

PRZEMYSŁAW BIERNAT\*  
Instytut Filologii Klasycznej UJ

## „Skoro tak czynią, czyż nie są straszni w oczach bogów?” – wędrowni specjaliści rytualni w oczach autora *De morbo sacro*

### Wprowadzenie

Wśród postaci, jakie wprowadza Platon na scenę *Uczty*, jest zagadkowa kapłanka z Mantinei Diotyma. W rozmowie z Sokratesem objaśnia ona swoją koncepcję *τὸ δαιμόνιον*, elementu pośredniczącego między ludźmi a bogami. Na pytanie Sokratesa o moce, jakie posiada *δαίμων*, Diotyma odpowiada następująco:

Źłumaczy i przekazuje bogom prośby (*δεήσεις*) i ofiary ludzi, a ludziom polecenia bogów i odpłaty za ofiary dla nich, wypełnia zaś miejsce w środku między nimi, skutkiem czego wszystko to jest jakby nim powiązane ze sobą. Dzięki niemu działa cała wieszczba (*μαντική*) oraz umiejętność kapłanów (*ἢ τῶν ἱερῶν τέχνη*), związana zarówno z ofiarami i rytuałami (*περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετάς*), jak i z inkantacjami (*τὰς*) oraz wszelkim wróżeniem i czarodziejstwem. Bóg zaś nie miesza się z człowiekiem, lecz poprzez dajmoniona całe przebywanie razem i rozmowa bogów z ludźmi, gdy czuwają i gdy śpią (202d–203a)<sup>1</sup>.

W roku 1929, kiedy jeszcze „twardy” podział na magię i religię traktowany był przez uczonych jako naturalny stan rzeczy, Hendrik Bolkestein zauważył, że Platon w powyższym fragmencie bynajmniej go nie respektuje<sup>2</sup>. Obecnie mamy pewność, że w słowach Diotymy odbija się powszechne odczucie Gre-

---

\* E-mail: przemyslaw.biernat@uj.edu.pl. Autor składa serdeczne podziękowania Panu dr. Krzysztofowi Bielawskiemu za wnikliwą lekturę artykułu i cenne uwagi.

<sup>1</sup> Źłumaczenie własne. Wszystkie pozostałe cytaty z Platona podaję w tłumaczeniu Władysława Witwickiego.

<sup>2</sup> Zob. Schuddeboom 2009: 28. Co ciekawe, tłumaczenie tego miejsca u Witwickiego kończy się na wyrazie *τελετάς*: „Przez niego trafia do nieba i cała sztuka wieszczbiarska, i to, co kapłani robią, te ofiary i ceremonie”. Nietrudno zgadnąć, że nie jest to skutek niedopatrzenia – Witwicki usunął z tekstu Platona wszystko, co miało posmak magii, po-

ków, wciąż jeszcze wolnych od pojęciowych dychotomii, narzuconych ostatecznie przez filozofów, teologów i uczonych. Przedstawiony przez kapłankę podział nadprzyrodzonych istot na bogów i *δαίμονες* jest refleksem teologicznej tradycji, która choć uchwytna w innych pismach Platona, nie należała do poglądów podzielanych przez wszystkich Greków, którzy – przynajmniej w języku literackim – często używają tych określeń zamiennie<sup>3</sup>. Demonologia *Uczty* to raczej pewna pojęciowa propozycja: pomysł (mniejsza o to czy oryginalnie platoński) na uchronienie bogów od zarzutów, jakie mogli ściągnąć na siebie za bezpośrednie ingerowanie w sprawę ludzką<sup>4</sup>. Niemniej, tworząc dodatkową klasę bytów między bogami a ludźmi, Platon mimo wszystko potwierdza, że w oczach Greka nie ma „ontologicznej przepaści” między mocami, do których odwołują się z jednej strony kapłani i wyrocznie, a z drugiej wróżbici i *γόητες*. Jeżeli było w propozycji Diotymy jakieś *novum*, to raczej wyodrębnienie czynnika pośredniczącego między ludźmi a bóstwem niż to, że w ramach jednego systemu komunikacji z bogami Diotyma ujęła zarówno ofiary kapłanów, jak i działania, które w starszych paradygmatach myślenia o religii antycznej charakteryzowano jako „magiczne”.

A jednak było coś, przynajmniej w odczuciu wielu greckich intelektualistów, co odróżniało kapłana od *γόης*. W wypowiedzi Platona chyba słusznie dopatrujemy się gradacji: od czegoś godnego szacunku po coś moralnie wątpliwego. Niektórzy sprecyzowaliby pewnie: od religii do magii. Jeden z nielicznych konsensów, jakie wypracowano w toku debat nad magią w starożytności, mówi, że dla Greków pojęcie magii (nazywanej często innym słowem lub nienazywanej wcale) miało charakter wyłącznie normatywny. Nie wskazywało więc na zjawiska, których istoty nie dałoby się ostatecznie sprowadzić do religii. Magia nie była czymś *sui generis*<sup>5</sup>.

---

nieważ nie mógł tego pogodzić z przekonaniem o „ontologicznej” różnicy między religią a magią.

<sup>3</sup> W ramach czasowych, które nie wykraczają poza epokę klasyczną. Jak pokazuje Sowa (1995), w swoich pismach Platon odwołuje się do różnych tradycji rozumienia tego pojęcia, wynikającego z rozmaitych uzusów, idei teologicznych itp.

<sup>4</sup> Zob. Mikalson 2010: 25 i n., Sowa 1995.

<sup>5</sup> Parker 2005: 122: „Badanie magii jest badaniem religijnych praktyk, które nie znajdują aprobaty w danym społeczeństwie” (wszystkie tłumaczenia prac teoretycznych, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu – P.B.). Można więc słusznie zadać sobie pytanie, czy w ogóle potrzebujemy kategorii tak szerokiej i ogólnej jak „magia”. Wątpliwości tego rodzaju wyraził dobitnie Jonathan Z. Smith: „Widzę niewielki pożytek z dalszego używania terminu »magia« w teoretycznym, akademickim dyskursie. Mamy do dyspozycji lepsze i bardziej precyzyjne naukowe kategorie służące do opisanego każdego ze zjawisk powszechnie nazywanych »magią«, które poza innymi zaletami tworzą bardziej użyteczne kategorie porównawcze. Dla każdej kultury, którą znam, możemy dokonać zamiany miejsc między zbiorem materiałów konwencjonalnie określanych jako »magiczne« a zbiorami określanymi za pomocą innych generycznych

Wychodząc z punktu, w którym nie ma ontologicznego rozróżnienia między magią a religią, chciałbym przyjrzeć się tekstowi hipokratejskiego traktatu *De morbo sacro*, stanowiącego z jednej strony wykład medycznej teorii dotyczącej leczenia epilepsji, z drugiej natomiast wyjątkowo kompleksowy atak na specjalistów religijnych, którzy oferowali leczenie epileptyków w ramach tradycyjnego, religijnego paradygmatu myślenia o pochodzeniu chorób. Tekst *De morbo sacro* rzuca wyjątkowo dużo światła na stosunek intelektualistów greckich do własnej tradycji religijnej, zwłaszcza tam, gdzie w grę nie wchodził oficjalny kult zorganizowany wokół struktur *πόλις*, lecz prywatne potrzeby religijne.

