

# ΜΙΛΩΝΤΑΣ ΓΙΑ ΤΗ ΜΑΓΕΙΑ

Richard Gordon

Καθηγητής Κλασικής Φιλολογίας

Το τεύχος αυτό της *Αρχαιολογίας* είναι αφιερωμένο στη μελέτη της μαγείας γενικά. Ίσως πρέπει πρώτα να κάνουμε ένα βήμα πίσω και να σκεφτούμε το ίδιο το εγχείρημα της *μελέτης της μαγείας*. Το να είναι κανείς σε θέση να μελετήσει τη μαγεία σημαίνει αυτομάτως ότι αυτός βρίσκεται απ' έξω, ότι είναι κληρονόμος, αλλά κατά μία έννοια και θύμα, της αντίληψης του Διαφωτισμού και, σε τελευταία ανάλυση, του Χριστιανισμού σχετικά με τη μαγεία. Εκείνοι των οποίων η καθημερινή ζωή συνδέεται, έστω και δυνητικά, με τη μαγεία, όχι μόνο δεν έχουν τέτοιο προνόμιο, αλλά και συχνά το αρνούνται στους ανθρωπολόγους που τους μελετούν. Η Jeanne Favret-Saada, η οποία μελέτησε τις μαγικές πεποιθήσεις στο νορμανδικό Bocage (τη νορμανδική ύπαιθρο) στις αρχές της δεκαετίας του 1970, σύντομα διαπίστωσε ότι οι ερωτήσεις της σχετικά με το θέμα έκαναν τους άλλους να υποπτευθούν ότι ήταν μάνιτισσα, πράγμα που είχε άμεσες συνέπειες για την επιτυχία της προσπάθειας της. Και όταν ο Anthony Buckley προσπάθησε να μελετήσει τη μαγική ιατρική της Νιγηρίας, του ζήτησαν κατ' αρχήν να πληρώσει 20, 30, 100 λίρες Αγγλίας, ποσά πολύ μεγαλύτερα από όσο μπορούσε να πληρώσει ένας μεταπτυχιακός σπουδαστής την εποχή εκείνη, γιατί θεωρήσαν ότι ήθελε να μάθει την τέχνη για να την ασκήσει. Η έννοια της *κριτικής απόστασης* στο θέμα της μαγείας δεν είναι διόλου αυτονόητη.

Για τον ιστορικό ή τον αρχαιολόγο τα πράγματα είναι φαινομενικά πιο εύκολα: τα αντικείμενα της μελέτης του είναι οριστικώς νεκρά. Αλλά το τίμημα γι' αυτό το προνόμιο είναι πολύ υψηλό: με δεδομένη την απουσία ζωντανών πληροφορητών που να έχουν γνώση του θέματος, είναι πιθανό ακόμη και το πιο χειμαρρώδες είδος "μαρτυρίας" – τα γραπτά κείμενα – να θέτει αυστηρούς περιορισμούς στα ερωτήματα που μπορούν να τεθούν και να λάβουν απάντηση. Οι καλύτερες σύγχρονες μελέτες, της Favret-Saada, για παράδειγμα, ή η παρουσίαση της αρνητικής-μαύρης μαγείας των Φιλιππίνων από τον Richard Lieban (*Cebuano Sorcery [Η Μαγεία Σεμπουάνο]*, 1967), έχουν βασιστεί, σε πολύ μεγάλο βαθμό, στις πληροφορίες και στη βαθιά γνώση των ιθαγενών εμπλεκόμενων, προπάντων των επαγγελματιών, που ήταν διατεθειμένοι να μιλήσουν για την τέχνη τους. Τα σωζόμενα μαγικά σύνεργα θέτουν ακόμη πιο σοβαρούς περιορισμούς, αφού το κρίσιμο πλαίσιο, το οποίο ρύθμιζε τη χρήση, την αξία και το νόημά τους, απουσιάζει και χρειάζεται ν' αποκατασταθεί από άλλες πηγές με πολλή προσοχή και μεγάλο μόχθο. Τίποτε δεν μπορεί να υποκαταστήσει τον έξυπνο εντόπιο πληροφορητή.

## Η συντήρηση ενός μαγικού κόσμου

**Σ**ήμερα αποτελεί κοινό τόπο να πούμε ότι αυτό που πραγματικά χρειάζεται να εξηγηθεί δεν είναι η μαγεία, αλλά ο σκεπτικισμός των κυρίαρχων ομάδων των σύγχρονων κοινωνιών σχετικά με τη δυνατότητα μαγικών

γεγονότων ή επιδράσεων. Ο σύγχρονος πολιτισμός έχει, θα λέγαμε, ένα μαγικό κενό. Μπορεί να βρεθούμε αντιμέτωποι με αυτό, αλλά –αν εξαιρέσουμε τις σύγχρονες "μάγισσες των προαστίων"– για εμάς σημαίνει ελάχιστα πράγματα.

Εντελώς διαφορετική είναι η αντίδραση του ανθρώπου, στον κόσμο του οποίου η μαγεία



εκλαμβάνεται ως ρεαλιστική δυνατότητα. Ο R.F. Fortune, ο οποίος υπήρξε μαθητής του Βρετανού φονεζιολογιστή A.R. Radcliffe-Brown και έγραψε την πρώτη ανθρωπολογική περιγραφή μαγικής πρακτικής, βασισμένος στην επιτόπια έρευνα του (*Sorcerers of Dobu [Μάγοι του Ντόμπου]*, 1932), μεταφέρει μια διδακτική ιστορία από το Dobu, ένα από τα νησιά του συμπλέγματος Ντ' Αντρκαστώ στη θαλάσσια περιοχή της Ανατολικής Παπούα (Νέα Γουινέα). Ένας πληροφορητής του αφηγήθηκε πώς είχε δει έναν μάγο *vada* να σκοτώνει κάποιον άνθρωπο που τον είχε προσβάλει: ο μάγος γλίτρησε αθόρυβα πίσω από τον άνθρωπο, που περιπόταν το περιβόλι του, και ξαφνικά όρμησε επάνω του ουρλιάζοντας. Το θύμα έπεσε στο έδαφος σφαδάζοντας. «Ο μάγος προσποιήθηκε ότι χτυπά ελαφρά το θύμα του με το πλατύ ραβδί του από φλαμουριά. Το σώμα έμεινε ακίνητο. Έσχισε και άνοιξε το σώμα με το μαγικό του ραβδί, αφαίρεσε τα έντερα, την καρδιά και τα πνευμόνια και χτύπησε ξανά το σώμα με το ραβδί, κάνοντάς το να μοιάζει ακέραιο [...]». Ο μάγος τότε έπαψε να ασχολείται με το σώμα και έστρεψε την προσοχή του πάλι στο μάγεμα του φλαμουριένιου ραβδιού. Το σώμα σηκώθηκε

[...]. Ο άνθρωπος έφυγε για το χωριό και έφτασε εκεί παραληρώντας ... έπεσε κάτω σφαδάζοντας, μουγκρίζοντας και καλώντας με το όνομά τους τα ζωτικά μέρη που του είχαν αφαιρεθεί – είχε ήδη μεστημεριάσει [...]. Την άλλη μέρα ο ήλιος είχε φτάσει στο ζενίθ του και ο άνθρωπος είχε πεθάνει.»

Ένας κλασικός φιλόλογος θα θυμόταν αμέσως ένα επεισόδιο από τις *Μεταμορφώσεις* του Απουλλίου, που γράφηκε γύρω στο 160 μ.Χ., στο οποίο κάποιος Σωκράτης τιμωρείται από τη μάγισσα ερωμένη του με την απόσπαση της καρδιάς του από το ζωντανό σώμα του, και στη συνέχεια η πληγή φράζεται μαγικά με ένα (αόρατο) σφουγγάρι. Την επόμενη ημέρα ο Σωκράτης ήταν λιγάκι χλωμός, όμως μαζί με τον φίλο του συνέχισαν το ταξίδι τους, ώσπου έφτασαν σ' ένα ποτάμι. Αλλά μόλις ο Σωκράτης εκσκίψε να πει νερό, "η πληγή στο λαϊμό του άνοιξε, σχηματίζοντας μια βαθιά τρύπα, από όπου το σφουγγάρι ξαφνικά κύλησε έξω μαζί με λίγο αίμα" (*Μεταμορφώσεις*, 1, 11-19). Ο Σωκράτης έπεσε νεκρός.

