

NICHOLAS SEKUNDA

Uniwersytet Gdański

Instytut Archeologii

e-mail: sekunda@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0002-0737-6776X

DOI: 10.34813/ptr3.2023.8

Wyrocznie sybillińskie w świetle najnowszych badań

Sybiline oracles according to the latest research

Abstract. The aim of this article is to acquaint Polish readership with new work which has been recently published on the subject of oracular prophesy carried out by female priestesses, which for the purposes of this article are defined as Sibyls. The Delphian Pythia is included in their number, as by far the largest amount of information has survived as to how the oracle operated. The latest work stresses the role of individual predisposition, as well as cultural environment, in shaping oracular possession.

Keywords: Delphi, Pythia, oracular possession.

Najbardziej spektakularnym sposobem wróżbiarstwa jest ten, w którym bóg przemawia bezpośrednio przez medium będące w stanie *enthousiasmos* („być inspirowanym lub opętanym przez boga”). We wcześniejszych etapach rozwoju wieszczenia świątynie wyroczni przekazywały swoje odpowiedzi w inny sposób, niż przez medium. Medium była zwykle kapłanką, choć zdążyły się wyjątki. Na przykład w świątyni wyroczni Apollina na górze Ptoion, boska odpowiedź była udzielana przez *promantis*, czyli proroka (Hdt. 8.135). Szalone kobiety, poprzez usta których przemawia bóg, odnotowano na Bliskim Wschodzie znacznie wcześniej, np. w Mari w drugim tysiącleciu i w Asyrii w pierwszym tysiącleciu. Ale to nie jest powód, by suponować bezpośredni związek między nimi a ich późniejszymi greckimi odpowiednikami. Kapłanka tego rodzaju nazywana była po grecku Sibyl (Σίβυλλα).

Sybille świata Greków

Oracula Sibyllina, które przetrwały do naszych czasów w czternastu księgach napisanych w formie greckiego heksametru są pastiszem, niemającym nic wspólnego z Sybillą z klasycznej starożytności. Odniesienia w trzeciej księdze *Oracula Sibyllina* wskazują na panowanie Ptolemeusza Filometora („siódmego króla”), na czas, w którym żydowska wersja prorocstwa sybillińskiego została po raz pierwszy opracowana. Ptolemeusz Filometor (180–145 r. p.n.e.) sprowadził dużą liczbę Żydów do Aleksandrii i pozwolił im zajmować niektóre z najwyższych urzędów państwowych. Okres ten był świadkiem ówczesnego wzrostu wpływów żydowskich zarówno w polityce, jak i w literaturze (Parke, 1988, s. 6).

Najbardziej znaną Sybillą, która zajmuje poczesne miejsce w świadomości współczesnej, jest Sybilla z Cumae. Ta Sybilla podobno odwiedziła Rzym w okresie królów i sprzedała jednemu z nich o imieniu Tarkwin trzy zwoje zapisane swoimi przepowiedniami. Najpierw zaproponowała królowi sprzedaż dziewięciu zwojów, ale za wygórowaną cenę. Wskutek jego odmowy spaliła trzy zwoje i zaproponowała mu sprzedaż sześciu za tę samą cenę. Przy drugiej odmowie spaliła kolejne trzy i zaoferowała trzy pozostałe zwoje za tę samą cenę; wtedy Tarkwin zakupił te zwoje.

Zwoje były oryginalnymi wyroczniami sybillińskimi. Złożone zostały w świątyni Juppitera Optimusa Maximusa w Rzymie i spłonęły w pożarze świątyni w 83 r. p.n.e. Według Tacyta (*Roczniki* 6.12) przeprowadzono poszukiwania w całym imperium, w tym w miastach Samos, Ilion i Erythrae, aby zebrać pisma Sybilli i odróżnić fałszywe od prawdziwych. Cesarz August nakazał umieścić pisma świątyni Apollina na Palatynie, skąd zostały uratowane, gdy świątynia spłonęła w 363 r. n.e. W 405 r. n.e. Stilicho, chrześcijański generał odpowiedzialny za zachodnie imperium, nakazał publiczne ich spalenie.

Wersja legendy dotarła do nas poprzez Laktancjusza (*Div. Instit.* 1.6), który nawiązuje do fragmentu zaczerpniętego z *Antiquitates rerum humanorum et divinarum Antiquita* napisanego przez Warrona. Warron identyfikuje Sybillę jako Sybillę z Cumae.

