

Kotula, Tadeusz

Nurty monoteistyczne w pogaństwie "wieku niepokoju" (III w. n.e.) a polemika chrześcijańska

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia 27 (254), 105-114

1992

Artykuł został 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.

TADEUSZ KOTULA

**Nurty monoteistyczne
w pogaństwie „wieku niepokoju” (III w. n.e.)
a polemika chrześcijańska**

Greki Herodian przekazał w swych „Dziejach następców Marka Aureliusza” napisanych około połowy III w. relację o niezwykłych wydarzeniach w Rzymie, godzących w odwieczne religijne tradycje stolicy Imperium. Otóż trzeci przedstawiciel dynastii Sewerów na cesarskim tronie, Syryjczyk Heliogabal, objawszy rządy w 218 r. niezwłocznie sprowadził do Wiecznego Miasta swego boga z Emezy, Sol Invictus Elagabal, w postaci czarnego meteorytu. Ogłosił przy tym supremację owego „Niezwycięzonego Słońca” nad dawnymi bóstwami rzymskiego panteonu, czyniąc obcy kult wschodni oficjalną religią państwową. Jako cesarz i *pontifex maximus* wyżej jednak postawił godność arcykapłana nowego kultu, którą dotąd piastował w Emezie i nadal zachował dla siebie, a następnie dokonał uroczystej hierogamii, boskich zaślubin Elagabala z patronką Kartaginy, afrykańską Dea Caelestis, która stanowiła zromanizowany odpowiednik punickiej Tanit¹. Orgiastyczny rytuał orientalnych obrzędów gorszył rzymskich konserwatystów. Szokował nawet Herodiana, przybysza z hellenistycznego Wschodu przywykłego do podobnych widowisk. Chodziło bowiem o Rzym. Nie akceptowana przez rzymskie społeczeństwo religijna reforma Heliogabala nie przetrwała też jego śmierci, jaką już w 222 r. poniósł z rąk zbuntowanych żołnierzy, lecz znalazły w niej znamienne odbicie tendencje charakterystyczne dla przemian, które w ciągu III w. zachodziły w całym systemie ówczesnych wierzeń pogańskich.

Mimo powszechności synkretyzmów i długowiecznego działania praktyki *interpretatio Romana* do końca epoki wczesnego cesarstwa utrzymywało się wielkie zróżnicowanie pogańskich wierzeń wśród ludów Imperium. W najnowszej monografii poświęconej pogaństwu w pań-

¹ Herodian, V, 5—6; M. Pietrzykowski, *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, ANRW II, 16, 3, 1986, s. 1816 i n.; por.: G. H. Halsberghe, *Le culte de Dea Caelestis*, ANRW II, 17, 4, 1984, s. 2211 i n.; id., *Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3^e siècle après J.-C.*, ANRW II, 17, 4, 1984, s. 2185 i n. Najnowsze opracowanie: M. Frey, *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, Stuttgart 1989 (nie było mi dostępne).

stwie rzymskim amerykański historyk R. Mac Mullen silnie podkreślił żywotność politeizmu przy wiekowej symbiozie oficjalnych kultów państwowych z prowincjonalnymi oraz znacznej dynamice procesów asymilacyjnych. Zaobserwował przemiany w świadomości ludzi III w. polegające między innymi na stopniowym zbliżaniu się tradycyjnych wierzeń rzymskich kręgów intelektualnych do religii mas, dołów społecznych². Wcześniej już M. Grant pisał o rozkwicie różnorodnych kultów pogańskich jako o jednym ze zjawisk wyróżniających ten przełomowy okres dziejów rzymskich³.

Wedle powszechnego mniemania pewne bóstwa prowincjonalne cieszyły się ewidentną preferencją wśród szerokich rzesz wyznawców, wybijając się ponad inne i często skutecznie się opierając romanizacji. Na przykład w Germanii Dolnej szczególnej czci doznawała miejscowa bogini Nehalena jako opiekunka kupców i żeglarzy. Dwa jej sanktuaria z seriami tekstów wotywnych czynne były przynajmniej do połowy III w. na holenderskiej Zelandii, o czym świadczą nowsze znaleziska epigraficzne. W obu Germaniach oraz Galii rozprzestrzenił się niezwykle tam popularny kult niewieściej triady bóstw chtonicznych o nazwie Matres (Matrones). W Afryce wyróżniły się rodzime bóstwa pod zbiorową nazwą Dii Mauri, w Brytanii bogini Brigantia była nadal czczona także po stłumieniu powstania Brygantów za Sewerów. Wreszcie na rozległych obszarach kulturowego *Celticum* od Brytanii po dolny Dunaj nie wygasł odwieczny kult Epony, boskiej opiekunki koni.

