

Venenum, nebo venenum?

Tacitus, magie a větrné mlýny

Dona Quijota.

Několik poznámek k metodologii studia antické magie

Aleš Chalupa*

Římský historik Tacitus zanechal ve svých *Annales*, popisujících vládu iulsko-claudijské dynastie od smrti císaře Augusta (14 n.l.) až po smrt Neronovu (68 n.l.), i několik pozoruhodných pasáží vztahujících se k dobové magické praxi.¹ Mezi povětšinou krátkými a skromnými zmínkami vyniká relativně dlouhá a především barvitá pasáž líčící události, které předcházely smrti Germanika, adoptivního syna císaře Tiberia a pravděpodobného dědice trůnu, za jeho pobytu v syrské Antiochii. Těsně před svým

* Seznam použitých zkratk: ANRW = Hildegart Temporini – Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1972-; SGRR = Religions in the Graeco-Roman World; SHR = Studies in the History of Religions (Supplements to *Numen*).

1 Mimo úsek, který je předmětem této studie, se jedná především o tyto následující pasáže: II,27-30; III,22-23; IV,22; IV,52; VI,29; XII,22; XII,52; XII,59; XII,65; XVI,14-15; XVI,30-31. V tomto výčtu jsou zahrnuta i místa týkající se sestavování tzv. imperiálních horoskopů, předpovídajících vyhlídky mocenských ambic některých osob (zvl. XVI,14-15; srov. též III,22 a XII,22), nebo dotazů u věštců a astrologů na osud císaře (XII,52 a XVI,14-15). Ačkoli může být zařazení astrologie (a divinace obecně) mezi magii pokládáno z dnešního pohledu za poněkud sporné, v době raného principátu rozdíl mezi těmito dvěma fenomény často splýval. Plinius Starší (*Naturalis Historia* XXX,1-2) ji dokonce pokládá za jeden z konstitutivních prvků veškeré magické aktivity. Vztahem mezi oběma kategoriemi se podrobněji zabývají např. Tamsyn S. Barton, *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor: The University of Michigan Press 1994, 27-62; ead., *Ancient Astrology*, London – New York: Routledge 1994, zvl. 191-197; Richard L. Gordon, „*Quaedam veritatis umbrae*: Hellenistic Magic and Astrology“, in: Per Bilde – Troels Engberg-Pedersen (eds.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, (Studies in Hellenistic Civilization 8), Aarhus: Aarhus University Press 1997, 128-158; Fritz Graf, „Magic and Divination“, in: David R. Jordan – Hugo Montgomery – Einar Thomassen (eds.), *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen: The Norwegian Institute at Athens 1999, 283-298.



skonem v roce 19 n.l. se zde Germanicus dostal do osobního sporu se syrským místodržícím Gnaeem Calpurniem Pisonem a jeho manželkou Plancinou. Tento fakt spolu s neočekávaně rychlým průběhem nemoci, jež jej postihla, byly příčinou jejich následného obvinění z toho, že Germanika připravili o život svými úklady, které zahrnovaly buďto aplikaci jedu, anebo – dané místo v textu totiž umožňuje i tento výklad – magický útok. Jak tedy Tacitus okolnosti Germanikovy smrti líčí?

V kruté nemoci mu [tj. Germanikovi] ještě přitěžovalo podezření, že ho Piso otrávil. A vskutku se také nacházely v podlaze a ve zdech pozůstatky lidských těl vyhrabané z hrobů, kouzelná zařikávání s prokletím Germanikova jména, vrytá na olověných destičkách, polospálené ohnilé kosti a jiné kouzelné prostředky, jimiž se prý duše zavševčují podzemním božstvům.²

Český překlad tohoto místa v podání Antonína Minaříka je ovšem, jak snad vyplyne z následujícího rozboru textu, již interpretací. „*Persuasio veneni a Pisone accepti*“, jím přeložené jako „podezření, že jej Piso otrávil“, by mohlo být rovněž chápáno jako „podezření, že jej Piso proklel“. Nejasnost způsobuje nejenom užitá latinská terminologie, která v zásadě umožňuje z čistě jazykového hlediska oba překlady, ale i líčení dalších událostí, které následovaly v době po oznámení Germanikovy smrti. Podezřelé okolnosti jeho úmrtí, navíc zasazené do kontextu osobního nepřátelství mezi ním a Pisonem, vedly společně s hlubokým zármutkem Římanů nad skonem oblíbeného prince k senátnímu prošetření celé záležitosti. Nový správce Sýrie, Gnaeus Sentius, zadržel a odeslal do Říma jistou Martinu, „v té provincii pověstnou a Plancině velmi milou travičku“.³ Překlad výrazu „*infamis veneficiis*“ jako „travička“ je opět pouze jedním z možných. Lze připustit i překlad jako „čarodějka“, „kouzelnice“ nebo „proklínačka“. Do Říma však podle Tacitových slov nikdy nedorazila, neboť zemřela na cestě v Brundisiu, a to za okolností, které samotný autor shledal jako podezřelé. V uzlu jejích vlasů byl prý nalezen ukrytý jed, na jejím těle však prý nebyla nalezena ani stopa po sebevraždě.⁴ Výraz „*famosa veneficiis*“ je znovu interpretačně nejasný. Co se týče látky nazvané jako *venenum*

2 Tac., *Ann.* II,69: *saevam vim morbi augebat persuasio veneni a Pisone accepti et reperiebantur solo ac parietibus erutae humanorum corporum reliquiae, carmina et devotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum, semusti cineres ac tabo oblitae aliaque malefica quis creditur animas numinibus infernis sacrari.* Český překlad: Tacitus, *Letopisy*, (Antická knihovna 27), přel. Antonín Minařík, Praha: Svoboda 1975, 116.

3 Tac., *Ann.* II,74: *infamem veneficiis ea in provincia et Plancinam percaram.*

4 Tac., *Ann.* III,7: *nam vulgatum erat ... famosam veneficiis Martinam subita morte Brundisii extinciam, venenumque nodo crinium eius occultatum nec ulla in corpore signa sumpti exitii reperta.*

a ukryté v uzlu jejích vlasů, mohlo jít o prostý jed přírodní povahy nebo naopak o substanci, jejíž účinky měly být mnohem subtilnější, tedy o magický prostředek sloužící ke způsobení újmy osobě, proti které byl aplikován.

