Danuta Musiał

Kapłani, filozofowie czy politycy : kilka uwag o rozwoju pitagoreizmu w starożytnym Rzymie

Ars Regia : czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa 2/3/4(4/5), 9-18

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

STUDIA

Danuta Musiał (Toruń)

KAPŁANI, FILOZOFOWIE CZY POLITYCY
Kilka uwag o rozwoju pitagoreizmu w starożytnym Rzymie

W Rzymie, w pobliżu miejsca, gdzie linia kolejowa do Neapolu przecina mury aureliańskie, odkryto w 1917 roku ślady tajemniczej podziemnej konstrukcji. W wyniku prac archeologicznych ustalono, że chodzi o budowlę w formie bazyliki, której główna sala została podzielona przez sześć czworokątnych kolumn na trzy nawy, z których środkowa, największa, była zakończona absydą. Do wnętrza bazyliki wchodziło się z niewielkiego westybulu stanowiącego zakończenie długiego korytarza prowadzącego na powierzchnię. Wystrój i kształt budowli przypomina nieco kościoły wczesnochrześcijańskie, ale zachowane na ścianach stiukowe dekoracje wskazują na początek I wieku n.e., jako prawdopodobną datę wzniesienia obiektu.

O przeznaczeniu tej budowli, określanej w literaturze przedmiotu jako podziemna bazylika przy Porta Maggiore (antyczna Porta Praenestina), historycy wypowiadają się z dużą ostrożnością. Wątpliwości nie budzi jedynie kultowy charakter zabytku, wskazują bowiem na to zarówno forma architektoniczna, symbolika dekoracji jak i fakt, że przy jego fundacji złożono prawdopodobnie krwawą ofiarę, o czym mogą świadczyć szczątki zwierzęce znalezione pod posadzką absydy[1]. Większość badaczy opowiada się, aczkolwiek nie bez wielu istotnych zastrzeżeń, za interpretacją zaproponowaną już w 1927 roku przez francuskiego uczonego Jérôme Carcopino. Opublikował on wówczas w Paryżu pracę pod wielce znamiennym tytułem: *La basilique pythagoricienne de la Porte Majéure*. Na podstawie drobiazgowej analizy zachowanych na ścianach bazyliki przedstawień Carcopino doszedł do wniosku, że tajemnicza budowla była miejscem kultu i zgromadzeń wspólnoty pitagorejskiej istniejącej w Rzymie na początku I wieku n.e. Za pitagorejską interpretacją zabytku przemawia, zdaniem tego historyka, przede wszystkim tematyka wyobrażeń oscylująca wokół trzech podstawowych wątków: śmierci, zbawienia przeznaczonego wtajemniczonym i samego wtajemniczenia, uwalniającego ludzi od lęku przed śmiercią.

Dekoracja pokrywała wszystkie ściany bazyliki, powierzchnię kolumn oraz sklepienia naw. W westybulu zachowały się nawet kolory pokrywające stiuki. Wiele scen, jak ćwiczenia w palestrze, szkolna lekcja czy ceremonia

zaślubin odnosi się do życia codziennego wspólnoty, przeważają jednak przedstawienia o tematyce mityczno-religijnej. Znajdujemy pośród nich, na przykład, szalejące bachantki, Kalchasa i Ifigenię czy Jazona i Medeę, by poprzestać na najbardziej znanych motywach. W głównej nawie zostały natomiast symetrycznie rozmieszczone wizerunki Attisa, bóstwa, którego śmierć co roku opłakiwały rzesze wyznawców.

