

Janiszewski, Paweł

Neoplatonik historykiem : magiczne posągi, theurgia, epifania Uranii i Wysp Szczęśliwych w 'Ιστορικοί Λόγοι Olympiadora z Teb

Przegląd Historyczny 94/4, 377-395

2003

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

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

PAWEŁ JANISZEWSKI
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Neoplatonik historykiem. Magiczne posągi, theurgia, epifania Uranii i Wyspy Szczęśliwych w Ἱστορικοὶ λόγοι Olympiodora z Teb

Późny antyk to czas wielkiego triumfu filozofii neoplatońskiej. Najwybitniejsze umysły epoki w mniejszym lub większym stopniu uległy czarowi tego ostatniego wielkiego systemu filozoficznego starożytności. Śladów wpływów neoplatonizmu chcielibyśmy doszukiwać się w twórczości różnych środowisk, szczególnie tych, których działalność literacka miała szczególne znaczenie dla kultury tego okresu. Takim środowiskiem było stosunkowo liczne grono historyków późnoantycznych. Jednak spośród kilkudziesięciu znanych nam autorów zazwyczaj jedynie Eunapiosa z Sardes traktuje się jako historyka i sofistę ściśle związanego z kręgiem filozofów neoplatońskich. Przy czym w jego przypadku neoplatońskich tropów doszukiwano się oczywiście w „Żywotach filozofów i sofistów”, natomiast „Historia po Deksiposie” nie była rozpatrywana pod tym kątem. Można to zrozumieć, ponieważ stan zachowania tego dzieła nie pozwala na pogłębione studia¹. Natomiast postacią, której twórczość historiograficzna nie była dotąd analizowana w kontekście filozoficznych inklinacji, jest Olympiodor z Teb.

Ἱστορικοὶ λόγοι Olympiodora były przedmiotem licznych studiów². Fragmenty tej zaginionej pracy, znane z „Biblioteki” Focjusza (cod. 80), mają kilka wydań i przekła-

¹ Chociaż niektóre zachowane fragmenty *Historii po Deksiposie* zawierają treści i cechy charakterystyczne dla filozofii neoplatońskiej, w szczególności dotyczy to relacji Eunapiosa o bitwie na rzekę Frigidus. Miałem okazję pisać na ten temat szerzej w innym miejscu, vide: P. Janiszewski, *Eunapius of Sardis and the Solar Eclipse During the Battle on the River Frigidus*, [w:] Εὐεργεσίας χάριν. *Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by Their Disciples*, wyd. T. Derda, J. Urbaniak, M. Węcowski, „The Journal of Juristic Papyrology. Supplement I”, Warsaw 2002, s. 71–85.

² Najważniejsze opracowania to: E. A. Thompson, *Olympiodorus of Thebes*, „Classical Quarterly” t. XXXVIII, 1944, s. 43–52; J. F. Matthews, *Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A. D. 407–425)*, „Journal of Roman Studies” t. LX, 1970, s. 79–97; V. A. Sirago, *Olympiodoro di Tebe e la sua opera storica*, [w:] *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, wyd. L. De Rosa, t. II, Napoli 1970, s. 3–25; B. Baldwin, *Olympiodorus of Thebes*, „L’Antiquité Classique” t. XLIX, 1980, s. 212–231; F. Paschoud, *Le début de l’ouvrage historique d’Olympiodore*, [w:] „Arctos. Acta Philologica Fennica”, Supplementum II, *Studia in honorem I. Kajanto*, Helsinki 1985, s. 185–196; F. M. Clover, *Olympiodorus of Thebes and the Historia Augusta*, „Bonner Historia Augusta Colloquium” 1979/1981, s. 127–156; A. Gillett, *The Date and Circumstances*

dów³. Sam autor należy też do historyków późnoantycznych częściej pojawiających się we współczesnych badaniach. W tym miejscu proponuję jednak spojrzenie na dzieło Olympiodora od innej strony, jako na tekst historyka–filozofa, lansujący neoplatońską wizję świata i dziejów. Dzieło autora, który jak żaden z historyków późnoantycznych manifestował swoim tekstem specyficzny światopogląd. Dotąd widziano w Olympiodorze historyka, poetę i polityka czasów Teodozjusza II, w tym miejscu chciałbym pokazać go jako neoplatońskiego interpretatora historii.

Jednym z zadziwiających fenomenów kultury późnoantycznej było zaistnienie w pierwszej połowie V w. grupy wybitnych autorów, poetów i polityków związanych z dworem cesarskim i pochodzących z Górnego Egiptu. Łączy ich bardzo staranne, klasyczne wykształcenie, świetna znajomość wielkiej literatury pogańskiej, synkretyczne tendencje religijne obecne w twórczości poetyckiej i — w większości przypadków — czynny udział w życiu politycznym państwa. Trzon tej grupy stanowią: Nonnos z Panopolis, Cyrus z Panopolis i Pamprepios z Panopolis⁴ oraz — interesujący nas w tym miejscu — Olympiodor z Teb.

Jest on jednym z lepiej znanych historyków późnoantycznych. Urodził się między 365 a 380 r.⁵, w 412 r. wziął udział w poselstwie dyplomatycznym do władcy Hunów, następnie wiele podróżował. Około 415 r. udał się do Aten, ok. 421 r. odwiedził Egipt, docierając do najodleglejszych jego zakątków. Prawdopodobnie w 425 r. był w Rzymie, co być może należy łączyć z osadzeniem na tronie zachodniego cesarstwa Walentyniana III. Większość tych podróży dyplomatycznych odbył zapewne jako bliski współpracownik dobrze nam znanego Heliona⁶, który był *magister officiorum* Wschodu w latach 414–427 i który w imieniu Teodozjusza II proklamował Walentyniana III cezarem w Tessalonice i augustem

of Olympiodorus of Thebes, „Traditio” t. XLVIII, 1993, s. 1–29; A. B a l d i n i, *Eunapio, Olimpiodoro ed una tradizione occidentale post-flaviana*, „Rivista Storica dell’Antichità” t. XXVIII, 1998, s. 149–181.

³ Pomijając najstarsze wydania (D. H o e s c h e l, Augsburg 1601; I. B e k k e r, Berlin 1824–1825), odnotować trzeba klasyczne już edycje: *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. K. M ü l l e r, t. IV, Paris 1868, s. 57–68; *Historici Graeci Minores*, ed. L. D i n d o r f, t. I, Lipsiae 1870, s. 450–472; Olympiodoro Tebano, *Frammenti storici*, Introduzione, traduzione e note con in appendice il testo greco, wyd. R. M a i s a n o, Napoli 1979; R. C. B l o c k l e y, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, t. I–II, Liverpool 1981–1983, t. II, s. 151–220. Poza tym w użyciu jest też wydanie R. H e n r y’ e g o w ramach całej *Biblioteki: Photius, Bibliothèque*, t. I (*codices 1–84*), texte établi et traduit par R. H e n r y, „Les Belles Lettres”, Paris 1959, cod. 80, s. 166–187. Istnieje też przekład: E. C. S k r z i n s k a j a, „Istorija” *Olympiodora*, „Wizantijskij Wremennik” t. VIII, 1956, s. 223–276; Focjusz, *Biblioteka*, t. 1, „kodeksy” 1–150, oprac. O. J u r e w i c z, Warszawa 1986, cod. 80, s. 119–132.

⁴ Vide: A. C a m e r o n, *Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egypt*, „Historia” t. XIV, 1965, s. 470–509; szereg poglądów zweryfikowanych w: A. C a m e r o n, *The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II*, „Yale Classical Studies” t. XXVII, 1982, s. 217–289. Ważna jest też praca Enrico Livrea, poświęcona Nonnosowi z Panopolis i stawiająca hipotezę pogańsko–chrześcijańskiego synkretyzmu w twórczości tego samego środowiska: E. L i v r e a, *Il poeta ed il vescovo. La questione nonniana e la storia*, „Prometheus” t. XIII, 1987, s. 97–123; cf. idem, *Chi è l’autore della „Blemyomachia” (P. Berol. 5003)?*, „Prometheus” t. II, 1976, s. 97–123. Na temat Pamprepiosa vide: M. S a l a m o n, *Pamprepiusz z Panopolis — pisarz, profesor, polityk, obrońca pogaństwa w cesarstwie wschodnim*, [w:] *Studia classica et byzantina Alexandro Krawczuk oblata*, Kraków 1996, s. 163–195.

⁵ Chronologia życia i działalności autora za wymienionymi wyżej artykułami, głównie Thompsona, Mattewsa i Gilletta; cf. W. H a e d i c k e [w:] *Real-Encyclopädie* t. XVIII, 1942, s. v. *Olympiodoros*, 11, kol. 201–207; *The Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. J. R. M a r t i n d a l e, t. II, Cambridge 1980, s. v. *Olympiodorus (of Thebes) 1*.

⁶ PLRE, t. II, s. v. *Helion 1*.

w Rzymie w 425 r.⁷ Podróże i służba w dyplomacji cesarstwa przyniosły Olympiodorowi dobrą znajomość ziem imperium oraz bardzo dobre rozeznanie w wypadkach politycznych toczących się w zachodniej części państwa, co jest prawdziwym kuriozum w przypadku greckojęzycznego historyka późnoantycznego. Liczne podróże oraz wiele dygresji na ich temat w tekście *Ἱστορικοὶ λόγοι* sprawiły, że Jacques Schamp nazywa Olympiodora: „Hérodote du V^e siècle”⁸.

Jest jeszcze jeden powód, który sprawia, że osoba Olympiodora zwraca uwagę. Mimo wysokiej pozycji i czynnego udziału w kreowaniu polityki państwa w dobie rządów pobożnego chrześcijanina — Teodozjusza II, autor był poganinem. Focjusz wyraźnie pisze bowiem o Olympiodorze: *Ἕλληγν τὴν θρησκείαν*⁹.

