

Wincenty Śmiałek

"Sedes Satanae" Apokalipsy i ołtarz Zeusa w Pergamon

Collectanea Theologica 15/2, 129-138

1934

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.

„SEDES SATANAE“ APOKALIPSY I OŁTARZ ZEUSA W PERGAMON.

75-lecie Franciszka Polanda, redaktora dobrze znanego tygodnika „Wochenschrift für klassische Philologie“, uczcili współpracownicy i przyjaciele ofiarowaniem mu miesięcznego fascykułu wydawanego przez niego czasopisma za miesiąc sierpień 1932 Nr. 35/38 z datą 25 sierpnia, w którym dobiegł jubileuszowej granicy wieku. Zwykle działy czterech tygodni, skomasowane do jednostki zbiorowej, poprzedza podobizna jubilata, skromna ale piękna dedykacja łacińska i tabula gratulatoria, na której widnieją w porządku nazwisk alfabetycznych trzy nazwiska polskich uczonych: Przychockiego, Turyna, Zielińskiego, którzy wprawdzie nie „symbolis“, ale zapewne, „stipibus“ poparli ten akt gratulacyjny.

W rządzie cennych przyczynków działu dysertacyjnego znajduje się rozprawka Teodora Birta, „Der Thron des Satans“, wypełniająca szp. 259—266. Tytuł wzięty jest z Apokalipsy św. Jana II, 13, gdzie czytamy: *Οἶδα, πὸς κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ* — *Scio ubi habitas, ubi sedes est Satanae*. Słowa te są tajemniczym głosem, który dochodzi słuchającego od „*similis filio hominis*“ czyli od Chrystusa z pośród 7 kandelabrów czyli 7 kościołów azjatyckich (Efezu, Smyrny, Pergamon, Tyateiry, Sardes, Filadelfji i Laodicei) i z pośród 7 gwiazd, któreimi są aniołowie tych kościołów czyli biskupi. Trzecia z rzędu jest gmina pergamańska, odznaczająca się stałością w wierze, mimo że tam „*satanas habitat*“. Co kryją te zagadkowe słowa? Gdy dawniej w odpowiedzi poprzestawano na dedukcjach z pojęć: *szatan* i *tron*, dziś ogląda się egzegeza za oparciem o historyczne fakta. Koloński komentarz Blasii Viegas Lusitani Eborensis S. J. z r. 1603, na który natrafiłem w pieczołowicie utrzymanych i strzeżonych

zbiorach parafjalnych Rymanowa, załatwia się z aporią poprostu: *Habitas ubi sedes est satanae seu ut Graece legimus: ubi thronus est satanae, ex quo recte colligitur corda malorum esse veluti thronus, in quo satanas tamquam rex sedet et colitur*. Triumfalnie rozpięra się on na swym tronie, bo tam i Antipas poniósł śmierć męczeńską, rzucony za Domicjana do rozżarzonego wołu miedzianego, jak zapisało martyrologium, i wśród Pergameńczyków ma Nikolaitów, skłaniających się do idololatrii i fornicatio.

Niedaleko z orbity tych myśli, ale już z zahaczeniem o coś konkretnego zbacza włoski komentator naszych czasów, dominikanin Marco Sales w turyńskim wydaniu wulgaty i włoskiego przekładu Antonia Martini z r. 1914 (*La Sacra Bibbia Il Nuovo Testamento volume II*). Według niego Pergamon słyneło czią Asklepiosa, którego przedstawiał wąż, a że „anche satana chiamato serpente antico“ (Gen. III, 1), więc tu siedlisko biblijnego węża związane z świątynią Asklepiosa zionęło bałwochwalstwem dokoła. Ofiarą jego z wybuchem prześladowania domicjanowskiego był Antipas, który, jak podał Szymon Metaphrastes, był biskupem pergameńskim. Ten chrzest krwi męczeńskiej, który zapewne nie ograniczał się do jednego Antipasa, dowodziłby stałości Pergameńczyków, gdyby nie mącili jej Nicolaici czy Balaamici, zwolennicy biesiad ofiarnych i obyczajów wolniejszych.

