

Marek Job

Problem antycznej teologii solarnej



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Problem antycznej
teologii solarnej

Marek Job

Problem antycznej teologii solarnej

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2022

Recenzja
Kazimierz Banek



N A R O D O W E C E N T R U M N A U K I

Niniejsza publikacja jest efektem projektu badawczego
o numerze 2016/21/N/HS1/03486
finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki

Spis treści

Słowo wstępne 7

Rozdział pierwszy

Grecko-rzymska teologia solarna:
status quaestionis, dyskusja 13

Paradygmat Franza Cumonta (1868—1947) 18

Teologia solarna — nowe podejścia 36

Podsumowanie. Zakres pracy 47

Rozdział drugi

Słońce w religii greckiej 51

Uwagi metodologiczne 51

Mitologia i kult solarny 55

Epoka hellenistyczna: solarni królowie 71

Demetrios Poliorketes 75

Aleksarchos i Uranopolis 83

Rozdział trzeci

Spekulacje solarne 87

Presokratycy: ogień i życie 87

Pitagoras i pitagorejczycy: mistycyzm solarny? 94

Platon: symbol i bóstwo 103

Arystoteles 110

Stara szkoła stoicka: heliokracja Kleantesa 116

Plutarch: demiurgiczne Słońce 126

Rozdział czwarty

Orfeusz i Helios 139

Papirus z Derveni i solarny fallus 139

Orfeusz jako czciciel Słońca: Helios w literaturze orfickiej 149

Rozdział piąty

Neoplatonizm: ponadkosmiczne Słońce 183

Plotyn 184

Julian Apostata 187

Proklos 195

Zakończenie 201

Bibliografia 205

Indeks osobowy 231

Indeks autorów starożytnych 237

Indeks postaci historycznych i mitologicznych 239

Summary 243

Słowo wstępne

Osobie zainteresowanej antyczną religijnością zawarty w tytule tej pracy termin „teologia solarna” przywodzi najprawdopodobniej na myśl skojarzenie z bardzo wpływową w nowożytnych badaniach narracją opisującą triumf kultu syryjskiego bóstwa znanego ze źródeł jako Sol Invictus (Słońce Niezwyciężone), który miał dokonać się w okresie dojrzałego cesarstwa rzymskiego. Muszę przyznać, że na początku moich dociekań, podczas lektury wczesnych opracowań dotyczących tego zagadnienia, również byłem przekonany o istnieniu związku między skupioną na Słońcu refleksją teologiczną w późnoantycznych dziełach literackich a rzekomym rozpowszechnieniem się w Rzymie kultu wschodniego bóstwa solarnego. Jednak wraz z postępem mojej kwerendy pogląd ten uległ zmianie. Wiele wątpliwości budzi obecnie nie tylko „orientalny” charakter rzymskiej heliolatrii, lecz także formułowana w XIX-wiecznych opracowaniach koncepcja o bezprecedensowym wzroście znaczenia Słońca w krajobrazie religijnym późnego antyku. Obiekty te muszą prowadzić również do zrewidowania kwestii istnienia doktrynalnego uzasadnienia dla antycznego kultu solarnego, postulowanego najwcześniej w pracach wybitnego badacza religii starożytnych z początku XX w. — Franza Cumonta. Rekonstruowana przez niego myśl teologiczna skupiona na Słońcu miała powstać

w epoce hellenistycznej i łączyć elementy wschodniej religijności i nauki z grecką filozofią (stoicyzmem). W narracji Cumonta przyjęcie się w cesarstwie rzymskim tak rozumianej teologii solarnej miało tchnąć nowe życie w skostniały i podupadający tradycyjny politeizm i doprowadzić do nastania ery synkretyzmu religijnego, jednoczącego wielu tradycyjnych bogów pod postacią Słońca, które, zgodnie z założeniami domniemanego systemu doktrynalnego, posiadało atrybuty i kompetencje najważniejszej boskiej siły w kosmosie.

Hipotezy Cumonta dotyczące „orientalnej” teologii solarnej nie są oczywiście przyjmowane obecnie bezkrytycznie i wiele jego interpretacji nie znajduje już zwolenników. Niemniej w literaturze przedmiotu ciągle żywe jest przekonanie o dalekosiężnej solaryzacji kultury religijnej cesarstwa rzymskiego, która podbudowana była naukową, filozoficzną i religijną refleksją nad kosmologicznym znaczeniem Słońca. W tym kontekście zainteresowanie badaczy skupia się głównie na „nowości” idei przedstawionych w późnoantycznych tekstach filozofów neoplatońskich (Julian Apostata, Proklos) oraz znanych passusach poświęconych Słońcu w *Saturnaliach* Makrobiusza. Tymczasem konstruowanie natury Słońca i jego miejsca w porządku kosmicznym ma bardzo długą tradycję w literaturze antycznej. Koncepcje dotyczące tego ciała niebieskiego zmieniały się wraz z mitycznymi, filozoficznymi i naukowymi wyobrażeniami. Dobrze znany z mitycznej poezji obraz Heliosa przemierzającego rydwanem nieboskłon ze wschodu na zachód mniej więcej w VI w. p.n.e. został porzucony przez filozofów przyrody na rzecz solarnej fizyki, zgodnie z którą Słońce jest nieożywionym, ognistym obiektem charakteryzującym się regularnym i przewidywalnym zachowaniem. Paradoksalnie ta zmiana w postrzeganiu Słońca doprowadziła do włączenia go w obszar rozważań teologicznych. Tutaj jednak rola Słońca w myśli an-

tycznej staje się bardziej skomplikowana. W zależności bowiem od przyjmowanych założeń kosmologicznych późniejsi myśliciele udzielali różnych odpowiedzi na pytanie o relacje łączące Słońce z boską sferą rzeczywistości.

Głównym celem niniejszej pracy jest ukazanie podłoża rozwoju idei solarnych w literaturze antycznej, co uzasadnia dokonany w niej dobór źródeł. Najdokładniej i najbardziej wyczerpująco w dotychczasowej literaturze przedmiotu omawiane były wspomniane już wyżej teksty późnoantyczne — przynależne do epoki dojrzałego cesarstwa rzymskiego — stąd też nie będą one znajdować się w centrum zainteresowania w tej monografii. Kolejnym powodem takiego doboru źródeł jest zaproponowana w pracy optyka badawcza: dokładne prześledzenie wątków wcześniejszych pozwala na ugruntowanie w materiale empirycznym stawianej w książce hipotezy, która głosi, że teologia solarna ani nie była zjawiskiem tak unikatowym i rewolucyjnym w świecie religijności antycznej, jak chcieliby niektórzy badacze, ani też nie była wyłącznie produktem synkretycznych tendencji w późnoantycznym politeizmie i filozofii neoplatońskiej. Chciałbym zatem ukazać ciągłość funkcjonowania wątków solarnych w kulturze literackiej Grecji i Rzymu — poczynawszy od obrazów znanych z mitologii, wczesnej (presokraty) i klasycznej filozofii antycznej (Platon, Arystoteles) oraz inspirowanej filozoficznie literatury orfickiej. W monografii wykazuję, że późnoantyczna refleksja solarna jest silnie zakorzeniona we wcześniejszych — także „racjonalizujących” — konceptualizacjach, stąd też w tekstach późniejszych można doszukiwać się ich kreatywnych opracowań.

Zgodnie z ideą przewodnią pracy przedstawione poniżej rozważania uzupełniają ważną lukę w literaturze przedmiotu na temat teologii solarnej; ich przedmiotem są teksty rzadziej badane (a także często niezestawiane ze sobą), mające potencjał do wykorzystania,

zarówno dla badaczy opisywanego okresu w literaturze antycznej (VI w. p.n.e. — III w. n.e.), jak i dla akademików zajmujących się literaturą religijną i filozoficzną późnego antyku.

Korpus pracy składa się z pięciu rozdziałów oraz krótkiego, syntetycznego zakończenia. Rozdział pierwszy opisuje i poddaje krytyce popularny w literaturze przedmiotu paradygmat Franza Cumonta (1868—1947), któremu zawdzięczamy wprowadzenie terminu „teologia solarna” (1909) do rozważań nad religią antyczną. Następnie opisane są bliższe współczesności podejścia do zagadnienia w literaturze przedmiotu (Pierre Chuvin, Wolfgang Fauth, Wolf Liebescheutz, Martin Wallraff, Steven Hijmans), a rozdział omawia stan badań nad fenomenem teologii solarnej. W podsumowaniu zarysowane są szczegółowe, analityczno-literaturoznawcze cele pracy.

Dwa kolejne rozdziały poruszają problematykę obecności teologii solarnej w religii i filozofii antycznej. Rozdział drugi rozpoczynają uwagi metodologiczne na temat badania religijności starożytnych Greków. Następnie przechodzimy do wyłaniającego się z dzieł literackich opisu obrazu mitologii i kultu solarnego. Szczegółowo podnoszona jest tu kwestia solarnych prerogatyw władców w epoce hellenistycznej — przykładów dostarczają studia dwóch przypadków, Demetriosia Poliorketesia i Aleksarchosa. Po omówieniu roli Heliosa w greckiej tradycji religijnej oraz mitycznej kosmologii przechodzimy do rozdziału trzeciego, obejmującego przegląd idei solarnych odnajdywanych we wczesnej i klasycznej filozofii greckiej. Ważnym jego elementem, ze względu na cel pracy, jest przedstawienie zagadnienia obecności Słońca w filozofii presokratejskiej oraz pitagoreizmie. Następnie omówione zostają wątki solarne u Platona (przede wszystkim w *Państwie* i *Prawach*) oraz Arystotelejskie konceptualizacje Słońca. Dopełnieniem obrazu wczesnych poglądów na temat natury Słońca jest przedsta-

wienie tematów solarnych w starej szkole stoickiej oraz pismach Plutarcha.

Rozdział czwarty omawia szczegółowo teologię i kosmologię solarną autora papirusu z Derveni oraz obecność motywów solarnych w literaturze orfickiej. Wątki pojawiające się w papirusie ukazują kreatywną aplikację naturalistycznych teorii myślicieli presokratejskich do alegorycznej interpretacji mitycznych motywów orfickiego poematu teogonicznego, co wiedzie do refleksji nad obecnością Słońca w orfizmie. Rozdział ten jest zatem ilustracją pewnego procesu — odradzania się idei, twórczej reinterpretacji wcześniejszych wątków; wskazuje również na pewnego rodzaju ciągłość tradycji myślowej w teologii i filozofii greckiej — orficki *Hymn do Słońca* zestawiony jest tutaj z treściami *Wyroczni chaldejskich*. Poruszony zostaje także problem trudnego w rekonstrukcji i interpretacji synkretyzmu religijnego późnego antyku.