Olympiodor to jednak nie tylko aktywny dyplomata i zapalony podróżnik. Charakteryzuje go bowiem również ożywiona działalność literacka. Focjusz podkreśla nawet¹⁰, że był on „poetą, jak sam powiada, z zawodu” (*ποιητής, ὡς αὐτός φησι, τὸ ἐπιτήδευμα*). Z twórczości poetyckiej Olympiodora nie zachowało się niestety nic poza jednym heksametrem przytoczonym przez Focjusza¹¹. Poza tym Olympiodor napisał jednak i *Ἱστορικοὶ λόγοι* — „Opowieści historyczne” („Księgi historyczne” — bo i tak można rozumieć grecki tytuł), obejmujące współczesne mu wydarzenia z lat 407¹²–425. Praca składała się z 22 ksiąg i była dedykowana Teodozjuszowi II. Data powstania dzieła jest przedmiotem wielu dyskusji. Pewnym terminem *ante quem* jest śmierć Teodozjusza II w 450 r., zaś *terminus post quem* stanowi ostatni wspomniany przez autora fakt, czyli intronizacja Walentyniana III w 425 r. Ustalenie dokładniejszej chronologii nie jest łatwe. E. A. Thompson¹³ sugerował, że tekst powstał krótko po 425 r., zapewne przed rokiem 427, a na pewno przed 429, czyli przed nieślaską (427 r.) i upadkiem (429 r.) Bonifacjusza, którego wychwał Olympiodor (fr. 25, 53, 55–56)¹⁴. Niestety argumenty te można podważyć. Andrew Gillett¹⁵ wskazuje na lata czterdzieste V w. jako czas, gdy powstały *Ἱστορικοὶ λόγοι*. Przesłanki za tym przemawiające są dwie. Sokrates piszący krótko po 439 r. swoją „Historię kościelną” nie znał pracy Olympiodora, korzystał z niej natomiast Filostorgios i Sozomenos. Czas działalności Filostorgiosa jest również przedmiotem wielu dyskusji, Sozomenos jednak napisał „Historię kościelną” zapewne w 449/450 r. A zatem Olympiodor musiał działać w uchwytym dla nas okresie między powstaniem pracy Sokratesa i Sozomenosa¹⁶. Drugi argument wypływa ze wzmianki Olympiodora (fr. 18)¹⁷ o spustoszeniu Sycylii przez barbarzyńców. Może być to aluzja albo do pirackiego ataku

⁷ Cf. A. Gillett, op. cit., s. 14.

⁸ J. Schamp, *Photios historien des Lettres. La Bibliothèque et ses notices biographiques*, „Les Belles Lettres”, Paris 1987, s. 179.

⁹ Focjusz, cod. 80, prologus.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, fr. 57; cf. E. A. Thompson, op. cit., s. 45.

¹² Usiłowano zakwestionować tę datę, twierdząc, że praca Olympiodora była kontynuacją dzieła Eunapiosa i zaczynała się od 405 r., pomysł ten nie został jednak zaakceptowany. Na ten temat vide: D. F. Buck, *Dexippus, Eunapius, Olympiodorus: Continuation and Imitation*, „Ancient History Bulletin” t. I, 1987, s. 48–50.

¹³ E. A. Thompson, op. cit., s. 44.

¹⁴ Chociaż są inne sugestie.

¹⁵ A. Gillett, op. cit., s. 2–12.

¹⁶ Ten argument, jako klasyczny argument *ex silentio* nie jest co prawda zbyt mocny. Sokrates generalnie korzysta z mniejszej niż Sozomenos liczby źródeł, mógł też po prostu pracy Olympiodora nie znać, chociaż istniała ona już w jego czasach.

¹⁷ W całym artykule posługuję się numeracją fragmentów według wydania R. Masisano.

z 437/438 r.¹⁸, albo do najazdu Genzeryka z 440/441 r. Wszystko wskazuje zatem na to, że 'Ιστορικοὶ λόγοι Olympiodora powstały w latach czterdziestych IV stulecia¹⁹.

Podstawą wszelkich studiów nad Olympiodorem jest — wobec zaginięcia pierwotnego tekstu — wyciąg z 'Ιστορικοὶ λόγοι, sporządzony przez nieocenionego patriarchę Focjusza²⁰. Chociaż jest on bardzo obszerny, to z pewnością stanowi jedynie drobny ułamek w stosunku do pierwotnego dzieła. Focjusz dokonując tego wyciągu kierował się wyraźnie trzema przesłankami. Po pierwsze, chciał w skrócie uchwycić tok narracji i przedstawić zarys wydarzeń politycznych, o których opowiadał Olympiodor. Po drugie, skrętnie wynotował dużą liczbę dygresji i ekskursów autora na najprzeróżniejsze tematy. Ten anegdotaliczny materiał wyraźnie interesował patriarchę. Po trzecie, Focjusz wydobyl z tekstu autobiograficzne wzmianki Olympiodora. Stąd właśnie stosunkowo dużo wiemy o jego życiu i działalności. Dla przykładu, Focjusz nie pominął nawet informacji o papudze, którą autor miał przez 20 lat i która umiała tańczyć, śpiewać i wołać ludzi po imieniu (fr. 48).

Prawie każdy fragment pracy Olympiodora Focjusz poprzedza bezpośrednim odwołaniem do jego osoby, pisząc na przykład: „autor kreśli dzieje” (διαλαμβάνει τοῖνον)²¹, „w dalszym ciągu autor opowiada” (ὅτι διαλαμβάνει)²², „historyk powiada, że słyszał od pewnego znakomitego Rzymianina, Waleriusza” (ὅτι ὁ ἱστορικὸς φησι παρὰ Οὐαλερίου)²³, „historyk opowiada o swojej podróży morskiej” (ὅτι ὁ ἱστορικὸς περὶ τοῦ οἰκέτου διαλαμβάνων)²⁴ itd. W sumie tych odwołań jest kilkadziesiąt. Wynika z tego, jak się zdaje, że Focjusz uważnie przeczytał tekst Olympiodora, wybrał z niego interesujące go epizody i streścił ich tekst w przypadku głównego toku narracji oraz zacytował drobniejsze dygresje. Mamy więc streszczenie i wypisy. Pozwala to sądzić, że materiał dygresyjny podany przez Focjusza jest bardzo bliski pierwotnemu tekstowi Olympiodora.

Wyjątkowa liczba i rola dygresji w zachowanych fragmentach tekstu Olympiodora nie jest jednak tylko skutkiem wyboru dokonanego przez Focjusza. Sam Olympiodor wyraźnie podkreślał bowiem, że nie tworzy dzieła historycznego, a jedynie zbiera materiał dla innych historyków, a więc, że jego praca to nie historia, ale materiał do historii (οὐ συγγραφήν — ἀλλὰ ὕλη συγγραφῆς)²⁵. Ten topiczny zwrot jest w tym przypadku tyle uzasadniony, że autor rzeczywiście z wielkim upodobaniem gromadził w licznych dygresjach bardzo obfity i różnorodny materiał. Są to ekskursy etymologiczne, geograficzne, ale też opisy zwyczajów, charakterystyki osób i różne inne ciekawostki. Właśnie

¹⁸ Data znana z: Prosper, *Epitoma Chronicon*, wyd. Th. Mommsen, MGH, *Auctores antiquissimi* t. IX, s. 341–485, rodz. 1330, 1332.

¹⁹ Chociaż pierwsza połowa pracy mogła powstać nieco wcześniej, w latach 420–430, vide: A. Baldini, *Considerazioni sulla cronologia di Olimpiodoro di Tebe*, „Historia” t. XLIX, 2000, s. 488–502.

²⁰ Na temat techniki pracy Focjusza vide następujące studia: J. Schamp, op. cit., s. 173–179; W. T. Treadgold, *The nature of the Bibliotheca of Photius*, „Dumbarton Oaks Studies”, 18, 1980 (Olympiodor, s. 61, 100–101); T. Hägg, *Photios als Vermittler antiker Kultur. Untersuchungen zu der Technik des Referierens und Excerptierens in der Bibliotheca*, „Studia Graeca Uppsaliensia” t. VIII, Uppsala 1975; idem, *Photios at Work: Evidence from the Text of the „Bibliotheca”*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” t. XIV, 1973, s. 212–222.

²¹ Focjusz, cod. 80, fr. 1.

²² Ibidem, fr. 22.

²³ Ibidem, fr. 33.

²⁴ Ibidem, fr. 35.

²⁵ Ibidem, prologus.

w tych dygresjach znajdują się interesujące nas wzmianki historyka o magicznych posągach, o theurgii neoplatonickiej, o epifanii Uranii i o Wyspach Szczęśliwych. W sumie składają się one na zwarty i przemyślany obraz. Jednak aby go zrozumieć, trzeba przyjrzeć się na wstępie środowisku i kontaktom autora. Bardzo ciekawe i istotne są bowiem związki Olympiodora z kręgiem sofistów i neoplatoników ateńskich oraz dworem cesarskim.

Nasz historyk odgrywał jakąś znaczącą rolę w tym pierwszym kręgu. Wiemy, że podczas swojego pobytu w Atenach (ok. 415 r.) Olympiodor przyczynił się do tego, iż Leontios objął kierownictwo katedry sofistyki w mieście. Tu też autor poznał i potem opisał obrzędy „nadawania płaszcza” nowemu adeptowi szkoły²⁶. Przyjaciel Olympiodora, gramatyk Filatios²⁷ był słynnym w Atenach bibliofilem, którego miasto uczciło posągiem²⁸. Inny przyjaciel Olympiodora, wspomniany Leontios z Aten, to zapewne ojciec Athenais, przyszłej cesarzowej Aelii Eudocji²⁹. Zresztą z rodziną cesarską łączy Olympiodora również inna postać. W jednym z fragmentów (fr. 33) — zajmę się nim dalej — autor powołuje się na Waleriusza, który opowiadał mu o wydarzeniach w Tracji. Waleriusz ów to pewnie brat cesarzowej Athenais–Eudocji, który w 421 r. był namiestnikiem Tracji³⁰. Wydaje się zatem, że Olympiodor był blisko związany z ateńskimi intelektualistami oraz z elitą władzy cesarstwa wschodniego, najpierw jako współpracownik Heliona, potem zaś jako osoba zaprzyjaźniona z rodziną cesarską.

W intelektualnym wymiarze najbardziej istotne są jednak związki Olympiodora z jednym z największych filozofów neoplatonickich epoki, Hieroklesem z Aleksandrii³¹, uczniem kierownika szkoły ateńskiej — Plutarcha z Aten (zm. ok. 432 r.). Hierokles był autorem traktatu „O opatrności i przeznaczeniu” (Περὶ προνοίας καὶ εἰμαρμένης) w siedmiu księgach. Praca ta zaginęła, znamy ją jednak dzięki Focjuszowi, który w swojej „Bibliotece” poświęcił jej aż dwa streszczenia (cod. 214 i 251)³². W pierwszym (cod. 214) dość ogólnie scharakteryzował całą pracę, w drugim zaś (cod. 251) dokładnie streszczał duże fragmenty z księgi pierwszej, drugiej i trzeciej. Na marginesie swojego pierwszego wyciągu Focjusz podał też istotną informację, że Hierokles (cod. 214): „w książce obiera sobie za sędziego (κρίτην) Olympiodora i przedstawia go jako tego, który dał mu punkt wyjścia do napisania dzieła, jako człowieka rozmiłowanego w filozofii (ἐχοντα τοῦ φιλοσοφεῖν ἔρωτα) i wielce doświadczonego w wiedzy politycznej (οὐ μὴν οὐδὲ τῆς πολιτικῆς σοφίας ἄπειρον). Wyróżnił się on w poselstwach rzymskich, zmuszając liczne i bardzo ludne plemiona barbarzyńskie do uległości wobec Rzymian, co mu przyniosło u nich dużo najwyższych zaszczytów. Taki jest Olympiodor, któremu autor [tj. Hierokles — PJ] zadeedykował to dzieło, a w końcu pierwszej księgi wyraził słowa pocieszenia z powodu śmierci

²⁶ Ibidem, fr. 35–36.

²⁷ PLRE, t. II, s. v. *Philtatius*.