Zatrzymajmy się przez chwilę przy scenie zdobiącej sklepienie absydy, która na pierwszy rzut oka wydaje się stereotypową ilustracją legendy o śmierci Safony. Poetka, jak pamiętamy, udręczona nieodwzajemnioną miłością do Faona miała zakończyć życie w morskiej otchłani. Na sklepieniu absydy widzimy rzeczywiście spienione fale z wznoszącą się ponad nimi leukadyjską skałą i zmierzającą ku przepaści postać kobiecą z lirą w dłoni, ale to nie poetka wydaje się być bohaterką tej sceny. Naszą uwagę przyciąga przede wszystkim Apollo, zwrócony ku Safonie z rozłożonymi w zapraszającym geście ramionami. Najlepszy komentarz do tego przedstawienia znajdziemy niewątpliwie u Owidiusza. Poeta opowiada bowiem w *Heroidach* (XV, 163–171), jak jedna z Nereid namówiła Safonę do skoku z leukadyjskiej skały, podobnie jak to uczynił Deukalion owładnięty miłością do Pyrry. Syn Prometeusza nie tylko przeżył ten skok, ale jeszcze w wyniku swego desperackiego kroku zyskał przychylność kochanej kobiety. Zapewne tego samego efektu oczekiwała Safona ryzykując podobne przedsięwzięcie, pełna jednak niepokoju co do rezultatów poprosiła o opiekę Erosa i Apollona, temu ostatniemu ofiarowując lirę, atrybut swej profesji. Z wersji mitu opowiedzianej przez Owidiusza wynika, że Safona nie miała zamiaru popełniać samobójstwa w potocznym tego słowa znaczeniu, a stwierdzenie to nabiera szczególnego znaczenia wobec faktu, że pitagorejczycy potępiali śmierć samobójczą. Pozostaje nam jeszcze wyjaśnić zasadność łączenia imienia Safony z naukami pitagorejczyków. Otóż w *Historii naturalnej* Pliniusza Starszego (XXII, 20) zachowała się ciekawa informacja, z której wynika, że legenda o śmierci Safony dała asumpt magom i pitagorejczykom do snucia różnych dziwnych opowieści. Ilustracją jednej z tych opowieści mogłaby być scena ze sklepienia bazyliki. Nie można wykluczyć, że omawiane przedstawienie jest alegorią pitagorejskiego zbawienia – wypełniona boską miłością Safona kieruje się ku Apollonowi, oddając się bogu w opiekę i zarazem jednocząc się z bóstwem (morskie stwory formują symboliczną linę oddzielającą poetkę od wzburzonych fal). Dodajmy, że intrygującą scenę dopełnia smutna postać stojąca na brzegu, symbolizuje ona, być może, profana, któremu nie dane było dostąpić wtajemniczenia.

Przy budowie podziemnej bazyliki zastosowano oryginalną w swej prostocie metodę konstrukcji przypominającą drążenie studni. W miejscach, gdzie miały znajdować się ściany zewnętrzne wykopano rowy, wypełniając je następnie kamieniami i zaprawą murarską, natomiast czworokątne szyby wypełnione tym samym materiałem stały się, po usunięciu ziemi wypeł-

niającej przestrzeń wewnątrz budowli, kolumnami podtrzymującymi sklepienie. Konsekwencją zastosowania takiej właśnie metody konstrukcji są liczne nieregularności i asymetria widoczne w ustawieniu ścian i kolumn. Taki sposób budowy wydaje się nawiązaniem do idei jaskini, która odgrywała przecież niemałą rolę w wyobrażeniach pitagorejskich. Porfiriusz, autor piszący w III w. n.e., wspomina w swoim traktacie *De antro nympharum* (18), że pitagorejczycy, a za nimi Platon, nazywali świat jaskinią.

Zastanówmy się teraz, kim mogli być ludzie, dla których bazylika przy Porta Maggiore została wzniesiona. Dla jasności wykładu potrzebnych jest jednak kilka informacji o genezie rzymskiego pitagoreizmu.

Kolebką pitagoreizmu była Wielka Grecja. Tam w południowo-italskiej Krotonie, u schyłku VI wieku p.n.e. Pitagoras z Samos założył swoją wspólnotę, mającą cechy zarówno bractwa religijnego, szkoły filozoficznej, jak i związku politycznego. Na płaszczyźnie religijnej pitagorejczycy rozwinęli orficką naukę o nieśmiertelnej duszy, celem pitagorejskiego wtajemniczenia było poznanie Prawdy, a droga do niej wiodła poprzez ascezę i ćwiczenia duchowe, których istotnym elementem było zgłębianie tajemnic nauki w poszukiwaniu harmonii kosmosu, zwłaszcza takich nauk jak muzyka i matematyka. To swoiste połączenie religii i nauki było czymś nowym na gruncie greckim i stanowiło w znacznym stopniu o atrakcyjności tego ruchu, szczególnie dla elit intelektualnych.