Οι αφηγήσεις αυτές, που απέχουν μεταξύ τους 1800 χρόνια περίπου, αντιπροσωπεύουν ουσιαστικά τις ίδιες πεποιθήσεις για τη δύναμη του μάγου ή της μάγισσας. Όμως, το πλαίσιο τους, και επομένως το νόημά τους, είναι πολύ διαφορετικό. Ο πληροφορητής του Fortune από το Dobu δεν έκανε διάκριση ανάμεσα σε δύο τύπους γνώσης: ανάμεσα στο τι είδε (αν υποθέσουμε ότι πραγματικά είδε κάτι από αυτό το σενάριο) και στο τι ήξερε. Όλοι στο Dobu ξέρουν, ή ήξεραν κάποτε, ότι η μαγεία *vada* συνίσταται ακριβώς σε μια προσβολή στα σωθικά του θύματος, όπως και όλοι έχουν μια ιδέα για το πώς μπορεί να είναι μια τέτοια προσβολή. Αυτή η πολιτισμική γνώση πρόσφερε το νόημα των κινήσεων που έκανε ο μάγος με το πλατύ ραβδί του πάνω από το σώμα: ο πληροφορητής δεν είδε τον μάγο να αφαιρεί τα σωθικά, "ήξερε" όμως ότι αυτό έκανε. Το νόημα των χειρονομιών του μάγου περνά άμεσα στην αφήγηση, σαν να πρόκειται για σειρά γεγονότων που παρατηρήσε κανείς. Ένας πληροφορητής δεν είναι μάρτυρας σε δικαστήριο. Αλλά και ο μάγος είχε μάθει το ρόλο του: είχε πει γαλόνια αλμυρό νερό, για να τον προσφύλαζε να μην καταπίει τα μαύρα ξόρκια του μαζί με το σάλιο του, και είχε φέει σωρούς πιπερόριζας και *gau*, για να αυξήσει τη θερμοκρασία του σώματός του και να μπορεί να σκοτώσει πιο αποτελεσματικά. Σημαντικότερο είναι ίσως το γεγονός ότι και το θύμα γνώριζε το τι έκανε ο μάγος, και υποχρεωτικότητα – πολύ φυσικά, άλλωστε, αφού δεν είχε πια σωθικά – πέθανε, θηρώντας θλιβερά για την απώλειά τους. Και οι τρεις μέτοχοι του δράματος, μάγος, θύμα και μάρτυρας, ήξεραν πώς να παίξουν τους ρόλους τους στην (ανα-)παράσταση ενός μαγικού γεγονότος. Το ευρύτερο πλαίσιο των πεποιθήσεων των κατοίκων του Dobu τους επέτρεπε να υποδυθούν πλήρως αυτούς τους ρόλους.

1. Ο Laduma Madela μαζί με την Noinwena, την "Πρίγκισσα των Φαρμάκων" (inkosazana yemithi), η οποία φτιάχνει όλα τα "φαρμάκα" του. Η κόκκιλα είναι φτιαγμένη από γκρίζο πηλό και χρησιμοποιείται για τη θεραπεία κάποιων μορφών τρέλας. Τα στολίδια του κεφαλιού του Madela και τα άλλα κοσμήματα έχουν όλα μαγικές ιδιότητες.

Η αφήγηση του Απουλίου είναι μια λογοτεχνική κατασκευή, η οποία, στην πραγματικότητα, παρουσιάζεται ως δευτερεύουσα ειρωνική αφήγηση μέσα στην κύρια, επεισοδιακή. Ακόμη και ο Απουλίου, παρόλο που το περιβάλλον του δεν του επιτρέπει να υιοθετήσει ανεπιφύλακτα την αφήγηση περί μαγείας, μας δίνει να καταλάβουμε ότι με τη μαγεία ποτέ δεν ξέρει κανείς τι γίνεται. Σε έναν μαγικό κόσμο οι κανόνες, σε κάθε περίπτωση, είναι απλούστατα διαφορετικοί.

Η περίπτωση του Απουλίου επισημαίνει ότι ένας πολιτισμός που αποδέχεται τη δυνατότητα της μαγείας μπορεί να ανεχθεί μια σημαντική δόση αποστασιοποίησης και σκεπτικισμού σχετικά με αυτήν. Μπορεί επίσης να παρουσιάσει περισσότερο ή λιγότερο ορθολογικές ερμηνείες του πιθανού τρόπου με τον οποίο αυτή λειτουργεί. Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πλωτίνος (206-269/70 μ.Χ.), για παράδειγμα, διατύπωσε την άποψη ότι το μαγικό έργο επενεργεί και από απόσταση, δηλαδή ακόμη και όταν δεν υπάρχει φυσική παρουσία του θύματος ή του πελάτη, γιατί μπορεί να εισρεύσει στην Παγκόσμια Ψυχή, τον ανώτερο Νου που συνεχίζει όλη τη ζωή: "μια λέξη ειπωμένη χαμηλόφωνα επενεργεί σ' αυτό που είναι πολύ μακριά, και κάτι που χωρίζεται με τεράστια απόσταση, το κάνει να ακούσει" (Εννεάδες, 4, 9, 3, 4-9). Η μαγεία πολιτογραφείται με την αφομοίωση της μέσα σε αναπόσπαστα στοιχεία της νεοπλατωνικής κοσμολογίας. Η ίδια η ύπαρξη μιας τέτοιας εξήγησης ενισχύει τη γενική παραδοχή ότι η μαγεία είναι ενεργός. Ο Πλωτίνος ανέπτυξε επίσης μια ερμηνεία που συμφιλιώνει την πλατωνική ψυχολογία του με την εμπειρία της προσβολής από την μαύρη μαγεία κάποιου αντιπάλου. Κάποιοι φιλόσοφοι ισχυρίζονταν ότι ήταν απρόσβλητοι από μαγικές επιθέσεις, γιατί, αντίθετα με τους αμόρφωτους φτωχούς, φρόντιζαν να διηγούν υγιεινή ζωή. Όμως ο Πλωτίνος είχε νιώσει παράξενους οπασμωδικούς πόνους στα σωθικά του. Η εξήγηση που προτιμούσε ήταν ότι τον είχε "προσβάλει" ένας από τους αντιπάλους του, ο Ολύμπιος ο Αλεξανδρεύς. Αυτό σήμαινε ότι έπρεπε να βρει μια πιο σύνθετη εξήγηση από αυτήν που ισχυριζόταν ότι οι φιλόσοφοι είναι απρόσβλητοι από μαγικές επιθέσεις. Η ιδέα που σκέφτηκε ήταν ότι, παρόλο που το λογικό μέρος της ψυχής δεν μπορεί να επηρεασθεί από τη μαύρη μαγεία, τα άλλα μέρη της μπορούν. Οι σωματικοί πόνοι που αισθάνθηκε πρέπει να ήταν συνέπεια ξορκιών που μπήκαν στο σώμα του μέσα από την *επιθυμητική* ψυχή του. Γιατί δεν πέθανε; Γιατί η ψυχή του, ως σύνολο, ήταν αρκετά δυνατή ώστε να αποκρούσει τη δύναμη των επιθέσεων, και μάλιστα να τις επιστρέψει στον επιτιθέμενο, ο οποίος και αναγκάστηκε να παρατηθεί από την προσπάθειά του (4, 4, 43<sup>ο</sup> Πορφύριος, *Βίος Πλωτίνου*, 10, 5-9).

Όλα αυτά δεν είναι παρά ένας άλλος τρόπος επισημάνσης αυτού που επισήμανε ο Ε.Ε. Evans-Pritchard, Βρετανός ανθρωπολόγος στην Οξφόρδη, στη μελέτη του για τη μαγεία των Zande [Zánze], οι οποίοι ζουν, ή ζούσαν, στο τμήμα του Νότιου Σουδάν κατά μήκος του Νείλου-Κόγκο (Witchcraft, *Oracles and Magic among the Azande* [Μάγισσες, Μαντεία και





Μαγεία στους Αζάντες], 1937). Αυτός έδειξε ότι, με δεδομένες κάποιες στοιχειώδεις βασικές παραδοχές, όπως για παράδειγμα ότι μπορεί να προκληθεί βλάβη από "μυστικούς" παράγοντες και ότι η κακοτυχία παίρνει τη μορφή ενός προσώπου που επιθυμεί το κακό κάποιου, ο υπόλοιπος πολύπλοκος κόσμος της μαγείας έπιτα απολύτως λογικά. Οι παραδοχές ενισχύονται συνεχώς από την εμπειρία: το γεγονός μιας αρρώστιας αποδεικνύει τη δράση μαγισσών<sup>2</sup>· η ταυτότητα των μάγων ή των μαγισσών αποκαλύπτεται από τα μαντεία. Όταν γίνεται εξορκισμός, κάποιος στην περιοχή πεθαίνει: το μαντείο επιβεβαιώνει ότι αυτός ήταν μάγος ή μάγισσα. Όλοι αυτοί οι ισχυρισμοί προστατεύονται από ένα φάσμα συμπληρωματικών πεποιθήσεων ή εκλογικεύσεων. Για παράδειγμα, μπορεί να επισημανθεί ότι το μαντείο *benge* δίνει αντιφατικούς χρησμούς, όταν ερωτηθεί για το ίδιο πράγμα σε διαφορετικές στιγμές. Α, λέει ο Zande, αυτό απλώς επιβεβαιώνει ότι μερικές φορές παρεμβαίνει στο μαντείο κάποια άλλη δύναμη. Μπορεί επίσης σε μια τέτοια περίπτωση να γίνει επίκληση στην ιεραρχία των μαντείων: από το είδος των κατώτερων μαντείων, που συμβουλευότανι οι γυναίκες και τα παιδιά, μπορεί να περιμένει κανείς ότι θα δοθεί μια καλύτερη απάντηση, δηλαδή λιγότερο ακριβής, "λανθασμένη", σε σύγκριση με τους χρησμούς που δίνουν τα σοβαρά μαντεία που συμβουλευότανι οι άνδρες.