Szczególnie jednak charakterystycznym rysem „wieku niepokoju”, jak swego czasu określano krytyczne trzecie stulecie cesarstwa⁴, był rozwój idei monoteistycznych pod postacią kultu „wielkich bogów”, także rzymskich, ale przede wszystkim rodzimych i orientalnych, a to właśnie w związku ze zjawiskami kryzysowymi znamionującymi epokę. W punkcie tym przeobrażenia w religii odzwierciedlały polityczną sytuację państwa. Zwykło się przyjmować, że wojny domowe, najazdy barbarzyńskie, klęski żywiołowe nagminnie skłaniały ludzi III w. do szukania ucieczki w „religiach zbawienia” orientalnego głównie rodowodu, do szukania protekcji bóstw uważanych za szczególnie potężne i wszechwładne, określanych mianem wielkich i niezwyciężonych. Po-

² R. Mac Mullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981, s. 62—73, 130 i n.; por.: J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, s. 227 i n.; nowa religijność w III w.; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 222.

³ M. Grant, *Das römische Reich am Wendepunkt. Die Zeit von Mark Aurel bis Konstantin*, München 1972, s. 197 i n.

⁴ Pojęcie to wprowadził do literatury naukowej w odniesieniu do III w. n.e. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965. Krytyka tego pojęcia — m.in.: P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (Mass.) 1978, s. 5.

wstawała w tych warunkach nowa religijność epoki z typowymi dla niej przemianami w społecznej oraz indywidualnej mentalności wierzących, przy rosnącym braku zainteresowania życiem publicznym i losami państwa⁵.

W intelektualnych środowiskach wyższych warstw społecznych kształtowało się od wieków wyobrażenie o jednym najwyższym bóstwie dystansującym się od politeistycznego panteonu. W tworzeniu i rozpowszechnianiu tych pojęć wybitną rolę odegrali greccy myśliciele szkoły neoplatonickiej, zwłaszcza właściwy jej twórca Plotyn oraz jego uczeń i następca Porfiriusz. Obaj rozwijali twórczo poglądy swych wielkich klasycznych poprzedników, Platona i Arystotelesa, za pośrednictwem eklektycznego średniego platonizmu pierwszych stuleci cesarstwa. W tradycji tej głęboko zakorzeniona była koncepcja najwyższej boskiej siły panującej nad kosmosem rzeczy i idei, siły — wedle Platona — trudnej do zdefiniowania i ledwie dostępnej dla prostych umysłów. Tym samym jeden z przewodnich nurtów myśli neoplatonickiej, przesyconej religijnym mistycyzmem, torował drogę prądom monoteistycznym w powszechnych wierzeniach epoki.

W dość już dawnym, lecz nadal cytowanym artykule M. P. Nilsson przedstawił długi szlak rozwojowy filozoficznego monoteizmu Greków, od Ksenofanesa z Kolofonu i Platona po okres wczesnego cesarstwa⁶. Należałoby mówić raczej o henoteizmie, gdyż najwyższa boska istota, *deus summus* neoplatoników, zakładała w samej definicji wyobrażenie zbiorowości podrzędnych bóstw w politeistycznym systemie.

Około połowy III w. wypracował Plotyn swą monistyczną teorię o najwyższym bycie, twórczym początku i zasadzie istnienia wszystkich rzeczy. Za ów transcendentny absolut uznał boską jedność, którą postawił ponad rozumem, duchem. Choć bowiem najwyższy byt i duch stanowią, jeśli je zsumować, wszystko, nie może jednak dojść do ich integralnego połączenia, gdyż jedność nie może być wszystkim, wielością⁷. W ten sposób związał Plotyn w monoteistycznej koncepcji boskiej jedności ontologię z teologią, co jest jednym z głównych znamion jego doktryny⁸. W tym też punkcie Porfiriusz powtórzył, jak się zdaje, ontologiczne poglądy swego mistrza, podkreślając wyższość boskiej jedności nad materią, która się z niej wywodzi⁹. Bardzo frag-

⁵ J. H. W. G. Liebeschuetz, op. cit., s. 227, 230 i n.