„Skoro tak czynią, czyż nie są straszni w oczach bogów?”

Autor traktatu już na samym jego początku zastrzega, iż jego zdaniem epilepsja nie jest bardziej boska od innych chorób (1.1–1.3, 5.1–5.4). Wszystkie są jednakowo boskie i ludzkie, powiada gdzie indziej (21.8). To przekonanie znajduje potwierdzenie w przyjętej przez zwolenników Hipokratesa teorii czterech humorów, których równowaga jest podstawą zdrowia, oraz w uzasadnionym w perspektywie filozofii presokratejskiej przekonaniu o boskości co bardziej monumentalnych zjawisk przyrody, takich jak słońce, księżyc czy wiatry, które wywołują ataki choroby (por. 21.4). Co istotne, za rozumowaniem hipokratejskiego stoi przekonanie, iż człowiek może mieć kontrolę jedynie nad tym, co ludzkie (*τὸ ἰνόν*) (por. 3.8, 4.14–4.15). Przekonanie to leży u podstaw krytycznej oceny działalności rytualnych specjalistów, wskazania na sprzeczność między ich słowami a praktyką. Z jednej bowiem strony twierdzą oni, że epilepsja jest boska, a więc, że bogowie ją zsyłają, boski czynnik jest za nią odpowiedzialny. Z drugiej jednak – wszystko, co robią, aby epilepsję wyleczyć, pokazuje, że musi ona być ich zdaniem „ludzka”, a więc, że to ludzki czynnik jest za nią odpowiedzialny (3.1–3.8). Bóstwo natomiast jest im potrzebne tylko po to, by zasłonić nim swą bezradność i obciążyć je winą w razie niepowodzenia kuracji. Hipokratejski autor szybko jednak przechodzi od zarzutu o cynizm i szarlatanerię do oskarżenia o ateizm, który człowiekowi myślącemu w kategoriach presokratejskiej filozofii przyrody musiał się wydawać przeczącym zdrowemu rozsądkowi skandalem. Nawet jeżeli specjaliści religijni zastrzegają, powiada, że swoją moc czerpią z *τελεταί*, rytuałów, to twierdząc, iż potrafią wywoływać zaćmienia i zmieniać pogodę, pokazują, że *de facto* nie mogą wierzyć, by bogowie istnieli lub by mieli jakąkolwiek moc (4.1–4.10):

---

terminów (jak: uzdrawiające, wróżebne, kłętwe) bez najmniejszej poznawczej straty” (Smith 1995: 16).

Bo jeśli człowiek za pomocą praktyk magów i złożonych ofiar doprowadzi do zaćmienia księżyca i słońca albo wywoła burzę i piękną pogodę, to nie uwierzę, że którakolwiek z tych rzeczy jest boska, a wręcz przeciwnie: jest ludzka, skoro moc bóstwa jest opanowana i zniewolona przez przemyślność człowieka (*ὑπερ*) (4.11–4.16)<sup>6</sup>.

Nieco dalej hipokratejczyk przeprowadza atak na praktykę poddawania epileptyków oczyszczeniom, „jak gdyby byli nieczyści (4.38)”. Nazywa ją „czymś bezbożnym i świętokradczym (*ἀνοσιώτατον*, 4.34–4.35)”, ponieważ jego zdaniem bogowie nie mogą być źródłem zmazy, a wręcz przeciwnie: są źródłem czystości i świętości (4.54–4.61). Widzimy więc, że autor traktatu nie zwalcza praktyk specjalistów rytualnych na gruncie swojej teorii medycznej, tylko teologii i co za tym idzie – własnego rozróżnienia między tym, co pobożne, a bezbożnością: bóstwo jest czymś, co przewyższa i uświęca człowieka; nie może więc być przezeń kontrolowane ani być dla niego źródłem zmazy. Sprzeczność między słowami a czynami oraz ujawniona przez autora bezbożność specjalistów to spostrzeżenia, które trudno uznać za argumenty przeciw skuteczności ich praktyk. Autor traktatu nie odrzuca praktyk rytualnych specjalistów na mocy wewnętrznej logiki przeciwstawienia nauki i magii, ponieważ tego przeciwstawienia nie dokonuje. Jego dyskurs ma charakter normatywny: określa granice między dopuszczalnym a niedopuszczalnym w praktyce religijnej. Jak się wkrótce przekonamy, to konceptualne rozgraniczenie zostaje na poziomie obrazowania wyrażone eksplicitnie za pomocą metafory granicy.

„...którzy udają, że są bardzo pobożni i że dużo wiedzą”

Przyjrzyjmy się teraz temu, w jaki sposób autor traktatu wprowadza postaci swoich adwersarzy. Na początku drugiego akapitu hipokratejczyk powiada:

Wydaje mi się, że ludzie, którzy jako pierwsi „uświęcili” tę chorobę, byli tego samego rodzaju, co dzisiejsi *καθαρταί*, którzy udają, że są bardzo pobożni i że dużo wiedzą (2.1–2.5).

Bez wątplenia można wyczuć w tym zdaniu swoistą gradację niechęci, podobnie jak w przywołanym na początku fragmencie *Ucztu*, gdzie listę aktywności, w których między bogami a ludźmi pośredniczą *δαίμονες*, otwierała działalność kapłanów, zamykała natomiast *γοητεία*. Można jednak zadać sobie pytanie, czy mamy tu do czynienia wyłącznie z językiem wykluczenia, narzuconym przez

<sup>6</sup> Wszystkie cytaty z traktatu podaję we własnym tłumaczeniu. Co ciekawe, autor posługuje się w cytowanym passusie czasem przyszłym („jeśli... doprowadzi”), a nie, przykładowo, irrealisem. Ewentualne wnioski, jakie można z tego faktu wyciągać, pozostawiam fantazji czytelnika, nie ma to bowiem większego znaczenia dla mojej analizy.

hipokratejczyka, czy może jest to do pewnego stopnia również język samookreślenia, używany przez specjalistów.

