



Φυλαχτό, καμμένος από αιματίη, 13ος αι. Ο Δωνήλ στον Λόκκο των Ιεσώνων, Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη, αρ. 13520.

Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

Ιωάννης Πετρόπουλος

Αναπληρωτής Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας
ΠΤΔΕ, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

“Τὰ γὰρ περίαπτα,
κάν μυρία φιλοσοφῶσιν
οἱ ἐκ τούτων χρηματιζόμενοι,
λέγοντες ὅτι τὸν Θεὸν καλοῦμεν,
καὶ οὐδὲν πλὴν ποιούμεν....
εἰδωλολατρεία τὸ πρᾶγμά ἐστι.”

Ἰωάννου Χρυσοστόμου,
Ὁμιλία Η΄: Πρὸς Κολοσσαεῖς

Στην αφήγηση του Ευαγγελιστή Μάρκου για την Αιμορροῦσα (*Μάρκ.* 5: 25-34) ο Χριστός κάνει ένα θαύμα χωρίς καν να το γνωρίζει: μέσα στο πλήθος η γυναίκα έρχεται από πίσω από τον Χριστό και ακουμπώντας μόνο τα ενδύματά του θεραπεύεται ύστερα από δύοκα χρόνια άκαρτης προσφυγής σε γιατρούς. Ο Ιησούς δεν έχει πει, ούτε κάνει τίποτε για να τη γιατρέψει. Δεν γνωρίζει καν ότι αυτή βρίσκεται κοντά του. Το μόνο που αισθάνεται είναι το ότι η “έξ αυτού δύναμις” εβήλθε ξαφνικά από το σώμα του και κατευθύνθηκε προς τον εξωτερικό κόσμο¹. Αν ενασκεφθούμε την ευαγγελική αυτή περικοπή, αφού πρώτα διαβάσουμε το άρθρο του G. Vikan (σ. 17), ίσως θα καταλάβουμε ότι ο Ιησούς λειτουργεί στο επεισόδιο αυτό όπως ακριβώς και τα μαγικο-ιατρικά περίαπτα από την αιμορραγία κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες: όπως είδαμε, κάποιος έρχεται σκόπιμα σε επαφή με κάποια ύλη που διαθέτει υπερφυσική “φόρτιση” (το σώμα του Ιησού ή τουλάχιστον τα ρούχα του), και αυτόματως θεραπεύεται χάρη στη δύναμη που ενυπάρχει σ’ αυτή.

Το συγκεκριμένο αυτό θαύμα, όπως παρατηρεί ο Vikan, αποκαλύπτει σαφέστερα από κάθε άλλο που περιγράφεται στη Βίβλο την ουσία της ελληνιστικο-βυζαντινής μαγείας. Ένας εθνικός θα το ερμήνευε ίσως ως πράξη “μαγείας” – μόνο που εδώ, όπως τονίζει ο Μάρκος, εκείνο που θεραπεύει την Αιμορροῦσα είναι βασικά η πίστη

της και όχι μόνο η επαφή της μ’ ένα αντικείμενο. “Θυγάτερ”, ανακαινώνει ο Χριστός, “η πίστις σου σέσωκέ σε”².

Με βάση τον αριθμό και το είδος των θαυμάτων του, καθώς και την πολυμορφία των μεθόδων τις οποίες χρησιμοποίησε, πολλοί εθνικοί και Εβραίοι υπέθεσαν πολύ εύκολα ότι ο Χριστός υπήρξε μάγος³. Εφόσον μάλιστα είχε υποσχεθεί να ικανοποιήσει τα αιτήματα που διατυπώνονταν στο όνομά του⁴, δεν μπορούσε άραγε να τον επικαλεστεί κάποιος και σε μια μαγική διαδικασία; Ο Vikan μας υπενθυμίζει ότι ο συμφυρμός Χριστού/Σταυρού απεικονίστηκε συχνά, αντί για το αποτρεπτικό Κακό Μάτι, πάνω σε περίαπτα κατά την πρώτη χριστιανική περίοδο στην ανατολική Μεσόγειο.