²⁸ Focjusz, cod. 80, fr. 40.

²⁹ PLRE, t. II, s. v. *Leontius 6*; cf. A. Gille tt, op. cit., 15.

³⁰ Cf. ibidem, s. 15–16.

³¹ O Hieroklesie vide: A. E l t e r, *Zu Hierokles dem Neuplatoniker*, „Rheinisches Museum für Philologie” t. LXV, 1910, s. 175–199; I. H a d o t, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978; N. A u j o u l a t, *Sur la vie et les oeuvres de Hiéroclès: Problèmes de chronologie*, „Pallas”, 23, 1976, s. 19–30; PLRE, t. II, s. v. *Hierocles 1*.

³² Photius, *Bibliothèque*, tłum. i wyd. R. H e n r y, t. III, „Les Belles Lettres”, Paris 1962, cod. 214, s. 125–130.

jego adoptowanego syna³³. W zgodnej opinii współczesnych badaczy³⁴ Olympiodorem wspomnianym przez Hieroklesa był nasz historyk z Teb.

Z relacji Focjusza wynika, że stojący u szczytu sławy i powodzenia Olympiodor stracił adoptowanego syna. Cios ten zainspirował jego przyjaciela Hieroklesa do napisania pocieszenia w formie traktatu „O opatrności i przeznaczeniu”³⁵. W tekście tego utworu znajduje się fragment, który wydaje się być szczególnie istotny z punktu widzenia stosunku Olympiodora do świata fizycznego i fenomenów w nim zachodzących. Hierokles mówi tu o trzech rodzajach bytów rozumnych (λογικά): bytach niebiańskich i boskich (οὐράνια τε καὶ θεούς), bytach eterycznych i demonicznych (αιθέρια τε καὶ ἀγαθὸς δαίμονας) oraz bytach ziemskich i duszach ludzkich (περίγειά τε ζῶα καὶ ἀνθρωπίνας ψυχάς). Spośród nich byty demoniczne pełnią rolę pośredników i zwiastunów. „Te rodzaje bytów — pisze dalej Hierokles — tworzą jeden byt, czy też jeden organizm (ἐν ἐνὶ ζῶῳ ἢ χορῶ), są one ze sobą połączone, lecz zachowują odrębność natury i nie ulegają zmieszaniu w swej jedności i wzajemnym związku. Kierowanie niższymi bytami należy do tych, które są nad nimi, a ponad wszystkim króluje Bóg, ich ojciec i stwórca. I to ojcowskie panowanie uważa się za istniejącą opatrność; ona daje każdemu rodzajowi bytów to, co mu się należy”³⁶. Hierokles wyklada zatem Olympiodorowi m.in. klasyczną teorię *sympatheii*, czyli współodczuwania jednego, wielkiego organizmu świata, w wersji neoplatonńskiej najlepiej znaną z „Ennead” Plotyna³⁷. Hierokles zamieszcza ją w tekście adresowanym do Tebańczyka, który w swoich Ἱστορικῶν λόγοι również nią się posłużył.

Olympiodora można co prawda łączyć pośrednio z inną koncepcją rzeczywistości, zdawałoby się, krańcowo odmienną od wyżej zaprezentowanej. Thompson, pisząc³⁸ o neoplatonskim charakterze wykształcenia i światopoglądu Olympiodora, wskazuje m.in. na ustęp „Historii nowej” Zosimosa (V, 35,5)³⁹ i na komentarz Mendelssohna do niego⁴⁰. Zosimos, mając na myśli brzemienisty w skutki upadek Stylichona, mówi tu: „Tak jakby te nieszczęścia nie wystarczyły, aby nasycić panującego wtedy demona (ἐμπλήσσει τὸν <τὰ ὄλα> τότε συνέχοντα δαίμονα) — uosobienie bezbożności, który niepokoił całą ludzkość daleką od religijności, do poprzednich wydarzeń dołączyło się jeszcze i to”.

Mendelssohn — a za nim i Thompson — sugerują, że zdanie to zaczerpnął Zosimos z Olympiodora, a wzmianka o złym demonie kierującym światem jest typowa dla neoplatonńskiej demonologii⁴¹. Zresztą Zosimos nieco dalej (V, 41,5), też w tekście zależnym od Olympiodora, wraca do tej samej koncepcji. W kontekście problemów, jakie mieli w obłę-

³³ W całym artykule cytaty z *Biblioteki Focjusza* w języku polskim podaję w tłumaczeniu O. Jurewicza. Zaznaczam tylko miejsca, w których polski przekład jest błędny.

³⁴ Cf. R. Henry, op. cit., t. III, s. 243; PLRE, t. II, s. v. *Olympiodor (of Thebes) I*; także większość wymienionych wyżej artykułów poświęconych Olympiodorowi.

³⁵ Focjusz, cod. 214.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Plotinus, *Enneads*, vol. I–VI, wyd. A. H. Armstrong, „The Loeb Classical Library”, London 1966 nn.; przekł.: Plotyn, *Enneady*, t. I–II, przekł. i oprac. A. Krokiewicz, Warszawa 1958, IV, IV, 32.

³⁸ E. A. Thompson, op. cit., s. 43.

³⁹ Zosime, *Histoire nouvelle*, t. I–III, tłum. i wyd. F. Paschoud, „Les Belles Lettres”, Paris 1971–1989; przekład: Zosimos, *Nowa historia*, tłum. H. Cichocka, oprac. E. Wipszycka, Warszawa 1993.

⁴⁰ *Zosimi comiti et exadvocati fisci „Historia nova”*, wyd. L. Mendelssohn, Leipzig 1887 (reprint, Hildesheim 1967).

⁴¹ Cf. Henry, op. cit., t. III, s. 244–246.

żonym przez Alaryka Rzymie urzędnicy zbierający od senatorów pieniądze na okup, autor pisze, że nie powiodło się to: „czy to dlatego, że ukryto jakąś część dóbr, czy dlatego że miasto jakoś bardzo zbiedniało z powodu chciwości kolejnych władców. Występny demon (ἀλιτήριος δαίμων), któremu udało się kierować losami ludzkimi, doprowadził na szczyt nieszczęścia tych, którzy pełnili wtedy w mieście te funkcje”.

Hierokles pouczał Olympiodora, że wszystkie byty rozumne zespolone w jeden współodczuwający organizm są kierowane Boską Opatrznością. Zosimos natomiast, posługujący się tekstem Olympiodora, pisze o złym demonie rządzącym światem. Kto zatem rządzi światem, Opatrzność czy zły demon? Na gruncie filozofii neoplatońskiej nie istnieje jednak sprzeczność pomiędzy tymi dwiema koncepcjami. Istoty demoniczne⁴², czyniąc rzeczy przez ludzi odbierane jako złe i bolesne w skutkach, uczestniczą w planach Opatrzności, która nawet nieszczęścia wykorzystuje do własnych, sobie tylko znanych celów. Ograniczony w swojej naturze człowiek nie jest w stanie zrozumieć celu działań Opatrzności, za którą odpowiadają wypływające z *Nous* wątki rozumne — λόγοι, spełniające w świecie zmysłowym dwojaką funkcję: kreacyjną i zarządzającą (i tę można nazwać Opatrznością)⁴³. Jeżeli więc dwa elementy tej samej koncepcji Opatrzności zbiegają się z dwóch kierunków (Hierokles i Zosimos) w tekście i osobie Olympiodora, może nie być to dziełem przypadku i pod tym kątem trzeba będzie spojrzeć na zachowane fragmenty jego dzieła. Autor wyrósł w środowisku, które wierzyło w ścisłą, organiczną więź zespalającą istoty boskie, demoniczne i ludzkie, którymi kieruje Opatrzność. Więż owa posłuży Olympiodorowi do wyjaśnienia roli magicznych posągów i praktyk theurgicznych.

Do najciekawszych dygresji w przekazanych przez Focjusza fragmentach pracy Olympiodora należą bowiem dwie wzmianki o cudownych posągach, które bronią przed różnymi nieszczęściami. W pierwszej z nich Olympiodor pisze o posągu ustawionym w okolicach Regium, na południowych krańcach Italii. Miał on strzec Sycylii przed kłeskami i najazdami. Ekskurs na ten temat pojawia się w tekście w związku z nieudaną próbą przeprawy na wyspę, jaką po opuszczeniu złupionego Rzymu przedsięwziął Alaryk i jego Wizygoci. Focjusz w ten sposób przedstawia słowa Olympiodora (fr. 18):

„Regium jest stolicą Bruttium; stąd, mówi pisarz, Alaryk chciał przeprawić się na Sycylię, lecz natrafił na przeszkodę: wznosił się tam, powiada, święty posąg, który uniemożliwił przeprawę. Ustawili go dawno temu ludzie, by zażegnywał lawę wydobywającą się z Etny i stanowił dla barbarzyńców zaporę w przeprawie przez morze. W jednej nodze posągu palił się nieustannie ogień, w drugiej było źródło, które nigdy nie wysychało. Później, kiedy zniszczono posąg, Sycylia zaczęła ponosić szkody i od Etny, i ze strony barbarzyńców. Posąg obalił Asklepios, mianowany zarządcą majątków sycylijskich Konstancjusza⁴⁴ i Płacydii”.

Focjusz dwukrotnie w tym fragmencie powołuje się na Olympiodora, pisząc najpierw φησὶν ὁ ἱστορικός, a potem tylko wtracając słowo φησί. Zdaje się to oznaczać, że jesteś-

⁴² O demonologii neoplatońskiej vide np.: H. L e w y, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, wyd. M. T a r d i e u, „Etudes Augustiniennes”, Paris 1978, s. 259–309.

⁴³ Plotyn, *Enneady*, III, III, 3. W całym artykule odnośnie Plotyna i neoplatonizmu korzystam z: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, red. A. H. A m s t r o n g, Cambridge 1967, w szczególności idem, *Plotinus*, s. 193–268 (o logoi i Opatrzności, s. 251 nn.) i A. C. L l o y d, *The Later Neoplatonists*, s. 269–325. Vide też: D. D e m b i ń s k a – S i u r y, *Glosa do zagadnienia logosu i logoi w Enneadach Plotyna*, [w:] *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Warszawa–Kraków 1993, s. 406–421.

⁴⁴ Autor polskiego przekładu, Oktawiusz J u r e w i c z pisze o Konstancynie, tymczasem tekst grecki wyraźnie podaje: Κωνσταντίου.

my tu bardzo blisko oryginalnego tekstu, który Focjusz parafrazuje, zapewne z wykorzystaniem słownictwa, a może i całych zwrotów zaczerpniętych z dzieła Olympiodora. Terminologia Olympiodora jest zaś wyjątkowo ważka. Autor, chcąc wyjaśnić przyczyny, dla których Alaryk nie przeprawił się z Regium na Sycylię, mówi, że zamiary przeprawy zostały powstrzymane: βουλόμενον περαιωθῆναι ἐπισχεθῆναι. Na nasuwające się od razu pytanie, przez co lub kogo, historyk odpowiada pisząc o stojącym tu posągu — ἄγαλμα — ἰστάμενον, który uniemożliwił przeprawę — ἐκώλυσε τὴν περαιώσιν. Następnie Olympiodor przywołuje związaną z posągiem opowieść (ὡς μυθολογεῖ) i mówi: παρὰ τῶν ἀρχαίων ἀποτρόπαιόν τε τοῦ ἀπὸ τῆς Αἴτνης πυρὸς καὶ πρὸς κώλυσιν παρόδου διὰ θαλάσσης βαρβάρων (fr. 18).

