

Tomasz Dekert, *Późnoantyczne „chrześcijańskie” artefakty magiczne – kilka uwag*, [w:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, red. Józef Cezary Kałużny, t. 4, Kraków 2016, s. 53–60.

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385282.04>

Tomasz Dekert

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

Późnoantyczne „chrześcijańskie” artefakty magiczne – kilka uwag

W badaniach nad magią późnego antyku utarło się używanie przymiotnika „chrześcijański” na oznaczanie zachowanych artefaktów magicznych, które w swojej warstwie tekstualnej zawierają jakiegokolwiek odniesienia do treści chrześcijańskich. W klasycznej edycji greckich papirusów magicznych Karla Preisledanza znajdujemy rozdziały zatytułowane „christliches”¹, zaś największa jak do tej pory anglojęzyczna antologia przekładów tego rodzaju tekstów z obszaru Egiptu nosi tytuł *Ancient Christian magic*², a to oczywiście tylko sztandarowe przykłady. Ostatnio jednak praktyka ta została zakwestionowana z perspektywy pytania o jej metodologiczną adekwatność i przydatność. Niniejsze uwagi, choć w żadnym wypadku niebędące apologią podejścia „tradycyjnego”, mają na celu pokazanie, że jego podważanie i (ewentualne) odrzucanie powinno być zabiegiem ostrożnym, w wersji radykalnej może bowiem pozbawić nas ważnego narzędzia.

Wspomniana krytyka w formie delikatnej pojawia się w pracy Theodore’a S. de Bruyna i Jitse’a H. D. Dijkstry³, a następnie, o charakterze dużo bardziej

¹ Por. *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Hrsg. K. Preisledanz, t. 2, Stuttgart 1974, s. 209–232; t. 3, Leipzig–Berlin 1941, s. 20–23.

² Por. *Ancient Christian magic. Coptic texts of ritual power*, eds. M. Meyer, R. Smith, San Francisco 1994.

³ Por. Th. S. de Bruyn, J. H. D. Dijkstra, *Greek amulets and formularies from Egypt containing Christian elements. A checklist of papyri, parchments, ostraka, and tablets*, „The Bulletin of American Society of Papyrologists” 48 (2011), s. 163–216.

zdecydowanym, w książce Josepha E. Sanzy⁴. W obu przypadkach chodzi o teksty źródłoznawcze.

De Bruyn i Dijkstra nie twierdzą, że należy odrzucić mówienie o „chrześcijańskich” artefaktach magicznych, zwracają natomiast uwagę, że w sytuacji religijnego synkretycznego pluralizmu późnego antyku (najsilniej chyba widocznego właśnie na płaszczyźnie magii) i chrystianizacji rozumianej jako proces transformacyjny⁵ trudno jednoznacznie powiedzieć, czy dany tekst zawierający treści chrześcijańskie pochodzi faktycznie ze środowiska chrześcijańskiego. Samo zastosowanie przy tworzeniu formularzy i amuletów fragmentów biblijnych i/lub chrześcijańskich sformułowań teologicznych bądź liturgicznych nie musi z konieczności oznaczać, że jego twórca i odbiorca byli chrześcijanami⁶. Poza tym bardzo ciężko jest określić, czy obecność tych treści ma w tle religijną autoidentyfikację specjalisty i/lub klienta, czy też raczej jego/ich przekonanie o magicznej skuteczności formuł chrześcijańskich⁷. Dlatego w swoim przeglądzie autorzy wolą mówić tylko o „elementach chrześcijańskich”⁸ jako wchodzących w skład zaklęć, egzorcyzmów i innych formuł, twierdząc, że bliższe określenie ewentualnego faktycznego chrześcijańskiego charakteru danego tekstu wymaga całościowej jego analizy⁹.

Sanzo z kolei uważa, że w ogóle nie należy używać przymiotnika „chrześcijański” w analizie późnoantycznych artefaktów magicznych, ponieważ jest to zabieg sztuczny i mogący prowadzić do mylnych wniosków. Jego zdaniem określenie jakiegoś artefaktu jako „chrześcijański” z jednej strony zapoznaje fakt, że chrześcijaństwo tamtej epoki nie było fenomenem

⁴ Por. J. E. Sanzo, *Scriptural incipits on amulets from Late Antique Egypt. Texts, typology, and theory*, Tübingen 2014, s. 10–14.

