

ΚΩΝΣΤ. Δ. ΤΣΑΓΓΑΛΑΣ

ΔΥΟ ΜΑΓΙΚΕΣ ΣΥΝΤΑΓΕΣ ΑΠΟ ΙΑΤΡΟΣΟΦΙΚΟ-ΜΑΓΙΚΟ ΚΩΔΙΚΑ ΤΩΝ ΤΡΙΚΑΛΩΝ

Πριν από μια δωδεκαετία περίπου (1982/1983) είχα ανακαλύψει στα Τρίκαλα την ύπαρξη ενός ιατροσοφικού-μαγικού κώδικα του 1895, που φυλασσόταν ως κειμήλιο από τρικαλινή οικογένεια. Το χειρόγραφο αυτό γιατροσόφι, το οποίο παρουσίασα σε σχετική ανακοίνωση στο 3ο Συνέδριο Τρικαλινών Σπουδών στα Τρίκαλα (1993), εκτός από τις ιατροσοφικές συνταγές της εμπειρικής αλλά και της μαγικής λαϊκής ιατρικής (*medicina magica*) περιείχε και μαντικές-μαγικές ή καθαρά μαγικές συνταγές, τις οποίες πραγματεύτηκα, όπως και τις άλλες, στη δημοσιευμένη στα Πρακτικά του Συνεδρίου μελέτη μου με τίτλο "Ένας ιατροσοφικός-μαγικός κώδικας από την περιοχή Τρικάλων" (*Codex Tricalinus magicus et medicinus*). Δυο όμως μαγικές συνταγές, που ξεχώρισα λόγω του ιδιαίτερου ενδιαφέροντος που παρουσιάζουν για την έρευνα της μαγικής συμπεριφοράς του ανθρώπου, θεώρησα σκόπιμο να τις πραγματευθώ χωριστά. Έτσι προέκυψε η προκείμενη εργασία. Παραθέτω εδώ τα κείμενα¹ των μαγικών αυτών συνταγών, που στον προαναφερθέντα κώδικα έχουν τους αριθμούς 157 και 158 και περιέχονται στα φύλλα 52^v—57^v.

157. Περί φαρμακείας καί μαγείας

Νά πάρης τζουκάλιον καινούριον, νά χωρή τό χέρι σου μέσα. Έπειτα κάμε δι' άνθρακος σταυρόν εις τόν πάτον καί γράψε γύρωθεν τά εξής:

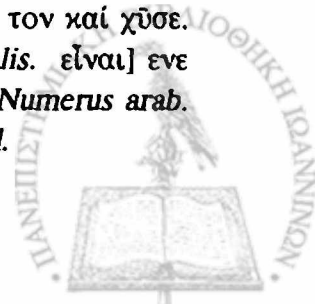
1. φαρμακείας *restitui*; 9 αρμακειας *cod. Literam φ verbi φαρμακείας enunciare non potuerat librarius et pro φ numerum arabicum 9 scripsit. Cf. etiam eundem titulum in syllabo ordinationum (f. 64^v), ubi "περι ενεα 9 αρμακυνας (sic) legitur. 2. τζουκάλιον=τσουκάλι, olla fictilis (Du Cange). καινούριον *cod.*; *malim* καινούργιον, *ex**

1. Λεπτομέρειες για τις βασικές αρχές της διόρθωσης και αποκατάστασης του κειμένου των συνταγών υπάρχουν στη μελέτη μου για τον τρικαλινό ιατροσοφικό-μαγικό κώδικα, την οποία ανέφερα πιο πάνω (βλ. Τσαγγαλάς, *Codex*, σ. 215-217).



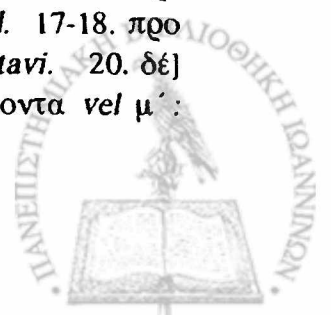
“ Οὕτω(ς) φαρμακοῦται φαρμακεία φαρμακευομένη παρά σου. ὁ Θεός, σύντριψον τὰς φαρμακείας ταύτας καὶ +...+ τὸν λέοντα συνέτριψεν ὁ Κύριος. Ἀγαλλιάσθωσαν καὶ εὐφρανθήτωσαν πάντες οἱ ἀγαπῶντες τὸ ὄνομά σου, Κύριε”. Ἐπειτα νά πάρης νερόν ἀπό ὀκτώ βρούσες καὶ ἀπό
 5 τοῦ χωριοῦ τὸν μύλον, νά συμπληρωθοῦν τὸ δλον ἐννέα. Νά τὸ πάρης αὐτὸ τὸ νερόν τὰ μεσάνυχτα. Καὶ ἐκεῖ <ἀπό> ὄπου θά πάρης τὸ νερόν νά διαβάσης τὸ αὐτὸ τροπάριον (f. 53^v): “Οὕτω(ς) φαρμακοῦται φαρμακεία φαρμακευομένη”. ἦτοι δλον τὸ τροπάριον. Καὶ ἅμα πάρης τὸ νερόν, νά πάγης εἰς τὸν ἀσθενῆ καὶ νά πάρης τὸ τζουκάλιον καὶ νά γράψης
 10 εἰς τὸ τζουκάλιον μέσα τὸ τροπάριον “Οὕτω(ς) φαρμακοῦται” ὄλον καὶ νά ρίξης τὸ νερόν μέσα καὶ πάλι νά διαβάσης τρεῖς φορές τὸ τροπάριον. Ὑστερον βάλε τὸ τζουκάλιον νά ζεσταθῆ ὀλίγον εἰς τὴν φωτιάν καὶ βάλε τὸν (f.54) ἀσθενῆ νά πλύνῃ τὰ γράμματα πού εἶναι γραμμένα εἰς τὸ τζουκάλιον καὶ δῶσε του τρεῖς καταπιές νά πῆ τὴν ἰδίαν ὥραν. Θυμία-
 15 σέ τον ὕστερον μέ μουσχοθυμίαμα καὶ πάρε τον μετὰ τὸ μεσονύκτιον καὶ πῆγινέ τον εἰς ἀνάμερον τόπον καὶ γδύσε τον καὶ χύσε τὸ νερόν ἐπάνω του (τὸ νερόν πού εἶναι στό τζουκάλιον) καὶ διάβασε ἐκεῖ ὄπου θά χύνης τὸ νερόν τρεῖς φορές τὸ τροπάριον. Καὶ ἄλλαξε τὸν ἀσθενῆ μέ ἄλλα φορέματα (f.54^v) καὶ πῆγαινέ τον εἰς τὸ σπῆτι του, τὰ δέ παλαιὰ
 20 φορέματα καθὼς καὶ τὸ τζουκάλιον νά τὰ φέρης εἰς τὸ ποτάμι. Καὶ τὰ

καινουργές ductum. καινούριος forma recentioris orthogr. in sermone vulgari.
 2. φαρμακείας scripsi: φαρμα κηνα cod. +...+ Textus corruptus, quem emendare non potui. In eo haec verba corrupta leguntur: εἰ το στοματι αυτω των (ω vel α dubium) μιλας. τόν] τον (ο incertum) cod. λεοντα (α dubium) cod. 3. Κυρις cod. αγαλιασθεσαν cod. παντυς cod. Cf. psalm. LXIXus. V-VI. 4. ὀκτώ: Numerus arab. in cod. 6. ἀπό addidi. ὄπου] πο cod. Fort. πού (pro ἀπό ὄπου) malis. 7. φουρμακαται cod. 7-8. φαρμακεία] φαρμακενα cod. 8. φαρμακεισμενε cod. δλον] ο ολον cod. 9. πάγης: malim ὑπάγης. παγης cod. ασθενην cod. τζουκάλιον: Hic et infra (v.9 et 12) τζοκάλιον 11. παλι cod.: malim πάλιν . τρεῖς: numerus arab. in cod. φορεις cod. 12. φωτιάν (accentus in serm. vulg.) vel φωτιάν] φωτιαν cod. 13. να πλινε cod. πού] πο cod. 14. τζοκαλιον cod. καταπιεις cod. 15. μουσχοθυμίαμα pro μουσχοθυμίαμα in serm. pecul.: μουσχοθυμιαμα cod. τό] τον cod. 16. πῆγινέ τον in serm. pecul. pro πῆγαινέ τον (hic et infra eodem sensu)=duce eum. πῆγινε τον cod. γδύσε τον καὶ χύσε: accentus in serm. vulg. pro γδυσέ τον καὶ χύσε. γδισε τον και χισε cod. 17. του] το cod. πού] οπο cod.: fort. ὄπου malis. εἶναι] ενε cod. τζοκαλιον cod. εκυ οπο cod. 18. χινες cod. τό] τον cod. τρεῖς: Numerus arab. in cod. ασθενε cod. 20. τζουκάλιον: hic et infra (v.1) τζοκαλιον cod.



μέν φορέματα νά τά πλύνης, τό δέ τζουκάλιον νά τό σπάσης. Καί νά διαβάσης τό τροπάριον “ Οὕτω(ς) φαρμακοῦται” ἀπό τήν ἀρχήν ἕως “σύντριψον τήν φαρμακείαν ταύτην”. “Υστερον γράψε τό εὐαγγέλιον ἐκ τοῦ κατά Ματθαῖον: “Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ προσῆλθεν τῷ Ἰησοῦ ἄνθρωπος τις 5 γο(f.55)νυπετῶν καί λέγων· Ἐλέησόν μου τόν υἱόν διτι σεληνιάζεται” καί τά λοιπά, ὅπου εἶναι εἰς τό εὐαγγέλιον, νά τό κάμης φυλακτήριον. Νά γράψης δέ καί εἰς ἄλλο χαρτίον ἄλλο φυλακτήριον, τό ἐξῆς: “Κύριος βοηθός μου καί σωτήρ μου· τίνα φοβηθήσομαι; Κύριος ὑπερασπιστής τῆς ζωῆς μου· ἀπό τίνος δειλιάσω; Κύριε, ὄπλον κατά τοῦ διαβόλου τόν 10 σταυρόν ἡμῖν δέδωκας· φρίττει γάρ καί τρέμει μή θέλων καθορᾶν αὐτοῦ τήν δύναμιν· διτι νεκρόν ἀνιστᾶ καί(f.55^v)θάνατον καταργεῖ. Διά τοῦτο προσκυνοῦμεν τήν ταφήν σου καί την ἔγερσιν. Δός ἡμῖν βοήθειαν, Θεοτόκε, τῶν πιστῶν ἢ καταφυγή. Σύ σώξεις ἐκ τῶν κινδύνων τόν δοῦλον σου δεῖνα +...+ εἰς σέ τοῦτο τό ὄνομα Τιζυριζα***εἰς τό νερόν. Φισῶν, 15 Γεῶν, Τίγρις καί Εὐφράτης”. Αὐτά πού ἔγραψες νά γίνουν φυλακτικά καί νά τά φορῇ ὁ ἀσθενής εἰς τό κεφάλι του. Καί ὄλα αὐτά ἀ(f.56)πό τήν ἀρχήν ἕως τό τέλος νά γένουν εἰς τήν χάσιν τοῦ φεγγαρίου. Προτοῦ νά δώσης τά φυλακτικά εἰς τόν ἀσθενῆ, νά τά διαβάσης εἰς τό κεφάλι του τρεῖς φορές τό καθένα καί ὕστερον νά τά δώσης. (Locus unius 20 versus vacat). Νά φυλαχθῇ δέ ἀπό παντός κακοῦ καί βλαβεροῦ ἐπί τεσσ-

3. φαρμακείαν] φαρμακυνα *cod.* ταυταν *cod.* 4. Κατα Μαρκον *cod.* κατά Ματθαῖον *correcti; textus enim mutatus et corruptus, qui sequitur, apud Matthaum (XVII,14) invenitur:* “ Καί ἐλθόντων αὐτῶν ... προσῆλθεν αὐτῷ ... διτι σεληνιάζεται”. *Structuram, orthographiam et corruptelas textus correcti et restitui; mutationes alias tamen servavi.* 4. προσελθοντι του Ιησου *cod.* 5. λέγων] λεγεν *cod.* μου] μεσι *cod.* διτι] σου *cod.* σεληνιάζεται: *De morbo comitali agitur.* 6. λοιπά] λεπτα *cod.* ὅπου (*rectius* πού): ὀπο *cod.* εβγγελιον *cod.* 7. ἄλλο¹] αλον *cod.* 7-9. Κύριος...δειλιάσω; : *Psalmus XXVI.I-II.* 7-8 βοηθος μου *cod.*: φωτισμος *in psalmo XXVIo.* 8. φοβεθεσομεν *cod.* 9. διλιασου *cod.* διαβολον *cod.* 10. δέδωκας] δεδικας *cod.* φρίττει *scil.* ὁ διάβολος. φριτε *cod.* μή] μι (ι *vel* ε *incertum*) *cod.* αυτο *cod.* 11. καταργεῖ *scil.* ὁ σταυρός: καταργετει *cod.* 12. δός] δωσε (ω *dubium*) *cod.* 13. τῶν πιστῶν] την πιστων (ω *dubium*) *cod.* Σύ] συ (*inter* σ *et* υ *litera una deleta*) *cod.* ἐκ] ει *cod.* κινδινει *cod.* δοῦλον]δολο *cod.* 14. +...+ *Verbum corruptum*(θεμιδα,ut videtur) *in cod., quod restituere non potui; num* θυμίζω *scrib.?* *** *lacunam susp.* 15. εγραψε *cod.* γινον *cod.* 17. ἀρχήν] ναχηρ *cod.* γένουν (*vel* γίνουν): *forma serm. vulg.* φεγγαριου *cod.* 17-18. προτου *cod.* 18. ασθενις *cod.* 19. του] το *cod.* τρεῖς: *numerus arab. mutavi.* 20. δέ] δι *cod.* παντός] παιτος *cod.* κακουν *cod.* βλαβερον *cod.* τεσσαράκοντα *vel* μ´ : *Numerus arabicus in cod.*

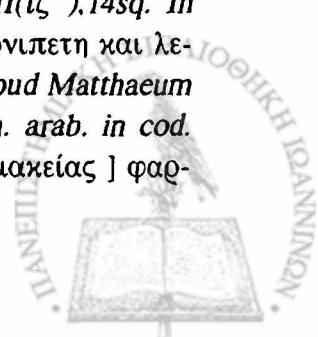


σαράκοντα ἡμέρας. Ἐκ νερόν νά μήν περάση, ἀπό γεφύρι νά μήν περάση καί νά μήν τρώγη τά ἐξῆς φαγητά (f.56^V) ἐπί τεσσαράκοντα ἡμέρας: κρσί, ἀβγόν, πιπέρι κόκκινον, κόταν, πράσον, κρεμμύδιον, λιόλαδον, φασόλια ἄσπρα· οὔτε χορταρικόν νά τρώγη. Καί ἐπί ἕνα[ν] χρόνον νά μήν φάγη λαγόν, χέλι, σκόρδον, ψάρι καί κρέας βαρεμένου ἢ ἀσθενοῦς ζώου καί οὔτε εἰς λεχώνα οὔτε εἰς νεκρόν οὔτε εἰς ὄργανον οὔτε εἰς τόν μύλον νά ὑπάγη καί, ἄν εἶναι παντρεμένος, ἕξ μῆνας νά μήν σμιχθῆ (f.57) μέ τήν γυναῖκα του.

158. Περί ἄνθρωπον δαιμονισμένον

- 10 Πάρε αὐτόν καί πήγαινε τον εἰς τήν βρύσην καί χύσε ἐπάνω του δώδεκα ποτήρια νερόν, δέσε [τον] δέ εἰς τά χέρια του καί μίαν κλειδουριά κλειδωμένην μέ τό κλειδίον της καί, ὅταν τοῦ χύνης τό νερόν, νά ἀνοίξη τήν κλειδωνιά. Ὑστερον νά κάμης <ῶσα> σοῦ λέγω εἰς τήν σελίδα 42. Νά τόν ποτίσης ὁμοῦς ἄγιον μύρον (f.57^v) καί νά τοῦ γράψης καί τό εὐαγγέλιον:
- 15 “ Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ προσῆλθεν τῷ Ἰησοῦ ἄνθρωπος γονυπετῶν <αὐτόν> καί λέγων· Κύριε, ἐλέησόν μου τόν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται” ὅλον, νά τό διαβάξη τρεῖς φορές τήν ἡμέραν ἐπί τρεῖς ἡμέρες καί νά τό φορῆ εἰς τό κεφάλι του. Καί τότε <ιατρεύεται>. Ἀλλά θά κάμης ὅσα λέγει εἰς τό περί φαρμακείας καί μαγείας.

1. μήν *pro* μή *in serm. vulg.*: μ *cod.* (Cf. *infra in eodem v. μήν* ²). 2. φαγετα *cod.* τεσσαράκοντα *vel* μ' : *numerus arab. in cod.* ἡμέρας (*vel* ἡμέρες *in serm. vulg.*)· ἡμερης *cod.* 3. κοττα *cod.* λιόλαδον (*pro* ἐλαιόλαδον) *in serm. vulg.*: λιολαδον *cod.* 4. εναν *cod.*; *malim* ἕνα. χρόνον *scripserat, deinde delevit et post deletum verbum iterum* χρόνον *scripsit librarius.* 5. ἀσθενοῦς] ασθεννος *cod.* ζοον *cod.* 7. ἕξ *numerus arab. in cod.* σμεχθι *cod.* 8. γυναῖκα *vel* γυναῖκα (*accentus serm vulg.*): γενεκα *cod.* του] το *cod.* 9. Cf. *similem ordinationem in* Σκουβαρά, Ἐρ. 81, *sub num. 15.* 10. βρύσην *vel* βρύσιν (*Du Cange*): βρῖσην *cod.* χῦσε *vel* χύσε (*accentus in serm. vulg.*): χισε *cod.* δώδεκα *numerus arab. in cod.* 11. δέσε] δισι *cod.* τον *abundat.* του] τον *cod.* κλειδουριά *cod.*; *malim* κλειδωνιά . κλειδουριά *in serm. pecul.* 12. κλειδομενι *cod.* χύνης] χινες *cod.* τό] τον *cod.* ἀνοίξη] ανοιξη *cod.* 13. κλειδωνιά *cod.* κάμης] καίμης *cod.* ὅσα σοῦ *restitui et supplevi*: σι *cod.* εἰς τήν σελίδα 42: *De ordinatione sub num. 43 (α')* “ Εἰς ἄνθρωπον λυσσασμένον, δαιμονισμένον” , *in f.19 agitur. Numerum arab.42 servavi; malim* μβ' . 14. μύρον] μῖρον *vel* μῖρος (*literae v et s alia super aliam scriptae*) *cod.* του] το *cod.* 15. ἐκείνῳ] εικυνῳ *cod.* προσῆλθεν...σεληνιαζεται: *Textum corruptum emendavi collato textu evangelii Matthaei XVII(ιζ'),14sq. In cod. legitur:* το καιρο εικεινο προσελθοντη του Ιησου ανθρωπος και γονιπετη και λεγεν ελειςον με τον υιον οτη σεληνηαζετε. Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ: *Ea verba apud Matthaem (17',14 sq.) non inveniuntur.* 16. ὅλο *cod.* 17. ἡμεραν *cod.* τρεῖς: *Num. arab. in cod.* φορές, ἡμέρες *formae accus. in serm vulg.* 18. ιατρεύεται *addidi.* 19. φαρμακείας] φαρμακείας *cod.*



ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Η πρώτη από τις δυο συνταγές είναι η εκτενέστερη μαγική συνταγή του προαναφερθέντος χειρόγραφου κώδικα και έχει ως θέμα της την εξουδετέρωση της “φαρμακείας και μαγείας” και ειδικότερα τη μαγική θεραπεία¹ ανθρώπου που “του έχουν κάνει μάγια” καθώς και τη μελλοντική του προφύλαξη². Επειδή όμως συχνά οι έννοιες *φαρμακεία* και *μαγεία*, όπως και οι αντίστοιχες *φαρμακός* και *μάγος*, συγχέονται, πρέπει να σημειωθεί ότι κατά το σχολιαστή Λιβάνιο (Σχόλ. 4. 750) “*φαρμακεία ή διά φαρμάκων γενομένη μαγεία*” και κατά τον Αμμώνιο (142) “*φαρμακεία μαγείας διαφέρει· φαρμακεία μὲν γὰρ κυρίως ἢ βλάβη διά δηλητηρίου τινός γινομένη φαρμάκου, γοητεία δέ ὑπό ἐπικλήσεώς τε καί ἐπαοιδῆς*”³. Εδῶ με την έννοια “μαγεία” εννοείται η βλαπτική, η μαύρη μαγεία, που είναι γνωστή και ως “γοητεία”⁴. Μαγική όμως πράξη συνιστά και η εξεταζόμενη συνταγή με στόχο τη θεραπεία ασθένειας που κατά τη λαϊκή πίστη προήλθε από κάποια “φαρμακεία” ή “μαγεία”. Πρόκειται επομένως για ένα είδος “επωφελούς μαγείας” ή, καλύτερα, “αντιμαγείας”⁵, θα μπορούσαμε να πούμε, αλλά και για μια συνταγή μαγικής ιατρικής, αφού στοχεύει στη θεραπεία κάποιου “ασθενή” με την απαλλαγή του από τα μάγια.

Γενικά θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι το μαγικό τελετουργικό της συνταγής είναι “εκχριστιανισμένο”⁶ σε μεγάλο βαθμό με τη χρήση

1. Κατά τη λαϊκή αντίληψη ασθένειες που προκαλούνται από μάγους με μαγικές πράξεις (μάγια) μπορούν να θεραπευθούν πάλι από μάγους με άλλες μαγικές πράξεις, που αποτελούν κατά κάποιο τρόπο το αντίδοτο των πρώτων, ή από ιερείς με ανάγνωση ευχών, εξορκισμών κ.τ.ο. Βλ. Πολίτου, *Ασθένειαι*, σ. 68-69 και Ipellos, S.115.

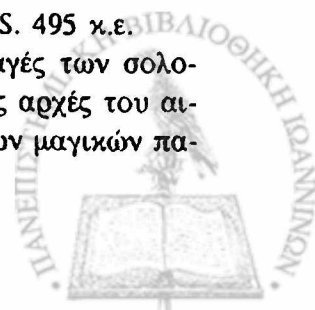
2. Πρβλ. και τη συνταγή με αρ.63 και τίτλο “*Για να μή σε πιάσουν τα μάγια*” στον προαναφερθέντα κώδικα, όπου όμως πρόκειται για προληπτική μαγική πράξη, ενώ εδώ πρόκειται κυρίως για τη θεραπεία ασθενούς που “τον έχουν πιάσει τα μάγια” αλλά και για τη μελλοντική προφύλαξη του από αυτά.

3. Οι δυο αυτές παραπομπές είναι από το μεγάλο λεξικό του Δημητράκου.

4. Βλ. Τσαγγαλάς, *Μαγεία*, σ. 14 και πρβλ. και Horfner, *OZ..II*, § 44, S. 22 (στην α΄ έκδοση).

5. Για την αντιμαγεία βλ. Beth, *Gegenzauber*, Sp.435-439 και Wundt., S. 495 κ.ε.