Ponieważ wcześniej Focjusz, mając na myśli Olympiodora, pisał φησὶν ὁ ἱστορικός, to i zwrot ὡς μυθολογεῖ musi pochodzić od Tebańczyka. To Olympiodor zatem, powołując się na starodawne opowieści, mówił, że posąg był ἀποτρόπαιον wystawionym przez ludzi w dawnych czasach jako zabezpieczenie przed ogniem z Etny i najazdami zza morza. Nie jest przypadkiem, że Olympiodor wymienia te dwa żywioły — ogień i morze, ponieważ zaraz dalej, opisując sam posąg powie, że w jednej jego nodze stale płonął ogień, z drugiej zaś wypływała woda: ἐν γὰρ τῷ ἐνὶ ποδὶ πῦρ ἀκοίμητον ἐτύγγανε, καὶ ἐν τῷ ἐτέρῳ ὕδωρ ἀδιάφθορον (fr. 18). Również i nogi, jako symbol mocnych, trwałych podstaw pojawiają się tu nieprzypadkowo. Posąg nabiera przez to magicznego znaczenia, broniąc Sycylię przed ogniem Etny i wrogami przybywającymi zza morza, staje się jednocześnie symbolem wyspy oblanej wodami, a od wnętrza trawionej ogniem. Znaczące jest też użycie w tekście przymiotnika ἀποτρόπαιος⁴⁵ w odniesieniu do słowa ἄγαλμα (ἄγαλμα ἀποτρόπαιον). Przymiotnik ten jest bowiem również przydomkiem Apollona jako opiekuna, protektora i bóstwa odwracającego wszelkie zło. Tak też określano ofiary oczyszczające i pokutne jednocześnie, związane na przykład z wielkimi klęskami i nieszczęściami. W tym kontekście rozumiałe staje się, co Olympiodor ma na myśli, gdy mówi, że posąg zmienił zamiary Alaryka i ten nie przeprawił się na Sycylię. Magiczna siła zamknięta w posągu, strzegąca wyspy przed ogniem Etny i najeźdźcami zza morza, odmieniła plany barbarzyńcy.

Charakterystyczne w tym miejscu dla Olympiodora jest podkreślenie magicznego oddziaływania na samego Alaryka, a nie na przykład na żywioły świata fizycznego. Oryginalność tego ujęcia widzimy w porównaniu z analogiczną sytuacją opisaną przez współczesnych Olympiodorowi historyków Kościoła. W tym przypadku wydarzenia związane są z nieudaną przeprawą Gainasa przez Hellespont do Azji w 400 r. Wtedy (23 grudnia 400) sztorm zniszczył flotę Gainasa i uniemożliwił mu to przedsięwzięcie, co w konsekwencji spowodowało upadek rebelianta. Sokrates (HE, VI, 6)⁴⁶ w tym miejscu, mając na myśli ów sztorm, pisze o cudzie Bożej Opatrzności (τοῦ θεοῦ προνοίας θαυμαστὸν ἔργον). Natomiast Sozomenos (HE, VIII, 4)⁴⁷ powiada, że to Bóg przechylił szalę losu na korzyść Rzymian (καὶ τὰδε ἀπῆντα θεῖα ῥοπή κἀνταῦθα τῶν Ῥωμαίων χρησαμένων). W obu przypadkach siła metafizyczna działała na żywioł świata fizycznego i ten uniemożli-

⁴⁵ G. Liddell, R. Scott, s. v. ἀποτρόπαιος — np. θεοὶ ἀποτρόπαιοι u Platona (*Prawa*, 854B) i u Pauzaniusza (II, 11, 2).

⁴⁶ Sokrates, *Kirchengeschichte*, wyd. G. Ch. Hansen, mit Beiträgen von M. Širinjan, „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte”, Berlin 1995, s. 321.

⁴⁷ Sozomenus, *Kirchengeschichte*, wyd. J. Bidez, eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von G. Ch. Hansen, „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte”, Berlin 1960, s. 356.

wił Gainasowi przeprawę. Z tej perspektywy uderza oryginalność Olympiodora, u którego moce metafizyczne, za pośrednictwem magicznego posągu, oddziałują bezpośrednio na Alaryka, który wbrew wszelkiej logice zarzuca plany przeprawy.

Skądinąd wiemy, że rzeczywiście nad Cieśniną Messyńską stał posąg i to już od bardzo dawna. Zachowała się bowiem inskrypcja⁴⁸ Publiusza Popilliusza Laenasa, konsula 132 r. p. n. e., na której wymieniono miasta i inne punkty orientacyjne na drodze z Kapui do Regium. Są to w kolejności: Kapua, Muranum, Cosentia, Valentia, dalej dwa miejsca określone jako *ad fretum* oraz *ad statuam* i na koniec Regium. Pomiędzy Vibo Valentia i Regium jest miejsce oznaczone jako „do cieśniny, do posągu”. Na drodze z Kapui do Regium, jeszcze przed tym ostatnim miastem, nad samą cieśniną stał zatem jakiś powszechnie znany posąg⁴⁹.

Inskrypcja Laenasa potwierdza usytuowanie posągu nad cieśniną, ale po jej włoskiej stronie. W kontekście relacji Olympiodora pojawia się w związku z tym pewien istotny problem. Jeżeli bowiem posąg miał bronić Sycylii przed najazdami z morza i erupcjami Etny, to dlaczego stał po kontynentalnej stronie cieśniny? Jest to nielogiczne, skoro posąg strzeże wyspy stojąc na lądzie stałym. Chyba żeby w rzeczywistości posąg bronił brzegów Italii przed ogniem Etny i najeźdźcami idącymi od strony morza. Oznacza to, że Olympiodor, który chciał wyjaśnić dlaczego Alaryk nie przeprawił się na Sycylię, dostosował starą opowieść do tej sytuacji.

Jest i inne zastrzeżenie do relacji Olympiodora. Autor wyraźnie mówi, że kiedy potem (ὕστερον), tj. po nieudanej przeprawie Alaryka z 410 r., Asklepios zburzył posąg, Sycylia ucierniała, i od ognia Etny, i ze strony barbarzyńców (fr. 18). Oznacza to, że po Alaryku (410 r.), ale przed spisaniem pracy Olympiodora, Sycylię nawiedził wybuch Etny i najazd barbarzyńców. Tymczasem nie słyszymy o takich wydarzeniach bezpośrednio po wyprawie Alaryka. Pierwszy najazd barbarzyńców na Sycylię, jaki wchodzi w rachubę, to albo piracki atak z 437/438 r., albo wyprawa Genzeryka, króla Wandalów z 440/441 r. Na tej podstawie przesuwamy czas powstania pracy Olympiodora na po 441 r.⁵⁰ Pisałem wyżej, że i inne przesłanki wskazują, iż praca Olympiodora powstała w latach czterdziestych V w. Z drugiej strony adnotacja o późniejszym najeździe barbarzyńców i wybuch wulkanu może być glosą z marginaliów, która przedostała się do tekstu i dalej do wyciągu Focjusza, za czym może przemawiać wtrącone słowo „potem” (ὕστερον). Czy jednak datujemy pracę Olympiodora na przełom lat dwudziestych i trzydziestych IV w., czy też na lata czterdzieste tego samego stulecia, nie ma to większego znaczenia dla naszej interpretacji tego ustępu.

Posąg z Regium nie był jedynym cudownym posągiem, o jakim pisał Olympiodor. Druga podobna wzmianka znajduje się nieco dalej (fr. 33–34). Olympiodor opowiada tu o wydarzeniu, jakie znał z relacji Waleriusza, znakomitego Rzymianina i namiestnika Tracji, który mówił mu „o świętych posągach ze srebra, przeznaczonych do powstrzymywania barbarzyńców” (περὶ ἀνδριάντων ἀργυρῶν τετελεσμένων εἰς βαρβάρων ἀποκώλυσιν). Otóż w czasach Konstancjusza, w miejscu uważanym za święte (ἱερὸν εἶναι τὸν τόπον), odkopano trzy posągi poświęcone zgodnie ze starożytnym obrzędem (ἐξ ἀρχαίας τελετῆς ἀνδριάντας ἐν αὐτῷ ἀφιερῶσθαι). „Miały one kształt barba-

⁴⁸ CIL, X 6950 = ILS (Dessau), 23.

⁴⁹ *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. by R. J. A. Talbert, Princeton University Press, 2000, mapa 46.

⁵⁰ A. Sirago, op. cit., s. 14.

rzyński; z rękami przy biodrach, ubrane w kolorowe szaty na sposób barbarzyński, miały długie włosy na głowie i były zwrócone twarzą ku północy, to znaczy w kierunku ziem barbarzyńskich. Gdy w kilka dni później zabrano statuy, całe plemię Gotów rozbiegło się po Tracji, a nieco potem Hunowie i Sarmaci najechali Ilirię i samą Trację, ponieważ to święte miejsce leżało między Tracją i Ilirią; owe trzy posągi, wydaje się, zostały poświęcone przeciw wszystkim plemionom barbarzyńskim” (καὶ ἕσκει τῶν τριῶν ἀνδριάντων ὁ ἀριθμὸς κατὰ παντὸς τετελεῖσθαι βαρβάρου).

Cały ten passus wywołuje liczne kontrowersje natury chronologicznej⁵¹. Autor nie precyzuje bowiem, za którego Konstancjusza wykopano posągi. Zdania są podzielone. Wydaje się, że chodzi o Konstancjusza II (337–361), jak sądzi większość badaczy⁵². W grę wchodzi jednak również Konstancjusz III (421), który co prawda nad Tracją nie panował, ale którego Olympiodor wymienia wielokrotnie. Pewniejsze jest natomiast, że Waleriusz, który opowiedział o wydarzeniu Olympiodorowi to — jak pisałem wyżej — brat cesarzowej Aelii Eudocji, namiestnik Tracji w 421 r.