⁵ Por. Th. S. de Bruyn, J. H. D. Dijkstra, *Greek amulets and formularies...*, dz. cyt., s. 182.

⁶ Problem ten zauważają również inni autorzy, tacy jak Walter M. Shandruk, którego zdaniem można sformułować pewne wnioski na temat faktycznie „chrześcijańskiego” wykorzystania magii w oparciu o analizę imion użytkowników amuletów, które często były wykonywane dla konkretnych osób. Zob. W. M. Shandruk, *Christian use of magic in Late Antique Egypt*, „Journal of Early Christian Studies” 20 (2012), t. 1, s. 31–57.

⁷ Por. Th. S. de Bruyn, J. H. D. Dijkstra, *Greek amulets and formularies...*, dz. cyt., s. 170–171.

⁸ Rozumieją pod nimi: „nomina sacra [...], krzyże, staurogramy, chrystogramy, litery lub kryptogramy często występujące w chrześcijańskim kontekście (takie jak α i ω czy $\chi\rho\upsilon$), odniesienia trynitarne, chrystologiczne, mariologiczne i hagiograficzne, aklamacje i inne fragmenty chrześcijańskiej liturgii, cytaty z oraz aluzje do pism kanonicznych lub apokryficznych, chrześcijańskie narracje i *historiolae*”. Tamże, s. 168–169.

⁹ Por. tamże, s. 171.

jednolitym o jasno zarysowanych granicach¹⁰ (co dotyczyło również kwestii jego interakcji z „ościennymi” środowiskami religijno-kulturowymi), a z drugiej determinuje w sposób aprioryczny jego interpretację, zwłaszcza pod względem odróżnienia tego, co jest „chrześcijańskie”, od tego, co „niechrześcijańskie”. Jego zdaniem badacze intuicyjnie stosują wówczas podejście „prototypiczne”, które każe przedkładać pewne elementy jako lepiej reprezentujące to, co „chrześcijańskie”, od innych, co z góry ustanawia uprzywilejowanie pewnego obrazu chrześcijaństwa, często stojące w sprzeczności z samymi badanymi przedmiotami¹¹. Swoją krytyką Sanzo świadomie wpisuje się w widoczny w ciągu ostatnich kilkunastu lat trend w kierunku „przemyslenia” podstawowych pojęć używanych w badaniach historii religii późnego antyku, przede wszystkim chrześcijaństwa¹².

Egzemplifikując swój wywód, autor *Scriptural incipits...* przywołuje amulet z przełomu V i VI wieku znaleziony w Oxyrhynchos (VIII 1152), na którym zawarta jest inwokacja jednym tchem przywołująca Horusa (Ωρ, Φορ), Boga żydów (Ελωεί, Άδωναι, Ιάω, Σαβαώθ), archanioła Michała i Jezusa Chrystusa¹³. Ze względu na to ostatnie wezwanie niektórzy autorzy (Preisdanz, Hunt) zaliczyli amulet do artefaktów „chrześcijańskich”. Dla Sanzy jest on natomiast przykładem ukazującym wątpliwą wartość szeregowania artefaktów magicznych pod jednowymiarowymi etykietami i każącym zamiast tego „przemysleć sposób, w jaki konstruujemy takie opisowe kategorie jak «chrześcijański», «niechrześcijański», «żydowski» czy «pogański»”¹⁴.

Trudno nie zgodzić się z postulatem odejścia od opatrywania wszystkich artefaktów zawierających takie czy inne odniesienia do treści chrześcijańskich wspólną etykietą „chrześcijańskie”. Z pewnością rację ma Sanzo, kiedy twierdzi, że w odniesieniu do faktycznego charakteru całego tego rodzaju materiału jej użyteczność opisowa jest bardzo ograniczona¹⁵. Jak najbardziej można również zrozumieć podejście de Bryuna i Dijkstry i poprzestanie na używaniu asekuracyjnych „elementów chrześcijańskich”, zwłaszcza w sy-

¹⁰ Zawsze więc może (powinno) pojawić się pytanie, o „które/jakie” chrześcijaństwo chodzi.

¹¹ Por. J. E. Sanzo, *Scriptural incipits on amulets...*, dz. cyt., s. 11–12.