⁶ M. P. Nilsson, *The High God and the Mediator*, HThR LVI, 1963, s. 101—120. O pogańskim monoteizmie ogólnie zob.: R. Mac Mullen, op. cit., s. 82—89; R. L. Fox, *Pagans and Christians*, San Francisco 1986, s. 34 i n., 196.

⁷ Plotyn, VI, 9, 2, 44; por.: III, 8, 9, 40; H. R. Schwyzer, *Plotinos*, RE XXI, 1, 1951, col. 560; M. Jaczynowska, op. cit., s. 223.

⁸ H. Dörries, *Plotinos*, Der Kleine Pauly IV, 1972, col. 942.

⁹ Porfiriusz, *Sent.* 31; por. 20; R. Beutler, *Porphyrios*, RE XXII, 1, 1953, col. 303. Zob. też: E. R. Dodds, op. cit., s. 118, gdzie dalsze odwołania.

mentaryczny stan treści jego głównego dzieła „Przeciwko chrześcijanom”, spalonego w 448 r. na rozkaz cesarza Teodozjusza II i Walentyniana III, nie pozwala stwierdzić, czy rozwijał on w nim myśli Plotyna o najwyższej istocie¹⁰.

Większość zatem świadectw o monoteistycznych ideach w pogaństwie epoki wczesnego cesarstwa pochodzi z III w. Nie można tego uważać za zwykły przypadek, gdyż znaczną część informacji zawdzięczamy ówczesnej polemice chrześcijańskiej.

Kościół, który umacniał swe pozycje w ogniu prześladowań za Decjusza i Waleriana, stanął wobec problemu pogańskiego monoteizmu jako nurtu filozoficznego poważnie konkurującego z teologią chrześcijańską. Docenili to apologetyci chrześcijaństwa podejmując frontalny atak na doktrynę pogańskich adwersarzy.

Orygenes z Aleksandrii wystąpił około połowy III w. w polemicznym traktacie przeciw poglądom wcześniejszego przedstawiciela filozofii stoicko-platońskiej Celsusa, który właśnie głosił, że na samym szczycie boskiej hierarchii istnieje potężne najwyższe bóstwo kosmiczne o różnych imionach u różnych ludów, wśród rzeszy podrzędnych służących mu bogów. Sam również Orygenes skłaniał się do uznania owych boskich istot niższego rzędu, choć widział w nich jedynie demony czy upadłe anioły¹¹.

Na rzymskim Zachodzie przodującą rolę w polemice z pogańskimi poglądami w tej dziedzinie odegrali afrykańscy apologetyci III w., szczególnie aktywni jako bojownicy wiary, reprezentanci silnego i dynamicznego Kościoła. Im też, Tertulianowi, Minucjuszowi Feliksowi, św. Cyprianowi, Arnobiuszowi i Laktancjuszowi, zawdzięczamy w znacznej mierze naszą wiedzę o nurtach monoteistycznych we współczesnej i dawniejszej filozofii greckiej. Także bowiem protagoniści neoplatonizmu, których doktryna odbiła się szerokim echem w literaturze chrześcijańskiej, Ammoniusz Sakkas, Plotyn i Porfiriusz, inspirowali się dorobkiem swych dawniejszych autorytetów.

Już pod koniec II w. kartagińczyk Tertulian zwrócił uwagę na regionalne partykularyzmy pogańskich wierzeń, w których znalazły wyraz tendencje monoteistyczne: „Unicuique [...] provinciae et civitati deus suus est, ut Syriae Atargatis [...], ut Africae Caelestis, ut Mauritaniae reguli sui”¹². Określenie „prowincja” nie występuje tu w administra-

¹⁰ C. Just. I, 1, 3.

¹¹ Orygenes, *Contra Cels.* V, 41, por.: I, 24, VIII, 3—5. M. P. Nilsson, op. cit., s. 106 i n.; E. R. Dodds, op. cit., s. 106 i 117; R. P. C. Hanson, *The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great*, ANRW II, 23, 2, 1980, s. 959.