Blżej jeszcze z terenem i jego historją wiąże swój komentarz profesor uniwersytetu fryburskiego Allo w pokaźnem rozmiarach studjum, „Saint Jean L'Apocalypse“ (Paris 1921), obejmującym obszerny wstęp, przekład z równoległym objaśnieniem miejsc i ekskursami, rozwijającymi głośniejsze zagadnienia. Uczony bibliista daje do naszego miejsca następującą uwagę: „Pergame, en toutes ces villes, pouvait être appelée „thrône de Satan“, à cause de la renommée des mystères et du pelerinage d'Asklépios, dieu dont le serpent était l'emblème, puis du magnifique autel de Zeus Soter qui dominait les vallées et surtout comme centre du culte impérial et résidence possible du proconsul romain“. Allo wylicza względy, które wysuwały Pergamon na czoło miast azjatyckich, pewną syntezę religijnego nastroju, określoną słowami Apokalipsy „tron szatana“, a mianowicie: rozstawiały je i rozreklamowały cudowne uleczenia z inkubacją w sanktuarjum Asklepiosa, ścigał na siebie oczy z terasy panującej nad doliną Kaiku wielki ołtarz Zeusa, owładał umysłami mistycyzm dionizyjski

z świątynią Dionysosa na Akropolis, oraz postrach tronującej gdzieś za morzem potęgi Cezarów, których w rządzie czczonych tu bóstw stawiano na równi — na głównym zboczach góry zamkowej zająć miała w dal marmurami świątynia Trajana. Do późnej starożytności uchodziły Asklepieia za światowe *κάλλιστα ἔργα καὶ θέματα*. Pergamon, gdzie wcześniej, może już w IV w. przed Chr. powstała filja świątyni epidauryjskiej, w czasach Aeliusa Aristidesa miała hojnego protektora w osobie L. Cuspiusa Rufina, który przyozdobił miasto parkiem *Πορφύριον ἄλλος* i nową świątynią *νεὸς πολυεδῆς*. Por. Hugo Hepding, *Philologus* 88, 1 (1933), a nadto obecnie Wiegand, *Zweiter Bericht über Ausgrabungen in Pergamon 1928—1932* i odkopanie Asklepieion 1931/32. Zatem w atmosferę natężenia kultowego, o którym mówią zabytki i tradycja historyczna, przenosi Allo genezę wyrażenia apokaliptycznego: tron szatana.

Podobnie z konkretnego punktu widzenia patrzy na powstanie tego terminu tubiński profesor Ignaz Rohr w zbiorze wydawnictwa *Die Heilige Schrift des Neutestaments*, t. VIII, *Die Geheime Offenbarung des Hl. Johannes*, Bonn 1924. On także uznaje wyjątkowość przybytków Asklepiosa i wielkiego ołtarza, w której nawet zlewa mu się Zeus i Asklepios zapewne pod wpływem wspólnego przydomku Soter, przyjmuje dla wyjaśnienia nazwy „tron szatana“ nie ryczałtowo jak Allo wzmogoną cześć bóstw pergameńskich, lecz alternatywnie albo kult Asklepiosa albo kult cesarski, wciągając nadto analogję wyrażenia Apokalipsy „synagoga szatana“ w przeciwstawieniu do „synagogi Boga“ (Numeri) i „głębie szatana“ jako pokrywkę tych, którzy w obrzędach lokalnych chcieli rzekomo zgłębiać szatana, ulegając w rzeczywistości takim pokusom, jak w Tyateira „prorokini“ Jezabel, która uwodziła Tyaterejczyków do spożywania mięsa z zwierząt ofiarnych i do nierządu, t. j. do tych samych błędów, które szerzył nicolaityzm czyli balaanizm.