Gnaeus Calpurnius Piso byl v Římě obžalován z neposlušnosti a z pokusu o vzpouru. Vědom si své bezvýchodné situace, spáchal sebevraždu ještě před vynesením konečného rozsudku.⁵ Obvinění z přímého podílu na Germanikově smrti však podle Tacita vyvrátil, neboť:

... to však nemohli ani žalobci dostatečně prokázat, uváděli jen, že na hostině u Germanika, když Piso seděl před ním, jeho rukama byly pokrmy otráveny. Vždyť se zdálo nemožným, že by se byl toho odvážil uprostřed cizích otroků, před zraky tolika přítomných, tváří v tvář samému Germanikovi.⁶

Na tomto místě lze z Tacitova líčení vyvodit spíše travičství, neboť formulace „*infectos manibus eius cibos*“ je za těchto okolností vcelku jednoznačná. Jisté pochybnosti ohledně jeho podílu na Germanikově smrti však přetrvávaly, jak to ostatně přiznává i Tacitus o několik vět dále: „senát ... nikdy nenabyl dostatečné víry, že Germanicus zahynul bez zločinu.“⁷

Vlivem šťastné souhry náhod bylo před nedávnem ve Španělsku objeveno a publikováno *senatus consultum*, které se týká právě procesu s Gnaem Calpurniem Pisonem a které významnou měrou potvrdilo, ale též korigovalo Tacitovo líčení okolností jeho průběhu.⁸ Pokud jde o Tacitovo tvrzení, že se Pisonovi podařilo podezření z účasti na Germanikově smrti vyvrátit, lze je pokládat za pravdivé.⁹ *Senatus consultum de Cn. Pisonis patre* se, možná ne zcela překvapivě, nezmiňuje o jakémkoli důkazu dokládajícím travičství nebo magický útok a soustřeďuje se výhradně

5 Průběh procesu: Tac., *Ann.* III,12-14; Pisonova smrt: Tac., *Ann.* III,15.

6 Tac., *Ann.* III,14: *solum veneni crimen visus est diluisse, quod ne accusatores quidem satis firmabant, in convivio Germanici, cum super eum Piso discumberet, infectos manibus eius cibos arguentes. quippe absurdum videbatur inter aliena servitia et tot adstantium visu, ipso Germanico coram, id ausum.*

7 Tac. *Ann.* III,14: *senatus numquam satis credito sine fraude Germanicum interisse.*

8 Dvě verze tohoto dokumentu, nalezené v roce 1990, byly po několika předběžných studiích publikovány v monografii Werner Eck – Antonio Caballos – Fernando Fernández, *Das senatus consultum de Cn. Pisonis patre*, (Vestigia 48), München: C. H. Beck 1996. Shrnutí některých důležitých závěrů a korekcí, které je možné učinit na základě konfrontace Tacitova líčení s informacemi pocházejícími z tohoto textu, viz např. Wolfgang D. Lebek, „Das senatus consultum de Cn. Pisonis patre und Tacitus“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 128, 1999, 183-211.

9 *Senatus consultum de Cn. Pisonis patre* 28-29 však uvádí: „... cuius mortis fuisse causam Cn. Pisonem patrem ipse testatus sit.“ Sám Germanicus tedy Pisona z podílu na své smrti vinil, nevíme však, v jaké souvislosti, neboť vyšetřování se v tomto směru do závěrečného zdůvodnění již nijak nepromítlo. Srov. též W. D. Lebek, „Das senatus consultum...“, 200-201.

na protiprávní a nevhodné jednání obviněného. Vzhledem k nejednoznačnosti, kterých se dostává latinským výrazům *venenum* a *veneficium* v římském právním systému, je tento postup zcela pochopitelný. Senát evidentně rezignoval na dokazování pochybného a obtížně prokazatelného zločinu¹⁰ a přidržel se mnohem konkrétnějších a prostředky soudního vyšetřování také mnohem postižitelnějších obvinění.

Tento závěr ovšem nijak nutně nevyklučuje pravdivost informací, že se tato nařčení v souvislosti s procesem skutečně vyskytla. Při srovnání líčení okolností Germanikovy smrti u Tacita a u řeckého historika 3. století n.l. Dióna Kassia lze vysledovat četné pozoruhodné paralely, které spíše než na textovou závislost Dióna na Tacitovi poukazují na existenci společné tradice, ze které oba tito autoři čerpají a o kterou se opírají.¹¹ Také Dión Kassios uvádí, že Germanicus byl vystaven úkladům Pisona a Planciny,¹² zmiňuje se i o „lidských kostech, pohřbených v domě, kde přebýval“¹³ a o „olověných tabulkách, nesoucích kletby společně s jeho jménem“.¹⁴ Událost zmiňuje, jen v krátkosti a bez dalších podrobností, rovněž Suetonius v životopise císaře Caliguly, jednoho z Germanikových synů.¹⁵

Pozoruhodná je v tomto ohledu především terminologie, kterou Tacitus k popisu substancí a předmětů sloužících k předpokládanému magickému útoku užívá. Ta svědčí o jeho velmi dobré znalosti dobových zvyklostí a praxe.¹⁶ Termín *carmina et devotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum* odkazuje poněkud komplikovaně na fenomén proklínacích tabulek, nazývaných též *defixiones*, které známe z nálezů v mnoha místech řeckého a římského světa.¹⁷ Pozornost vzbuzuje rovněž termín *de-*

10 Toto obvinění by patrně spadalo pod rámeček zákona *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, o jehož znění a možných implikacích viz Jean-Louis Ferrary, „Lex Cornelia de sicariis et veneficiis“, *Athenaeum* 69, 1991, 417-434; Hans G. Kippenberg, „Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal“, in: Peter Schäfer – Hans G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, (SHR 75), Leiden: E. J. Brill 1997, 137-164: 147-149; James B. Rives, „Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime“, *Classical Antiquity* 22, 2003, 313-339: 317-322.

11 W. D. Lebek, „Das senatus consultum...“, 208-209 a pozn. 79.

12 Cassius Dio LVII,18,9: *hypo te tú Pisónos kai hypo tés Plankinés epibúleutheis*.

13 Cassius Dio LVII,18,9: *osta te gar anthrópón ev te té oikiaén hé ókei katorórygmena*.

14 Cassius Dio LVII,18,9: *elasmoi molibdinói aras tinas meta tú onomatos heautú echontes*.

15 Suetonius, *Caligula* 3: *non prius ..., quam ueneficiis quoque et deuotionibus impugnari se comperisset*.

16 John G. Gager (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York – Oxford: Oxford University Press 1992, 254.

17 Stručné shrnutí informací o tomto fenoménu a nástin hlavních faktů a problémů viz J. G. Gager (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells...* (včetně překladu a výkladu některých dochovaných exemplářů proklínacích tabulek); Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge: Harvard University Press 1997, 118-174; Daniel Ogden, „Binding Spells:

votio, jehož Tacitus užívá konsensuálně¹⁸ a který je s největší pravděpodobností magickým zpracováním stejnojmenného konceptu známého z římského náboženství.¹⁹ Rovněž skutečnost, že *defixiones* byly společně s částmi lidských těl nalezeny v podlaze a stěnách místnosti, ve které Germanicus přebýval, odpovídá některým dalším poznatkům, které ohledně umísťování těchto magických parafernálií máme.²⁰ I když je velmi obtížné jejich užívání archeologicky doložit, neboť jde o materiál podléhající zkáze nebo jen obtížně kontextuálně zařaditelný, jsou předměty tohoto druhu častým námětem literárního líčení magické praxe. Apuleius v této souvislosti hovoří např. o „částech těl nebožtíků už oplakaných a v mnoha případech už i pochovaných; tu nosy a prsty, tam hřeby z křížů s kusy masa ukřížovaných, jinde v nádobkách krev zavražděných a kusy lebek vyrvaných tesákům dravé zvěře“.²¹ Přestože je velmi nesnadné určit, do jaké míry jsou podobné představy výplodem imaginace nebo reflektují skutečnou

Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds“; in: Bengt Ankarloo – Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe II: Ancient Greek and Rome*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999, 1-90.