Μετά από μια αρχική φάση “συγκρητικής σύγχυσης”, οριοθετήθηκε τελικά η θεωρητική διάκριση ανάμεσα στη μαγεία και την πρωτο-εμφανιζόμενη θρησκεία. Η Εκκλησία των πρώτων χριστιανικών αιώνων όρισε τη διάκριση αυτή ευθέως ως θεολογική και ηθική: η μαγεία και όλες εν γένει οι πρακτικές της “ειδωλολατρικής” θρησκείας (των οποίων αποτελούσε μέρος) επαναπροσδιόρισθηκαν ως *δαμονικές* (με την καταχρηστική, εβραϊκή σημασία)⁵, ως το έργο δηλαδή ασωμάτων όντων (εκπεπτωκότων κυρίως αγγέλων) που υπηρετούν τον Διάβολο. Σύμφωνα με τους πρώτους χριστιανούς συγγραφείς, η μαγεία, ακόμη και όταν δεν αποτελούσε εντυπωσιακή ψευδαίσθηση ή φενακή, ήταν πάντοτε έργο κακών (ή ακάθαρτων) πνευμάτων, ενώ τα θαύματα ήταν έργα ενός φιλόδημου Θεού. Όπως παρατηρεί ο Σπ. Τρωιάνος (σ. 9), το κανονικό δίκαιο ακολούθησε τη γραμμή αυτή όταν ο Γρηγόριος Νύσσης όρισε στον 3ο κανόνα του ότι οι μάγοι επιτελούσαν το έργο τους χάρη στη συμμαχία τους με τους δαίμονες. Αν υποθέσουμε ότι οι παλιές συνθέσεις θα μπορούσαν να εκλειφθούν ολοσχερώς, τότε θα πρέπει να δεχθούμε ότι κάτι τέτοιο συμβαίνει με μεγάλη δυ-

Η Ανάσταση του Λαζάρου και η Είσοδος στα Ιεροσόλυμα: Μικρογραφία από τις Ομιλίες του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, 867-886, Κωνσταντινούπολη (Παρίσι, Εθνική Βιβλιοθήκη, Ms. gr. 510. f. 196 v.).



Οι Τρεις Μάγοι. Ψηφιδωτό, γύρω στο 560, Ραβέννα, Άγιος Απολλινάριος ο Νέος. Από τον 2ο ήδη αι. η προσκύνηση των Μάγων ερμηνεύτηκε από ορισμένους Χριστιανούς ως η υποταγή της μαγείας στη νέα θρησκεία.



Κεφαλή του Μεγάλου Κωνσταντίνου, Χαλκός, 306-337 (βρέθηκε στη Νιζ), Βαλκωνόβ. Εθνικό Μουσείο: Ο αυτοκράτορας αυτός ανενεργίως με νομοθετική διάταξη τη διαφορά μεταξύ λευκής και μαύρης μαγείας.

σκολία. Αυτό ίσως είναι ένα από τα συμπεράσματα στα οποία μας οδηγεί η αναδρομή που επιχειρεί το άρθρο αυτό στην κρατική και εκκλησιαστική ποινικοποίηση της μαγείας. Σύμφωνα όμως με το βυζαντινό δίκαιο, και η αίρεση, οι ψυχικές νόσοι και η εγκληματικότητα εν γένει μπορούσαν να θεωρηθούν απόρροισες διαβολικών, και επομείως μαγικών, ενεργειών.

Επειδή οι Χριστιανοί ήταν εξ ορισμού οι μόνοι πολέμιοι των πονηρών πνευμάτων, τα κατ'εξοχήν θαύματα, ιδίως στα Συνοπτικά Ευαγγέλια, ήταν οι εξορκισμοί. "Η απαίσιος αυτή τελετή", όπως χαρακτήρισε τον εξορκισμό ο Gibbon, ήταν κατά κύριο λόγο εβραϊκή δραστηριότητα, με στόχο την αφηνidia εκδίωξη επιδρωμένων-πνευμάτων που είχαν καταλάβει κάποιο άτομο. Οι Χριστιανοί όμως έμειναν γρήγορα πίσω, για να γίνει κάτι τέτοιο, χρειαζόταν ένα ειδικό τέχνασμα: έπρεπε να εξαναγκασθεί το δαιμόνιο να αποκαλύψει το όνομά του για να υποταχθεί στον εξορκιστή. Η εσχολογική σημασία της διαδικασίας αυτής ελαττώθηκε ίσως το αμείωτο ενδιαφέρον των Βυζαντινών για τα ονόματα και ιδίως τις κατηγορίες των δαιμόνων. Ο D. Jordan (σ. 21) δείχνει την αναπαράγωγή, με παραλλαγές, των έξι βασικών κατηγοριών δαιμόνων, παραθέτοντας μια ομάδα ασυνήθιστων κειμένων που περιλαμβάνουν έναν παπυρικό εξορκισμό του 3ου αιώνα μ.Χ., ένα διάλογο του ψευδο-Φελλού και έναν εξορκισμό που αποδίδεται, ίσως εσφαλμένα, στον Εφραίμ του Σύρου.