Dwa ostatnie terminy mają wydźwięk niewątpliwie pejoratywny. Nie ma wątpliwości, że żaden specjalista religijny nie mówił o sobie per *ἀλαζών*, „fanfaron”, „szarlatan”. Kasandra, wśród lekceważących wyzwisk, jakie zawsze padały pod jej adresem, wymienia słowo *ἀγύρτρια*, „wrózka, co się po wsi włóczy i żebrze grosza” (w. 1273)<sup>7</sup>. Wiemy też o istnieniu kapłanów zwanych metragyrtami, „żebrakami Matki”, którzy swoją nazwę zawdzięczają specyficznemu stylowi życia (a nie odwrotnie)<sup>8</sup>.

Więcej uwagi chciałbym poświęcić dwóm pierwszym określeniom: *μάγος* oraz *καθαρτής*. *Μάγος*, jako słowo pochodzenia perskiego, w grece teoretycznie początkowo powinno być nienacechowanym terminem etnograficznym. W praktyce natomiast trudno znaleźć tekst, w którym pojęcie to byłoby jednoznacznie neutralne. Ksanthos z Lidii, historyk regionu starszy od Herodota i zapewne jeden z pierwszych autorów piszących o perskich magach, przypisuje im praktykę kazirodztwa i wspólnotę żon, a więc zachowania sprzeczne z greckimi normami obyczajowymi, niezależnie od intencji, jaka przyświecała mu przy tym opisie<sup>9</sup>. Trudno oprzeć się wrażeniu, że słownictwo, jakim do opisu perskich praktyk kultowych posłużył się Herodot, dalekie jest od neutralności<sup>10</sup>. Dotyczy to zwłaszcza ofiary z białych koni nad Strymonem, gdzie Herodot używa czasownika *φαρμάσσειν* w znaczeniu „złożyć w ofierze” (7.113)<sup>11</sup>. Do obowiązków

---

<sup>7</sup> Ajschylos 1954: 372.

<sup>8</sup> Wzmianki na temat metragyrtów analizuje Dickie (2001: 64). Jego wnioski są chyba jednak nieco zbyt „dramatyczne”: „Nie było określenia bardziej umniejszającego niż nazwanie kogoś kapłanem-żebrakiem Matki Bogów; wyrażało ono ostateczną formę degradacji”.

<sup>9</sup> Co ciekawe, wspólnota żon nie znajduje potwierdzenia w źródłach perskich, zob. Bremmer 1999: 4–5. O praktyce przypisywania obcym ludom swobody seksualnej przez pierwszych greckich historyków zob. Kingsley 1995: 180. Dodać należy, że zdaniem Kingsleya informacja o wspólnocie żon nie pochodzi od samego Ksanthosa, lecz została dodana przez Klemensa, „mistrza sztuki kreatywnego cytatu”, który szukał źródeł zarzucanej gnostykom rozwiązłości (1995: 181).

<sup>10</sup> Wyczerpująco przedstawia to Collins (2008: 56–58), por. też Dickie 2001: 33: „Nie jest jednak prawdą, że w oczach historyka nie byli oni niczym więcej niż tylko irańskimi kapłanami ognia: posługuje się bowiem wyrażeniami, które nigdy nie są używane, by opisać działania greckich kapłanów”. Zdaniem Dickiego na sposób, w jaki Herodot opisywał perskich kapłanów, wpłynęli funkcjonujący w Grecji „magowie”.

<sup>11</sup> Wydaje się, że w tekście Herodota jest przynajmniej jedno miejsce, które można odnieść, co prawda jedynie pośrednio, do perskich praktyk kultowych, a które umknęło uwadze Dickiego i Collinsa: wzmianka o ofiarach, jakie Grecy i Persowie składali przed bitwą pod Platejami (9.37). Dowiadujemy się od historyka, że znaki wyczytane z wnętrzości ofiarnych zwierząt były dla Greków przychylnie, gdyby pozostali po swojej stronie rzeki Asopus, niekorzystne natomiast, jeżeli zechcieliby przejąć inicjatywę i przejść do ataku. Dowódca Persów, Mardonios, otrzymał dokładnie takie same wróżby, „bo i on posługiwał się helleńskimi ofiarami”. Finał tej historii znamy: po jedenastu dniach

magów należy również śpiewanie teogonii (*ἐπαείδει θεογονίην, οἴην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαιοιδήν*, 1.132 – podkr. P.B.), które towarzyszyło składaniu ofiar (1.132, 7.191). Rytuály spełniane z towarzyszeniem śpiewu należały, jak się wkrótce przekonamy, do repertuaru atakowanych przez hipokratejskiego autora specjalistów religijnych, a jak możemy wnioskować na podstawie innych świadectw, były one czymś w Grecji nierzadkim, nawet jeżeli nieco egzotycznym. Datowany na koniec V wieku traktat zachowany na papirusie z Derveni przywołuje postaci magów z aprobatą<sup>12</sup>. Trudno jednak orzec, czy mowa tam o przybyłych z Bliskiego Wschodu kapłanach działających w Grecji, czy o naśladowcach tychże kapłanów, którzy z Persją mieli niewiele wspólnego. Libacje z wody i mleka, o których wspomina autor z Derveni, pokazują, że jeżeli nawet „magowie” ci wywodzili się z perskiej tradycji, to dokonali adaptacji do greckich warunków – libacje z wody to grecki zwyczaj, niepoświadczony w perskich tekstach religijnych<sup>13</sup>. Bardzo często natomiast *μάγος* w greckich tekstach występuje bez jakiegokolwiek związku z Persją, jako określenie kogoś, kogo nazwałbym niespełniającym standardów specjalistą religijnym. Najlepiej ilustruje to rozmowa Edypa i Tejrezjasza u Sofoklesa. Przed pojawieniem się na scenie Tejrezjasz zostaje nazwany przez chór Tebańczyków „boskim wieszczem”, *θεῖος μάντις* (298). Gdy jednak dochodzi do kłótni wróżbity z królem, ten nazywa go magiem i podstępny *ἀγύρτης*, który patrzy tylko na zysk, a w swej sztuce jest ślepy (387–389). Jeżeli znane słowa Heraklita, które przytacza Klemens, są cytatem, a nie dość dowolną parafrazą (co do tego nie ma zgody), to Heraklit wymieniał *μάγοι* w jednym szeregu z bachantami i wtajemniczonymi (*μύσται*), przewidując dla nich, jako osób jedynie pozornie pobożnych, karę ognia po śmierci (fr. 14 Diels-Kranz).