- 18 Tac., *Ann.* III,13; IV,52; XII,65 a XVI,31; srov. též Suetonius, *Caligula* 3.
- 19 V kontextu římského náboženství bylo *devotio* aktem, během kterého římský vojevůdce ve chvíli nejvyšší nouze zaslíbil podsvětním božstvům nepřátelské vojsko, obyvatele dobytého města nebo dokonce sám sebe. Římská tradice v této souvislosti chovala v paměti především *devotio* dvou příslušníků rodiny Deciů, Decia Musa v roce 340 př.n.l. (Titus Livius VIII,9-11) a Publia Decia v roce 295 př.n.l. (Titus Livius X,28-29; srov. též Cicero, *Tusculanae Disputationes* I,89; *De finibus bonorum et malorum* II,61; Dio Cassius VIII,5 [Zonaras]; Plinius Starší, *Naturalis Historiae* XXVIII,12). Bližší podrobnosti o této zvyklosti, včetně možných interpretací, viz např. Hendrik S. Versnel, „Two Types of Roman *Devotio*“, *Mnemosyne* 29, 1976, 365-410; id., „Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods“, in: Jean Rudhardt – Oliver Reverdin (eds.), *Le sacrifice dans l'antiquité: Huit exposés suivis de discussions: Vandœuvre-Geneève, 25-30 août 1980*, (Entretiens Fondation Hardt 17), Genève: Fondation Hardt 1981, 135-194; 139-163; Jörg Rüpke, *Domus militia: Die religiöse Konstruktion des Krieges im Rom*, Stuttgart: Franz Steiner 1990, 156-161.
- 20 D. Ogden, „Binding Spells...“, 19; Christopher A. Faraone, „The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells“, in: Christopher A. Faraone – Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford: Oxford University Press 1991, 1-32; 23 a pozn. 9, 28 a pozn. 56. Proklínací tabulka nalezená ve stěně domu, viz např. Daniel R. Jordan, „A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26, 1985, 151-197: 159 (tabulka č. 20) = J. G. Gager (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells...*, 163 (tabulka č. 71).
- 21 Apuleius, *Metamorphoses* III,17: *defletorum, sepulorum etiam, cadaverum expositis multis admodum membris hic nares et digiti, illic carnosi clavi pendentium, alibi trucidatorum servatus cruor et extorta dentibus ferarum trunca calvaria*. Český překlad: Apuleius, *Zlatý osel*, (Antická knihovna 22), přel. Václav Bahník, Praha: Svoboda 1974, 77. Srov. též Lucanus, *Pharsalia* VI, 523-527, 529-536, a Plinius Starší, *Naturalis Historia* XXVIII,7.



podobu dobové magické aktivity, lze je pokládat pro jejich vytrvalost za minimálně vzájemně symbiotické.²²

Tacitův výklad okolností Germanikovy smrti jako důsledku magického útoku je tak, alespoň co se technického popisu provedení předpokládané aktivity týče, věrohodný a vnitřně koherentní. Magická manipulace se však na jiných místech zřetelně prolíná s mnohem prozaičtějším vysvětlením celé události, totiž spiknutím, jehož cílem bylo Germanika otrávit za použití „normálně“ působícího jedu.²³ Obě tyto varianty existují v Tacitově naraci vedle sebe, s čímž autor evidentně nemá sebemenší potíže, navzdory skutečnosti, že nám v dnešní době obě verze, navíc terminologicky nejasně odlišené, připadají jako navzájem neslučitelné. Výše uvedená pasáž tak může posloužit jako ilustrativní příklad některých obtíží, se kterými je konfrontováno vědecké studium antické magie.

Magie jako vědecká kategorie: co s ní?

Navzdory skutečnosti, že studium magie v antickém světě se v posledních letech těší nebývalému zájmu vědecké obce,²⁴ celková nálada odráží

-
- 22 Tezi, že literární ztvárnění magie nejenom reflektuje stávající praxi, ale zpětně se naopak podílí i na jejím dalším utváření, hájí např. Mary Beard – John North – Simon Price, *Religions of Rome I: A History*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 200–201.
- 23 Zvl. Tac., *Ann.* III,7 a III,14.
- 24 Od roku 1990 se objevilo několik sborníků (vesměs výstupů z vědeckých konferencí věnovaných problematice magie), obsahujících obrovské množství pozoruhodných a erudovaných studií. Přestože některé z nich nejsou zaměřeny výlučně na studium magie v řecko-římském světě, tvoří příspěvky věnované právě této oblasti jejich podstatnou a rozhodující část. Mezi nejvýznamnější patří Christopher A. Faraone – Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford: Oxford University Press 1991; Marvin Meyer – Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, (SGRR 129), Leiden: E. J. Brill 1995; Peter Schäfer – Hans G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, (SHR 75), Leiden: E. J. Brill 1997; David R. Jordan – Hugo Montgomery – Einar Thomassen (eds.), *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen: The Norwegian Institute at Athens 1999; Bengt Ankarloo – Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe II: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999; Alain Moreau – Jean-Claude Turpin (eds.), *La Magie I-IV: Actes de colloque International de Montpellier 25-27 mars 1999*, Montpellier: Université Paul Valéry 2000; Paul Mirecki – Marvin Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, (SGRR 141), Leiden: E. J. Brill 2002; Scott Noegel – Joel Walker – Brannon Wheeler (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park: The Pennsylvania State University Press 2003. Mezi monografiemi zaujímá přední místo především publikace Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge: Harvard University Press 1997 (francouzský originál: *Idéologie et Pratique de la Magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, Paris: Les Belles Lettres 1994), která zaujala pozici

jakýsi pocit všeobecné beznaděje, týkající se především problémů s vymezením vlastní kategorie magie. Doba, kdy alespoň v oblasti klasických studií stále dominovalo „klasické“ frazerovské pojetí magie jako předstupně náboženství, založeném na předpokladu všeobecné souvztažnosti (*sympatheia*) a na touze rozkazovat bohům, je v důsledku usilovné badatelské aktivity již snad s definitivní platností pryč.²⁵ Měla-li však tato vlna kritického přehodnocení vlastních východisek přinést novou, lépe podloženou a méně kontroverzní definici magie, zůstalo z velké části u nenaplněných nadějí. Stávající definice jsou buďto modifikovanými a skromnějšími pokračovatelkami Frazerova esencialistického přístupu hledajícího několik málo charakteristických rysů, které magie vykazuje vždy a všude,²⁶ nebo

základní přehledové příručky. Tématům a podnětům, které v této knize nastínil její autor (a to především metodologického rázu), byla věnována panelová diskuse uveřejněná v odborném časopise *Numen* (viz Sarah I. Johnston [ed.], „Panel Discussion: Magic in the Ancient World by Fritz Graf“, *Numen* 46, 1999, 291-325). Za velmi důležité a zdařilé příspěvky lze dále považovat např. Jean-Benoit Clerc, *Homines Magici: Etude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern – New York: Peter Lang 1995; Christopher A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge: Harvard University Press 1999; Matthew W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London – New York: Routledge 2001; Daniel Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton: Princeton University Press 2001; Naomi Janowitz, *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*, London – New York: Routledge 2003. Významným krokem kupředu jsou i anglické překlady některých specializovaných korpusů antického materiálu: po vydání řeckých magických papyrů (Hans D. Betz [ed.], *The Greek Magical Papyri in Translation (Including the Demotic Spells)*, Chicago: Chicago University Press 1986, 21992) následoval v roce 1992 překlad některých vybraných exemplářů tzv. proklínacích tabulek (John G. Gager [ed.], *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York – Oxford: Oxford University Press 1992), doprovázený podrobným komentářem, a rovněž, o dva roky později, i překlad koptských křesťanských magických textů (Marvin Meyer – Robert Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton: Princeton University Press 1994).