Ostatni, piąty rozdział dotyczy neoplatońskich spekulacji solarnych. Uwaga skupia się w nim głównie na koncepcji kojarzenia Słońca ze światem metafizycznym, co wiąże się ściśle z rozważaniami przedstawionymi w rozdziałach trzecim i czwartym. Z pism niektórych filozofów neoplatońskich wynika, że neoplatonicy kładli duży nacisk na praktykę intelektualnego kultu słonecznego, dla którego inspiracją były przede wszystkim dialogi Platońskie oraz mistycznie zorientowana religijność obecna w *Wyroczniach chaldejskich*. Monografię kończy krótkie podsumowanie omówionych w niej wątków.

Rozdział pierwszy

Grecko-rzymska teologia solarna:
status quaestionis, dyskusja

Wyrażenie „teologia solarna” jest używane w badaniach nad historią grecko-rzymskiego politeizmu, a w szczególności jego schyłkowej fazy (III—V w. n.e.) już od ponad wieku. W najszerszym ujęciu zwykło się je obecnie stosować jako teoretyczny konstrukt obejmujący zespół zjawisk religijnych z okresu dojrzałego cesarstwa rzymskiego, które łączyć ma „programowa” tendencja do przypisywania Słońcu roli mocy najwyższej i najważniejszej w boskim porządku kosmicznym¹. Tak skonceptualizowana teologia solarna wedle opinii zwolenników tej teorii ma się wyrażać w sposób niesystematyczny w różnych późnoantycznych tekstach oraz kontekstach filozoficzno-religijnych. Wspólne dla nich wywyższenie bóstwa solarnego oraz zainteresowanie jego naturą, atrybutami, działaniem i relacją do świata i ludzi traktuje się jako wieloaspektowy, jednoczesny i porównywalny fenomen, wywołany przez impulsy płynące z rozwijających się od epoki hellenistycznej nowych form religijności, które znacząco oddziaływały na duchową

1 Zob. W. Liebeschuetz, *The Significance of the Speech of Praetextatus*, w: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede, Clarendon Press, Oxford 1999, s. 187—192; M. Wallraff, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 2001, s. 29—39.

atmosferę cesarstwa rzymskiego. W kontekście późnoantycznych przejawów religijnego zainteresowania Słońcem wymienia się najczęściej dwa zjawiska. Po pierwsze, rosnącą popularność wróżbiarstwa astrologicznego, a co za tym idzie, upowszechnianie się zarówno wśród elity intelektualnej imperium, jak i szerzej — ludności miejskiej² — zintegrowanego z wróżbiarstwem zespołu mistyczno-naukowych twierdzeń dotyczących działania kosmosu, boskości ciał niebieskich oraz wpływu ich ruchów na indywidualny los każdego człowieka. Po drugie, nasycenie kultury religijnej późnego antyku uniwersalistycznymi ideami odnoszącymi się do sfery tego, co boskie, wynikające ze stopniowo zachodzącego procesu oddziaływania spekulacji i koncepcji filozoficznych na treści związane z tradycyjnym grecko-rzymskim politeizmem³. W efekcie tych założeń teologia solarna bywa postrzegana przez badaczy jako swego rodzaju nieformalna — tzn. funkcjonująca bardziej na zasadzie *communis opinio* — „pogańska” doktryna, która przenikając różne sfery działalności i życia religijnego w dojrzałym cesarstwie rzymskim (szczególnie w III i IV w. n.e.), miała odegrać znaczącą

2 Zob. przytaczany często w tym kontekście słynny cytat z *Historii naturalnej* Pliniusza Starszego (N.H. 30,1,1—2) o popularności magii, która łącząc elementy medycyny, potencjał religii (*vires religionis*) oraz astrologię (*artes mathematicae*), zawładnęła ludzkimi emocjami.

3 Zaznaczmy tutaj jedynie dla jasności, że często wymienianym przykładem oddziaływania koncepcji filozoficznych (przede wszystkim platonizmu, pitagoreizmu lub stoicyzmu) na tradycyjną religię grecko-rzymską są teksty tzw. teologicznych wyroczni (II/III w. n.e.) wyrażające pogląd o istnieniu jednej najwyższej nadprzyrodzonej istoty, której tradycyjni bogowie służą jedynie jako posłańcy (ἄγγελοι). Teksty te niejednokrotnie wystawiane były w formie inskrypcji na widok publiczny, co znacznie przyczyniało się do upowszechniania nowych trendów religijnych. Zob. A.D. Nock, *Oracles théologiques*, „Revue des Études Anciennes” 1928, t. 30, no. 4, s. 280—290; N. Belayche, *Les dieux “nomothètes”: Oracles et prescriptions religieuses à l’époque romaine impériale*, „Revue de l’histoire des religions” 2007, t. 224, s. 171—191.

rolę w złożonym i długotrwałym procesie transformacji antycznej koncepcji bóstwa. Chodzi tutaj przede wszystkim o charakterystyczną dla szeroko rozumianego posthellenistycznego i późnoantycznego „pogańskiego” dyskursu religijnego skłonność do poszukiwania jedności oraz koherencji w zróżnicowanym uniwersum boskich mocy i istot czczonych w ramach grecko-rzymskiego systemu politeistycznego, którą zwykło się w literaturze przedmiotu określać niezbyt fortunnym wyrażeniem „pogański monoteizm”⁴.

Zgodnie z hermeneutycznym założeniem, powielanym w wielu starszych i nowszych opracowaniach, materiał źródłowy (literacki, epigraficzny i ikonograficzny), który dowodzi dużego znaczenia Słońca w obszarze wyobrażeń religijnych w dojrzałym cesarstwie rzymskim, wskazuje, że teologia solarna wpisywała się w tę monistyczną tendencję poprzez stworzenie nowych możliwości interpretowania natury zarówno tradycyjnych, jak i tzw. orientalnych bogów. Proces ten, nazywany często „synkretyzmem solarnym”, polegał na przypisywaniu wielu, głównie męskim, bóstwom wyobrażonych cech i właściwości Słońca, które, jak się zakłada, stało na szczycie lub blisko szczytu boskiej hierarchii. Tego typu „solaryzacja” przynajmniej męskiej części panteonu w kontekście teologicznej problematyki jedności w wielości miała mieć dwie, komplementarne wobec siebie konsekwencje. Z jednej bowiem strony prowadziła do postrzegania poszczególnych bogów — zachowujących wszak w źródłach swoje tradycyjne imiona — jako

4 Pogląd o istnieniu tzw. pogańskiego zwrotu ku monoteizmowi zawarty w studiach nad późnoantyczną religijnością pochodzących z pierwszej połowy XX w. został ostatnio do pewnego stopnia potwierdzony lub poddany rewizji w następujących monografiach zbiorowych: *Pagan Monotheism...*; *Monotheism between Christians and Pagans in Late Antiquity*, eds. S. Mitchell, P. Van Nuffelen, Peeters, Leuven 2009; *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, eds. Eidem, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

zdepersonalizowanych, potężnych i pantokratycznych niebiańskich istot, które odpowiadają za utrzymanie kosmicznego porządku⁵. Z drugiej natomiast wszystkie one, przez nadane im właściwości, wskazywały na boskie Słońce jako jedno, nadrzędne źródło mocy władające całym wszechświatem⁶.

Przedstawione tutaj w sposób ogólny najszersze rozumienie antycznej teologii solarnej wynika z długiej, jak już nadmieniałem, dyskusji naukowej zmierzającej do nadania sensu rozproszonym w późnoantycznych źródłach odniesieniom do Słońca. Jednak musimy pamiętać, że tak jak dokumenty obrazujące tendencję do przyznawania wysokiej pozycji bóstwu solarnemu w dojrzałym cesarstwie rzymskim odnoszą się do różnorodnych form życia religijnego i środowisk intelektualnych oraz często wskazują na lokalny charakter tego zjawiska, tak i ich kontekst, znaczenie, cel i funkcja mogą znacznie się od siebie różnić. Niemniej historyków religii antycznych zastanawiała i nadal zastanawia chronologiczna i ideowa konwergencja tych różnych przejawów zainteresowania

5 Zob. np. M.G. Lancellotti, *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Brill, Leiden—Boston—Köln 2002, s. 135—136: późnoantyczna interpretacja boga Attisa jako kosmicznej i najwyższej mocy, widoczna zarówno w literaturze, jak i źródłach archeologicznych. Według badaczki „nourishes and is nourished by that religious phenomenon currently defined as »solar theology«”; Ch.A. Faraone, *The Collapse of Celestial and Chthonic Realms in Late Antique “Apollonian Invocation”* (PGM I 262—347), w: *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, eds. R.S. Boustian, A.Y. Reed, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 214—215.

6 Zob. podsumowanie badań w: W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden—New York—Köln 1995, s. 186—187; J. Tubach, *Ephrem Syrus and the Solar Cult*, w: *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Period*, ed. T. Kaizer, Brill, Leiden—Boston 2008: który w kontekście nadrzędnego znaczenia bóstwa solarnego w późnym antyku pisze: „If the head of local pantheon did not want to lose his power, he had to stress his extant solar features or adopt solar character” (s. 262).

Słońcem w źródłach pochodzących ze schyłkowego okresu imperium rzymskiego. Czy zatem mówienie o dalekosiężnej „solaryzacji” życia religijnego w późnym antyku jest rzeczywiście zasadne? Czy należy zakładać, że ściśle połączony ze spekulacją solarną synkretyzm był jednolitą koncepcją religijną, teologiczną *κοινή* „ostatnich pogan”⁷, która uwidaczniała się w mistyczno-filozoficznej refleksji dotyczącej natury bogów (neoplatonizm, tzw. literatura orficka) i magii? Która wpływała na praktyczną religię (kult publiczny, kult władcy), a w końcu została przejęta i zreinterpretowana (podobnie jak terminologia związana z kultami misteryjnymi) przez autorów i twórców chrześcijańskich, którzy odwołując się do zastanych treści i symboli religijnych, prezentowali zagadnienia związane z boskością Chrystusa (chrystologią)?⁸ W niniejszym rozdziale, przy okazji przedstawiania i omawiania poszczególnych stanowisk badawczych dotyczących znaczenia Słońca w późnoantycznym krajobrazie religijnym, chciałbym rozważyć, do jakiego właściwie stopnia i w jakich kontekstach kulturowych teologia solarna może być postrzegana jako zjawisko historyczno-religijne.

