νέα πρωτεύουσα της Αιγύπτου (περ. 1347 – 1332). Σύμφωνα με τα ευρήματα των ανασκαφών, εκεί αρχιεργούσε ο ίδιος έως το θάνατό του και την εγκατάλειψη τόσο της πόλης, όσο και της θρησκευτικής μεταρρύθμισης που επιχείρησε.⁵⁷ Ακόμη περισσότερο, είναι πολύ πιθανό πως και ο Φίλων, όταν έγραφε πως ο Μωυσής αποσκοπούσε στη δημιουργία μιας παγκόσμιας πολιτείας (της «μεγαλόπολης», στο Βίος Μωυσέως 2.51-52), είχε ως αφορμή την Καλλίπολη στην Πολιτεία του Πλάτωνα. Όπως παραδίδεται,

«πόλεώς τε χειροποιήτου κτίσιν ἀρχὴν ποιήσασθαι τῆς γραφῆς ταπεινότερον ἢ κατὰ τὴν ἀξίαν τῶν νόμων ὑπολαβὼν εἶναι, πρὸς τὸ μέγεθος καὶ κάλλος τῆς ὅλης νομοθεσίας ἀκριβεστάτη ὄψει τῇ κατὰ διάνοιαν ἀπιδῶν καὶ νομίσας αὐτὴν κρείττονα καὶ θειοτέραν ἢ ὥστε κύκλω τινὶ τῶν ἐπὶ γῆς ὀρισθῆναι, τῆς μεγαλοπόλεως τὴν γένεσιν εἰσηγήσατο, τοὺς νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι»⁵⁸

Για τον Ιουδαίο φιλόσοφο, ήταν οι «νόμοι» που έφερε ο θεόπτης που συνιστούσαν «ἐμφερεστάτην εἰκόνα» το καλύτερο δυνατό αντίγραφο» για σύνολη την «πολιτείαν» του κόσμου. Εδώ, ο προσεκτικός μελετητής ίσως διακρίνει την ίδια αρχή που διέπνεε την κατασκευή της Σκηνής του Μαρτυρίου και αυτού του ναού της

⁵⁴ Nick. Pappas, *Plato and the Republic*, σελ. 136.

⁵⁵ Βλ. I. Coulianu, *Psychanodia: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, E. J. Brill, Leiden 1983, σσ. 35 εξ.

⁵⁶ Στα αιγυπτιακά, *Ακετατόν*, δηλαδή, «ορίζοντας του ηλιακού δίσκου».

⁵⁷ Για το θέμα, βλέπε σχετικό κεφάλαιο στο έργο μου *Λαοί και Πολιτισμοί της Περιόδου του Δεύτερου Ναού*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2008.

⁵⁸ Φίλων, *Βίος Μωυσέως* 2.52.1.

Ιερουσαλήμ ακόμη δηλαδή, πως αυτές οι επί της γης κατασκευές αποτελούσαν πιστά αντίγραφα ενός ουράνιου πρωτοτύπου, αυτών των ανακτόρων και του ιερού του ίδιου του Θεού.⁵⁹ Μάλιστα, παραπέμποντας σαφέστατα στις προαναφερθείσες αντιστοιχήσεις του ναού και της Σκηνής με τα ουράνια πρωτότυπά τους, ο Ωριγένης παραδίδει την ύπαρξη μυστικής διδαχής στη Βίβλο, κατά την οποία οι πόλεις της αγίας χώρας της Παλαιστίνης είχαν τα ουράνια αντίστοιχά τους.⁶⁰ Πάνω στην ίδια γραμμή σκέψης θα πρέπει να ήταν και οι πεποιθήσεις πολλών ραββίνων για το «μερίδιο» που θα κέρδιζε ο δίκαιος στον μέλλοντα κόσμο (τον ολάμ χα-μπα).⁶¹