Cumae było pierwszą grecką kolonią na kontynencie włoskim, założoną przez Eubejczyków około 740 r. p.n.e., położoną na wybrzeżu około 16 kilometrów na północny zachód od Neapolu. W 421 r. p.n.e. miasto padło łupem mówiących po oskańsku Kampanczyków. Według świadectwa Diodora (12.76.4) splądrowali oni miasto, sprzedali w niewolę pojmanych więźniów i osiedlili część swoich obywateli. Można przypuszczać, że wyrocznia przestała funkcjonować w momencie zdobycia miasta (Parke, 1988, s. 81). Kiedy Pauzanasz (10.12.8) odwiedził sanktuarium Apollina w Cumae, miejscowa ludność mogła mu pokazać jedynie małą kamienną urnę, w której, jak twierdzili, umieszczono kości Sybilli.

Warron identyfikuje również króla jako Tarkwiniusza Priskusa (616–579 r. p.n.e.), a nie Tarkwiniusza Superbusa (534–510 r. p.n.e.), ostatniego władcę Rzymu. Swoją wybiórczość uzasadnia prawdopodobnie faktem, że według jednej z tradycji Priskus położył fundamenty pod świątynię Juppitera Optimusa Maximusa z łupów z wojny sabińskiej i mógł zorganizować złożenie ksiąg sybillińskich w jednej z podziemnych komór (Parke, 1988, s. 34). Cytowane przez Laktancjusza dzieło Warrona było przeglądem

instytucji, świeckich oraz religijnych i zostało zadedykowane Juliuszowi Cezarowi, a opublikowane w 47 r. p.n.e. Warron stwierdza, że wyrocznie sybillińskie nie były dziełem jednej autorki,

ponieważ wszystkie wróżki były nazywane przez starożytnych „Sibyllae”, albo od imienia jednej delfickiej kobiety, albo dlatego, że ogłaszały radę bogów. W dialekcie eolskim nazywali bowiem bogów nie θεούς (*theous*), lecz σιούς (*sious*), a radę nie βουλήν (*boulen*), lecz βούλλαν (*boullan*). Ale było też dziesięć Sybilli.

Podano w wątpliwość trafność szczegółów etymologicznych przytoczonych przez Warrona, podobnie jak dziesięć postaci wymienionych przez niego: perską, libijską, delficką, cymmeryjską, erytrejską, samijską, kumejską, hellespontyńską, frygijską i tyburtyńską. H.W. Parke (1988) analizując tę listę, zauważył, że Warron bardziej skoncentrował się na podaniu jak największej liczby wyroczni niż na sprawdzeniu historyczności każdej z nich (s. 30–36). Należy zaznaczyć, iż Sybille perska i frygijska są nieznanne; Sybille libijska i cymmeryjska to literackie fantazje, a Sybille delficka, samijska i hellespontyńska to najprawdopodobniej jedna i ta sama persona.

W. Burkert (1985, s. 116) zauważył, że tradycja przemawiania boga przez usta kobiet znajdujących się w transie została również odnotowana na antycznym Bliskim Wschodzie. Z drugiej strony H.W. Parke (1988) podkreślił, że choć praktyki opisane w tekstach bliskowschodnich wykazują pewne cechy wspólne z wyroczniami sybillińskimi, to jednak nie wykazują takiego podobieństwa, które zmuszałoby nas do uznania, że proroctwo sybillińskie zostało zapożyczone z wzorców bliskowschodnich (s. 216–220). Dotyczy to również odpowiednich tekstów hetyckich. Parke raczej wiąże powstanie sanktuariów wyroczni w Azji Mniejszej z potrzebami tamtejszych monarchii i społeczności lokalnych (s. 53–54).

Ze wszystkich świętych wróżbitek zwanych Sybillami, prawdziwych lub wyobrażonych, zdecydowanie najwięcej informacji posiadamy o Sybilli delfickiej. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na fakt, że zdaniem jednego z najwybitniejszych znawców religii greckiej, H. W. Parke’a, Sybillę delficką trzeba odróżnić od kapłanki Apollina, która przewodniczyła w Delfach i wygłaszała proroctwa boga, a którą nazywano Pytią (Parke i Wormall, 1956, s. 13).

Poza Warronem, podstawowa wzmianka o delfickiej Sybilli pojawia się u Pauzaniusza (10.12.1, 5). W dwóch miejscach wspomina on o kobiecie zwanej Herofile, noszącej nazwisko Sybilla, która, ilekroć przybywała do Delf, wygłaszała swe proroctwa ze skały, „która wciąż góruje nad świętą drogą pod świątynią”. Tę Herofilę należy oczywiście odróżnić od Pytii, ale to w żaden sposób nie wyklucza możliwości uznania Pytii, pod względem jej funkcjonalności, za „Sybillę” we własnej osobie.