7 P. Chuvin, *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, przeł. J. Stankiewicz-Prądyńska, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 2008, s. 228—237.

8 Oprócz cytowanej już pracy Martina Wallraffa (zob. rozdz. 1, przyp. 1) o wpływie kultu solarnego na chrześcijaństwo z odwołaniem się do starszych badań pisze także J. Miziołek, *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław—Warszawa—Kraków 1991, s. 11—30.

Termin „teologia solarna” został wprowadzony do badań nad religijnością późnego antyku przez Franza Cumonta w jego pionierskim artykule z 1909 r. zatytułowanym *La théologie solaire du paganisme romain*⁹. Celem tekstu Cumonta było pogłębienie i uzupełnienie prowadzonej w ówczesnej historiografii¹⁰ debaty nad pochodzeniem i charakterem ustanowionego przez władze imperium rzymskiego w pierwszej połowie III w. n.e. oficjalnego kultu syryjskiego, jak uznawano, bóstwa solarnego znanego w źródłach łacińskich pod imieniem Sol Invictus (Słońce Niezwyciężone). Aby zrozumieć punkt widzenia belgijskiego uczonego, musimy przynajmniej w skrócie przedstawić konsensus panujący wśród badaczy z końca XIX i początku XX w. co do okoliczności wprowadzenia „orientalnego” boga do grona uznawanych i promowanych przez Rzym kultów¹¹.

9 F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, „Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France” 1909, t. XII, p. II, s. 447—479. Argumenty przedstawione w tym artykule zostały włączone do narracji Cumonta o wpływie astrologii na religię antyczną przedstawionej w: F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greek and Romans*, G.P. Putnam's Sons, New York—London 1912, s. 123—138.

10 Cumont odwołuje się w swoim artykule do pracy najbardziej chyba wpływowego ówczesnego badacza religii rzymskiej Georga Wissowy *Religion und Kultus der Römer*: F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, w: *Mémoires présentés...*, s. 227, przyp. 1.

11 Konsensus dotyczący wprowadzenia kultu Sol Invictus w cesarstwie rzymskim przedstawiam na podstawie następujących prac: J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, E. Leroux, Paris 1886; P. Hebel, *Zur Geschichte des Rom eingeführten Sonnenkultes*, w: *Commentationes in honorem Guilelmi Studemund*, Heitz, Strassburg 1889, s. 95—107; F. Richter, s.v. Sol, w: *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, vol. 4, B.G. Teubner, Leipzig 1909—1915, s. 1137—1152; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, C.H. Beck, München 1912, s. 366—370.

Na podstawie relatywnie skąpych i pełnych uprzedzeń wzmianek pochodzących głównie z dzieł literackich (z których najwięcej informacji zawartych jest w anonimowym zbiorze cesarskich biografii *Scriptores Historiae Augustae*) skonfrontowanych z dostępnym wówczas materiałem epigraficznym i numizmatycznym wysnuto wniosek, że bóg Słońce (Sol), występujący w źródłach z przydomkiem *invictus*, był w istocie zromanizowaną wersją naczelnego niebiańskiego boga z miasta Emesa, cechującego się silnymi konotacjami solarnymi, El-Gabala — stanowiącego lokalne wcielenie ogólnosyryjskiego Baala. Jego kult zyskał na popularności w okresie panowania dynastii Sewerów i całkowicie wyrugował z obszaru rzymskiej *religio* tradycyjnego, obdarzanego skromną czcią przynajmniej od czasów monarchii¹² Sol Indiges¹³. Najbardziej

12 Nieliczne wzmianki zachowane w dostępnych źródłach literackich, na podstawie których zwykło się rekonstruować obraz wczesnej religii rzymskiej, jednoznacznie wskazują, że Słońce (Sol) było jednym z najstarszych bóstw obdarzonych kultem w granicach Rzymu. Sol na terenie Italii pierwotnie czczony był przez lud Sabinów, a dedykowane mu ołtarze zostały wzniesione w Rzymie tuż po zawarciu unii przez na poły mitycznego założyciela Miasta — Romulusa — z sabiniskim królem Tytusem Tacjuszem: Varr. *LL* 5,74: *Et arae Sabinum linguam olent, quae Tatis regis voto sunt Romae dedicatione; nam ut Annales dicunt, vovit Opi, Florae, Vedio, Iovi Saturnoque, Soli, Lunae, Vulcano et Summano* („I ołtarze, które przez wotum króla Tacjusza zostały dedykowane w Rzymie, trącą językiem Sabinów, bowiem jak wskazują *Roczniki*, poświęcił je Ops, Florze, Wediuszowi, Jowiszowi i Saturnowi, Słońcu, Księżycowi, Wulkanowi i Summanusowi”); D.H. *Ant. Rom.* 2,50,3: *ἱερά τε ἰδρύσαντο καὶ βωμοὺς καθιέρωσαν οἷς ᾗξαντο κατὰ μάχας θεοὺς, ... Τάτιος δὲ Ἥλίῳ τε καὶ Σελήνῃ καὶ Κρόνῳ καὶ Πέρᾳ* („[Romulus i Tacjusz] wznosili także świątynie i poświęcali ołtarze tym bogom, na których przysięgali podczas bitew ... Tacjusz Słońcu, Księżycowi, Saturnowi i Rei”).

13 O ofercie dla Sol Indiges wspomina się w kalendarzu z czasów Tyberiusza *Fasti Amiternini* przy dacie 9 sierpnia (*Soli indigiti in colle Quirinale*). Także Pliniusz Starszy w *Naturalis historia* (3,56) pisze o *lucus Solis Indigetis* znajdującym się w pobliżu Laurentium. Sam termin *indiges* jest właściwie nieprzetłumaczalny, ponieważ nie udało się jak dotąd ustalić jego właściwej etymologii i znaczenia.

znaczącą rolę w promowaniu kultu semickiego boga odegrać miała wywodząca się właśnie z Emesy żona cesarza Septymiusza Sewera, Julia Domna. Jednak pierwszej próby włączenia El-Gabala do oficjalnego rzymskiego panteonu, a właściwie postawienia bóstwa na jego czele, podjął się dopiero jego najwyższy kapłan i jednocześnie młody cesarz, cioteczny wnuk Julii Domny — Marek Aureliusz Antonin, w historiografii antycznej nazywany także Heliogabalem. W ciągu jego czteroletnich rządów dla nowo przybyłego boga — w inskrypcjach z tego okresu znanego jako Sol (Invictus) Elagabal — wzniesiono w Rzymie dwie świątynie. W najbardziej okazałej, znajdującej się na Wzgórzu Palatyńskim, Heliogabal nakazał zgromadzić najświętsze dla Rzymian obiekty sakralne (ogień Westy, Palladium, tarcze saliów oraz czarny kamień bogini Kybele), co interpretowano jako wyraz synkretycznych lub henoteistycznych tendencji wpisanych w kult syryjskiego boga. Tego typu symboliczne działania oraz, co podkreślają dostępne teksty źródłowe, ekstatyczny („wschodni”) charakter ceremonii rytualnych ku czci El-Gabala — rażące rzymską elitę polityczną brakiem poszanowania dla rodzimej tradycji religijnej — doprowadziły do zamordowania młodego cesarza i wycofania z Miasta kultu syryjskiego boga przez następcę Heliogabala, Aleksandra Sewera. Duży potencjał religijny i propagandowy związany z „orientalnym” kultem Słońca — niepodzielnego pana wszechświata — mimo porażki Heliogabala miał

Wedle powszechnie przyjmowanej opinii do *di indigetes* zaliczano pewną grupę bóstw autochtonicznych/rodzimych czczonych przez Rzymian w sakralnej przestrzeni Miasta (*pomoerium*). Jednakże opinia ta — jak wykazali K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Beck, München 1967, s. 43—44 i R. Gordon, *Roman Inscriptions 1995—2000*, „The Journal of Roman Studies” 2003, vol. 93, s. 266 — zdaje się jedynie powieleniem przekonania poetów doby augustowskiej, którzy nie znając już rzeczywistego znaczenia terminu *indiges*, traktowali go jako archaiczny i szacowny epitet używany przez dawnych mieszkańców Rzymu w stosunku do *di patrii*.

zostać zauważony przez kolejnego cesarza z drugiej połowy III w., Aureliana, który na nowo wskrzesił ideę niezwycięzonego boga i połączył ją z kultem władcy. Zaznaczyć tutaj trzeba, że wśród badaczy istniała, wynikająca z różnych interpretacji dostępnych źródeł, rozbieżność opinii dotycząca tego, który ze wschodnich, syryjskich bogów zainspirował reformę religijną cezara. Jedni utrzymywali, że Sol Invictus — którego Aurelian wywyższył do rangi „władcy i boga imperium rzymskiego” (*dominus et deus imperii Romani*) oraz dla którego wzniósł okazałą świątynię w 274 r. i ustanowił specjalne kolegium kapłańskie (*pontifices Solis*) — to poddany *interpretatio Romana* i pozbawiony form wschodniej obrzędowości El-Gabal. Inni¹⁴ identyfikowali go z solarnym, jak utrzymywano, bóstwem z syryjskiej Palmyry Malachbelem¹⁵ (także lokalnym wcieleniem Baala), którego świątynię odnowił Aurelian po zwycięskiej kampanii syryjskiej przeciwko królowej Zenobii. Dyskusja ta toczyła się już jednak w obrębie powszechnie przyjmowanego w ówczesnej historiografii paradygmatu badawczego o dominującej roli heliolatrii, czyli czci oddawanej Słońcu, w krajobrazie religijnym dojrzalego cesarstwa rzymskiego. Kult potężnego bóstwa o syryjskich korzeniach, Sol Invictus, opiekuna cesarza i gwaranta stabilności cesarstwa, w ciągu mniej więcej 50 lat dzielących rządy Aureliana i Konstantyna Wielkiego miał przemienić tradycyjny grecko-rzymski politeizm w synkretyczną lub niemalże monoteistyczną religię, która stała się najpoważniejszą alternatywą dla rosnącego w siłę chrześcijaństwa.