Σε αυτό το σημείο είναι καίρια και επιτακτική μια συνοπτική παρατήρηση για την ετυμολογία του ονόματος Ηρ. Αυτό αναφέρεται στο Ευαγγέλιο του Λουκά (3,28) και έχει διατυπωθεί η άποψη πως είναι εβραϊκής προελεύσεως.⁶² Θα θέλαμε εδώ να προσθέσουμε την πιθανότητα να προέρχεται από τον συχνά απαντώμενο στα κείμενα Ενώχ, στον Δανιήλ (4,13' 17' 23) και στα χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης αραμαϊκό όρο 𐤆𐤃 για τον άγγελο Εγρήγορο ή τον 'αφυπνισμένο'⁶³ αλλά, πολύ νοηματογόνα, ίσως προέρχεται και από εκείνον για την πόλη. Αν ισχύει αυτή η υπόθεση, τότε ο μύθος του Ηρός μπορεί να αναγνωστεί σε ακόμη μεγαλύτερο βάθος,⁶⁴ με ακόμη ευρύτερες προεκτάσεις.⁶⁵

Όμως, πέρα από τη θεματική συγγένεια στοιχείων του μύθου με ιουδαϊκές και χριστιανικές αποστροφές, εξάλλου δεν είναι ο μόνος, αυτό το τόσο πολυσήμαντο για την ψυχή σύμβολο της ιδεατής πολιτείας (της Καλλιπόλεως) συναντά το ιουδαιοχριστιανικό του αντίστοιχο -φυσικά, με αρκετές διαφορές- σε εκείνο της «καινής Ιερουσαλήμ». ⁶⁶ Σε πολλά και διαφορετικά ιουδαϊκά και χριστιανικά κείμενα της περιόδου του δεύτερου ναού, αλλά και αργότερα, ως ένα είδος μεταφοράς της Βιβλικής Εδέμ, η πόλη της Ιερουσαλήμ, η πόλη του ναού και του Ονόματος του Θεού,

⁵⁹ Ειδικά ο προφήτης Ιεζεκιήλ συνδέει αρρήκτως τον ουράνιο με τον επίγειο ναό. Βλέπε Εξ 25,8-9. Ψλμ 11,4. Ιεζ κεφ. 40-48. Α' Ενώχ 91,13. Γ' Μακκ 2,15. Εβρ 8,5. bHagigah 12b. bRosh haShannah 24b. Ακόμη, C. J. Roetzel, *The World that Shaped the New Testament*, Westminster John Knox Press, Kentucky 2002 (επανέκδ.), σσ. 81-82. Επίσης, Κ. Θ. Ζάρρας, *Ιστορία των Χρόνων της Καινής Διαθήκης*, σσ. 241 εξ.

⁶⁰ Ωριγένης, *Ομιλία εις Ιησούν* 23.4. Πρβλ. G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, E. J. Brill, Leiden 1996, σελ. 124. Σε αυτό το έργο του ο Ωριγένης φαίνεται να συνδέει και να αντιστοιχεί ακόμη και τη διάταξη των φυλών γύρω από τη σκηνή του Μαρτυρίου με τη διανομή της γης της Επαγγελίας.

⁶¹ Βλ. Κ. Θ. Ζάρρας, *Ταλμούδ*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2015, σελ. 293.

⁶² Βλ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος (εισ., μτφρ., ερμ.), *Πλάτων: Πολιτεία*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2007 (επανέκδ.), σελ. 911 (όπου παραπομπή και στον Κλήμη -Στρωμ. 5.157- που τον ταυτίζει με τον Ζωροάστρη). Ακόμη, Πλάτων, *Πολιτεία*, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1992, σελ. 208.

⁶³ Εδώ παρατηρείται η πιθανώς διαφορετική μεταγραφή του 𐤆 σε I, όμως η ουσία του επιχειρήματος παραμένει. Εξάλλου, πολλές φορές παραδόσεις και ονόματα, κατά τη μεταφορά τους, υφίσταντο πολλών ειδών αλλαγές στη γραφή και την προφορά.

⁶⁴ Για τις διάφορες διαστάσεις αυτού του μύθου, G. R. F. Ferrari (εκδ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, σελ. 455.

⁶⁵ Ας σημειωθεί ότι στην *Πολιτεία* ο «μύθος» συνδέεται αρρήκτως με τον «λόγο» και τούτο παρατηρείται σε διάφορα του διαλόγου (βλ. 376e-377a. 501e). Βλ. G. R. F. Ferrari (εκδ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, σελ. 453.

⁶⁶ Βλ. Αποκ 21' ακόμη, 3,12 and 21,2. Ο Ωριγένης στην ως άνω *Ομιλίαν εις Ιησούν Ναυή* (26.20) αναφέρεται σε «Ίερουσαλήμ έπουρανίω».