Historia Pytii delfickiej

Najwcześniejszy opis pochodzenia wyroczni delfickiej znajduje się w tak zwanej „pytyjskiej” części *Homeryckiego Hymnu do Apollina delfickiego*, który współcześnie datuje się na okres wprowadzenia wyścigów rydwanów do igrzysk pytyjskich w 582 r. p.n.e. lub krótko wcześniej (Chappell, 2006, s. 335). Według tej wersji wydarzeń (281–301),

Apollo szukając na ziemi odpowiedniego miejsca na założenie wyroczni dla użytku ludzkości, dotarł w końcu do Delf. Najpierw postawił w Delfach swoją świątynię, a następnie przy pobliskim źródle zabił samicę węża. Węże regularnie miały rodzić się z ziemi, a ten żeński wąż był najwyraźniej pierwotnie widzialną manifestacją samej Ge (Parke i Wormell, 1956, s. 7). „Pytyjski” jest nazwą stosowaną do rzeczy związanych z miejscem zabicia (*Homerycki Hymn do Apollina delfickiego*, s. 373), w tym kapłanki Pytii, przez którą przemawiał bóg Apollo.

Uważa się, że pierwsza wzmianka o Pytii pojawia się u Teognisa z Megary, tworzącego w VI w. p.n.e., który wspomina (807), że „kapłanka boga ogłasza swoją odpowiedź z bogatego sanktuarium Pytona”. Sam tytuł Pytii nie występuje w literaturze greckiej przed Herodotem. Według późniejszych wersji legendy wąż miał się nazwać Pito i był potomkiem Gai. Drugą wersję wydarzeń podaje Ajschylos na samym początku sztuki *Eumenidy*, gdzie wkłada w usta samej Pytii te słowa:

Najpierw spośród bogów prorokujących, oddaję cześć Ziemi (Gai). Następnie, zgodnie z legendą, jej córce Temis, która władała tą tutaj świątynią Pytii Apollo. Trzecia w kolejce i z własnej woli – nie zmuszana do tego przez nikogo – była inna z córek Ziemi, tytanka Febe i to ona podarowała tę świątynię Febusowi Apollo w prezencie urodzinowym i to dzięki niej nosi on imię Febus.

Apollo był uzurpatorem w Delfach, odbierając zdolność prorokowania Gai-Ziemi, żonie Uranosa i matce Tytanów, którą później czczono jako boginię pod imieniem Gē. Uzurpacja ta jest początkowo przedstawiona jako brutalna, ale później jako konsensualna. Temis, która w tradycji jawi się jako jej córka i partnerka lub następczyni, jest tak naprawdę inną manifestacją tego samego bóstwa (Parke i Wormell, 1956, s. 7).

Zgodnie z ogólną praktyką religii greckiej, w której mężczyźni sprawowali kapłaństwo bogów, a kobiety – bogiń, oficjalnymi kapłanami Apolla byli na ogół mężczyźni. Przykładowo w tebańskiej świątyni wyroczni Apollina na górze Ptoion boskiej odpowiedzi udzielał *promantis*, czyli męski prorok (Hdt. 8.135). Często argumentuje się, że Pytia jest kobietą, ponieważ Delfy posiadały żeńskie bóstwo Gaia, zanim zostało ono uzurpowane przez Apolla (Parke i Wormell, 1956, s. 10), ale trzeba też podkreślić, że tak samo ma się sprawa w innych sanktuariach Apollona z żeńskimi kapłankami, między innymi Sybille z Cumae i Erytrei.

Inną osobliwością Pytii było to, że zwykle urzędy kapłanów lub kapłanek służących danemu bogu lub bogini były wybierane z grona znamienitych rodzin lokalnej społeczności i przekazywane dalej przez dziedziczenie. Według Plutarcha (*Moralia*, 405c), który pełnił funkcję kapłana Apollona w Delfach, Pytia w jego czasach zamiast zostać zrodzoną z czcigodnych rodziców, została wychowana w domu zwykłej rolniczej rodziny, a więc nie wnosi do wyroczni nic, co byłoby wynikiem wykształcenia czy wiedzy.