14 Tę odrębną interpretację proponowali: G. Wissowa, *Religion und Kultus...*, s. 366—367; F. Richter, s.v. *Sol*, w: *Ausführliches Lexicon...*, s. 1140.

15 Konkluzja ta została wyciągnięta na podstawie informacji zawartej w dziele historyka Zosimosa *Nova historia*. Zob. Zos. 1,61,2: καὶ τὸ τοῦ Ἡλίου δειμάρμενος ἱερὸν μεγαλοπρεπῶς τοῖς ἀπο Παλμύρας ἐκόσμησεν ἀναθήμασιν, Ἡλίου τε καὶ Βήλου καθιδρύσας ἀγάλματα („I [Aurelian] ozdobił wspaniałą świątynię Słońca darami wotywnymi z Palmyry, ustawiając posągi Heliosa i Bela”).

Cumont traktował przedstawione powyżej ustalenia dotyczące chronologii, znaczenia i pochodzenia kultu solarne w cesarstwie rzymskim jako słuszną interpretację dostępnych danych źródłowych. Celem jego artykułu nie było zatem wchodzenie w polemikę z przekonaniem o nadrzędnym znaczeniu heliolatrii w późnym antyku, lecz próba wyjaśnienia, dlaczego w cesarstwie rzymskim z taką łatwością przyznano Słońcu rangę najwyższego i najważniejszego bóstwa. Otóż Cumont uznawał, że zjawisko to było nieuniknioną konsekwencją ewolucji grecko-rzymskiego politeizmu, który charakteryzował się ubóstwieniem sił natury. Fakt, że w źródłach czasów historycznych grecki Helios i łaciński Sol Indiges nie odgrywali znaczącej roli, a ich kult był marginalny, należy tłumaczyć brakiem wiedzy o pozycji Słońca w systemie planetarnym (lub o tym systemie w ogóle) oraz o jego wpływie na zjawiska fizyczne zachodzące na ziemi. Sytuacja ta jednak miała ulegać stopniowej zmianie wraz z rozpowszechnieniem się około I w. n.e. założeń teologii solarnej. Według Cumonta była to na poły naukowa doktryna religijna powstała i przyswojona w epoce hellenistycznej w środowisku semickiego (syryjskiego) kapłaństwa, która łączyła teorie naukowe wypracowane na gruncie „chaldejskiej” (tzn. babilońskiej) astronomii z poglądami filozofów stoickich, kojarzonych przez badacza z tradycją myśli „wschodniej” ze względu na fakt, że wielu znanych stoików pochodziło z terenów ówczesnej Syrii. Ponieważ tekst Cumonta bywa do dziś cytowany w niektórych pracach poświęconych późnoantycznej religii jako zawierający przynajmniej na poziomie ogólnym trafne spostrzeżenia i diagnozy, warto przyrzeć się bliżej przedstawionej w nim argumentacji.

Swoje rozważania odnośnie do treści teologii solarnej, którą nazywa „spójną i wspaniałą” (*cohérente et magnifique*), rozpoczął Cumont od przedstawienia zbioru koncepcji religijnych, który miał być opracowywany w ciągu wieków przez mezopotamskich

uczonych-kapłanów („Chaldejczyków”) na podstawie wniosków wysnutych z wnikliwych obserwacji astronomicznych. Belgijski badacz przekonuje, że stopniowo nabywana przez nich wiedza o pozycji Słońca w systemie planetarnym oraz jego znaczeniu dla procesów zachodzących we wszechświecie była następnie przekładana na język mistycyzmu i teologii, co w konsekwencji doprowadziło do powstania całego „dogmatyzmu” solarne. W istocie natomiast stanowić miał on najważniejszą doktrynę szerszego systemu wierzeń, rozwijającego się na terenie imperium babilońskiego przynajmniej od VI w. p.n.e., nazwanego przez Cumonta „religią astralną”¹⁶, która prosty kult antropomorficznych bogów zastępowała dużo bardziej wyrafinowaną formą duchowości, odnoszącą się do ubóstwionych mocy rządzących procesami kosmicznymi. Semicką spekulację solarne badacz rekonstruuje, przytaczając cytaty pochodzące od greckich i łacińskich autorów, co uzasadnione jest tym, że gdy poruszają oni zagadnienia związane z działaniem Słońca w mechanizmie niebiańskim, niejednokrotnie odwołują się do autorytetu starożytnych uczonych babilońskich (Χαλδαίοι/*Chaldaei*). Z tego, co możemy zrozumieć z miejscami niejasnego i naznaczonego retoryczną egzaltacją wnioskowania Cumonta, „chaldejscy” astronomowie opracowali pierwotnie główne doktryny lub koncepcje¹⁷, które składały się na pogląd o kosmokracji Słońca i które później, rozwijane przez greckich filozofów, odegrały kluczową rolę w uzasadnieniu antycznej heliolatrii.

Cumont wskazuje trzy główne, oryginalnie „chaldejskie”, koncepcje naukowo-religijne, które zostały przyswojone przez grecką

16 Koncepcję „religii astralnej”, której narodziny miały być konsekwencją dużego znaczenia astrologii w kulturze i polityce babilońskiej, rozwija Cumont przede wszystkim w: F. Cumont, *Astrology and Religion...*, s. 3—35.

17 F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, w: *Mémoires présentés...*, s. 453 i nast.

filozofię wraz ze wzmożeniem wymiany idei i treści kulturowych między światem greckim a „Orientem” zainicjowanej przez podboje Aleksandra Wielkiego. Te koncepcje to:

- ♦ „system chaldejski”, czyli teoria opisująca rozmieszczenie planet w przestrzeni na podstawie ich widocznych obrotów wokół nieruchomej, znajdującej się w centrum kosmosu Ziemi. Zgodnie z tym porządkiem Słońce zajmuje uprzywielejoną, czwartą, a więc środkową pozycję w planetarnej sekwencji. Poniżej niego i bliżej Ziemi krążą Księżyc, Merkury i Wenus, natomiast powyżej Mars, Jowisz i Saturn¹⁸. Cumont twierdzi, że system ten musiał zostać opracowany przez chaldejskich kapłanów około II w. p.n.e.;
- ♦ mechanistyczna doktryna wyjaśniająca pozornie nieregularne ruchy ciał niebieskich, które Słońce, przez emitowanie intensywnego ciepła, raz przyciąga, a raz odpycha od siebie¹⁹, przez co zostaje uznane za moc odpowiedzialną za utrzymanie kosmicznego porządku;

18 Ibidem, s. 451—452. Jako dowód na to, że przedstawiony tutaj porządek jest odkryciem babilońskich filozofów, w artykule zacytowany jest ustęp z *Komentarza do Snu Scypiona* Makrobiusza, który pisze, że Ciceron, autor komentowanego dzieła, umieszczając Słońce w środkowym regionie nieba, „zgadza się z teorią Archimedesza i Chaldejczyków” (*Macr. Somn.* 1,19: *Ciceroni Archimedes et Chaldaeorum ratio consentit*), oraz fragment z *Wyroczni Chaldejskich* przytoczony przez Proklosa w *Komentarzu do „Państwa” Platona* mówiący o tym, jak to Bóg (ὁ Θεός) wstawił Słońce między siedem sfer niebiańskich (ἐπτὰ) i ustanowił ogień słoneczny (τὸ ἡλιακὸν πῦρ) w miejscu serca (κρᾶδις τόπων). Zob. OC fr. 58 (= Procl. *In rem p.* 2,220,1—8).

19 F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, w: *Mémoires présentés...*, s. 453—456. Pradawność koncepcji o sile przyciągania i odpychania przez Słońce innych ciał niebieskich poświadczają ma cytaty z dzieła *O architekturze* Witruwiusza (*Vitr. De arch.* 9,2), powołującego się na autorytet zhellenizowanego kapłana babilońskiego Berososa (ok. IV/III w. p.n.e.), który w ten sposób wyjaśniał poszczególne fazy Księżyca.

- ♦ „astralna eschatologia”, zakładająca wznoszenie się ludzkiej duszy po śmierci ciała ku niebiańskim sferom. Według Cumonta Chaldejscy filozofowie sytuujący boskość w odległych, eterycznych niebiańskich regionach zakładali, że substancją ludzkiej duszy był dokładnie ten sam ogień, z którego złożone są ciała niebieskie. Po śmierci więc była ona na powrót przyciągana przez gwiazdy²⁰.

Cumont przekonuje, że solarna spekulacja Chaldejских uczonych-kapłanów oraz założenia babilońskiej religii astralnej miały w epoce hellenistycznej dać się łatwo pogodzić ze stoicką panteistyczną kosmologią czystej immanencji. Jednak badacz nie rozpatruje tego zagadnienia jako ogólnego trendu wewnątrz tej szkoły filozoficznej, lecz wskazuje, przytaczając wiele cytatów ze źródeł antycznych sięgających późnej starożytności, jednego filozofa — Posejdoniosa z syryjskiego miasta Apamea — jako tego, który połączył „orientalne” doktryny z systemem stoickim i na tej podstawie „wzniósł potężny gmach teologii solarnej”²¹. Jako że tradycja myśli Posejdoniosa uwidacznia się, zgodnie z apriorycznym założeniem Cumonta, u takich autorów tworzących w epokach

20 Pogląd o przejęciu idei gwiazdnej eschatologii przez Greckich filozofów (pitagorejczyków, a później Platona) od Chaldejских astrologów/kapłanów szerzej omawia Cumont w swoich późniejszych pracach. Zob. F. Cumont, *Lux perpetua*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1949, s. 157—188; Idem, *Astrology and Religion among Greeks and Romans...*, s. 167—202; Idem, *After Life in Roman Paganism: Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation*, Yale University Press, New Haven 1922, s. 148—169. Na teorię Cumonta duży wpływ wywarła praca Wilhelma Bousseta, w której znaleźć można przegląd źródeł dowodzących istnienia zależności między poglądami Greckich filozofów i babilońskich uczonych odnośnie do idei wznoszenia się duszy do gwiazd. Zob. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, „Archiv für Religionswissenschaft” 1901, Bd. 4.