¹² Tertulian, *Apol.* 24, 7. O chrześcijańskich ideach monoteistycznych u Tertuliana zob.: W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, London 1984, s. 345. Ogólnie stosunek chrześcijan do religii pogańskich aż do okresu Konstantyna Wielkiego przedstawił ostatnio R. P. C. Hanson, op. cit., s. 910—973.

cyjnym sensie technicznym, odnosząc się raczej do większych obszarów kulturowych — jak właśnie Syria, jak Afryka Prokonsularna z Numidią i cała Mauretania. Jako bóstwa poszczególnych miast rozumiał zapewne Tertulian lokalnych *dii patrii* municypalnych. Warto odnotować fakt, iż dane prowincjonalnej epigrafiki potwierdzają świadectwo afrykańskiego pisarza o regionalnym związku kultu słynnej bogini Caelestis z Afryką. Wotywna dedykacja z Lucus Augusti (Lugo) w Hiszpanii Tarrakońskiej, datowana w przybliżeniu również na przełom II/III wieku, wymienia między innymi *Africae Caelestis*¹³. Wielkie bóstwo niewieście stało się tym samym patronką całej Afryki, a nie tylko samej Kartaginy, gdzie stołeczna świątynia i wyrocznia Caelestis przetrwać miały do 421 r.¹⁴

W innym miejscu nie omieszkał Tertulian wymienić drugie potężne bóstwo afrykańskie, a mianowicie *Afrorum Saturnus*. Pod takim określeniem etnicznym występuje afrykański Saturn z początkiem III w. n.e. po raz pierwszy w antycznych źródłach¹⁵. W swej monumentalnej monografii poświęconej temu bóstwu M. Leglay położył nacisk na wyraźne pierwiastki monoteistyczne uchwytnie od okresu punickiego w prowincjonalnym kulcie Baal-Hammona-Saturna, który zajmował czołowe miejsce w afrykańskim panteonie między innymi dzięki silnemu i dobrze zorganizowanemu stanowi kapłańskiemu (*sacerdotes Saturni*)¹⁶. Także ten kult dożył do epoki późnego cesarstwa, wykazując się w ciągu III w. nie słabnącą dynamiką, o jakiej mówią setki stel w ich „zromanizowanej” postaci. Ich teksty wotywno podkreślają wyniosłą pozycję wielkiego bóstwa w epitetach *aeternus, invictus, rex Saturnus*, boga jeśli nie jedyne, to wybitnie górującego nad innymi w sensie ówczesnych henoteistycznych wyobrażeń¹⁷. Święty Augustyn nie wahał się określić Saturna zwrotem *dominus deus*, jakże typowym dla absolutystycznego reżimu dominatu¹⁸.

W przeciwstawieniu do konkretnych wielkich bóstw przedstawianych w prowincjonalnej sztuce, bóg filozofów stanowił abstrakcyjny byt, produkt synkretystycznego monoteizmu. Tertulian wymienił pewne rysy jego boskiej istoty i monarszej władzy na podstawie dawniejszych źró-

¹³ AE 1976, 312 = 1973, 294.

¹⁴ Zob.: G. H. Halsberghe, *Le culte de Dea...*, s. 2207 i n., 2222 i n.

¹⁵ Tertulian, *Scorp.* 7, 6; „late 203/early 204” wg: T. D. Barnes, *Tertullian*, Oxford 1971, s. 55.

¹⁶ M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, Paris 1966, s. 96—105, 487—492.

¹⁷ *Rex Saturnus* — zob.: M. Le Glay, *Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne Africain*, [w:] *Studia Phoenicia VI. Carthago*, Leuven 1988, s. 190 i n., Afryka, inskrypcja nr 3, Belli, Afryka Prokonsularna; por. s. 228 i n. i 232, Dacja, napis z Potaissa: *Saturno reg(i), patri deorum*.

¹⁸ *Enarr. in Psalmos CXLV*, 12.

deł. Powtórzył zarazem, że poganie uznają jednego boga w charakterze władcy wszechświata, *princeps mundi*, stojącego ponad tłumem innych podporządkowanych mu¹⁹. Bardziej systematycznie inny Afrykanin (zapewne Afrykanin) Minucjusz Feliks zreferował w swym filozoficznym dialogu „Oktawiusz” podstawowe poglądy różnych szkół greckich od VI w. p.n.e., określenia samej zasady władzy oraz natury najwyższego boga²⁰.