Procedura konsultacji

Cenę konsultacji u wyroczni delfickiej regulowała konwencja uzgodniona między Delfami a poszczególnymi państwami greckimi, ustalająca ceny konsultacji państwowej i konsultacji indywidualnej, w zależności od jej charakteru. Kilka z tych

konwencji zachowało się w inskrypcjach. Jedna z nich, z pierwszej połowy IV w., rejestrująca umowę między Delfami a wyspą Skiatos, wspomina o udzielaniu odpowiedzi na konsultacje metodą dwóch ziaren. Przypuszczalnie metoda ta polegała na udzielaniu odpowiedzi na pytanie zadane przez pytającego za pomocą prostej odpowiedzi „tak”, „nie”: ziarno jednego koloru, po wylosowaniu, dawało odpowiedź „tak”, a ziarno innego koloru dawało odpowiedź „nie”. Kilka późnych *passusów* (np. Suda s.v. Πυθώ) sugeruje, że święte losy były przechowywane w misie trójnogu, zanim zostały wybrane, przypuszczalnie przez Pytię (Parke i Wormell, 1956, s. 18–19, s. 25). Wydaje się, że ta metoda konsultacji była dostępna znacznie regularniej i przypuszczalnie za znacznie niższą cenę niż ekstatyczne proklamacje Pytii siedzącej na trójnogu Apollona.

Pytia montowała trójnog, wchodziła w stan transu i mówiła w imieniu boga tylko przez jeden dzień w ciągu dziesięciu miesięcy księżycowych roku, siódmego dnia po nowiu księżyca, który wyznaczał początek miesiąca. Wyrocznia nie działała podczas miesięcy zimowych, kiedy Apollin nieobecny był w krainie Hiperborejczyków. Jeden z fragmentów znajdujących się u Plutarcha (*Moralia*, 292e–f) sugeruje, że Delfijczycy uważali, iż siódmy dzień miesiąca Bysios jest dniem urodzin Apollina i wyroczni udzielano tylko w tym dniu całego roku, a praktyka udzielania wyroczni w siódmym dniu każdego miesiąca była nowością (Parke, 1943).

Nie wszystkie etapy procedury pozostają jasne, ale zostały one wystarczająco zarysowane przez Parke’a i Wormella (1956, s. 30–33). W dniach pełnej aktywności Pytia przygotowywała się do udzielania odpowiedzi. Najpierw odbywała ceremonialną kąpiel w Kastalii, w źródle położonym obok sanktuarium Apollina, a w świątyni oczyszczała się poprzez fumigację liści wawrzynu i mączki jęczmiennej. Następnie, aby ustalić, czy dzień jest pomyślny, czy też nie, a Pytia zostanie wpuszczona do świątyni, kapłani wchodziłi do wnętrza sanktuarium i przedstawiali przed Apollinem kozła. Ofiarę skrapiano zimną wodą, by sprawdzić, czy da odpowiednie znaki drżeniem kończyn. Brak tego znaku mógł spowodować odwołanie konsultacji na ten dzień. Następnie Pytię wprowadzano do najbardziej wewnętrznej świątyni (*adyton* – krypta związana z wyrocznią), gdzie montowała trójnog. Pytający musieli również oczyścić się wodą święconą przed konsultacją z wyrocznią. Delfijczycy rościli sobie prawo do pierwszej konsultacji i przyznawali różnym państwom prawo do następnej.

Zanim pytający wszedł do świątyni, musiał ofiarować na głównym zewnętrznym ołtarzu święte ciasto, którego cena była ustalona na wysokim poziomie. Ta procedura służyła w efekcie jako opłata za konsultację. Po przekroczeniu progu świątyni musiał jeszcze złożyć ofiarę z owoców lub kozła na wewnętrznym paleniku świątyni, gdzie płonął wieczny ogień. Po zakończeniu składania ofiar pytający był wpuszczany do najbardziej wewnętrznej części świątyni. Do tej części świątyni nie wolno było wchodzić kobietom, z wyjątkiem Pytii. *Profētēs*, główny kapłan, był wspomagany przez pięciu sędziów zwanych *hosioi*, czyli „świętymi”, którzy sprawowali urząd dożywotnio (Plut. *Moralia* 292d). *Profētēs*, którego w tym kontekście można by chyba najlepiej przetłumaczyć jako „tłumacza” (Stoneman, 2010, s. 27), zadawał pytającemu pytanie wyroczni, które ten otrzymywał w formie ustnej lub pisemnej. Odpowiedź Pytii różniła się stopniem spójności i zrozumiałości.