Apogeum politycznej potęgi związku pitagorejskiego była wojna Krotony przeciw sąsiedniej Sybaris sprowokowana przez zwolenników Pitagorasa. Jej konsekwencją było jednak uwikłanie pitagorejczyków w nie kończące się spory polityczne, a krwawo tłumione wystąpienia przeciwników ich polityki przyczyniły się do zdyskredytowania związku na arenie politycznej. Jednak jeszcze wiele lat po śmierci Mistrza (prawdopodobnie 495 r. p.n.e.) jego uczniowie wpływali na bieg wydarzeń w tej części Italii. Definitywny kres politycznego znaczenia wspólnoty pitagorejskiej nastąpił około połowy V wieku p.n.e. U schyłku tego stulecia doszło do zerwania między zwolennikami dwóch nurtów: *matematycy* kontynuowali naukowe poszukiwania Pitagorasa, *akuzmatycy* skupili się natomiast na kultywowaniu religijnych i moralnych nauk Mistrza. Ci pierwsi stopniowo tracili znaczenie i w IV wieku p.n.e. zostali wchłonięci przez inne szkoły filozoficzne, które odwoływały się do myśli Pitagorasa. *Akuzmatycy* zaś kierowali się coraz bardziej ku quasi-religijnym praktykom mającym na celu realizację bezpośredniego kontaktu z bóstwem. W epoce hellenistycznej nurt ten stał się szczególnie podatny na wpływy wschodniego mistycyzmu.

Pitagoreizm odrodził się w Aleksandrii w II wieku p.n.e. przede wszystkim jako postawa wobec problemów eschatologicznych i określony model życia. Neopitagorejczycy odwoływali się do nauk *akuzmatyków* „wzbogaconych" o elementy judejskiej gnozy, filozofii platońskiej i stoicyzmu z jego afirmacją astrologii. Uważali się za spadkobierców Pitagorasa, ale

z jego filozofii przejęli jedynie zainteresowanie dla spekulacji liczbowych i pewne wskazania etyczne. Dla neopitagorejczyków Pitagoras był nie tyle filozofem co mistrzem wiedzy tajemnej i prorokiem nowej wiary.

Rzymianie z naukami pitagorejczyków musieli się zetknąć już w IV wieku p.n.e., w momencie kiedy została zapoczątkowana rzymska ekspansja na południe Italii, ale kluczową datą dla recepcji tego kierunku nad Tybrem mógłby być rok 272 p.n.e., rok zdobycia przez Rzymian Tarentu, ważnego ośrodka myśli pitagorejskiej, będącego ojczyzną Archytasa, ostatniego z wielkich, twórczych pitagorejczyków. Warto zwrócić uwagę na fakt, że zdaniem Cycerona, właśnie w Tarencie miała się odbyć dysputa filozoficzna między Katonem Starszym i pitagorejczykiem Nearchem, świadcząca o pewnym zainteresowaniu wielkiego cenzora dla etycznych wskazań pitagoreizmu[2].

Jednak pewniejsze dowody pitagorejskich fascynacji rzymskiej elity intelektualnej pochodzą dopiero z II wieku p.n.e. Do tej grupy kierował swoje utwory poeta Enniusz (239–169), w którego poematach *Epicharm* i *Euhemer* filozofia przyrody interpretowana jest zgodnie z naukami pitagorejczyków.

Jednym z protektorów Enniusza, któremu warto poświęcić w tym miejscu nieco uwagi, był Fulwiusz Nobilior, słynny wódz i polityk, konsul 189 roku p.n.e. Bizantyński historyk Jan Lydos w dziele o zjawiskach astronomicznych (*De ostentis*, 16) połączył imię Nobiliora ze sprawą tzw. ksiąg Numy.

W 181 roku p.n.e. u podnóża Janikulum znaleziono dwa sarkofagi, na jednym, który po otworzeniu okazał się pusty, znajdowało się wyryte imię Numy Pompiliusza, legendarnego króla Rzymu. Drugi z sarkofagów zawierał natomiast zwoje łacińskie i greckie. Waleriusz Antias, cytowany przez Liwiusza (XL, 29), uważał te ostatnie za księgi pitagorejskie, albowiem zgodnie z tradycją Numa miał być słuchaczem Pitagorasa. Teksty te na mocy uchwały senatu zostały następnie spalone. Prócz pretora, którego oświadczenie o szkodliwości ksiąg sprowokowało to swoiste *auto da fé*, teksty miało czytać jeszcze wiele osób. Z przekazu Jana Lydosa wynika, że treści zawarte w tekstach pitagorejskich mogły zainspirować Fulwiusza Nobiliora do snucia refleksji o istocie boga „niewypowiedzianego". Jeżeli uznamy autentyczność tego świadectwa, to możemy ten przypadek uznać za interesującą próbę przyswojenia rzymskiej myśli religijnej idei bóstwa astralnego, mającej swoje źródło w naukach orfików i pitagorejczyków.[3]

Sprawę ksiąg Numy, jak również wcześniejsze wydarzenia związane z tak zwaną aferą bachanaliów, niektórzy historycy skłonni są wiązać z działalnością bractw pitagorejskich w Etrurii i Kampanii. Przypomnijmy, że w 186 roku p.n.e., wyznawców greckiego Dionizosa oskarżono o spisek przeciwko państwu *(coniuratio)*, wydano wówczas wyroki śmierci a senat podjął uchwałę *(senatus consultum)*, na mocy której adeptów tego kultu poddano kontroli państwa.