¹² Zob. np. M. A. Williams, *Rethinking 'gnosticism'. An argument for dismantling a dubious category*, Princeton 1996; K. L. King, *What is gnosticism?*, Cambridge–London 2003; *Heresy and identity in Late Antiquity*, eds. E. Iricinshi, H. M. Zellentin, M. Siebieck, Tübingen 2008.

¹³ Por. J. E. Sanzo, *Scriptural incipits on amulets...*, dz. cyt., s. 12–13.

¹⁴ Tamże, s. 13.

¹⁵ Tamże, s. 11.

tuacji, kiedy chce się odnosić – jak oni to robią – do jakiejś większej grupy zachowanych zabytków. Wydaje mi się jednak, że przy odrzuceniu generalnej i opartej na braku różnicowania przydatności etykiety „chrześcijański” przy interpretacji amuletów i innych artefaktów magicznych powinno się unikać absolutyzacji tego stanowiska i respektować fakt, iż charakter części z nich wydaje się – przy wszystkich zastrzeżeniach – uzasadniać nazwanie ich „chrześcijańskimi”.

W eseju poświęconym próbie osadzenia zjawiska magii w obrębie własnego teoretycznego ujęcia kultury Andrzej Wierciński zauważa, że, towarzysząc rozwojowi religii, magia „wzbogaca się o obrzędy adresowane do wielkiej mnogości uosobionych duchów, dusz, bóstw czy demonów, stojących poza widzialnymi rzeczami i procesami nimi władającymi”¹⁶. Jej cechą charakterystyczną miałyby być ubóstwo własnej mitologii i poleganie na zapożyczeniach z obcych panteonów, a także „występowanie słów cudacznie odmienionych lub obcego pochodzenia, dźwięków onomatopeicznych i transotwórcza monotonia powtórzeń”¹⁷. Nawet pobieżny rzut oka na korpus zachowanych zabytków magii późnoantycznej pozwala stwierdzić, że charakterystyka Wiercińskiego w ogromnej mierze do niej się stosuje. Dotyczy to również szeregu artefaktów magicznych zawierających treści chrześcijańskie¹⁸. Nie można jednak stwierdzić, iż to ujęcie ma charakter uniwersalny, ponieważ istnieje sporo przykładów amuletów, formularzy itp., które – przynajmniej na poziomie tekstualnym – nie wykazują zapożyczeń i synkretyzmu, a także nie posługują się sztafażem typu *voces magicae, characteres* itp., ale (dalej na tym poziomie) stanowią dokumenty, które można uznać za „po prostu” religijne¹⁹. Wśród nich są również takie, które w warstwie tekstualnej zawierają wyłącznie treści

¹⁶ A. Wierciński, *O pojęciu magii*, [w:] tegoż, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 138.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tego rodzaju zabytki magii „medycznej” były przedmiotem mojego artykułu pt. *Synkretyczno-chrześcijańska magia lecznicza – przegląd źródeł i wzorców postępowania*, [w:] *Medycyna i religia*, red. B. Płonka-Syroka, M. Dąsał, Warszawa (w przygotowaniu do druku).

¹⁹ Sztandarowym przykładem jest religijna kultura starożytnego Egiptu, w której przypadku rozróżnienie pomiędzy magią i religią traci jakąkolwiek moc opisową – por. R. K. Ritner, *The mechanics of Ancient Egyptian magical practice*, Chicago 1993, s. 3–13 (wyd. 4: 2008); tegoż, *The religious, social and legal parameters of traditional Egyptian magic*, [w:] *Ancient magic and ritual power*, eds. M. Meyer, P. Mirecki, Leiden 2001, s. 43–60. Problem relacji magii i religii w greckim antyku, ze wskazaniem na częsty brak możliwości jednoznacznego określenia jakiejś istotowej różnicy pomiędzy nimi – zob. *Magika Hiera. Ancient Greek magic and religion*, eds. Ch. A. Faraone, D. Obbink, Oxford–New York 1991, *passim*.

chrześcijańskie, z ewentualnymi nawiązaniem do tradycji żydowskiej lub terminów-obrazów zaczerpniętych z imaginarium greckiego, mieszczącymi się w generalnym modusie korzystania z tego rodzaju odwołań w literaturze wczesnochrześcijańskiej²⁰. Przykładów można wymienić całkiem sporo²¹.