6. Τα αρκετά χριστιανικά στοιχεία που βρίσκουμε στις μαγικές συνταγές των σολομωνικών, (οι οποίες ανήκουν στο χρονικό διάστημα από το 15ο ως και τις αρχές του αιώνα μας), σε αντίθεση με τα παγανιστικά (αρχαίους θεούς και δαίμονες) των μαγικών πα-



χριστιανικών συμβόλων (“κάμε σταυρόν...”) αλλά και τροπαρίων και αποσπασμάτων από ψαλμούς (π.χ. “ἀγαλλιᾶσθωσαν καὶ εὐφρανθήτωσαν...,Κύριε”) και από ευαγγέλια (π.χ. “Τῷ καιρῷ ἐκείνω... σεληνιάζεται”), που χρησιμοποιούνται ως επωδές και που δεν αλλάζουν βέβαια τον παγανιστικό-μαγικό χαρακτήρα του όλου τελετουργικού της μαγικής πράξης¹. Μόνο το ακατανόητο “τιζυριζα” μας επαναφέρει στις μαγικές επωδές, στα μαγικά λόγια, που συνήθως αποτελούνται από λέξεις βαρβαρικές, συχνά χωρίς νόημα, ή από παρεφθαρμένες εβραϊκές,λατινικές ή άλλες λέξεις², που από τα λάθη αντιγραφής κατάντησαν ακατανόητες³.

Θα μπορούσε κανείς να διακρίνει τη συνταγή σε τρία βασικά μέρη: 1) Στα σχετικά με την προετοιμασία των οργάνων και μέσων της μαγικής πράξης, 2) στο καθαυτό τελετουργικό της “θεραπείας”, που γίνεται κυρίως με καθαρμούς (χρήση νερού, θυμιά(σ)ματος κ.ά.) και 3) στις προφυλάξεις και στα μέσα προφύλαξης (φυλακτήρια, αποχή από ορισμένα φαγητά και από σεξουαλικές πράξεις για ορισμένα χρονικά διαστήματα κ.ά.).

πύρων (3ος έως και 6ος αι. μ.Χ.), οφείλονται στην προσπάθεια των μάγων να εκχριστιανίσουν τις συνταγές, για να γίνουν δεκτές και από τους χριστιανούς (βλ. Τσαγγαλάς, Ανακάλυψη, σ. 307, σημ. 34) ή, καλύτερα, και από άλλους χριστιανούς, αφού οι μάγοι, τουλάχιστον όπως παρουσιάζονται μέσα από τις σολομωνικές, πιστεύουν στο Θεό, είναι χριστιανοί (πρβλ. μαγική συνταγή στον Delatte, A.A..I. p. 25-26, όπου ο μάγος αρχίζει το τελετουργικό της μαγικής πράξης δοξάζοντας πρώτα το Θεό. “...ἔπειτα γύρισε τό πρόσωπόν σου κατά ἀνατολάς καί πρώτα δόξασε τόν Θεόν καί λέγε τούς ψαλμούς τούτους...”), αλλά συνήθως ζητούν τη βοήθειά του, για να καθυποτάξουν τους δαίμονες (πρβλ. Delatte, A.A. p. 26,3-10) και να τους αναγκάσουν στη συνέχεια να υλοποιήσουν το σκοπό της μαγικής πράξης (πρβλ. ό.π. σ.27,5-6), ιδιαίτερα όταν αυτός δεν είναι σύμφωνος με τη διδασκαλία και τις εντολές της χριστιανικής θρησκείας και επομένως δε θα μπορούσαν να ζητήσουν την πραγματοποίησή του από το Θεό. Πρόκειται για μια περίεργη και αντιφατική συμπεριφορά, αφού γίνεται προσπάθεια χρήσης της θεϊκής δύναμης με πλάγιο τρόπο ακόμα και ενάντια στη θεϊκή θέληση και τη χριστιανική διδασκαλία. Στην εξεταζόμενη συνταγή βέβαια πρόκειται για επωφελή μαγεία, για μαγική θεραπεία, που στηρίζεται στη λαϊκή αντίληψη ότι η ασθένεια που προκαλείται με μαγικές πράξεις μπορεί και πρέπει να θεραπεύεται πάλι με μαγικές πράξεις. Βλ. σημ. 1 της προηγούμενης σελίδας.

1. Βλ. και Wuttke, § 244, S.179

2. Βλ. και Τσαγγαλάς, Ανακάλυψη, σ. 139 και Wuttke, ό.π. Στις ακατανόητες αυτές μαγικές λέξεις και φράσεις, που αποτελούνται από παράξενους συνδυασμούς γραμμάτων, συλλαβών ή λέξεων, αποδίδεται μεγάλη μαγική δύναμη. Βλ. Wundt, Völkerpsychologie, S.304 και Τσαγγαλάς, Ανακάλυψη, σ.139.

3. Κατά τον Wuttke, ό.π., μια έρευνα της προέλευσής τους θα ήταν χαμένος κόπος, αφού οι μεγάλες διαφορές των γραμμάτων και των συλλαβών (για το ίδιο πράγμα) δείχνει ότι δεν πρόκειται για κάποια συγκεκριμένη παράδοση αλλά για αυθέραιτη επινόηση.



Τα βασικά μοτίβα που συναποτελούν την όλη μαγική πράξη είναι: α') η επιλογή του κατάλληλου χρόνου και τόπου τέλεσης της μαγικής πράξης ("εις τήν χάσιν τοῡ φεγγαρίου", "τά μεσάνυχτα", "εις ανάμερον τόπον"). β') η επιλογή και ετοιμασία των οργάνων και μέσων της μαγικής πράξης (τσουκάλι καινούριο, νερό από εννιά συνολικά πηγές), γ') το σχετικό τελετουργικό θεραπείας του ασθενούς, το οποίο συνίσταται κυρίως σε καθαρμούς (με τη χρήση νερού, θυμιά(σ)ματος κτλ. και με αλλαγή των ενδυμάτων του ασθενούς), δ') η ετοιμασία και η χρήση φυλακτηρίων, που πρέπει να φορεί ο ασθενής, και ε') οι προφυλάξεις του ασθενούς για ορισμένα χρονικά διαστήματα. Τα δύο τελευταία (φυλακτήρια και προφυλάξεις) στοχεύουν στον ίδιο σκοπό: στην εξασφάλιση δηλαδή και μελλοντικά του ασθενούς από ενδεχόμενες εναντίον του πράξεις "φαρμακείας και μαγείας". Υπεισέρχονται βέβαια και άλλα μοτίβα και στοιχεία, όπως το πλύσιμο των ρούχων του ασθενούς, το σπάσιμο του οργάνου (τσουκαλιού) της θεραπευτικής μαγικής πράξης, η γύμνωση του ασθενούς, η χρήση ορισμένων αριθμών-κοινών τρόπων σε λαϊκές λατρευτικές και άλλες εκδηλώσεις, όπως του αριθμού τρία, του εννέα κ.ά. Για όλα αυτά θα γίνουν σχετικές παρατηρήσεις και σχόλια.

α'. Η επιλογή χρόνου και τόπου

Στις μαγικές συνταγές της γραπτής παράδοσης ορίζεται συνήθως ο κατάλληλος χρόνος¹ και τόπος² τέλεσης της μαγικής πράξης. Εδώ ο χρόνος ορίζεται σχεδόν προς το τέλος της μαγικής συνταγής και έχει ως βάση τις φάσεις της σελήνης³, όχι μόνο εξαιτίας του γνωστού και αυτονόητου ρόλου της σελήνης (ως μιας από τις τρεις μορφές της Εκάτης, θεάς της μαγείας, των νεκρών και του κάτω κόσμου) στις μαγικές και μαντικές πράξεις⁴ αλλά και εξαιτίας της συνειρμικής αντίληψης για ύπαρξη κάποιας μαγικής σχέσης ανάμεσα στην "ἐλάττωσιν (ή 'χάσιν') τοῡ φεγγαρίου".

1. Πρβλ. Delatte, A.A.I., p.23.15, p.45.19-20, p. 47.24-27 και p. 417.6, Hopfner, Lekanomantie, p. 220 και Τσαγγαλάς, Ανακάλυμμα, σ.131-132 και 136-138, σημ.34-44, καθώς και Μπενέκος, σ.61-65.

2. Πρβλ. Delatte, A.A., p. 48.2 και 396.12, Hopfner, Lekanomantie, p.220, Μπενέκος, σ. 58-59 και Τσαγγαλάς, Ανακάλυμμα, σ.205-206,β'.

3. Πρβλ. "Καί ὄλα αὐτά ἀπό τήν ἀρχήν ἕως τό τέλος νά γένουν εἰς τήν χάσιν τοῦ φεγγαρίου".

4. Βλ. Τσαγγαλάς, Ανακάλυμμα, σ.215, ια', 218-219 και σημ. 136 στη σ. 240, όπου και παραπομπές σε μαγικούς παπύρους και σε βιβλιογραφία.



ου” και στην αναμενόμενη ανάλογη συρρίκνωση και εξαφάνιση της ασθένειας¹. Ο χρόνος ορίζεται γενικά μέσα στο σεληνιακό μήνα (π.χ. χάσις ή γέμωσις του φεγγαρίου κτλ.) και ειδικότερα μέσα στο ημερονύκτιο. Στη συνταγή μας η μαγική πράξη αρχίζει τα μεσάνυχτα με την προμήθεια νερού από εννέα συνολικά πηγές προέλευσης και συνεχίζεται μετά τα μεσάνυχτα με το καθ’ αυτό τελετουργικό της μαγικής πράξης: “*Πάρε τον μετά τό μεσονύκτιον καί πήγινέ τον*”. Τα μεσάνυχτα επιλέγονται σε πολλές περιπτώσεις μαντείας και μαγείας (ιδιαίτερα μάλιστα σε φρικιαστικά είδη της τελευταίας) για την τέλεση της αντίστοιχης μαντικής ή μαγικής πράξης, η δε σημασία του μεσονυκτίου οφείλεται ίσως και στο ότι χωρίζει και ταυτόχρονα συνδέει δύο συνεχόμενα ημερονύκτια και αποτελεί έτσι ένα μεταβατικό χρονικό στάδιο ή, καλύτερα, μεταβατικό χρονικό σημείο².

Ο τόπος της αντιμαγικής-θεραπευτικής πράξης πρέπει να είναι “*άνάμερος*”³, όπως συμβαίνει συχνά στις μαγικές πράξεις, για να μην ενοχλείται και διακόπτεται ο μάγος κατά το σχετικό τελετουργικό από περαστικούς⁴. Σε ορισμένες μάλιστα συνταγές ορίζεται ότι ο τόπος πρέπει να είναι αρκετά απόμερος, ώστε ο μάγος να μην ενοχλείται από φωνές, θορύβους ή ακόμη και από το λάλημα πετεινού⁵.

1. Στις μαγικές θεραπείες δίνεται κατά κανόνα ιδιαίτερη σημασία στην επιλογή του κατάλληλου χρόνου και τόπου θεραπείας. Και έχει μεγάλη σημασία η θέση των αστεριών, η ημερολογιακή ημέρα και ιδιαίτερα οι φάσεις της σελήνης και μάλιστα η χάση της, επειδή επιδιώκεται να χαθεί και η ασθένεια “*κατ’ αναλογίαν*”. Ορισμένες μάλιστα ημέρες ή γιορτές (όπως π.χ. το Πάσχα, η Σαρακοστή κ. ά.) και ορισμένα χρονικά διαστήματα ή σημεία του ημερονυκτίου, όπως το χάραμα, το μεσημέρι και τά μεσάνυχτα, ισχύουν ως ιδιαίτερα ευνοϊκά. Βλ. Honorka-Kronfeld, Band II, S.881 και Wuttke, § 65, S. 57-58.

2. Βλ. Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 132 και Wuttke, § 64, S. 57. Για την επιλογή του κατάλληλου χρόνου (ημερομηνίας, ημέρας, ώρας ή ορισμένου χρονικού σημείου του ημερονυκτίου βλ. Τσαγγαλάς, Codex, σ. 312, σχόλια στη συνταγή αρ. 127 και σ. 284, σχόλια στη συνταγή αρ. 20: (Σάββατον).

3. Πρβλ. “*καί πήγινέ τον είς ανάμερον τόπον...*”

4. Πρβλ. Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 215, VIII και σ. 226- 227, σημ. 7- 10. Μπενέκος, σ. 59. Πρβλ. και Delatte, AA..I, p.639,12 “*έν τόπω κρυφῷ ἀπεράτω καί ἀδιαβάτω*”. Βλ. και ό.π., εύρετήριο, λήμματα: *τόπος τῆς τέχνης ἄβατος, ἀπέρατος, ἀπερίσκοπος, ἔρημος*, καθώς και Horner, OZ..I, § 837, Pap.III.I, 187 (“*Περπάτει ἔξω πόλεως*”).

5. Πρβλ. Delatte, AA..I, p.417.4-5 (“*...μακρά τῶν ἀνθρώπων, ἔνθα μή ἀκούης φωνήν ἀλέκτορος, ἵνα μή τίς σε εὐρών ἐμποδίση*”) και p. 23.10-14 (“*ὅπου νά μήν ἀκούεται φωνή πετεινοῦ ἢ ἀνθρώπου...νά ἀπέχη μακρά ἀπό ἀνθρώπους, ὅπου νά μήν ἀκούη ἢ νά βλέπη τινάς ἢ νά ἀκούεται φωνή ἀνθρώπου, μήπως καί τύχη κανεῖς καί σέ ἐμποδίση...*”). Ιδιαι-

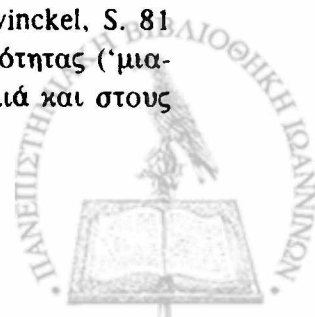


β'. Η επιλογή και ετοιμασία των οργάνων και μέσων της μαγικής πράξης

Το τσουκάλι που χρησιμοποιείται στη μαγική πράξη πρέπει κατά τη συνταγή να είναι καινούριο (τζουκάλιον καινούριον). Αυτό σχετίζεται με την "καθαρότητα", μια από τις απαραίτητες προϋποθέσεις επιτυχίας των μαγικών πράξεων. Σύμφωνα με τις συνταγές των μαγικών παπύρων και των σολομωνικών τα όργανα της μαγείας πρέπει να είναι αμεταχείριστα, καινούρια, αφόρεγα, άπιαστα, λευκά, καθαρά κ.τ.ό., για την τήρηση της "καθαρότητας" ως σπουδαίας προϋπόθεσης για την επιτυχία της μαγικής πράξης. Η καθαρότητα μπορεί να αναφέρεται στο σώμα και στα ενδύματα του μάγου και γενικά των μετεχόντων στη μαγική πράξη αλλά και των οργάνων της μαγείας, όπως στην προκείμενη περίπτωση, μπορεί να αναφέρεται όμως και στην ψυχή (ψυχική καθαρότητα), οπότε απαιτείται η "άγνεια", η αποχή δηλαδή από σεξουαλικές πράξεις — εδώ οφείλεται και η χρήση παιδιών "παρθένων" ως medium σε διάφορες μη 'αυτοπτες' μαγικές πράξεις— η νηστεία (ως αποχή από όλα ή ορισμένα φαγητά για κάποιο χρονικό διάστημα), καθώς και η αποχή από καθετί σχετικό με το θάνατο¹. Έτσι εξηγείται γιατί ο ασθενής της εξεταζόμενης συνταγής πρέπει για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα και από ορισμένα φαγητά να απόσχει και "οὔτε εἰς νεκρόν... νά ὑπάγη καί, ἂν εἶναι παντρεμένος, ἔξ μῆνας νά μὴν σμιχθῆ μέ τήν γυναῖκα του". Οι απαγορεύσεις αυτές βέβαια θεωρούνται εδώ μάλλον ως μέτρα προφύλαξης στο μέλλον από πράξεις βλαπτικής μαγείας, έχουν όμως ως βάση την προϋπόθεση της καθαρότητας για την επιτυχία της μαγικής πράξης.

τερα μάλιστα απαιτείται απόμερος τόπος, όταν πρόκειται για "ἀγωγή" (κάλεσμα) δαιμόνων, νεκρών κ.τ.ό., οπότε χρειάζεται η απομόνωση και αυτοσυγκέντρωση του μάγου, στοιχεία απαραίτητα για τη δημιουργία ψευδαισθήσεων και οπτασιών. Βλ. και Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 205-206, β'.

1. Βλ. Τσαγγαλάς, Ανακ., σ.217-218 (και σχετικές σημειώσεις στις σελ. 237-238), όπου παρατίθεται και η δαιμονολογική ερμηνεία της καθαρότητας ("ἀγνείας"). Πρβλ. επίσης Τσαγγαλάς, Codex, σ. 307, σχόλια για την έννοια "παστρικοί" της συνταγής με αρ. 103. Βλ. επίσης Horfner, OZ..I. §§ 838, 841-843, 855 και του ίδιου Lekan. S. 219-220 (για την καθαρότητα του μάγου και του μαθητή του) και S. 221(για την καθαρότητα των μαγικών και μαντικών οργάνων). Για την απαιτούμενη "ἀγνεία" βλ. τη μελέτη του Fehle, Keuschheit, ιδιαίτερα S. 42- 54, και για την έλλειψη καθαρότητας βλ. Mowinckel, S. 81 ff., καθώς και S. 82-83, όπου σημειώνεται ότι η πίστη για την έλλειψη καθαρότητας ('μαρρότητα') των πραγμάτων που έχουν σχέση με τους νεκρούς υπήρχε από παλιά και στους Ισραηλίτες.



Ο σταυρός που συνιστάται να σχεδιαστεί στη βάση (“πάτο”) του τσουκαλιού, ως χριστιανικό σύμβολο, αποσκοπεί στην προστασία του οργάνου αυτού της μαγικής ή, καλύτερα, αντιμαγικής (εδώ) πράξης από δαιμονικές επιδράσεις. Όμως ο σταυρός απαιτείται να σχεδιασθεί με κάρβουνο, πράγμα που ίσως έχει σχέση με τη λαϊκή πίστη ευρωπαϊκών λαών ότι το κάρβουνο ανήκει στα μαγικά θεραπευτικά και προστατευτικά μέσα¹. Φαίνεται ότι και το ‘τροπάριον’ που συνιστάται να γραφεί μέσα στο τσουκάλι² μάλλον εννοείται ότι θα γραφεί πάλι με κάρβουνο, αφού δεν αναφέρεται εδώ άλλη γραφική ύλη κι αφού τα γράμματα θα τα ξεπλύνει με νερό αργότερα και θα πιεί τρεις³ ‘καταπιές’ από το νερό αυτό ο ασθενής.

Για τη μαγική πράξη απαιτείται και νερό, το οποίο θα χρησιμοποιηθεί (σε άλλη φάση της μαγικής πράξης) ως μέσο καθαρισμού αλλά και ως μέσο θεραπείας, όπως θα ιδούμε στη συνέχεια. Το νερό αυτό όμως πρέπει να προέρχεται από εννιά συνολικά πηγές (δηλαδή από οχτώ βρύσες και από το μύλο του χωριού) λόγω της ιδιαίτερης σημασίας που αποδίδεται στον αριθμό εννέα (το τετράγωνο του τρία), που χρησιμοποιείται ως “κοινός τόπος” όχι μόνο σε μαγικές και μαντικές αλλά και σε λατρευτικές (πρβλ. εννιάμερα) και σε όλες γενικά τις λαϊκές εκδηλώσεις⁴.

γ'. Το τελετουργικό της θεραπείας

Στο τελετουργικό της θεραπείας περιλαμβάνονται κυρίως τελετουργικές πράξεις καθαρισμού του ασθενούς, ο οποίος λόγω της ασθένειάς του θεωρείται ακάθαρτος (μιασμένος), πράγμα που δε συνδέεται με τη σωματική καθαρότητα, μολονότι από εκεί αντλούνται οι σχετικές εικόνες

1. Βλ. Seligmann, σ. 131. Ανάλογα θεραπευτικά μαγικά μέσα είναι κατά την ίδια λαϊκή πίστη η στάχτη (βλ. ό.π., σ. 134) και η καπνιά (ό.π., σ. 137).

2. Πρβλ. “και νά γράψης εις τό τζουκάλιον μέσα τό τροπάριον...”.

3. Φυσικά λόγω της ιδιαίτερης σημασίας του αριθμού αυτού στην επίσημη και λαϊκή θρησκεία και λατρεία όλων των λαών και των εποχών (όχι μόνο στη χριστιανική), καθώς και στη μαγεία και μαντεία και γενικά σε όλες τις λαϊκές εκδηλώσεις. Για τον αριθμό τρία, τις σημασίες του, τους συμβολισμούς του κτλ. βλ. Τσαγγαλάς, Μαγεία, σ. 53-54. Πρβλ. και του ίδιου, Codex, σ. 283, σχόλια για τον αριθμό τρία στη συνταγή αρ. 18 (τρεις πρωίες). Βλ. επίσης Hovorka-Kronfeld, II. S. 881, Stemplinger, S. 206, Rühle, S. 2064, Endres-Schimmel, S.72-100, D.F.Osb, S.49, Agrippa, Lib.II, Cap.VI, p.118-119 (CVI- CVII) ή S.199-202 στη γερμανική μετάφρ. και έκδοση του Fr. Greno (Nördlingen 1987) ή S.189-192 στην έκδοση Fourier (Wiesbaden 1985).

4. Για τον αριθμό εννιά, τις σημασίες του, τους συμβολισμούς του κτλ. βλ. Τσαγγαλάς, Μαγεία, σ. 57, του ίδιου, Codex, σ. 280, σχόλια στη συνταγή αρ. 15, Hovorka-Kronfeld,



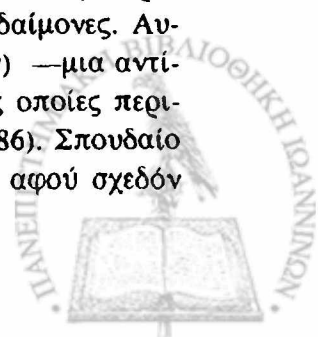
και παραστάσεις της αντίληψης περί καθαρότητας στις διάφορες θρησκείες και λατρείες¹. Ιδιαίτερα μάλιστα ακάθαρτος θεωρείται στην προκείμενη περίπτωση ο ασθενής, αφού η ασθένειά του θεωρείται ότι προέρχεται από πράξεις βλαπτικής μαγείας εναντίον του², και γι' αυτό πρέπει να καθαρθεί³. Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι ένα από τα σπουδαιό-

II. S. 881, Stemplinger, S. 207-208, Roscher. Neunzahl, Kap. IV, S. 56-86 και Kap. VII. S. 120-122, του ίδιου. Sieben- und Neunzahl, S. 3, Rühle, Sp. 2066, Endres-Schimmel, S.180-196, D.F.Osb, S.55, Heinz-Mohr, S. 311 (Neun), Agrippa, Lib.II, Cap. XII. p. 136-137 (CXXIII- CXXV).