21 F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, w: *Mémoires présentés...*, s. 473.

posthellenistycznych jak Cyceon, Pliniusz Starszy, Plutarch, Wettiusz Walens, a także u filozofów medio- i neoplatońskich (szczególnie Teona ze Smyrny, Jamblicha i Juliana Apostaty)²² oraz Makrobiusza — istnieje możliwość zrekonstruowania głównych założeń chaldejsko-stoickiej teologii solarnej, jak również prześledzenia jej późniejszej recepcji i przeobrażeń. A zatem, przekazywane pośrednio, główne doktryny teologii solarnej Posejdoniosa, tak jak przedstawia je Cumont, możemy ująć następująco:

- ♦ W Słońcu mieści się „rządzająca część” duszy wszechświata (ἡγεμονικόν) odpowiedzialna za ożywianie i wprawianie w ruch całego kosmosu; podobnie jak w organizmie ludzkim serce stanowi centrum vitalności, Słońce jest sercem kosmosu (καρδία τοῦ παντός / *cor caeli*)²³.
- ♦ Słońce umieszczone w centrum wszechświata i zarządzające ruchami wszystkich ciał niebieskich objawiało i objawia boski umysł w działaniu — stało się więc „rozumnym światłem” (φῶς νοερόν) / „rozumem wszechświata” (*mens mundi*)²⁴. Oryginalnie chaldejska mechanistyczna teoria

22 O braku podstaw do rekonstruowania myśli Posejdoniosa w oparciu o teksty późniejszych autorów zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 449—451.

23 F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, w: *Mémoires présentés...*, s. 453. Do tej doktryny odsyłać mają liczne cytaty pochodzące głównie od autorów medio- i neoplatońskich, które przedstawiają Heliosa jako króla wszechświata (Ἡλῖος βασιλεὺς); głównymi źródłami są w tym wypadku ustępy z dzieła Teona ze Smyrny (*Expos. rer. math.*), który jednak nie wspomina o Posejdoniosie, lecz pisze, że „niektórzy pitagorejczycy” preferują porządek planetarny ze Słońcem na czwartej, środkowej pozycji ze względu na rolę, jaką odgrywa ono w kosmosie; a także *Komentarz do Snu Scypiona* Makrobiusza (Macr. *Somn.*).

24 F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, w: *Mémoires présentés...*, s. 461, 474. Tutaj Cumont zauważa analogię między poglądem wyrażonym w *Antologiach* Wettiusza Walensa (Vett. Val. *Anth.* 1,1: Ὁ μὲν οὖν παντεπόπτης

o sile przyciągania i odpychania przez Słońce, dzięki której zarządza ono ruchami pozostałych ciał niebieskich, została zatem przetworzona i doprecyzowana przez Posejdoniosa zgodnie z założeniami stoickiej fizyki. W późnej starożytności doktryna ta miała zostać pogodzona z platońskim idealizmem — zgodnie z którym najwyższy bóg jest istotą transcendentną, znajdującą się ponad rzeczywistością fizyczną — przez przedstawiciela syryjskiej szkoły neoplatońskiej Jamblicha. Taki pogląd widoczny jest w hymnie *Do króla Heliosa* autorstwa Juliana Apostaty, którego conceptualną podstawę stanowi system metafizyczny opracowany przez Jamblicha.

- ♦ Dwie powyższe koncepcje miały doprowadzić wreszcie do zreinterpretowania przez Posejdoniosa chaldejskiej doktryny o astralnej podróży duszy po śmierci ciała i przeformułowania jej w „solarną eschatologię”. W tym kontekście odwołania do teorii Posejdoniosa dostrzega Cumont m.in. w eschatologicznym micie przedstawionym przez Plutarcha w dialogu *O obliczu widniejącym na twarzy Księżyca* oraz cytacie pochodzącym z prozatorskiego hymnu Juliana Apostaty (*Do matki bogów*)²⁵. Doktryna solarnej eschatologii zakładała zatem, że Słońce jako rozumna zasada wszechświata

“Ἡλῖος, πυρώδης ὑπάρχων καὶ φῶς νοερὸν) oraz w *Hymnie do Heliosa* autorstwa Proklosa (Procl. *Hymn ad Hel.* 1,1: Κλυθί, πυρὸς νοεροῦ βασιλεῦ) a najprawdopodobniej rzeczywistym fragmentem z dzieła Posejdoniosa, w którym definiuje on boskość jako „rozumne, ogniste tchnienie” (SVF 2, fr. 1009: πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες); za odwołania do teologii solarnej Posejdoniosa uznane zostały także cytaty z Cycerońskiego *Snu Scypiona* (Cic. *Rep.* 6,17) i *Historii naturalnej* Pliniusza Starszego (Plin. *N.H.* 2,12—13).

25 F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, w: *Mémoires présentés...*, s. 464.

jest odpowiedzialne za tworzenie racjonalnej części ludzkiej duszy (intelekt — νοῦς) — w przeciwieństwie do części irracjonalnej (ψυχή), którą powołuje do istnienia Księżyce²⁶ poprzez zsyłanie do ciała „ognistych pierwiastków” tworzących jego substancję. Gdy zaś śmierć oddzieli duszę od ciała, Słońce, ze względu na swoje fizyczne właściwości unoszenia materii²⁷, na powrót przyciąga intelekt ku sobie.

Po przedstawieniu „orientalnych/chaldejskich” podstaw oraz zaprezentowaniu dojrzałej postaci teologii solarnej, która była dziełem stoika Posejdoniosa, Cumont w krótkiej konkluzji swojego tekstu dostrzega jej, by tak rzec, praktyczną aplikację do syryjskiej religii w epoce hellenistycznej²⁸. Otóż atrakcyjność tej teologii i uznanie, jakie zdobyła wśród syryjskiego kapłaństwa, miały doprowadzić w okresie panowania Seleucydów do nadania lokalnym odmianom głównego boga semickiego — Baala — wymiaru solarnego. Syria zatem w narracji Cumonta stała się ojczyzną heliolatrii o tendencjach monoteistycznych, która w późnym antyku wraz z postępującą „orientalizacją” kultury antycznej miała przyćmić kult tradycyjnych grecko-rzymskich bogów.

W tym miejscu należy jeszcze omówić szerszy kontekst, w który wpisywały się rozważania zawarte w artykule Cumonta, tzn. dyskusję na temat imperialnego kultu solarnego prowadzoną we wcześniejszych opracowaniach. Otóż uznane za historyczny fakt wprowadzenie przez cesarza Aureliana syryjskiego kultu do oficjalnej rzymskiej religii interpretowane było w ramach ustalone-

26 Jest to rozróżnienie zaprezentowane w tekście Plutarcha (*De fac.* 943a: τὴν δὲ ψυχὴν ἢ σελήνην, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχευεν εἰς τὴν γένεσιν).

27 O tej właściwości Słońca w kontekście unoszenia duszy do nieba wspomina zarówno Plutarch (*De fac.* 194e), jak i Julian Apostata (*Jul. Orat.* 5,172).

28 F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, w: *Mémoires présentés...*, s. 479.

go jeszcze w XVIII w. w pracach Edwarda Gibbona paradygmatu o „dekadencji/schyłku i upadku cesarstwa rzymskiego”, w którym „orientalizacja” religii rzymskiej wymieniana była jako jedna z kulturowych przyczyn tego procesu²⁹. Panujące wśród badaczy z XIX i początku XX w. przekonanie, że „orientalne rasy” wypracowały warunki społeczno-religijne dużo mniej sprzyjające rozwojowi silnego państwa niż kultura grecko-rzymska, doprowadziło do negatywnej oceny reformy religijnej Aureliana. Znacząco przyczyniło się do tego skojarzenie władcy z niesławnym Heliogabalem, którego Jean Réville (1886) w swojej książce poświęconej religii w czasach Sewerów sportretował jako typowego lekkomyślnego i kierowanego niskimi żądzami orientalnego despotę. Syryjską religię z kolei opisywał jako bezładny i płytki synkretyzm, solarnego El-Gabala przedstawił zaś jako boga o cechach stereotypowego „Kananajczyka”, którego jedyłą kompetencją była umiejętność zapładniania (*sic!*)³⁰. Pod wpływem takich opinii reforma Aureliana oraz jego przywiązanie do Sol Invictus było postrzegane w ówczesnej historiografii jako działanie sprzeczne z wartościami rzymskiej kultury i dążenie do odtworzenia w cesarstwie rzymskim modelu wschodniego despotyzmu.

29 Aby to zilustrować, odwołajmy się do wyrazistej opinii wyrażonej przez Jamesa Frazera w popularnej do dziś *Złotej gałęzi*. Głosił on mianowicie, że w społeczeństwach antycznych „bezpieczeństwo rzeczypospolitej było celem najwyższym (...) stawianym ponad bezpieczeństwem jednostki, zarówno na tym, jak i na tamtym świecie. (...) Wszystko to uległo zmianie wraz z rozpowszechnieniem religii wschodnich uczących, że komunია duszy z Bogiem i jej wieczne zbawienie są jedynym celem, dla którego warto żyć, celem, w porównaniu z którym dobrobyt, a nawet istnienie państwa traciły wszelkie znaczenie”. J.G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965, s. 317—319. Szerzej na ten temat: C. Bonnet, F. Van Haepelen, *Introduction historique*, w: F. Cumont: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Bibliotheca Cumontiana, Scripta Maiora, t. I, Nino Aragno, Torino 2006, s. xi—xxiv.

30 J. Réville, *La religion...*, s. 240—242.

Możemy zatem łatwo zauważyć, jak tekst Cumonta radykalnie zmienił ton tej dyskusji. Zaznaczmy tutaj, że jego teoria o powstaniu „orientalnej” teologii solarnej wpisywała się w dużo szersze przedsięwzięcie badawcze zmierzające do zmiany negatywnej oceny wpływów wschodnich na religię i kulturę cesarstwa rzymskiego. Belgijski badacz nie negował, rzecz jasna, tezy o dalekosiężnej „orientalizacji” cesarstwa rzymskiego, jednak starożytne religie Wschodu traktował jako dość jednolity fenomen wykazujący szereg charakterystycznych cech, które przeciwstawiał niższej formie religii, jaką miała być grecko-rzymska idolatria³¹. W ujęciu Cumonta religie Azji Mniejszej, Egiptu i Persji, z którymi świat antyczny zetknął się po podbojach Aleksandra Wielkiego, oferowały atrakcyjniejszą wizję teologiczną, z uniwersalistycznym obrazem bóstwa i praktykami mistycznymi zapewniającymi bardziej osobisty kontakt ze światem nadprzyrodzonym niż tradycyjne grecko-rzymskie formy kultu. Od czasu upowszechnienia się poglądów Cumonta tym zatem, co przyciągnęło uwagę Aureliana do syryjskiego kultu solarnego boga, nie była w opinii badacza tylko związana z nim rzekoma idea despotycznego jednowładztwa, lecz wyrafinowana i oparta na naukowych, astronomicznych doktrynach teologia wyjaśniająca kosmiczną supremację Słońca.