- 25 S občasným návratem podobných vizí je však nutné, především pro jejich houževnatou vytrvalost, nicméně stále tu a tam počítat, viz např. Georg Luck, „Witches and Sorcerers in Classical Literature“, in: Bengt Ankarloo – Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe II: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999, 91-158: zvl. 93-7 a 102-7. Zařazení této studie do jinak zdařilého sborníku pro mne zůstává malou, snad až „magickou“ záhadou.
- 26 Hendrik S. Versnel, „Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers“, in: Ch. A. Faraone – D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford: Oxford University Press 1991, 60-106: 92-93; srov. též id., „Some Reflections on the Relationship Magic-Religion“, *Numen* 38, 1991, 177-197. Tohoto holandského badatele lze pokládat za snad nejvýznamnějšího zástupce přehodnocené frazerovské linie, založené na distinkci mezi náboženstvím a magií na základě koercivity. Versnel však dodává, že definice musí zůstat dostatečně otevřená, aby dokázala reagovat na některé specifické problémy, a zasazuje se rovněž spíše o její polytheticou podobu.

široce pojatými formulacemi v duchu „politické korektnosti“, jejichž výpovědní hodnota zůstává v mnoha ohledech limitovaná – magií se totiž v těchto případech může stát prakticky cokoli.²⁷ Kategorie magie se tak stala značně rozostřenou a pochybnou entitou existující snad jen v myslí těch, kteří v ni věří, nebo v očích badatelů, kteří ji zkoumají, což přivedlo některé z nich až k formulaci požadavku, aby byla magie jako vědecká distinktivní kategorie v tichosti opuštěna a pohřbena.²⁸ Ačkoli prozatím tento názor nenabyl převahy (popravdě řečeno, ve své absolutní podobě nezískal mnoho příznivců), již samotný fakt, že tento návrh ve vší vážnosti vůbec zazněl, navíc z úst ne nevýznamných badatelů, si vyžaduje hlubšího zamyšlení. Jaké řešení tedy zastánci zrušení kategorie magie, nebo alespoň její výrazné modifikace, předkládají a navrhují?

Jonathan Z. Smith, pokládající lpění na magii jako generické kategorii za nadále neprospěšné, navrhuje sestup k nižším kategoriím, které pokládá obecně za mnohem lépe vymezené, vhodnější ke komparaci a analytickému zkoumání.²⁹ Smithův kritik C. A. Hoffman však pokládá tento sestup za nic neřešící ústupek, který ve svých důsledcích povede pouze k rozmělnění perspektivy a ke zmnožení definičních obtíží, nikoli k jejich

27 Do této oblasti spadají především tzv. *funkcionální definice* magie, např. ty uveřejněné Davidem Aunem („Magic in Early Christianity“, *ANRW* II.23.2, 1980, 1507-1557: 1510-1516), který magii definuje jako formu náboženské odchylky, která je v rozporu s převažujícími náboženskými normami, navíc založenou na víře v okamžitou účinnost těchto postupů, nebo Charlesem R. Phillipsem („The sociology of religious knowledge in the Roman Empire to AD 284“, *ANRW* II.16.3, 1986, 2677-2773: 2679 a 2711-2732; id. „*Nullum crimen sine lege: socio-religious sanctions on magic*“, in: Ch. A. Faraone – D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford: Oxford University Press 1991, 260-276: 260-262 a 266), který magii chápe jako nepovolenou náboženskou aktivitu, která může, ale také nemusí, nabývat kriminální povahy. Za příklady velmi obecných, byť nekontroverzních definic magie, lze pokládat např. ty předložené Robertem K. Ritnerem („The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic“, in: M. Meyer – P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, (SGRR 129), Leiden: E. J. Brill 1995, 43-60: 46), který pracovně (a s četnými výhradami) definuje magii jako „jakoukoli činnost, která usiluje o dosažení svých cílů metodami nacházejícími se mimo jednoduché zákony příčiny a následku“, nebo Jeanem Bottérem („Magie, exorcisme et religion en Mésopotamie“, in: Alain Moreau – Jean-Claude Turpin (eds.), *La Magie I, Actes de colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999*, Montpellier: Université Montpellier 2000, 63-76: 63), vymežující magii jako „systém sociálních faktů založený na víře v okamžitou účinnost některých substancí, postupů a elementů, jež jsou užívány s výhledem na dosažení převážně příznivých účinků, jejichž spojitost s jejich příčinami je ale – z našeho pohledu – zcela iracionální“.

28 Dvě nejvýznamnější formulace tohoto požadavku, viz J. G. Gager (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells...*, 25, a především Jonathan Z. Smith, „Trading Places“, in: M. Meyer – P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, (SGRR 129), Leiden: E. J. Brill 1995: 13-27: 16.

29 J. Z. Smith, „Trading Places...“, 16-17.

redukci.³⁰ Smithem navržené subkategorie (např. léčitelství, věštění, vymítání) jsou totiž při bližším pohledu stejně obtížně vymezitelné a významově proměnlivé jako samotná kategorie magie. Rovněž jednoznačné zařazení některých událostí do některé z těchto podkategorií zůstává obtížné.³¹ Jisté prvky tohoto přístupu přesto přijímají především badatelé zabývající se studiem některého z dílčích aspektů magické aktivity, např. proklínacích tabulek, amuletů nebo magických papyrů. Jejich neochota začleňovat tyto fenomény do obecné teorie magie je často zcela evidentní.³² Magie je tak u nich, ale někdy i v mnohem širším kontextu, redukována na užší jev a zkoumána již v rámci tohoto zúženého obzoru.³³

John G. Gager je proponentem přístupu, který je někdy označován jako *lingvistický*. Správnou otázkou tak podle něj není např. „jaké jsou charakteristické rysy řecké magie?“, ale mnohem skromnější „za jakých podmínek, kým a o kom bylo užito termínu ‚magie‘?“³⁴ Hlavním problémem to-

30 C. A. Hoffman, „Fiat Magia“, in: P. Mirecki – M. Meyer, *Magic and Ritual in the Ancient World*, (SGRR 141), Leiden: E. J. Brill 2002, 179-194: 193-194.