1. Κατά τον ορισμό της έλλειψης καθαρότητας (Unreinheit) που δίνει ο Mowinckel (S. 81): "Unreinheit ist die seelisch-körperliche Qualität dessen, der von einer zerstörenden Macht getroffen und erfüllt worden ist". Και συνεχίζοντας παρατηρεί: "Solange der Mensch "recht" normal, gesund und gesegnet ist, ist er auch rein". Πρόκειται για μια αντίληψη βέβαια που τη βρίσκουμε σε όλες τις θρησκείες. Με την έννοια αυτή "ακάθαρτος" (δηλ. μiasμένος) είναι π. χ. κατά τον Mowinckel (ό.π.) ο άρρωστος, η λεχώνα και η "αδιάθετη" γυναίκα (οι τελευταίες, γιατί έχουν αδυνατίσει, με τη γέννηση του παιδιού η πρώτη και με την απώλεια αίματος η δεύτερη), ακόμα και η αγελάδα που απέβαλε. Στις περιπτώσεις αυτές τις "ακάθαρτες" έχει εγκαταλείψει η δύναμή τους, ενώ έχουν κυριευθεί από μια ξένη, βλαβερή και κακή δύναμη, από μια "κατάρα".

2. Η έλλειψη καθαρότητας μπορεί να προκαλείται και από δαίμονες, από τη μαγεία, από κατάρες κ.τ.ό. Άλλωστε δεν είναι καθαρά τα πρόσωπα ή πράγματα που ήρθαν σε κάποια επαφή με κάτι που είναι ή θεωρείται καθεαυτό 'ξένο' και 'ακάθαρο', όπως π.χ. μ' ένα πτώμα ή με ένα μη καθαρό ζώο (βλ. Mowinckel, S.82). Τέτοια ακάθαρτα πράγματα, όπως παρατηρεί ο Mowinckel, είναι γνωστά και στους Ισραηλίτες, όπως π.χ. ακάθαρτα ζώα, ακάθαρτοι τόποι, εκκρίματα του ανθρώπου (έμμηνη ρύση, εκσπερμάτωση), πτώματα, η αδυνατισμένη μετά τον τοκετό γυναίκα κτλ. Η έλλειψη καθαρότητας, κατά τον ίδιο ερευνητή, σχετίζεται με τα δαιμονικά πράγματα και, όπως άλλωστε και η αμαρτία, ενοχλεί, διαταράσσει τη σταθερή τάξη της φύσης. Άλλωστε το κακό και η αμαρτία είναι μια όψη της έλλειψης καθαρότητας (βλ. Mowinckel, S. 82).

3. Πρέπει δηλαδή να διωχθεί η κακή δύναμη και να μπει μέσα του νέα δύναμη καθαρή. Βλ. Mowinckel, S. 83. Ο K. Beth (Kathartik, Sp.1084) δίνει τον εξής ορισμό του καθαρμού: "Kathartik ist die Kunst des Reinmachens, des Abwaschens aller Befleckungen, welche den Menschen hemmend heimsuchen". Πρόκειται δηλαδή για καθάρισμα, ξέπλυμα κάθε μiasμού (Befleckung). Αλλά μiasμα δεν είναι η ακαθαρσία με τη συνηθισμένη της σημασία (ρύπος, βρομιά κ.τ.ό.). Στους διάφορους λαούς άλλωστε επικρατούν διάφορες απόψεις για το τι είναι ακαθαρσία (Schmutz). (Beth, Kathartik, Sp.1085). Κατά την προανιμιστική αντίληψη ο μiasμός (Befleckung) είναι αποτέλεσμα μιας απρόσωπης κακής δύναμης που ενοικεί στον άνθρωπο (βλ. Beth, Kathartik, Sp.1085), ενώ κατά την ανιμιστική αντίληψη πρόξενοι όλων των κακών και της απώλειας της καθαρότητας θεωρούνται οι δαίμονες. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα στις περιπτώσεις της δαιμονοληψίας (των δαιμονισμένων) — μια αντίληψη που ενισχύεται και από την ανάλογη θέση της Εκκλησίας— κατά τις οποίες περιπτώσεις χρησιμοποιούνται ευχές και εξορκισμοί (βλ. Beth, Kathartik, Sp. 1086). Σπουδαίο ρόλο παίζει άλλωστε ο καθαρμός στο τυπικό-τελετουργικό της Εκκλησίας, αφού σχεδόν



τερα μέσα καθαρισμού όχι μόνο στις περισσότερες παγανιστικές θρησκείες αλλά και στην εβραϊκή και τη χριστιανική θρησκεία είναι το νερό¹, όχι όμως με την υγεινή του σημασία². Την ίδια σημασία έχει το νερό τόσο στην αρχαία ελληνική θρησκεία και λατρεία³ όσο και στη νεοελληνική λαϊκή λατρεία και παράδοσή⁴, αλλά και στην παράδοση άλλων ευρωπαϊκών λαών⁵. Το νερό όμως, κρύο ή ζεστό, θαλασσινό ή ποταμίο, της πηγής ή της βρύσης, της βροχής ή της δροσιάς, θεωρείται και ως μαγικό θεραπευτικό μέσο κατά των ασθενειών και πιστεύεται ότι, όπως ξεπλένει και καθαρίζει το σώμα, έτσι ξεπλένει και τις ασθένειες αλλά και το "μίασμα" που προέρχεται από τους δαίμονες⁶. Μεγαλύτερη καθαριστική αλλά και θεραπευτική δύναμη θεωρείται ότι έχει το 'τρεχούμενο' ή 'τρεχόμενο' νερό⁷, το νερό της πηγής, που βγαίνει κατευθείαν από τα βάθη της

κάθε τελετουργικό αρχίζει με έθιμα καθαρισμού, απαιτεί την καθαρότητα όσων μετέχουν σ' αυτό και αποσκοπεί στην ενίσχυση και διατήρηση της καθαρότητας. Άλλωστε στη λατρεία όλων των δογμάτων υπάρχουν για το σκοπό αυτό ειδικές γιορτές καθαρισμού. Βλ. Beth. Kathartik. Sp. 1086.

1. Βλ. Heinz-Mohr, S. 300 (Wasser), όπου και παραπομπές στην Παλαιά και Καινή Διαθήκη. Προβλ. και το βάπτισμα ως είδος καθαρισμού από τις αμαρτίες (βλ. ό.π.). Για τους συμβολισμούς του νερού στη χριστιανική θρησκεία βλ. D.F. Osb, S. 69 ff.

2. Έτσι οι ιερείς των Περσών π.χ. στην αρχαιότητα καθαίρονταν με σύρα αγελάδας. Βλ. Mowinkel. S. 83. Άλλα μέσα καθαρισμού στις διάφορες θρησκείες και λατρείες είναι η φωτιά, το αλάτι, το λάδι, το αίμα, η αποχή για ένα χρονικό διάστημα από τον ύπνο και τις σεξουαλικές πράξεις κ.ά. Βλ. Mowinkel. ό.π.

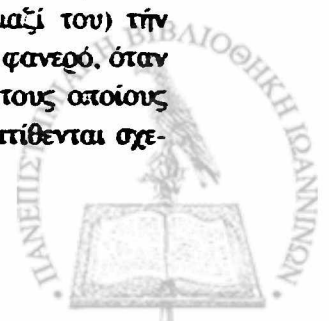
3. Έτσι στο ΚΔ' Ειδύλλιο του Θεοκρίτου, στ. 96 κ.ε., επιχειρείται μαγικός καθαρισμός, εκτός των άλλων, με το ράντισμα με νερό, στο οποίο έχει διαλυθεί αλάτι. Βλ. Πετροπούλου, Θεοκρ.Ειδ., σ.51.

4. Βλ. Αδαμαντίου, σ. 404-405, όπου και παραπομπές σε βιβλιογραφία.

5. Βλ. Beitzl. S. 937-938.

6. Βλ. Seligmann, S. 73 (A' Wasser) και Hünnerkopf, Wasser, Sp. 113-116, § 5 (Heil- und Zauberwirkung). Η ιδιότητα του νερού να ξεπλένει και να καθαρίζει προφυλάσσει από το κακό. Με το πλύσιμο ξεπλένεται και το κακό (Unheil). Ακόμη πιστεύεται ότι οι δαίμονες ως ακάθαρτοι διαμένουν ευχαρίστως στην ακαθαρσία. Έτσι το νερό είναι το καλύτερο αποτρεπτικό μέσο εναντίον τους. Κατά τη λαϊκή πίστη λοιπόν διώχνει κανείς τους δαίμονες, όταν τοποθετεί κάπου ή χύνει νερό ή πλένεται ή πλένει ή ραντίζει άλλους ή διάφορα αντικείμενα με αυτό. Βλ. Hünnerkopf, Wasser, Sp. 109-110 (Dämonenabwehr).

7. Βλ. Beitzl, ό.π., Wuttke, § 114, S. 92-93 και Beth. Kathartik. Sp. 1087. Hünnerkopf, Wasser, Sp. 107 και 113-116 και του ίδιου, Brunnen, Sp. 1673, ιδιαίτερα μάλιστα Hünnerkopf, Fluß, Fließendes Wasser, Sp. 1682.2. Κατά τον Hünnerkopf (ό.π.) η θεραπευτική δύναμη που αποδίδεται στο τρεχούμενο νερό συνίσταται στο ότι παρασύρει (παιρνει μαζί του) την ασθένεια, τη βλάβη (den Schaden, όπως σημειώνει). Αυτό μάλιστα γίνεται πιο φανερό, όταν η "βλάβη" ρίχνεται μέσα στο νερό. Π.χ. νύχια, μαλλιά, σύρα, επίδεσμοι με τους οποίους είχε δεθεί η πληγή του αρρώστου κ.τ.ό. Βλ. και ό.π. Sp.1682-1685, όπου παρατίθενται σχε-



γης¹. αλλά και το νερό της βροχής, που “έρχεται κοντά από το Θεό”², καθώς και το νερό της θάλασσας³. Την πιο μεγάλη όμως καθαρτική και θεραπευτική δύναμη έχει το αγιασμένο νερό⁴. Η δύναμη αυτή του νερού ενισχύεται ακόμα πιο πολύ σε ορισμένες γιορτές⁵ ή σε ορισμένα χρονικά σημεία⁶. Ιδιαίτερη μάλιστα θεραπευτική και μαγική επίδραση ασκεί το ζεστό και καυτό νερό⁷. Ακόμα μεγάλη θεραπευτική δύναμη έχει και το νερό του μύλου (νερόμυλου)⁸, ιδιαίτερα αυτό που αναπηδά από τον τροχό (‘φτερωτή’) του νερόμυλου⁹. Έτσι λοιπόν εξηγείται γιατί στην εξεταζόμενη μαγική συνταγή συνιστάται ως καθαρτικό-θεραπευτικό μέσο το νερό, γιατί πρέπει να προέρχεται από βρύσες και εν μέρει από ποτάμι (νερό τρεχούμενο) και μάλιστα από νερόμυλο, γιατί πρέπει ο μάγος-θεραπευτής να το πάρει τα μεσάνυχτα (μια πολύ σπουδαία χρονική στιγ-

τικά έθιμα ευρωπαϊκών λαών. Κατά τον Hünnerkopf, Wasser, Sp. 1683, ακόμα κι όταν αντλείται το νερό και πίνεται ή πλένεται μ’ αυτό το άρρωστο μέρος του σώματος, υπάρχει κατά βάθος η αντίληψη και γίνεται συσχετισμός με το ότι το τρεχούμενο νερό παρασύρει ό,τι ρίξει κανείς μέσα σ’ αυτό, αν και καμιά φορά, κατά τον ίδιο ερευνητή (ό.π. Sp. 1683), η θεραπευτική δύναμη του τρεχούμενου νερού, όταν το πίνουν ή πλένονται μ’ αυτό, εξηγείται με βάση τη λαϊκή πίστη ότι τα μεσάνυχτα, εξαιτίας του θανάτου του Χριστού, όλα τα τρεχούμενα νερά μετατρέπονται σε αίμα κι αυτό είναι που κάνει το θαύμα της θεραπείας.

1. Βλ. Hünnerkopf, Wasser, Sp. 107 και του ίδιου, Brunnen, Sp. 1673.

2. Βλ. Hünnerkopf, Wasser, Sp. 107.

3. Βλ. Beth, Kathartik, Sp. 1087.

4. Βλ. Hünnerkopf, Wasser, Sp. 108, Beth, Kathartik, Sp. 1087, Heinz-Mohr, S. 301 και Wuttke, § 192.d. S. 139-140.

5. Hünnerkopf, Wasser, Sp. 108 και Beth, Kathartik, Sp. 1088.

6. Beth, Kathartik, Sp. 1088.

7. Hünnerkopf, Wasser, Sp. 114.

8. Βλ. Jungwirth, Mühle, Sp. 607,4c. Ο Jungwirth (ό.π.) παραθέτει μάλιστα σχετική μαγική θεραπευτική συνταγή, δημοσιευμένη στο Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Band 4, S. 216, η οποία παρουσιάζει κάποια ομοιότητα με την εξεταζόμενη εδώ συνταγή “περί φαρμακείας...”. Κατά τη συνταγή αυτή ο ασθενής πρέπει να σηκωθεί πριν από την ανατολή, να φορέσει καθαρό πουκάμισο, να πάρει καινούριο τσουκάλι, που το έχει αγοράσει χωρίς διαπραγματεύσεις σχετικά με την τιμή, και να πάει στο μύλο, χωρίς να τον ιδεί κανείς. Εκεί θα πάρει σταγόνες από το μύλο ή από τον τροχό του μύλου και θα πλύνει όλο του το σώμα. Μετά απ’ αυτό θεραπεύεται, κατά τη συνταγή. Παρόμοιος τρόπος θεραπείας (ειδικά όμως για κεφαλόπονο) καταγράφηκε στους Ρουμάνους της Bukowina. (Jungwirth, ό.π. Παραπέμπει στους Hovorka-Kronfeld, 2,195 και στο Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 4,217).

9. Βλ. Klein, Mühlrad, Sp. 609-610 και Hünnerkopf, Fluß, fließendes Wasser, Sp. 1683 (Όπως αναπηδά το νερό από τον τροχό (φτερωτή) του μύλου, έτσι πετάγεται μακριά, κα-



μή) και γιατί το νερό πρέπει “νά ζεσταθῆ ὀλίγον εἰς τὴν φωτιάν”, προ-
τού χρησιμοποιηθεῖ για το θεραπευτικό καθαρό.

Το νερό κατά το τελετουργικό της συνταγῆς πρέπει να χυθεῖ πάνω
στον ασθενή¹, επειδή ο θεραπευτικός καθαρός, ὅπως και κάθε τελε-
τουργικός καθαρός με νερό, πιστεύεται ὅτι πετυχαίνεται με το πλύσιμο
του σώματος ἢ ἔστω των χεριῶν μόνο² ἢ με το ράντισμα ἀνθρώπων ἢ
ἀντικειμένων³ ἢ με το βούτηγμα αὐτῶν μέσα στο νερό⁴.

Ο μάγος-θεραπευτής, πριν περιχύσει με νερό τον ασθενή, πρέπει, κα-
τά τη συνταγή, πρώτα να τον γδύσει. (“γδύσε τον καὶ χύσε τό νερόν ἐπά-

τά τη λαϊκή ἀντίληψη, και το κακό , η βλάβη (η ἀσθένεια κτλ.) ἀπό το σώμα του ασθε-
νούς. Παραπέμπει στον J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Ausg., Berlin 1875-78, Band 1.,
S.492f.). Ἄλλωστε νερό ἀπό τον τροχό του μύλου χρησιμοποιούσαν οι μάγισσες για διά-
φορους μαγικούς σκοπούς, ὅπως σημειώνεται σε μαγικό βιβλίο του 1455. Βλ. Tiemann,
Rad, Sp. 464.2.

1. Πρβλ. “ καὶ χύσε τό νερόν ἐπάνω του (τό νερόν πού εἶναι στό τζουκάλιον)...”. Οι
Ἀσσύριοι πίστευαν ὅτι μπορούσαν να ἀπαλλάξουν τον ασθενή ἀπό τους δαίμονες και τα
μάγια πλένοντάς τον και ραντίζοντάς τον με νερό, που θεωρούνταν μάλιστα πιο ἀποτε-
λεσματικό, αν προερχόταν ἀπό τον Τίγρη και Ευφράτη (βλ. Seligmann, S. 73-74). Οι αρ-
χαιοὶ Ἰνδοὶ συνήθιζαν να χύνουν νερό πάνω στον ασθενή, ο οποίος ἔπινε λίγο ἀπό αυ-
τό, για να τον θεραπεύσουν (Seligmann, S. 75). Ἄλλωστε καθαριστικές και θεραπευτικές τε-
λετουργικές πράξεις κατὰ δαιμόνων και ἀσθενειῶν με χρήση (ράντισμα ἢ πλύσιμο) κυρίως
τρεχούμενου νερού εἶναι γνωστές και στους ἀρχαίους Ἕλληνες ἀλλά και γενικά σε ευ-
ρωπαϊκούς λαούς ἤδη ἀπό το μεσαίωνα (βλ. ὅ.π., σ. 75 κ.ε.).

2. Ἔτσι π.χ. πλένουν τα χέρια τους ὅσοι πήραν μέρος σε κάποια κηδεῖα. Βλ. Συγκολ-
λίτου, Ο νεκρός, σ. 402 και 403, καθώς και Κωνσταντινόπουλος, σ. 217,20. Το πλύσιμο
των χεριῶν κατὰ τον Beth, Kathartik, Sp. 1087, ἀποτελεῖ μέρος κάθε ἐθίμου καθαροῦ.

3. Πρβλ. και Θεοκρίτου Εἰδύλλια, ΚΔ´, στ. 98 : “...θαλλῶ ἐπιρραίνειν ἔστεμμένῳ ἄβλα-
βές ὕδωρ...”. Βλ. και Πετροπούλου, Θεοκρ. Εἰδ., σ. 51. Οι ἀρχαίοι Ἕλληνες, επειδή θεω-
ρούσαν το νεκρό ως ‘μίασμα’, τον ἔλουζαν χάριν καθαροῦ. Λούζονταν ὁμως και οι οι-
κείοι του νεκρού μετὰ την κηδεῖα για τον ἴδιο λόγο και σκοπό, ἀλλά και ὅσοι πήγαιναν
στο σπίτι του νεκρού καθαίρονταν κατὰ την ἐξοδὸ τους με ράντισμα νερού που μεταφε-
ρόταν ἀπό ἄλλο σπίτι. Το νερό αὐτό ὀνομαζόταν ‘ἀρδάνιον’ (βλ. Πολίτου, Καύση, σ. 273).
Ἄλλωστε ο καθαρός με νερό ὅσων ἔρχονται σε κάποια ἐπαφή με νεκρό εἶναι παγκόσμιο
ἔθιμο (βλ. Πολίτου, ὅ.π.). Δε σημαίνει βέβαια ὅτι το ράντισμα ἢ η κατάβρεξη με νερό ἔχουν
παντοῦ και πάντοτε την ἴδια σημασία. Σε διάφορα ἄλλα ἔθιμα ευρωπαϊκῶν λαῶν για πα-
ράδειγμα μπορεί να στοχεύει στη γονιμότητα της γῆς (βλ. Hüpperkopf, Wasserguß,
Wassertauche, Sp. 191 και 193), των ζώων (βλ. ὅ.π., Sp. 192) ἢ των ἀνθρώπων (βλ. ὅ.π.,
Sp. 193) ἢ, ἀρχικά, στην πρόκληση βροχῆς (βλ. ὅ.π., Sp. 191, καθώς και Τσαγγαλάς, Μα-
γεία, σ. 27,3α´ για το ράντισμα με νερό στο μαγικό ἔθιμο της περπερούνας με σκοπὸ την
πρόκληση βροχῆς).

4. Πρβλ. το μυστήριο του βαπτίσματος (σε ἁγιασμένο βέβαια νερό) στη χριστιανική
θρησκεία (βλ. Beth, Kathartik, Sp. 1087).



νω του”). Η γύμνωση είναι πολύ συχνό μοτίβο στις μαγικές πράξεις, αλλά δεν έχει παντού την ίδια σημασία¹. Εδώ πάντως η γύμνωση του ασθενούς (όχι του μάγου) έχει και πρακτική σημασία: αποσκοπεί δηλαδή στον ανεμπόδιστο καθαρισμό του ασθενούς με την απευθείας επαφή του νερού με το σώμα του. Και δεν πρόκειται βέβαια για σωματική καθαριότητα, όπως ήδη σημειώθηκε, αλλά για τελετουργικό καθαρισμό. Γι’ αυτό και αρκεί το χύσιμο του νερού πάνω στο γυμνό κορμί του ασθενούς. Αξίζει να σημειωθεί ωστόσο ότι η γύμνωση των ασθενών είναι συνηθισμένο μοτίβο στη θεραπευτική μαγεία, ακόμη και όταν δε χρησιμοποιείται ως θεραπευτικό μέσο το νερό².

Για μεγαλύτερη επίδραση του νερού στον ασθενή οι μαγικές-θεραπευτικές συνταγές ορίζουν, όπως άλλωστε και η εξεταζόμενη συνταγή, ότι το νερό ή μόνο ένα μικρό μέρος από αυτό πρέπει και να πίνεται³. Άλλοτε πάλι δεν αρκεί για τη μαγική θεραπεία το νερό μόνο, αλλά χρειάζεται, κατά τις σχετικές συνταγές, να διαβαστούν επάνω στο νερό μαγικές επωδές, για να το ενεργοποιήσουν⁴. Γι’ αυτό και στη συνταγή μας, όταν ο μάγος παίρνει το νερό, αλλά και όταν το ρίχνει μέσα στο τσουκάλι και όταν από το τσουκάλι το χύνει επάνω στο γυμνό ασθενή, πρέπει να διαβάσει το τροπάριο “*Οὕτως φαρμακοῦται φαρμακεία φαρμακευομένη...*”.

1. Για τις διάφορες σημασίες που αποδίδονται από τους ερευνητές στη γύμνωση κατά τις μαγικές ενέργειες βλ. Πετροπούλου, γύμνωση, ιδιαίτερα σ. 119, Τσαγγαλάς, Ανακ., σ.224-225 και σ. 247, σημ. 209, καθώς και Μπενέκος, σ. 76-80. Τελείως διαφορετική σημασία έχει η γύμνωση στη Wicca λατρεία (βλ. Wolf, S. 609, Schöck, S. 429ff. και Hauschild, S. 54-55. όπου και σχετικές φωτογραφίες). Για τη γύμνωση βλ. και Heckenbach, S. 8ff., όπου και σχετικές παραπομπές σε αρχαίους συγγραφείς. Στο προοίμιο (S.1) της εργασίας του ο Heckenbach παρατηρεί ότι η γύμνωση στα αρχαία ελληνικά και ρωμαϊκά ιερά τελετουργικά, όπως άλλωστε και σ’ αυτά των σημερινών υπό ανάπτυξη λαών, δεν είχε τίποτε το αισχρό και αξιοκατάκριτο και δε θεωρούνταν ντροπή αλλά στοιχείο ενισχυτικό της λατρείας-θρησκείας. Την παρατήρησή του αυτή τεκμηριώνει με πάμπολλα παραδείγματα σε όλη τη μελέτη του.

2. Βλ. Eckstein, Nackt, Nacktheit, Sp. 901-906 (Nacktheit im Heilzauber), όπου και σχετικά παραδείγματα από θεραπευτικές μαγικές πράξεις.