Moim zdaniem w ich przypadku mamy prawo mówić o artefaktach „chrześcijańskich”, pozwalają one bowiem na wysunięcie przypuszczenia, że mamy do czynienia z działaniem magicznym wychodzącym niejako z wnętrza chrześcijańskiego uniwersum znaczeniowego, rozumianego jako rzeczywistość już jakoś domknięta, choć niekoniecznie w sensie oficjalnej ortodoksji. Domknięta to znaczy w tym przypadku samowystarczalna, dostarczająca pełnego światopoglądu i „narzędzi” oraz pozwalająca rozważyć możliwość potraktowania tego rodzaju magii – przede wszystkim leczniczej i ochronnej – jako, z punktu widzenia stosujących ją, aktu *sensu stricto* religijnego.

Przyjrzyjmy się jednemu, pierwszemu z brzegu, przykładowi. Papiirusowy amulet Berlin 21230, datowany na v lub vi wiek, zawiera następujący tekst:

²⁰ Mam na myśli np. używanie w tekstach chrześcijańskich greckich nazw zaświatów, takich jak Hades (por. np. Mt 11, 23; 16, 18; Łk 10, 15; Dz 2, 31; Ap 6, 8; 20, 13–14; *Evangelium Nicodemi* 20, 1; 21, 1, wersja grecka B, [w:] *Evangelia apocrypha*, ed. C. von Tischendorf, Leipzig 1876, s. 326, 328) czy Tartar (por. np. 2P 2, 4 [tu w postaci czasownika ταρταρῶw w kontekście kary dla upadłych aniołów]; *Evangelium Nicodemi* 24, 1, wersja łacińska B, [w:] *Evangelia apocrypha*, dz. cyt., s. 429 [„eum elisit in tartarum”]; por. określenie anioła kar piekielnych jako „anioł Tartaruch” lub „Tatirikos” – *Apokalipsa Pawła* 16, 6, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2001, s. 254; *Apokalipsa Piotra* 13, [w:] tamże, s. 238). Wzorzec takiej „inkulturacji” tych pojęć dała LXX.

²¹ Zob. np. Amsterdam 173, P. J. Sijpesteijn, *Ein christliches Amulett aus der Amsterdamer Papyrussammlung* (s. Taf. 111b), „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 5 (1970), s. 57–59; Berlin 21230, G. H. R. Horsley, *New documents illustrating Early Christianity. A review of Greek inscriptions and papyri published in 1978*, North Ryde 1983, s. 114–115; Berlin 21911, tamże, s. 118; Oxyrhynchus 1151, *Papyri Graecae Magicae...*, t. 2, dz. cyt., s. 212–213; Berlin 954, tamże, s. 217; Vienna Reiner 5 (13b), tamże, s. 219–220; Cairo 10263, tamże, s. 220–222; Ianda 14, tamże, s. 226–227; ostrakon – amulet leczniczy, tamże, s. 234–235; Berlin 8313 (recto, col. 1), *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, t. 2, Hrsg. A. M. Kropp, Bruxelles 1931, s. 64–65; Berlin 9096, *Ancient Christian Magic...*, dz. cyt., s. 34–35; Florence, Istituto Papirologico „G. Vitelli” 365, tamże, s. 38; PGM CXXIII a[50–51], *The Greek magical papyri in translation including the demotic spells*, ed. H. D. Betz, Chicago–London 1986, s. 319; syryjska *historiola* odnosząca się do apokryficznej narracji o pokłonie magów, R. J. H. Gottheil, *References to Zoroaster in Syriac and Arabic literature*, [w:] *Classical studies in honor of Henry Drisler*, New York–London 1894, s. 31–32.

...Dziewicy Maryi, i został ukrzyżowany przez Poncjusza Piłata i został pochowany w grobie i powstał trzeciego dnia i został wzięty do nieba, i... Jezus, ponieważ wtedy uleczyłś wszystkie słabości ludu i wszelkie choroby..., Jezus, ...wierzę... ponieważ wszedłeś wówczas do domu teściowej Piotra, kiedy miała gorączkę i gorączka opuściła ją; tak również my teraz błagamy/zaklinamy cię, Jezus, również teraz ulecz swoją służebnicę, która nosi (ubiera) twoje święte Imię, od każdej choroby i od gorączki z dreszczami i od bólu głowy i od wszelkiego uroku i od każdego złego ducha, w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego²².