Ο περισσότερο μελετημένος "ιθαγενής" μάγος του κόσμου είναι, πιθανότατα, κάποιος ανάματι Laduma Madela, ένας "μάγος της αστραπής" από τη Ζουλουλάνδη της Νότιας Αφρικής (εικ. 1). Γεννήθηκε γύρω στα 1908 και τουλάχιστον το 1993 ζούσε ακόμη, πολύ γέρος, άρρωστος και εν μέρει τυφλός. Ο πατέρας του ήταν πλανόδιος θεραπευτής, που χρησιμοποιούσε μια παραδοσιακή μέθοδο μαντείας, ρίχνοντας τα κόκκαλα, για τη διάγνωση των ασθενειών. Ο Laduma του κουβαλούσε τα καταπότια και ταυτόχρονα ήταν μαθητής του. Επί πολλά χρόνια εξοικονομούσε τα αναγκαία ως σιδεράς, αλλά το πραγματικό του ενδιαφέρον ήταν η θεραπευτική και η μαγεία, και με τον καιρό έγινε το τέλει παράδειγμα του "πρωτόγονου διανοουμένου". Είχε διδαχθεί από τον πατέρα του ανάγνωση και γραφή και κατά τη δεκαετία του 1930 εντάχθηκε στη Wesleyan, θρησκευτική ομάδα των Ζουλού<sup>3</sup>. Στα χρόνια που ακολούθησαν, μετά από ένα όραμα του δημιουργού θεού Mvelinqangi, που είχε το 1951, έγραψε μια τερσάτια *Βίβλο Bantu*, μια προσωπική παρουσίαση της δικής του αντίληψης του κόσμου, η οποία τυπωμένη εκτείνεται σε 440 σελίδες, χωρίς να μετρήσουμε τις εκατοντάδες σχολιασμένων σχεδίων, τα οποία είναι απεικονίσεις των οραμάτων που είχε δεχτεί. Το έργο αυτό κίνησε την προσοχή μιας Γερμανίδας εθνολόγου, της Katesa Schlosser, με την ενθάρρυνση της οποίας ο Madela εξέθεσε όχι μόνο τις παρατηρήσεις του για τη φύση και τα ζώα και τις μεθόδους του θεραπευτή και μαγείας, αλλά και τις επενεργείες των "φαρμάκων" του. Αυτό το πρόσθετο υλικό, ακόμη και συμπυκνόμενο ώστε να είναι κατάλληλο για δημοσίευση, καταλαμβάνει τρία μεγάλα βιβλία. Μεγάλο μέρος αυτής της απόκρυφης

2. Απόψη του χώρου γύρω από το κύριο υποστρώμα της προσωπικής καλύβας του Madela, που κοσμείται με γυρίαντες από "φάρμακα" και αναμνηστικά. Το αντικείμενο πάνω και πίσω από το ρολόι κούκου είναι ένα από τα μαγικά δαχτυλίδια του Madela (inkatha), το οποίο προσδίδει δύναμη στα θεραπευτικά του φάρμακα.

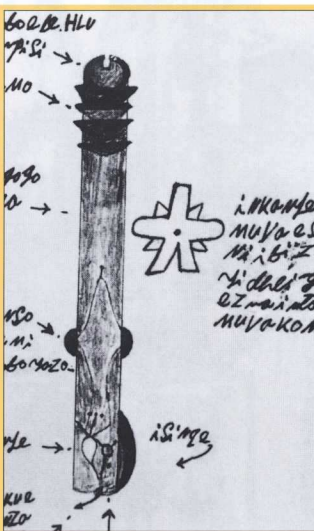


γνώσης είναι, χωρίς αμφιβολία, παραδοσιακό, όμως ο Madela έκανε προσπάθεια να συνδυάσει το παραδοσιακό, εν μέρει συλλογικό ή γενική γνώση, με το δικό του προσωπικό όραμα του κόσμου. Για κάποιον άσχητο η καλύβα του μοιάζει με σκεπτική, ακατάστατη σοφία, γεμάτη με κόπο του Αυγεϊού από παράξενα αντικείμενα (εικ. 2). Αλλά γι' αυτόν, το κάθε αντικείμενο έχει τη δική του ιστορία, το νόημα, τις ιδιότητες και την αξία του. Δεν θα ήταν λάθος να υποπτευθούμε ότι, χωρίς την υποστήριξη και το ενδιαφέρον των ξένων με το υψηλό γόητρο –για να μη μιλήσουμε για τα σταθερά κίνητρα από τη γυναιμία του με τον Χριστιανισμό–, ο Madela πιθανότατα δεν θα ήταν τόσο φιλόδοξος. Χωρίς ένα δεκτικό και μεγάλο κοινό, θα ήταν άσκοπη η μεταφορά των οραμάτων του στο χαρτί, για παράδειγμα, ή η καταγραφή της παραδοσιακής γνώσης για τα ζώα, των αντιληφθέντων του για το φυσικό και “μυστικό” σώμα (εικ. 3) ή των απόψεών του για τους διαφόρους τομείς της μαγικής πρακτικής. Και δεν μπορούμε να υποθέσουμε ότι όλοι όσοι ασκούν τη μαγεία, ή έστω πολλοί, είναι τόσο μορφωμένοι και ευφυείς όσο ο Madela – αν και δεν θα ήταν άσχημο να θυμηθούμε την παρήτρηση του Marcel Mauss, ότι αυτοί που καλούνται να γίνουν οι μάγοι μιας κοινωνίας δεν είναι οι ανικανοί της<sup>4</sup>. Παρ' όλα αυτά, το έργο του Madela αποτελεί πρότυπο για την άσκηση της μαγείας, από την άποψη της αυτεπίγνωσης και της απόφασης να *θεμελιωθεί η δύναμη πάνω στη γνώση*. Ο μάγος έχει πάντα γνώση της εικόνας ή των εικόνων του “μάγου” που τρέφει η κοινωνία του, καθώς και των πολυάριθμων ιστοριών που υπάρχουν σχετικά με τους μάγους. Σε σημαντικό βαθμό ο μάγος ή η μάγισσα διαμορφώνουν το ρόλο τους και την αυτοσυνοείδησή τους πάνω σ' αυτά.

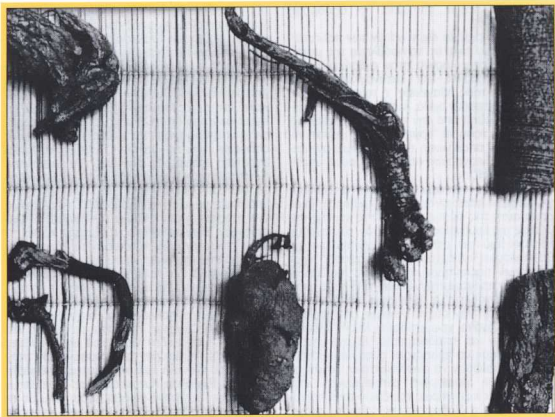
Οι μαγικές πεποιθήσεις, επομένως, δεν είναι απλά ζητήματα, που μπορούν εύκολα να απομονωθούν σαν να ήταν αντικείμενα και να εξετασθούν καθ'εαυτά και αυτούσια, όπως γενικά συμβαίνει σε βιβλία που ασχολούνται με την τοπική παράδοση. Συνυφαίνονται αναπόσπαστα με όλες τις άλλες προτάσεις που ένας πολιτισμός, και ιδιαίτερα ο ενεργός μάγος, έχουν για τον κόσμο. Συχνά είναι δύσκολο, ουσιαστικά αδύνατο, να κατανοηθούν χωρίς ένα τεράστιο υπόβαθρο γνώσεων, τις οποίες συχνά δεν έχει ακόμη και ο “ειδικευμένος” σε ένα συγκεκριμένο τομέα ανθρωπολόγος. Ποια είναι η σημασία αυτών των ζαρωμένων, ξεραμένων, συχνά απωθητικών “φαρμάκων” που είναι σκόρπια μέσα στην καλύβα ενός μάγου; (Εικ. 4.) Όμως, καθώς οι κοινωνίες γίνονται πιο σύνθετες και η ατομική εμπειρία διαφοροποιείται συστηματικά και διαρκώς, ανάλογα με την τάξη, τον πλούτο και τη σχετική εξουσία, είναι πιθανό να εμφανιστούν μεγάλες διαφορές στον βαθμό αποδοχής τέτοιων πεποιθήσεων, αλλά ουσιαστικά και στην ίδια τους τη φύση. Η ελίτ της ρωμικής<sup>5</sup> Ύστερης Δημοκρατίας, για παράδειγμα, είχε πρόσβαση σε ένα ελληνιστικό μοντέλο που υποστήριζε ότι μόνο οι περιθωριακοί, και προπάντων οι ηλικιωμένες γυναίκες της υπαίθρου και τα ανόητα παιδιά, πίστευαν στη δυνατότητα της μαγείας και έλεγαν ιστορίες γι' αυτήν. Κάποια μέρη οι πεποιθήσεις αυτές θα