Pogłębienie, przede wszystkim dzięki archeologii, naszej wiedzy o italskim pitagoreiźmie z III i II wieku p.n.e. pozwala lepiej zrozumieć tło obydwu wspomnianych wyżej wydarzeń. Pokazują one, że ruch pitagorejczyków nie był w owym okresie zjawiskiem jednorodnym. Nawet jeżeli przyjmiemy, że członkowie bractw z Kampanii odegrali jakąś rolę w niepokojach 186 roku, to odwoływanie się, pięć lat później, do postaci Numy Pompiliusza może świadczyć o istnieniu w Rzymie ludzi szukających jakiejś formuły łączącej pitagoreizm z rodzimą tradycją etrusko-rzymską[4]. Dużą rolę w procesie „romanizacji" pitagoreizmu mogli odegrać ludzie pokroju Fulwiusza Nobiliora, którym musiały być zupełnie obce zarówno polityczne tradycje związku krotońskiego, jak i religijny mistycyzm manifestujący się w kulcie dionizyjskim. Dla nich pitagoreizm był bowiem przede wszystkim modą kulturalną, czymś w rodzaju intelektualnej ciekawostki, która przyciągała hellenizujące elity. W II wieku p.n.e. Rzymianie, którzy dzięki kontaktom z Grecją i hellenistycznym Wschodem zaczęli poznawać astrologię, odkryli w naukach pitagorejskich wyobrażenia o nieśmiertelnej duszy, metempsychozie czy abstrakcyjnym, astralnym bóstwie.

Jakościowa zmiana w recepcji pitagoreizmu w Rzymie nastąpiła dopiero w I wieku p.n.e.; Rzymianie byli wówczas lepiej przygotowani na przyjęcie idei obcych ich tradycji religijnej. Pokolenie Cycerona zostało bowiem w dużym stopniu ukształtowane przez poglądy stoika Posejdoniosa z Apamei (135–50) z jego teorią powszechnej sympatii odwołującą się do magii, astrologii i popularnej medycyny hellenistycznej. Elementy tej doktryny odnaleźć można w naukach prawie wszystkich ówczesnych szkół filozoficznych, ale najpełniej rozwinął ją stoicyzm. Sam Posejdonios bywa często przez historyków neopitagoreizmu uważany za twórcę synkretyzmu stoicko-pitagorejskiego. Obok niego wymienia się również Aleksandra Polihistora, innego filozofa-eklektyka tej epoki, który odegrał pewną rolę w przeniesieniu do Rzymu idei ezoterycznego neopitagoreizmu.

Zasługą pierwszych rzymskich neopitagorejczyków było przede wszystkim pogłębienie związków między magią, astrologią i religią. Łączyli oni bowiem w wyjątkowy sposób dociekania naukowe i subtelne rozważania teologiczne z teozofią i wschodnim okultyzmem. Literatura rzymska schyłku republiki i początków cesarstwa świadczy o ogromnej atrakcyjności nowych idei, albowiem wszyscy, począwszy od Warrona i Cycerona, aż po wielkich poetów epoki Augusta zafascynowani byli astrologią, z jej wiarą w istnienie gwiezdnego fatalizmu[5].

Podobnie rzecz się miała z magią, której pewne praktyki doczekały się w I wieku p.n.e. swego rodzaju nobilitacji. Cycero nieco ironicznie opowiada w *Tuskulankach* (I, 37) o swym przyjacielu Appiuszu Klaudiuszu Pulcherze (konsul 54 roku p.n.e.), który praktykował nekromancję, to znaczy w celach wieszczych wywoływał dusze zmarłych, ale sławny mówca nie wydaje się potępiać magii jako takiej. Zarówno magia jak i astrologia są dla Cycerona

nauką i sztuką *(ars)*, a nie zabobonem *(superstitio)*, jak można by się tego spodziewać.