31 *Ibid.*, 193; Hoffman uvádí jako příklad Ježíšovo uzdravování posedlých v Gadaře (*Mt* 8,28-34; *Mk* 5,1-17; *L* 8,26-37). Jde o vymítání nebo léčitelství?

32 Srov. např. Ch. A. Faraone, „The Agnostic Context...“, 19; Roy Kotansky, „Incantations and Prayer for Salvation on Inscribed Greek Amulter“, in: Ch. A. Faraone – D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford: Oxford University Press 1991, 107-137: 122; J. G. Gager (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells...*, 24-25; M. Meyer – R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton: Princeton University Press 1994, 2; D. Ogden, „Binding Spells and Voodoo Dolls...“, 85.

33 Jde například o zkoumání magie jako zvláštní formy rituálu (viz Einar Thomassen, „Is Magic a Subclass of Ritual?“, in: D. R. Jordan – H. Montgomery – E. Thomassen [eds.], *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen: The Norwegian Institute at Athens 1999, 55-66: 65 a passim; F. Graf, *Magic...*, 229-233); případně o magii jako soubor performativních verbálních aktů (viz Stanley J. Tambiah, „The Magical Power of Words“, *Man* 3, 1968, 175-208; id., *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, New York – Cambridge: Cambridge University Press 1990, 58, 82-83 a passim).

34 J. G. Gager (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells...*, 25; srov. též D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy...*, xix. V modifikované podobě tento přístup aplikoval ve své studii, zabývající se počátky řecké a římské magie, Fritz Graf („Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic“, in: M. Meyer – P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, (SGRR 129), Leiden: E. J. Brill 1995, 29-42; id., *Magic...*, 20-60 [v kapitole příznačně nazvané *Naming the Sorcerer*]), s výsledky, které se staly předmětem podnětné diskuse, ale i cílem závažné kritiky. Srov. též Richard L. Gordon, „Imagining Greek and Roman Magic“, in: B. Ankarloo – S. Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe II: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999, 159-275: 163-166; S. I. Johnston (ed.), „Panel Discussion: Magic in the Ancient World by Fritz Graf“, *Numen* 46, 1999, 290-325; Jan Bremmer, „The Birth of the Term ‚Magic‘“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126, 1999, 1-12; M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 18-46 a 124-141.

hoto přístupu je zřejmý fakt, že ačkoli na jedné straně existenci kategorie magie odmítá, již samotná volba výrazů, které v této souvislosti zkoumá, je založena na výběru, který tuto kategorii implicitně předpokládá. Na tento problém zřetelně poukazuje i výše zmíněná pasáž Tacitova líčení Germanikovy smrti, ve které se slovo *magia* nikde neobjevuje a ostatní termíny, které mohou k popisu této aktivity sloužit, jsou již nejednoznačné a vyžadují srovnání s kontrastní, byť třeba zamlčenou kategorií magie.³⁵

Další navrženou metodou, jak překonat některé definiční obtíže související s kategorií magie, navíc takovou, do které mnozí vkládají veliké naděje, je aplikace *emického*³⁶ přístupu k jejímu studiu.³⁷ Ten se snaží o pochopení magie v kontextu kultury, která je předmětem badatelského zájmu, případně o zohlednění některých představ této kultury vlastních během modifikace dosavadních vědeckých definic magie etického typu. Díky tomuto přístupu by mělo být možné vyvarovat se některých nežádoucích anachronismů nebo zanášení cizorodých kategorií do kulturních procesů, které se vyznačují vlastní dynamikou a řeší odlišné problémy než ty, které jsou aktuální v prostředí a době, v níž se pohybuje badatel. Cílem je tedy tímto způsobem dospět k co nejpravdivějšímu obrazu sledovaného fenoménu a k pochopení jeho významu pro danou společnost, v našem pří-

35 M. W. Dickie (*Magic and Magicians...*, 135) dokonce dochází k závěru, že kategorie magie může existovat v lidském myšlení bez abstraktního výrazu, který by ji pojmenovával. Grafův závěr o vzniku kategorie magie v římském světě na konci prvního století př.n.l., který podle něj časově koresponduje s objevením se výrazů *magos* a *magia*, je tak Dickiem odmítnut jako zcela zavádějící (zvl. 339 a pozn. 6). Je paradoxní, že sám Dickie není ochoten zvážit tuto možnost i ve svém líčení vzniku konceptu magie v řeckém světě, který klade na konec šestého nebo počátek pátého století př.n.l. Z tohoto důvodu se Dickie výslovně odmítá zabývat např. postavou Kirké s odůvodněním, že aktivity a schopnosti jí připisované nejsou v homérských eposech pokládány za magické (viz M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 22-23). Přestože proti této skutečnosti nelze z věcného hlediska prakticky nic namítnout, D. Ogden („Magic“, *Classical Review* 116, 2002, 129-133: 130-131) právě na příkladu Kirké dokládá, že stejné rysy, které se později objevují v souvislosti s *magoi* a *goêtes*, jsou v této postavě přítomny ve strukturní podobě nejpozději v době redakce homérských eposů, a počátky magie jako autonomní oblasti řeckého myšlení tak lze klást mnohem hlouběji do minulosti.

36 Přídavná jména *emický* a *etický* mají svůj původ v lingvistice a vznikla extrakcí z výrazů *phonemic* a *phonetic*. Adjektiva *emický* se užívá k označení jednotky, která má význam v kontrastu vůči dalším jednotkám uvnitř jazyka nebo jiného systému. Adjektivum *etický* označuje jednotlivý jazykový (nebo jiný) materiál bez zvážení jeho významu jako jednotky uvnitř systému. Vzhledem ke ztrátě aspirace ve slově řeckého původu et(h)ický je záhodno oba zdánlivě podobné výrazy nezaměňovat, neboť protiklad *emický* – *etický* (zjednodušeně „vnitřní, vlastní – vnější, cizí“) nemá sám o sobě žádné morální hodnocení.

37 Základní nástin emického přístupu a jeho možností viz např. Ann Jeffers, *Magic & Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden: E. J. Brill 1996, 3, 7, 14-16, 22; srov. též F. Graf, *Magic...*, 18; id., in: S. I. Johnston (ed.), „Panel Discussion...“, 319; M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 19-20.

padě pochopit magii tak, jak ji asi chápal člověk v době antiky. Má však tento přístup, předpokládající jakýsi „objektivní vnor“ do prostředí cizích, často zcela diametrálně odlišných civilizací, navíc založený většinou na velmi chatrných informacích, vůbec nějakou naději na to být úspěšnější než přístupy vycházející z aplikace etických kategorií?

Emické definice magie: naděje, nebo iluze?