Jako egzegeta zagadkowego miejsca wystąpił znany badacz marburski Teodor Birt w cytowanej wyżej rozprawie, którą opatrzył podtytułem: „Ein Beitrag zur Erklärung des Altars von Pergamon“. Jak z podtytułu wypadałoby, chodzi mu głównie o Ołtarz, z wyłączeniem nie tylko współczynników miejscowych, jakie przyjmują bibliści, ale i kontaktu z ideologją pisma, jednak w wyniku dochodzeń wnosi, że przez jego rewelacje miejsce Apokalipsy staje się dopiero zrozumiałem. Jakież one są? Wychodząc z ogłoszonych

już przedtem (Deutsche Allgemeine Zeitung z 10 stycznia 1932) założeń własnych, że Ołtarz Pergameński zwykłym ofiarom krwawym służyć nie mógł z powodu szczupłości platformy na pomieszczenie ofiarników z całym sprzętem rzeźniczym i ich akcją ubicia bydła, które po tak wysokich schodach chyba z trudnością wydostaćby się mogło na górę, rozdziału mięsa na spalalne i spożywcze części, wreszcie na biesiadę poofiarną i biesiadników, Birt przypuszcza, że Ołtarz służył perskiemu kultowi ognia i był rodzajem perskich *παραδεια*, jak je Strabo nazywa, kamiennych budowli kostkowych z płonącym na wierzchu ogniem. Myśli, że wpływy perskie działały już na Heraklita z niedalekiego od Pergamon Efezu. Aleksander W. otwarł im na oścież wrota. Ugodowo szedł z nimi stoicyzm, wyznający też ognistą duszę świata, zwłaszcza, że obok wszechboga-ognia nie zaprzeczał istnienia bogów Olimpu. Proces ten mógł doprowadzić w końcu do tego, że Mithras, bóg słońca i Anaitis, bogini światła księżycowego rywalizować mogli zwycięsko z bóstwami greckimi. Z ducha tej mieszaniny grecko-perskiej wyszedł Ołtarz. Nie stał na nim ani nie siedział żaden bóg, palił się tylko ogień, który postaciował boga tak samo, jak perskim czcicielom ognia *πάραιδοι* przedstawiał się płomień, bijący w górę. Chrześcijaństwo widzi w nim demona zła, księcia piekła; „der da glutend grossmächtig prahlerisch throne“, znieawidzonego szatana a w Ołtarzu jego tron. Popuściwszy śmieiej wodze fantazji — zauważa Birt — można było nawet widzieć podobieństwo do tronu: w platformie siedzenie, w obiegającej ją kolumnadzie oparcie, w flankach bocznych poręcze, w schodach podnózek. Jeżeli zachowała się tradycja o jakimś sławnym ołtarzu Zeusa Soter, to nie był to ten Ołtarz, ale zapewne jakiś ołtarz popiołowy bez architektury i ornamentyki, poprostu nasypisko popiołu jak w Olimpji, po którym ślad nie pozostał.

Birt wniósł taki gmach przypuszczeń, że sam wkońcu pyta się, czy to wszystko nie brzmi fantastycznie. Trudno opędzić się pokusie, by temu zaprzeczyć. Już sama podwalina, którą stwarza dla swojej hipotezy, jakoby Ołtarz nie mógł być ołtarzem ofiarnym, jest krucho osadzone. Przecież w analogji do wszystkich ołtarzy, u stóp których składano krwawe ofiary, i tym Ołtarzem była cała budowla, a nie samo podjum, na które musiano się taszczyć z całym krąmem albo wśród żaru i zaduchu spale-