Rozwój neopitagoreizmu w Rzymie u schyłku republiki łączy się przede wszystkim z osobą Nigidiusza Figulusa, senatora, pretora z 58 roku p.n.e., który w wojnie domowej opowiedział się, podobnie jak jego przyjaciel Cycero, po stronie Pompejusza i po przegranej pod Farsalos znalazł się na wygnaniu[6]. Biskup Cezarei palestyńskiej Euzebiusz w opublikowanej około 303 r. kronice zanotował pod datą odpowiadającą rokowi 45 p.n.e., że na wygnaniu umarł Nigidiusz Figulus, *Pythagoricus et Magus*.

Magami nazywano w starożytności kapłanów religii perskiej, w okresie cesarstwa mianem tym zaczęto również obdarzać pitagorejczyków, uważano ich bowiem za swego rodzaju mędrców-kapłanów, depozytariuszy wiedzy tajemnej, przynajmniej w takim znaczeniu używa tego termiu, jak się zdaje, Apoloniusz z Tyany w jednym z przypisywanych mu listów. Notatka Euzebiusza, mająca zapewne swe źródło w nie zachowanych tekstach Swetoniusza, taką interpretację potwierdza.

Cycero o zainteresowaniach Nigidiusza wypowiada się bardziej ogólnie, podkreślając przede wszystkim jego rolę jako odnowiciela nauki pitagorejczyków, wspomina jednak, co dla naszych rozważań wydaje się niezwykle ważne, że jego przyjaciel zajmował się również rzeczami robiącymi wrażenie ukrywanych przez naturę *(quae a natura involutatae videntur)*. Informację tę znajdujemy we wstępie do przekładu platońskiego *Timajosa*, natomiast w jedynym znanym nam liście do Nigidiusza pochodzącym z 46 roku p.n.e., a więc z okresu, kiedy Cycero wznowił już swoją działalność publiczną, czytamy o dziwnych rzeczach, które ludzie opowiadają Cezarowi o Nigidiuszu (*Ad fam.*, IV, 13). Dodajmy, że Cycero nie szczędzi przyjacielowi słów najwyższego uznania, nazywając go *doctissimus* i *sanctissimus*. W wiekach następnych opinię Cycerona w pełni podzielano; piszący w II wieku n.e. Aulus Gelliusz *(Noctes Atticae,* XIX, 14; 3) uważał Nigidiusza Figulusa za najuczeńszego, obok Warrona, człowieka swojej epoki. Dzięki Gelliuszowi i innym antycznym zbieraczom ciekawostek znamy tytuły zaginionych dzieł Nigidusza i wiemy, że mimo popularności autora nie miały one wielu czytelników z powodu ciężkiego stylu i niezwykle zagmatwanej treści.

Niestety, wobec braku źródeł historykowi trudno jest dziś w pełni zrekonstruować rzeczywiste poglądy oraz fakty z życia Nigidiusza Figulusa i oddzielić je od legendy, która już w starożytności otaczała tę postać.

Wiadomo, że zajmował się gramatyką, wymową, był znawcą etruskiego wróżbiarstwa *(disciplina etrusca)*, napisał również traktat *O bogach* (*De diis*), w którym próbował dokonać syntezy etrusko-rzymskiej tradycji religijnej z astrologicznymi wierzeniami o irańsko-babilońskiej proweniencji, przede wszystkim w zakresie kosmologii. Sławę u potomnych zyskał Nigidiusz właśnie dzięki swoim zainteresowaniom astrologicznym. Według Kasjusza Diona był tym, który najlepiej znał zasady rządzące ruchem

gwiazd i wpływ, jaki te ostatnie wywierały na ludzi (XLV, 13). Astrologii zawdzięczał ponoć swój przydomek *figulus* (garncarz), albowiem koła garncarskiego miał używać do objaśniania ruchu gwiazd.

Znajomość astrologii wykorzystywał Nigidiusz prawdopodobnie w swojej działalności publicznej, w starożytności łączono bowiem jego imię z dwiema sławnymi przepowiedniami. Otóż Oktawiuszowi, ojcu przyszłego princepsa, miał przepowiedzieć w dniu urodzin syna, że narodził się pan świata, a kiedy Cezar przekraczał Rubikon oznajmił ponoć nadejście nowej krwawej ery.