πεθάνουν: ο χρόνος είναι με το μέρος του σκεπτικισμού, γιατί αυτός “εξαλείφει τα σφάλματα της λαϊκής πίστης” (Κικέρων, *De natura Deorum* [Περί Θεών] 2, 5).

Αλλά και οι ποιητές της εποχής του Αυγούστου μερικές φορές έπαιζαν με την πίστη στη μαγεία και το σκεπτικισμό σχετικά με αυτήν. Ο Οράτιος, για παράδειγμα, μια ιστορία την οποία διηγείται ένα παλιό ξύλινο άγαλμα του Πριάπου, σημείων στον Εσκουλινικό λόφο, εκεί όπου σήμερα βρίσκεται ένα κομψό πρόσωπο: την εποχή εκείνη ήταν τόπος μαγικής ταφής των φτωχών, όπου οι μάγισσες έψαχναν να βρουν κομμάτι από τις σάρκες και τα οστά που σάπιζαν, για να κάνουν νεκρομαντείες και ποιος ξέρει τι άλλο. Μια μέρα, καυχήται το ξύδι, άφησε μια πορδή και οι γριές κλώσσες έβδων πηλαλώντας τρομαγμένες για το σπίτι τους, σκορπίζοντας εδώ κι εκεί τα ψεύτικα δόντια τους και τις περούκες τους (*Satura* [Σάτιρες] 1, 8). Στην ιστορία αυτή ο γνωστός μεσογενναϊκός ιθύφαλλος εκτελεί το παραδοσιακό καθήκον του να μας προστατεύει από το κακό. Όμως άλλα παιχνίδια του ίδιου ποιητή δείχνουν πολύ λιγότερη βεβαιότητα ότι όλα αυτά ανήκουν στο παρελθόν, όταν πλάθει, για παράδειγμα, τις ιστορίες ενός μικρού αγοριού που έχει απαχθεί για να παίξει τον ρόλο του θύματος σε μια τελετή



3. Σχέδιο από τον Madela, της σπονδυλικής στήλης του ανθρώπου μαζί με το νεφρό. Στη βάση βρίσκεται η καλύβα όπου ζυμώνεται η λάσπη που σχηματίζει το παιδί<sup>3</sup>. Το άστρο αντιπροσωπεύει την έκρηξη αίσθησης, η οποία γναιρείται 1) συμβαίνει πίσω από κάποιον<sup>3</sup>: το όργανο βρίσκεται στον αυχένα.



4. Μια επίλογή φυτικών φαρμάκων των Ζουλού, που χρησιμοποιούνται κυρίως για την επίτευξη σωματικών αποτελεσμάτων, π.χ. επιρροή στους προγόνους και θεραπεία της δυσκοιλιότητας (βοϊδόματη μαργαρίτα, επάνω 1), προσποσία από τη μαύρη μαγεία (Umpihlhalala, που σημαίνει "στάσου, ανίκανος για κίνηση": στη μέση κάτω) και ανεύρεση σούλων που έχουν φύγει κρυφά. (Umpzaneho, "Έλα εδώ": κάτω 1.)

νεκρομαντείας (Erodi [Eρωδοί] 1, 5). Ο ίδιος ο Κικέρων, που κοροϊδεύει τις ανόητες γριές, σε ένα δικαστικό λόγο του εναντίον ενός κυβερνήτη που δικαιούσε επαρχία υπαγόμενη στη Γερουσία, μπορεί να ισχυρίζεται ότι ο κατηγορούμενος κατ' επανάληψιν είχε δολοφονήσει αγόρια για να μπορέσει να κάνει νεκρομαντεία (In Vatinius [Κατά του Βατινίου] 14). Όλα αυτά υποδεικνύουν και πάλι πόσο ασυνήθιστο πράγμα είναι ο μετα-αναγεννησιακός σκεπτικισμός μας, ή μάλλον η αδιαφορία μας.

## Η διατύπωση θεωριών για τη μαγεία

Οι πρώτες ανθρωπολογικές θεωρίες βασίζονταν στη θέση του εξελικτισμού, ότι η μαγεία ανήκει σε ένα επίπεδο ή στάδιο της ανθρώπινης σκέψης πιο πρωτόγονο από αυτό της θρησκείας. Με τον τρόπο αυτόν η μαγεία αποκτούσε την ιδιομορφία ότι δεν είχε καταφέρει να προσαρμοσθεί, γινόταν ένα ζωντανό απολίθωμα, ένας κολλάκανθος του νου. Ο τυπικός της χώρος ήταν οι απομονωμένες φυλές, τις οποίες η εξέλιξη και η πρόοδος είχαν ξεχάσει. Όμως –πράγμα αρκετά περίεργο–, υπήρχαν θύλακες τέτοιας πρωτόγονης σκέψης ακόμη και μέσα στην εργατική τάξη της Αγγλίας, καθώς και στον σμύρδο του αμερικανικού πνευματισμού, ο οποίος αυξανόταν αφότου "εφευρέθηκε" το 1848. Ο Ε. Β. Tylor, στο έργο του *Primitive Culture* (Πρωτόγονος πολιτισμός, 1871, 1891), θεωρούσε ότι η μαγεία βασιζόταν σε μια λανθασμένη πρακτική εφαρμογή της καθολικής ικανότητας του ανθρώπου να συλλαμβάνει συσχετισμούς, ιδίως την αναλογία και την ομοιότητα:

οι συσχετισμοί αυτοί είναι, στην πραγματικότητα, "ιδεατοί", όμως ο πιστός της μαγείας επιμένει να τους *παρερμηνεί* ως "πραγματικούς" και να συμπεραίνει έναν αντικειμενικό, αν και "μυστικό", δεσμό από μια νοητή αναλογία. Ο Tylor πέτυχε εδώ να απομακρύνει τη μαγεία από το απόκρυφο –επίτευγμα σημιατικό–, με τμήμα την ψυχολογιοποίηση της. Ο J. G. Frazer, στο έργο του *The Golden Bough* (Το Χρυσό Κλαδί, 1890, 1922), πήρε την παρατήρηση σχετικά με την αναλογία και την μετέτρεψε σε βάση δύο καθολικών "Νόμων της συμπάθειας", της ομοιοπαθητικής μαγείας και της μεταδοτικής μαγείας, βασισμένων αντίστοιχα στον Νόμο της ομοιότητας και στον Νόμο της επαφής. Πράγματι, οι δύο αυτές αρχές είναι ουσιαστικά για τον Frazer η βάση της λειτουργίας του ανθρώπινου νου: η μαγεία είναι ορθός συλλογισμός *βασισμένος σε λανθασμένες υποθέσεις*. Στο βαθμό που η μαγεία εξακολουθεί να υπάρχει μέσα σ' έναν κόσμο που κυριαρχείται από πιο ορθολογικούς τρόπους σκέψης, αυτό συμβαίνει ως επίβυστο από μια εξερασμένη φύση της πνευματικής εξέλιξης. Ο εξελικτισμός και ο ψυχολογικός ρεαλισμός αποτέλεσαν επίσης τη βάση της διακρίσης που κάνει ο φιλόσοφος Lucien Lévy-Bruhl, στο έργο του *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Οι πνευματικές λειτουργίες στις κατώτερες κοινωνίες, 1910, 1912), ανάμεσα σε προ-λογική και "επιστημονική" σκέψη: ο πιστός είναι παγδαυμένος μέσα στον μαγικό-θρησκευτικό του κόσμο, και μόνο η ανάπτυξη σύνθετης κοινωνικής οργάνωσης, και προπάντων του αλφάρθτισμού και της αριθμητικής, με τη δυνατότητα και τη θεσμοποίηση μιας μεγαλύτερης ποικιλίας ψυχολογ-

κών παραστάσεων, επιτρέπει την απόδραση του από αυτόν.