3. Προβλ. “... δώσε του νά πιη τρεις καταπιές ...”. Βλ. και Seligmann, S. 74. Σε θεσσαλικά χωριά, όπως π.χ. στον Παλαμά Καρδίτσας, μετά το ξεμάτιασμα (‘σταύρωμα’) δίνουν στο ‘ματιασμένο’ να πιει λίγο από το νερό του ποτηριού, που χρησιμοποίησαν στη σχετική θεραπευτική μαγική πράξη, ενώ με το υπόλοιπο βρέχουν το κεφάλι ή το μέτωπο του ασθενούς. (Από προσωπικές μου παρατηρήσεις και βιώματα). Στην Ινδία θεράπευαν αρρώστους χύνοντας επάνω τους νερό, από το οποίο ο ασθενής έπρεπε και να πιει. Βλ. Seligmann, S. 75.

4. Seligmann, S. 74.



που έχει τη λειτουργία μαγικής επωδής. Στις δυο τελευταίες μάλιστα περιπτώσεις πρέπει να το διαβάσει τρεις φορές¹ για επιπλέον ενίσχυση της μαγικής δύναμης και του τροπαρίου αλλά έμμεσα και του νερού, του οποίου η μαγική θεραπευτική δύναμη θεωρείται ότι ενισχύεται ακόμα περισσότερο από τα περιεχόμενα αποπλύματα των γραμμάτων του παραπάνω τροπαρίου-επωδής, που είχε γραφεί από το μάγο μέσα στο τσουκάλι².

Κατά τη λαϊκή αντίληψη, για να έχει μια επωδή διαρκή επίδραση και ισχύ, δε φτάνει να απαγγελθεί (συνήθως ψιθυριστά) από το μάγο, αλλά πρέπει και να γραφεί³. Η γραπτή μαγική φόρμουλα (επωδή) θεωρείται μαγικό μέσο ενάντια σε όλες τις κακές και εχθρικές απέναντι στον άνθρωπο δεινάμεις, όπως ενάντια σε ασθένειες, σε διάφορους κινδύνους, στο κακό μάτι κ.τ.ό. Για να προστατεύουν μάλιστα οι γραπτές μαγικές επωδές περισσότερο, πρέπει ή να τις φοράει πάνω του κανείς σε κατευθείαν επαφή με το σώμα, όπως π.χ. στο στήθος, στον ομφαλό κ.α. — στην εξεταζόμενη συνταγή σημειώνεται πιο κάτω ότι ο ασθενής θα φοράει τὰ 'φυλακτικά' με τις μαγικές φόρμουλες στο κεφάλι⁴— ή να καταπιεί το χαρτάκι με την επωδή⁵. Στη συνταγή μας, όπως είδαμε, γράφεται το τροπάριο, που παίζει το ρόλο της μαγικής φόρμουλας (επωδής), μέσα στο τσουκάλι, στη συνέχεια ξεπλένονται τα γράμματα με νερό, από το οποίο ο ασθενής πίνει πρώτα τρεις καταπιές, ενώ το υπόλοιπο χύνει πάνω σ' αυτόν ο μάγος. Έτσι επιχειρείται να αξιοποιηθεί στο μέγιστο βαθμό η υποτιθέμενη μαγική θεραπευτική και προστατευτική δύναμη και του νερού αλλά και του τροπαρίου-επωδής, του ευαγγελίου και των ψαλμών, όπως θα ιδούμε στη συνέχεια.

Προστατευτική-αποτρεπτική σημασία (εδώ ίσως και καθαριστική ως ενισχυτικό της τελετουργίας του καθαισμού) πρέπει να έχει και το λιβάνι-

1. Για την επανάληψη (με σκοπό βέβαια την ενίσχυση της δύναμης) των προσευχών, ψαλμών, επωδών κ.τ.ό. τρεις ή επτά ή δεκατέσσερες(=7 · 2) φορές βλ. Hopfner, Lekan., S. 227. Πρβλ. και όσα σημειώθηκαν στη σημ. 3 της σ. 64 για τη σημασία του αριθμού τρία.

2. Πρβλ. "...νά γραψης εις τό τζουκάλιον μέσα τό τροπάριον...καί βάλε τόν ασθενή νά πλύνη τὰ γράμματα πού είναι γραμμένα εις τό τζουκάλιον και δώσε του νά πιη τρεις καταπιές...". Ο ασθενής μάλιστα πρέπει να πιει από το νερό "τήν ιδίαν ώραν", ώστε να είναι διαλυμένη ακόμη στο νερό η ύλη (πιθανόν εδώ το κάρβουνο) με την οποία γράφθηκαν τα γράμματα του 'τροπαρίου'.

3. Wuttke, § 243, S. 177.

4. Πρβλ. πιο κάτω: "Αυτά πού έγγραψες νά γίνουν φυλακτικά και νά τά φορή ὁ ασθενής εις τό κεφάλι του...".

5. Wuttke, § 243, S. 178.



σμα με μοσχοθυμίαμα, που απαιτεί η εξεταζόμενη συνταγή (“θυμιάσέ τον υστερον με μοσχοθυμίαμα”) και που κατά τη λαϊκή αντίληψη, ως στοιχείο χριστιανικό πλέον, ανεξάρτητα από την παγανιστική του προέλευση, έχει αποτρεπτική σημασία (κατά των δαιμόνων, των ασθενειών, της βασκανείας κτλ.) όχι μόνο στους Έλληνες αλλά και σε άλλους λαούς¹.

Επειδή κατά τη λαϊκή αντίληψη η ασθένεια μεταβιβάζεται και στα ενδύματα του ασθενούς², ο μάγος πρέπει να ‘αλλάξει’ τον ασθενή³, για να τον απαλλάξει από την επαφή με τα ‘ακάθαρτα’ (όχι με την υγιεινή σημασία) ή καλύτερα με τα ‘μιασμένα’ ρούχα και επομένως από την επαφή με την ασθένεια. Επειδή όμως και αυτά τα ρούχα θα μπορούσαν να ‘καθαρθούν’ με το ίδιο μέσο καθαρού, το νερό, και να χρησιμοποιηθούν ακίνδυνα αργότερα⁴, πρέπει ο μάγος να τα μεταφέρει στο ποτάμι, όπως και το τσουκάλι, και να τα πλύνει, αφού μάλιστα πιστεύεται ότι το τρεχούμενο νερό παρασύρει όχι μόνο τους ρύπους αλλά και τις ασθένειες, όπως παρατηρήθηκε πιο πάνω. Το τσουκάλι ωστόσο ως βασικό όργανο της μαγικής πράξης, έστω κι αν αυτή είναι ‘αντιμαγική’ ή, καλύτερα, ένα είδος επωφελούς μαγείας χωρίς τη συνεργία δαιμόνων, πρέπει να το σπάσει. Ανεξάρτητα από τις διάφορες σημασίες που μπορεί να έχει το τελετουργικό σπάσιμο αγγείων σε διάφορες λαϊκές εκδηλώσεις, έθιμα κτλ.⁵,

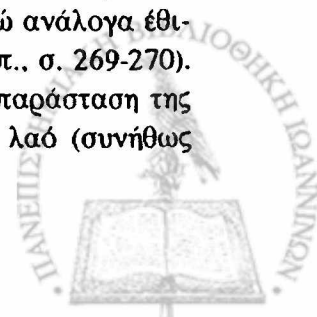
1. Βλ. Τσαγγαλός, Ανακάλυψη, σ. 166 και σημ. 67 και 68 στη σ. 179, του ίδιου, Codex, σ. 298, σχόλια στη συνταγή, αρ. 54 (“θυμιάσέ τα μέ λιβάνι”). Πρβλ. και την παροιματική φράση: “Πως τα πάτε; — Σαν το διάολο με το θυμιάμα”. Βλ. και Wuttke, § 253, S. 185.

2. Είναι γνωστή η χρήση παλιών ενδυμάτων ως ‘καθαρμάτων’, τα οποία καίγονται μετά την υποτιθέμενη μεταβίβαση σ’ αυτά της ασθένειας. Βλ. Πολίτου, Ασθένειαι, σ. 94, όπου και σχετικά παραδείγματα από ελληνικά έθιμα.

3. Πρβλ. “...άλλαξε τόν ασθενή μέ άλλα φορέματα...”.

4. Στο μεσαίωνα π.χ. πίστευαν ότι τα πράγματα που χρησιμοποιήθηκαν στις μαγικές πράξεις μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν και πάλι στην καθημερινή ζωή, όπως και πρώτα, αρκεί να ξεπλένονταν με τρεχούμενο νερό. Βλ. Seligmann, S. 75.

5. Στους Γερμανούς η ακούσια θραύση αντικειμένων (ποτηριού, καθρέφτη κ.τ.ό.) θεωρείται προμήνυμα θανάτου (βλ. Geiger, Todesvorzeichen, Sp. 1002) ή καποιας ατυχίας (βλ. Bieler, Spiegel, Sp. 572 και Haberlandt, Glas, Sp. 854). Η εκούσια θραύση όμως που συνδέεται με ορισμένο τελετουργικό ή έθιμο θεωρείται ότι φέρνει καλή τύχη (βλ. Peuckert, Vorzeichen, Sp. 1334). Σε ορισμένες περιπτώσεις η θραύση αγγείων αποτελεί απαραίτητο μέρος κάποιου τελετουργικού, όπως π.χ. στο γάμο, την πρωτοχρονιά και σε κάποιες άλλες γιορτές (βλ. Haberlandt, Glas, Sp. 854). Στην Ελλάδα είναι πολύ γνωστό το έθιμο της θραύσης υδροφόρων αγγείων στις κηδείες (βλ. Πολίτου, Θραύση, σ. 268), ενώ ανάλογα έθιμα είναι κοινά σε πολλούς ευρωπαϊκούς αλλά και σε άλλους λαούς (βλ. ό.π., σ. 269-270). Η θραύση αυτή ερμηνεύεται διαφορετικά από τους λογίους (ως συμβολική παράσταση της διάλυσης του σώματος “εις τὰ ἔξ ὧν συνετέθη”) και διαφορετικά από το λαό (συνήθως



εδώ πρόκειται στην ουσία για αναλογική μαγεία πράξεως¹ αλλά και λόγου², αφού το σπάσιμο του τσουκαλιού συνοδεύεται πάλι από το τροπάριο “*Οὕτως φαρμακοῦται ...*” και μάλιστα έως το “*σύντριψον τὴν φαρμακείαν ταύτην*”. Το τελευταίο (‘*σύντριψον*’) σχετίζεται βέβαια και υπονοεί τη συντριβή της ασθένειας-‘*φαρμακείας*’. Αυτή τη σημασία έχει εδώ και το σπάσιμο του τσουκαλιού.

Αξίζει ακόμα να σημειωθεί ο κυρίαρχος ρόλος του τροπαρίου-επωδής (‘*Οὕτως φαρμακοῦται ...*’), που επαναλαμβάνεται γραπτά και προφορικά σε όλες τις φάσεις από την αρχή ως το τέλος της ‘*αντιμαγικής*’ πράξης. Άλλωστε ο εξορκισμός των ασθενειών ανήκει στα παλαιότερα μέσα της μαγικής ιατρικής³. Το καθαυτό τελετουργικό μάλιστα της μαγικής θεραπευτικής πράξης τελειώνει με το σπάσιμο του τσουκαλιού στο ποτάμι και με το διάβασμα πάλι του ‘*τροπαρίου*’-επωδής, που είναι και παράκληση στο Θεό για τη ‘*συντριβή*’ της ‘*φαρμακείας*’, η οποία θεωρείται αιτία της ασθένειας. Όσα ακολουθούν ανήκουν στα φυλακτήρια και στα άλλα μέσα προφύλαξης του ασθενούς στο μέλλον από μαγικές πράξεις και όχι στη θεραπεία του.

δ'. Τα φυλακτήρια

Κάθε πλήρης μαγική πράξη περιλαμβάνει και το ‘*φυλακτήριον*’⁴. Στη

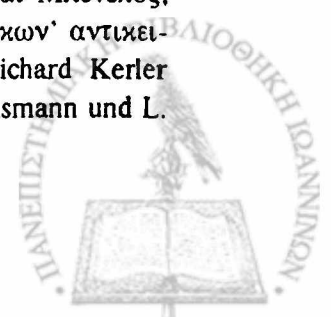
ως μέσο εκφοβισμού του χάρου). Βλ. ό.π., σ. 280. Κατά τον Πολίτη (ό.π., σ. 280-281) η θραύση αγγείων σε άλλες περιπτώσεις (όχι στις κηδείες), όπως π.χ. την 1η Μαρτίου ή την παραμονή της μέρας αυτής και το Μ. Σάββατο, έχει ως σκοπό την αποτροπή των δαιμονίων. Διάφορες άλλες σημασίες αποδίδονται στη θραύση αγγείων κατά το γάμο τόσο στον ελληνικό όσο και σε άλλους λαούς (Αραβες, Ιουδαίους κ.ά.). Βλ. Πολίτου, ό.π., σ. 281. Κατά τον Πολίτη οι λόγοι (αιτιολογήσεις) αυτοί είναι εξευρημένοι εκ των υστέρων, όταν πλέον είχε λησμονηθεί ο αρχικός σκοπός της θραύσης των αγγείων.

1. Βλ. Τσαγγαλάς, Μαγεία, σ. 27 κ.ε.

2. Βλ. ό.π., σ. 25-26.

3. Υπήρχε στους Αιγυπτίους, τους Ασσυρίους και τούς Βαβυλωνίους. Στη θέση μάλιστα των επικλήσεων σημερινών αγίων, του Θεού, της Παναγίας κτλ. υπήρχαν ονόματα αρχαίων θεών. Η χριστιανική Εκκλησία (Corp. jur. civil. constitut. imp. Leonis LXV. de incantatorum poena) αλλά και οι εβραϊκοί νόμοι (Levitic. XX, 27, Deuteronom. XVIII, 10) τα απαγόρευσαν. Βλ. Honorka-Kronfeld, S. 862.

4. Βλ. Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 162, καθώς και σημ. 10-20 στις σελ. 170-171, όπου βιβλιογραφία και σχετικές παραπομπές σε χωρία μαγικών παπύρων. Πρβλ. και Μπενέκος, σ. 81 κ.ε. Τα διάφορα είδη των φυλακτηρίων (Amulette) αλλά και ‘*γουρλίδικων*’ αντικειμένων (Talismane) πραγματεύονται στις μελέτες τους οι Christine und Richard Kerler (Geheime Welt der Talismane und Amulette, Rosenheimer 1977) και οι L. Hansmann und L.



γραπτή μάλιστα μαγική παράδοση (μαγ. παπύρους και σολομωνικές)¹ το φυλακτήριο ορίζεται επακριβώς. Ιδιαίτερα μάλιστα στις σολομωνικές ορίζεται με λεπτομέρειες όχι μόνο ο τρόπος χρήσης του από το μάγο αλλά και —κυρίως αυτό μάλιστα— ο τρόπος κατασκευής του². Το φυλακτήριο προορίζεται βέβαια για την προστασία του μάγου ενάντια στις δαιμονικές δυνάμεις, με τις οποίες υποτίθεται ότι συνδιαλέγεται κατά τη μαγική πράξη³, προστατεύει όμως όποιον το φορεί, κατά τη λαϊκή αντίληψη, και από ασθένειες και γενικά από κάθε κακό⁴. Την τελευταία αυτή σημασία φαίνεται ότι έχει εδώ η χρήση των δύο μάλιστα φυλακτηρίων, που γι' αυτό το σκοπό χρησιμοποιούνται (φοριούνται) όχι από το μάγο αλλά από τον ασθενή, ο οποίος βέβαια πρέπει να τα φορεί στο κεφάλι για μια κατευθείαν επαφή με το σώμα του και για μεγαλύτερη έτσι προστασία, όπως σημειώθηκε πιο πάνω⁵. Το ένα όμως από τα δυο φυλακτήρια αποτελείται από γραμμένο σε χαρτί απόσπασμα ευαγγελίου (που μάλιστα το περιεχόμενό του αναφέρεται στη θεραπεία 'δαιμονισμένου' από το Χριστό κι επομένως έχουμε εδώ αναλογική μαγεία του γραπτού λόγου⁶) και το άλλο από ψαλμούς, επικλήσεις στη Θεοτόκο, από τα ονόματα των τεσσάρων ποταμών του παραδείσου (Φισών, Γεών, Τίγρις και Εὐφράτης)⁷ και από το ακατανόητο όνομα *Τιζυριζα*, ως μαγική προφανώς λέξη, όλα γραμμένα σε χαρτί. Ανήκουν επομένως τα φυλακτήρια αυτά στην τέταρτη, κατά τον Wundt⁸, κατηγορία των δευτερευόντων φυλακτηρίων, στην κατηγορία δηλαδή των γραπτών μαγικών επωδών, αφού

Kriss-Rettenbeck (*Amulett und Talisman. Erscheinungsform und Geschichte*, 2. Aufl., München 1977). Βλ. ιδιαίτερα σ. 187-232 (*Sacra und Charactere*).

1. Για τους μαγικούς παπύρους και τις σολομωνικές, τη χρονολόγησή τους, το περιεχόμενό τους κτλ. βλ. πρόχειρα Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 295-296, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

2. Βλ. Delatte, AA., I. pp. 21.12 - 22.7; 32.13-17; 33.1 κ.α.

3. Βλ. Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 162.

4. Βλ. Τσαγγαλάς, ό.π., και του ίδιου, *Codex*, σ. 296-297, σχόλια στη συνταγή, αρ. 48.

5. Βλ. και Wuttke, § 243, S.178.

6. Κατά τον Wundt, *Völkerpsychologie*, S. 304, η πίστη για τη μαγική προστατευτική δύναμη του γραπτού λόγου είναι διαδομένη σε όλους τους λαούς. Κατά την ίδια λαϊκή πίστη (βλ. ό.π., σ. 303) η διάρκεια επίδρασης των γραπτών μαγικών λόγων είναι μεγαλύτερη από εκείνη των προφορικών. Για την αναλογική μαγεία του λόγου, γραπτού και προφορικού, βλ. Τσαγγαλάς, Μαγεία, σ. 25-26.

7. Πρβλ. 'Γένεση'. Β', 10-14, όπου σημειώνονται τα ονόματα αυτά.

8. Wundt, *Völkerps.*, S. 303.



και το ευαγγέλιο και οι ψαλμοί κτλ. έχουν εδώ τη θέση και τη λειτουργία των επωδών¹ και επομένως μαγική σημασία².

ε'. Προφυλάξεις

Μετά τη θεραπεία με καθαρμούς κτλ. η εξεταζόμενη συνταγή συνιστά ορισμένες προφυλάξεις, που όλες στοχεύουν στην προστασία του ασθενούς από διάφορα 'μιάσματα' και μιαρές πράξεις, που μπορούν να προκαλέσουν την απώλεια της καθαρότητας και επομένως την υποτροπή της ασθένειας, αφού ο μη καθαρός άνθρωπος είναι ευάλωτος από τους μάγους και τις εναντίον του πράξεις "φαρμακείας και μαγείας", καθώς και από τους δαίμονες. Η αποκατάσταση δηλαδή της καθαρότητας, που υποτίθεται ότι χάθηκε ύστερα από πράξεις φαρμακείας και μαγείας εναντίον του ασθενούς, συντελεί, όπως φαίνεται από τη συνταγή, στη θεραπεία από την ασθένεια, ενώ η διατήρηση της καθαρότητας, τουλάχιστον για ένα χρονικό διάστημα, αποτελεί το μέσο προφύλαξης στο μέλλον από σχετική ασθένεια. Το πρώτο (αποκατάσταση καθαρότητας και θεραπεία) επιτυγχάνεται με τους καθαρμούς, που πραγματευθήκαμε πιο πάνω, ενώ το δεύτερο (διατήρηση της καθαρότητας και προφύλαξη) με τις προφυλάξεις "από παντός κακοῦ και βλαβεροῦ", τις οποίες θα πραγματευθούμε στη συνέχεια.

Από τις προφυλάξεις άλλες πρέπει να διαρκέσουν σαράντα ημέρες (έχουμε εδώ προφανώς επίδραση της επίσημης θρησκείας και λατρείας³ αλλά και γενικότερα της ιδιαίτερης σημασίας του αριθμού σαράντα σε όλες τις λαϊκές εκδηλώσεις⁴), άλλες έξι μήνες (μισό χρόνο) και ορισμέ-

1. Άλλωστε κατά τη λαϊκή πίστη θεραπεύονται από το Θεό ασθένειες με δεήσεις, διαβάσματα, ευχές και εξορκισμούς από ιερείς, αφού μάλιστα ορισμένοι άγιοι θεωρούνται ειδικοί για ορισμένες ασθένειες. Βλ. Πολίτου, Ασθένειαι, σ. 69. Αλλά και κατά την επίσημη Εκκλησία είναι δυνατόν κάτι τέτοιο, όπως μπορεί να διαπιστωθεί από τους εξορκισμούς του Μ. Βασιλείου, του Ιωάννου του Χρυσοστόμου και από τις πάσης φύσεως ευχές που βρίσκουμε στο Μικρό και στο Μεγάλο Ευχολόγιο.

2. Κατά τον Wuttke, § 244, S. 179, όπως σημειώθηκε πιο πάνω, το γεγονός ότι οι μαγικές επωδές συμπεριλαμβάνουν και χριστιανικά λόγια και ονόματα ή αποσπάσματα και ρητά της Αγίας Γραφής δεν αλλάζει ούτε στο ελάχιστο τον παγανιστικό χαρακτήρα τους.

3. Πρβλ. τη 'Σαρακοστή' (νηστεία 40 ημερών), που κι αυτή θεωρείται μέσο καθαρμού. Βλ. και Τσαγγαλάς, Μαγεία, σ. 60, όπου και άλλα σχετικά παραδείγματα από την Αγία Γραφή.

4. Βλ. Τσαγγαλάς, Μαγεία, σ. 60. Για τον αριθμό 40, τη χρήση και σημασία του σε



νες άλλες έναν ολόκληρο χρόνο (12 μήνες). Για τα χρονικά διαστήματα έξι μήνες και ένα χρόνο δεν είναι βέβαιο αν έπαιξαν κάποιο ρόλο οι σημασίες των αριθμών έξι¹ και δώδεκα². Το χρονικό διάστημα του ενός χρόνου πάντως θεωρείται ως κάτι το πλήρες³. Και τα τρία ωστόσο χρονικά όρια, μικρότερα και μεγαλύτερα, φαίνεται ότι ορίζονται με βάση και τη σπουδαιότητα της αντίστοιχης προφύλαξης που συνιστά η συνταγή.