Zdaje się, że wraz ze stopniowym poszerzaniem się wiedzy w takich dziedzinach jak historia antycznej astrologii/astronomii, historia filozofii czy też historia semickiej religii politeistycznej niewiele wątków z tej opowieści udaje się obecnie obronić.

Zacznijmy od zagadnienia najbardziej chyba dzisiaj oczywistego. Poglądy Cumonta co do charakteru babilońskiej astronomii, będące podstawą jego tezy o powstaniu solarnego „dogmatyzmu”,

31 F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, The Open Court Publishing Company, Chicago 1911, s. 20—45.

który miał zainspirować Posejdoniosa, są całkowicie błędne i wynikają z bezkrytycznego odczytania źródeł antycznych. Otóż „chaldejski porządek planetarny” — nazwany tak zresztą pod wpływem przytoczonego wyżej cytatu z *Komentarza do Snu Scypiona* Makrobiusza — zgodnie z którym Słońce zajmuje czwartą pozycję w sekwencji planet, a także twierdzenie o sile przyciągania i odpychania przez promienie słoneczne innych ciał niebieskich z pewnością nie mogły być odkryciem rzeczywistych Chaldejczyków³², lecz zostały opracowane dopiero na gruncie greckiej astronomii. Babilońscy astronomowie bowiem, tworząc teorię planetarną, w przeciwieństwie do greckich astronomów z epoki hellenistycznej, nie posługiwali się w swoich rozważaniach modelem geometrycznym wszechświata; innymi słowy — nie zajmowali się oni rozmieszczeniem i ruchami planet w przestrzeni. Babilońska astronomia była od początku i do końca pozostała dziedziną zdominowaną przez metody arytmetyczne, tzn. polegała na skrupulatnym śledzeniu i odnotowywaniu pozycji poszczególnych ciał niebieskich na nieboskłonie, aby na tej podstawie, dzięki matematycznym obliczeniom, móc przewidzieć, gdzie w danym okresie roku pojawią się one ponownie³³. Musimy przy tym podkreślić, że choć wzory arytmetyczne stosowane przez babilońskich skrybów z czasem stawały się coraz bardziej zaawansowane i pozwalały na dokładniejsze określanie

32 R. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Brill, Leiden 1988, s. 6; L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Universitas, Kraków 2005, s. 317—318. Witruwiusz (zob. rozdz. 1, przyp. 19) odnalazł teorię o sile przyciągania i odpychania przez Słońce w dziele Berossosa, jednakże mogła to być późniejsza interpolacja. Fragmenty Pseudo-Berossosa wyróżnia F. Jacoby, *FGrHist.* 680, fr. 15—22.

33 J.P. Vernant, *Geometry and Spherical Astronomy in Early Greek Cosmology*, w: Idem, *Myth and Thought among the Greeks*, Zone Books, New York 2006, s. 198—199.

pozycji planet i gwiazdozbiorów względem siebie³⁴ — co prawdopodobnie do pewnego stopnia łączyło się z dążeniami o charakterze czysto poznawczym³⁵ — to jednak pierwotną motywacją Babilończyków nie była chęć tworzenia ogólnych teorii pozwalających lepiej zrozumieć otaczającą rzeczywistość fizyczną. Ich celem było postrzeganie ciał niebieskich jako znaków dawanych przez bogów, o których zamiarach należało informować władcę — najważniejszą figurę w religii babilońskiej. Niemniej zarówno w przytaczanej rozprawie Cumonta, jak i w wielu innych tekstach antycznych autorów omawiających zagadnienia astronomiczne zauważalna jest chęć przypisywania starożytnym Chaldecyzykom wielu koncepcji, które w rzeczywistości były dziełem greckiej refleksji filozoficznej i naukowej. Wynikało to najpewniej z tego, że Grecy byli świadomi, jak wiele podstawowych faktów z dziedziny astronomii ich własna kultura zawdzięcza ustaleniom wypracowanym przez babilońskich kapłanów/skrybów, z których zapisów greccy autorzy korzystali co najmniej od VIII w. p.n.e. Pojawiająca się zatem u antycznych chęć zaprezentowania ustaleń greckich astronomów jako „obcej/wscho-dniej wiedzy” wiązała się najprawdopodobniej z powstawaniem fałszywych pism lub różnego rodzaju interpolacji, które wskazywały na chaldejskie źródła astronomicznych teorii naukowych. Dlatego też możemy mówić nawet o tworzeniu swego rodzaju „pseudo-historii” astronomii, mającej na celu ukazanie greckich uczonych i filozofów na tle długiej i szacownej tradycji naukowej zapoczątkowanej w odległej przeszłości przez godnych podziwu wschodnich mędrców³⁶.

34 J. Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 32.

35 R. Beck, *A Brief History of Ancient Astrology*, Blackwell, Oxford 2007, s. 12.

36 O fałszowaniu pism prezentujących „wschodnią wiedzę” przez greckich autorów, choć głównie w kontekście astrologii i ezoteryki, piszą: A. Momigliano,

Przekonanie Cumonta o możliwości zrekonstruowania głównych założeń teologii solarnej Posejdoniosa przez interpretację późniejszych autorów, którzy mieli inspirować się myślą stoickiego filozofa, także okazało się trudne do utrzymania. Niemal wszystkie najważniejsze tezy i interpretacje belgijskiego badacza zostały stosunkowo wcześniej poddane rewizji i krytycznej ocenie w artykule Rogera Millera Jonesa zatytułowanym *Posidonius and Solar Eschatology*³⁷. Argumentacja Jonesa zmierzająca do wykazania, że nie ma żadnych przekonujących dowodów, które poświadczałyby prawdziwość teorii o opracowaniu teologii solarnej przez Posejdoniosa — choć należy zaznaczyć, że nie neguje on istnienia zespołu przekonani, które można nazwać „teologią solarną” — wsparta jest szczegółową analizą konkretnych źródeł, do których odwołuje się Cumont w swoim artykule. Najważniejsze spostrzeżenia Jonesa dotyczą tego, że w niektórych posthellenistycznych i późnoantycznych tekstach zawierających elementy solarnej spekulacji można doszukać się co prawda teorii z zakresu fizyki i teologii charakterystycznych dla szkoły stoickiej (Cyceron, Pliniusz Starszy), przeważająca ich część jednak odnosi się raczej bezpośrednio do poglądów wyrażanych w dziełach Platona i Arystotelesa (Plutarch, Teon ze Smyrny, Julian Apostata). Dotyczy to przede wszystkim teorii o powstaniu i wędrówce duszy przez niebiańskie sfery, a także

The Fault of the Greeks, w: Idem, *Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives in the First Millenium B.C.*, „Daedalus” vol. 104, no. 2, American Academy of Arts and Sciences, Boston 1975, s. 17; R. Beck, *A Brief History...*, s. 17.

37 R.M. Jones, *Posidonius and Solar Eschatology*, „Classical Philology” 1932, vol. XXVII, no. 2, s. 113—135. Głównym celem artykułu Jonesa była polemika z tezami zawartymi w drugim tomie pracy Karla Reinhardta poświęconej filozofii Posejdoniosa zatytułowanej *Kosmos und Sympathie* (1926), w której, podążając za poglądem Cumonta o opracowaniu przez stoickiego filozofa teologii solarnej, podaje argumenty i przytacza dodatkowe źródła na rzecz tej teorii.

szczególnej roli Słońca/Heliosa, które w Platońskim *Państwie* (Plat. *Rep.* 506e) zostało nazwane ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ („dzieckiem Dobra”, tj. widocznym przejawem idei Dobra).

Kolejna teza Cumonta dotycząca solaryzacji syryjskich kultów w okresie hellenistycznym, a także cała wcześniejsza historyczna narracja o wschodnim pochodzeniu kultu Słońca Niezwycięzonego w cesarstwie rzymskim została podważona w klasycznym już artykule Henriego Seyriga *Le culte du Soleil en Syrie a l'époque romaine*³⁸. Na podstawie źródeł epigraficznych i numizmatycznych pochodzących z terenu starożytnej Syrii wykazał on, że w rzeczywistości znajdowało się tam jedynie kilka ośrodków kultu solarnego i w wielu przypadkach były to bóstwa pierwotnie utożsamiane ze Słońcem (jak np. mezopotamski/babiloński Szamasz). Zgromadzony przez Seyriga materiał archeologiczny nie pozwala natomiast na wyciągnięcie wniosku, że wszystkie lokalne odmiany Baala były w czasach rzymskich postrzegane jako bóstwa solarne. W istocie badacz sugeruje, że należy szukać innych źródeł radykalnego wzrostu znaczenia kultu solarnego w cesarstwie rzymskim.