εξιδανικεύεται και περνά στη σφαίρα του μύθου και του θρύλου.⁶⁷ Κάποτε δε κοσμεύεται σα νύμφη,⁶⁸ προσωποποιείται και εξαυλώνεται, αιθεροβιοί και κατέρχεται από τον ουρανό ως χάρισμα στο νέο κόσμο της Βασιλείας. Τόσο στα τελευταία κεφάλαια του βιβλίου του Ιεζεκιήλ (40-48), όσο και σε μια σειρά χειρογράφων που βρέθηκαν στις σπηλιές 4, 5 και 11 στο Κουμράν,⁶⁹ αλλά και στην Αποκάλυψη, η οποία τόσα έχει δανειστεί από τον προφήτη, η εικόνα της Ιερουσαλήμ αφενός γίνεται ο 'κρατήρας' για την επανένωση των δώδεκα φυλών/μελών στον ένα Ισραήλ και αφετέρου μεταβάλλεται σε ένα είδος θεοπόλεως,⁷⁰ όπου κυριαρχεί η Παρουσία του Κυρίου και όπου οι δίκαιοι θα διαμένουν εις τον αιώνα. Η καθολική ιερότητα της πόλεως καταδεικνύεται από το γεγονός της απουσίας ναού και από το σχήμα της που μιμείται εκείνο του Αγίου των Αγίων, όμως σε πολύ μεγαλύτερη κλίμακα και υψώνοντας έναν γιγάντιο τέλειο κύβο.⁷¹ Τόσο το σχέδιο, όσο και το σχήμα αυτής της ιδεατής πόλης, αλλά και εκείνα του κοσμικού αστρικού συστήματος στον μύθο του Ηρός, παραπέμπουν τον θρησκευολόγο στην ιερή αρχιτεκτονική μιας αρχετυπικής εικόνας ή μιας *mandala*. Κατά συνέπεια, δεν είναι περίεργο που κάποτε η Ιερουσαλήμ, η Καλλίπολη και η Πολιτεία του Θεού του Αυγουστίνου εντάσσονται στην ίδια περιοχή έρευνας.⁷²

Ο ειπωμένος με χαρακτηριστική «διηγητική αμφισημία» μύθος του Ηρός, σα να «αιωρείται ανάμεσα στην αλήθεια και τη φαντασία»,⁷³ «εμφανίζεται από το πουθενά» στην Πολιτεία και της προσδίδει ένα «εσχατολογικό κύρος» που έως τότε απλώς δεν υπήρχε σε αυτήν⁷⁴ (ίσως, και σε άλλα έργα του Πλάτωνα, επίσης). Με αυτό τον μύθο, ο Πλάτων εισάγει ένα «νέο είδος μύθου», όπου «η ανώτατη αρετή απαιτεί συνεχή άσκηση».⁷⁵ Ο ίδιος ο Ηρ αποτελεί σαφή σωτηριώδη μορφή, σαν κάποιος που κατήλθε στο γνωστό, σκοτεινό σπήλαιο και έπειτα ξέφυγε από αυτό και ανήλθε στο φως της μέρας' σαν γνήσιος ήρωας που πεθαίνει και ανασταίνεται, που γνωρίζει τα ουράνια, αλλά και τα καταχθόνια,⁷⁶ και επανερχόμενος μεταφέρει έναν μύθο για τη σωτηρία των ανθρώπων. Έτσι, όχι αδίκως, έχει υποστηριχθεί πως απώτατος σκοπός του μύθου του Ηρός είναι να δείξει την αθανασία της ψυχής. Εξάλλου, σε άλλη αποστροφή του διαλόγου (608d), ο Σωκράτης ρωτά τον Γλαύκωνα αν έχει συνειδητοποιήσει πως η ψυχή του είναι αθάνατη και εκείνος έκπληκτος απαντά πως όχι.⁷⁷ Έχει ήδη διατυπωθεί⁷⁸ ότι, όπως και άλλοι μύθοι του Σωκράτη,

⁶⁷ Βλέπε ότι στο Ιεζ 16 η Ιερουσαλήμ κοσμεύεται σαν μια γυναίκα (μάλιστα, άπιστη)' εδώ σύνολη η πόλη είναι ένας άνθρωπος και δη μια γυναίκα.