W tym ekskursie, podobnie jak w poprzednim, poświęconym posągowi w Regium, jest zawarta ta sama, charakterystyczna dla Olympiodora, głęboka wiara w zbawienną dla całego państwa moc theurgicznych praktyk, związanych ze świętymi posągami. Praktyki te mają wyraźnie magiczny charakter. Autor podkreśla, że były to święte posągi, że odnaleziono je w świętym miejscu, że zakopano je tu zgodnie ze starożytnymi obrzędami, że miały one barbarzyński wygląd i były zwrócone twarzą na północ. Posągi były trzy, trzy też ludy najechały na imperium po ich odkopaniu: Goci, Hunowie i Sarmaci. Najazdy spadły na Trację i Ilirię, ponieważ na granicy tych dwóch prowincji odkryto posągi. Mamy zatem do czynienia z klasycznym przykładem magii naśladowującej, w której zabiegów magicznych dokonuje się na wizerunku symbolizującym obiekt oddziaływań. W przypadku posągu z Regium ustawienie statui, która miała w nogach, u podstaw, ogień i wodę, chroniło Sycylię przed tymi żywiołami. W przypadku posągów z Tracji zakopanie wizerunków reprezentantów trzech plemion barbarzyńskich broniło przed ich najazdem. Naruszenie tego stanu, czyli obalenie statui lub wykopanie posążków oznaczało koniec działania magicznej siły. Zwróćmy uwagę, że w obu przypadkach theurgia ma bronić przed tym samym zagrożeniem — barbarzyńcami.

W identycznym kontekście odwołuje się Olympiodor do theurgicznych praktyk w jeszcze innym fragmencie swojej pracy. Focjusz w ten sposób przedstawia tekst Tebańczyka (fr. 51): „Opowiada zadziwiającą historię jakiegoś Libaniosa pochodzącego z Azji, który przybył do Rawenny za panowania Honoriusza i Konstancjusza. Znał dogłębnie tajemnice (ἄκρον δὲ τοῦτον εἶναι τελεστικόν), miał taką moc, powiada autor, że potrafił wpływać na barbarzyńców bez pomocy żołnierzy (ὑπισχεῖσθαι αὐτὸν χωρὶς ὀπλιτῶν καὶ κατὰ βαρβάρων ἐνεργεῖν), co zresztą przyrzekł uczynić. Potem dał dowód tego, co obiecał. Wieść o tym doszła do cesarzowej Placydii i czarnoksiężnik (τελεστής) ten został skazany na śmierć. Placydia miała zagrozić Konstancjuszowi, że rozejdzie się z nim, jeśli Libanios, czarnoksiężnik i niewierzący (ἀνῆρ γόης καὶ ἄπιστος), pozostanie wśród żywych”.

Tym razem więc to nie posąg, ale Libanios — τελεστής (wtajemniczony), ἀνῆρ γόης καὶ ἄπιστος (czarownik i niewierzący — poganin), znający tajemnice i obdarzony mocą, oddziałuje na barbarzyńców, powstrzymując ich. Wyraźnie też nie jest źródłem swej mocy,

⁵¹ R. M a i s a n o, op. cit., s. 45–46.

⁵² Np. J. S c h a m p, op. cit., s. 176, czy R. M a i s a n o, op. cit., s. 45–46.

a jedynie posiadał ją przez wtajemniczenie. Poza tym tekst sugeruje jego bezpośrednie oddziaływanie na barbarzyńców.

Interesujące, że identyczny motyw odnajdujemy w powstałej zapewne pod koniec IV w., a więc w czasach Olympiodora, „Historia Augusta”. W tym przypadku bohaterem opowieści jest sam cesarz Marek Aureliusz, o którym czytamy (Heliogabal, 9, 1.): „niektórzy twierdzili, że Marek Aureliusz przy pomocy Chaldejczyków i magów uczynił z Markomanów na zawsze oddanych przyjaciół narodu rzymskiego i że stało się to dzięki formułom czarodziejskim i zaklęciom” (*idque factum carminibus et consecratione[m]*)⁵³. Wniosek z tego, że przekaz Olympiodora o Libaniosie nie jest odosobnionym przykładem przekonania, iż można oddziaływać za pomocą theurgicznych praktyk na całe plemiona barbarzyńskie. Autor „Historia Augusta” pisze wprost o *carmen* i *consecratio*, którymi przy pomocy Chaldejczyków i magów (*per Chald[a]eos et magos*) cesarz podporządkował sobie Markomanów. Przypomnijmy w tym miejscu, że tzw. Wyrocznie chaldejskie miały dla środowiska neoplatoników rangę ksiąg natchnionych i cieszyły się wielką popularnością⁵⁴.

Wracając do Olympiodora, ciekawe, że w obu przypadkach — posągu i Libaniosa — pojawia się w relacji naszego historyka cesarzowa Galla Placydia, córka Teodozjusza I, żona Konstancjusza III i matka Walentyniana III. W przypadku posągu to zarządca majątku jej i jej męża Konstancjusza III, Asklepios, zburzył posąg. Sprowadziło to klęski elementarne i najazdy barbarzyńców na Sycylię. Odnośnie zaś do straconego pod naciskiem Placydii Libaniosa, pasmo niekończących się wojen, najazdów i rebelii, o których pisze Olympiodor, jest wystarczającym komentarzem do tego epizodu.

Według Olympiodora praktyki theurgiczne, magiczne posągi czy działania osób wtajemniczonych, mogły więc wpływać bezpośrednio na zachowanie jednego człowieka czy całych plemion. Ale te same czynniki muszą oddziaływać i na elementy świata przyrodniczego, gdyż posąg nad Cieśniną Messyńską miał powstrzymać również erupcje Etny. Jego zniszczenie spowodowało, że na Sycylię ponownie spadł ogień z wulkanu. Na gruncie neoplatonizmu takie metafizyczne oddziaływanie wybranych, wtajemniczonych jednostek jest czymś zupełnie oczywistym. Jest to też coś więcej niż cud z chrześcijańskiej literatury hagiograficznej⁵⁵, ponieważ trzeba na to patrzeć przez pryzmat neoplatońskiej koncepcji świata fizycznego i zjawisk w nim zachodzących.

Według Plotyna, materia (ὕλη) jest tylko bezkształtnym podłożem (ὕποκεῖμενον) ciał zmysłowych⁵⁶. Jest nawet „niecielesna, ponieważ ciało jest od niej późniejsze i złożone i ponieważ ciało sprawia właśnie ona razem z innym składnikiem”⁵⁷. Są nim tzw. wątki rozumne, czyli λόγοι wpływające z νοῦς. Spełniają one dwojaką funkcję: kreacyjną i administracyjną w świecie fizycznym. Kreacyjną, ponieważ z bezkształtnej materii budują cztery żywioły: ogień, wodę, ziemię i powietrze⁵⁸. Administracyjną, ponieważ kierują światem według logicznych praw pochodzących z νοῦς — co nazywa się Opatrznością. Każdy

⁵³ *Scriptores Historiae Augustae*, wyd. E. H o l l, t. I-II, „Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana”, Lipsiae 1927, editio stereotypa correctior addenda et corrigenda adiecerunt Ch. S a m b e r g e r et W. S e y f a r t h, Leipzig 1971 (wznowione w 1990 r.); przekład: *Historycy cesarstwa rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, oprac. H. S z e l e s t, Warszawa 1966.

⁵⁴ Vide przywołane już, monumentalne studium H. L e w y ' e g o na ten temat.

⁵⁵ H. L e w y, op. cit., o pojęciu *theurg* i *theurgia* głównie na s. 461–466.

⁵⁶ Plotyn, *Enneady*, II, IV, 8.

⁵⁷ Ibidem, III, VI, 7.

⁵⁸ Ibidem, IV, IV, 14.

z czterech żywiołów (στοιχείων) jest pozbawiany indywidualnej duszy, uczestniczy tylko w jednej, wspólnej duszy wszechświata⁵⁹. Gdy natomiast, pod wpływem idei, indywidualne dusze zstępują w świat fizyczny, to działając na żywioły tworzą „żywinę” (ζῶον), czyli ciało ożywione przez duszę⁶⁰. Jednak i ta indywidualna dusza uczestniczy w duszy wszechświata. Jednocześnie cały świat jest jednym organizmem zespolonym współodczuwaniem (συνπάθεια)⁶¹. A więc indywidualna dusza „żywiny” każdego człowieka jest częścią jednej i tej samej duszy wszechświata, w której zatopione są również żywioły świata fizycznego: ogień, woda, ziemia i powietrze. W tej koncepcji człowiek wtajemniczony może za pośrednictwem swojej duszy, będącej częścią duszy wszechświata, oddziaływać i na innych ludzi, i na elementy przyrody nieożywionej.

W tym miejscu trzeba przypomnieć, że Hierokles z Aleksandrii w traktacie dedykowanym Olympiodorowi pisał, że byty boskie, demoniczne i dusze ludzkie tworzą w sumie jeden byt, jeden organizm wszechcałości, w którym wszystko jest ze sobą razem zespolone⁶². Z tej perspektywy można zrozumieć, w jaki sposób wtajemniczony theurg, Libanios, którego dusza była częścią owego jednego organizmu świata, mógł oddziaływać na barbarzyńców i powstrzymać ich przed atakiem na imperium. W przypadku posągów sprawa jest nieco bardziej skomplikowana⁶³, choć również możliwa do wytłumaczenia na gruncie filozofii neoplatońskiej.

Według Plotyna⁶⁴: „podatny jest wszelki wizerunek, który może, jak zwierciadło, pochwycić jakąś ideę” (προσπαθές δέ τὸ ὀπωσοῦν μιμηθέν, ὥσπερ κάτοπτρον ἀρπάσαι εἰδός τι δυνάμενον). To znaczy, że wizerunek chwyta (ἀρπάζω) jedynie boskie idee, które przeglądają się w nim jak w lustrze (κάτοπτρον). Posągi są więc jak lustra, dają odbicie niewidzialnych idei i przez to ułatwiają ich postrzeganie przez ludzi. Zagadnienie to rozwinął Jamblichos z Chalkis, uczeń Porfiriusza, ucznia Plotyna, w niezachowanym do dziś traktacie pt. Περὶ ἀγαλμάτων, który Olympiodor jako wykształcony neoplatonik i głosiciel nadprzyrodzonych cech związanych z pewnymi posągami zapewne znał. Tekst traktatu Jamblichosa zaginął, ale polemizował z nim — niestety w również zaginionym dziele — Jan Filoponos (VI w.). Podstawowe punkty ich polemiki zebrał i opisał Focjusz (cod. 215)⁶⁵. Dowiadujemy się stąd, że według Jamblichosa wizerunki „są boskie i że wypełnia je obecność bóstwa” (θεῖά τε δεῖξαι τὰ εἶδωλα — — και θείας μετουσίας ἀνάπλεα). Ten ostatni zwrot jest bardzo trudny do przetłumaczenia na język polski, tak aby w pełni oddać jego sens. Otóż μετουσία to filozoficzna μέθεξις⁶⁶, czyli uczestnictwo czegoś w jakiejś całości. Jeden z najważniejszych terminów w filozofii neoplatońskiej. Na-

⁵⁹ Ibidem, IV, VII, 2.

⁶⁰ Ibidem, VI, III, 9.

⁶¹ Ibidem, IV, IV, 32.

⁶² Focjusz, cod. 214.

⁶³ W literaturze brakuje jak dotąd całościowego opracowania późnoantycznego kultu posągów; często cytowany artykuł G. D a g r o n a (*Holy Images and Linkess*, „Dumbarton Oaks Papers” t. XLV, 1991, s. 23–33) szybko przechodzi do chrześcijańskiego kultu ikon. Dlatego pomocne mogą być opracowania poświęcone neoplatonizmowi, w których problem ten pojawia się jednak raczej na marginesie innych kwestii. Z tych powodów sięgnąłem tu bezpośrednio do źródeł.