Χαρακτηριστικό όλων αυτών των παλαιότερων απόψεων είναι ότι το πρόβλημα της μαγείας τοποθετείται κυρίως στον ανθρώπινο νου: υπάρχουν φραγές και καταναγκασμοί που εμποδίζουν τους "ϊθαγενείς" ή τους "πρωτόγονους" να σκεφτούν ορθά. Αυτή η άποψη βρίσκεται ακόμη κάτω από την ευρέως διαδεδομένη και σήμερα τόσο να "ερμηνεύεται" η μαγική τελετή με την απόκλιψη των (εσφαλμένων) ψυχολογικών διεργασιών, πάνω στις οποίες υποτίθεται ότι βασίζεται.

Υπήρχαν, επιπλέον, δύο πολύ σημαντικοί γενικότεροι παράγοντες που ενίσχυαν τη θεωρητική αυτή της φύσης της μαγείας και της σημασίας της ερμηνείας της. Πρώτον, όλο σχεδόν το υλικό που ήταν στη διάθεση των πρώτων ανθρωπολόγων προέρχταν από αναφορές ιεραποστολών, περιηγητών, αποικιακών υπαλλήλων και άλλων προνομιούχων ξένων, από τους οποίους η κατανόηση των "ϊθαγενών" και των πρακτικών τους ήταν συχνά εντελώς στοιχειώδης και, κατά κανόνα, χρωματισμένη λίγο ή πολύ με αποστροφή και αποδοκιμασία. Είχαν, επομένως, την τάση να προσέχουν αυτά που πίστευαν ότι μπορούσαν να αναγνωρίσουν, κάνοντας μια επιλογή βασισμένη αναπόφευκτα στις εδραιωμένες κατηγορίες του δικού τους πολιτισμού. Η ίδια η διαδικασία της "παράτηρησης" ήταν ταυτόχρονα επιλογή και ερμηνεία αυτού που πραγματικά έβλεπαν. Υπήρχουν ασφαλώς εξαιρέσεις σ' αυτό, όπως το εξαιρετικό έργο του W. W. Skeat για τη Μαλαισία, *Malay Magic (Μαλαισιανή Μαγεία)*, 1889), αλλά γενικά η γνώση περί μαγικής πρακτικής που διέθεταν οι πρώτοι ανθρωπολόγοι της πολυθρόνας είχε πάρα πολλές ελλείψεις. Δεύτερον, η κλασική παράδοση, με την οποία ήταν εξοικειωμένοι οι πρώτοι ανθρωπολόγοι, είχε ήδη δημιουργήσει ένα μοντέλο απόφασης της μαγικής πρακτικής από το περιβάλλον της. Τα "ιατρικά" βιβλία της *Historia Naturalis (Φυσική Ιστορία)* του Πλίνου του Πρεσβύτερου (ιδίως τα Βιβλία 24-30) δεν αναφέρονται σχεδόν ποτέ στις πλήρεις τελετουργίες των "ρίζκοπώντων" και άλλων μάγων θεραπευτών. Σύμφωνα με τις συμβάσεις των ισοκρατικών και των μεταγενέστερων συγγραφέων ιατρικών έργων, οι ιδιότητες των φυτικών και ζωικών ουσιών αντιμειψίζονται φυσιοκρατικά. Μερικές φορές αναφέρονται οι κανόνες για τη συλλογή τους, όπως στην περίπτωση του πευκεδάνου (το οποίο έχει ταυτισθεί με το sulphur-word): ["Οι ρίζες κόβονται με κοκκίλια μαχαίρια σε λωρίδες τεσσάρων δακτύλων και χύνουν (στη σκιά) τους χυμούς τους, αφού προηγουμένως αυτοί που τις κόβουν έχουν αλείψει κεφάλι και ρουθούνια με ροδέλαιο, για να μη ζλιστούν"] (25, 117 κ.ε.). Αλλά τα ίδια τα σκευάσματα αντιμειψίζονται ως βασικά της ιατρικής, αποσιμαμένα από την ένταξή τους στην πρακτική ατόμων που εργάζονται με τον παραδοσιακό τρόπο.

Μια από τις εδωτέρως κριτικές για τη χρήση, από τον Lévy Bruhl, επιχειρημάτων βασισμένων στην άγνοια των πρωτόγονων για τον νόμο της αντίφασης είναι το ότι οι αντιφάσεις που υποτίθεται ότι έχουν ανευχθεί είναι γενικά εντε-

λώς φανταστικές, συνέπεια της παρανόησης και λανθασμένης περιγραφής από τον *παράτηρητή*: η διπλή απόσταση ανάμεσα στον θεωρητικό και την πραγματικότητα έκανε πολύ εύκολη την παραγνώριση ή και την πλήρη άγνοια του γεγονότος ότι οι παλιότερες προσοδιάζον σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλον. Η διείσδυση της κοινωνιολογίας στην ανθρωπολογία ήταν αυτό που με τη μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα υπονόμωσε την αληθοφάνεια των πρώτων ψυχολογικών απόψεων για τη μαγεία. Πρώτος ο Émile Durkheim υποστήριξε στο έργο του *Les formes élémentaires de la vie religieuse (Οι στοιχειώδεις μορφές του θρησκευτικού βίου)*, 1899) ότι η συμβολική μαγεία, για παράδειγμα, ήταν απλώς ένα στοιχείο ή μια πλευρά των μαγικών τελετουργιών. Είναι ορθότερο να εξετάσει κανείς το σκοπό της συνολικής τελετουργίας. Η αποτελεσματικότητα της είναι λειτουργία όχι της λογικής της, αλλά των *συλλογικών παραστάσεων* οι οποίες συνολικά την εμπνέουν. Αυτή η άποψη αποτέλεσε την αποφασιστική ρήξη με μία από τις βασικές προϋποθέσεις που δεχόταν ο εξελικτισμός, τη διάκριση ανάμεσα σε μαγεία και θρησκεία, η οποία δεν ήταν παρά μια, μετά βίας συγκαλυμμένη, θεωρία του Χριστιανισμού στον αγώνα του εναντίον των παγανιστικών πεποιθήσεων της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Συνεπώς, η μαγεία του Durkheim μοιάζει πάρα πολύ με τη θρησκεία του Durkheim: η θεραπεία σκότωσε τον ασθενή. Ο Marcel Mauss, σε μια ακόμα και σήμερα έγκυρη, εξαιρεί τη γενική θεωρητική του συνολικού φάσματος των προβλημάτων που συνδέονται με τη μαγεία ["Esquisse d'une théorie générale de la magie" ["Σχεδιασμός μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία"], *L'Année Sociologique* 7, 1902/3, 1-146], προσπαθώντας να διατηρήσει την παραδοσιακή αντίληψη του μάγου ως αντήρησε και αντικανονικό όντος, μένοντας ταυτόχρονα πιστός στη γενική ιδέα του Durkheim. Το μόνο που κατάφερε ήταν να μερδεύει ("une difficulté grave" ["μια μεγάλη δυσκολία"], "un dilemme" ["ένα δίλημμα"]).

Η σημαντικότερη καινοτομία όμως προήλθε από τον Πολωνό ανθρωπολόγο Bronislaw Malinowski (Μαλινόφσκι), ο οποίος σε αρκετά βιβλία του για τους κατοίκους των Τροβριανδών Νήσων (Νήσων Τρόμπραντ, Trobriand Islands), και προπάντων στο βιβλίο *Coral Gardens and their Magic (Τα περιβόλια των κοραλλιών και η μαγεία τους)*, 1935), έδωσε έμφαση στην εκτέλεση και ειδικά στη γλώσσα της μαγείας. Οι περιγραφές, από τον Μαλινόφσκι, των τελευταίων της μαγείας των περιβόλιων (εκ. 5), διανθισμένες όπως είναι με σχόλια για τις πολύπλοκες σχέσεις πράξεων και ουσιών στον κόσμο της μαγείας και στον κόσμο της καθημερινότητας, αποδεικνύουν τη *σπουδαιότητα του πλαισίου* για τη συγκρότηση του νοήματος σε τέτοιες τελετουργίες. Η λεπτομερής εξέταση της ακολουθίας των τελετουργικών πράξεων που καταβυθίστηκαν προς ένα δεδομένο σκοπό έδειξε ότι δεν υπάρχει ανάγκη προσφυγής σε μια ειδική μορφή σκέψης. Επιπροσθέτως, παρόλο που οι Τροβριανδοί έκαναν διάκριση ανάμεσα σε καθημερινή ομίλια και μαγική γλώσσα, μπόρεσε να δείξει ότι "το ελάχιστο στοιχείο είναι σε μεγάλο βαθμό τεχνητό και συνίσταται στη μη γραμματική χρή-