Η μελέτη του Jordan επιβεβαιώνει τη συνάφεια ανάμεσα στην αρχαία επιστημονική σκέψη και τη λόγια, κυρίως, μεσαιωνική μαγεία. Πράγματι, η φιλολογική έρευνα έρχεται συχνά να ενισχύσει και τα συμπεράσματα των αρχαιολόγων που μελετούν το υλικό υπόβαθρο της μεσαιωνικής μαγείας: η βυζαντινή μαγεία ήταν ένας υβριδικός συγκερασμός μετακαλαϊκών και λόγιων χριστιανικών μορφών και διαδικασιών με ένα επίσημο δημηδωμό συστατικών ποικίλης προέλευσης: το "σύστημα" αυτό διατηρήθηκε και μετά το μοιραίο έτος 1453. Οι επιδόσεις, οι εξορκισμοί και οι νομοκάνονες που δημοσιεύει εδώ για πρώτη φορά ο Αγ. Τσελίκας (σ. 31) προέρχονται από τρία μεταβυζαντινά χειρόγραφα και εμπειρικούς πολλά στοιχεία που θυμίζουν τα θέματα και τις πρακτικές των μαγικών κυρίως παπύρων της ύστερης αρχαιότητας. Είναι άραγε απλή σύμπτωση το ότι ένας από τους εξορκισμούς του

Τσελίκας αναφέρεται σε δαιμόνια καταχθόνια και *εναέρια*, δύο κατηγορίες που, κατά τον Jordan, είναι πιθανό να κατάγονται από τον Εμπεδοκλή;

Από τη θεολογική άποψη η θρησκεία και η μαγεία δεν αποτελούσαν μόνο διαμετρικές αντιθέσεις (ο Θεός εναντίον του Διαβόλου) αλλά και αλληλοαποκλειόμενες κατηγορίες: κατά τη χαρακτηριστική διατύπωση του Απόστολου Παύλου, "ού θέλω δε έμας κοινωνούντων των δαιμόνων γίνεσθαι"⁶. Στην πραγματικότητα όμως η μαγεία αντλούσε συχνά στοιχεία από τα κείμενα και τις πρακτικές της καθιερωμένης θρησκείας. (Κάτι τέτοιο ήταν πολύ φυσικό σε μια κοινωνία στην οποία κυριαρχούσε ένα εδραιωμένο σύστημα αυθεντικών κειμένων και τελετουργιών.) Το εκτενές επεισόδιο από τον μυθιστορηματικό *Βίο του σοφού Ανδρόβου "του διά Χριστόν σαλού"* (10ος αι.), που αναλύει ο Γ. Καλόφωνος (σ. 25), είναι όντως μια συναρπαστική αφήγηση, που σε πολλά σημεία θυμίζει ψυχολογικό θρίλερ. Εκτός όμως από τις ψυχαγωγικές του αρετές το απόσπασμα αυτό έχει για τον Βυζαντινό αναγνώστη και διδακτική λειτουργία: απογυμνώνει, όπως δείχνει ο Καλόφωνος, τη μαγεία, αποκαλύπτοντας την ως μια εξαιρετικά επικίνδυνη απάτη, που παγιδεύει κυρίως τους απεινυμένους και εύπιστους. Στην αιογιαρική αυτή περιπέτεια ο μάγος Βιγρίνος μπορεί να κατάφερε να επιλύσει τα άμεσα προβλήματα της πελατσίας του, η αλληλουχία όμως των φρικαλέων ονείρων που βλέπουν στη συνέχεια τόσο η γυναίκα όσο και ο πνευματικός της πατέρας δείχνουν τις ολέθριες επιπτώσεις της προσφυγής στη μαγεία. Και εκεί ακριβώς έγκειται ο παράδοξος και συχνά σαγηνευτικός χαρακτήρας της βυζαντινής –και της χριστιανικής εν γένει– μαγείας: αφομοιώνει κατά μία μέρος την ιδεολογία και το τελετουργικό της αληθινής πίστης, ενώ αποτελούσε πάντα, σύμφωνα τουλάχιστον με το επίσημο δόγμα, τη διαστρέβλωσή της.

Σημειώσεις

1. (Μάρκ. 5: 30-1: "και εύθεώς ο Ήσους επήνευεν εν εαυτώ την έξ αιτού δύναμιν εξεβήσθου".
2. Ο.π., σφ. 34, 28-9.
3. Οριγένης, *Κατά Κέλσου* 1.71.
4. *Ίβαν*, 14: 14: "έν τή αίτησεν εν τώ όνόματι μου, έν τώ παθήσω".
5. Βλ., π.χ., Παύλο, *Προς Κορινθ.* Α. 10:20: "ό θείος τά έθνη, δαίμονες θείος και ού Θεός".
6. Βλ. σφ. 5.

Βιβλιογραφία

- Δημ. Κυράτος, "Το πρόβλημα της μαγείας στον κόσμο των πρώτων Χριστιανών", στο: D.A. Jordan/A.-Φ. Χριστόδης (επιμ.), *Γλωσσο και Μαγεία*, κείμενα από την αρχαιότητα, Εκδ. Ιετός, Αθήνα 1997.
- R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge 1989.
- F. X. King, *Witchcraft and Demonology*, London 1987.
- R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, Middlesex and New York 1986.
- H. Maguire (επιμ.), *Byzantine Magic*, Dumbarton Oaks, Washington, D. C. 1995.