⁶⁴ Plotyn, *Enneady*, IV, III, 11.

⁶⁵ Focjusz, cod. 215; R. H e n r y, op. cit. t. III, s. 130–131.

⁶⁶ Liddell–Scott, s. v. μετουσία i s. v. μέθεξις — też jako udział w świecie idei (Platon, *Parmenides*, 132 D); cf. Arystoteles, *Metafizyka*, 987A–988 A (κατὰ μέθεξιν).

tomiast przymiotnik ἀνάπλεος⁶⁷ — dosłownie „pełen”, oznacza też kogoś (lub coś) zakażonego, skażonego, tkniętego czymś, na przykład chorobą. A więc posągi są „wypełnione”, w sensie zakażone (ale w pozytywnym tego słowa znaczeniu) „uczestnictwem” w boskości. I tak trzeba rozumieć słowa Jamblichosa. Plotyn zatem mówił, że przeglądają się w nich jak w lustrach boskie idee, natomiast Jamblichos tę samą treść wyraża inną poetyką, mówiąc o boskim „bakcyli”, którym są skażone wizerunki. Zresztą samo słowo εἶδωλον⁶⁸ oznacza posąg w sensie wizerunku — odbicia, odzwierciedlenia.

Z tej perspektywy wzmianka Olympiodora o cudownych posągach, które broniły przed najazdami barbarzyńców, nabiera właściwego znaczenia. W jego ujęciu boska cząstka przyciągnięta i uwięziona w posągu jest siłą reaktywną, działającą na zewnątrz. Wizerunek był tylko chwilową siedzibą tej mocy. Zniszczenie posągu w Regium przez Asklepiosa oznaczało zgubny w skutkach kres działania boskiej mocy. Podobnie wykopanie posągów w Tracji przyniosło koniec ich oddziaływania na barbarzyńców. Zabicie theurga Libaniosa zniweczyło szansę powstrzymania najazdów. Materia więc, z której zrobiony jest posąg, czy z której zbudowane jest ludzkie ciało to tylko miejsce skupienia boskiej mocy, sama z siebie nie ma nic nadprzyrodzonego. W epoce zamykania świątyń, burzenia posągów starych bogów i ścigania najsurowszymi karami pogan praktykujących publicznie stare kultury, to bardzo istotny element. Chrześcijanie, w ujęciu pogan, niszczą bowiem w ten sposób jedynie cielesną, materialną powłokę, co nie tylko nie godzi w prawdziwą boskość, ale obnaża ich prymitywizm i zapamiętanie w burzeniu tego, co ze swej natury podlega procesom powstawania i giniecia, bo jest materialne.

Antychrześcijański charakter pracy Olympiodora jest więc o wiele bardziej wyrafinowany niż otwarte ataki Eunapiosa z Sardes, czy potem Zosimosa (co może wynikać chociażby z tego, że dzieło było dedykowane Teodozjuszowi II). W ujęciu Olympiodora bowiem zburzenie z polecenia Galli Placydii posągu w Regium, czy uśmiercenie za jej sprawą Libaniosa było nie tylko zgubne w skutkach dla państwa, ponieważ przyniosło dalsze najazdy barbarzyńców i erupcje Etny. Wyziera z tego też prostacka niewiedza i nieświadomość spraw boskich, wobec których chrześcijanin potrafi uciec się tylko do brutalnej siły i zniszczenia — zburzyć posąg, zabić wtajemniczonego męża.

Nota bene ciekawe, że w przypadku zniszczenia posągu w Regium oraz uśmiercenia Libaniosa, winę ponosi Galla Placydia, a częściowo i jej mąż Konstancjusz III. Stosunek cesarstwa wschodniorzymskiego do obojga był z różnych względów chłodny. Olympiodorowi związanemu z dworem konstantynopolitańskim łatwo zatem było obarczać ich odpowiedzialnością za posunięcia, których konsekwencjami były najazdy barbarzyńców.

Przykład podobnego sporu wokół świętego posągu broniącego przed klęskami podaje Jan Malalas. W tym przypadku epizod dotyczy czasów Konstantina Wielkiego i Antiochii. Chociaż praca Malalasa powstała dopiero w VI w., to wiadomo, że w odniesieniu do rodzinnego miasta autor miał dostęp do dużo wcześniejszych, dobrych źródeł⁶⁹. Malalas pisze więc⁷⁰ o Plutarchu, pierwszym chrześcijańskim namiestniku Syrii mianowanym przez Konstantina. Plutarch kierować miał budową kościoła i bazyliki w Antiochii.

⁶⁷ Liddell–Scott, s. v. ἀνάπλεος; u Platona również jako „zakażenie ducha przez ciało” — *Fedon*, 83 D; *Symposion*, 211 E; *Teajtes*, 196 E.

⁶⁸ Liddell–Scott, s. v. εἶδωλον.

⁶⁹ Na temat źródeł Malalasa vide: E. J e f f r e y s, *Malalas' sources*, „Studies in John Malalas”, wyd. E. J e f f r e y s, B. C r o k e, R. S c o t t, „Byzantina Australiensia” t. VI, Sydney 1990, s. 167–216.

⁷⁰ Ioannes Malalas, *Chronographia*, wyd. L. D i n d o r f i i, Bonnae 1831, 317, 17–318, 22. Nowe wydanie: Ioannis Malalae *Chronographia*, wyd. I. T h u r n, „Corpus Fontium Historiae Byzantinae” t. XXXV, Berlin 2000.

W trakcie tych prac znaleziono zakopany dotąd brązowy posąg Posejdona, który był „talizmanem” broniącym miasto przed trzęsieniem ziemi (τὸ χαλκούργημα τοῦ Ποσειδῶνος τὸ ἐστὼς τετελεσμένον ἔνεκεν τοῦ μὴ πάσχειν σειομένην τὴν πόλιν). Plutarch polecił przetopić posąg Posejdona na wizerunek cesarza Konstantyna i z dedykacją Bónw Κοσταντίνω (łac. *Bono Constantino*) ustawić przed pretorium. Stał on tam jeszcze w czasach Malalasa.

Jest zupełnie oczywiste, dlaczego posąg Posejdona, boga noszącego znamienne przydomki: ἐνοσίχθων, ἐνοσίγαιος, σεισίχθων, γῆς κινητῆρ⁷¹, miał strzec Antiochii przed trzęsieniami ziemi. Natomiast ciekawe, że chrześcijanin Plutarch każe znalezione przypadkowo posąg przetopić na wizerunek cesarza i ustawić z powrotem. Czyżby w nadziei, że będzie on dalej „działał”? Jeżeli tak, to najbliższa przyszłość pokazała co innego. Praca Malalasa, pełna makabrycznych opisów wielkich trzęsień ziemi, które wielokrotnie dotknęły Antiochię, dowodzi, że Posejdon lepiej niż Konstantyn sprawdzał się w roli obrońcy przed tymi klęskami.

Oba epizody z posągami, znane z Olympiodora oraz wzmianka Malalasa, pokazują jednak tylko wierzchołek góry lodowej, jakim musiał być problem istnienia zapewne tysięcy podobnych posągów wystawionych niegdyś jako oczyszczające *vota* po wielkich klęskach, albo będących „magicznymi talizmanami” przeciw następnym katastrofom. Stopniowa chrystianizacja oznaczała, że pojawiał się problem, co z nimi zrobić. Zniszczenie ich mogło oznaczać ustanie tej boskiej protekcji. To samo mogło przynieść przetopienie ich na mniej kontrowersyjne wizerunki, np. cesarza. Tym bardziej, że strona pogańska każdy ewentualny kataklizm czy najazd wykorzystywała jako argument przeciw wyznawcom nowej religii.

Inna interesująca i charakterystyczna dla Olympiodora dygresja — podobna do wzmianek o magicznych posągach — dotyczy epizodu, jaki przytrafił się historykowi podczas jednej z jego licznych wypraw. Olympiodor, który — jak pisałem wyżej — wiele podróżował, miał jednocześnie wyjątkowego pecha podczas owych podróży. Z trzech wspomnianych w streszczeniu Focjusza wypraw morskich, każda mogła skończyć się katastrofą. Przy okazji poselstwa do władcy Hunów w 412 r. sam Olympiodor „opowiada o swej dramatycznej żegludze po morzu, w czasie której zabłądzono, i o niebezpieczeństwie, jakie mu zagrażało” (fr. 22). Z kolei, gdy ok. 415 r. wybrał się do Aten, spotkała go podobna przygoda. W tym przypadku Focjusz pisze (fr. 35): „Historyk opowiada o swojej podróży morskiej, w czasie której zaznał wielu cierpień i nieszczęść (πολλὰ παθεῖν καὶ δυστυχῆσαι). Mówi, że przybył do Aten”. Podczas następnej wyprawy do Egiptu (ok. 421 r.) sytuacja powtórzyła się, w tym jednak przypadku, poza burzą morską, Olympiodorowi przydarzyło się coś jeszcze. Focjusz w ten sposób streszcza słowa Tebańczyka (fr. 48): „Pisarz powiada, że wiele przecierpiał w czasie podróży morskiej i zaledwie wyszedł z niej cało; przy okazji opowiada o cudownym zdarzeniu z gwiazdą, która spadła na maszt statku i tak go obciążyła, że omal nie zatopiła wszystkich. Żeglarze nazwali tę gwiazdę Uranią” (περὶ ἀστέρως τινὸς τερατολογεῖ ἐπιβρίσαντος τῷ ἰστίῳ τοῦ πλοίου μέλλειν αὐτοὺς βυθίζεσθαι. Οὐρανίαν δὲ τὸ φανὲν παρὰ τῶν ναυτῶν καλεῖσθαι).

W dwóch ostatnich przypadkach interesująca jest terminologia, którą opisano doświadczenia Olympiodora. We fragmencie 35 czytamy o πολλὰ παθεῖν καὶ δυστυχῆσαι, we fragmencie 48 zaś o πολλὰ παθῶν. W obu przypadkach użyto słów πάθος, παθήσειν

⁷¹ E. Wüster, [w:] *Real-Encyclopädie* t. XXII/1, 1953, s. v. *Poseidon*, kol. 454–457 (tu lista przydomków Posejdona u Homera z odesłaniem do konkretnych miejsc).

(πάσχω)⁷² oraz δυστυχέω⁷³. W pierwszym ustępie sztorm był więc dosłownie przykrym doświadczeniem, doznaniem, cierpieniem⁷⁴, w drugim zaś jest mowa o „nieszczęściu”, czyli doznaniu niesprzyjającego Losu — Τύχη (δυσ-τυχέω). Poza subiektywnym odczuciem cierpienia jest więc to również sięgnięcie do koncepcji τύχη, wszechobecnej w klasycznej historiografii.