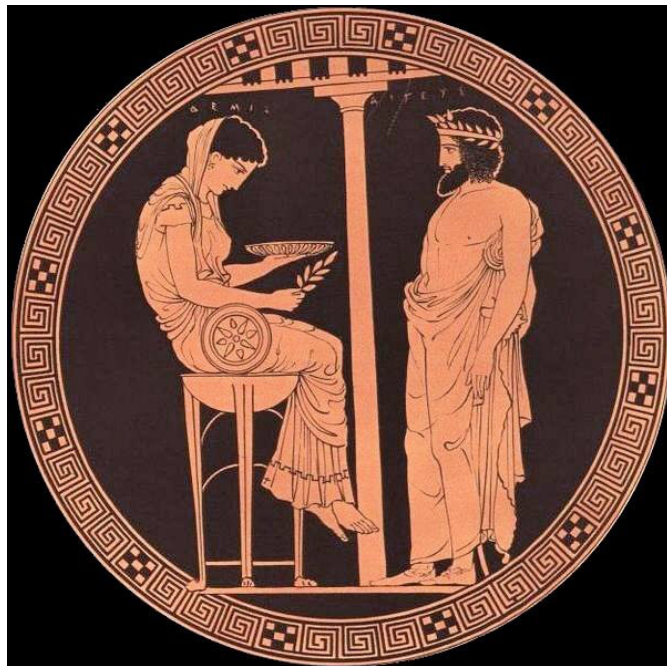
Po udzieleniu odpowiedzi *profētēs* sprowadzał ją do jakiejś formy i dyktował pytającemu, który, jeśli chciał, mógł ją sobie zapisać. Po skończonej konsultacji, pytający opuszczał świątynię.

Plutarch (*Moralia*, 438a–c) opisuje jedną nieudaną konsultację z wyrocznią w Delfach przez delegację z zagranicy. Kozioł, który zwykle był składany w ofierze jako pierwszy, nie zadrżał po skropieniu go zimną wodą. Plutarch przekazał, że kapłani w swoim zapale, by zadowolić delegację, prawie utopili kozła, zanim ten dał wymagane znaki. Pytia zeszła do wyroczni niechętnie i połowicznie; a z jej pierwszych odpowiedzi wynikało, że nie odpowiadała właściwie. Wreszcie wpadła w histerię i z przeraźliwym wrzaskiem popędziła w stronę wyjścia i rzuciła się w dół, wskutek czego uciekli nie tylko członkowie delegacji, ale także *prophētēs* Nikander i obecni *hosioi*. Po chwili jednak weszli i wzięli ją na ręce, wciąż przytomną; żyła jeszcze przez kilka dni.

Jak zauważył H. Bowden (2005), ten i inne fragmenty spowodowały, że Pytia jest czasem przedstawiana jako dzika i niespójna lub jako udzielająca celowo dwuznacznych odpowiedzi, a te obrazy wpłynęły na współczesne postrzeganie funkcjonowania wyroczni (s. 21–24). Nie pasuje to jednak do rzeczywistych dowodów przedstawionych w konsultacjach, czy to zapisanych w inskrypcjach, czy we fragmentach literackich źródeł starożytnych, które są wybitnie spójne. Nie pasuje to również do jedyne go obrazu konsultacji, jaki do nas dotarł.

Figure 1

Wykonane w XIX wieku malowidło ateńskiego kyliksu z czerwonymi figurami (Muzeum Berlińskie, nr inw. 2538) przypisywane Malarzowi Kodrusowi, znalezione w Vulci w Etrurii, datowane na ok. 440–430 r. p.n.e.



Jedynie współczesne wizualne przedstawienie konsultacji wyroczni delfickiej pochodzi z ateńskiego pucharu datowanego na około 440–430 r. p.n.e. Przedstawia on mitycznego ateńskiego króla Ajgeusa konsultującego się z Temidą, o czym świadczą etykiety umieszczone nad obiema postaciami. Ponieważ konsultacja odbywa się w odległej mitologicznej przeszłości, Temis zastępuje Pytię, która została ustanowiona kapłanką Apollina dopiero po przejęciu wyroczni przez tego ostatniego. Scena ukazuje stojącego bezpośrednio przed nią Ajgeusa, bez obecności innych osób. Kolumna między nimi wyraźnie ich nie dzieli, gdyż obie postacie mają przed nią stopy. Być może *adyton* był kolumnowy. W tym przedstawieniu Pytia (lub Temis) jest ukazana jako siedząca spokojnie na trójnogu, z paterą w lewej ręce i gałązką wawrzynu w prawej.

Można zauważyć, że w tym jedynym zachowanym przedstawieniu kapłanki Apollona w akcji trzyma ona gałązkę wawrzynu jako symbol obecności Apollina, ni mniej, ni więcej. Możemy założyć, że była to normalna procedura w piątym wieku, gdy malowano ten kielich. Należy również podkreślić, iż źródła literackie z początku IV wieku wspominają o Pytii (lub Apollinie) jako potrząsającej wawrzynem (Parke i Wormell, 1956, s. 26).