## Βιβλιογραφία

### Γενικά:

- A. D. Burkley, *Yoruba Medicine* (Oxford, 1985).
- J. Favret-Saada, *les mots, la mort, les sorts* (Paris, 1977). Eng. Tr. *Deadly Words* (Cambridge, 1980).
- A. Gaidichik, *The End of Magic* (Oxford, 1987).
- H. G. Kipperberg, and B. Luchesi (eds.), *Magie: die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens* (Frankfurt a.M., 1979).
- S. MacCormack, "Magic and the human mind: a reconsideration of Frazer's *The Golden Bough*", *Arctos* 17 (1984), 151-76.
- K. Schlosser, *Zauberer im Zuluand* (Kiel, 1972).
- K. Schlosser, *Die Bantubibel des Biltzauersers Ludama Madela* (Kiel, 1977).
- K. Schlosser, *Medizin des Biltzauersers Ludama Madela* (Kiel, 1984).
- S. J. Tambiah, "The form and meaning of magical acts. A point of view", in: R. Horton, & R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought* (London, 1973), 194-229. Rpt. in S. J. Tambiah, *Culture and Thought in Social Action* (Chicago, 1986).
- S. J. Tambiah, *Magie, Science, Religion and the Scope of Rationality* (Cambridge, 1990).
- E. Thomassen, "Is magic a sub-class of ritual?", in: D. Jordan et al. (eds.), *The World of Ancient Magic*, 55-66.
- H. S. Versnel, "Some reflections on the relationship magic-religion", *Numer* 38 (1991), 177-97.

### Ευρωπαϊκή μαγεία - Ιστορική θεωρηση:

- B. Ankarloo, and G. Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries* (Oxford, 1990).
- B. Ankarloo, and S. Clark (eds.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic, 3-5* (London, 1999-2000).
- L. Bostidge, *Witchcraft and its transformations, 1650-1750* (Oxford, 1997).
- C. Castello, "Cenni sulla repressione del resto di magia dagli inizi del principato fino a Costanzo II", in: *Atti dell' Accademia romanistica Costantiniana: VIII Convegno internazionale* (Naples, 1990), 665-93.
- S. Clark, *Thinking with Demons: the idea of witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, 1997).
- C. Daxelmüller, *Zauberpraktiken: eine Ideengeschichte der Magie* (Zürich, 1993).
- M.-Th. Fögen, *Die Entzauberung der*



5. Ο Bwaydeda, ο μάγος των περιβολιών στο νησί Obowada των Τροβριανδών Νήσων την εποχή του Μαλινόφσκι, σφραγισμένος στην τέλεση της τελετουργίας γιβνιγάκα, του τελετουργικού καψίματος των περιβολιών για να εξασφαλιστεί μια καλή σοδειά. Μια χρονιά ο Βρετανός τοπικός διοικητής έβαλε φωτιά σε ένα περιβόλι που είχε προετοιμαστεί για την τελετή αυτή και επακολούθησε τρομερή ξηρασία. Οι Τροβριανδοί δικαίωθηκαν για την πίστη τους στην αποτελεσματικότητα της συγκεκριμένης μαγείας.

ση κάποιων ριζών, σε αναδιπλασιασμούς ή συζεύξεις, σε μυθολογικές αναφορές και συγκεκριμένους τοπογραφικούς υπαινιγμούς ... ο συντελεστής κατανόησης βρίσκεται στο γεγονός ότι ακόμη και οι παράξενες λεκτικές διατυπώσεις αναφέρονται άμεσα ή έμμεσα στο ζήτημα το οποίο αφορά η μαγεία" (2: 230). Το τελικό αποτέλεσμα του έργου του Μαλινόφσκι, το οποίο παραμένει υποδειγματικό για τη λεπτομερή ανάλυση και την ακρίβειά του, ήταν να απομακρύνει την προσοχή από το στενό ζήτημα των πρακτικών επιδιώξεων της μαγικής τελετής και να την στρέψει στο θέμα του κατάλληλου περιβάλλοντος (context) για την κατανόηση του κοινωνικού νοήματος αυτών των τελετών. Ουσιαστικά, εισήγαγε την αντίληψη της μαγικής πράξης ως πράξης *συμβολικής*.

## Η μαγεία στην πράξη

Τα αποτελέσματα αυτής της απελευθέρωσης έγιναν γρήγορα αισθητά. Παρ'όλο που δεν έγιναν πολλά από την άποψη της λεπτομερειακής ανάλυσης μαγικών τελετών –ο κόσμος στον οποίο μπορούσαν ακόμη αυτές να παρατηρηθούν συρρικνωνόταν ραγδαία, ήδη από την εποχή του Μαλινόφσκι-, η αντίληψη ότι η μαγική πράξη έπρεπε να γίνει κατανοητή ως συμβολική έγινε αποδεκτή με άλλους τρόπους. Μια από τις κύριες συνέπειες ήταν ότι οι ανθρωπολόγοι άρχισαν να εξετάζουν τους ρόλους της μαγείας στην καθημερινή ζωή. Για άλλη μια φορά, η κυρίαρχη θεωρητική ερμηνεία της μαγείας εξα-

σφάλιζε την ανακάλυψη των *εμπειρικών* υλικών που αυτή απαιτούσε. Για απρόβλεπτες λόγους, που είχαν στενή σχέση με την κυριαρχία του χώρου από τον δομικό φενονομισμό του Radcliffe-Brown και με τον ρόλο του Evans-Pritchard στην Οξφόρδη, πολλοί επέλεξαν να στραφούν στην πιο χαρακτηριστική πλευρά των μαγικών πεποιθήσεων, τη γυναικεία και ανδρική μαγεία<sup>5</sup>. Εξέτασαν τον διαφορετικό βαθμό εμφάνισης της μαγείας σε όλο τον κόσμο, τις δομικές εντάσεις μέσα στην κοινωνία, όπως αποκαλύπτονταν από τους τύπους κατηγοριών και κατηγορουμένων, τους σεξουαλικούς ρόλους, τους φόβους και τη βία, τις κατηγορίες ως ερμηνείες κακοτυχίας, το ρόλο του ματιάματος ως μορφής κοινωνικού ελέγχου. Αυτό το σπέρματικό έργο, το οποίο σχεδόν όλο εμφανίστηκε με τη μορφή άρθρων, συγκεντρώθηκε σε τρεις συλλογές, οι οποίες εμφανίστηκαν ή ανήκουν στη δεκαετία του 1960: *Witchcraft and Sorcery in East Africa* (*Γυναικεία και ανδρική μαγεία στην ανατολική Αφρική*), των J. Middleton και E. H. Winter (1963), *Witchcraft and Sorcery* (*Γυναικεία και ανδρική μαγεία*), του M. Marwick, και *Witchcraft Confessions and Accusations* (*Ομολογίες και κατηγορίες γυναικείας μαγείας*), της M. Douglas (και τα δύο του 1970). Ήταν ήδη φανερό, στα δύο τελευταία βιβλία, ότι οι κοινωνικοί ιστορικοί της Ευρώπης είχαν αρχίσει να ανακαλύπτουν την αξία των ανθρωπολογικών ευρημάτων με το να ανάγνών τους ρόλους της μαγείας, και ιδιαίτερα τις λειτουργίες των κατηγοριών για μαγεία. Στο ευρύτερο πλαίσιο του κινήσιου μαγισσών του ύστερου Μεσαίωνα και



6. Ένας Σερμιούνο mananambal λέει μια oración μέσα στο κεφάλι μιας γυναίκας που έχει προσβληθεί από κακοήγη μογεία. Ο Φιλππινέζος mananambal αντλεί τις δυνάμεις του από έναν προσωπικό προστάτη, που μπορεί να είναι το πνεύμα ενός νεκρού mananambal, ενός άγιου, ο Χριστός ή ο θεός.

των Πρώιμων Σύγχρονων Χρόνων. Μετά το πρωτοποριακό έργο του Keith Thomas (*Religion and the Decline of Magic [Η θρησκεία και η παρακμή της μαγείας]*, 1971) και του μαθητή του Alan MacFarlane (*Witchcraft in Tudor and Stuart England [Η μαγεία στην Αγγλία των Τυδώρ και των Στούαρτ]*, 1970) πάνω στη μαγεία της Αγγλίας, υπήρξε μαζική επαναξιολόγηση του αρχαιακού υλικού της Ευρώπης που είχε σχέση με την καταδίωξη των μαγισσών, μια επαναξιολόγηση που μπορούμε σήμερα να παρακολουθήσουμε άνετα στο έργο *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe [Ιστορία της μαγείας στην Ευρώπη]*, το οποίο βρίσκεται υπό έκδοση.