W połowie stulecia św. Cyprian tak sformułował słowa Platona, głównego autorytetu ówczesnych neoplatoników: „Plato [...] unum deum servans ceteros angelos vel daemonas dicit. Hermes quoque Trismegistus unum deum loquitur eumque incomprehensibilem atque inaestimabilem confitetur”²¹. Wśród afrykańskich apologetów chrześcijaństwa także św. Cyprian uczynił aluzję, w tym miejscu, do traktatów hermetycznych, które ze swej strony inspirowały się platońską doktryną. Wielki erudyta mógł się bezpośrednio zapoznać z owymi pismami egipskich Greków²². Jednakże opinie apologetów na temat rozwoju idei monoteistycznej u pogan trzeba traktować krytycznie, gdyż głosząc sami jedyne Boga nie bez satysfakcji, ale i nie bez pewnej przesady i uogólnienia chętnie konstatawali, iż nawet świat pogański doszedł do owej najdoskonalszej postaci religii. Wszelako pozytywne znaczenie takich sądów na tym polega, że poświadczyły one typowy dla ówczesnej filozofii nurt idei monoteistycznych, osiągających kulminację w neoplatońskiej koncepcji najwyższej boskiej istoty.

Po Minucjuszu Feliksie i św. Cyprianie inni chrześcijańscy pisarze z Afryki, Laktancjusz i Arnobiusz należący do okresu tetrarchii, niewiele już wnieśli do omawianej tu kwestii. Ograniczyli się do powtórzeń, podkreślania supremacji najwyższego bóstwa pogańskiego nad pod-

¹⁹ *Apol.* 17, 1: „deus unus”; por. *ibid.*, 18, 2; 24, 3: „velut princeps mundi [...] imperium summae dominationis penes unum, officia vero penes multos”; 30, 1: „deus solus”; 47, 5—7: różne sądy pogan o naturze najwyższego boga.

²⁰ *Octavius* 19, 1—3: „unus pater divum atque hominum [...] disciplinam philosophorum in hanc unam coire [...] sententiam”; por. 19, 4 (Tales z Miletu); *ibid.*, 7: „infinite cum mente” (Ksenofanes); „populares deos multos, sed naturalem unum praecipuum” (Antystenes); *ibid.*, 10: „unitas providentiae” (stoicy); 14—15: „deus [...] mundi parens, artifex animae, caelestium terrenorumque fabricator” (Plotyn); 20, 1: „deus unus multis licet nominibus”. Skomplikowana kwestia porównawczej chronologii Tertuliana i Minucjusza Feliksa nie została dotąd, jak się zdaje, definitywnie rozstrzygnięta. Zdaniem M. Simona (*Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I—IV w.*, Warszawa 1981, s. 439) ten ostatni byłby raczej późniejszy od Tertuliana. Wedle R. L. Foxa (op. cit., s. 300) jego „Oktawiusz” wyszedł w przybliżeniu ok. 230 r.

²¹ *Quod idola dii non sint*, 6. Por.: Tertulian, *De anima* 33, 3 i *Adv. Valent.* 15; Laktancjusz, *Div. Inst.* XIV, 2.

²² O księgach „Hermetica” pisze ostatnio E. Ferguson, *Background of Early Christianity*, Michigan 1987, s. 250 i n.

rzędny demonami²³. Wreszcie również św. Augustyn, odwołujący się do greckich filozofów minionych epok (zwłaszcza do stoików), stwierdził te same cechy u ich *deus summus*²⁴.

Z powyższego jasno wynika, że *unus, solus deus* nigdy nie był w wyobrażeniach pogańskich myślicieli jedynym bogiem, *deus unicus*. Idea taka pozostawała obca religijnej mentalności ludzi starożytnych, przede wszystkim zaś nie mieściła się w pojęciach szerszego ogółu wierzących. Inaczej mówiąc — pogaństwo grecko-rzymskie nigdy nie doszło do czyścigo konsekwentnego monoteizmu, zatrzymując się na henoteistycznym etapie teologii.