nizny biesiadować. Rzecz zrozumiała, że przestrzeń przed Ołtarzem, ze schodami jako dostępem do ogniska, na którym *σπλάγχνα* i tłuszcze rytuałem objęte spalano, nie krępującą dawała swobodę dla wszystkich czynności ofiarnych i dla odbywania uczty, która towarzyszyła ofiarom. I górne kontury tej egzotycznej na gruncie greckim konstrukcji rozplývają się w przyjętej na czas powstania Ołtarza Pergameńskiego bezwizerunkowości religijnej i roztrącają o jakiś osad religii napływowej z środowisk Grekom małoazjatyckim wrogich. Powstanie Ołtarza Pergameńskiego przypada na czas przed r. 159 przed Chr., bo w tym roku umarł Ermenes II, który go fundował, według obliczeń M. Fränkla (Altert. von Pergamon 8, 1, 55) w dziesiątku lat 183—174. Sztuka grecka, w wielkich etapach rozwoju z szczytami wieku V i IV po epokowy fryz pergameński, stworzyła typy bóstw, jakimi wyobrażenia antropomorficzne i wizje artystów fantazję Greka zaludniły. W tak uplastycznionej religii, do której podobną może rolę odegrała w czasach chrześcijańskich Biblia pauperum, nie mówiąc już o natchnieniach mistrzów pędzla i dłuta, których tematy uzmysłowiały prawdy religijne, nie było chyba miejsca na bóstwa bezpostaciowe, na wymaginowane jakieś widma, lub co jeszcze mniej prawdopodobne przy poaleksandryjskim patryjotyzmie miast greckich, na bóstwa zapożyczone od Persów. Birth opierając się na notatce Suidasa, mianującej Kratesa z Mallos *φιλόσοφος στωικός*, przypuszcza, że Eumenes pod wpływem swego bibliotekarza sprzyjał filozofji stoickiej, z którą pogodził perski kult ognia i formę tego kultu przyjął. Z wcześniejszych i pewniejszych świadectw wiemy, że Krates był przede wszystkim gramatykiem, który przeciwstawił się nawet Arystarchowi, posługując się w objaśnieniach językowych nie analogją, jak tamten, lecz anomalją, że w poselstwie do Rzymu r. 167, uległszy wypadkowi zwichnięcia nogi przy zapadnięciu się do Cloaca koło Palatynu, co zmusiło go do dłuższego zatrzymania się w Rzymie, wyzyskał ten czas na wykłady gramatyczne, a nie filozoficzne, których Rzymianie chętnie słuchali. Eumenesowi jak wszystkim dynastom hellenistycznym zależało niezawodnie na urządzeniu swej rezydencji na wzór miast greckich, jak ambicją władców XVIII wieku było mieć swój Wersal. Na sposób grecki upamiętnił Attalos swoje zwycięstwa nad Galatami szeregiem rzeźb, przesłanych jako anathema na Akropolis ateńskie (Pausanias 1, 25, 2). Kopje ich rozrzucone są

po muzeach Rzymu, Wenecji, Neapolu pod nazwą Gallów z najślawniejszym z nich kapitolinińskim „Gallem umierającym“. Inne grupy tego daru Attalosa obejmowały walkę bogów z gigantami, walkę Greków z Amazonkami, walkę Greków z Persami pod Maratonem, — same tematy ogólnogreckie, zezwalające na domysł, że i inne pomniki chwały, które królów pergameńscy zdobili swoje Akropolis, nie wychodziły poza topologię sztuki greckiej, a przeto i Eumenes w pomysłach swego Ołtarza nie potrzebował uciekać się do kamiennych ognisk Pasargad, a tem mniej wzorować się na kultach obcych. Liczyć na stoicyzm czyli religię filozofów jako pomost do obrzędu obcego znaczyłoby wyprzedzać dalekie jeszcze czasy popularnych diatryb stoików i dialogów Kyników, które wsiąknąć miał w masy, a kiedyś nawet zrobić Encheiridion Epikteta fundamentem reguły coenobity Neilosa. I kult Mithrasa dopiero z cesarstwem zalał Zachód i z chrześcijaństwem szedł w zawody. Dalej niż kult Anaitis, który nie przekroczył Azji, szły inne wpływy Wschodu, jak wykazują odkrycia wykopaliskowe nad Morzem Azowskim w okolicach Nedwigowka, Jelisawetowka, Asow, gdzie w napisy greckie wplatają się imiona perskie, o czym zdaje sprawę Anatol Semenow „Aus Tanais“ (Phil. Wochenschr. 1933, Nr. 9, szp. 253—256). Ale to trwało, nim Wschód tą falą wezbrał. Hipotezie Birtha przeczyć się zdaje i ornamentyka Ołtarza, nie tylko tematowo, lecz także wykonaniem całem. Artyzm fryzu, wijącego się szerokim na $2\frac{1}{2}$ metra pasem reliefu dokoła cokołu i obrzeża schodów, emanujący prawdziwie greckie piękno postaci, udratyzowanie scen, śmiałość afektu, inwencję form i pewność techniki, całą kompozycją głoszący triumf Zeusa przy współudziale Ateny, która też obok ma świątynię, podpowiada zbliżającemu się do Ołtarza widzowi, że to Ołtarz tego boga, którego potęgę Pergamon czuje nad sobą i czci go jako swego soter w częstych potykaniach się z bliższym i dalszym sąsiadem. A kiedy stanął na ostatnim stopniu schodów witał go heros Arkadij i mityczny założyciel Pergamon, Telephos, scenami reliefu na wewnętrznej ścianie jakby współofiarnik spalanych tu ofiar niejako w roli donatora na obrazach renesansowych. Ani śladu jakiegoś kultu obcego. Wspaniały monument, który wygląda na ex-voto Eumenesa, jest harmonijnem wyznaniem tej kultury, która po Aleksandrze W. promieniowała w epoce diadochów.