Pomimo to kolejni badacze w swoich pracach poświęconych późnoantycznej heliolatrii właściwie bezkrytycznie odwoływali się do paradygmatu Cumonta i korzystali z wcześniejszych ustaleń dotyczących pochodzenia i charakteru kultu Sol Invictus. Tendencja ta w dużym stopniu, jak się zdaje, odpowiadała także za sposób, w jaki wykorzystywano i interpretowano późnoantyczne teksty zawierające filozoficzno-religijne spekulacje co do natury bóstwa solarnego — chodzi tutaj głównie o hymn Juliana Apostaty *Do króla Heliosa* oraz przemowę Pretekstata z pierwszej księgi *Satur-*

38 H. Seyrig, *Antiquités Syriennes. Le culte du Soleil en Syrie a l'époque romaine*, „Syria” 1971, t. 48, fasc. 3/4, s. 337—373.

naliów Makrobiusza. Skoro bowiem uznano, że filozofia stanowiła przede wszystkim podstawę polityki religijnej zapoczątkowanej przez Aureliana, rozprawy te traktowano niemal jak oficjalne dokumenty państwowego kultu solarne go wyrażające synkretyczny lub monoteistyczny program nowej religii i prezentujące jej racjonalne wyjaśnienie. Nie zwracano zatem uwagi na to, jak długi czas dzie- li je od rzekomej reformy religijnej Aureliana, a także na kwestię możliwych osobistych intelektualnych wyborów i motywacji auto- rów niemających nic wspólnego z praktyczną lub oficjalną religią państwa³⁹. Dodajmy jeszcze, że trwałość poglądu, zgodnie z którym kult Słońca w antyku jak żaden inny wymaga teologicznego uza- sadnienia, wynikała — jak można przypuszczać — z dwóch powo- dów: po pierwsze, z powielania uwagi Cumonta, że heliolatria jest zawsze oparta na wiedzy; po drugie, z przekonania, że kult Słońca

39 Tendencja ta zauważalna jest w pracy F. Altheim, *Römische Religionsge- schichte*, Walter de Gruyter, Berlin 1956, który omawiając zawartość dzieła Ma- krobiusza, spekulował nawet, że teologię nowego kultu solarne go przygotował dla Aureliana neoplatoński filozof Porfyriusz, którego dzieło *O Słońcu* miało być głównym źródłem przemowy przypisanej w *Saturnaliach* senatorowi Pre- tekstatowi. Zob. także: J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle*, Brill, Leiden 1977, s. 675. Zgodnie z „orientalnym paradygmatem” zagadnienie kultu solarne go przedstawia G. Halsberge, *The Cult of Sol Invic- tus*, Brill, Leiden 1972, który dodatkowo twierdzi: „The vitality of this cult of the sun lay in the fact that it incorporated more and more other gods and cults and that its system was generalized, as Macrobius and the emperor Julian have shown” (s. 170). Głównie przez pryzmat oficjalne go kultu Sol Invictus i zgod- nie z paradygmatem Cumonta patrzy na teologię solarną H. Dörrie, *Die Solar- Theologie in der kaiserzeitlichen Antike*, w: *Kirchengeschichte als Missionsgeschi- chte*, Bd. I, *Die Alte Kirche*, eds. H. Frohnes, U.W. Knorr, Kaiser, München 1974, s. 283—292. W polskiej literaturze przedmiotu o przyjęciu przez Rzymian „wy- sublimowanej doktryny teologicznej Semitów” wraz z kultem boga Słońca pisze M. Jaczynowska, *Religie świata Rzymskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 201.

został wystawiony przez „pogan” na pierwszą linię religijnego frontu walki z rosnącym w siłę chrześcijaństwem, a zatem musiała wiązać się z nim alternatywna i równie atrakcyjna jak chrześcijańska wizja soteriologiczna.

Teologia solarna — nowe podejścia

Odchodzenie od opisanego powyżej paradygmatu w ogólnych rozważaniach nad znaczeniem późnoantycznych spekulacji solarnych widoczne jest w książce Pierre’a Chuvina poświęconej stopniowemu zanikaniu wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od czasów Konstantyna. W rozdziale opisującym postać, jaką przyjął późnoantyczny politeizm, zawarł on niewielki podrozdział dotyczący refleksji teologicznej nad symboliką solarną, która — jak krótko stwierdza — „pochodziła znikąd”, ale w jakiś sposób była związana z takimi fenomenami religijnymi powstałymi przed okresem późnego antyku jak kult Słońca i tendencje monoteistyczne⁴⁰. W swoim tekście Chuvin odnosi się krótko do treści teologii solarnej⁴¹, którą wyraźnie uznaje za charakterystyczną dla finalnej fazy rozwoju szkoły neoplatońskiej i inspirowaną poglądami filozoficznymi Arystotelesa i Platona.

40 P. Chuvin, *Ostatni poganie...*, s. 228.

41 Ibidem, s. 229—236. Podrozdział Chuvina nie ma na celu systematycznego ujęcia wszystkich zagadnień związanych z neoplatońską refleksją solarną. Najobszerniej omawia on kosmologię Juliana Apostaty z *Hymnu do króla Heliosa* inspirowaną systemem metafizycznym Jamblicha oraz przytaczanym już cytatem z *Państwa Platona* mówiącym o tym, że Słońce jest widzialnym przejawem idei Dobra, która zakłada istnienie trzech Słońc oświetlających różne poziomy rzeczywistości. Ponadto cytuje *Hymn do Heliosa* Proklosa jako przykład osobistej „pobożności solarnej”.

Zupełnie nowy kierunek w badaniach nad teologią solarną został zaprezentowany w wydanej w 1995 r. książce niemieckiego filologa klasycznego Wolfganga Fautha zatytułowanej *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*. Przedmiotem analizy w pracy Fautha są głównie późnoantyczne greckojęzyczne teksty należące do różnych gatunków literackich, które łączyć ma prezentacja koncepcji bóstwa solarnego (Heliosa) jako potężnej, kosmicznej istoty zdolnej do przejmowania zdefiniowanych przez tradycję mitologiczną i rytualną kompetencji i tożsamości wielu bogów, zarówno tradycyjnie greckich, jak i wywodzących się z innych środowisk religijnych. Poszczególne rozdziały głównej części książki poświęcone są omówieniu następujących utworów:

- ♦ *Hymnu do Heliosa* pochodzącego ze zbioru 87 *Hymnów orfickich* (ok. III w. n.e.);
- ♦ tzw. *Liturgii Mitry* (III/IV w. n.e.) będącej zaklęciem magicznym z prośbą do bogów o unieśmiertelnienie (*apathanatismos*) i stanowiącej część „Wielkiego Paryskiego Papirusu Magicznego”, a pojawia się w niej motyw epifanii Heliosa-Mitry;
- ♦ grecko-egipskich zaklęć magicznych zawierających modlitwy do Heliosa ze zbioru *Papyri Graecae Magicae* (II—V w. n.e.);
- ♦ prozaicznego *Hymnu do króla Heliosa* Juliana Apostaty (IV w. n.e.);
- ♦ heksametrycznego *Hymnu do Heliosa* otwierającego zbiór filozoficzno-teurgicznych hymnów neoplatonika Proklosa (V w. n.e.);
- ♦ modlitwy Dionizosa do słonecznego Heraklesa Astrochitona („w gwiazdnej tunice”) z czterdziestej księgi późnoantycznego (V w. n.e.) eposu *Dionysiaka* autorstwa Nonnosa z Panopolis.

Teksty te, zgodnie z tezą Fautha, dowodzą, że bóstwo solarne stało się w późnym antyku „figuracywnym uosobieniem synkretycznej teokrazji z tendencjami monoteistycznymi”⁴². Jednak badacz nie twierdzi, że pomiędzy wszystkimi omawianymi przez niego utworami istnieje dająca się wykazać zależność. Każdy tekst, według Fautha, odwołuje się do tradycyjnego, ustalonego w kulturze greckiej obrazu cech i kompetencji Heliosa (w pracy mowa jest o greckim bogu Słońca w „fazie przedsynkretycznej”)⁴³, ale jego przetworzenie zależy od kulturowego, religijnego i intelektualnego kontekstu, w którym obracał się dany autor lub dani autorzy. Figura greckiego bóstwa solarnego została zatem zreinterpretowana w ramach:

- ♦ „mitologicznego mistycyzmu” literatury orfickiej z charakterystyczną dla niej tendencją do syntetyzowania wielu boskich bytów;
- ♦ synkretycznego światopoglądu magicznego widocznego w zaklęciach i hymnach ze zbioru *Papyri Graecae Magicae*,

42 W. Fauth, *Helios Megistos...*, s. xii—xiii. W tym miejscu warto wyjaśnić znaczenie terminu „teokrazja”, który jest rzadko spotykany poza literaturą przedmiotową napisaną w języku niemieckim. Ujmując rzecz najprościej, możemy powiedzieć, że teokrazja to synteza cech i atrybutów wielu indywidualnych bogów i proces dwubiegunowy. Prowadzi bowiem do całkowitego zatarcia się pierwotnych cech poszczególnych bóstw, które w danym kontekście kulturowym weszły ze sobą w kontakt lub zostały zestawione w tekście. To z kolei może skutkować powstaniem całkiem nowych boskich postaci, niezwiązanych zasadniczo z konkretną etniczną tradycją religijną. Przykładem takiej kreacji może być Hermes Trismegistos. Zob. P. Athanassiadi, *Hellenism: A Theological Koine*, w: Eadem, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, Routledge, London—New York, 2016, s. 193.

43 W. Fauth, *Helios Megistos...*, s. xvi—xxiii. Rozdział ten opisuje cechy i właściwości Heliosa zawarte przede wszystkim w przekazach literatury i filozofii greckiej epoki archaicznej i klasycznej.

gdzie obserwujemy asymilację bogów z różnych kultur (głównie greckiej, egipskiej i żydowskiej);

- ♦ neoplatońskiej metafizyki i kosmologii z podstawową dla nich filozoficzną doktryną pochodzenia „wielości z jedności”.

Dodatkowo, zdaniem Fautha, w synkretycznej postaci greckiego bóstwa solarnego ujawniają się charakterystyczne dla epoki późnego antyku procesy społeczne i kulturowe. Są to:

- ♦ tendencje uniwersalistyczne wynikające z potrzeby stworzenia spójnego obrazu świata;
- ♦ chęć sprawowania kontroli nad indywidualną egzystencją przez praktyki magiczne — oparta na założeniu, że poszczególne boskie i demoniczne moce powiązane są kosmiczną *sympatheia*;
- ♦ potrzeba stworzenia całościowej i jednolitej koncepcji boga zdolnej do przewyciężenia dychotomii immanentyzmu i transcendencji — uwidacznia się to najbardziej w neoplatońskiej spekulacji solarnej, w której Helios staje się „bóstwem pośrednim” między niewysłowionym najwyższym bogiem a światem materialnym⁴⁴.

Narzucona przez Fautha wymienionym wyżej tekstom metoda doszukiwania się w każdym przypadku daleko posuniętej teokracji, która miałaby skutkować postrzeganiem poszczególnych bogów jako indywidualnych manifestacji albo nawet jako atrybutów Heliosa — co prowadzi do zatarcia się ustalonych przez tradycję poglądów na sfery wpływu boga, do poszerzania jego kompetencji i do rozwijania panteistycznej wizji jego istoty — nie w każdym przypadku, co zresztą zauważa sam autor, dostarcza konkluzywnych interpretacji⁴⁵.