Nie bez znaczenia dla losów Nigidiusza Figulusa był prawdopodobnie fakt, że nie stronił on od praktyk uznawanych za magiczne. Apulejusz z Madaury, powołujący się na świadectwo samego Warrona, wspomina (*Apologia*, 42) o dziwnym zdarzeniu, którego czynnym uczestnikiem był Nigidiusz. Miał on bowiem przy pomocy zaklęć sprowadzić sen na dwóch młodych niewolników, by następnie wydobyć od nich informacje o miejscu ukrycia skradzionych pieniędzy. Fakt ten wydaje się całkiem prawdopodobny, opis Apulejusza dotyczy seansu hipnotycznego. Nigidiusz mógł nauczyć się technik wprowadzania w trans hipnotyczny od Egipcjan, którzy znali je od wieków. Lukan w swoim poemacie *Farsalia* zaświadcza, że tajemna wiedza Nigidiusza Figulusa w dużym stopniu pochodziła od Egipcjan (I, 639).

Cycero nigdzie nie wspomina, jakoby Nigidiusz kierował jakimś stowarzyszeniem religijnym czy politycznym, ale taka tradycja w starożytności istniała. W cieszących się zaufaniem filologów komentarzach do mów Cycerona, zwanych w literaturze przedmiotu *Scholia Bobbiensia*, a pochodzących prawdopodobnie z IV wieku, znajdujemy bardzo interesującą informację. W komentarzu do wystąpienia przeciwko Watyniuszowi (*In Vatinium interrogatio*, VI, 1) czytamy, że w domu Nigidiusza Figulusa, człowieka znanego ze swej wielkiej wiedzy zbierali się sympatycy nauk Pitagorasa, których zawistni rywale uważali za niegodnych szacunku. Wydaje się, że do tych zawistnych rywali należał nieznany z imienia autor *Inwektywy przeciwko Sallustiuszowi (Invectiva in Sallustium)*, a przypisywanej w starożytności Cyceronowi. Uważał on bowiem, że jednym z błędów młodości późniejszego historyka była przynależność do świętokradczego stowarzyszenia Nigidiusza (*sodalicium saacrilegii Nigidiani* – V 14).

Niektórzy historycy, między innymi Jerôme Carcopino, chcieliby widzieć w tym stowarzyszeniu związek o charakterze politycznym, skupiający w swych szeregach osoby o poglądach republikańskich, co miało na nich ściągnąć niechęć Cezara. Ofiarą tej niechęci byłby również Nigidiusz Figulus, którego Cezar nie odwołał z wygnania, chociaż wykazywał się łagodnością wobec wielu przeciwników politycznych. Nasze źródła nie potwierdzają jednak tezy o jakiejś szczególnej aktywności politycznej Nigidiusza, czy też innych pitagorejczyków. Wydaje się natomiast, że przyczyną ich kłopotów były specyficzne zainteresowania członków bractwa. Kasjusz Dio wyraźnie

stwierdza, że powodem oskarżeń kierowanych przeciwko Nigidiuszowi były nauki tajemne, którymi się zajmował (XLV, 1).

Aby w pełni zrozumieć to stwierdzenie antycznego autora, należy jeszcze kilka słów poświęcić roli, jaką odgrywała magia i astrologia w życiu społecznym Rzymu u schyłku republiki. Wspominaliśmy, że obie te dziedziny cieszyły się nad Tybrem dużą popularnością i swego rodzaju uznaniem, a ponieważ zaliczano je do sfery życia prywatnego formalnie nie były przedmiotem ingerencji państwa. Nie ulega jednak wątpliwości, że do niektórych praktyk odnoszono się wyjątkowo podejrzliwie, zwłaszcza do tych, które destabilizując ustalony porządek mogły zakłócać życie wspólnoty. Warto odnotować, że w 139 roku p.n.e na mocy edyktu pretorskiego wygnano z Rzymu chaldejskich astrologów. Oskarżono ich, jak podaje Waleriusz Maksimus (I, 33), że kłamliwymi przepowiedniami zwodzili nieoświecony tłum. Dodajmy, że sam Cycero uznający w pełni korzyści płynące ze sztuki wróżbiarskiej i doceniający kompetencje magów, podważał jednak sens przepowiedni astrologicznych *(De divinatione,* II, 47).