Ο μόνος ιστορικός που ακολούθησε από πολύ κοντά αυτές τις τάσεις ήταν ο Peter Brown, ο οποίος δημοσίευσε στη συλλογή της Mary Douglas ένα άρθρο, που είναι από τα κα-

λύτερα πάνω στο θέμα των κατηγοριών μαγείας ενώπιον των δικαστηρίων κατά τον 4ο αιώνα μ.Χ. Με δεδομένη τη σπανιότητα των πληροφοριών για την αρχαία ελληνική μαγεία, μια από τις πιο ελπιδοφόρες προσεγγίσεις είναι η προσπάθεια να χρησιμοποιηθούν οι πινακίδες με κατάρες, ιδίως αυτές από την κλασική Αθήνα, ως μαρτυρίες για τους κοινωνικούς ρόλους της μαύρης μαγείας, τη θέση του δικαστηρίου στην καταδίωξη και τη διαίωση των διαμαχών, τη συμβολική αξία της κατάρας, τους τρόπους με τους οποίους οι πινακίδες προσπαθούν να αποκτήσουν κύρος. Κάποια εργασία έχει γίνει στο πεδίο αυτό από τον C. Faraone, και πιο πρόσφατα από τον D. Ogden, αλλά πολλά ακόμα μένουν να γίνουν. Χρειάζονται δε και κάποιες επιφυλάξεις: έχει κάποια ερμηνευτική αξία η επισήμανση, για παράδειγμα, των "αγωνιστικών" χαρακτηριστικών της κοινωνικής ζωής των Ελλήνων κατά την προσπάθεια ερμηνείας των καταραστικών πινακίδων; Όμως πρέπει επίσης να επανέλθουμε στο άλλο ερευνητικό ενδιαφέρον του Μαλινόφσκι, την έμφασή του στα γλωσσικά χαρακτηριστικά της μαγικής γλώσσας -φωνητικά, σημασιακά, ρητορικά-, αν θέλουμε να αποφυγούμε εύκολα συμπεράσματα σχετικά με το νόημα και την αξία τέτοιων κειμένων, με δεδομένο ότι δεν υπάρχει ελπίδα να εξετάσουμε λεπτομερώς την άρθρωση των μαγικών τελετουργιών. Προσωπικά, έχω προσπαθήσει να ξεκινήσω στο θέμα αυτό με την πιο προσεκτική εξέταση των ρόλων που έχουν οι κατάλογοι και η απαρίθμηση στις πινακίδες. Το ζήτημα του ειδικού χαρακτήρα της μαγικής γλώσσας έχει αναγίνει επίκαιρο μετά την προσπάθεια του Stanley Tambiah να την επαναπροσδιορίσει ως *επιτελεστική*<sup>6</sup>, ως έχουσα στόχο τη μεταβίβαση ιδιοτήτων μέσω της μετωνυμίας και της μεταφοράς. Εκτός από τη γλώσσα, πρόσφατα ο Ariel Glucklich έχει υποστηρίξει έντονα ότι είναι απαραίτητο να περιλάβουμε μια ταξινόμηση των φυσικών πράξεων στις μαγικές τελετουργίες, όπως το γεύεσθαι, το δεκνύειν, το χτύπημα, το πάτημα, η εισπνοή, το φύσημα: "τα δρώμενα της τελετής είναι πιο σημαντικά από τα σύμβολά της" στον προσδιορισμό του συνολικού της νοήματος. Είμαστε υποχρεωμένοι, τουλάχιστον ως ένα βαθμό, να προσαρμόσουμε στο διαθέσιμο υλικό μας τις ερωτήσεις που μπορούμε επωφελώς να θέσουμε. Μπορούμε όμως επίσης να χρησιμοποιήσουμε θεωρητικές συζητήσεις για να αλλάξουμε τον ορίζοντα της διερεύνησής μας, να διαβάσουμε τα κείμενα διαφορετικά.

Από την άλλη πλευρά, η κοινωνιολογία των κατηγοριών και της μαγείας είναι μόνο μια άκρη του πεδίου, έστω και αν πρόκειται για την ανθρωπολογική κληρονομιά που είναι η γνωστότερη και έξω από αυτή την επιστήμη. Μπορούμε ακόμη να χρησιμοποιήσουμε την αντίληψη της μαγικής πράξης ως συμβολικής για να εξετάσουμε από πιο κοντά τους κοινωνικούς χώρους της μαγείας. Γιατί εμφανίζεται τόσο επίμονα σε κάποιες περιοχές της κοινωνικής ζωής - στο πλαίσιο των ερωτικών σχέσεων, των νομικών συγκρούσεων, των εγχειρημάτων υψηλού κινδύνου, όπως είναι τα τυχερά παιχνίδια, της χειροτεχνικής παραγωγής; Πού μπορούμε να εντάξουμε τη "μαγική θεραπευτική"; (Εικ. 6.) Τι εί-



δους άνθρωποι είναι ή γίνονται μάγοι; Υπάρχει κάποια ιεραρχία ρόλων και ικανοτήτων; Τα υλικά της αρχαιολογίας μπορούν να οδηγήσουν άμεσα στην ενασχόληση με ευρύτερα ζητήματα κοινωνικής δομής και ιστορίας. Τι μπορεί να προσφέρει η προσεκτική ανάγνωση των κειμένων αυτών στην κατανόηση των ευρύτερων δόμων, των οποίων αυτά είναι απλά περιστατικά; Τι ειδικές εικονοποιίες και σχήματα λόγου χρησιμοποιούνται; Ποιοι είναι ο ρόλος τους, πώς συμβάλλουν στη δύναμη της κατάρας; Ποια είναι η θέση της γραφής στη μαγεία;

Από τα πιο προφανή πλεονεκτήματα της συμβολικής θεώρησης της μαγείας είναι ότι μας επιτρέπει να βλέπουμε στο περιβάριό την αντιπαράθεση μεταξύ θρησκείας και μαγείας. Όταν ο σύγχρονος Έλληνας σκεφτείται μαγικά θέματα, πιθανότατα θα σκεφτεί πρώτα τη μαγεία με το κατάκαθι του καφέ ή με τα χαρτιά, την οποία αποδοκιμάζει ήπια η Ορθοδοξία. Μετά θα σκεφτεί την μαγεία καθ' εαυτή. Προέχουσα θέση ανάμεσα στις εικόνες της μαγείας στη σύγχρονη Ελλάδα έχουν οι ιδέες ότι η μαγεία είναι ζήτημα ακριβώς απαγγελίας κάποιων ερρκών και τέλεσης κάποιων τελετουργικών πράξεων με τον σωστό τρόπο – δείγμα ακραίας προσήλυσης στο τελετουργικό. Ένα άλλο, πολύ γνωστό χαρακτηριστικό της μαγείας είναι η ενοχή που υποτίθεται ότι εμπνέει σε όσους προσφεύγουν σ' αυτήν ή προσπαθούν να τη χρησιμοποιήσουν. Στην πραγματικότητα, από ενοιολογική άποψη η μαγεία είναι το άκρο αντίθετο των συνθησιμένων θρησκευτικών και κοινωνικών καθήκοντων, η έχοχη μορφή επίδειξης προσωπικού οφέλους σε βάρος άλλων.

Οι απόψεις αυτού του είδους είναι αυτές που περιέμε κανείς σε μια χριστιανική τάξη και κοσμολογία. Στον αρχαίο κόσμο τα πράγματα ήταν πολύ πιο πολύπλοκα, αφού ενοιολογικά το κακό αναγόταν στην ευθύνη των ίδιων θεών που φρόντιζαν την κοινωνική τάξη και τη συστήθ θεοδικία της καλής τύχης. Η μαγεία, ακόμη και η μαύρη μαγεία, δεν μπορούσε εύκολα να διαχωριστεί από τη "θρησκεία". Παρ' όλο που ο όρος "μαγεία" ήμπεκ στη γλώσσα γύρω στο 600 π.Χ., το σημασιολογικό του πεδίο μόνο εν μέρει συνέπεσε με τη σύγχρονη ευρωπαϊκή έννοια της "μαγείας". Στην πραγματικότητα, το νόημα του εμοιασε πολύ περισσότερο με τη χρήση της λέξης "μαγεία" που κάνουν όταν αναφερόμαστε σε κάποιον άνθρωπο του θέματος σαν τον David Copperfield ή το γερμάνικο ντουέτο με τις άσπρες τίγρεις, τους Siegfried Fischbacher και Roy Uwe Horn, οι οποίοι, για χάρη του κέρδους και της απόλυσης, μας αφήνουν κατάπληκτους, όμως στην πραγματικότητα δεν επιδρούν πάνω σε τίποτε. Η "μαγεία" ηλπίσασε ενοιολογικά περισσότερο προς τη σύγχρονη σημασία μόνο κατά τους ελληνιστικούς χρόνους, όταν εμφανίστηκε η έννοια της φυσικής μαγείας στα γραπτά των "Μάγων" και η παραδοσιακή μορφή της μάγισσας, όπως η Κίρη ή η Μήδεα, υποχώρησε προς όφελος ενός ανδροκόου στερεοτύπου, του ευρηματικού μάγου. Αλλά και έτσι ακόμη δεν εμφανίστηκε ομόθυμη "αρχαία άποψη" ως την επικράτηση του Χριστιανισμού: όσον καιρό ο αρχαίος κόσμος παρέμενε παγανιστικός, η έν-