Ale Ołtarz Pergameński jako siedlisko kultu ognia wydaje się Birtowi najlepszym odpowiednikiem wyrażenia Apokalipsy „tron szatana“, bo chrześcijanie słup ognia płonącego, czczonego jako boga, brali za demona jakby królującego z tronu. Pomijając demonologję jako produkt czasów późniejszych, pamiętać trzeba, że młode chrześcijaństwo walczyło nie z majakami wyobraźni, ale z wrogiem, który jawnie nań czyhał i ścigał prześladowaniem. Ta „sedes satanae“ ma głębsze znaczenie niż sprzętu do siedzenia, zresztą bardzo niewygodnego, bo z wysokim paleniskowym w środku sedesu. Znaczenie to wybija się nie z jednego wyrazu wyrwanego z tekstu, ale z kontekstu całego utworu, który w mocnych wyrazach proroctwa i w mocniejszych jeszcze obrazach maluje walkę dobrego ze złem, Chrysta z Antychrystem, Kościoła z pogaństwem i ostateczny triumf Chrystusa jako eschatologiczny koniec świata. Wyjściem jest współczesność autora, jak świadczą listy do siedmiu kościołów azjatyckich, choć było ich więcej, Bitynja, Licja, Galacja, Cylicja, Kapadocja, Pontus — ale ta siódemka apokaliptyczna jest liczbą symbolizującą wszystkie kościoły i kościoły wszystkich czasów, jak mówią egzegeci. Historyczny moment, najbardziej ciężący nad ówczesnym chrześcijaństwem, to panowanie Rzymu. Ale ten Rzym, to nie Rzym polityczny, który chrześcijaństwo jak każdą władzę uznawało, ale ten Rzym bezbożny, każący w cesarzu widzieć boga, w jego władzy cezaryzm ubóstwiony, od Domicjana strojący się w tytuł *κύριος*, należny w przekonaniu chrześcijanina Bogu jedynemu. Ta rozbieżność pojęć była zawsze iskrą wybuchową wszystkich prześladowań. Szalał Nero, szaleje secunda portio Neronis de crudelitate — Domicjan. Oku, zapuszczającemu się w tajniki przeznaczeń, ukazuje się wszetecznicą na siedmiu wzgórzach ze znakiem Babilonu na czole, jadąca na bestji o 7 głowach bluźnierstwem znaczonych i 10 rogach zdobnych w diademy, t. j. Rzym władający światem i jego poplecznicy, krótkim wyrażeniem Rohra „gottfeindliche Weltmonarchie“, która runie, jak wszystkie, jakiegokolwiek po niej powstaną, aż kres im położy i światu *παρουσία* i ubezwładnienie zła i szatana na wieki. Ta myśl podstawowa wiąże wszystkie człony i proroctwa rzucone na nieokreślone przestrzenie miejsca i czasu w szeregu scen, które mimo pewnych nierówności zlewają się w jedność wbrew teorjom uwarstwowień, z którymi rozprawił się Rohr jeszcze jako profesor strassburski

w rozprawie „Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums“ (Biblische Zeitfragen IV, 5) 1911. Ten związek ideowy daje w rozdz. XIII wyraźną odpowiedź, czym jest „tron“ rozdz. II.