---

zwłoki, nie chcąc już dłużej czekać, Persowie przechodzą do ataku i zostają pokonani. Wróżby okazały się więc prawdziwe. Czy byłyby takie dla Persów, gdyby Mardonios „posłużył się” ofiarami perskimi? (przy których spełnianiu, jak wiemy z 1.132, musiał być obecny *μάγος*). Fakt, że Mardonios otrzymał te same znaki, co Hellenowie, musiał się chyba wydawać niecodzienny, skoro został opatrzony wyjaśnieniem. Przesłanie Herodota wydaje się czytelne: to, w jaki sposób Grecy składają swe ofiary, podoba się bogom. Czy inna forma składania ofiar może być im równie miła?

<sup>12</sup> Datacja za Janko 2002.

<sup>13</sup> Bremmer 1999: 8. O magach i libacjach mowa w kolumnie 6 tekstu Papirusu z Derveni, zob. Janko 2008. Betegh (2006<sup>3</sup>: 82) uważa, że magowie z papirusu nie mają nic wspólnego z Persją: „Pod słowem »magowie« mogą się kryć liderzy wtajemniczonych, kapłani prywatnych stowarzyszeń religijnych”. A dalej: „Co do mnie, to nie uważam za prawdziwy problem faktu, że termin ten używany jest pejoratywnie we wszystkich niemal przypadkach, kiedy nie odnosi się do perskich kapłanów. Możemy przyjąć, że termin *mágos* w grece był początkowo neutralnym albo wręcz pozytywnym środkiem określenia oraz samookreślenia, tak jak *kathartēs* i *agúrtes*. Jako samookreślenie termin ten pozwalał również na przypisanie sobie autorytetu perskich kapłanów i dopiero później, poprzez rozmaite ataki rozpoczynające się od Heraklita, otrzymał negatywne konotacje”.

Wydaje się, że drugie z określeń, *καθαρής*, odsyła nas raczej do praktyki oczyszczeń, należącej do repertuaru rytualnych aktywności wróżbitów, *μάντις*, niż wskazuje na konkretną klasę religijnych specjalistów. Katartyczne kompetencje *μάντις*, jak też ich miejsce i rola w ramach greckiego systemu religijnego stały się niedawno przedmiotem gruntownego studium (Flower 2009). W pojęciu oczyszczenia dotykamy charakterystycznego dla Grecji splotu sfer, które jako ludzie nowożytni przywykliśmy ujmować oddzielnie: medycyny i religii. Przekonanie, iż moralna przewina może ściągnąć na winowajców karę w postaci choroby (np. epidemii), implikuje nierozróżnialność między czystością moralną a „fizjologiczną”. Puryfikatorzy z traktatu uważali epilepsję za następstwo „posiadania” zmały lub popełnienia jakiegoś „grzesznego czynu” (4.38–4.40). Epimenides miał około 600 roku przed Chrystusem oczyścić Ateny z zarazy, która spadła na miasto jako kara za ukamienowanie zwolenników Kylona (Burkert 1995: 42). Historyczne przykłady takiej interpretacji wybuchu epidemii są rzadsze, ale natrafiamy na nie jeszcze u Herodota<sup>14</sup>. Faktem pozostaje, że to właśnie u wędrownych specjalistów rytualnych szukano pomocy, gdy poszukiwano środków na powstrzymanie szalejącej zarazy. O przywołanej Diotymie, kapłance z Mantinei, powiada się, że odsunęła na dziesięć lat wybuch zarazy dla tych, którzy składali ofiary według jej wskazówek<sup>15</sup>. Wędrowny styl życia wróżbici zachowali jeszcze długo po rzekomym upadku „klasycznej Grecji” i nie oznaczało to bynajmniej, by postrzegani byli jako figury z marginesu: wystarczy wspomnieć cały szereg *μάντις*, uhonorowanych już to przez miasta greckie, już przez samych siebie, za sprawą fundacji posągów w religijnych centrach Grecji albo przyznania obywatelstwa<sup>16</sup>. Nie ma wątpliwości, że wędrowni specjaliści, którzy odnieśli sukces, byli wzorem dla całej rzeszy mniej skutecznych *craftsmen*. Oni to właśnie doczekali się od greckich intelektualistów pogardliwych

---

<sup>14</sup> Parker 1996: 271: „Herodot wierzył, że Argylejczycy sprowadzili zarazę, ponieważ ukamienowali grupę Fokejczyków. Nawet jeżeli niewłaściwe, przekonanie to jest dobrym świadectwem możliwej interpretacji przyczyn publicznej klęski w drugiej połowie piątego stulecia”. Parker uważa też, że chociaż Tukidydes nigdzie nie wzmiankuje religijnej interpretacji wybuchu epidemii w Atenach, interpretacje takie musiały się pojawić.

<sup>15</sup> Platon 2009: 201d. Przykłady historycznych *μάντις*-puryfikatorów: Burkert 1995: 42–43, Flower 2009, *passim*.

<sup>16</sup> Teisamenos z Elidy „wytargował” dla siebie i brata spartańskie obywatelstwo (przypadek bez precedensu) w zamian za swe mantyczne usługi podczas wojen perskich (Herodot 9.33–9.35); Sthorys z Thasos został przez Ateńczyków nagrodzony obywatelstwem za pomoc w zwycięstwie pod Knidos (IG II<sup>2</sup> 17); Pauzaniasz (3.11.5) opisuje posąg Agiasa, wieszczka, któremu Spartanie przypisali na równi z Lizandrem zasługę wygrania bitwy pod Aigospotamoi (Flower 2009: 95–96) oraz posąg wieszczka Trazybulosa (Pauzaniasz, 6.2.4–6.2.5), przedstawionego z rozciętym psem, co zdaniem Flowera (2009: 99) może nawiązywać nie tyle do jego nowatorskich metod ekstypicji z psich wnętrzości, ile do poświadczonej dla Macedonii i Beocji praktyki oczyszczania armii poprzez przemaszerowanie oddziału między dwiema połowami rozciętego psa. Trazybulos byłby więc *mantisem* cenionym przede wszystkim za swe umiejętności katartyczne.

przezwick, takich jak *ἀγύρται* czy *ἀλαζόνες*<sup>17</sup>. Tożsamość rozmaicie określanych figur wędrownych specjalistów religijnych widoczna jest zwłaszcza w słynnym fragmencie *Państwa*, gdzie jeden z młodych rozmówców Sokratesa, Adejmantos, przywołuje postaci *μάντις*:

A tu zebrzące klechy i wieszczbiarze (*μάντις*) do drzwi bogatych ludzi pukają i mwawiają, że jest u nich moc od bogów zesłana, żeby z pomocą ofiar i śpiewnych modlitw, jeżeli na kimś ciąży zmaza grzechu albo na jego przodkach, zdejmować ją bardzo przyjemnie i przy uroczystych nabożeństwach. A jeżeliby kto chciał jakimś wrogowi zaszkodzić, taki za niewielką opłatą szkodzi równie dobrze sprawiedliwemu, jak i niesprawiedliwemu – pewnymi zaklęciami, które wiążą i którymi on powiada, że potrafi bogów nakłaniać, aby mu byli posłuszni. [...] A ksiąg całe stopy podają Muzajosa i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżycy i od Muz. Wedle tych ksiąg oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów za pomocą ofiar i miłych komedyjek jeszcze za życia (364b–365a).