W *In Vatinium interrogatio* Cycero oskarżył Publiusza Watyniusza, że zabijał dzieci na ofiarę bogom podziemnym, a z ich wnętrzności odczytywał przyszłość. Watyniusz uchodził w Rzymie za pitagorejczyka i chociaż Cycero odmawia mu prawa do miana filozofa, niewykluczone, że o tego typu praktyki magiczne pitagorejczyków oskarżono. Niemniej ważne są inne zarzuty wysuwane przeciw Watyniuszowi: Cycero oskarżył go również o lekceważenie wróżb uświęconych tradycją, za którymi stał majestat Rzeczypospolitej. Podsumowując, należy wyraźnie stwierdzić, że niepokój budziły w Rzymie praktyki astrologiczne i wszelkie inne próby zdobywania wiedzy o przyszłości odbywające się poza oficjalnymi, powołanymi do tego celu instytucjami.

W czasie rządów Augusta problem ten nabrał szczególnej ostrości. Prynceps występujący oficjalnie jako obrońca obyczajów przodków i rzymskiej tradycji religijnej, zwalczał kulty wschodnie i nieufnie odnosił się do wszelkich stowarzyszeń tak politycznych jak i religijnych. Nic więc dziwnego, że był niechętny wszelkim praktykom magicznym i astrologii, chociaż prywatnie interesował się horoskopami.

Jeszcze w trakcie wojny z Antoniuszem Marek Agryppa, zapewne nie bez wiedzy Augusta, wypędził astrologów z Rzymu, w 26 roku p.n.e. na wygnanie musiał udać się Anaksilaos z Laryssy uważany za filozofa pitagorejskiego, natomiast w 11 roku n.e. cesarz zakazał przepowiadania czyjejś śmierci, szczególnie w obecności świadków[7]. Dodajmy do tych informacji ciekawe świadectwo Kasjusza Diona o rozmowie jaką mieli odbyć Oktawian i Mecenas (LII, 36), w której August uznał pożytki płynące z istnienia augurów i innych oficjalnych wieszczków, ale działalność magów i astrologów określił jako szkodzącą interesom państwa.

Nieufność cesarza wobec wszelkiego rodzaju bractw i stowarzyszeń religijnych musiała spowodować ich stopniową marginalizację i wyłączenie

z oficjalnego życia publicznego. Proces ten dotknął bez wątpienia pitagorejczyków, ale nasze wiadomości o rozwoju rzymskiego neopitagoreizmu po śmierci Nigidiusza Figulusa są mało precyzyjne. Niewątpliwie, elementy doktryny pitagorejskiej inspirowały dwóch filozofów eklektyków działających w Rzymie po 40 roku p.n.e.: Sekstiusza ojca i Sekstiusza syna, którzy kierowali szkołą filozoficzną skłaniającą się ku stoicyzmowi. Na poglądy tej szkoły wywarł pewien wpływ ezoteryczny pitagoreizm, który swą popularność wśród elity intelektualnej zawdzięczał Owidiuszowi. Przesadne wydaje się jednak stwierdzenie, że Sekstiusze byli spadkobiercami Nigidiusza Figulusa. Odwoływali się oni do filozofii pitagorejskiej, a nie do astrologii i magii w wydaniu neopitagorejczyków. Zwróćmy uwagę, że Seneka, uczeń neopitagorejczyka Sotiona, czuł się w obowiązku podkreślić rzymski charakter szkoły Sektiuszów *(nova et romani roboris secta)*[8].

Sytuacja pitagorejczyków pogorszyła się niewątpliwie za panowania Tyberiusza, albowiem izolowani w swoich zamkniętych stowarzyszeniach, uważani przede wszystkim za szkodliwych magów i taumaturgów byli zapewne ofiarami represji sprowokowanych przez tego władcę. Pretekstem do wydania *senatus consultum* przeciwko astrologom i magom był proces Skryboniusza Libona, który został oskarżony o słuchanie proroctw Chaldejczyków (Tacyt, *Roczniki*, II, 27–32). W 20 roku ponownie pojawia się oskarżenie o konsultacje astrologiczne, tym razem dotyczy ono Emilii Lepidy, która ośmieliła się dopytywać o przyszłość rodziny cesarskiej (*Roczniki*, III, 22). Jeszcze dalej miał się posunąć w swojej ciekawości Furiusz Skribonianus, ośmielił się bowiem pytać astrologów o datę śmierci cesarza. W następstwie procesu Skribonianusa z inicjatywy Klaudiusza wydane zostało ponownie *senatus consultum*, na mocy którego wygnano astrologów z Rzymu i Italii. Tacyt, nasze główne źródło do omawianych wydarzeń, uważa tę uchwałę za bezskuteczną (*Roczniki*, XII, 52), co wydaje się uwagą ze wszech miar słuszną, zważywszy na losy podobnej regulacji prawnej Tyberiusza, jak i konieczność wracania do tego problemu w latach następnych[9].