Najciekawsza jest jednak wzmianka Olympiodora o fenomenie, jakiego doświadczył on podczas podróży do Egiptu (fr. 48). Historyk opowiada o niezwykłym zjawisku (τερατολογεῖ), czyli o jakiejś gwiazdzie (ἀστέρως τινός), która grożąc zatopieniem statku, spadła na jego maszt (τῷ ἰστίῳ τοῦ πλοίου). Żeglarze zwali tę gwiazdę Uranią (Οὐρανίαν δὲ τὸ φανέν).

Z pozoru Olympiodor zdaje się tu pisać o tzw. ogniach św. Elma, czyli specyficznej formie wyładowania elektrycznego, które pojawia się nocą na wystających częściach statku. Tebańczyk, powołując się jednak na słowa żeglarzy, nazywa zjawisko Uranią — gwiazdą, gdy tymczasem w klasycznej tradycji, w przypadku ogni św. Elma, pisano o epifanii Kastora i Polideukesa — Dioskurów lub wprost o Δίοσκούροι⁷⁵. Fenomen ten uważano też za szczęśliwy znak dla żeglarzy, a samych Dioskurów czczono jako opiekunów i wybawicieli marynarzy⁷⁶. Jeden z zachowanych fragmentów poezji Alkajosa jest wezwaniem na pomoc, skierowanym właśnie do Kastora i Polideukesa, którzy pojawiają się na okręcie pod tą właśnie ognistą postacią. W tekście czytamy m.in. (fr. 34, w. 9–12):

Na okrętowe przeskoczywszy maszty,
Z dala widoczni [wzdłuż lin pomykacie
Błyskami iskier] — światłem dla okrętu
W nocy straszliwej” (przekł. J. Danielewicz).
(εὐσδ[ύ]ων θρώσκοντ[ες ἐπ’] ἄκρα νῶων
πήλοθεν λάμπροι πρό[τον’ ὄν]τ[ρέχο]ντες
ἀργαλέα δ’ ἐν νύκτι φ[άος φέ]ροντες
νῆϊ μ[ε]λαίνας⁷⁷).

Tymczasem Olympiodor, wbrew tej tradycji, pisze o ἀστήρ — gwiazdzie zwanej Uranią, zstępującej na maszt i będącej zagrożeniem raczej niż wybawieniem dla okrętu, który może zatopić. Albo więc jest tu mowa o innym fenomenie, albo — co nie wyklucza pierwszego — autor świadomie zmienił interpretację i sens zjawiska.

Uderzające jest podobieństwo wzmianki Olympiodora o epifanii gwiazdy Uranii do pewnego zjawiska opisanego przez Sozomenosa w „Historii kościelnej”. Otóż Sozomenos, pisząc o zamknięciu w czasach Konstantina świątyni w Afaka, nad brzegiem rzeki Adonis (HE, II, 5), opisuje również następujący fenomen związany z tym sanktuarium: „W Afaka natomiast w określonym dniu na słowa zaklęcia wytryskał z wierzchołka Libanu

⁷² Liddell–Scott, s.v. πάθος (πάσχω) i s.v. παθέειν.

⁷³ Liddell–Scott, s.v. δυστυχέω

⁷⁴ Słowa πάθος na określenie klęsk elementarnych, rozumianych jako „wady” żywiołów, używa współczesny Olympiodorowi Teodoret z Cyru. Miałem już okazję szerzej pisać na ten temat, vide: P. J a n i s z e w s k i, *Kłęski jako demoniczna cecha przydana przez Boga elementom świata fizycznego*, „Etyka” t. XXX, 1997, s. 51–63.

⁷⁵ *Bethe* [w:] *Real-Encyclopädie* t. V, 1905, s. v. *Dioskuren*, kol. 1087–1123, zwłaszcza 1096–1097; Liddell–Scott, s. v. *Δίοσκούροι*.

⁷⁶ Poza przytoczonym niżej fragmentem utworu Alkajosa, vide np.: Eurypides, *Elektra*, 990–993, 1241–1242 i 1347–1356. Dioskurowie występują też jako Λακεδαιμόνιοι ἀστέρες (Callim. lav. Pall. 24).

⁷⁷ *Greek Lyric*, t. I, *Sappho and Alcaeus*, wyd. D. A. C a m p b e l l, „The Loeb Classical Library”, London 1990, fr. 34, s. 246; przekład polski: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. D a n i e l e w i c z, Wrocław 1984, s. 53–54.

ogień i na kształt gwiazdy spadał (πῦρ διαίτσοον καθάπερ ἀστὴρ) w nurty pobliskiej rzeki. Powiadali, że to Urania, bo tak nazywali Afrodytę (ἔλεγον δὲ τοῦτο τὴν Οὐρανίαν εἶναι, ὥδὲ τὴν Ἀφροδίτην καλοῦντες)” (przekł. S. K a z i k o w s k i). Według Sozomenosa gwiazda zstępująca z wierzchołka Libanu do rzeki Adonis była zatem Afrodytą Uranią.

Zosimos, pisząc wyraźnie o tym samym fenomenie w Afaka (I, LVIII, 1–4), mówi jedynie, że: „obok świątyni i w jej pobliżu ukazuje się regularnie w powietrzu ogień (πῦρ ἐπὶ τοῦ ἀέρος) na kształt pochodni lub kuli (λαμπάδος ἢ σφαίρας), kiedy odbywają się w tym miejscu zgromadzenia w ustalonych terminach”. W relacji Zosimosa nie pojawia się zatem Afrodyta Urania. Różnicę pomiędzy przekazem Sozomenosa i Zosimosa tłumaczą jednak źródła obu historyków. Zosimos korzysta bowiem w tym miejscu z pracy Eunapiosa, który widocznie nie pisał o Uranii, natomiast Sozomenos korzysta z dzieła Olympiodora. Przemawia za tym fakt, że motywu gwiazdy Afrodyty Uranii nie ma ani w *Vita Constantini* (3, 55)⁷⁸, która jest podstawą przekazu Sozomenosa o świątyni w Afaka, ani u piszącego o tym samym Sokratesa (HE, I, 18). Co prawda Zosimos znalazł również pracę Olympiodora, ale widocznie nie kojarzył fenomenu z Afaka z epifanią Uranii. Widać zatem wyraźnie, jak koncepcja Olympiodora oddziaływała na późniejszych historyków. To jednak, co dla Sozomenosa było tylko interesującym fenomenem, dla Olympiodora, poganina i wykształconego neoplatonika wydaje się mieć głębszy sens, jaki epifanii Uranii daje filozofia Platona i Plotyna.

Platon w „Uczcie” pisze⁷⁹ o dwóch Afrodytach. Jedna, starsza, nie miała matki i była córką samego Uranosa — Nieba, „i dlatego ją Niebiańską nazywamy” (Οὐρανίαν ἐπονομάζομεν). Druga, młodsza, to córka Zeusa i Dione, „którą też Wszecieczną zwieemy” (Πάνδημον καλοῦμεν). Pierwsza jest bóstwem niebiańskiej, ponadcielesnej miłości, druga odpowiada za czysto seksualny, fizyczny pociąg. Afrodyta Urania⁸⁰ miała według mitu zrodzić się z nasienia Uranosa, które spadło do morza po wykastrowaniu go przez Kronosa i dlatego mawiano, że powstała z piany morskiej. Stąd związek Afrodyty Uranii z morzem, tak istotny dla zrozumienia wzmianki Olympiodora. Jednak sama Urania to również jedna z Okeanid⁸¹, córek Okeanosa i Tethis — pary bóstw rzecznych i morskich. Okeanos zaś był najstarszym synem Uranosa i Gai.

Zrozumiałe więc staje się, dlaczego dla żeglarzy Urania mogła być bóstwem ukazującym się na morzu, podczas sztormu, pod postacią cudownej gwiazdy zstępującej na maszt okrętu. Może więc na tym polega różnica pomiędzy Οὐρανία a Διόσκουροι, że o ile ta pierwsza manifestowała się wśród sztormu i była wielkim zagrożeniem dla statku, który mogła zatopić, o tyle ognista epifania Kastora i Polideukesa była dobrym znakiem. Poza tym nieco inna jest natura zjawiska w obu przypadkach. Urania to jednak gwiazda, która spadła na maszt (zapewne piorun kulisty), a tzw. ognie św. Elma to błyszczące iskry płaszące po linach okrętowych, jak o tym pisał już Alkajos.

⁷⁸ Eusebius, *Über des Leben des Kaiser Constantin*, wyd. F. W i n k e l m a n n, Zweite, durchgesehen Auflage, „Eusebius Werke” t. I, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte*, Berlin 1991. Przekład: Eusebius, *Life of Constantine*, wstęp, tłum. i komentarze A. C a m e r o n, S. G. H a l l, Oxford 1999.

⁷⁹ Plato, *Symposium*, wyd. K. D o v e r, Cambridge University Press, 1995, 180 E, s. 27; przekład polski W. W i t w i c k i.

⁸⁰ E. W ü s t, [w:] *Real-Encyclopädie* t. IX, 1961, s. v. *Urania*, kol. 931–943. Przydomek ten poza Afrodytą nosiły: Hera, Artemida, Hekate, Nemezis, Hebe. Poza tym Urania to oczywiście muza astronomii.

⁸¹ Hezjod, *Teogonia*, 350.

Można postawić pytanie, czy neoplatonik i poganin Olympiodor, pisząc o strasznej i niebezpiecznej epifanii gwieździstej Uranii, nie ma na myśli niebiańskiej Afrodyty Uranii. Dla niego nie jest to mitologiczna bogini miłości, ale niebiańska Urania, uosobienie ponadmysłowej Miłości. Tymczasem Miłość Niebiańska, w sensie pożądania i kontemplacji Piękna i Dobra, jest w filozofii neoplatońskiej jedną z dróg wiodących duszę do zjednoczenia z Jednią. Poza tym Afrodyta Urania jest również dla neoplatoników kosmiczną Duszą Wszechświata — *Hekate*⁸². Gdy więc wykształcony neoplatonik i poganin pisze, że widział podczas strasznego sztormu ognistą gwiazdę — Uranie zstępującą z Niebios, to trzeba liczyć się z tym, iż dla niego było to objawienie jednej z dróg prowadzących do zespolenia z Absolutem. Same okoliczności tej epifanii są zastanawiające. Olympiodor jest w podróży, płynie okrętem przez morze do Egiptu (w którym będzie opisywał Wyspy Szczęśliwych), spotyka go straszny sztorm, na okręt zstępuje gwieździsta Urania. Podróż, okręt, burza, Egipt — to klasyczne elementy topiczne, za pomocą których można było przekazać głębsze treści. Olympiodor pisze też o cierpieniu ($\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\iota\upsilon = \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$) na tej drodze, a więc mamy warunek konieczny, aby doznać objawienia.