Η πρώτη προφύλαξη “*ἀπό νερόν νά μὴν περάση*” σχετίζεται με την ευρύτητα διαδομένη λαϊκή πίστη στους ευρωπαϊκούς λαούς ότι τα νερά (ποτάμια, πηγές, λίμνες κ.τ.ό.) είναι χώροι διαμονής δράκων⁴ και δαιμονικών όντων⁵ (πνευμάτων κτλ.), τα οποία πειράζουν⁶ ή σέρνουν και πνίγουν μέσα στο νερό τους ανθρώπους⁷ ή οπωσδήποτε κάνουν κακό σ’ όποιον περνάει από εκεί⁸. Πολλές νεοελληνικές παραδόσεις αναφέρονται σε στοιχειά πηγαδιών ή πηγών που ενοχλούν ή βλάπτουν ποικιλοτρόπως τους ανθρώπους⁹. Οι δαιμονικές όμως αυτές ενοχλήσεις προκαλούν την απώλεια της καθαρότητας, αφού τα δαιμονικά όντα είναι ακάθαρτα. Πέ-

διάφορες λατρευτικές και άλλες λαϊκές εκδηλώσεις, τους συμβολισμούς του κτλ. βλ. και Heinz-Mohr, S. 313, (Zahlensymbolik. Vierzig), Endres-Schimmel, S. 260-267, Rühle, Sp. 2067.

1. Για τη σημασία και τους συμβολισμούς του αριθμού έξι βλ. Heinz-Mohr, S. 310. Endres-Schimmel, S. 137-141.

2. Για τη σπουδαία σημασία του αριθμού δώδεκα στη χριστιανική επίσημη και λαϊκή θρησκεία και λατρεία και σε όλες γενικά τις νεοελληνικές λαϊκές εκδηλώσεις βλ. Τσαγγαλάς, Μαγεία, σ. 58. Heinz-Mohr, S. 312, Endres-Schimmel, S. 209-221, Rühle, Sp. 2066-2067., Agrippa, Lib. II, Cap. XIII, S. 142-146 (CXXX-CXXXIII) στην έκδοση Nowotny και S. 234-239 στην έκδ. Greno.

3. Για τη σημασία του αριθμού ένα, το συμβολισμό του κτλ. βλ. Heinz-Mohr, S. 308 (ως σύμβολο της αδιαίρετης ενότητας κτλ.), και Endres-Schimmel, S. 55-60 (Eins. Zahl des Ugrundes).

4. Βλ. Panzer, Wasserdrachen, Sp. 124-126.

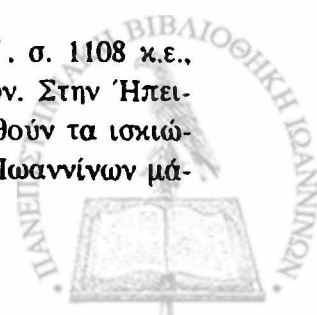
5. Βλ. Panzer, Wassergeister, Sp. 127-191, Hünnerkopf, Brunnen, Sp. 1677,6-1679, Hünnerkopf, Fluß, Sp. 1688, 1689,6-1690 (Dämonen und Götter) σχετικά με την πίστη των αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων για ύπαρξη δαιμονικών και θεϊκών όντων στα ποτάμια, και Beitzl, S. 938-940.

6. Βλ. Panzer, Wassergeister, Sp. 159, § 25.

7. Βλ. ό.π., Sp. 160-165, § 28: (Die Wassergeister ertränken).

8. Βλ. ό.π., Sp. 159, E-169: (Feindliche Einwirkung der Wassergeister auf den Menschen). Προβλ. και τη λαϊκή πίστη των Γερμανών για την ύπαρξη δαιμονικών όντων (Wassermänner, Nixen), που εξουσιάζουν τα ποτάμια και βλάπτουν ή τραβούν μέσα στο νερό τους περαστικούς (βλ. Hünnerkopf, Fluß, Sp. 1690).

9. Βλ. Πολίτου, Παραδόσεις, τ. Α΄, αρ. 466 κ.ε., σ. 261 κ.ε. και τ. Β΄, σ. 1108 κ.ε., όπου και σχόλια στις παραδόσεις για δαιμονικά όντα πηγών και πηγαδιών. Στην Ήπειρο πιστεύεται ότι, όποιος περνάει κάποιο ‘λάκκο’(ρύακα), τον παρακολουθούν τα ισκιώματα που διαμένουν εκεί (βλ. Αναγνωστοπούλου, Λ.Η., σ.45). Στο Πάπιγκο Ιωαννίνων μά-



ρα από αυτό όμως, κατά τη λαϊκή αντίληψη ευρωπαϊκών λαών, το τρεχούμενο νερό, όπως παίρνει (παρασύρει) την ασθένεια, μπορεί να πάρει και την υγεία¹. Ιδιαίτερα κινδυνεύει μάλιστα όποιος περνάει από τρεχούμενο νερό κατά τη διάρκεια της ανάρρωσής του². Είναι ευνόητη λοιπόν με βάση τα παραπάνω η συνιστώμενη για τον ασθενή πρώτη προφύλαξη “*από νερόν νά μήν περάση*”. Αλλά και η δεύτερη “*από γεφύρι νά μήν περάση*” στηρίζεται σε παρόμοια λαϊκή πίστη για διαμονή δαιμονικών όντων στα γεφύρια³, ίσως όμως και στο γεγονός ότι πάνω και κάτω από τα γεφύρια συνήθως τελούσαν διάφορες μαγικές πράξεις οι μάγισσες⁴. Επομένως πρόκειται για χώρο-τόπο ασυμβίβαστο με την απαιτούμενη για τον ασθενή καθαρότητα.

Ανάλογη είναι άλλωστε και η προφύλαξη-απαγόρευση “*ούτε εις τόν μύλον να υπάγη*” ο ασθενής, που σημειώνεται πιο κάτω στην εξεταζόμενη συνταγή, αφού κι ο μύλος κατά την αντίληψη ευρωπαϊκών λαών είναι χώρος διαμονής δαιμονικών όντων⁵, τόπος ‘*αγωγής*’ (καλέσματος) δαιμόνων⁶, εμφάνισης διαφόρων πνευμάτων⁷ και δαιμονικών όντων των

λιστα πιστεύεται ότι στην περίπτωση αυτή δεν πρέπει κανείς να μιλήσει, για να μην του πάρουν τη φωνή οι ‘*τζίνις*’, οι ‘*σαΐταναραίοι*’ και βουβαθεί (βλ. ό.π., σ. 47, Δ’). Στη Χίο πιστεύεται ότι σε πηγές, πηγάδια και ποτάμια εμφανίζονται ‘*νεράιδες*’, όπως περίπου οι αρχαίες ‘*νύμφες*’ (βλ. Βίου, Χ.Π., σ.440). Για την ελληνική λαϊκή πίστη σχετικά με δαίμονες και ‘*στοιχεία*’ υδάτων, ποταμών κτλ. βλ. Πολίτου, Δρακοντ., σ. 206-210. Άλλωστε τόσο στον ελληνικό λαό όσο και σε άλλους ευρωπαϊκούς αλλά και μη ευρωπαϊκούς λαούς είναι γνωστές οι προσφορές σε πνεύματα υδάτων (ακόμα και ανθρωποθυσίες σε πολύ παλιές εποχές) ως εκδηλώσεις φόβου ή ευγνωμοσύνης (βλ. Πολίτου, Δρακοντ., σ.205-206).

1. Βλ. Hüppnerkopf, Fluß, Sp.1685,3-1686. Έτσι π.χ. δεν επιτρέπεται να περάσει από νερό όποιος υποφέρει από συνάχι και υλίγγους, ενώ όποιος περνάει την άνοιξη από τρεχούμενο νερό, τον πιάνει εύκολα πυρετός (βλ. ό.π.)

2. Βλ. Hüppnerkopf, Fluß, Sp. 1685-1686. Ακόμα και η χρήση (πόση) του νερού μπορεί να έχει βλαπτική επίδραση υπό ορισμένες προϋποθέσεις (βλ. Hüppnerkopf, Brunnen, Sp.1676,5-1677, και του ίδιου, Wasser, Sp.116), μια πίστη που πρέπει να έχει την αρχή της στις παρατηρήσεις και την εμπειρία (βλ. Hüppnerkopf, Brunnen, Sp.1676-1677).

3. Βλ. Bächtold-Stäubli, Brücke, Sp.1660,2-1661: (Brücken sind gefürchtete Geisterorte) και Beitzl, Sp.937 (Wasser).

4. Βλ. Bächtold-Stäubli, Brücke, Sp.1662-1664: (3. Brücken sind weiter berüchtigte Hexenorte).

5. Βλ. Jungwirth, Mühle, Sp.604,3. Στην Αιτωλία σύμφωνα με τη λαϊκή αντίληψη δεν επιτρέπεται το άλεσμα κατά το δωδεκαήμερο των Χριστουγέννων, γιατί τότε συγκεντρώνονται εκεί τα ‘*πάγανα*’ και οι ‘*δαιμόνοι*’ (βλ. Λουκοπούλου, Σ.Λ. Αιτ., σ. 21).

6. Βλ. Jungwirth, Mühle, Sp. 605.

7. Βλ. ό.π., 605,d



υδάτων¹ και συνηθισμένος τόπος ιστοριών για φαντάσματα και μάγισσες², ενώ θεωρείται ότι διαθέτει και μαγικές δυνάμεις που χρησιμοποιούνται για πρόκληση άγχους ή βασκανίας³. Υπάρχουν άλλωστε πολλοί μύθοι για διαβολόμυλους, που έγιναν δήθεν κατόπιν υπογραφής συμβολαίου του μυλωνά με το διάβολο⁴ και στους οποίους ασκούνται από τον πρώτο μαγικές τέχνες⁵, ενώ η μυλωνού τριγυρίζει μέσα στο μύλο ως μάγισσα⁶.

Ο ασθενής όμως, σύμφωνα με την εξεταζόμενη συνταγή, επί ένα χρόνο δεν πρέπει ακόμα “νά υπάγη οὔτε εἰς λεχώνα οὔτε εἰς νεκρόν οὔτε εἰς ὄργανον”. Αλλά και οι απαγορεύσεις αυτές αποσκοπούν στη γνωστή προφύλαξη “ἀπό παντός κακοῦ καί βλαβεροῦ”, που εδώ είναι καθετί το ‘μιαρόν’, οτιδήποτε δηλαδή συμβάλλει στην απώλεια της καθαρότητας. Και σύμφωνα με τη λαϊκή αντίληψη ευρωπαϊκών και άλλων λαών τα προαναφερθέντα ανήκουν —και θεωρούνται και από τη συνταγή ότι ανήκουν— σ’ αυτή την κατηγορία.

Η αντίληψη ότι η λεχώνα, τουλάχιστον για ένα χρονικό διάστημα συνήθως σαράντα ημερών, δεν είναι ‘καθαρή’ (με τη λατρευτική σημασία της λέξης) δεν είναι γνωστή μόνο στον ελληνικό λαό και στη χριστιανική θρησκεία και λατρεία, επίσημη και λαϊκή, αλλά και στους ινδοευρωπαϊκούς λαούς γενικότερα, καθώς και στους Σημίτες⁷, είναι δε ιδιαίτερα

1. Βλ. ό.π., 606.e.

2. Βλ. ό.π., 604 και 605.c.

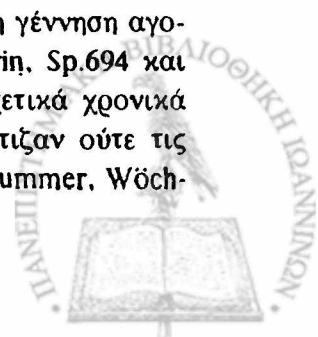
3. Βλ. ό.π., 606.4-607. Οι αντιλήψεις αυτές βέβαια έρχονται σε αντίθεση με τη λαϊκή πίστη για τις θεραπευτικές ιδιότητες του νερού από το μύλο, που σημειώθηκαν στα προηγούμενα (βλ. Jungwirth, Mühle, Sp.607, 4 c) και ιδιαίτερα για τις ιδιότητες του νερού από τον τροχό (φτερωτή) του μύλου (βλ. και Klein, Mühlegrad, Sp. 609,6 και 610), αφού μάλιστα κατά μια άλλη λαϊκή πίστη, κυρίως των Γερμανών, με τον τροχό του μύλου παίζουν τα δαιμονικά όντα του νερού (βλ. Klein, Mühlegrad, Sp. 609.1), ενώ ο διάβολος μεταβιβάζει τη μαγεία στον τροχό του μύλου (βλ. ό.π., 609.2).

4. Βλ. Jungwirth, Müller, Sp.614.2.

5. Βλ. ό.π., 614.3.

6. Βλ. ό.π., 617.2.

7. Βλ. Kummer, Wöchnerin, Sp.694. Ο Mowinckel (S. 81) αναφέρει μεταξύ αυτών που θεωρούνται ότι έχουν χάσει την καθαρότητα και τη λεχώνα. Σύμφωνα με παλαιά έθιμα των Ισραηλιτών (τη σχετική αυτή αντίληψη βρίσκουμε και στην Παλαιά Διαθήκη) η λεχώνα αποκλείεται από την προσέλευση στο ναό για σαράντα ημέρες μετά τη γέννηση αγοριού και για ογδόντα μετά τη γέννηση κοριτσιού (βλ. Kummer, Wöchnerin, Sp.694 και Beth, Kathartik, Sp.1096). Κατά τον Kummer η αντίληψη αυτή και τα σχετικά χρονικά όρια διαδόθηκαν ευρύτερα στη Μεσόγειο. Έλληνες ιερείς μάλιστα δε βάφτιζαν ούτε τις ετοιμοθάνατες λεχώνες στο διάστημα των 40 ημερών μετά τον τοκετό (βλ. Kummer, Wöch-



έντονη ακόμα και σήμερα στους πρωτόγονους λαούς¹. Το 'μίασμα' της όμως (ως έλλειψη λατρευτικής καθαρότητας) μεταβιβάζεται σύμφωνα με την αντίληψη αυτή και σε όποιον αγγίξει το κρεβάτι της ή αντικείμενα που αυτή είχε χρησιμοποιήσει², αλλά και σε όποιον τη συναντήσει ή την αντικρύσει ή έλθει σε επαφή μαζί της με οποιονδήποτε τρόπο³, πριν περάσουν οι σαράντα μέρες και πάει στην εκκλησία, για να της διαβάσει ο ιερέας την ευχή καθαρισμού, που θα την απαλλάξει από το 'μίασμα'⁴. Μέχρι τότε δεν κυκλοφορεί στους δρόμους και δεν επισκέπτεται κανέναν, γιατί, όπου πάει, φέρνει τη δυστυχία⁵. Είναι λοιπόν αυτονόητη και η προφύλαξη του ασθενούς της συνταγής μας από τη λεχώνα.

Για τους ίδιους λόγους δεν πρέπει ο ασθενής "ούτε εις νεκρόν να

περίη, Sp.694). Στη Σάμο, όταν πεθαίνει κάποια λεχώνα 'ασαράντιστη', δεν την πηγαίνουν για τη νεκρώσιμη ακολουθία κατευθείαν μέσα στη εκκλησία, αλλά την αφήνουν πρώτα στο νάρθηκα, για να της διαβάσει εκεί ο παπάς την ευχή καθαρισμού (βλ. Βρόντη, Το παιδί στη Σάμο, σ.224). Από την Καθολική Εκκλησία η λεχώνα αντιμετωπιζόταν παλιότερα όπως οι εγκληματίες, οι αυτόχειρες και οι άπιστοι και γι' αυτό θαβόταν συχνά ακόμα ως και τον 18ο αι. έξω από το νεκροταφείο, πράγμα που κακίζει ο Λούθηρος ως δεισιδαιμονία της Καθολικής Εκκλησίας. Μερικοί μάλιστα δέν επέτρεπαν ούτε τη μεταφορά της λεχώνας μέσα στην εκκλησία, για να μη 'μιασθεί' η εκκλησία από τα αίματα της λεχώνας. Βλ. Beitzl, S.980 (Wöchnerin).

1. Βλ. Beitzl, S.980 (Wöchnerin).

2. Βλ. Beth, Kathartik. Sp.1096.

3. Κατά τον Kummer, όπως ήδη κατά τον Ευριπίδη (Ίφιγένεια εν Ταύροις) η Άρτεμη κρατάει μακριά από το βωμό της όποιον ήρθε σε επαφή (επικοινωνία) με κάποια λεχώνα, με κάποια δολοφονία ή με κάποιο πτώμα, έτσι και στη χριστιανική Ελλάδα αργότερα όλες οι γυναίκες που έχουν έλθει σε κάποια σχέση (επαφή) με τη λεχώνα θεωρούνται μη καθαρές (μιαρές, ακάθαρτες) και καθαίρονται από τον ιερέα με θυμίασμα και ράντισμα. Βλ. Kummer, Wöchnerin, Sp.695.

4. Στην περιοχή Ηλείας πιστεύεται ότι η λεχώνα, σαν 'μαγαρισμένη' που είναι, περιτριγυρίζεται, αν δεν προστατευθεί, από ξωτικά... Κι όταν 'ξεσηκωθεί' στο 'οχταήμερο', δεν την αφήνουν να μπαίνει ούτε στο δικό της σπίτι, μα ούτε και στα ξένα, σε αποθήκες, αχούρια, ταβέρνες και στρουγγές, γιατί κάποια ζημιά, κάποια 'μαγάρα' θα κάμει... Με το 'σαράντισμα' χάνεται η 'μαγάρα' από τη λεχώνα και ξανάρχεται η γυναίκα στα 'σέστα' της (= στη φυσιολογική της σωματική και πνευματική κατάσταση, στα 'συγκαλά' της). Βλ. Ψυχογιού, Ηλ. παιδ., σ.250. Βλ. και Σαλβάνου, Αργ. Κερκ., σ. 1920, καθώς και Βρόντη, Το παιδί στη Σάμο, σ. 224.

5. Βλ. Χρυσουλάκη, Έθιμα των Σφακιών, σ.387 και Σαραντή, Προλ. Θράκης, σ.187, § 390. Στη Σάμο η λεχώνα δε βγαίνει έξω από το σπίτι της πριν 'σαραντίσει', γιατί "πολλές γυναίκες, επειδή ξέρουν πως είναι ακάθαρη, φοβούνται να μην πάθουν ανεμοπύρμα ή πονοκέφαλο" και γι' αυτό θα τη "μουντσώσουν με το ζερβί χέρι όσες την αντικρύσουν" (βλ. Βρόντη, Το παιδί στη Σάμο, σ.220). Βλ. και προηγούμενη σημείωση.



ύπάγη “, γιατί και το λείψανο θεωρείται ακάθαρο¹ (αφού άλλωστε ακάθαρο θεωρείται οτιδήποτε έχει σχέση με το θάνατο)² και γι’ αυτό όσοι ήρθαν σε οποιαδήποτε επαφή με αυτό ή επιστρέφουν από κηδεία πρέπει να καθαίρονται³ νωπτόμενοι⁴ ή πλένοντας συνήθως συμβολικά μόνο τα χέρια τους⁵ ή και τα ρούχα τους⁶, ενώ το σπίτι του νεκρού καθαίρεται και αυτό με ράντισμα νερού⁷, τα νερά του σπιτιού χύνονται ως μiasμένα⁸ κτλ. Οι ίδιες περίπου αντιλήψεις για το λείψανο και για τους κινδύνους που απορρέουν από αυτό λόγω της έλλειψης καθαρότητας υπάρχουν και σε άλλους λαούς⁹.

Από τις συνιστώμενες προφυλάξεις εκείνη που προβληματίζει κάπως είναι η απαγόρευση-προφύλαξη “...ούτε εις ὄργανον νά ύπάγη...” ο ασθενής. Εδώ φαίνονται πιθανές δυο ερμηνείες της απαγόρευσης. Ή δηλαδή του επιβάλλεται και αυτή η απαγόρευση στα πλαίσια της ασκητικής, θα

1. Βλ. Geiger, Leiche.Sp.1035.B. Ενώ όμως το λείψανο θεωρείται ακάθαρο, πιστεύεται ότι έχει μαγικές δυνάμεις, που άλλοτε είναι επικίνδυνες, άλλοτε όμως χρησιμοποιούνται για θεραπευτικούς σκοπούς (βλ. ό.π.).

2. Βλ. Πολίτου, Θραύση, σ. 272. Βλ. και Mowinckel. S.82-83, όπου σημειώνεται ότι και στους Ισραηλίτες όλα όσα έχουν σχέση με το θάνατο και τους νεκρούς, ιδιαίτερα όλα τα είδη της σχετικής με τους νεκρούς λατρείας, θεωρούνται σε μεγάλο βαθμό ‘ακάθαρτα’ (unrein).

3. Κατά τον Geiger, Leiche, Sp.1037.3, το άγγιγμα του νεκρού μεταδίδει το μίasma, ενώ η ύπαρξη λειψάνου στο σπίτι κάνει αυτό και τους οικείους μη καθαρούς (βλ. Geiger, Leiche, Sp.1044,c.3).

4. Βλ. Σαραντή, Προλ. Θράκης, σ. 198, αρ. 467.

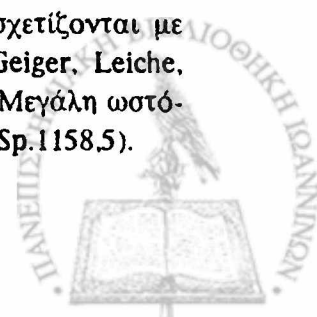
5. Βλ. Συγκολλίτου, σ.402 και 403, Κωνσταντινόπουλος, σ.217, αρ. 20 και Geiger, Leiche, Sp.1035.B.

6. Βλ. Συγκολλίτου, σ.404-405.

7. Βλ. Πολίτου, Θραύση, σ.271-275.

8. Βλ. Πολίτου, Θραύση, σ. 271 και 273, όπου σημειώνονται σχετικές αντιλήψεις για το νεκρό ως ‘μίasma’ και για παρόμοια έθιμα καθαρισμού με πλύσιμο, ράντισμα κτλ. στους αρχαίους Έλληνες και τους Ρωμαίους, καθώς και σ. 274-275, όπου διαπιστώνεται η ύπαρξη των αντιλήψεων αυτών και ανάλογων εθίμων καθαρισμού σε όλο τον κόσμο.

9. Βλ. Πολίτου, Θραύση, σ. 271,272,274, 275 και Beth, Kathartik. Sp.1097. Ο Πολίτης παρατηρεί (ό.π..σ.275) για τον καθαρισμό του ‘άγους’ του θανάτου ότι “ ὁ καθαρισμός ἐξαφανίζει πᾶσαν τοῦ μιάσματος ἐπήρεια. Συνίσταται δέ κυρίως ἡ ἐπήρεια αὐτή εις την κακοποιὸν ἐνέργειαν δαιμονικῶν δυνάμεων συνημμένων πρὸς τὸ μίasma ”. Με άλλα λόγια δηλαδή ο ‘ακάθαρος’ (εξαιτίας κάποιας επαφής, προσέγγισης, θέας κτλ. με κάποιο λείψανο) και μη καθαιρόμενος κινδυνεύει από τις δαιμονικές δυνάμεις που σχετίζονται με το ‘μίasma’ (δηλ. με το ‘ακάθαρο’, το ‘miasμένο’ λείψανο). Κατά τον Geiger, Leiche, Sp.1035,B και 1036.2 ακόμα και η θέα του πτώματος θεωρείται επικίνδυνη. Μεγάλη ωστόσο ατυχία φέρνει και η συνάντηση με μια κηδεία (βλ. Geiger, Leichenzug. Sp.1158,5).