Platonowi wieszczbiarze składają ofiary z towarzyszeniem śpiewu, twierdzą, że „jest u nich moc od bogów zesłana” i że mają nad bogami kontrolę. Wreszcie – praktykują również oczyszczenia, co wydaje się potwierdzać, iż na nazwanie tego rodzaju osób istniało wiele określeń, akcentujących różne aspekty ich działalności<sup>18</sup>. Jednocześnie *μάντις* to klasa rytualnych specjalistów, bez których nie mogła się obejść żadna kampania wojenna i o których usługi rywalizowały ze sobą greckie *πόλεις*<sup>19</sup>. Adejmantos nadmienia również, iż wędrowni wieszczbiarze potrafili o konieczności oczyszczenia przekonać także całe społeczności. Trudno mi sobie wyobrazić, by mógł tego dokonać ktoś zupełnie pozbawiony prestiżu. Wydaje się więc, że określenia takie jak *μάντις* mogły być używane wymienne i przyjmować rozmaite odcienie – od aprobaty (*θεῖος μάντις*) po pogardę. Wszystko zależało od tego, kto je wypowiada. Dlatego fakt, że autor nie nazywa swoich adwersarzy *μάντις* może nie być przypadkowy – słowo to, jako termin o najszerszym znaczeniu, nie poddawało się łatwo negatywnej waloryzacji.

Jak sądzę, ani u hipokratejskiego autora, ani u Platona nie mamy do czynienia z odpowiedzią na kryzys tradycyjnej religii *πόλις*, który miałby się przejawiać

<sup>17</sup> Nie mamy wielu świadectw dotyczących „osiadłych” specjalistów religijnych, ale tacy również musieli się trafiać, jak np. matka Aischinesa. W kontekście dalszej analizy wymowny jest fakt, że jej brat Kleobulos – wiemy to z jego nagrobnej inskrypcji – określał się mianem *μάντις* (Flower 2009: 98 – reprodukcja steli).

<sup>18</sup> Zob. też Betegh 2006<sup>3</sup>: 81. Zdaniem Collinsa pewne passusy traktatu implikują fakt sporządzania tabliczek związanych (*καταδέσμοι*) przez rytualnych specjalistów (Collins 2008: 39–40).

<sup>19</sup> O roli, jaką odgrywali wróżbici w kampaniach wojennych, najobszerniej pisze Flower (2009, zwłaszcza s. 153 i nn.). Do zadań wróżbitów należało przede wszystkim spełnienie przed bitwą dwóch ofiar, *ιερά* (ekstypicja w obozie wojskowym) i *σφαγία* (ofiara wykonywana przed linią gotowych do walki żołnierzy), choć znana była również praktyka oczyszczania żołnierzy. Por. też Sofokles, fr. 34: *στρατοῦ καθαρτής κ' ἀπομαγμάτων ἴδρως* – „puryfikator wojska, biegły w oczyszczeniach”.



wzrostem liczby wędrownych *καθαρταί*. Specjaliści ci nie byli ani przybyszami ze zmitologizowanego wschodu, ani nowinkarzami, którzy wywracali tradycyjną religię do góry nogami, lecz wyrastali z greckiej tradycji, która nie знаła naszego rozdziału między religią, medycyną a magią<sup>20</sup>. To natomiast, co zostało w tych tekstach uchwycone, to próba zdefiniowania granicy między działaniem pobożnym a bezbożnością. Tym kryterium nie jest już tradycja, działanie *κατὰ τὰ πάτρια*, ale nowe standardy etyczne (co szczególnie widoczne jest u Platona) czy nawet wewnętrzna spójność logiczna przekonań (co uwypukla pseudo-Hipokrates)<sup>21</sup>. Wśród strzępów, jakie pozostały z logosu Heraklita, jest jeden, który z pewnością krytycznie odnosi się do zjawiska obmywania krwią, wzmiankowanego przez autora *De morbo sacro*: oczyszczać krwią to jakby błoto obmywać błotem<sup>22</sup>. A jednak, jak pokazał Parker, oczyszczanie krwią jest perfekcyjnie logiczne w ramach pewnego myślowego paradygmatu, którego greccy intelektualiści, tacy jak Heraklit czy hipokratejski autor, nie rozumieli: krew mogła być fizycznym zastępnikiem zmazy, którą należało oczyścić<sup>23</sup>. W ostatniej części tekstu chciałbym pokazać, w jaki sposób autor *De morbo sacro* dokonuje asocjacji pojęć, by zmieniać ich wydźwięk i tym samym dyskredytować swych przeciwników.

---

<sup>20</sup> Nie odmawiam przy tym racji Burkertowi, który jest zdania, że wędrowni specjaliści – *craftsmen* – stanowili wehikuł bliskowschodnich koncepcji religijnych i rytualnych. Sami Grecy nie postrzegali jednak swej tradycji jako czegoś przeszczepionego na grecki grunt z Bliskiego Wschodu. Zob. też komentarz Parkera do faktu, iż *καθαρταί* z traktatu polecali swym pacjentom wstrzymywanie się od niektórych pokarmów i zachowań (co ma swoją analogię w *ἀγνεῖται* obowiązkowych dla uczestników niektórych kultów): „Ci, którzy oczyszczali z epilepsji, różnili się od zwykłych puryfikatorów tym, że sięgali głębiej do zasobów tradycyjnej religii” (Parker 1996: 233).

<sup>21</sup> Platon krytykuje specjalistów ponieważ przekonują oni ludzi, że dzięki oczyszczeniom będą mogli po śmierci uniknąć kary za złe postępowanie.

<sup>22</sup> „Oni zaś, szaleńcy, oczyszczają krwią, jak gdyby ten, kto wszedł w błoto, obmywał się błotem” (DK 12 B 5). Zalecenie dotyczące puryfikacji krwią pojawia się również w tzw. prawie katartycznym z Cyreny (w. 33 i nn.) stanowiącym zapis zaleceń wyroczni delfickiej. Komentarz do prawa zamieszcza Parker (1996: 332–351) (Appendix 2). Zob. też Burkert 1995: 69 i n.