Po opisie wychylającej się z morza bestji idą znamienne słowa: *Καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην*. Rzym, który w swoich Cezarach stroi się w tytuły boskie: *divus Augustus*, *θεός*, *σεβαστός* i władza nad światem z dzikością pantery, zwalistą siłą niedźwiedzia i pychą lwa, bo taka mieszaną jak Chimaira postacią jest ta bestja, zawdzięcza swój tron smokowi, drakon, czyli szatanowi. A więc, „tron szatana“ w Pergamon jest tronem, na którym cezaryzm swą boskość ulokował i stał się przedstawicielem szatana. Gdyby to nie był cezaryzm, ale jakieś bóstwo z bogatego almanachu greckiego politeizmu, nie ostałoby się Pergamon ze swoim pierwszeństwem już przed efeskiem Artemision, po odbudowie Deionkratesa za jeden z cudów świata głoszonem. Ale Pergamon, stolica królestwa Attalidów, które testamentem Attalosa III w roku 133 przed Chr. przeszło na państwo rzymskie, było tym punktem, na którym Rzymianie najpierw mocną stopą stanęli. Tu wytworzyły się pierwsze sympatje dla Rzymu, a z nastaniem cesarstwa najwcześniej przyjął się kult cesarzy. Świątynia tego kultu już w r. 29 przed Chr. tu stanęła. To dawało Pergamon przewagę nad innymi miastami prowincji: *ἔχει δὲ τινα ἡγεμονίαν* poświadcza Strabo XIII. 4. Augustus i następcy miastom przez Attalidów zjednoczonym zostawili autonomję, uznali ich parlament *κοινόν* (concilium) i oficjalny tytuł „Hellenów Azji“, czem zyskiwali życliwość, przechodzącą w entuzjizm, a stąd już niedaleko było do ubóstwienia.

Czem był ten kult władcy? Kwestją tą zajęli się w ostatnich czasach amerykańcin Kenneth Scott (Class. Philol. XIV 1929 i Transactions and Proceedings of the American Philological Association [XIII 1932] i amerykanka Lily Ross Taylor, The divinity of the Roman emperor (The Amer. Philol. Association Nr. I, XV+596) oraz O. Immisch, Zum antiken Herrscherkult (Aus Roms Zeitwende = das Erbe der Alten II, XX) 1931. Jest to amalgam, w który wchodziła 1) cześć dla wielkich mężów stanu i zwycięskich wodzów najświetniejszych epok greckich V i IV w. 2) boskość królów Wschodu, przedewszystkiem Egiptu, i Persji. 3) urok osobisty

Aleksandra W. i jego czynów. Te składniki złożyły się na otoczenie wciąż królewskiego Dajmon czy Agathos Daimon, jak z kolei Geniusa żyjącego cesarza w Rzymie i Italji, może także pod wpływem rzymskiego kultu geniusa pana domu i Larów, w dalszym związku z Geniusem cesarza i Larami Augusta. Wpływy hellenistyczne oddziaływały na namiestników, wodzów, triumfatorów, a wtórowały im kultury greckie immigrujące w różnych czasach i mity italskie, wreszcie filozofja epikurejska i stoicka. Już Iul. Caesar jako dyktator chce zaprowadzić państwowy kult swojej osoby na wzór hellenistyczny, a doczekał się go dopiero jako *divus Iulius*. W walce o władzę po Cezarze Antonius chce uchodzić za *Neos Dionysos*, podczas gdy Oktawjan czuje się silniejszym po stronie Apollina i jako syn *divi Iulii*, nie bez zabarwienia religijnego Augustus, ponad wszystkimi *princeps*, od 12 r. przed Chr. *Pontifex Maximus*, od 2 r. przed Chr. *pater patriae*, rośnie do *divus* po śmierci. Już za życia odbiera cześć Genius Augusti, w gminach italskich ma *flamines* (*sacerdotes*) Augusti, a poza Italją świątynie razem z *dea Roma*, jak w Ancyrze, która zachowała sławną inskrypcję, *Monumentum Ancyranum*, dopełnioną teraz przez *Monumentum Antiochenum*. Dziedzictwem przechodzi ta władza na następców, zlewa się z ich władzą polityczną i rodzi ten szkopał, który stawia chrześcijan w opozycji, sprowadza na nich katusze i śmierć męczeńską.