To co dla Focjusza było już tylko ciekawostkowym *mirabilium*, dla Olympiodora mogło być alegorycznym opisem przeżycia mistycznego, wbudowanym w realne wydarzenia. Jest to hipoteza bardzo ryzykowna, ale nie można jej całkowicie wykluczyć. Są bowiem w relacji Olympiodora o epifanii Uranii te same przejawy neoplatońskiego światopoglądu autora, co w opowieściach o theurgicznych praktykach wtajemniczonych mężów bożych czy posągach „zarażonych” uczestnictwem w boskości Absolutu. Przede wszystkim zaś odnosi się wrażenie, że Olympiodor — podobnie jak na przykład Eunapios w przypadku relacji o zaćmieniu słońca podczas bitwy nad rzeką Frigidus⁸³ — może „mówić za pomocą mitów”, posługiwać się obrazami⁸⁴, aby wyrazić najważniejsze dla siebie treści. Jest to jedna z cech charakterystycznych dla platonizmu i neoplatonizmu.

Z perspektywy przedstawionych wyżej fragmentów pracy Olympiodora, treści wydobyte z kolejnego, dłuższego passusu autora na temat Oazy (*Oasis Maior*) w Egipcie nie brzmią już tak fascynująco. Zawierają jednak elementy istotne dla zrozumienia światopoglądu autora i jego stosunku do świata zmysłowego i zjawisk w nim zachodzących. Olympiodor pisze więc tyle o różnych rzadkich właściwościach klimatycznych i przyrodniczych Oazy, że Focjusz musiał z dużą dozą sceptycyzmu powiedzieć: „Autor podaje wiele nieprawdopodobnych informacji o Oazie i jej zdrowym klimacie; tubylcy nie chorują na epilepsję, co więcej, epileptycy, którzy tam przyjeżdżają z różnych stron, pozbywają się tej choroby dzięki klimatowi” (fr. 41). Dalej czytamy (fr. 42), że studnie i specjalny system nawadniania zapewniają Oazie dostatek wody, na drzewach wciąż dojrzewają owoce, jęczmień zbiera się tu dwa razy do roku, proso zaś aż trzy razy, że nieba nigdy nie zasłaniają chmury, a mieszkańcy sami konstruują zegary słoneczne. Zdaniem Olympiodora (fr. 43) Oaza była niegdyś wyspą, czego dowodzą: „po pierwsze — muszelki morskie przyklejone do skał łańcucha górskiego rozciągającego się od Tebaidy do Oazy, po drugie — gruba warstwa piasków, która rozpościera się tu zawsze” (fr. 43). Innym dowodem są ryby przynoszone przez ptaki. Powołując się na Herodota (III, 26) Olympiodor twierdzi, że Oaza to

⁸² H. Lewy, op. cit., s. 353–366 (zwłaszcza s. 362–363).

⁸³ Cf. P. Janiszewski, *Eunapius of Sardis*, s. 71–85.

⁸⁴ G. Reale, *Historia filozofii t. II, Platon i Arystoteles*, Lublin 1996, s. 67–68; E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, Lublin 1994.

dawna, mitologiczna „Wyspa Szczęśliwych”, zwana przez Herodora⁸⁵ — „który opisał dzieje Orfeusza i Muzajosa” — Feacydą. Na koniec Olympiodor dodaje, że Homer pochodził z Tebaidy „leżącej w pobliżu Oazy”. Nie sposób nie zauważyć, że nasz autor pisząc o Oazie, wymienia wszystkich pogańskich „świętych”: Orfeusza, Muzajosa, Homera. Podpiera się autorytetem Herodota i Herodora, aby wykazać, że Oaza to dawne μακάρων νῆσοι.

Passus ten wskazuje również, że Olympiodor widzi ścisły związek pomiędzy klimatem a chorobami, na jakie zapadają ludzie. Według niego to dzięki specyficznym właściwościom powietrza (διὰ τὴν ἀέρος εὐκρασίαν) ludzie nie chorują w Oazie na epilepsję, a nawet już chorzy odzyskują zdrowie, gdy tylko tu przybędą. Olympiodor dla wyjaśnienia zjawisk naturalnych (choroby, zmiany układu mórz i lądów) sięga do argumentów zaczerpniętych z klasycznych nauk przyrodniczych. Choroby wywołuje według niego „złe” powietrze, w którym, w przeciwieństwie do „dobrego” powietrza Oazy, powstają i rozwijają się zarodki wszelkich chorób. Podobnie to, że na obszarach obecnych gór znajdują się muszle dowodzi, iż niegdyś w tym miejscu musiało być morze. Dla Olympiodora czym innym jest więc badanie świata zmysłowego i fenomenów w nim zachodzących, a czym innym dociekanie sensu i metafizycznej przyczyny wszystkich rzeczy. Choroby jego zdaniem powstają i giną w zależności od właściwości klimatu, ale jednocześnie magiczne posągi i praktyki wtajemniczonych theurgów mogą powstrzymywać klęski elementarne i najazdy barbarzyńców.

U schyłku starożytności klasyczna co do formy historiografia antyczna wciąż była domeną polityków, podobnie jak historiografia lokalna — intelektualistów, erudytów, retorów, sofistów⁸⁶. W tym samym czasie, mimo triumfu neoplatonizmu, który ogarnął najbardziej twórcze środowiska, historiografią nie zajmowali się filozofowie. Przykład Olympiodora, pogańskiego polityka, poety i historyka związanego z kręgami neoplatoników, wydaje się odosobnionym przypadkiem historyka–neoplatonika. Najbardziej charakterystyczną cechą sposobu, w jaki Olympiodor pisał o fenomenach otaczającego go świata, jest zderminowanie jego światopoglądu przez neoplatonizm. Obecna jest zatem u niego wiara w sens praktyk theurgicznych polegających na próbach oddziaływania ponadzmysłowego na elementy przyrody i zbiorowości ludzkie za pośrednictwem czy to świętych wizerunków, w których tkwi reaktywna cząstka boskości, czy też świętych mężów wtajemniczonych w boską wiedzę. Fragment mówiący o epifanii Uranii może zaś być wręcz ukrytym opisem przeżyć mistycznych autora, któremu w krytycznym momencie, podczas podróży, na miotanym burzą statku, objawia się Afrodyta Urania, Niebiańska Miłość będąca jedną z dróg do Absolutu.

Analiza fragmentów pracy Olympiodora pozwala zatem zobaczyć, jak wykształcony historyk i neoplatonik z pierwszej połowy V w. widział aktualne wydarzenia polityczne, a szczególnie, jaka była jego interpretacja wielkich klęsk epoki: najazdów i osiedlenia się barbarzyńców na ziemiach imperium. Olympiodor widzi w tym przede wszystkim dowód na ustanie zbawczej opieki Bóstwa nad imperium. To jednak pospolite spostrzeżenie. Taki

⁸⁵ F. J a c o b y, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrHist), I–III, Berlin 1923–1958 (reprint, Leiden 1957–1969), nr 31 (historyk, mitograf i geograf działający na przełomie V i IV w. p. n. e.).

⁸⁶ Vide: B. B r a v o, E. W i p s z y c k a, *Geneza i charakter różnych rodzajów piśmiennictwa historycznego*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo starożytności klasycznej*, pod red. E. W i p s z y c k i e j, Warszawa 2001, s. 10–39. Na temat antycznej erudycji vide B. B r a v o, *Remarques sur l'érudition dans l'antiquité*, „Acta Conventus XI »Eirene«”, 1968, Wratislaviae 1971, s. 325–335.

sam sąd znajdziemy chociażby u Eunapiosa z Sardes czy u Zosimosa. Jednak w przeciwieństwie do nich Olympiodor ową boską opiekę widzi jako magiczny parasol rozpięty nad imperium dzięki theurgicznym praktykom. Magiczne statuetki zakopane w ziemi na rubieżach państwa, cudowne posągi ustawione w jego newralgicznych punktach oraz zaklęcia wtajemniczonych mężów bożych są jego zdaniem skuteczną zaporą przed barbarzyńcami. Tylko to może powstrzymać hordy wrogów i bronić przed klęskami elementarnymi. Jest to pogląd człowieka, który sam brał udział w licznych poselstwach do barbarzyńskich wodzów, uczestniczył w kreowaniu polityki państwa wobec nich i należał do kręgów władzy. W tym kontekście jest to wstrząsające spostrzeżenie, które tłumaczy tylko jedno: Olympiodor nie był żołnierzem, który może nawoływać do mężnej walki, nie był moralistą szukającym przyczyn klęsk w zepsuciu moralnym armii, dworu czy administracji, był historykiem–filozofem, który szuka głębszej przyczyny zjawisk. I wskazuje ją zgodnie ze światopoglądem środowiska późnoantycznych, pogańskich intelektualistów neoplatońskich, dla których magia i theurgia jest oczywistością. Nowy jest tylko pomysł, aby zastosować ją w skali makro, dla dobra całego państwa.

CONTENTS

DISSERTATIONS

Paweł Janiszewski — A Neo-Platonist as an Historian. Magic Statues, the Epiphany of Urania and the Happy Isles in *Historikoi logoi* by Olympiodorus of Thebes

In an analysis of select fragments from the work by Olympiodorus, the author tried to assert the way in which an educated pagan from the first half of fifth century A. D. attempted to explain the failures experienced at the time by the Roman Empire. Olympiodorus claimed that an important reason lay in the cessation of divine protection over the Empire, produced by the destruction of holy statues and the extermination of people endowed with supernatural power. Such persons and statues were not deities but the carriers of divine might. A metaphysical interpretation of political phenomena did not hamper Olympiodorus' rational explanation of natural phenomena.

Waldemar Potkański — A Controversy Concerning the Ideological Aspect of the Polish Scout Movement Prior to the First World War

The author describes attempts made by representatives of assorted political forces at assuming control over the Scout movement in Galicia, which during the pre-1918 period remained the site of the most expansive Scout activity in Polish lands. The founders of the Scout movement originated from the pro-independence political current and the „Eleusis” association, which propagated the moral revival of its members in the spirit of Catholic ethics. In time, the „Eleusis” circle succumbed to the impact of the National Democracy, whose representatives seized control over the Scout movement (before 1914), thus weakening its pro-independence propaganda and limiting paramilitary activities. Nonetheless, in 1914 numerous Scouts joined the Polish Legions organised by Józef Piłsudski.

Joanna Modrzejewska-Leśniewska — A Spy or the First Russian Dissident?

In her article about the mysterious mission performed in 1919–1921 in Afghanistan by the Soviet diplomat Bravin (different sources contain assorted versions of his name) J. Modrzejewska-Leśniewska indicated a number of dubious moments: despite accusations of treason Bravin participated in the Moscow conference on Soviet foreign policy, and in the course of his mission he became suddenly interested in Afghan herbs and spent much time travelling across the country. In the opinion of the author all these facts produce the impression of a „cover” for the Intelligence work carried out by the diplomat. J. Modrzejewska-Leśniewska also believes that the efforts made by Bravin to seek asylum in India were an attempt at carrying out Intelligence (or propaganda) tasks. The circumstances of Bravin's death in Afghanistan (1921) and the identity of the woman who after his death claimed to have been his wife, but whose appearance distinctly differed from his actual spouse, remain unexplained.