Domniemane użycie narkotyków

W miarę jak grecka myśl wkraczała coraz bardziej na drogę racjonalizmu, usiłowano znaleźć jakieś „racjonalne” wyjaśnienie zachowania wyroczni w Delfach. Zarówno woda ze źródła w Kastalii, jak i wawrzyn były podejrzewane o wywoływanie odurzenia. Nie wiadomo, w którym momencie adytonu zaczęto fumigować wawrzynem, ale Plutarch twierdzi, że ta praktyka istniała w jego czasach, pod koniec I w. n.e. *Geoponica*, dziesięciowieczny podręcznik rolnictwa, uważał, że ci, którzy palą wawrzyn przy wykonywaniu aktów wróżenia, „wydają się znajdować pomoc w przewidywaniu”.

Tibullus (2.5.19–64) każe Sybilli z Cumy odnosić się do „boskiego gorzkiego liścia wawrzynu”, a Lucian w jednym fragmencie (Hermotimius 60) twierdzi, że prorokini w Delfach staje się natchniona, gdy tylko napije się ze świętego źródła, a w innym (*Bis accusatus sive tribunalia* 1) każe prorokini Apollina pić ze świętej studni i żuć wawrzyn. Euzebiusz z Cezarei, chrześcijanin piszący na przełomie III i IV w. n.e. (*Praeparatio Evangelica* 5.28) sugeruje, że Pytia jadła liście wawrzynu i piła wodę z Kastalii, aby wywołać swoje proroctwa. Liście wawrzynu są rzeczywiście gorzkie w smaku i zawierają trochę kwasu pruskiego (Parke i Wormall, 1956, s. 26), ale nie ma dowodów na to, że roślina ma jakiegokolwiek działanie narkotyczne po spożyciu. Nie znaczy to, że Pytia nie zaczęła w pewnym momencie żuć liścia wawrzynu, pod wpływem tego rodzaju „racjonalistycznego” myślenia.

Diodor (16.26.1–5) rzekomo wspomina o:

starożytnej opowieści, która została przekazana” o wyroczni w Delfach, zgodnie z którą kozy odkryły sanktuarium wyroczni, co tłumaczyłoby używanie właśnie tych zwierząt przez Delfijczyków jako ofiarnych podczas konsultacji z wyrocznią. W miejscu, gdzie obecnie znajduje się adyton świątyni, jest przepaść. Każda koza, która zbliżyła się do tej

przepaści i spojrzała w dół, skakała w niezwykle sposób i wydawała dźwięk zupełnie inny od tego, który zwykle wydawała. Prowadzący je pasterz miał podobne doświadczenie i zaczął przepowiadać przyszłe wydarzenia. Po tym, jak stało się to powszechnie znane, wielu ludzi zbliżyło się do przepaści, chcąc uzyskać przepowiednie, ale ponieważ wielu z nich skakało w przepaść pod wpływem szału i wszyscy znikali, mieszkańcom regionu wydało się, że najlepszym rozwiązaniem dla wyeliminowania ryzyka będzie umieszczenie tam jednej kobiety jako prorokini do wypowiadania wyroczni. Trójnóg został wymyślony dla jej bezpieczeństwa, aby nie spadła w przepaść.

Nawiązując do legendy, Plutarch (*Moralia*, 433d) podaje imię pasterza: Koretas. H. W. Parke (1988) zauważa, że legenda o Koretasie nie wykazuje oznak archaiczności. Została wymyślona, by dostarczyć etiologicznego uzasadnienia dla użycia kóz w rytuale pytyjskim i racjonalnie wytłumaczyć natchnienie Pytii działaniem odurzających oparów (s. 78).

W czasach aktywności Strabona (9.3.5) mówiono, że siedzibą wyroczni jest wydrążona głęboko w ziemi jaskinia z dość wąskimi ustami, z których unosi się oddech wzbudzający boski szal oraz że nad ustami umieszczony jest wysoki trójnóg, na którym Pytia odbiera oddech, a następnie wypowiada wyrocznie zarówno wierszem, jak i prozą, choć te ostatnie są także układane w wersy przez poetów będących na usługach świątyni. Nie mamy dowodów na to, że Strabon kiedykolwiek odwiedził Delfy. Dzięki wykopaliskom w świątyni odkryto adyton, pomieszczenie zbudowane poniżej poziomu podłogi, ale nie znaleziono żadnych dowodów na istnienie jaskini, otworu wentylacyjnego lub ust, z których miały się wznosić opary.