λέγαμε, ζωής¹, η οποία απαιτείται για ορισμένο τουλάχιστον χρονικό διάστημα —έτσι είναι αυτονόητο ότι δεν πρέπει να μετέχει σε χορούς και διασκεδάσεις²— ή η απαγόρευση σχετίζεται ειδικά με τη μουσική και τα μουσικά όργανα³, οπότε πρέπει να εξετάσουμε τις διάφορες προλήψεις και δεισιδαιμονίες σχετικά με αυτά. Και στην περίπτωση αυτή όμως έχουμε δύο ασυμβίβαστες μεταξύ τους αντιλήψεις όχι μόνο στον ελληνικό αλλά και σε άλλους ευρωπαϊκούς λαούς. Άλλοτε δηλαδή η μουσική διαφόρων μουσικών οργάνων παίζει δελεαστικό ρόλο στην εμφάνιση διαφόρων δαιμονικών όντων (διαβόλων κ.ά.)⁴ ή χρησιμοποιείται από μάγισσες⁵, διαβόλους⁶ και πνεύματα⁷ —έτσι θα μπορούσε να αιτιολογηθεί η εξεταζόμενη απαγόρευση— άλλοτε όμως έχει αποτρεπτικό χαρακτήρα κατά δαιμονικών όντων, φαντασμάτων, μαγισσών, διαβόλων κ.τ.ό.⁸, ενώ χρησιμοποιείται μάλιστα και ως μέσο θεραπείας τόσο στη θεραπευτική μαγεία⁹, ιδιαίτερα σε προτόγονους πολιτισμούς, όσο και στη μοντέρνα θεραπεία¹⁰, κάτι βέβαια που δε συμβιβάζεται με την εξεταζόμενη απαγόρευση. Σύμφωνα με άλλη πάλι παλιά λαϊκή αντίληψη η μουσική έχει μαγικές δυνάμεις, με τις οποίες επιδρά σε ανθρώπους και ζώα και μάλιστα έτσι, ώστε

1. Πρβλ. τη νηστεία και την αποχή από σεξουαλικές πράξεις που απαιτούνται στη συνέχεια από τη συνταγή.

2. Άλλωστε, όπως θα ιδούμε πιο κάτω, του απαγορεύεται μεταξύ πολλών άλλων και το κρασί.

3. Είναι προφανές ότι με τη λέξη 'όργανον' εννοείται το μουσικό όργανο. Συνήθως όμως γίνεται χρήση πληθυντικού 'τα όργανα' με τη σημασία της κομπανίας μουσικών οργάνων, που χρησιμοποιούνται σε γάμους, πανηγύρια και άλλες διασκεδάσεις.

4. Βλ. Μπενέκος, Αγωγή, σ.131-133 και Seemann, Musik, Sp.652.3e. Άλλωστε αναφέρονται και δαιμονικά όντα των υδάτων (Wassergeister) που αγαπούν τη μουσική και άλλα (Seejungfern) που δελεάζονται και εμφανίζονται με τη μουσική (βλ. Seemann, Musik, Sp.660).

5. Βλ. Weiser, Hexe, Sp.1887,B (Hexenmusik) και Seemann, Musik, Sp. 671,5 (για μουσική στις συγκεντρώσεις του Σαββάτου των μαγισσών).

6. Βλ. Seeman, Musik, Sp.672.6 (Teufelsmusik.).

7. Βλ. Mengis, Geistermusik, Sp.539. Επίσης υπάρχουν αρκετές και διαδομένες αφηγήσεις για μουσική από νάνους, από υποχθόνια και επίγεια πνεύματα και από ψυχές νεκρών (βλ. Seeman, Musik, Sp.660 ff.).

8. Βλ. Μπενέκος, Αγωγή, σ.133 και σημ.1 στην ίδια σελ., όπου και σχετική βιβλιογραφία, καθώς και Seemann, Musik, Sp.652.3e και Sp.647,3a-650, 650.3b-651, 651.3c-652 και 652.3d (για διάφορα έθιμα αποτροπής κακών πνευμάτων).

9. Βλ. Seemann, Musik, Sp.653.3f.

10. Βλ. Seemann, Musik, Sp.683,11-687. Αναφέρει μάλιστα περιπτώσεις θεραπευτικών πράξεων, με τις οποίες επιχειρείται η εκδίωξη του δαίμονα της ασθένειας από το σώμα του ασθενούς.



να μη μπορούν να αντιδράσουν¹.

Η αποχή από ορισμένα φαγητά για ορισμένα χρονικά διαστήματα, που συνιστάται στον ασθενή από την εξεταζόμενη συνταγή, έχει σχέση πάλι με την 'καθαρότητα', που επιτυγχάνεται και με τη νηστεία ή με την αποχή από ορισμένα τουλάχιστον φαγητά². Η νηστεία που υπάρχει σε θρησκευτικά έθιμα όλων των λαών³ και που η αιτιολόγησή της ούτε εύκολη υπόθεση είναι ούτε ισχύει η ίδια σ' όλες τις περιπτώσεις⁴, ήταν βασική προϋπόθεση της μύησης στα ελευσίνια μυστήρια και γνωστή ήδη και στα ομηρικά χρόνια⁵. Στη χριστιανική θρησκεία καθιερώνεται ίσως με επιδράσεις από την ιουδαϊκή και επιδρά στη λαϊκή πίστη των ευρωπαϊκών λαών⁶, ενώ περνάει και στη μαγεία ως στοιχείο απαραίτητο (ως προϋπόθεση) για την ενίσχυση ορισμένων μαγικών πράξεων⁷, στην οποία όμως μαγεία δεν έχουμε επιδράσεις μόνο από τη χριστιανική θρησκεία αλλά και από αρχαίες θρησκείες και από την αρχαία μαγεία⁸, αφού π.χ. η απαγόρευση της κρεοφαγίας είναι γνωστή από ορισμένες διδασκαλίες στην αρχαιότητα ήδη από την εποχή του Εμπεδοκλή⁹ και εφαρμόζεται και στην αρχαία μαγεία¹⁰, ανάγεται όμως σε παλαιότερους χρόνους, αφού υπάρχει και στις Βέδες, όπου μάλιστα εξηγείται ως φόβος μπροστά στο "πνεύμα της ζωής" του σκοτωμένου ζώου¹¹. Από τις διάφορες ερμηνείες της νηστείας στη χριστιανική θρησκεία¹² θα πρέπει να τονίσουμε, για την καλύτερη κατανόηση της εξεταζόμενης συνταγής, την παρατήρηση του Χρι-

1. Βλ. Seemann, Musik, Sp.653.3g-654.

2. Βλ. Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 207, ιε', ΙΙ, β' και Hopfner, OZ., I, § 849-850, S. 236-238 στην α' έκδοση.

3. Βλ. Fehrle, Fasten, Sp.1234.

4. Βλ. Fehrle, Fasten, Sp.1234, 1235, 1237.

5. Βλ. Μπενέκος, Αγωγή, σ. 66, όπου και σχετικές παραπομπές.

6. Βλ. Fehrle, Fasten, Sp. 1237.

7. Βλ. Μπενέκος, Αγωγή, σ. 67, όπου και σχετικές παραπομπές.

8. Για τους συμφυρμούς στοιχείων από διάφορες θρησκείες και από αντιλήψεις διαφόρων λαών που βρίσκουμε στους ελληνοαιγυπτιακούς μαγικούς πατύρους και που επηρέασαν και την ελληνική μαγεία βλ. Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 295.

9. Βλ. Fehrle, Fasten, Sp.1238.

10. Βλ. Fehrle, Fasten, Sp. 1238 και Hopfner, OZ., I, § 849 f., S.236 f. (α' έκδ.) ή S. 582 f. στην έκδ. 1974.

11. Βλ. Fehrle, Fasten, S. 1238.

12. Βλ. και Fehrle, Fasten, Sp. 1242, όπου σημειώνεται ως ερμηνεία κυρίως η προσπάθεια να γίνει κανείς αρεστός στο Θεό με τη νηστεία ή να δείξει την ευγνωμοσύνη του ή τη μετάνοιά του για κάτι κτλ.



στού για τη δυνατότητα εκδίωξης των δαιμόνων και με τη νηστεία¹ και την άποψη του Μ. Βασιλείου για τη νηστεία ως μέσο καταπολέμησης των πονηρών πνευμάτων². Αποδίδεται λοιπόν σ' αυτή χαρακτήρας αποτροπαίου³ κατά των δυνάμεων του κακού, αποτροπαίου όμως που σχετίζεται με την καθαρότητα. Άλλωστε στην αντίληψη ότι με το φαγητό παίρνει κανείς μέσα του κάτι ακάθαρμο στηρίζεται και η αποχή από ορισμένα φαγητά εκείνων που θέλουν να παραμείνουν καθαροί για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα πριν από κάποια θρησκευτική-λατρευτική πράξη (ή τελετουργία), όπως στην περίπτωση της θείας κοινωνίας⁴. Αξιοσημείωτη είναι η παρατήρηση του Fehrle⁵ ότι "χωρίς να είναι δυνατόν να βρεθεί μια ορισμένη αιτία, η αποχή από φαγητά, πλήρης ή μερική, πριν από μαγικές ή θρησκευτικές πράξεις είναι γενικά διαδομένη". Πολύ πιο δύσκολο, για να μην πούμε αδύνατο, είναι και να βρεθεί και η αιτία της αποχής από ορισμένα φαγητά, όπως είναι αυτά που σημειώνονται στη συνταγή χωρίς να αναφέρεται και κάποια αιτιολόγηση για το καθένα, αφού μάλιστα η επιβαλλόμενη εδώ αποχή δε συμπίπτει με αυτή της χριστιανικής θρησκείας. Έτσι π.χ. ο ασθενής, κατά την εξεταζόμενη συνταγή, πρέπει να μην τρώγει χορταρικό, σκόρδο, πράσο, κρεμμύδι, πιπέρι κόκκινο και φασόλια άσπρα, τα οποία ουδέποτε απαγορεύονται από τη χριστιανική θρησκεία. Οι λόγοι αυτής της αποχής χάνονται (και είναι πολύ δύσκολο να αναζητηθούν) στον κυκεώνα του συμφυρμού ποικίλων αντιλήψεων διαφόρων λαών και εποχών και διδασκαλιών διαφόρων θρησκειών. Γι' αυτό και θα περιοριστούμε εδώ μόνο σε ορισμένες παρατηρήσεις. Έτσι π.χ. η απαγόρευση του κρέατος "βαρεμένου ή ασθενούς ζώου" πρέπει να ερμηνευθεί με τη συνειρμική-μαγική αντίληψη της μετάδοσης των ιδιοτήτων (εδώ της ασθενείας) του ζώου ή με την επίσης συνειρμική αντίληψη της ομοιοπαθητικής ή αναλογικής μαγείας (για να μη "βαρεθεί" δηλαδή και ο προφυλασσόμενος "από παντός κακού και βλαβερού" ασθενής⁶. Γιατί όμως άλλα κρέατα επιτρέπονται (αν τα ζώα δεν

1. Βλ. ευαγγέλιο "Κατά Ματθαῖον" κεφ. ΙΖ', 21: "Τοῦτο δέ το γένος (ενν. τῶν δαιμονίων) οὐκ εκπορεύεται εἰ μή ἐν προσευχῇ καί νηστεία".

2. Βλ Μπενέκος, Αγωγή, σ. 68, όπου και σχετικές παραπομπές.

3. Βλ. ό.π., σ. 68-69.

4. Βλ. Fehrle, Fasten, Sp. 1240.

5. Βλ. ό.π., Sp. 1241.

6. Βλ. και Τσαγγαλάς, Μαγεία, σ. 22 κ.ε. και ιδιαίτερα σ. 24 (θετική και αρνητική μαγεία).



είναι ασθενή ή βαρεμένα), ενώ δεν επιτρέπεται το κρέας κότας, λαγού, χελιού και ψαριού, χωρίς μάλιστα εδώ να τίθεται μόνο η απαγορευτική προϋπόθεση του “βαρεμένου” ή πληγωμένου; Και γιατί να επιτρέπεται το κρέας άλλων ζώων (εκτός των “βαρεμένων” ή ασθενών), ενώ απαγορεύεται το αβγό, όπως βέβαια και η κότα, το κρασί¹, το κόκκινο πιπέρι (άρα το μαύρο πιπέρι, που δε σημειώνεται καθόλου, επιτρέπεται) το λιόλαδο, τα άσπρα φασόλια² (ενώ τα μαύρα φαίνεται ότι επιτρέπονται, αφού δε γίνεται καμιά αναφορά σ’ αυτά) και άλλες φυτικές τροφές; Πρόκειται για ερωτήματα που δύσκολα μπορούν να απαντηθούν ακόμα και στα πλαίσια μιας εκτενέστερης μελέτης³.

Σημειώθηκε ήδη στα προηγούμενα ότι για την εξασφάλιση της καθαρότητας (η οποία εδώ είναι είδος αποτροπαίου-φυλακτηρίου ως μέσο προφύλαξης από μαγικές και δαιμονικές επιδράσεις) απαραίτητη είναι όχι μόνο η αποχή από φαγητά και από οτιδήποτε έχει σχέση με το θάνατο, για τα οποία έγινε ήδη λεπτομερής λόγος στα προηγούμενα, αλλά και η αποχή από σεξουαλικές επαφές⁴ είτε ως προθεσμιακή αποχή για ορισμένα μόνο χρονικά διαστήματα⁵ είτε ως παντελής αποχή, ως “παρθε-

1. Από το κρασί πρέπει να απέχει ο μάγος και σε μαγική πράξη του μεγάλου παρισιανού μαγικού παπύρου. Βλ. Preisendanz, PGM., I. p. 68, Pap. IV.57 (Πρόκειται για τον Pap. Par. Bibl. Nat. Suppl. Gr. 574) ή Wessely, p. 46, v. 57 (“... οίνου άπεχόμενος”).

2. Ο Fehrle, Fasten, Sp.1237, παρατηρεί ότι οι Πυθαγόρειοι, αλλά και άλλοι που ήθελαν να είναι ιδιαίτερα καθαροί, δεν έτρωγαν καθόλου όσπρια. Άλλωστε σε γερμανικές περιοχές κατά το δωδεκαήμερο, οπότε τριγυρίζουν νεκροί και δαιμονικά όντα, δεν τρώνε φασόλια και μπιζέλια, γιατί αλλιώς βγάζουν εξανθήματα ή καταλαμβάνονται από ένα είδος δαιμονικής ταραχής, αφού τα όσπρια αυτά ανήκουν σε δαιμονικά όντα (Elfen).

3. Πάντως στις μαγικές πράξεις δεν μπορεί κανείς να βρει πάντα μια συγκεκριμένη και βέβαιη ερμηνεία όλων των μοτίβων που τις συναποτελούν, αφού μάλιστα κάποτε συνυπάρχουν στην ίδια μαγική ή μαντική πράξη (ή σε παραλλαγές τους) και μοτίβα αντιφατικά μεταξύ τους, που αλληλοαναιρούνται. Ίσως ορισμένοι όροι και προϋποθέσεις ή περιορισμοί και οι σχετικές επιλογές τους να μην έγιναν με βάση κάποια συγκεκριμένη συνειρμική-μαγική αντίληψη αλλά τυχαία και με βάση τη γενική λαϊκή αντίληψη ότι όσο περισσότερες λεπτομέρειες, περιορισμοί, όροι και προϋποθέσεις απαιτούνται και τηρούνται σε μια μαγική πράξη, τόσο πιο βέβαια θα είναι και τα αποτελέσματά της. Πρβλ. και Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 216, ιγ’ I και II.

4. Βλ. Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 217, όπου και σχετικές παραπομπές σε μαγικούς παπύρους. Η σεξουαλική πράξη συντελεί στην απώλεια της καθαρότητας και κατά τις αντιλήψεις των αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων (βλ. Fehrle, Keuschheit, S. 25-29) αλλά και κατά τις αντιλήψεις άλλων αρχαίων λαών (βλ. Fehrle, ό.π., S. 29-35).

5. Βλ. την ειδική για την “άγνεια” μελέτη του Fehrle, Keuschheit, που ασχολείται με τη λατρευτική “άγνεια” στους αρχαίους λαούς και με την ιστορική εξέλιξή της (3. Teil, X).



νία”¹.

Η “ άγνεία”, σύμφωνα με αντίληψη της αρχαιότητας αλλά και της εποχής μας, δίνει ιδιαίτερη δύναμη σε θρησκευτικές-λατρευτικές και προπαντός σε μαγικές πράξεις². Έτσι τη βρίσκουμε ως προϋπόθεση για την επιτυχία μαγικών πράξεων τόσο στους μαγικούς παπύρους όσο και στις σολομωνικές³, συνδυασμένη συνήθως με το μοτίβο της νηστείας⁴, που σημειώσαμε πιο πάνω. Έτσι εξηγείται γιατί ο ασθενής της συνταγής μας, προκειμένου να διατηρήσει την καθαρότητά του, οφείλει εκτός των άλλων “έξ μήνας νά μή σμιχθῆ μέ τήν γυναῖκα του”⁵.

Αιτία λοιπόν της ασθένειας θεωρείται προφανώς στην εξεταζόμενη συνταγή η απώλεια της καθαρότητας του ασθενούς, η οποία επήλθε ύστερα από κάποιες πράξεις “φαρμακείας και μαγείας” εναντίον του. Η επανάκτηση της καθαρότητας με τελετουργικές πράξεις καθαρομού κ.τ.ό. αίρει και την αιτία της νόσου και θεραπεύει τον ασθενή, σύμφωνα πάντα με την κυριαρχούσα στη συνταγή αντίληψη, οι δε συνιστώμενες προφυλάξεις αποσκοπούν στη διατήρηση της καθαρότητας και στην αποφυγή μ’ αυτόν τον τρόπο μιας ενδεχόμενης υποτροπής της ασθένειας.

Στο ίδιο πνεύμα της θεραπείας με καθαρομούς κινούνται βέβαια και

Για τα διάφορα χρονικά όρια (διάρκεια) της “άγνειας” βλ. ό.π., σ. 155 κ.ε., κεφ. VII: Keuschheitsfristen. Έτσι για διάρκεια αγνείας μιας και δυο ημερών βλ. ό.π., σ. 155, τριών ημερών σ. 157, επτά ημερών σ. 158, εννιά ημερών σ.159 και ενός χρόνου σ. 159.

1. Εδώ οφείλεται και η χρήση μικρών “παρθένων” παιδιών, κυρίως αγοριών, ως medium σε μαγικές και μαντικές πράξεις (βλ. Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 207-208, καθώς και τη σπουδαία μελέτη του Hopfner, Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri, Recueil d’ études dédiées à la mémoire de Nikodim Pavlovič Kontakon, Annales de l’ Institut Kondakov, Prag 1926, S. 65-74).

2. Και μάλιστα κατά τον Fehrle (Keuschheit, Kap. IV: Wirkung der Keuschheit, S. 54 f.) χωρίς να γίνεται καμιά σκέψη για τις πρώτες αιτίες. Παραθέτει παραδείγματα από τους αρχαίους Έλληνες και τους Ρωμαίους (S. 54-59) και από το γερμανικό λαό (S. 59 ff.).

Η αποχή από σεξουαλικές πράξεις ίσχυε ως μέσο καθαρομού και στους Ισραηλίτες, ενώ η εγκράτεια και ο ασκητισμός ίσχυε σ’ όλες τις θρησκείες ως ενισχυτικό της δύναμης του ενδιαφερομένου. Βλ. Mowinckel, S. 83.

3. Βλ. Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 208 και σημ. 32-38 στη σ. 229, όπου και παραπομπές σε μαγικά κείμενα.

4. Βλ. και Μπενέκος, σ. 69-70, όπου και παραπομπές σε μαγικά κείμενα.

5. Η προϋπόθεση βέβαια “έάν εἶναι παντρεμένος” δε σημαίνει με κανέναν τρόπο ότι ο ανύπαντρος δεν υπόκειται σε όμοιους περιορισμούς, οι οποίοι μάλιστα λόγω της αυστηρότερης ηθικής παλιότερα ήταν αυτονόητοι, καθώς δεν επιτρέπονταν οι προγαμιαίες σχέσεις. Αυτό το νόημα έχει η διευκρίνιση “ έάν εἶναι παντρεμένος” , οπότε ο περιορισμός (αποχή) ισχύει μόνο για έξι μήνες.



άλλες μαγικές-θεραπευτικές συνταγές. Καμία όμως από όσες τουλάχιστον δημοσιευμένες έχω υπόψη μου δεν παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες με την εξεταζόμενη εδώ συνταγή¹.

* * *

Η δεύτερη συνταγή (αρ. 168) του θέματός μας αναφέρεται στη θεραπεία ανθρώπου “δαιμονισμένου”. Πρέπει να σημειωθεί ότι ήδη στους αρχαίους χρόνους πιστευόταν ότι οι δαίμονες με διάφορους τρόπους μπορούσαν να μπουν στο σώμα ανθρώπων² και να τους εξουσιάζουν στο εξής³. Οι άνθρωποι αυτοί χαρακτηρίζονταν ως “δαιμονιζόμενοι” (daemoniaci) ή δαιμονόληπτοι (obsessi) ή σεληνιαζόμενοι (lunatici)⁴. Την αρχαία πίστη για είσοδο δαιμόνων στο σώμα των ανθρώπων βρίσκουμε άλλωστε και στην Καινή Διαθήκη, κατά την οποία ο Χριστός διώχνει τους δαίμονες από τους δαιμονιζόμενους ή σεληνιαζόμενους⁵. Την αρχαία αυτή πίστη παρέλαβε δηλαδή και ο χριστιανισμός⁶, από όπου φαίνεται ότι επηρεάστηκε και η λαϊκή πίστη⁷ έτσι, ώστε συμπτώματα ορισμένων ασθενει-

1. Κάποιες ομοιότητες (χρήση αμεταχείριστου πήλινου αγγείου, γέμισμα αυτού με αμίλητο νερό, διάβασμα κάποιων ευχών —εδώ όμως του αγίου Κυπριανού— και ράντισμα του ασθενούς με νερό) παρουσιάζει μια συνταγή από την Κύπρο, της οποίας παραθέτω εδώ ορισμένα όμοια περίπου αποσπάσματα: “*Λάβε ένα άγγειον πήλινον άμεταχείριστον και γέμισσον αυτό ύδωρ χωρίς νά όμιλήσης παντελώς διά τόν πάσχοντα... κατόπιν διάβασαι (sic) τούτο τό βιβλίον όλον εις τήν κεφαλήν του άσθενους και ράντισσον μέ τό ύδωρ τό ένωμένον τόν άσθενή και τήν οικίαν του, και θέλει λάβει θεραπείαν*”. Βλ. Βελεφάντου, Κυπρ., σ. 8, στ. 18-31.

2. Βλ. Stemplinger, *Besessenheit*, Sp. 1151. Αυτό μπορούσε να γίνει, σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, π.χ. με τη σεξουαλική επαφή ή με ορισμένα φαγητά. Αλλά και μόνοι τους μπορούσαν τάχα να μπουν στο ανθρώπινο σώμα οι δαίμονες (βλ. ό.π.) ή ακόμα με τις μαγικές ενέργειες μάγων (βλ. ό.π., Sp. 1151-1152).