Inwokacja ta, w oczywisty sposób posługująca się formułami wyznania wiary oraz tekstami ewangelicznymi, układa je jednocześnie w „analogię perswazyjną” (wyrażenie Stanleya J. Tambiaha), charakterystyczną dla tekstów magicznych. Przywołanie narracji, w której nosiciel mocy dokonuje jakiegoś czynu (np. uleczenia), ma służyć zaistnieniu analogicznego efektu w danej sytuacji. Tu rolę tę pełni synoptyczna opowieść o uzdrowieniu teściowej św. Piotra. Równie znaczące jest połączenie modlitewnego błagania ze wzmianką o „ubieraniu” świętego imienia, najprawdopodobniej w formie amuletu (być może właśnie tego, z którego pochodzi tekst). Moim zdaniem tego rodzaju artefakty uzasadniają nazywanie ich „chrześcijańskimi”.

To oczywiście nie oznacza, że teksty magiczne o charakterze synkretycznym nie mogły być i nie były wykorzystywane przez ludzi uważających się za chrześcijan ani że niechrześcijanie nie mogli używać tych chrześcijańskich. Również sama grupa artefaktów, które możemy określić jako „chrześcijańskie”, nie ma ostro zarysowanych granic; istnieją takie, które można zaliczyć i do dokumentów synkretycznych, i do chrześcijańskich w sensie właściwym²³. Mogą się również pojawić wątpliwości w związku np. ze zjawiskiem operowania treścią chrześcijańską w sposób znany z obszaru magii „niechrześcijańskiej”²⁴. Chodzi więc raczej o zachowanie ostrożności

²² G. H. R. Horsley, *New documents...*, dz. cyt., s. 114-115, przekład za: *Ancient Christian magic...*, dz. cyt., s. 39.

²³ Por. np. Cairo 67188, *Papyri Graecae magicae...*, t. 2, dz. cyt., s. 222; R. Kotansky, *An Early Christian gold lamella for headache*, [w:] *Magic and ritual in the ancient world*, eds. P. Mirecki, M. Meyer, Leiden 2002, s. 37; tegoż, *Greek magical amulets. The inscribed gold, silver, copper and bronze lamellae*, cz. 1: *Published texts of known provenance*, Opladen 1994, s. 302.

²⁴ Por. np. formułę $\phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon$ na amulecie Oxyrhynchus 1151, *Papyri Graecae magicae...*, t. 2, dz. cyt., s. 212-213. Jej stosowanie jest poświadczane od IV/III wieku p.n.e., występuje na hellenistycznej tabliczce z Phalasaray (Kreta) – por. D. R. Jordan, *The inscribed lead tablet*

przy dekonstrukcji wszechogarniającego charakteru etykiety „chrześcijański” oraz o włączenie myślenia nie w kategoriach jasno postawionych granic, ale pewnego kontinuum i związanego z nim prawdopodobieństwa. W odpowiedzi na generalnie słuszne uwagi de Bruyne’a i Dijkstry można bowiem odpowiedzieć, że nie wydaje się nieuzasadniona intuicja mówiąca, iż skoro tekst na amulecie obejmuje treści wyłącznie chrześcijańskie i same w sobie mające charakter modlitw i/lub egzorcyzmów, to istnieje duże prawdopodobieństwo, że powstał w środowisku chrześcijańskim i służył przede wszystkim chrześcijanom, dla których jego lecznicza i apotropaiczna skuteczność wynikała **właśnie** z jego chrześcijańskiego charakteru. Sądzę, że bliższa i całościowa analiza tego rodzaju dokumentów, którą autorzy ci uważają za konieczną, aby móc mówić o artefaktach „chrześcijańskich”, tutaj rozstrzygnęłaby tę sprawę pozytywnie.