Nilsson stara się nieco złagodzić tę opinię, choć na ogół ją akceptuje. Przyjmując w gruncie rzeczy, iż abstrakcyjna koncepcja *High God* dostępna była w swym filozoficznym ujęciu jedynie wykształconym umysłem, doszukuje się jednak pewnego odbicia myśli o jednym wielkim (jeśli nie jedynym) bóstwie w niektórych inskrypcjach prowincjonalnych, a głównie w papyrusach²⁵. Z drugiej strony E. R. Dodds zwraca uwagę na fakt, że tematyka religijna cieszyła się zawsze popularnością w masach ludowych i skłaniała do rozważań²⁶. Wydaje się to dość oczywiste, lecz nie można stąd wyciągać zbyt daleko idących wniosków.

Nie omieszkajmy tu zacytować znamienego świadectwa z „*Metamorfoz*” Apulejusza, *philosophus Platonicus Madaurensis*, jak sam się reklamował i jak go nie bez dumy nazywa także dedykacja z rodzinnej kolonii afrykańskiej²⁷. Bohater Apulejuszowej powieści Lucjusz ściągnął na siebie nienawiść leciwej a zalotnej żony tessalskiego młynarza i nie szczędzi jej w gniewie niewybrednych inwektyw za amoralny tryb życia. Co więcej, znajduje zgola cięższy zarzut: „*spretis atque calcatis divinis numinibus in vicem certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei quem praedicaret unicum [wyróżn. — T.K.] fallens omnes homines...*” itd. („wzgardziwszy i podeptawszy nogami święte bóstwa, zamiast jakiejś wyraźnej religii udawała bezbożnie wiarę w boga, o którym głosiła, że jest jedynym jedynym...” itd.)²⁸. Tekst ten

²³ Tak Laktancjusz, *Div. Inst.* I, 5, 6, z odwołaniem się do Seneki: „*rector orbis terrarum caelique et deorum omnium deus*”; Arnobiusz, *Adv. nat.* II, 35: „*si omnes concedimus, unum esse rerum patrem immortalem [...] sequitur...*” itd.; 30: „*quem solum esse [sc. Iovem] dicitavere sapientes [...] turba consequente divorum*”.

²⁴ *De civitate Dei* V, 8.

²⁵ M. P. Nilsson, *op. cit.*, s. 111 i n.

²⁶ E. R. Dodds, *op. cit.*, s. 103; Minucjusz Feliks, 5, 4: „*audere quosdam, et hoc studiorum rudes, litterarum profanos, [...] certum aliquid de summa rerum ac maiestate decernere...*” itd.

²⁷ *Apol.* 10; *ILAl.* I, 2115.

²⁸ *Metam.* IX, 14; przekład E. Jędrkiewicza. Por.: R. Mac Mullen, *op. cit.*, s. 83 i przyp. 34.

ma decydujące znaczenie. W drwinach Lucjusza doszły do głosu potoczne odczucia typowego człowieka z ludu. W grecko-rzymskim świecie politeistycznych religii *deus unicus* był zawsze czymś absurdalnym, niepojętym, abstrakcją całkiem odbiegającą od przeciętnego sposobu myślenia pogańskiej społeczności. Sam Apulejusz, wierny uczeń Platona, obstawał przy idei jednego wszechmocnego boga, którego wszakże określił nie bez koncesji na rzecz henoteizmu jako *summus exsuperantissimusque deorum omnium*, jako najwyższą istotę na wierzchołku całej boskiej hierarchii²⁹.

Temu najwyższemu bogu filozofów, czysto abstrakcyjnej i czysto rozumowej idei boskiego absolutu, chrześcijaństwo przeciwstawiło bardziej konsekwentny monoteizm Boga w Trójcy Świętej jedyne, lecz zarazem Boga miłosierdzia, umęczonego na krzyżu Zbawiciela w ludzkim wcieleniu Chrystusa. Tej właśnie Dobrej Nowinie zawdzięczała nowa religia swój sukces w ówczesnym rzymskim świecie nękanym kryzysami. W tym też sensie M. P. Nilsson przypisał zasadniczą rolę funkcji Chrystusa-Syna Człowieczego jako pośrednika między Bogiem a ludźmi³⁰.