Przeciwnieństwa te w ostrzejszej może nawet formie niż gdzieindziej wystąpiły w Pergamon. Od Humana, Conzego, Kekulego von Stradonitz do Wieganda odstąpiło się ono nam i przypominało swoim znaczeniem. Miasto stołeczne królów, sławne z dzieł sztuki i świątyń bóstw, które daleko roznosiły jego imię, głośne zadawnionym już kultem cesarskim, który jednał mu względy Romy, było twierdzą, o którą kruszyć się mógł wszelki opór. A jednak krzepiący głos z góry obiecywał zwycięstwo, w sposób dla gminy chrześcijańskiej niewątpliwie zrozumiały, dla nas zagadkowy, ale dalekie otwierający widnokreśli. Zagadkowym jest i ten szczegół, do którego odgadnięcia usiłował Birt podejść z nowej strony, choć z mało prawdopodobnym skutkiem, z jakim również przed laty próbował objaśnić zwrot Homerowy Ἐπιφάνεια ἐπι γούνασι θείναι, przyjmując po myśli Ed. Meyera i Reichla bezwizerunkowość Ateny w trojańskiej świątyni, a tylko jej ἐπιφάνεια w chwili wejścia samej kapłanki Theano i złożenia

na jej kolanach peplos, podczas gdy sytuacja nakreślona przez poetę (Il. VI, 297 n.) niedwuznacznie wskazuje, że Trojanki wraz z kapłanką weszły do świątyni i wzniosły błagalne modły do bogini, która nie mogła być zjawą, jeżeli na jej kolanach złożyła suknię Teano. (Por. Phil. Wochenschr. 1921 str. 258 nn.). Domniemana bezwizerunkowość bóstwa choć różnemi drogami zaprowadziła Birta z Troi do Pergamon, dając tu egzegetyczny przyczynek wątpliwy. Nie zadowolni on ani archeologa, któremu usuwa grunt z pod nóg, ani biblisty, którego wymagania zaostrzyła Magna Charta studii biblici, encyklika „Providentissimus Deus“, święcąca obecnie swoje 40-lecie.

Lwów

Wincenty Śmiątek.

SUMMARIUM.

Vincentius Smiatek: De „sede Satanae“ (Apoc. 2, 13) et ara Eumenis Pergamena.

Aenigma illud, quod verbis libri Apocalypsis inhaeret, inde a saeculis disceptatum nihilo tamen secius solutum, hodie paululum clarescit, cum in dilucidandis singulis magis magisque ratio historica ac realis conclusionibus aprioristicis praeponatur. Praeter doctos viros, qui in libris sacris commentandis versantur, sedulus antiquitatis perscrutator Th. Birt problema, de quo sermo est, nuper optime adiri putavit, si monumentum Pergamenum, magnam Eumenis aram, cum memorato Apocalypsis „throno satanae“ iuxta positum atque coaequatum ignisque cultui Persico dicatum composuerimus. Neque tamen pauca huic opinioni refragari videntur. Id quod primo iam obtutu mirum apparet regem Eumenem, qui caput regni sui in formam urbium Graecarum exornare studuerit, cultui alieno aram exstruendam curaturum Pergamenorumque oculis obiecturum fuisse eoque magis, quod servitutis iugum praesertim Graecorum Asiae Minoris memoria vix plane evanuisse credendum est. Vel absurdius crederes Christianos illius aetatis invisibilem daemonem in flamma ardenti desiderasse, quos Romae dominatio atrox, tanto magis arrogata Caesarum deitas, vivis coloribus prophetiisque vehementibus in Apocalypsi depicta, moleste opprimebat laedebatque animis. Haec ceteraque consideranti nova coniectura, quamvis docta ac perspicax, aut aram Pergamenam explicare aut obscurum Apocalypsis sensum eruere nequit.