Podle Hendrika S. Versnela, jednoznačného odpůrce tohoto přístupu, vůbec žádnou. Věda je svou povahu odsouzena k užívání etických kategorií a žádný sestup k emickým kategoriím a jejich následné aplikaci není žádoucí a ani objektivně proveditelný.³⁸ Jiní badatelé jsou však ve svých prognózách poněkud méně pesimističtí. Zastávají názor, že jistá míra emického pohledu je nejenom vhodným doplňkem, ale v mnoha oblastech studia magie dokonce i nezbytností, máme-li se vyvarovat etnocentricky zaměřených definic magie nebo „šroubování“ cizorodých kategorií na analogicky podobné fenomény bez bližšího zkoumání, zda-li v dobovém společenském kontextu tyto kategorie obsahují nebo obsahovat vůbec mohou.³⁹

C. A. Hoffman ilustruje protiklad emického a etického přístupu na jedné epizodě z velmi známé knihy,⁴⁰ kterou všichni znají, ale téměř nikdo nečetl: Cervantesova *Dona Quijota*.

V tom zpozorovali třicet nebo čtyřicet větrných mlýnů, které v tomto kraji jsou; a jakmile je don Quijote spatřil, řekl svému panoši: „Osud řídí naše věci lépe, než si dovedeme přát; nevidíš támhle, příteli Sancho Panzo, jak se objevuje třicet nebo i více nehorázných obrů, s kterými hodlám zahájit bitku a připravit je o život, a s jejichž kořistí se zatím obohatíme? Neboť je to řádný boj a velké sloužení Bohu, když vyplníme takové špatné símě s povrchu země.“

„Které obry?“ ptal se Sancho Panza.

„Nevidíš je tam,“ řekl mu pán, „se širokými rameny, která prý někteří mají dlouhá i dvě míle.“

„Hleďte, Vaše Milosti,“ odpověděl Sancho Panza, „to tam se nezdá, že jsou obři, nýbrž větrné mlýny, a co se u nich zdá rameny, jsou křídla, jež, otáčena větrem, pohybují mlýnským kamenem.“⁴¹

Don Quijote, pokládající větrné mlýny za „nehorázné obry“ a odhodlaný pustit se s nimi do bitky, reprezentuje emický pohled. Sancho Panza,

38 H. S. Versnel, „Some Reflections...“, 184-185 a 195, pozn. 25.

39 M. W. Dickie, *Magic and Magicians...*, 19-20; s většími výhradami C. A. Hoffman, „Fiat Magia...“, zvl. 189-191.

40 C. A. Hoffman, „Fiat Magia...“, 190.

41 Miguel de Cervantes Saavedra, *Duchaplný rytíř Don Quijote de la Mancha*, přel. Hugo Kosterka, Praha: Družstevní práce 1931, 84-85.

odmítající přijmout vizi svého pána a místo obrů vidící jen skupinku větrných mlýnů, pak přístup etický. Na tomto poněkud poetickém příkladu je možné upozornit již na první a také zásadní problém, který z chápání protikladu emický-etický vychází: „emický přístup produkuje data, která jsou zásadním způsobem odlišná od dat, jež vycházejí z přístupu *etickeho*.“⁴² Jestliže některé názory tedy pokládají emický přístup, pravděpodobně na základě jeho empaticnosti, za intelektuálně nadřazenější, věrohodnější a jaksí pravdivější než přístup etický, kladou tím snad až příliš velké nároky na náš postoj k některým fenoménům a na způsob jejich chápání. Musí snad dějiny nacismu hodnověrně studovat jenom nacista? Nebo je dokonce může studovat jenom nacista? Nebo život paviánů pavián? Rozdíl mezi etickým a emickým přístupem je z velké části založen na protikladu světonázorů a jejich řešení by nemělo být cílem akademického zkoumání. Emická data prostě nemusí být hodnověrnější a pravdivější než data etická, jak vyplývá i z následujícího příkladu, budou prostě jen jiná.

V roce 165 n.l. ukončil Lucius Verus své tažení proti Parthské říši a část jeho vojsk se začala stahovat z oblasti Mezopotámie směrem na západ, aby zde čelila aktuální hrozbě prolomení dunajského limitu vpádem germánských kmenů. Jedna pohroma však byla doprovázena pohromou další. Vracející se armáda s sebou přivlekla i morovou nákazu, která po dlouhých patnáct let sužovala s dosud nepoznanou intenzitou nejprve oblast Malé Asie, později však prakticky celé Římské říše. Za oběť jí mohla padnout až třetina obyvatel Římského impéria.⁴³ Ze stejné doby patrně pochází i kamenná stéla, objevená během vykopávek v antickém Efesu, obsahující znění jednoho z proroctví věštírny Apollóna Klárského.⁴⁴ To bylo určeno obyvatelům některého z maloasijských měst a předepisovalo konání zvláštního rituálního obřadu, jehož cílem bylo s největší pravděpodobností právě zažehnání této morové nákazy. Občanům města bylo uloženo, aby

42 C. A. Hoffamn, „Fiat Magia...“, 191 (kurzíva původní).

43 O identifikaci této nemoci a spekulacích ohledně možného počtu obětí viz J. E. Gilliam, „The Plague under Marcus Aurelius“, *American Journal of Philology* 94, 1961, 243-255.

44 První provizorní publikace tohoto nápisu viz Dieter Knibbe, „Das ‚Parthermonument‘ von Ephesos. (Parther)siegaltar der Artemis (und Kenotaph des L. Verus) an der Triodos“. Anhang: „Orakel Apollons“, *Österreichisches Archeologisches Institut: Berichte und Materialien* 1, 1991, 14-15. Dvě další studie, již podrobnější a zaměřené rovněž na výklad tohoto proroctví, jsou Reinhold Merkelbach, „Ein Orakel des Apollo für Artemis von Koloe“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88, 1991, 71-72, a Fritz Graf, „An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 92, 1992, 267-279. Niž uvedené úryvek z tohoto proroctví je uveden podle znění u F. Grafa („An Oracle...“, 268) a rovněž při překladu, který je můj vlastní, bylo přihlédnuto k jeho interpretaci, rozboru a poznámkám (*ibid.*, 268-271).

zhotovili zlatou sochu bohyně Artemidy z Efesu opatřenou dvěma pochodněmi, a v nočním průvodu městem ji donesli na její nové místo v chrámu. Po vykonání tohoto obřadu pak měly následovat noční slavnost a oběti na počest Apollóna a Artemidy, doprovázené bujarým tancem a zpěvy. Nápis rovněž obsahuje i cennou informaci ohledně okolností, které ke konání obřadu v této podobě vůbec vedly, a ty jsou úzce spojeny s problematikou magie. V šestém až devátém řádku prooctví totiž stojí:

(...) *hé ken alyksei*
pémata kai loimoio brotoftthora farma[k]a lysei
lampasi pyrsoforois nychiá flogi magmata kériú
teíksasa, magú kakotéia symbola technés.

(...) Ona vás vysvobodí
z vašeho utrpení a rozptýlí morovou kletbu, přinášející zkázu smrtelníkům,
a svými pochodněmi planoucími nočním zárem voskové úhnětky
roztaví, znamená zlovolného umění mágů.