Narkotyczna teoria oparów geologicznych

W pierwszych latach XXI wieku te „racjonalistyczne” wyjaśnienia uzyskały znaczne wsparcie ze strony akademickiego środowiska naukowców przyrodniczych (zob. De Boer i in., 2001; Piccardi, 2001 oraz w szczególności Spiller i in., 2002). Zwrócili oni uwagę na okoliczność, że świątynia w Delfach znajduje się na terenie przeciętym przez główne uskoki tektoniczne, będące częścią strefy ryftowej Koryntu. Istnieją dowody na stosunkowo niedawną aktywność geologiczną jednego z tych uskoków, które wyrażały się trzęsieniami i osunięciach ziemi. Teren świątyni znajduje się bezpośrednio nad skrzyżowaniem uskoku Kerny i uskoku delfickiego.

Analiza chemiczna wody źródlanej i osadów trawertynu na terenie świątyni wykazała obecność uwieczonych lekkich gazów węglowodorowych, a mianowicie metanu, etanu i etylenu. Wszystkie te trzy gazy mogą potencjalnie wywołać zmieniony stan psychiczny; spośród nich etylen jest najbardziej prawdopodobnym kandydatem do wytworzenia odurzającej pary. Autorzy wskazują, że objawy łagodnego zatrucia etylenem są dość podobne do etapów zachowania wyroczni odnotowanych w starożytnych źródłach.

Innym dowodem potwierdzającym teorię odurzenia gazowego jest fakt, że Plutarch (*Moralia*, 437c–d) opisuje, iż pomieszczenie, w którym przebywali ci oczekujący na konsultację z bogiem, było wypełnione, od czasu do czasu, zachwycającym

zapachem, pochodzącym z prądu powietrza, który niesie go w kierunku czcicieli, tak jakby jego źródło znajdowało się w świętości. Lekki zapach, który jest opisywany jako słodki, ma etylen.

Uczeni uważają, że prawdopodobną przyczyną transowego stanu Pytii w Delfach podczas jej sesji mantycznych było wdychanie gazu etylenowego lub mieszaniny etylenu i etanu z naturalnie występującego otworu wentylacyjnego pochodzenia geologicznego. Postulują, że stężenie gazów wydobywało się przez otwór wentylacyjny z ziemi w okresie funkcjonowania wyroczni, choć do czasów współczesnych nie zachowały się żadne ślady takiego otworu.

Dyskredytacja wyjaśnień mechanicznych

Najwybitniejsi znawcy wyroczni delfickiej (Parke i Wormell, 1956, s. 25–26) byli przekonani, że mechaniczne wyjaśnienie oparów w przepaści zostało wymyślone przez „racjonalistów z późniejszych czasów”. Mogły się zdarzyć przypadki, kiedy Pytia udawała, że Apollo przemówił przez nią, jak na przykład wtedy, gdy Ateńczycy twierdzili, że Pytia znalazła się pod wpływem Spartan (Bowden, 2005, s. 28). Mogły się też zdarzyć sytuacje, w których nie spełniała swojej roli, ponieważ Apollo był nieobecny. Nie ma jednak żadnych uzasadnionych wątpliwości, że w normalnych okolicznościach Pytia rzeczywiście sądziła, iż przekazuje przepowiednie Apollona.

Według Parke’a i Wormella (1956, s. 36), ponieważ teoria odurzenia przez naturalne źródło podziemnych oparów musiała zostać porzucona, to nie ma teraz sposobu na wyjaśnienie transu Pytii w kategoriach ściśle fizycznego zjawiska. Zasugerowali więc, że Pytia przeszła „samoindukowaną hipnozę” (1956, s. 39). Dodds (1951) nieco wcześniej uznał za „dość pewne, że trans Pytii był wywołany autosugestywnie, podobnie jak transmediumiczny” w jego czasach (s. 73).