<sup>23</sup> „Krew była fizycznym znakiem zanieczyszczenia, które miało zostać usunięte”, Parker 1996: 234. Chociaż nie wiemy, czy którykolwiek z puryfikatorów właśnie tak rozumiał sens tego zabiegu, to w literaturze greckiej znajdujemy echa prób uzasadnienia niezrozumiałych praktyk rytualnych: Sokrates w *Menonie* (81a) wspomina o kapłanach i kapłankach, którzy starali się dać *λόγος*, wyjaśnienie, dla tego, co robią; autor z *Derveni* z jednej strony krytykuje wtajemniczenia „w miastach” jako, by posłużyć się słowami Sokratesa, pozbawione logosu, z drugiej strony sam wyjaśnia, dlaczego *μύσται* ofiarują Eumenidom mnóstwo ciasteczek o wielu *ὄμφαλοι* (*πόπανα ἀνάριθμα καὶ πολυόμφαλα*): ponieważ Eumenidy to dusze, a dusze same są niepoliczalne (*ὅτι καὶ αἱ ψυχὰ ἀνάριθμοί εἰσι*) (col. 6 w edycji Janko 2008).

## Oczyszczenia i „modlitewki”

Na przykładzie Platona przekonaliśmy się, że różnica między *μάντις* a *καθαραὶ* polega jedynie na doborze słownictwa – nie mamy w ich przypadku do czynienia z różnymi specjalistami odpowiedzialnymi za różne praktyki rytualne, lecz z tą samą kategorią religijnych *craftsmen*, na których określenie Grecy mieli więcej niż jedno słowo, w zależności od uczuć, jakie budziły w nich ich działania<sup>24</sup>. Wspomniałem już, że *καθαρής* było pojęciem raczej neutralnym, *μάγος* natomiast miało, czy mogło mieć, wydźwięk krytyczny: *μάγος* to często nieuczciwy *μάντις*. Tymczasem wydaje się, że dla autora traktatu *καθαραὶ* to swoisty hendiadys. Nie chodzi tylko o mocne „zaspójnikowanie” tej frazy. Autor konsekwentnie w całym tekście dokonuje asocjacji pojęć *μάγος* / *μαγεύειν* i terminów oznaczających oczyszczenie, skłaniając tym samym czytelnika, by i on zaczął łączyć je na płaszczyźnie konceptualnej. Mamy więc *καθαραὶ* (2.3), *μαγεύων* (3.9), *μαγείης* (21.26). Jeżeli w ustach intelektualisty, którego poglądy na naturę bogów ukształtowane zostały przez ówczesne filozoficzne prądy, *μαγεῖα* mogła oznaczać działanie pseudoreligijne, pastisz *therapei*, to zestawiając ją na przestrzeni całego tekstu z puryfikacją, hipokratejski autor chce, byśmy na praktykę oczyszczeń patrzyli właśnie w ten sposób: jak na kultowe nadużycie albo na zwykłą błagę. Trzeba jednak podkreślić, że nie odrzuca jej *in toto*: wielokrotnie podkreśla on uświęcającą, oczyszczającą moc, jaką posiada bóstwo. Tym, co autor traktatu poddaje krytyce, jest zawarte *implicite* w praktyce oczyszczania epileptyków przekonanie, iż bóstwo może być źródłem zmazy (por. 4.34–4.43). Jednocześnie sugeruje on, że chociaż to bóstwo ma moc uświęcenia, puryfikatorzy oczyszczają niejako bez jego udziału:

A powinni byli postąpić odwrotnie: złożyć ofiarę, modlić się i zaprowadziwszy chorego do świątyni, prosić bogów [o pomoc]. Oni zaś żadnej z tych rzeczy nie robią, tylko oczyszczają. [...] A przecież sami wyznaczamy dla bogów granice świątyń i świętych okręgów, aby nikt ich nie przekroczył w innym celu, niż żeby się uświęcić (4.40–4.44 i 4.55–4.57).

Normatywny charakter wypowiedzi autora traktatu na temat praktyk specjalistów religijnych jest w przywołanym fragmencie szczególnie uwypuklony przez zastosowanie wyrażen deiktycznych, takich jak *εἰκνυμεν* (4.55–4.56) i *ἡμεῖς* (4.58): autor *De morbo sacro* z jednej strony sytuuje „nas” wewnątrz okręgu, zakreślającego społecznie akceptowaną sakralną przestrzeń, z drugiej zaś wyrzuca poza jego granicę „ich” – rytualnych specjalistów, którzy blisko bogów pozostają jedynie na poziomie słownych deklaracji<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Zob. też: Flower 2009.

<sup>25</sup> Z czymś podobnym mamy do czynienia w *Prawach*, gdzie Platon zakazuje posiadania prywatnych ołtarzy: oddawanie czci bogom musi odbywać się w przestrzeni publicznej, na oczach wszystkich, a więc niejako pod nadzorem „opinii publicznej”.

Autor traktatu łączy w pary również oczyszczenia i inkantacje: *καθαρμοῖσι τε ἰῶνται καὶ ἐπαιοιδῆσιν* (1.9–1.10), *καθαρμοῦς προσφέροντες καὶ ἐπαιοιδὰς* (2.13), *καθαρμοῖσι τε χρέονται καὶ ἐπαιοιδῆσι* (4.34). Jak pokazuje lektura innych tekstów, epody były uważane za środek leczniczy, czasem samowystarczalny, a czasem komplementarny względem leku „materialnego” (zob. cytowany niżej fragment *Charmidesa*). Ponieważ oczyszczanie uważane było za środek prowadzący do uzdrowienia, towarzyszący mu śpiew jest jak najbardziej na miejscu. Wzmiankowani przez Platona *μάντιες* oczyszczali ludzi z ciężącej nad nimi zmagazy za pomocą ofiar i inkantacji (364b), co pokazuje, jak płynne były granice między religią a medycyną, fizjologicznym uzdrowieniem a oczyszczeniem z winy. Trudno jednak jednoznacznie określić, czy Grecy postrzegali inkantacje jako tradycyjny i rodzimy element działania religijnego lub uzdrawiającego. Chociaż w kontekście nazwania specjalistów religijnych „magami” możemy myśleć o perskich *μάγοι* u Herodota, których często widzieliśmy śpiewających inkantacje, to jednak pamiętać należy, że nie robili oni tego, aby uzdrawiać<sup>26</sup>. Inaczej niż synowie Autolykosa, którzy właśnie epodą uleczyli ranę zadaną młodemu Odyseuszowi przez dzika<sup>27</sup>. Wydaje się jednak, że poza Homerem autorzy antyczni niechętnie udzielali epodom „autoryzacji”. W *Charmidesie* Sokrates żartuje z tytułowego bohatera, przekonując go, że posiada liść-lekarstwo, do którego „dołączona” jest epoda („modlitewka”, jak tłumaczy to Witwicki),

...którą jeśli kto odmawia (*ἐπαίδοι*) przy zażywaniu, to lekarstwo całkowicie pomaga. A bez modlitewki listek się na nic nie przyda (155e).