Ony „voskové úhnětky“ (*magmata kériú*) s největší pravděpodobností označují proklínací panenky,⁴⁵ nazývané též jako *kolossoi* a představující značně rozšířený a starobylý fenomén známý z dějin antického světa.⁴⁶ Je-li tento předpoklad oprávněný, máme před sebou velmi ojedinělé svědectví, které explicitně dokládá existenci představy připouštějící možnost výskytu morové epidemie jako důsledku zločinné aktivity jedince nebo skupiny jedinců, nazývaných jako *magoi*.⁴⁷ Tento emický pohled, který

45 Viz F. Graf, „An Oracle...“, 269.

46 O dějinách tohoto fenoménu ve starověkém světě viz Christopher A. Faraone, „Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of ‚Voodoo Dolls‘ in Ancient Greece“, *Classical Antiquity* 10, 1991, 165-205; J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells...*, passim; D. Ogden, „Binding Spells...“, 71-79. Užití těchto figurín nemuselo být zcela nutně obranné, jak by mohl evokovat název první z výše zmíněných studií. Je zcela nepochybné, že sloužily též jako alternativa nebo souběžně existující paralela k proklínacím destičkám, i když určení jejich přesných funkčních odlišností je vzhledem k možnostem, které nám poskytuje dochovaný materiál, prakticky nemožné.

47 F. Graf, „An Oracle...“, 276. Další možný, ale již sporný případ, se týká interpretace jednoho nápisu z ostrova Teos, na kterém jeho občané vyslovují kletbu proti těm, kteří by připravili *farmaka delétéria* proti obci nebo občanům. Vzhledem k mnohoznačnosti výrazu *farmakon* však nelze s určitostí dokázat, že se jedná o protimagické opatření; text viz Russell Meiggs – David Lewis (eds.), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century*, New York – Oxford: Clarendon Press 1988, č. 30. Platónova *De re publica* I, 364c nebo *Leges* XI, 933c-e, společně s dalšími místy v řecké a římské literatuře, však ukazují, že podobné představy, pokud se týkají osudu jednotlivců, nebyly neobvyklé. Osobně nemohu přijít na žádný důvod, proč by za situace, kdy je připuštěna účinnost magického útoku v podobě přivolání nemoci vůči jedinci, měla být vyloučena jeho účinnost při útoku na celou komunitu. Definitivní závěr by ovšem vyžadoval podrobné studium dané problematiky, a ta se nachází mimo vytýčenou oblast zájmu této práce.

osvětluje vnitřní motivace účastníků rituálu, nás však patrně nepřinutí k přijetí jejich názoru ohledně možných příčin vzniku morové epidemie a k odmítnutí poznatků mikrobiologie, která z našeho pohledu představuje mnohem věrohodnější vysvětlení příčin této nemoci. Názor samotných účastníků by však neměl být zamlčen, neboť je v podstatě jedinečným zdrojem informací o roli a funkci konceptu magie ve společnosti stížené náhlou a na tehdejší poměry nevysvětlitelnou pohromou. Je rovněž velmi důležitým příspěvkem k definování magie, neboť dokládá zjevné prolínání kategorií, které se předchozí teorie magie snažily chápat jako oddělené.⁴⁸ Rozhodně však sám o sobě není schopen tuto definici konstituovat a vcelku není o nic pravdivější, nebo naopak o nic méně pravdivější, než naše teorie vzniku epidemií, operující s působením mikrobů a virů, neboť oba tyto diskurzy – antický i novodobý – se nacházejí ve zcela odlišných významových rovinách, a přestože se týkají stejné události, nemají prakticky nic společného.

V tomto případě je ovšem rozdílnost mezi souborem emických a etických dat ještě vcelku přehledná. Závažnější problém nastane v okamžiku, kdy jedno slovo slouží k pojmenování vzájemně rozdílných konceptů. To, že Římané označovali slovem *venenum* několik různých věcí, dostává důsledně emický přístup na samou hranici použitelnosti.⁴⁹ Bez použití etických kategorií a koncepcí tak lze vzniklou situaci jen stěží řešit, neboť problém při překladu, a tedy při pochopení a interpretaci, se nevyhnutelně stává nepřekonatelným.⁵⁰ Skutečnost, že Tacitus užívá slova *venenum* v souvislosti se dvěma možnými aktivitami, může znamenat, že věří, že je možné člověka „otrávit“ pomocí kleteb stejně jako užitím jedu, anebo je schopen kontextuálně rozlišit mezi oběma fenomény, aniž by považoval za nutné je nějak terminologicky odlišit, asi jako my dokážeme odlišit mezi měsícem jako nebeským tělesem a měsícem jako kalendářním úsekem bez toho, aniž bychom užívali dvou rozdílných výrazů. Překlad, a zároveň i pochopení, výše uvedených Tacitových pasáží je tedy již aplikací etických kategorií na textový materiál, neboť při uplatnění čistě emického přístupu by bylo jediným možným řešením ponechat výraz *venenum* nepře-

48 Rituál v té podobě, v jaké je v proroctví popsán, vykazuje např. četné rysy, které jsou konvečně připisovány magii. Především spojitost mezi žárem pochodně a tavícím se voskem je zřetelně sympatická. Bližší rozpracování této problematiky viz Christopher A. Faraone, „Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies“, *Journal of Hellenic Studies* 113, 1993, 60-80; Derek Collins, „Nature, Cause, and Agency in Greek Magic“, *Transactions of the American Philological Association* 133, 2003, 17-49.

49 Více o problémech, které z této skutečnosti vyplývají, viz J. B. Rives, „Magic in Roman Law...“, 319-320.

50 C. A. Hoffman, „Fiat Magia...“, 190, pozn. 45.

ložen. V praxi by potom ale nedošlo k interpretaci celé události, nýbrž ke zmnožení reality. Badatel, který se bude snažit chápat magii jako Tacitus, se velmi rychle dostane do stejné situace, jako hrdina Borgesovy povídky *Autor Quijota Pierre Menard*, jehož „obdivuhodnou citižádostí bylo napsat stránky, které by se slovo za slovem a řádek za řádkem shodovaly s těmi, které napsal Miguel de Cervantes.“⁵¹ Přitom mu ovšem nedošlo o mechanický doslovný přepis, tedy o akt plagiátorství, vytvoření *druhého* Dona Quijota, ale o vytvoření *Dona Quijota*. Badatel, který se tedy natolik vcítí do Tacitova chápání magie, až jej zcela pochopí – což dokáže stejně „snadno“ jako Pierre Menard, kterého nejprve napadlo „naučit se dobře španělsky, znovu si vštípit katolickou víru, bojovat proti Maurům nebo Turkům, zapomenout evropské dějiny od roku 1602 do roku 1918“⁵² –, nebude schopen předložit o nic pochopitelnější vizi magie u Tacita než Tacitus sám a jeho výklad události se tak stane předmětem stejných interpretačních obtíží, které vykazuje již Tacitův primární text. Nezbyvá tedy, než souhlasit s Borgesem: „celá věc byla již předem neproveditelná a ze všech neproveditelných způsobů, jak ji dovést ke zdárnému konci, byl tenhle nejméně zajímavý.“⁵³ Pokud je tedy nutné dokonale zvládnout tacitovskou latinu, stát se pohanem a bránit Řím před barbary, zapomenout na Koperníka a mikrobiologii, aby byl konečný výsledek podobný následujícímu, tedy něco na způsob řeči Salvatora z Ecova *Jméno Růže*, nezbyvá než souhlasit s Versnelem, že o emický výklad některých událostí je lepší se ani nepokoušet.