νοια της αθέμιτης θρησκευτικής δύναμης δούκωλα μπορούσε να συμψβαστεί με μια θετική αντίληψη του "μάγου" ως αειπαύτα ιερέα, η μαγική θεραπευτική χρειαζόταν να αντιπαράβεται στη μαύρη μαγεία, η απειλή του παντοδύναμου μάγου ήταν αναγκασμένη να ανταγωνίζεται τη γνώμη ότι η μαγεία δεν ήταν στην πραγματικότητα τίποτα, ότι επρόκειτο απλώς για κενοδοξία.

Με άλλα λόγια, οι Έλληνες ήταν το ίδιο αμήχανοι με όμας όσον αφορά τον ορισμό της μαγείας. Όμως, αντίθετα από εμάς, αυτοί την έβλεπαν από μέσα. Ακόμη και ο σύγχρονος σπαδός του δόγματας *wicca* δεν μπορεί να επιστρέψει όπως-όπως στον κώδωνα [στον δογματικό σήλωμα] της πίστης. Για να είναι αληθινή η μαγεία, χρειαζεται κάτι παραπάνω από μια αίρεση, χρειαζεται ένα σύμπαν στο οποίο ο Άλλος Κόσμος να βρίσκεται σε διαρκή δόσοληψη με το Εδώ και Τώρα, όπως χρειαζεται και μια γλώσσα, αληθινή ή μεταφορική, που να μπορεί να επηρεάσει αυτή τη δόσοληψη. Χωρίς αυτά τα προαπαιτούμενα, τα άλλα είναι απλώς προσηοιση.

Μετάφραση: Ιορδάνης Βλαχόπουλος

#### Σημειώσεις του Επιμελητή

1. Βλ. σημείωση Δ του επιμηνή στο άρθρο της Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου στο παρόν τεύχος.
2. Παλαική ψυχολογία: εννοείται η τριμερής διάκριση της ψυχής που διατυπώνεται ο Πλάτων κυρίως στην Πολιτεία (4.435-42, 9.590 κ.ε.)· το λογιστικό (βλῆλοθ το έλλογο), στο φαινοεός (βλῆλοθ τὸ ορατό) και το νωκότερο (τη παρρησία) και στο επιμηνικό (βλῆλοθ τὸ ἐπιμηνό).
3. Ο John Wesley (1703-1791) ήταν Άγγλος προτεστάντ και πάτορας· ίδρυσε την Εκκλήσια των Μεθοδιστών.
4. Για τη θέσις του Mausol, βλ. επίσης το άρθρο του Στρ. Ψάλλου στο τεύχος αυτό, σσ. 32 κ.ε.
5. Ο συγγραφέας αναφέρεται στην ανθρωπολογική διάκριση που καθιέρωσε ο Evans-Pritchard μεταξύ δύο ειδών καταστηρητικής ("μάγικης") μαγείας. Το *witchcraft* ασκείται συχνά, αλλά όχι πάντοτε, από γυναίκες και οφείλεται σε κάποιες μυστικές έμφυτες ικανότητες τους. Η *magic* είναι συνήθως ανδρική. Το *to conjure* σημαίνει να απονομήνθεις, ανδρική γυναικεία, δεν προοιεύεται βλῆλοθ ιδιαίτερα χαρακτηριστικά· αρκεί να εξοφασίσεις ο *sorcerer* ή απαράτητες μαγικές ουσιές (ιδίως στην Αφρική), ή να απαγγείλεις τις απαράτητες επίκλησις (στην Οικεναία). Βλ. και το άρθρο της Κ. Σκουτέρη-Διδασκάλου στο παρόν τεύχος, σσ. 23-24.
6. Για τον Tambiah βλ. επίσης: Σκουτέρη-Διδασκάλου, ό.π., σ. 23.

## Talking of magic

Richard Gordon

The idea of critical distance in relation to magic is by no means self-evident. The article examines some of the ways in which various cultures like those of the ancient Greeks and the Azande and various individuals across time – from Cicero and Plotinus to Tylor and M. Douglas – have talked about and proposed theories about magic. In studying the theory and practice of magic of other societies, we suffer from a serious handicap: our view is coloured from the first by the disparagement of magic, an attitude which reaches back to the Early Church, the European enlightenment and Victorian (middle-class) rationalism. The archaeologist and ancient historian face a practical obstacle as well: his or her subject are dead and buried, and so they lack local informants. Yet more recent field data, including e.g. the "logical" premisses on which a local community explains the operation of magic, may throw suggestive light on the ancient data and enable us at least to frame pertinent questions about the older material. One way of approaching magic critically is to study it as a performance involving symbolic action and to focus especially upon the context of such rituals as well as the magical language. Malinowski exemplified this approach in several works on the Trobriand islands, and his innovation has proved liberating for some 65 years now.

Wahinger: Studien zum kaiserlichen Wahnsinnmonopol in der Spätantike (Frankfurt a.M., 1993).

- B. P. Levack, *The Witch-trail in Early Modern Europe* (London, 1987).

- W. F. Ryan, *The Witchcraft hysteria in Early Modern Europe: was Russia an exception?* *Slavonic and East European Review* 78 (1998), 49-84.

#### Αρχαία ελληνική μαγεία:

- P. Ankarloo, and S. Clark (eds), *The Athlete's History of Witchcraft and Magic in Europe, 2: Ancient Greece and Rome* (London, 1999).

- Jan Bremmer, "The birth of the term 'Magic'", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126 (1999), 1-12.

- W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur* (Stützungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1984, 1) (Heidelberg, 1984), 43-84.

- J. Clausen, and S. Johnston (eds), *Medea* (Princeton, 1997).

- M. Dickie, "The 'learned magician'", in: D. Jordan et al. (eds), *The World of Ancient Magic*.

- C. A. Faraone, "Aeschylus (Eum. 306) and Attic judicial curse-tablets", *Journal of Hellenic Studies* 105 (1985), 150-54.

- C. A. Faraone, "An accusation of magic in Classical Athens" (Aristophanes, *Wasps* 946-48), *Transactions of the American Philological Society* 119 (1989), 149-61.

- C. A. Faraone, "The agnostic context of early Greek binding spells", in: id. and D. Obbink (eds), *Magica Hiera*, 3-32.

- C. A. Faraone, and D. Obbink (eds), *Magica Hiera* (Oxford, 1991).

- R. L. Gordon, "What's in a list?" *Listing in Greek and Roman-Roman magic*, *Journal of Hellenic Studies* 110 (1990), 1-12.

- R. L. Gordon, "Imaging Greek and Roman magic", in: B. Ankarloo and S. Clark (eds), *The Athlete's History of Witchcraft and Magic in Europe*, 2, 159-275.

- F. Graf, "Excluding the charming: the development of the Greek concept of magic", in: M. Meyer and P. Mirreki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 1995), 29-42.

- Graf, *Götternische und Schatzenspeicher* (München, 1996) Eng. Tr. *Magic in the Ancient World* (Cambridge, Mass., 1997).

- S. L. Johnston, *Restless Dead* (Berkeley, 1999).

- D. Jordan et al. (eds), *The World of Ancient Magic* (Bergin, 1999).

- P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mysticism and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition* (Oxford, 1995).

- P. Larota, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate* (Rome, 1967).

- G. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: studies in the origins and development of Greek science* (Cambridge, 1979).

- G. Lloyd, *Demystifying Mentalities* (Cambridge, 1990), 39-72.

- D. Ogden, "Binding spells: curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman worlds", in: B. Ankarloo, and S. Clark (eds), *The Athlete's History of Magic and Witchcraft in Europe*, 2, 1-90.

- H. S. Versnel, "Die Poetik der Zauberbrüche", in: T. Schabert and R. Bräutigam (eds), *Die Macht des Wortes* (Munich, 1996), 233-97.

- H. S. Versnel, "An essay on anatomical courses", in: F. Graf (Hrsg.), *griechische Rituale: Geburts- und Symposiastische* (Stuttgart and Leipzig, 1998), 217-67.