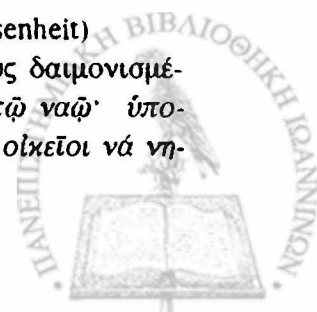
3. Βλ. Stemplinger, *Besessenheit*, Sp. 1151, Beitzl, S. 82 (*Besessenheit*) και Biedermann, S. 62 (*Besessenheit*).

4. Βλ. και Biedermann, S. 62. Πρόκειται για την ιερά νόσο των αρχαίων, για την οποία ο Ιπποκράτης έγραψε το έργο “ Περὶ Ιεράς νόσου”, όπου υποστηρίζει την μη υπερφυσική προέλευση αυτής της ασθένειας.

5. Βλ. ευαγγ. κατά Ματθ. ΙΒ΄, 43 κ.ε. και ιδιαίτερα ΙΖ΄, 14 κ.ε. (Απόσπασμα αυτού υπάρχει άλλωστε και στην εξεταζόμενη συνταγή) και κατά Μάρκ. Ε΄, 7 κ.ε. και Θ΄, 17 κ.ε.

6. Βλ. Stemplinger, *Besessenheit*, Sp. 1151 και Biedermann, S. 82 (*Besessenheit*)

7. Στη Νάουσα μάλιστα πιστεύεται ότι ο άγιος Αντώνιος θεραπεύει τους δαιμονισμένους “*οίτινες δένονται διά τών Ιεράων άλύσσεων, αίτινες φυλάσσονται έν τῷ ναῶ· ύποχρεοῦνται δέ οὐ μόνον οί θεραπευόμενοι αλλά και οί συνοδεύοντες αυτούς οικείοι νά νη-*



ών (όπως της επιληψίας, της υστερίας, των νευρώσεων και ψυχώσεων) αλλά και άλλα που χαρακτηρίζονται από τους λογίους ως “μεντιουμιστικά” (ή “πνευματιστικά”) φαινόμενα να αποδίδονται σε εκδηλώσεις δαιμόνων, που κατά τη λαϊκή πίστη εξουσιάζουν τον ασθενή¹. Έτσι δημιουργήθηκε μια τάξη εξορκιστών επίσημα κυρίως στη Δυτική Εκκλησία² αλλά και ημιεπίσημα ή ανεπίσημα και στην Ανατολική Ορθόδοξη τα τελευταία χρόνια³, οι οποίοι στηριζόμενοι σ’ αυτή τη δεισιδαιμονία για τους

στεύσωσιν επί 40 ημέρας, καθ’ ἄς τρέφονται δι’ ἄρτου καὶ ὕδατος μόνον” κατά τον Καψάλη, Λ. Μακ., σ. 479. Βλ. και Stemplinger, *Besessenheit*, Sp. 1151 και Biedermann, S. 62, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

Στη Βυζαντινή εποχή, κατά την Ιατρική Εγκυκλοπαιδεία του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου, μόνο οι “ιδιώται” πίστευαν στη δαιμονική προέλευση της νόσου, ενώ η επίσημη ιατρική αποδίδει αλλού τα σχετικά αίτια. Βλ. Th. Nonni, *Epitome*, Κεφ. ΛΣΤ’, (*Περὶ ἐπιληψίας*) τ. 1, σ. 144, 5-10: “*Ἡ ἐπιληψία σπασμὸς ἐστὶν ὄλου τοῦ σώματος..., ὥστε πίπτειν καὶ ἀφρίζειν, ὅπερ οἱ ἰδιῶται δαίμονα καλοῦσιν*”. Βλ. και ό.π., σ. 146, 5-9, όπου αιτιολογούνται οι διάφορες ονομασίες της νόσου (*ἐπιληψία, ἱερά νόσος, ἥρακλεία νόσος*).

1. Βλ. Biedermann, S.62. Για τη μοντέρνα ψυχολογική ερμηνεία του φαινομένου των δαιμονιζομένων βλ. το άρθρο του H. Bender, *Mediumistische Psychosen*, στον τόμο Bender H. (Hrsg.): *Parapsychologie, Entwicklung, Ergebnisse, Probleme. Wege der Forschung IV*, Darmstadt 1966.

2. Και μάλιστα από τον 3ο κιάλας αι. π.Χ. Βλ. Stemplinger, *Besessenheit*, Sp. 1152, Biedermann, S. 110-111 (*Exorcismus*) και κυρίως Wolf, *Exorzismus*, S. 559 ff., όπου και αυστηρή κριτική του φαινομένου αυτού των εξορκιστών ιερέων όχι μόνο από το συγγραφέα αλλά και από σπουδαία πρόσωπα της Δυτικής Εκκλησίας. Αναφέρονται εδώ και κρίνονται συγκεκριμένα ιστορικά παραδείγματα τέτοιων εξορκισμών. Πρβλ. και σχετικό άρθρο του Βιττόριο Μπρουνέλλι στην εφ. “Θεσσαλονίκη” της 9/ 3/ 1978 με τίτλο “*Ο διάβολος οι εξορκιστές και το θαύμα που δεν έγινε*”; σύμφωνα με το οποίο “*στη Γερμανία έγινε εκταφή του πτώματος μιας νέας που είχε πεθάνει προσπαθώντας να αποβάλει το δαιμόνιο*”, αφού οι θρησκόληπτοι γονείς της, μη δίνοντας βάση στα λόγια του γιατρού, που διέγνωσε κρίση επιληψίας “*ζήτησαν τη βοήθεια του Άντολφ Ρόντεβιγκ, διάσημου ιεροκήρυκα*”, που αποφάνθηκε πως “*η Ανελλίζ είχε πέσει στα χέρια του Σατανά*”, ενώ ο επίσκοπος του Βούρτζμπουργ Γ. Στανγκλ “*διέταξε την εφαρμογή του μεγάλου εξορκισμού*” και τελικά η Ανελλίζ πέθανε από υποσιτισμό. Πρβλ. ακόμα σχετικό άρθρο στην εφ. “Μακεδονία” της 5/8/1984 με τίτλο: “*Αιρετικοί στραγγάλισαν και έκαψαν έναν άνδρα*”. Σύμφωνα με το άρθρο: “*Ένας άνδρας, τον οποίον οι συγγενείς [τον] θεωρούσαν δαιμονισμένο, στραγγαλίστηκε πρόσφατα και μετά αποτεφρώθηκε από την οικογένειά του κατόπιν διαταγής μιας μυστηριώδους αίρεσης στη νότια περιοχή της Κολομβίας. Όπως μετέδωσαν οι ραδιοσταθμοί της Κολομβίας η εκτέλεση διατάχθηκε από την εκκλησία της λατρείας της Αγίας Τριάδος...*”.

3. Στους εξορκισμούς πρωτοστατούν κυρίως παλαιοημερολογίτες ιερείς. Βλ. εφημ. “Έθνος” της 18/ 3/ 1983, σ.11, άρθρο του Θ. Μιχαλάκου με τίτλο “*Ο εξορκιστής μιλάει στο Έθνος*” και υπότιτλο: “*Μεγάλη κούραση να ξορκίζεις το διάβολο*” και στη ίδια



δήθεν δαιμονισμένους, η οποία είναι διάχυτη και στη λαϊκή αλλά και στην επίσημη θρησκεία και λατρεία¹, αφού μάλιστα σχετίζεται και με τους γνωστούς εξορκισμούς των πατέρων της εκκλησίας Βασιλείου του Μεγάλου και Γρηγορίου του Θεολόγου², αναλαμβάνουν, με το αζημίωτο βέβαια, τη θεραπεία “δαιμονιζομένων” με τη χρήση διάφορων εξορκισμών κυρίως των πατέρων της εκκλησίας και απομακρύνοντας έτσι τους ασθενείς από τις μεθόδους θεραπείας και τα φάρμακα της επιστημονικής ιατρικής, για να τους εκμεταλλευθούν και να πλουτίσουν εις βάρος τους³, χειροτερεύουν συχνά την κατάσταση τους, οδηγώντας τους κάποτε και στο θάνατο⁴. Η πίστη αυτή για τους δαιμονιζόμενους ή σεληνιαζόμενους (πιστεύεται ότι και η σελήνη επηρεάζει με τις φάσεις της τους ασθενείς αυτούς) συνετέλεσε στην εμφάνιση και των λαϊκών θεραπειών-μάγων⁵, από τους οποίους κυρίως προέρχονται ανάλογες συνταγές θεραπείας των ασθενών αυτών, όπως είναι και η εξεταζόμενη συνταγή.

Πρέπει να σημειωθεί ότι παρόμοιες συνταγές για τη θεραπεία των δαιμονιζομένων ή του σεληνιασμού ή της επιληψίας (όπως αναφέρεται στις

εφημ. της 3/ 10/ 1985, σ. 24- 25, άρθρο της Α. Παπαϊωάννου με τίτλο “ Ο εξορκιστής του Μ. Πεύκου ”. Επίσης βλ. στην ίδια εφημ. της 13/ 1/ 1994, σ. 13, το άρθρο “Ανήλικοι δαίμονες” (ρεπορτάζ: Τόνια Μανιατέα). Κυρίως όμως βλ. το άρθρο “ Όργιο εξορκιστών ” της Δ. Τσαντέ και Χρ. Βαρδά στο περιοδ. “ Εικόνες”, τ. 52 (30 Οκτ. 1985), σ. 14-20 και άλλο σχετικό άρθρο των ίδιων στο ίδιο περιοδ., τ. 53 (6 Νοεμβρ. 1985), σ. 32-40 με τίτλο “ Εξορκίζονται οι εξορκιστές”, σύμφωνα με το οποίο “ θεολόγοι και επιστήμονες εξορκίζουν τους εξορκιστές και χαράσσουν μια σαφή διαχωριστική γραμμή μεταξύ πίστεως και μαγείας”.

1. Έτσι στη Μύκονο π.χ. , σύμφωνα με πληροφορίες του Γάλλου περιηγητή Τουμπερσι, συγγενείς μιας γυναίκας, που ήταν άρρωστη από κακοήθη πυρετό και αισθάνθηκε εγκεφαλική ταραχή, την αντιμετώπισαν σα δαιμονισμένη, τη μετέφεραν στην εκκλησία και την απείλησαν ότι θα την έθαβαν ζωντανή, αν δέν μαρτυρούσε το όνομα του δαίμονα που την είχε κυριεύσει, για να μπορέσουν , εννοείται, να τον διώξουν. Τελικά η γυναίκα πέθανε με σπασμούς. Βλ. Οικονομίδου, Όνομα, σ. 448-449, όπου και η σχετική παραπομπή στον Τουμπερσι (σημ. 1 της σ. 449). Βλ. και στη σημ. 2 της προηγούμενης σελίδας σχετικά άρθρα εφημερίδων.

2. Βλ. “ Εὐχολόγιον τό μέγα”, Δ΄ έκδ. Ἀθήναι 1992, σ. 147-152: “Εὐχαί ἦτοι εξορκισμοί τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, πρὸς τοὺς πάσχοντας ὑπὸ δαιμόνων, και πρὸς ἐκάστην ἀσθένειαν ” και ὁ.π., σ. 152-156: “ Ἐξορκισμοί Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου” ἢ “ Μικρὸν εὐχολόγιον”, (ἔκδ. Η΄, Ἀποστ. διακ. τῆς ἐκκλ.τῆς Ἑλλάδος 1981), σ. 262-273.

3. Βλ. σχετικές παραπομπές στη σημείωση 3 της προηγούμενης σελίδας.

4. Βλ. σχετικά άρθρα εφημερίδων στη σημείωση 2 της προηγούμενης σελίδας.

5. Βλ. και εφημ. “ Ἔθνος” της 27/ 4/ 1983, σ. 17, άρθρο με τίτλο “ Με το... βήχα ξορκίζει τον ἑξαποδῶ ”.



διάφορες συνταγές η σχετική πάθηση)¹ είναι γνωστές από διάφορα γιαιτροσόφια², μερικές μάλιστα από αυτές παρουσιάζουν σημαντικές ομοιότητες με την εξεταζόμενη εδώ συνταγή³.

Στη συνταγή του θέματός μας έχουμε πάλι το μοτίβο του καθαρού με νερό (όπως στην προηγούμενη συνταγή), του οποίου όμως ορίζεται η ποσότητα σε 12 ποτήρια, εξαιτίας της ιδιαίτερης σημασίας του αριθμού δώδεκα τόσο στη χριστιανική θρησκεία και λατρεία, επίσημη και λαϊκή, όσο και στη μαγεία και μαντεία και γενικά σε όλες τις λαϊκές εκδηλώσεις⁴. Λείπει όμως εδώ το μοτίβο της γύμνωσης του ασθενούς, αφού άλλωστε η τελετουργική πράξη καθαρού γίνεται στη βρύση και όχι σε κάποιον “*ανάμερον τόπον*”. Ο καθαρός ενισχύεται και με το “*ἅγιον μύρον*”. Πρόκειται για το αρωματικό και αγιασμένο σε ειδική ακολουθία τη Μ. Πέμπτη λάδι, με το οποίο χρίονται τα νήπια σε ορισμένα σημεία του σώματος αμέσως μετά τη βάπτισή τους. Το λάδι αυτό⁵ θεωρείται ότι αποκτά τις καθαριστικές και αποτρεπτικές ιδιότητες με τον αγια-

1. Πρβλ. και Οικονομίδου, Δωρ. Λ., “*Λαογραφία*”, ΙΗ’, σ. 160, αρ.23, όπου σημειώνεται για το λίθο ‘*ΐασπιν*’ ότι “*χρησιμεύει εις εκείνους όπου ἔχουν σεληνιασμόν, ἦγουν δαιμόνιον ἢ ζάλην*” και ό.π., τ. Θ’, σ. 85, αρ. 18 και σημ.3 στην ίδια σελίδα (85), όπου η επιληψία αναφέρεται και ως ‘*σεληνιασμός*’ ή ‘*γλυκύ*’.

2. Πρβλ. Κύπρου Χρυσάνθη, Κ.Γ., σ. ι’, αρ. 29: ‘*Περὶ δαιμονισμένων*’. Σκουβαρά, Ερ., σ. 98, αρ. 93 (‘*δαιμονιζόμενος*’), σ. 80, αρ. 14: ‘*Εἰς ἄνθρωπον σεληνιαζόμενον*’, σ. 112, αρ. 156: ‘*Εἰς σεληνιαζόμενον*’ και σ. 99, αρ. 96 (‘*ἐπιληπτικός*’). Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι ο εκκλησιαστικός συγγραφέας Παλλάδιος αναφέρει στη “*Λαναϊκή Ιστορία*” του (γύρω στα 420 μ.Χ.) μια περίπτωση ‘*δαιμονισμένου*’, τον οποίο ο διάσημος ασκητής από την Αλεξάνδρεια Μακάριος ο Αιγύπτιος, που ζούσε την εποχή του Μ. Θεοδοσίου (379-395), θεράπευσε τάχα, αλείφοντάς τον με αγιασμένο λάδι (μύρο) και περιχύνοντάς τον με αγιασμένο νερό. Βλ. Seligmann, S. 75.

3. Βλ. Σκουβαρά, Ερ., σ. 81, αρ. 15 (*Περὶ δαιμονιάρην*): “*Ἐπαρον αὐτόν τόν δαιμονιζόμενον καί σῦρε εἰς βρύσην καί χύσε ἐπάνω του δώδεκα ποτήρια νερό καί δός του καί κλειδωμένη κλειδωνιά νά τήν ἀνοίξη μέ τό κλειδί της*”. Στη συνέχεια η συνταγή εξελίσσεται διαφορετικά. Μεγαλύτερη ομοιότητα παρουσιάζει η παρακάτω συνταγή από την Κύπρο, την οποία παραθέτω αυτούσια χωρίς επεμβάσεις στην ορθογραφία: “*Ἐτερον διά τήν ἐπιληψίαν*. Ἐπαρέ τον εἰς τήν βρύσιν καί χύσε πάνω του δώδεκα ποτήρια νερόν καί δώσε του καί κληδωνιάν νά τήν ἀνοίξη μέ τό κληδίν της. Πότισέ τον καί ἅγιον μύρον κατανήστικα, καί νά λέγει τό Πάτερ ἡμῶν ὄλον, ἔάν δέν τό ἱερεύει λέγετο ἐσύ και θεραπύται”.

4. Βιβλιογραφία για τη σημασία του αριθμού δώδεκα βλ. στη σημ. 2 της σ. 75.

5. Άλλωστε και το απλό λάδι χρησιμοποιείται ως θεραπευτικό και αποτρεπτικό μέσο από την αρχαιότητα ως σήμερα. Βλ. Zepf, Όι, Sp. 1240.



σμό του, όπως δείχνουν και οι προσευχές που λέγονται κατά τον αγιασμό αυτό, χρησιμοποιείται δε ως θεραπευτικό, ιδιαίτερα της επιληψίας, με επαλείψεις του ασθενούς¹. Για τη θεραπεία των επιληπτικών χρησιμοποιούνταν κατά τον ίδιο τρόπο ήδη από τον 1ο αιώνα μ.Χ., όπως μας πληροφορεί ο μεγαλύτερος ιατρικός συγγραφέας της Ρώμης Κέλσος (Aulus Cornelius Celsus)².

Όπως στην προηγούμενη συνταγή “Περί φαρμακείας και μαγείας”, χρησιμοποιείται κι εδώ το ίδιο κατά Ματθαίον ευαγγέλιο³, γραμμένο και διασκευασμένο, όπως στην προηγούμενη συνταγή⁴, ως αποτρόπαιο (διαβάζεται τρεις φορές την ημέρα, όπως στην προηγούμενη συνταγή, αλλά επί τρεις ημέρες, δηλαδή συνολικά εννιά φορές)⁵ και φυλακτήριο, που πρέπει να φορεί ο ασθενής στο κεφάλι για λόγους που εξηγήσαμε στα προηγούμενα⁶.

Εκτός όμως από τις τελετουργικές πράξεις καθαρμού και τις σχετικές μελλοντικές προφυλάξεις του ‘δαιμονισμένου’, συνιστάται εδώ και ένα τελετουργικό αναλογικής μαγείας πράξεως⁷ με χρήση κλειδωμένης κλειδωνιάς⁸, που πρέπει κατά την περιχύση με νερό (δηλαδή κατά τον κα-

1. Βλ. Zepf, *Öl*, Sp. 1240.

2. Βλ. Aulus Cornelius Celsus, *De medicina*, III, 23 (ed. Ritter, p. 107). Η παραπομπή από τον Zepf, *ÖL*, Sp.1240.

3. Εδώ μάλιστα ταιριάζει περισσότερο το περιεχόμενο του ευαγγελίου, αφού πρόκειται για ‘δαιμονισμένο’ ή ‘σεληνιαζόμενο’ και στη συνταγή και στο ευαγγέλιο. Ίσως μάλιστα εδώ χρησιμοποιείται το κείμενο του ευαγγελίου ως ένα μέσο εννοιολογικής (αναλογικής) μαγείας του (γραπτού) λόγου. Βλ. σχετικά Τσαγγαλάς, *Μαγεία*, σ. 25-26.

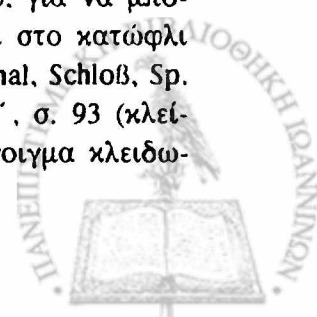
4. Αυτό σημαίνει ότι αντιγράφηκε από εκεί.

5. Κι αυτό για ενίσχυση της υποτιθέμενης αποτρεπτικής και θεραπευτικής δύναμής του. Για τη χρήση και σημασία των αριθμών τρία και εννιά έγινε λόγος στις σημ. 3 και 4 αντίστοιχα της σελ. 64 πιο πάνω.

6. Για την απαιτούμενη επαφή του φυλακτηρίου με το σώμα του ασθενούς βλ. και Wuttke, § 243, S. 178.

7. Για την αναλογική μαγεία πράξεως ή τελετουργίας βλ. Τσαγγαλάς, *Μαγεία*, σ. 27-30 και κυρίως σ. 27-28.

8. Η κλειδωνιά χρησιμοποιείται από την αρχαιότητα ως σήμερα σε πράξεις αναλογικής μαγείας ακριβώς λόγω της λειτουργίας της, για να εμποδίσει αναλογικά την είσοδο (με το κλείσιμο) ή να διευκολύνει την έξοδο (με το άνοιγμα) κάποιου πράγματος. Έτσι γίνεται π.χ. συμβολικό κλείδωμα του ανδρόγυνου, για να μην συλλαμβάνει η γυναίκα, ή ξεκλείδωμα κάθε κλειδωνιάς, συρταριού κτλ. στο σπίτι του ετοιμοθάνατου, για να μπορέσει να ξεψυχήσει, ενώ, όταν φύγει ο νεκρός από το σπίτι, τοποθετείται στο κατώφλι κλειδωμένη κλειδωνιά, για να μην μπορεί να επιστρέψει κ.τ.ό. Βλ. Freudenthal, *Schloß*, Sp. 1222. Πρβλ. και Delatte, *AA.*, I, p. 59,9-28 καθώς και Κουκουλέ Μ.Κ., Θ’, σ. 93 (κλείδωμα της ομορφιάς εχθρού για την καταστροφή του). Πρβλ. ακόμα το άνοιγμα κλειδω-



θαρμό) του ασθενούς να ξεκλειδωθεί από τον ίδιο, προφανώς για να απελευθερωθούν αναλογικά και να εγκαταλείψουν τό 'δαιμονισμένο' οι δαίμονες που πιστεύεται ότι ενοικούν στο σώμα του¹.

Είναι αξιοπρόσεκτο ότι η συνταγή αυτή συναποτελείται από τρεις συνολικά συνταγές με ανάλογο θέμα, αφού, έστω και χωρίς να επαναλαμβάνει τις άλλες δύο, παραπέμπει σ' αυτές και προϋποθέτει την εκτέλεσή τους. Πρόκειται 1) για μια συνταγή με τίτλο "Εἰς ἄνθρωπον λυσσιασμένον, δαιμονισμένον", που η εφαρμογή της συνιστάται μετά το άνοιγμα της κλειδωνιάς ("Ἵστερον νά κάμης ὄσα σοῦ λέγω εἰς τήν σελίδα 42") και η οποία έχει σχολιασθεί σε άλλη μελέτη μου², και 2) για τη συνταγή με αριθμό 157 και τίτλο "Περί φαρμακείας καί μαγείας", την οποία πραγματευτήκαμε πιο πάνω. Ἔχουμε δηλαδή εδώ το φαινόμενο του συμφυρμού όχι απλώς μοτίβων και στοιχείων αλλά ολόκληρων μαγικών πράξεων, πράγμα όχι σπάνιο στη μαγεία³, γιατί σύμφωνα με τη λαϊκή αντίληψη, όσο περισσότερα στοιχεία, μοτίβα, τελετουργικά, επωδές κ.τ.ό. χρησιμοποιούνται σε μια μαγική πράξη, τόσο πιο βέβαια είναι τα αποτελέσματά της, όπως ήδη παρατηρήθηκε στα προηγούμενα.