⁶⁸ Βλ. Ησ 54,11-14. Αποκ 22,1.

⁶⁹ Ενδεικτικά, βλ. 4Q554. 5Q15.

⁷⁰ Βλ. Αποκ 21,9-27.

⁷¹ Αποκ 21,16.

⁷² Βλ. Μ. J. P. Wolf, *Building Imaginary Worlds: The theory and history of Sub-creation*, Routledge 2014, σσ. 69, 85-86.

⁷³ G. R. F. Ferrari (εκδ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, σελ. 471.

⁷⁴ G. R. F. Ferrari (εκδ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, σελ. 460.

⁷⁵ Nick. Pappas, *Plato and the Republic*, σελ. 185.

⁷⁶ Για το θέμα της καταβάσεως/αναβάσεως στον μύθο του Ηρός, βλέπε και G. R. F. Ferrari (εκδ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, σελ. 447.

⁷⁷ Βλ. G. R. F. Ferrari (εκδ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, σελ. 458.

⁷⁸ Βλ. Nick. Pappas, *Plato and the Republic*, σελ. 136.

στην στόχευσή του αυτός του Ηρός μοιάζει πολύ με τις παραβολές του Ιησού Χριστού, αφού δεν αποσκοπεί παρά στην απελευθέρωση των ακουόντων. Σε ένα πρώτο επίπεδο, επιχειρεί να τους πείσει, ώστε να επιτελέσουν το ήδη γνωστό σε εκείνους καθήκον. Σε ένα άλλο, διδάσκει και κατευθύνει τους αδαείς. Τέλος, λειτουργεί ως στοχασμός πάνω σε ζητήματα ελάχιστα κατανοητά από τους ανθρώπους. Εξάπαντος, όμως, ξεχωρίζει η παιδαγωγική διάσταση στις εικόνες και τα σύμβολα που χρησιμοποιούνται.⁷⁹ «Όπως η βασιλεία των ουρανών στα Ευαγγέλια, η Μορφή του Αγαθού [στον Πλάτωνα] χρειάζεται μια μεταφορά για να εξηγήσει την όλη διαδικασία του ιδεατού βίου σε εκείνους ... που ακόμη δεν τον έχουν πετύχει».⁸⁰ Κατά τον Σωκράτη, σκοπός της όλης εμπειρίας είναι να διδαχθεί ο άνθρωπος πως θα γίνει «ζητητής και μαθητής» και πως θα οδηγηθεί σε «βίον χρηστόν» και «ενάρητον», έχοντας απορροφήσει το νόημα της προηγούμενης ζωής (618c). Με αυτό τον τρόπο θα κατακτήσει έναν «δικαιότερο» βίο και η ψυχή θα ενοικήσει έναν «ευδαιμονέστατο» άνθρωπο (618e – 619b). Μάλιστα, όπως καθαρά διαφαίνεται στο έννατο βιβλίο της *Πολιτείας*, η με όρους ορθής φιλοσοφικής διατριβής επίτευξη της δικαιοσύνης μπορεί να επαναφέρει τόσο την αρμονία ανάμεσα στα τρία μέρη της ψυχής, όσο και την προσκόλλησή της στο Αγαθό. Ακόμη περισσότερο, με έναν συμπαθητικό τρόπο, η θεραπεία της ψυχής επιφέρει θεραπεία της πόλεως, επίσης. Αυτό που πράγματι επικοινωνεί ο Σωκράτης είναι ότι η συνετή άσκηση της πρακτικής καθημερινής (φιλο)σοφίας μπορεί να οδηγήσει στην επίτευξη της δικαιοσύνης (621c) ως μια εσωτερική ποιότητα που φτάνει στα όρια της κοσμικής αρχής.⁸¹ Η αφήγηση του Σωκράτη τελειώνει με μια πολύ νοηματογόνα αποστροφή προς τον Γλαύκωνα. Καθώς λέγει, «οὕτως ... μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο» και όπως σώθηκε ο ίδιος ο μύθος, έτσι μπορεί να σώσει και εμάς, αν δώσουμε πίστη σε αυτόν, αν διαβούμε τον ποταμό της Λήθης και δεν μιάνουμε την ψυχή μας. Αν πιστέψουμε στην αθανασία της ψυχής και επιλέξουμε βίο που να οδηγεί στη δικαιοσύνη και την αρετή, τότε θα είμαστε «φίλοι» με τον εαυτό μας και με τους θεούς (621b-c), η προς τα «άνω οδός» θα είναι ανοιχτή («λείαν τε και ουρανίαν» 619e) και το μεταθανάτιο μέλλον ασφαλές. Κατ' αυτό τον τρόπο, στον μύθο του Ηρός προβάλλεται πως η σωτηρία μιας ψυχής «δεν εντοπίζεται πουθενά αλλού, παρά στην ενδόμυχη δυνατότητά της να καθορίζει μόνη της τον χαρακτήρα του ηθικού της εαυτού επιλέγοντας ανάμεσα στο καλό και το κακό».⁸²