Ekstatyczne opętanie

Moim zdaniem zupełnie bardziej wiarygodne podejście do przyczyn reakcji Pythii w Delfach zaproponował Quinton Deeley w swoim artykule *The Pythia at Delphi: A Cognitive Reconstruction of Oracular Possession* z 2019 r. Q. Deeley jest starszym wykładowcą w dziedzinie zachowań społecznych i rozwoju neuronalnego w Instytucie Psychiatrii, Psychologii i Neuronauki w Kings College London. Jest on również konsultantem neuropsychiatrą w National Autism Unit and Neuropsychiatry Brain Injury Clinic w Maudsley and Bethlehem Hospital w Londynie. Połączył bardzo udaną karierę w praktyce medycznej z kwalifikacjami z zakresu teologii i religioznawstwa zdobytymi na Uniwersytecie Cambridge. Badał relacje między kulturą, poznaniem i funkcjonowaniem mózgu. Odróżnia on wyroczniowe opętanie Pytii od innych form opętania przez boga lub ducha. Innym formom opętania przez ducha często towarzyszy intensywne pobudzenie autonomicznego układu nerwowego, powodujące drżenie, stawanie włosów na głowie, głośny oddech, lodowate lub niezwykle

gorące części ciała itp. W niektórych tradycjach obecności ducha w ludzkim ciele towarzyszą pozornie nadludzkie wyczyny, takie jak chodzenie po rozżarzonych węglach bez przypalania ciała lub mówienie w języku wcześniej nieznanym danej osobie.

Jedną z takich form opętania duchowego znaną ze świata starożytnego jest opętanie, którego doznawali uczestnicy obrzędów dionizyjskich. W tych formach opętania, zachowanie osoby opętej niekoniecznie przekazuje konkretną wiadomość innym, natomiast podczas gdy w opętaniu oracularnym komunikacja jest podkreślona.

Q. Deeley wskazuje na znaczenie ostatnich badań przeprowadzonych na doświadczeniach ewangelicznych chrześcijan w USA dla lepszego zrozumienia opętania wyroczniowego. Doświadczenia wkładania myśli i słuchowych halucynacji werbalnych mogą być łatwo poznane w kontekście religijnym. W wielu charyzmatycznych kościołach ewangelickich, zgromadzeni są zapraszani do zrozumienia, że Bóg będzie mówił do nich w ich umysłach. Uczy się ich rozróżniania, które myśli są generowane przez Boga, a które są ich własne. Wyraźnie widać, że umiejętność odróżniania głosu Boga od własnych myśli poprawiła się z czasem.

Opętanie wyroczni i inne formy zinstytucjonalizowanego doświadczenia religijnego należy wyraźnie odróżnić od patologicznego stanu schizofrenii, nawet jeśli osoby cierpiące na tę ostatnią mogą wykazywać zachowania, które są powierzchownie podobne, takie jak zjawiska halucynacji i kontroli przez obcych.

Zakończenie

Artykuł Q. Deeleya, podkreślając, że zarówno predyspozycje, jak i środowisko kulturowe kształtowały pewne doświadczenia religijne, takie jak opętanie wyroczni, pomaga w nowy sposób ocenić starożytne źródła dotyczące zachowania Pytii. W jeszcze większym stopniu dotyczy to innych Sybilli, gdzie nie mamy konkurencyjnych, alternatywnych teorii „racjonalizujących”.

Literatura

- Bowden, H. (2005). *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*. Cambridge University Press.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*, tłum. John Raffan. Blackwell Publishing.
- Chappell, M. (2006). Delphi and the Homeric Hymn to Apollo. *Classical Quarterly*, 56, 331–348.
- De Boer, J. Z., Hale J. R., Chanton, J. (2001). New evidence of the geological origins of the ancient Delphic Oracle, Greece. *Geology*, 29, 707–710.
- Deeley, Q. (2019). The Pythia at Delphi. A Cognitive Reconstruction of Oracular Possession. W: L. G. Driediger-Murphy, E. Eidinow (Eds.), *Ancient Divination and Experience* (s. 226–252). Oxford University Press.
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- Holland, L. B. (1933). Mantic Mechanism at Delphi. *American Journal of Archaeology*, 37(2), 201–214.

- Parke, H. W. (1943). The Days for Consulting the Delphic Oracle. *Classical Quarterly*, 37, 19–22.
- Parke, H.W., Wormell, D.E.W. (1956). *The Delphic Oracle*. Volume I. *The History*. Oxford.
- Parke, H.W. (1988). *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity* (edited by B.C. McGing). Routledge.
- Piccardi, L. (2001). Active faulting at Delphi, Greece: Seismotectonic remarks and a hypothesis for the geologic environment of a myth. *Geology*, 28, 651–654.
- Spiller, H. A., Hale, J. R., Jelle Z., De Boer, J. Z. (2002). The Delphic Oracle: A Multidisciplinary Defense of the Gaseous Vent Theory. *Clinical Toxicology*, 40(2), 189–196.
- Stoneman, R. (2011). *The Ancient Oracles, Making the Gods Speak*. New Haven.