Mała skuteczność ustaw przeciwko magom i astrologom nie zmienia jednak faktu, że rok 52 wydaje się krytyczny dla rozwoju bractw pitagorejskich w Rzymie. Wielu historyków uważa, że prześladowania doprowadziły do zniszczenia stowarzyszenia kontynuującego linię Nigidiusza Figulusa, które było prawdopodobnym użytkownikiem bazyliki przy Porta Maggiore[10]. Wszystkie ślady wskazują na opuszczenie tego obiektu właśnie około połowy I wieku n.e. Nie można wykluczyć, że do ostatnich pitagorejczyków związanych z podziemną bazyliką należał Statiliusz Taurus, właściciel pięknych ogrodów położonych przy via Tiburtina, a więc w pobliżu starożytnej Porta Praenestina. Niedaleko znajdowało się również kolombarium służące *gens Statilia*. Bliskość posiadłości Statiliuszy skłoniła Carcopino do wysunięcia tezy, że rodzina ta należała do fundatorów

pitagorejskiej świątyni, ale hipoteza ta wydaje się niezwykle trudna do udowodnienia. Nieco bardziej uzasadnione jest wiązanie osoby Statiliusza z wydarzeniami, które doprowadziły do upadku rzymskiej wspólnoty pitagorejskiej. W 52 roku został on bowiem oskarżony o zdzierstwa, które popełnił w czasie swego prokonsulatu w prowincji Afryce oraz, co trzeba podkreślić, o praktyki magiczne *(magicae superstitiones)*, jak pisze Tacyt (*Roczniki*, XII, 59).

Opuszczenie bazyliki przy Porta Maggiore w Rzymie wiąże się również z ogólnym doktrynalnym regresem w neopitagoreiźmie w całym ówczesnym świecie. „Misyjne" podróże Apoloniusza z Tyany odbywane za panowania Nerona dowodzą istnienia wielu zorganizowanych wspólnot pitagorejskich, ale zarówno Apoloniusz, jak współczesny mu Moderatos z Gades czy żyjący kilkadziesiąt lat później Numenios z Apamei są już tylko epigonami pitagoreizmu. Druga połowa I wieku jest okresem głębokiego kryzysu większości szkół filozoficznych, także tych tradycyjnych, ale pitagorejczyków dotknął on szczególnie właśnie dlatego, że uciekając przed atakami skupili się w zamkniętych bractwach.

Przypisy

[1] Podstawowe informacje o architekturze i dekoracji bazyliki zob. F. Coarelli, *Guida archeologica di Roma*, Roma 1974, s. 216–218.

[2] Ciekawe rozważania o rzekomym pitagoreiźmie Katona można znaleźć w artykule C. Letta, *L'Italia dei „mores romani" nelle „Origines" di Catone*, „Atheneum" 62 (1984), s. 3–30 i 416–440.

[3] P. Boyancé, *Fulvius Nobilior et le Dieu inefable*, w: *Etudes sur la religion romaine*, Paris 1972, s. 227–252.

[4] Uwagi o rozwoju rzymskiego pitagoreizmu w II w. p.n.e. zob. J.-M. Pailler, *Bachanalia. La répression de 186 av. J.C. a Rome et en Italie*, Roma 1988, s. 623–109 (tam też najnowsza literatura na ten temat).

[5] W. Gundel, H.G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966, s. 102–103.

[6] Jak dotychczas najważniejszą pracą o Nigidiuszu Figulusie jest A. Della Casa, *Nigidio Figulo*, Roma 1962.

[7] O rzymskim ustawodawstwie przeciwko Chaldejczykom i astrologom zob. F.H. Cramer, *Expulsion of Astrologers from Ancient Rome*, „Classica et Medievalia", 12 (1951) s. 7–50.

[8] I. Lana, *Sextioroum nova et romani roboris secta*, „Rivista di Filologia e di istruzione classica" LXXXI (1953), s. 2–26 i 211–233.

[9] Astrologów wygnał Witeliusz (69 r.), Wespazjan (70 r.) i Domicjan 89/90 i 93/94 r.).

[10] J.-M. André, *Les écoles philosophiques aux deux premiers siecles de l'Empire*, (w:) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 35, 1, s. 8–35.