Καταλήγοντας, αν και η άμεση ή η αναμφισβήτητα επαληθεύσιμη επιρροή του μύθου πάνω σε συναφές ιουδαϊκό και χριστιανικό υλικό είναι δύσκολο να αποδειχθεί, παρόλα αυτά, υπάρχουν ικανά στοιχεία που δείχνουν μιαν ενδόμυχη, αν

⁷⁹ Ε.π., το σκάφος της πολιτείας στο Βιβλίο Γ'. Βλ. Nick. Pappas, *Plato and the Republic*, σελ. 136.

⁸⁰ Βλ. Nick. Pappas, *Plato and the Republic*, σσ. 136-137.

⁸¹ Ο κεντρικός χαρακτήρας και η ανώτατη θέση της δικαιοσύνης για το μέλλον του φιλοσόφου, αλλά και του κόσμου, φαίνεται καθαρά στην *Πολιτεία* 618e. Ακόμη, το γεγονός πως η φιλοσοφία επέχει ρόλο 'μυστηρίου' ή μυητικής οδού, μάλιστα απόλυτα εσωτερικής, καταδεικνύεται και σε άλλον διάλογο του Πλάτωνα, στον *Φαίδρο* (249c-d).

⁸² G. R. F. Ferrari (εκδ.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, σσ. 469-470. Παρόμοια και ο Σκουτερόπουλος, παρατηρεί ότι δεν γίνεται λόγος για τον τρόπο κρίσης των ψυχών, αλλά η εστίαση είναι στο γεγονός πως μπορούν να επιλέγουν (*Πλάτων: Πολιτεία*, σελ. 912).

και εκλεκτική, συγγένεια. Όπως προαναφέρθηκε, η επαφή των Ελλήνων με την Παλαιστίνη (και όχι μόνο με αυτήν) ήταν εκτεταμένη και παλαιά. Τα δε κείμενα του Πλάτωνα δεν ήταν γνωστά μόνο στον φιλόσοφο Αριστόβουλο ή στον Φίλωνα. Εξάλλου, η ικμάδα τους φτάνει ακόμη και στις συντροφικές ραββίνων του Ταλμούδ⁸³ ή εκείνες των χριστιανών Πατέρων των πρώτων αιώνων. Όμως, πέρα από αυτά και παρά τις διαφορές που οπωσδήποτε υπάρχουν, ο μύθος του Ηρός προβάλλεται από τον Σωκράτη ως ένας αληθινά σωσίβιος λόγος. Με τις αφορμές και τις αιτιάσεις του, καταδεικνύει πως οι εσώτερες ανάγκες, οι φωνές και οι πραγματικότητες της ψυχής ενός Έλληνα και ενός Ιουδαίου ή Χριστιανού βρίσκονταν ήδη σε μια βαθιά διαλεκτική σχέση. Μέσα από αυτό το πρίσμα, η Αθήνα και η Ιερουσαλήμ ίσως δεν απέχουν τόσο πολύ η μια από την άλλη. Και ίσως το παλαιό ερώτημα του Τερτυλλιανού, *Quid Athenis et Hierosolymis?* («Τι κοινό υπάρχει ανάμεσα στην Αθήνα και την Ιερουσαλήμ;») να μην είναι πια τόσο δύσκολο για να απαντηθεί.

⁸³ Βλ. σχετικό κεφάλαιο στο Κ. Θ. Ζάρρας, *Ταλμούδ*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2015.