Κοινό στοιχείο και στις δυο συνταγές που εξετάσαμε είναι η παλαιότητα, όπως σημειώσαμε πιο πάνω, λαϊκή αντίληψη ότι πρόξενοι ορισμένων ασθενειών, όπως π.χ. της επιληψίας, διαφόρων νευρώσεων κτλ., είναι οι δαίμονες και οι μάγοι, όταν ασκούν τελετουργικές πράξεις βλαπτικής μαγείας. Η αντίληψη αυτή, που ανήκει βέβαια στη σφαίρα της δεισιδαιμονίας, ταλανίζει δυστυχώς και σήμερα αρκετούς ασθενείς, που αντι

νιάς κατά τον τοκετό (Πολίτου, Ωκυτ., σ. 323), καθώς και τη χρήση κλειδιού για το 'κλειδωμα' γυναίκας (βλ. Κουκουλέ, Μ.Κ., Θ', σ.93), κλειδωνιάς για το δέσιμο ('αμπόδεμα') ή λύσιμο ανδρογύνου (βλ. Κουκουλέ, Μ.Κ., Θ', σ. 454 και 464). Γενικά για παρόμοιους σκοπούς πρβλ. τους σχετικούς καταδέσμούς στον Κουκουλέ, Μ.Κ., Θ', σσ. 63. 70.3. 93. 454. 465. 478.

1. Βλ. και Jirku, S. 41 ff.: Dämonen Besessener.

2. Βλ. Τσαγγαλάς, Codex, σ. 229.5-9 και σ. 295, αρ. συνταγής < 43 α' >. Το κείμενο της συνταγής αυτής παραθέτω κι εδώ για μια πληρέστερη παρουσίαση της εξεταζόμενης συνταγής, της οποίας αποτελεί ένα μέρος.

<13>. Εἰς ἄνθρωπον λυσσιασμένον, δαιμονισμένον

Τήν Κυριακήν πρωί, νά δόντς ὁ ἴδιος, νά γράψης τίς κάτωθεν <χαρκατῆρες> κνου <καί> τās κάτωθεν βούλας καί νά τίς λιώσης μέ ἁγισμὸν τῶν Θεοφανίων καί νά δώσης τό νερόν νά τό πίη. Καί γράφε τις εἰς χαρτί νά τās φορῆ. Τα μαγικά σύμβολα ('βούλας') βλ. ό.π., σ. 229. (Ίσως το κνου του κειμένου προέρχεται από παραφθορά του συνδέσμου καί).

3. Πρβλ. και Τσαγγαλάς, Ανακ., σ. 22 για διάφορους συμφυρμούς σε μαντικά και μαγικά ἔθιμα.



να καταφύγουν στην επιστημονική ιατρική (σε γιατρούς και νοσοκομεία) για τη θεραπεία ή τη βελτίωση της κατάστασής τους, καταφεύγουν (ιδίως οι θρησκόληπτοι και οι ευκολόπιστοι) σε ορισμένους ιερείς, κυρίως παλαισημερολογίτες, αλλά και σε μάγους, που ανενόχλητοι εκμεταλλεύονται την ανθρώπινη δυστυχία 'λύνοντας' δήθεν τα μάγια κι εξορκίζοντας με παντοειδή μέσα το Σατανά και μάλιστα στα τέλη του εικοστού αιώνα'.

1. Βλ. σημ. 3 της σ. 86 και 1 της σ. 87 πιο πάνω.



ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αδαμαντίου, Αδαμάντιος **Αδαμαντίου**, Αγνεΐας πείρα. Μέρος Γ', Λαογραφικόν, "Λαογραφία" Γ' (1911), σ. 51-147 και 390-446.
- Agrippa, Henricus Cornelius **Agrippa** ab Nettesheym, De occulta philosophia, hrsg. von K. A. Nowotny, Graz 1967. (Editio pr. 1533 sine loco).
- Αναγνωστοπούλου, Α.Η., Γ.Π. **Αναγνωστοπούλου**, Λαογραφικά εξ Ηπείρου, "Λαογραφία" Ε' (1915/1916), σ. 3-51.
- Bächtold-Stäubli, Brücke, Hans **Bächtold- Stäubli**, Brücke, HDA., I (1927), Sp.1659-1665.
- Beitl, Richard **Beitl**, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, 3. Auflage, Stuttgart 1974.
- Βελεφάντου, Κυπρ., Κυπριανάριον περιέχων (sic) προσευχάς και εξορκισμούς διά πάσαν ασθένειαν και πειρασμόν δαίμονος αντιγραφέν εξ αρχαίου χειρογράφου μεμβράνης εν Κύπρω υπό Κ. **Βελεφάντου**. Εν Λευκωσία 1813.
- Beth, Gegenzauber, K. **Beth**, Gegenzauber, HDA., III (1930/1931), Sp. 435-439.
- Beth, Kathartik, K.**Beth**, Kathartik, HDA., IV (1931/1932), Sp. 1084-1099.
- Biedermann, Hans **Biedermann**, Handlexikon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert. München-Zürich 1976.
- Bieler, L. **Bieler**, Spiegel, HDA. IX (1938/1941), N. Sp. 547-577
- Βίου, Χ.Π., Στυλιανού **Βίου**, Χιακαί παραδόσεις, "Λαογραφία" Η' (1921/ 1925), σ. 427-446.
- Βρόντη, Αναστ. **Βρόντη**, Το παιδί στη Σάμο, "Λαογραφία" ΙΣΤ' (1956/ 1957), σ. 214-244.



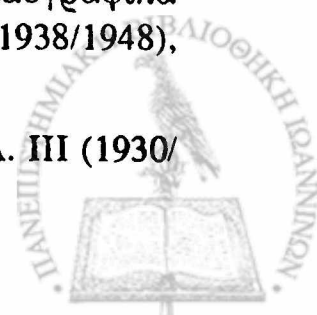
- Χρυσάνθη,** Κύπρου **Χρυσάνθη,** Ένα κυπριακό γιατροσόφι. “Κυπριακαί Σπουδαί” ΙΕ’ (1951), σ. ε’ - ιδ’.
- Χρυσουλάκη,** Αικ. **Χρυσουλάκη,** Έθιμα των Σφακιών της Κρήτης, “Λαογραφία” ΙΖ’ (1957/1958), σ. 383-404.
- Delatte, AA.,** **Armand Delatte,** Anecdota Atheniensia, t. I (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’ Université de Liège, XXXVI), Liège et Paris 1927.
- Eckstein, Nackt,** **F. Eckstein,** Nackt, Nacktheit, HDA. (1934/1935), Sp. 823-916.
- Endres-Schimmel,** **Franz Carl Endres - Annemarie Schimmel,** Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich, 4. Aufl., München 1988.
- Fehrle, Fasten,** **Eugen Fehrle,** Fasten, HDA. II (1929/ 1930), Sp. 1234-1244.
- **Keuschheit,** **Eugen Fehrle,** Die kultische Keuschheit im Altertum, (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Band VI), Gießen 1910.
- Freudenthal,** **Herbert Freudenthal,** Schloß, HDA.VII (1935/1936), Sp. 1215-1223.
- Geiger, Leiche,** **Paul Geiger,** Leiche, HDA. V (1932/1933), Sp. 1024-1060.
- **Leichenzug,** **Paul Geiger,** Leichenzug, HDA. V (1932/1933), Sp. 1123-1167.
- **Todesvorzeichen,** **Paul Geiger,** Todesvorzeichen, HDA. VIII (1936/1937), Sp. 993-1010.
- Haberlandt,** **Arthur Haberlandt,** Glas, HDA. IX (1938/1941), N., Sp. 853-856.
- Hauschild,** **Th. Hauschild, H. Staschen, R. Troschke,** Hexen. Katalog zur Ausstellung, 14. Aufl., Berlin 1987.



- HDA., **E.Hoffmann-Krayer** und **Hans Bächtold-Stäubli** (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bände I-X, Berlin und Leipzig 1927/1942.
- Heckenbach, **Josephus Heckenbach**, De nuditate sacra sacrisque vinculis, (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, IX. Band, 3. Heft), Gießen 1911.
- Heinz-Mohr, **Gerd Heinz-Mohr**, Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. Düsseldorf-Köln 1971.
- Hopfner, Lekan., **Theodor Hopfner**, Mittel- und neugriechische Lekano-, Lychno-, Katoptro- und Onychomantien, in: Studies presented to F. Ll. Griffith by Egypt Exploration Society, London 1932, S. 218-232.
- OZ., **Theodor Hopfner**, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Seine Methoden. (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, 21. 23), Leipzig 1921 (Band 1) und 1922 (Band 2).Veränderter Nachdruck Amsterdam 1974 (1. Band) und 1983 (2. Band).
- Hovorka-Kronfeld, **O. v. Hovorka** und **A. Kronfeld** (Hrsg.), Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche. Anschauungen und Heilfaktoren des Aberglaubens und der Zaubermedizin, Stuttgart 1908(1. Band), 1909(2. Band).
- Hünnerkopf, Brunnen, **R. Hünnerkopf**, Brunnen, HDA. I (1927), Sp. 1672-1685.
- Fluß, **R. Hünnerkopf**, Fluß, fließendes Wasser, HDA. II (1929/1930), Sp. 1681-1694.
- Wasser, **R. Hünnerkopf**, Wasser, HDA. IX (1938/1941), Sp. 107-122.
- Wasserguß, **R. Hünnerkopf**, Wasserguß, Wassertauche,



- HDA. IX (1938/1941), Sp. 191-194.
- Imellos, St. D. **Imellos**, Griechische Volksmedizin, in: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung. Neue Folge 19 (1986) : Heilen und Pflegen. Internationale Forschungsansätze zur Volksmedizin, S. 111-116.
- Jirku, Anton **Jirku**, Die Daemonen und ihre Abwehr im Alten Testament, Leipzig 1912.
- Jungwirth, Mühle, **Jungwirth**, Mühle, HDA. VI (1934/1935), Sp. 602-609.
- Müller, **Jungwirth**, Müller, Müllerin, HDA. VI (1934/1935), Sp. 613-617.
- Καψάλη, Α. Μακ., Γερασίμου **Καψάλη**, Λαογραφικά εκ Μακεδονίας, "Λαογραφία" ΣΤ' (1917), σ. 452-537.
- Kerler, Christine und Richard **Kerler**, Geheime Welt der Talismane und Amulette, Rosenheimer 1977.
- Klein, A. **Klein**, Mühlrad, HDA. VI (1934/1935), Sp. 609-613.
- Κουκουλέ, Μ.Κ., Φαίδ. **Κουκουλέ**, Μεσαιωνικοί και νεοελληνικοί κατάδεσμοι, "Λαογραφία" Η' (1921/1925), σ. 302-347, Θ' (1926/1928), σ. 52-109 και 450-507.
- Κωνσταντινόπουλος, Η. Κ. **Κωνσταντινόπουλος**, Δεισιδαίμονες συνήθειαι και δοξασίαι εν Σοποτώ των Καλαβρύτων, "Λαογραφία" Η' (1921/1925), σ. 215-217.
- Kummer, Wöchnerin, Bernhard **Kummer**, Wöchnerin, HDA. IX (1938/1941), Sp. 692-716.
- Λουκοπούλου, Σ.Α. Αιτ. Δημ. **Λουκοπούλου**, Σύμμεικτα λαογραφικά εξ Αιτωλίας, "Λαογραφία" ΙΒ' (1938/1948), σ. 1-61.
- Mengis, Geistermusik, Carl **Mengis**, Geistermusik, HDA. III (1930/



- 1931), Sp. 539.
- Μητροφάνους, Ιατρ., Ιατροσοφικόν συνταχθέν υπό του σκευοφύλακος της εν Κύπρω ιεράς μονής Μαχαιρά **Μητροφάνους** 1790-1867, Λευκωσία 1924.
- Mowinckel, Sigmund **Mowinckel**, Religion und Kultus, Göttingen 1953.
- Μπενέκος, Δημ. Σ. **Μπενέκος**, Η αγωγή των δαιμόνων στην Ήπειρο. Διδ. διατρ., Ιωάννινα 1988.
- Nonni, Epitome, Theophanis **Nonni**, Epitome de curatione morborum, Ed. Io. Steph. Bernard, Gothae - Amstelodami 1794.
- Οικονομίδου, Δωροθ. Α., Δ.Β. **Οικονομίδου**, Χρονογράφου του Δωροθέου τα λαογραφικά, "Λαογραφία" ΙΗ' (1959), σ. 114-243 και ΙΘ' (1960/1961), σ. 3-95.
- Όνομα, Δ. Β. **Οικονομίδου**, Όνομα και ονοματοθεσία εις τας δοξασίας και συνηθείας του ελληνικού λαού, "Λαογραφία" Κ' (1962), σ. 446-542.
- Osborne, Dorothea Forstner **Osborne**, Die Welt der christlichen Symbole, 3. Aufl., Innsbruck - Wien - München 1977.
- Panzer, Wasserdrachen, F. **Panzer**, Wasserdrachen, HDA. IX (1938/1941), Sp.124-126.
- Wassergeister, F. **Panzer**, Wassergeister, HDA. IX (1938/1941), Sp.127-191.
- Πετροπούλου, Γύμνωσις, Δημ. Α. **Πετροπούλου**, Η γύμνωσις στις μαγικές ενέργειες. "Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού", ΙΓ' (1946/1947), σ. 97-128).
- Θεοκρ. Ειδ., Δημ. Α. **Πετροπούλου**, Θεοκρίτου Ειδύλλια υπό λαογραφικήν έποψιν ερμηνευόμενα, "Λαογραφία" ΙΗ' (1959), σ. 5-93.



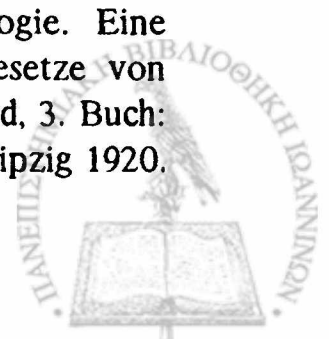
- Peuckert, Vorzeichen. Will-Erich Peuckert, Vorzeichen, HDA. VIII (1936/1937). Sp. 1730-1760.
- Πολίτου, Ασθένειαι, Ν. Γ. Πολίτου, Αι ασθένειαι κατά τους μύθους του ελληνικού λαού, "Λαογραφικά Σύμμεικτα", Γ' (1931), σ. 64-100.
- Δρακοντοκτ., Ν. Γ. Πολίτου, Τα δημώδη ελληνικά άσματα περί της δρακοντοκτονίας του Αγίου Γεωργίου. "Λαογραφία" Δ' (1913/1914), σ. 185-235.
- Θραύση Ν. Γ. Πολίτου, Το έθιμον της θραύσεως αγγείων κατά την κηδείαν, "Λαογρ. Σύμμεικτα" Β' (1921), σ. 268-283.
- Παραδόσεις, Νικολάου Πολίτου, Παραδόσεις, τ. Α' και Β', Αθήναι 1965.
- Ωκυτ., Ν. Γ. Πολίτου, Ωκυτόκια, "Λαογραφία" ΣΤ' (1917), σ. 299-346.
- Preisendanz, PGM., Karl Preisendanz, Papyri graecae magicae. (Die griechischen Zauberpapyri), 2. Aufl., Stuttgart 1973 (1. Band) und 1974 (2. Band).
- Ψυχογιού, Ηλ. παιδ., Ντίνου Ψυχογιού, Ηλειώτικα παιδοκόμια, "Λαογραφία" ΙΕ' (1953/1954), σ. 248-273.
- Rettenbeck, L. Hansmann und L. Kriss-Rettenbeck, Amulett und Talisman. Erscheinungsformen und Geschichte. München 1966.
- Roscher, Neunzahl, W.H. Roscher, Enneadische Studien. Versuch einer Geschichte der Neunzahl bei den Griechen, mit besonderer Berücksichtigung des älteren Epos, der Philosophen und Ärzte. (Des XXVI. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, No 1). Leipzig 1907.
- Sieben- und Neunz. W. H. Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen. (Ab-



- handl. der phil.-histor. Klasse der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, XXIV. Band, No 1), Leipzig 1904.
- Roscher, Zahl 50, Wilhelm Heinrich **Roscher**, Die Zahl 50 in Mythos, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker besonders der Semiten. (Abhandl. d. phil.- hist. Klasse der königl. sächs. Gesell. der Wissenschaften, Band XXXIII, No V), Leipzig 1917.
- Rühle, Oskar **Rühle**, Zahlen, in: "Die Religion in Geschichte und Gegenwart". (Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 2. Aufl.), 5. Band, Sp.206-2068.
- Σαλβάνου, Αργ. Κερκ., Ι. **Σαλβάνου**, Λαογραφικά σύλλεκτα εξ Αργυράδων Κερκύρας, "Λαογραφία" Ι' (1929), σ. 113-163.
- Σαραντή, Προλ. Θράκης, Ελπ. **Σαραντή-Σταμούλη**, Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης, "Λαογραφία" ΙΔ' (1952), σ. 169-200.
- Schöck, Inge **Schöck**, Hexen heute. Traditioneller Hexenglaube und aktuelle Hexenwelle, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16.-20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1987, S. 282-305.
- Seemann, Musik, Erich **Seemann**, Musik, HDA. VI (1934/1935), Sp. 633-690.
- Seligmann, S. **Seligmann**, Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick, Stuttgart 1927.
- Σκουβαρά, Ερ., Βαγγέλη **Σκουβαρά**, Μαγικά και ιατροσοφικά εραπίσματα εκ θεσσαλικού κώδικος, "Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου", ΙΗ'-ΙΘ' (1965-1966), σ. 71-115.



- Συγκολλίτου, Σπύρου **Συγκολλίτου**, Ο νεκρός εις την Ανασελίτσα, "Λαογραφία" ΙΑ' (1934/1937), σ. 387-414.
- Stemplinger, Ant.Volksgl., **Eduard Stemplinger**, Antiker Volksglaube, Stuttgart 1948.
- Besessenheit, **Eduard Stemplinger**, Besessenheit, HDA. I (1927), Sp. 1151-1152.
- Tiemann, Rad, **Albrecht Tiemann**, Rad, HDA. VII (1935/1936), Sp.463-489.
- Τσαγγαλάς, Ανακ., Κωνστ. Δ. **Τσαγγαλά**, Το ανακάλημα νεκρών και ζωντανών στα νεοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα, διδ. διατρ., Γιάννενα 1977.
- Codex, **Κωνστ.Δ.Τσαγγαλάς**, Ένας ανέκδοτος ιατροσοφικός - μαγικός κώδικας από την περιοχή Τρικάλων. (Codex Tricalinus magicus et medicinus), "Τρικαλινά" 15(1995), (Πρακτικά 3ου Συνεδρίου Τρικαλινών Σπουδών 5- 7 Νοεμβρίου 1993. Μέρος Β'), σ. 203-326.
- Μαγεία, **Κ.Δ. Τσαγγαλάς**, Λαογραφία-Λαϊκή λατρεία. Μέρος Β': Η μαγεία, Γιάννενα 1986.
- Wessely, **C. Wessely**, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London, (Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Band XXXVI), Wien 1888.
- Wolf, **Hans-Jürgen Wolf**, Hexenwahn und exorzismus. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Kriftel/ Ts. 1980.
- Wundt, Völkerps., **Wilhelm Wundt**, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, 4. Band, 3. Buch: Mythos und Religion, 3. Aufl., Leipzig 1920.



- Wuttke,** Adolf **Wuttke**, Der deutsche Aberglaube der Gegenwart, 4. Aufl., Leipzig 1925.
- Weiser, Hexe,** Lily **Weiser-Aall**, Hexe, HDA. III (1930/1931), Sp. 1827-1920.
- Zepf, Öl;** **Zepf, Öl**, HDA. VI(1934/1935), Sp. 1238-1245.



ZUSAMMENFASSUNG

ZWEI MAGISCHE REZEPTE AUS EINEM VOLKSMEDIZINISCHEN UND MAGISCHEN KODEX AUS TRIKALA

von
Konstantinos D. Tsangalas

In dieser Abhandlung werden zwei magische Rezepte veröffentlicht und auf volkskundlicher und religionsgeschichtlicher Basis kommentiert und erläutert. Die Rezepte wurden aus dem "Codex Tricalinus" ausgewählt, der von demselben Autor in der Zeitschrift "Trikalinà" (15. Band, 2. Teil, S. 203-326) publiziert und kommentiert worden ist.

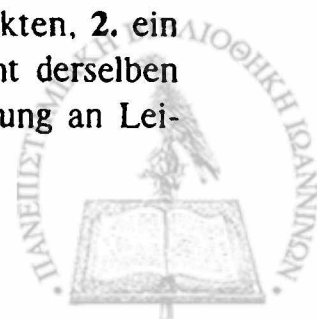
Im ersten Rezept unter dem Titel "Über Zauber und Magie" wird ausführlich ein Gegenzauber beschrieben, der angeblich einem behexten und erkrankten Menschen den Zauber lösen und ihn dadurch heilen könnte.

Im zweiten Rezept unter dem Titel "Über einen besessenen Menschen" wird auch eine antimagische Handlung beschrieben, durch die man angeblich den Besessenen heilen könnte.

Beide Rezepte, mit einem philologischen Kommentar (*apparatus criticus*) versehen, werden analysiert und ihre Motive und Elemente werden ausführlich und im Vergleich mit der entsprechenden mündlichen und schriftlichen Überlieferung kommentiert und erläutert.

In eigenen Kapiteln werden behandelt: 1. die Auswahl der Zeit und des Ortes für die antimagische Handlung (Gegenzauber), 2. die Auswahl und Vorbereitung der Gegenzaubermittel, 3. der Ritus (das Zeremoniell) der antimagischen Heilbehandlung, 4. die Schutzmittel (Phylakterien), 5. die Maßnahmen (Vorsichtsmaßnahmen) zum Schutz des angeblich Geheilten gegen Zauber in der Zukunft etc.

Das herrschende Heilmittel und das Hauptmotiv in beiden Rezepten ist die kultische Reinheit, die mit der rituellen Reinigung (Kathartik) durch Wasser erreicht und mit der Befolgung für eine bestimmte Zeit einiger prohibitiven Bedingungen bewahrt werden kann. Solche Bedingungen-Verbote sind im allgemeinen die Folgenden: 1. der Abstand von sexuellen Kontakten, 2. ein spezielles Fasten (Vermeidung bestimmter Speise und zwar nicht derselben wie beim Fasten in der christlichen Religion), 3. keine Annäherung an Lei-



chen, Wöchnerinnen und Musikinstrumente (d.h. keine Teilnahme an Unterhaltungen mit Musik), 4. über Brücke nicht gehen und 5. Gewässer nicht überqueren.

Nach dem zweiten Rezept, ist es möglich, solche Krankheiten, welche durch den Eingang von Dämonen in den menschlichen Körper (nach der Volksauffassung) hervorgerufen werden, mit der rituellen Reinigung des Kranken durch Wasser und geweihtes Öl und mit anderen antimagischen Handlungen (Analogiezauber) zu heilen. Es handelt sich in diesem Fall um einen Volksglauben, der noch heute lebendig ist und viele Kranken (Epileptiker u.a.) zu den heutigen Exorzisten (hauptsächlich Priestern) und den Heilzauberern, anstatt zu den Ärzten, führt, die die Leichtgläubigkeit dieser Menschen finanziell ausnützen.

Universität Ioannina
Philosophische Fakultät
Abteilung für Geschichte und Archaeologie
Fach Volkskunde