Należy jednak przyznać, że w myśli religijnej III w. nie brakowało tendencji pojednawczych, szukania punktów styecznych między doktryną chrześcijańską a pogańskim monoteizmem. Rozgłosu nabrały słowa zawarte w Tertulianowym „Apologetyku”: *anima naturaliter Christiana* — dusza z natury chrześcijańska — na określenie istoty psychiki pokrewnej poganom i chrześcijanom³¹. Myśl tę wkrótce podjęli inni apologetyci. Minucjusz Feliks zapytał: „Vulgi iste naturalis sermo [wyróżn. T. K.] est aut Christiani confitentis oratio?”³². Ten sam pojednawczy ton zabrzmiał później u Arnobiusza: „In deo [...], quem esse omnes naturaliter [wyróżn. T.K.] scimus”³³. Tak oto oba zwalczające się obozy zdawały się spotykać na jednej i tej samej drodze ku idei uniwersalnego monoteizmu, której echa odnajdujemy jeszcze w korespondencji św. Augustyna³⁴. Z różnych kierunków zbiegały się próby znalezienia wspólnych pozycji religijno-filozoficznych. „Eadem fere sunt ista, quae nostra sunt [...] Aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos” — napisał Minucjusz Feliks o tych naturalnych więzach między pogańską a chrześcijańską mentalnością, o zbieżnościach w monoteistycznych wierzeniach³⁵. Rzuca

²⁹ *De Platone* I, 190 i n., 204 i n.; *De mundo* 350; por.: B. L. Hijmans Jr., *Apuleius philosophus Platonicus*, ANRW II, 36, 1, 1987, s. 439; R. P. C. Hanson, op. cit., s. 959.

³⁰ M. P. Nilsson, op. cit., s. 116.

³¹ Tertulian, *Apol.* 17, 6.

³² *Octavius* 18, 11.

³³ *Adv. nat.* II, 4.

³⁴ Św. Augustyn, *Epist.* 16, 1; 234, 2; por.: W. H. C. Frend, op. cit., s. 703.

³⁵ *Octavius* 19, 15; 20, 1.

się w oczy uporczywy nacisk, jaki apologety — zdecydowanie głoszący skądinąd wyższość chrześcijańskiej teologii i tradycyjnie nieufni wobec filozoficznych tez Greków — kładli na ten sposób myślenia, na kompromisy, aby wykazać, iż pogańska filozofia zmierza naturalną ewolucyjną drogą do chrześcijańskiego monoteizmu. W polemicznej taktyce chrześcijan był to zapewne swoisty fortel ukryty w ważkich argumentach, które miały w pewnej mierze zneutralizować efekty pogańskiej propagandy monoteistycznej, aby ułatwić, czego się spodziewano, konwersję mas na chrześcijaństwo. Jak się zdaje, fakt ten nie został dotąd należycie doceniony w badaniach.

Można się zgodzić z E. R. Doddssem, że dialog między dwiema religiami nabierał znaczenia³⁶. Niektórzy nie wątpią, iż mimo sporadycznych ekscesów fanatycznego tłumu zwykły się toczyć na szczyblu intelektualnych elit eleganckie dyskusje między autorami chrześcijańskimi a neoplatonikami, w atmosferze godnej uczonej dysputy, której nastrój promieniuje jeszcze z kart dziełka Minucjusza Feliksa. Z drugiej wszakże strony nie można zapoznać innego ewidentnego faktu, że z czasem kulturalny dialog przeradzał się coraz bardziej w zacierzowany spór, a to skutkiem postępującego zaostrzania się religijnych konfliktów w ciągu III w. Święty Cyprian miotający gromy na idole i idololatrię, Laktancjusz obrzucający niezbyt eleganckimi słowami prześladowców-tetrarchów, Arnobiusz rozpisujący się w siedmiu księgach pełnych jadowitej pasji na temat pogańskich zabobonów — wszystko to świadczy o przewadze zdecydowanie wrogich postaw.

W istocie rzeczy wiele czynników sprzyjało zaognianiu się religijnych fanatyzmów. Druga strona z całą pewnością nie była lepsza. Neoplatonik Porfiriusz opublikował swój obszerny (15 ksiąg) antychrześcijański traktat około 270 r., a więc tuż po śmierci tolerancyjnego cesarza Galiena. Spowodowało to zapewne wkrótce gwałtowne repliki apologetów Kościoła. W dobie ciężkich prześladowań drugiej połowy III w. religia chrześcijańska czuć się musiała poważnie zagrożona spotęgowaniem prowincjonalnych kultów pogańskich, które ciągle jeszcze znajdowały zagorzałych adeptów w szerokich kręgach społecznych, jeśli dać wiarę naszym pisarzom³⁷. Ukazano to wyżej na przykładach potężnych religii rzymskiej Afryki, kultu afrykańskiego Saturna oraz bogini Caelestis. Tendencje monoteistyczne dochodziły w nich wyraźnie, jak powiedziano, do głosu. Niebezpieczeństwo stawało się jednak tym groźniejsze, iż samo państwo rzymskie prześladowujące religię uczyniło ideę monoteizmu propagandowym narzędziem w celu ugruntowania absolutyzmu wład-

³⁶ E. R. Dodds, op. cit., s. 102 i n.