Odnosnie do radykalnych postulatów Sanzy – na poziomie szczegółowym są moim zdaniem wyrazem pewnego rodzaju przerostu metodologicznego puryzmu. Ma on w jakiejś mierze rację, że mówienie „po prostu” o artefaktach chrześcijańskich nie oddaje sprawiedliwości polimorficzności chrześcijaństwa w interesującej nas epoce oraz niejasności jego granic w warunkach całokształtu późnoantycznej religijności (obejmującej również magię). Ta ostatnia kwestia musi pozostać do jakiegoś stopnia nierozstrzygnięta, ale nie musi to moim zdaniem koniecznie oznaczać rezygnacji z szukania kryteriów (np. na wspomnianej płaszczyźnie „domknięcia” światopoglądu) pozwalających pewien zasób zabytków magicznych rozumieć jako przedstawiające magię chrześcijańską. Co do wielopostaciowości chrześcijaństwa, istnieje możliwość zwracania uwagi na cechy poszczególnych tekstów, jeśli pozwalają one zgłosić przypuszczenie odnośnie do własnej bardziej szczegółowej proveniencji (np. zawierają wątki gnostycyzujące albo pokazują wpływ *Credo* nicejskiego). Ze względu na śladowość tego rodzaju tropów nie da się raczej na tej podstawie zbudować spójnego obrazu funkcjonowania zachowań magicznych w różnych grupach chrześcijańskich, ale można uniknąć generalizacji, na którą jest narażone używanie określenia „chrześcijański” bez żadnego dodatkowego precyzowania.

from *Phalasarna*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 94 (1992), s. 194 (transkrypcja napisu na tabliczce); R. Kotansky, *Incantations and prayers on inscribed Greek amulets*, [w:] *Magika Hiera...*, dz. cyt., s. 118–119. Formuła ta miała bardzo długi żywot, przykładowo pojawia się również w *Therapeutika* Aleksandra z Tralles (VI wiek n.e.), jako zalecana na dolegliwości psychosomatyczne płynące z melancholii – por. W. K. Prentice, *Magical formulae on Syrian lintels*, „American Journal of Archaeology” 10 (1906), t. 2, s. 139.

Ostatni argument Sanzy za odrzuceniem tej etykiety jako narzucającej aprioryczną interpretację wydaje mi się nieco wydumany. Gdyby pociągnąć jego logikę dalej, okazałoby się, że „chrześcijaństwo” to rzeczywistość całkowicie pozbawiona jakichś cech swoistych, za których pomocą można jego przejawy – w tym te na płaszczyźnie zachowań magicznych – śledzić i opisywać. Podejście to ma też paradoksalne implikacje na płaszczyźnie relacji między magią a religią w kontekście chrześcijaństwa. Odrzucenie bowiem całkowicie możliwości mówienia o „chrześcijańskich” artefaktach zostawia je niejako w religijnej próżni, a więc w jakimś sensie każe ich postrzegać jako czysto magicznych. Tym samym ewokuje starą i wielokrotnie już przewyższoną opozycyjną dychotomię magia *versus* religia, i to w sytuacji, kiedy w źródłach mamy do czynienia z ewidentnym brakiem ostrej granicy pomiędzy nimi.

Sanzo retorycznie zastanawia się, co możemy zyskać, a co stracić, określając część późnoantycznych zabytków magicznych mianem „chrześcijańskich”²⁵. Jak wiemy, jego zdaniem prowadzi to do strat. W moim odczuciu jednak rzecz ma się inaczej. Z pewnością generalizujące podejście, któremu wystarczyło wystąpienie jakiegoś elementu symbolicznego, biblijnego czy liturgicznego do zaszeregowania danego artefaktu pod hasłem „chrześcijański”, nie ma racji bytu. Jednak zupełne odstępianie od stosowania tej kategoryzacji byłoby przysłowiowym wylaniem dziecka z kąpielą. W procesach chrystianizacyjnych, prowadzących do konstytuowania się chrześcijańskiej kultury, magia – ten wszechobecny w ludzkich społeczeństwach typ aktywności²⁶ – musiała mieć i miała swoje miejsce. Odrzucenie możliwości mówienia o przypadkach magii chrześcijańskiej (w wyżej zarysowanym rozumieniu) musiałoby siłą rzeczy zubożyć ich ogląd. Innymi słowy, słuszne dążenie do rafinacji narzędzi hermeneutycznych mogłoby mieć skutek przeciwny do zamierzonego.

²⁵ Por. J. E. Sanzo, *Scriptural incipits on amulets...*, dz. cyt., s. 11.

²⁶ Por. E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2003, s. 442.