Divokou sílu nemoci ještě umocňovalo přesvědčení, že mu Piso usiluje o život podáním *venenum*. A vskutku, v podlaze a ve stěnách se nacházely části lidských těl již pohřbených, *carmina* a *devotiones* vrytá společně s Germanikovým jménem do olověných destiček, polospálený popel mrtvých nebo zetlelé ostatky, i jiná *malefica*, o kterých se věří, že se jimi *animas* zasvěcují *numinibus infernis*.

Jde o příliš velkou intelektuální oběť za velmi malou odměnu – pokud vůbec můžeme budování iluze nazvat odměnou.

Závěr

Emický přístup tedy do budoucna rozhodně nebude schopen eliminovat mnohé z obtíží, se kterými je spojena vědecká kategorie magie a její defi-

51 Jorge Luis Borges, „Autor Quijota Pierre Menard“, in: id., *Zrcadlo a maska*, přel. Kamil Uhlíř, Praha: Odeon 1989, 35-44: 39.

52 *Ibid.*, 39.

53 *Ibid.*, 39.

nice. Extrakce emických dat totiž nenahradí kategorii magie etického typu, neboť možnost jakékoli extrakce emických dat je často existencí této kategorie již podmíněna. Přesto může emický úhel pohledu v některých případech přinést velmi užitečné informace a neměl by být kompletně zatracován.⁵⁴ Náhled dobových účastníků by neměl být zamlčován, neboť představuje často nezbytnou a nenahraditelnou korekci některých příliš sebevědomých tvrzení o povaze magie v antickém světě. Může rovněž přinést i velmi cenné obohacení názorů a rozšíření perspektiv: je-li například z některých výpovědí antických autorů evidentní, že astrologie a mnohé divinační metody obecně jsou pokládány za magii, pak je zvážení možných okolností a důvodů, které je k tomu závěru vedly, velmi zajímavým a podnětným námětem k dalšímu zamyšlení.⁵⁵

Z emického hlediska je rovněž možné přinejmenším vážně zpochybnit snahu některých badatelů, kteří usilují o zrušení kategorie magie v její vědecké distinktivní podobě. Navzdory relativizujícím hlasům je totiž z emického vyhodnocení antického materiálu evidentní, že kategorie magie existovala již v řeckém a římském světě, i když byla vždy definována jen vágně a neurčitě.⁵⁶ Koncept magie je také, a to je velmi důležité zjištění, *originálním* výtvorem těchto civilizací. A protože jejich pojmový aparát je v jistém smyslu naším společně sdíleným dědictvím, stala se magie

54 Podstatně užitečnější a sofistickovanější se jeví třístupňové interpretační schéma navržené Jensem Braarvigem („Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy“, in: D. R. Jordan – H. Montgomery – E. Thomassen [eds.], *The World of Ancient Magic: Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen: The Norwegian Institute at Athens 1999, 21-54: 30). Pojednání o magii by mělo tam, kde je to možné, v ideálním případě zahrnovat tři úrovně chápání: *intratextuální*, *intertextuální* a *extratextuální*. *Intratextuální* interpretace se odehrává na úrovni sebeidentifikace: jde tedy o vyhodnocení toho, co o sobě prohlašují samotní vykonavatelé magických aktivit (nebo předpokládaných magických aktivit). *Intertextuální* interpretace se realizuje na úrovni polemické: jde o náhled, se kterým určitá skupina lidí nebo jednotlivců nahlíží na jiné. Obě tyto interpretační roviny reflektují emický pohled. Třetí a závěrečné interpretační schéma – *extratextuální*, pak tyto dva výpovědní mody podrobuje pohledu z analytické a historické perspektivy. Tato rovina představuje vědecký pokus o uchopení dané problematiky a probíhá v rámci uplatnění etických kategorií, které mohou být v rozporu s názory v rovině *intratextuální* a *intertextuální*.

55 Viz pozn. 1.

56 Ch. R. Phillips („*Nullum crimen sine lege...*“, 268-9) se pokouší o možné vysvětlení této skutečnosti. Pravděpodobné příčiny spatřuje v nedostatečném pojmovém a analytickém aparátu tehdejší „exaktní“ vědy a především v absenci soustředěného zájmu právních, náboženských nebo vědeckých systémů o přesné vymezení tohoto fenoménu. Krátký přehled možných antických definičních strategií magie viz F. Graf, „Theories of Magic in Antiquity“, in: P. Mirecki – M. Meyer, *Magic and Ritual in the Ancient World*, (SGRR141), Leiden: E. J. Brill 2002, 92-104.



kategorií, která se hluboce vryla do podvědomí evropského člověka a která přes všechny problémy zůstává významnou součástí našeho vnímání a klasifikace světa.⁵⁷ Užitečnost této kategorie, nebo dokonce její nezbytnost, při studiu antického světa – problém její aplikace v jiných kulturách, např. u přírodních národů, nyní ponechme stranou – je z těchto důvodů jen obtížně zpochybnitelná. Samotní obyvatelé tohoto světa ji stvořili a užívali, její zrušení nebo redukce by tak byly stejně anachronické a metodologicky sporné jako některé z jejích méně šťastných nebo nevhodně uplatňovaných definic.

57 Na tuto skutečnost ostatně poukazuje i Jonathan Z. Smith, jen o pouhou stránku dále, co požadoval opuštění kategorie magie jako vědecké kategorie. Podle jeho názoru totiž pouhé „řekni ne ‚magii‘“ situaci nijak neřeší, neboť magie je rovněž kategorií, která se vyskytuje v běžném užívání a tím pádem zpětně hluboce ovlivňuje způsob užívání vědeckého jazyka (J. Z. Smith, „Trading Places...“, 17).



SUMMARY

***Venenum* or *Venenum*? Tacitus, Magic, and Don Quijote's Windmills**

Difficulties complicating the search for a universally acceptable definition of magic, which sometimes end in the claim for abolishment of magic as a scientific category of generic nature (J. Z. Smith, J. G. Gager), led some scholars to attempt to delineate magic with the help of emic data.

The main objective of this study is to test the practical applicability of this set of data to help further define magic. The chosen test case, a passage of Tacitus (*Annales* 2.69) describing the circumstances of the death of Germanicus, the adoptive son of the emperor Tiberius (and the heir apparent), during his visit to Antioch, is considered to be a serious obstacle to these attempts. The emic approach aspiring to understand magic in terms of the studied culture is for the interpretation of this incident utterly impractical, since Tacitus uses only one word *venenum* for two different activities (a magical attack and an act of poisoning). The translation of this expression, and thus the interpretation of the whole incident, becomes impossible unless we have a pre-existing etic category of magic at our disposal, even if it remains concealed.

The author of this study does not deny the usefulness of information, which can be extracted from emic data. Nevertheless, he maintains that this knowledge by itself is not able to produce any solid base for a construction of a scientific category of magic, because its existence is a necessary precondition of any extraction of this sort.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno

ALEŠ CHALUPA

e-mail: chalupa.ales@volny.cz