³⁷ Zob.: św. Cyprian, *Quod idola* 3: „Inde per gentes et provincias singulas varia deorum religio mutatur, dum [...] propria cuique maiorum suorum cultura servatur”. O żywotności ówczesnych peryferyjnych kultów pogańskich zob.: R. Mac Mullen, op. cit., s. 130 i przyp. 50.

ców, którzy mienili się być *domini et dei nati*. Jeden Bóg w niebie — jeden cesarz na ziemi — tak władza centralna zareagowała na kryzys polityczny okresu „trzydziestu tyranów”³⁸. Przypomnijmy, że za panowania Aureliana (270—275) oficjalna propaganda rzymska dążyła do ścisłego powiązania uświęconej osoby cesarskiej z kultem Sol Invictus, jednym jeszcze, już ogólnopaństwowym produktem synkretystycznego monoteizmu. To właśnie wówczas owo wielkie bóstwo solarne awansowało na monetach z Serdyki (Sofia) i Kyzikos do najwyższej godności SOL DOMINVS IMPERII ROMANI, SOL CONSERVATOR — jako patron cesarza³⁹.

Jednakże również polityczno-religijna reforma Aureliana nie na długo przeżyła swego autora. Ostatecznie Konstantyn Wielki, zrazu i on zwolennik solarnego synkretyzmu, postawił po długoletnich wahaniach, po kilku zakrętach zmiennej polityki religijnej, na chrześcijański monoteizm jako walną podporę absolutystycznego systemu.

LES COURANTS MONOTHÉISTES DANS LE PAGANISME DE „L'ÂGE
DE L'ANXIÉTÉ” (III^e SIÈCLE DE NOTRE ÈRE)
ET LA POLÉMIQUE CHRÉTIENNE

(Résumé)

Selon une opinion assez générale, „l'âge de l'anxiété” qu'était la crise du III^e siècle après J.-C. contribua beaucoup à l'épanouissement des courants monothéistes dans le paganisme gréco-romain, grâce notamment à la vogue de plus en plus croissante des cultes orientaux qui subirent dans l'Empire une forte influence des tendances syncrétistes. Ce n'est pas par hasard que les idées monothéistes se sont développées fortement dans la philosophie grecque néoplatonicienne de l'époque. D'ailleurs, les profondes transformations politiques du régime impérial ayant abouti au pouvoir absolu du III^e siècle allaient dans la même direction pour introduire le culte des grandes divinités dans la religion officielle de l'Etat romain (le Sol Invictus d'Aurélien). Dans ces circonstances, le christianisme qui venait de renforcer, au même „âge de l'anxiété” et malgré les persécutions, ses positions dans la société romaine, s'est cru effectivement menacé par le monothéisme païen.

L'auteur présente les conceptions de la divinité suprême répandues chez les philosophes grecs d'alors, celles de Celse (d'après Origène) et surtout les idées des néoplatoniciens Plotin et Porphyre. D'autre part, il souligne le rôle tout important qu'ont joué les apologistes africains (Tertullien, Minucius Felix, saint Cyprien, Lactance et Arnobe) dans les grands conflits religieux du siècle en tant que représentants de l'Eglise en lutte. Il estime que ces écrivains s'efforcèrent de neutraliser quelque peu, dans leurs opinions polémiques, les effets de la pensée monothéiste païenne. Ils tâchaient de démontrer que les changements survenus dans le paganisme frayaient le chemin, fut-ce d'une manière inconsciente, au monothéisme chrétien (*anima naturaliter Christiana* chez Tertullien). Leur argumentation a dû faciliter, dans ce sens, la conversion des masses païennes au christianisme triomphant.

³⁸ Por.: M. P. Nilsson, op. cit., s. 112.

³⁹ RIC V/1, *Aurelian*, nr 319—322 i 353; M. Jaczynowska, op. cit., s. 236 i n.