Nieco dalej dowiadujemy się, że Sokrates nauczył się tej epody od pewnego Traka, lekarza „spod znaku Zamolksisa” (156d). Jeżeli wziąć tę wypowiedź za dobrą monetę, to odsłoni nam ona ambiwalencję koncepcji inkantacji: pochodzi od religijnych autorytetów (Zamolksis), ale zarazem nie są to autorytety zakorzenione w greckiej tradycji. Trudno jednak jednoznacznie określić, czy w ramach strategii, jaką przyjął autor traktatu, zestawienie inkantacji z puryfikacjami pełni funkcję analogiczną do tej, jaką miało połączenie magów i puryfikatorów w hendiadyczną frazę.

---

<sup>26</sup> Ciekawy jest również sposób, w jaki Herodot formułuje swoje zdanie: *ἐπαιίδει θεογονίην, οἴην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαιοιδῆν* (1.132) – „śpiewają teogonię, o której sami (sc. kapłani) mówią, że jest inkantacją”. Zdanie to ma charakter wyraźnie wyjaśniający i jako takie implikuje nadwyżkę wiedzy, której my, jako czytelnicy Herodota dalecy od modelowych, już nie posiadamy: znajomość funkcji, jaką pełniły inkantacje w rytuale.

<sup>27</sup> *ἐπαιοιδῆ δ' αἴμα κελαϊνὸν | ἔσχεθον*, 19.457–19.458.

## Zakończenie

Starożytni pisarze rzadko bywali etnografami. To, co mieli do powiedzenia na temat otaczającego ich świata, miało więc charakter nie tylko deskryptywny, ale też – i dla nich chyba przede wszystkim – proskryptywny. Jak się jednak wydaje, praktyki rytualnych specjalistów oraz zawarte w nich implicytne wierzenia na temat bogów były najzupełniej zgodne z tradycją i w pełni spójne na jej gruncie. Nasze własne wyobrażenia na temat tego, na czym polega „autentyczne” leczenie, gdzie przebiega granica między pobożnością a zabobonem oraz paternalistyczny stosunek do kultur „prymitywnych” sprawiły, że obraz, jaki wyłania się z lektury *De morbo sacro*, może okazać się cokolwiek zniekształcony. Nie wiem, czy ktokolwiek, myśląc o autorze traktatu, miał przed oczami lekarza, przemawiającego z pozycji autorytetu nauki, ale domyślam się, że mogło się tak zdarzyć. Wiemy tymczasem, iż traktat – jak chyba większość hipokratejskich pism – nie wywarł wielkiego wpływu na współczesnych. Status hipokratejskiej teorii nie był w oczach postronnych obywateli bardziej prawomocny niż poglądy jakiegokolwiek innej tradycji filozoficznej, ponieważ nie istniała jedna „społeczność uczonych” (wyrażenie Kuhna), która podzielałaby wspólny paradygmat naukowy. Nie będzie chyba wielką przesadą, jeżeli powiemy, że hipokratejscy ιατροί to μάγνταις, którzy odrobili lekcję z sofistyki i jońskiej filozofii przyrody. Z pism samych hipokratejczyków wiemy, że prowadzili oni tryb życia nie mniej wędrowny od wróżbitów i puryfikatorów<sup>28</sup>. Także sposób organizowania się w rody – uczeń poprzez adopcję stawał się synem swego nauczyciela (lub też był jego synem biologicznym) – jest echem tradycji istnienia rodów mantycznych. Pochodzenie od uznanego mistrza stanowiło niejednokrotnie jedyną gwarancję umiejętności danego specjalisty w czasach, kiedy jak pisze Lloyd, „każdy mógł twierdzić, że uzdrawia chorych” (Lloyd 1998: 52)<sup>29</sup>. Dotyczy to również wróżenia z wnętrzości ofiarnych zwierząt, oczyszczania z odziedziczonej winy czy sporządzania tabliczek związujących.

Tymczasem, widząc tak nieprzychylnie odmalowanych *καθαρταί*, łatwiej nam myśleć o wioskowych znachorach, u których pomocy szukają tylko ludzie

<sup>28</sup> Lloyd 1998: 52. Co ciekawe, niektórzy łączą autora *De morbo sacro* z autorem traktatu *O powietrzu, wodach i okolicach* (postulując ich tożsamość, jak Wilamowitz, lub czyniąc pierwszego uczniem drugiego), mającego pomóc wędrującemu z miejsca na miejsce lekarzowi w rozeznaniu wpływu klimatu na zdrowie mieszkańców, zob. Jones 1959: 129.

<sup>29</sup> Adopcja była formą filiacji poświadczoną również wśród μάγνταις nienależących do jednego ze sławnych rodów. O rodach wieszczych najwięcej pisze oczywiście Flower (2009, *passim*). Zob. też Burkert 1995: 43. Odkrycie podstawy popiersia Parmenidesa pośród wizerunków członków rodu kapłanów-lekarzy Apollona Oulisa w Velii (Elei) wywołało falę entuzjazmu wśród uczonych upatrujących zapomnianych mistycznych korzeni racjonalnej tradycji filozofii zachodniej, zob. Kingsley 1999. Wizja Parmenidesa jako greckiego szamana, praktykującego inkubację *iatromantis*, okazała się nie do przyjęcia dla historyków filozofii, zob. Palmer 2009: 61, przypis 37. Zob. także Nutton 1971.

zupełnie naiwni lub zdesperowani, niż o obdarzonych powszechnym szacunkiem rytualnych specjalistach, których posągi stawiano w ważnych religijnych centrach Grecji. Fakt, że ten nieprawdziwy obraz rzeczy często jeszcze do nas przemawia, można, jak sądzę, wytłumaczyć obecnie dominującym w badaniach nad grecką religią modelem religii *πόλις* (*polis religion*). Choć jego prehistoria sięga prac uczonych z tak zwanej szkoły paryskiej (Vernant *et alii*) oraz Burkerta, to najpełniej został sformułowany w dwóch artykułach Sourvinou-Inwood, *What is polis religion?* z 1990 roku i późniejszym *Further aspects of polis religion*<sup>30</sup>. W jej ujęciu – bardziej podsumowaniu „powszechnych odczuć” ówczesnych uczonych niż propozycji, która zaskoczyła wszystkich – grecka *πόλις* „motywowała, legitymowała i zapośredniczała wszystkie przejawy aktywności religijnej” (Sourvinou-Inwood 2011: 195). Chociaż trudno podważyć ogrom zasług, jakie model ten wniósł do naszego rozumienia religii greckiej w jej wymiarze społecznym, coraz częściej można spotkać się z myślą, iż domaga się on pewnych przekształceń, przeformułowań i dopowiedzeń<sup>31</sup>. Konstruuąc oficjalny kult w kategoriach centrum, na peryferiach sytuuje się wszelkie przejawy czegoś, co zwykle określa się jako „religia prywatna” i często identyfikuje z magią. Wewnętrzna logika strukturującego procesu sprawia, że zjawiska te przestają być uważane za istotne dla zrozumienia fenomenu religijności antycznych. Do tych zjawisk na pewno można zaliczyć stale oscylujących między tak zdefiniowanym centrum a peryferiami wróżbitów i puryfikatorów. Nie przypadkiem pierwsza praca poświęcona w całości postaci wieszczka została napisana dopiero w roku 2009 (Flower 2009), co pozostaje w znaczącym kontraście z liczbą prac poświęconych kultom miejskim, rytuałowi ofiarniczemu, kalendarzowi świąt czy kompetencjom religijnych urzędników.

## BIBLIOGRAFIA

- Ajschylos, 1954, *Tragedie*, tłum. Stefan Srebrny, Warszawa.
- Betegh Gábor, 2006<sup>3</sup>, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge.
- Bremmer Jan N., 1999, *The Birth of the Term 'Magic'*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” (Köln), t. 126, s. 1–12.

---

<sup>30</sup> Polskie tłumaczenie obszernych fragmentów pierwszego artykułu Sourvinou-Inwood ukazało się w tomie: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Włodzimierz Lengauer, Piotr Majewski, Lech Trzcionkowski, Warszawa 2011. Wszystkie cytaty z Sourvinou-Inwood podaje za tym przekładem.

<sup>31</sup> Serią takich dopowiedzeń właśnie jest *Rethinking Greek Religion* Julii Kindt (2012). Zob. zwłaszcza ss. 1–35.

- Burkert Walter, 1995, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, MA.
- Collins Derek, 2008, *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford.
- Dickie Matthew W., 2001, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London.
- Diels Hermann, 1906, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- Flower Michael, 2009, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley, CA.
- Janko Richard, 2002, *The Derveni Papyrus. An Interim Text*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” (Köln), t. 141, s. 1–62.
- Janko Richard, 2008, *Reconstructing (Again) the Opening of the Derveni Papyrus*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” (Köln), t. 166, s. 37–51.
- Jones William Henry Samuel, 1959, *Hippocrates with an English Translation*, t. 2, Cambridge, MA.
- Kindt Julia, 2012, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge.
- Kingsley Peter, 1995, *Meeting with Magi. Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy*, „Journal of the Royal Asiatic Society”, t. 5, nr 2, s. 173–209.
- Kingsley Peter, 1999, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness, CA.
- Lloyd Geoffrey E.R., 1998, *Nauka grecka od Talesa do Arystoteles*, tłum. Jakub Lesiński, Warszawa.
- Mikalson Jon D., 2010, *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford.
- Nutton Vivian, 1971, *Velia and the School of Salerno*, „Medical History” (Cambridge), t. 15, s. 1–11.
- Palmer John A., 2009, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford.
- Parker Robert, 1996<sup>2</sup>, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- Parker Robert, 2005, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- Platon, 1959, *Charmides, Lizys*, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa.
- Platon, 2009, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Kęty.
- Schuddeboom Feyo L., 2009, *Greek Religious Terminology. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leiden.
- Smith Jonathan Z., 1995, *Trading Places*, [w:] *Ancient Magic and Ritual Power Religions in the Graeco Roman World*, red. Marvin Meyer, Paul Mirecki, Leiden, s. 13–27.
- Sophocles, 1917, *The Fragments of Sophocles*, ed. A.C. Pearson, Cambridge.
- Sourvinou-Inwood Christiane, 2011, *Czym jest religia polis?*, [w:] *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Włodzimierz Lengauer, Piotr Majewski, Lech Trzcionkowski, Warszawa.
- Sowa Joanna, 1995, *Pojęcie ΔΑΙΜΩΝ w pismach Platona*, [w:] *Collectanea Philologica II*, red. Joanna Rybowska, Krzysztof T. Witzak, Łódź, s. 235–243.

„Quae cum faciant, deis non sunt tremendi?” – quomodo sacrificuli et vates vagabundi in opere *De morbo sacro* descripti sint

## ARGUMENTUM

Hac in dissertatiuncula explanare conati sumus, quo modo sacrificuli et vates vagabundi descripti sint ab auctore ignoto Hippocratico in suo opere *De morbo sacro*, epilepsi sanandae dedicato. Brevem introductionem capitulum sequitur, in quo ipsius Hippocratici opiniones, quae ad naturam huius morbi necnon deorum pertinent, tractantur. Itaque Hippocraticus noster putavit hunc morbum false sacrum appellatum esse, quia omnes morbi partim divini et partim humani sunt neque est ullus divinius quam alii. Si autem sacrificuli et vates iactant se arcanam habere scientiam et sacris quibusdam deos constringere posse, eodem deos esse negant, quia homo solum rerum humanarum potens sit. In capitulo subsequenti in examen vocata sunt nomina, quae auctor Hippocraticus vatibus imposuit, praecipue autem usus nominum *μάγος* et *καθαρτής* apud Graecos. Ex hac analysi concludi potest magum vatem pravum significasse, purificatoris autem nomen et professionem magno in numero a Graecis habita esse. Magi cum purificatoribus coniuncti sunt ab auctore ut notionem purificationis quasi obnigrescerent et quod prius neque insolitum neque externum erat – vere antiquissimo more agebatur – nunc maximae esse impietatis putaretur.

**Słowa kluczowe:** *de morbo sacro*, religia *polis*, *magoi*, *manteis*, *kathartai*.

**Nomina maximi momenti:** *de morbo sacro*, Graecus cultus deorum, *magoi*, *manteis*, *kathartai*.

**Keywords:** *de morbo sacro*, *polis* religion, *magoi*, *manteis*, *kathartai*.

## NOTA AUTORSKA

Przemysław Biernat jest doktorantem w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię badań nad religią starożytną i antropologię antyku greckiego.