44 Ibidem, s. 188.

45 Ibidem, s. 115. Dotyczy to w szczególności omawianych w najdłuższym rozdziale pracy Fautha tekstów magicznych (s. 34—120), z których

Niemniej książka niemieckiego badacza jest niezwykle ważną pozycją i zawiera wiele istotnych analiz i spostrzeżeń. Właściwie jego monografia swoją strukturą przypomina raczej erudycyjny i bardzo szczegółowy komentarz filologiczno-kulturoznawczy do greckojęzycznych tekstów i w niniejszej książce jeszcze wiele razy odwołam się do zawartych w niej ustaleń. Dodatkowo praca Fautha przyczynia się do właściwego, jak sądzę, umiejscowienia fenomenu teologii czy spekulacji solarnej w krajobrazie religijnym późnego cesarstwa rzymskiego. Przede wszystkim zwraca uwagę na fakt, że omawiane teksty nie mają nic wspólnego z jakimkolwiek oficjalnym kultem Słońca oraz że państwowy kult nie miał wpływu na ich powstanie⁴⁶. Zatem teologię solarą należy postrzegać głównie jako fenomen literacki, którego przejawy osadzone są w różnorodnych kontekstach religijnych i intelektualnych. Ponieważ jednak odwołuje się on do tradycyjnej symboliki Heliosa i koncepcji związanych z tym bogiem oraz podlega społeczno-kulturowym tendencjom epoki późnoantycznej, przejawy tego fenomenu nie są pozbawione wspólnych charakterystyk.

Po Fauthcie zagadnienie antycznej teologii solarnej podejmuje Wolf Liebeschuetz w artykule poświęconym przemowie senatora Pretekstata z pierwszej księgi *Saturnaliów* Makrobiusza (1,17—23)⁴⁷. Uznaje on, że ta część obszernego, liczącego siedem ksiąg encyklopedycznego dzieła łacińskiego autora — w której dochodzi do utożsamienia wielu najważniejszych bóstw grecko-rzymskiego

nie wszystkie dowodzą synkretycznego zespolenia omawianych bogów z Heliosem.

46 Ibidem, s. 184.

47 Tekst przemowy Pretekstata można przeczytać w polskim przekładzie. Zob. Makrobiusz, *Saturnalia. Uczty i rozmowy*, t. I (ks. 1—3), przełożył i wstępem opatrzył T. Sapota, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2019, s. 293—338.

panteonu oraz bóstw misteryjnych ze Słońcem i uznania go za najwyższego i najważniejszego boga — wyraża rzeczywiste poglądy religijne ostatniej generacji rzymskich senatorów „zmierzających ku monoteizmowi”⁴⁸ i powinna być rozpatrywana na tle długiej tradycji filozoficzno-religijnej. Dlatego też Liebescheutz w krótkim podrozdziale podejmuje próbę przedstawienia „historii teologii solarnej”⁴⁹. Badacz, nie omawiając ich szczegółowo, wymienia kilka okoliczności, które przyczyniły się do uznania Słońca za najistotniejszą moc w boskim porządku. Są to:

- ♦ tendencje w filozofii greckiej do poszukiwania jednej boskiej zasady, która przenika całą materię;
- ♦ poglądy stoików identyfikujących bóstwa tradycyjnej religii z częściami świata fizycznego;
- ♦ stanowisko Platona wyrażone w *Państwie*, że Słońce jest obrazem idei Dobra — pod wpływem Platona inni filozofowie zaczęli postrzegać tę gwiazdę jako istotę boską.

Liebeschuetz podkreśla znaczenie antycznej astrologii i magii jako dziedzin, w których Słońce odgrywało najważniejszą rolę. Wszystkie te zjawiska miały mieć, jak twierdzi, wpływ na późno-antyczną religię i w tym kontekście pisze on o reformie religijnej Aureliana. Podtrzymuje tezę o syryjskich korzeniach Sol Invictus i przywiązaniu Konstantyna Wielkiego do tej emanacji boga, czyniąc przy tym ciekawą uwagę, że choć po konwersji cesarza na chrześcijaństwo wizerunki tradycyjnych bogów zniknęły z imperialnych materiałów propagandowych, wyobrażenie Słońca ciągle było na nich prezentowane. Ponadto badacz wskazuje na znaczenie Heliosa w neoplatonizmie Juliana Apostaty oraz wymienia tytuły

48 W. Liebeschuetz, *The Significance of the Speech of Praetextatus*, w: *Pagan Monotheism...*, s. 185.

49 Ibidem, s. 187—192.

teksów z V w. n.e. odwołujących się do Słońca (*Hymn Proklosa*, hymniczne ustępy z dzieła Martianusa Capelli *O zaślubinach Merkurego z Filologią* oraz modlitwę do Heraklesa Astrochitona z *Dionysiaka Nonnosa*), zaznaczając, że nie należy doszukiwać się zależności między nimi, ponieważ „doktryna” o supremacji bóstwa solarnego „była powszechnie znana”.

Podobna do wyżej przedstawionej, choć dużo bardziej zniuansowana wizja ewolucji grecko-rzymskiego politeizmu została zaprezentowana w pracy Martina Wallraffa poświęconej wpływowi rzymskiego kultu solarnego na chrześcijaństwo. Ze względu na tak sformułowany temat badacz poświęca obszerny rozdział omówieniu antycznej teologii solarnej i śledzi jej powstanie w III w. n.e., który nazywa „wielkim okresem kultu Słońca” (*die große Zeit der Sonnenverehrung*)⁵⁰, dla którego fundamenty miały zostać ustanowione we wczesnej epoce cesarskiej. Za takie Wallraff uznaje trzy zjawiska:

- 1) **astrologię**⁵¹ — której, jak podkreśla, w starożytności nie oddzielano od astronomii i dlatego powinna być traktowana jako odgałęzienie antycznej filozofii. Refleksja podejmowana w tych dziedzinach doprowadziła do uznania uprzywilejowanej pozycji Słońca wśród planet;
- 2) **religie misteryjne** — wymienia w tym kontekście solarne misteria Mitry, które zgodnie z informacją zawartą u Plutarcha znane były w Rzymie przynajmniej od I w. n.e. Chociaż jednak inskrypcje nadają bogu tytuł *Sol Invictus Mithra*, to na zachowanej ikonografii Mitrę i bóstwo solarne traktuje się jako dwie odrębne postaci i bardzo trudno ustalić, jaka dokładnie relacja łączyła bogów. Dodatkowo badacz wy-

50 M. Wallraff, *Christus Verus Sol...*, s. 36.

51 Ibidem, s. 29.

suwa dość kontrowersyjną tezę, jakoby Słońce odgrywało istotną rolę także w innych misteriach w epoce cesarstwa i jako przykład przytacza cytat z jedenastej księgi *Metamorfóz* Apulejusza (11,23,8), w którym główny bohater powieści, Lucjusz, podczas inicjacji w misteria Izdy dostępuje wizji Słońca świecącego o północy⁵²;

- 3) **imperialną politykę religijną** — zauważa naturalny związek łączący symbolizm solarny i ideę cesarskiego jednowładztwa; w tym kontekście wskazuje na jej obecność w ikonografii związanej z postacią Oktawiana Augusta (statua z Prima Porta) oraz na monetach Trajana i Hadrian⁵³.

Znaczenie nadawane Słońcu w wymienionych wyżej obszarach miało według Wallraffa doprowadzić w III w. n.e. do ogólnej „solaryzacji” kultury religijnej cesarstwa rzymskiego. Badacz poświęca wiele miejsca na omówienie imperialnego kultu Sol Invictus⁵⁴ i całkowicie odrzuca tezę o jego syryjskim pochodzeniu na rzecz poglądu o rzymskim charakterze boga. Nadal jednak uznaje, że był to całkowicie nowy bóg, niejako „skonstruowany” i dostosowany do potrzeb cesarskiej ideologii, o czym świadczyć ma przede wszystkim związany z nim przydomek *invictus*, używany także w tytulaturze cesarów i posiadający silne militarne konotacje. Ponadto zdaniem Wallraffa istnieje możliwość dość dokładnego określenia

52 Ibidem, s. 30—31. Scena ta nie świadczy w żadnym razie o znaczeniu Słońca w starożytnych misteriach Izdy ani w kultach misteryjnych w czasach cesarstwa rzymskiego w ogóle. Tego typu symboliczne przedstawienie rozdarcia mroku przez intensywne światło było stałym motywem opisującym doświadczenie inicjowanych w misteria eleuzyńskie i dionizyjskie w epoce archaicznej i klasycznej. Zob. R. Seaford: *Mystic Light in Aeschylus' Bassarai*, „The Classical Quarterly” 2005, vol. 55, no. 2, s. 602—606.

53 M. Wallraff, *Christus Verus Sol...*, s. 31—32.

54 Ibidem, s. 32—35.

czasu wprowadzenia kultu Sol Invictus — na II w. n.e. — ponieważ z tego okresu pochodzić ma najstarsza inskrypcja dedykowana bóstwu solarnemu⁵⁵. W tym ujęciu zatem politykę religijną Aureliana i Konstantyna Wielkiego należy postrzegać jako etap rozwoju imperialnej ideologii. Co więcej, w tym kontekście nie powinien także zaskakiwać fakt, że cesarz Heliogabal skojarzył syryjskiego El-Gabala z naczelnym rzymskim bogiem Słońca. Jako następne przejawy solaryzacji religii cesarstwa wymieniam Wallraffa solarne spekulacje filozofów neoplatońskich, zwracając uwagę na charakterystyczne dla późnego antyku związki między religią i filozofią oraz na duże znaczenie Heliosa w grecko-egipskich zaklęciach i rytuałach magicznych.

Po prezentacji powyższych zagadnień Wallraff stwierdza, że Słońce odgrywało centralną rolę w wielu obszarach życia religijnego. Zastanawiając się nad możliwością doszukania się w tym zjawisku jakiejś spójności, dochodzi do wniosku, że był to jednoczesny (*einheitlichkeit*) i programowo rozproszony (*programmatisch diffus*) fenomen, który wiązał się z synkretycznymi i mono-teistycznymi tendencjami obecnymi w kulturze dojrzałego cesarstwa rzymskiego.

Na koniec niniejszego przeglądu badań musimy wspomnieć o bardzo ważnej pracy Stevena Hijmansa zatytułowanej *Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome*⁵⁶, która analizuje zagadnienie kultu solarnego w cesarstwie rzymskim w świetle źródeł archeologicznych (numizmatyka, ikonografia, sztuki wizualne). Na podstawie większości przytaczanych tutaj badań mogliśmy wyciąg-

55 Jest to inskrypcja datowana na 158 r. n.e.: CIL VI,715: *Soli Invicto Deo ex voto suscepto, accepta missione honesta ex numero equitum singularium augusti, Publius Aelius Amandus donum dedit, Tertullo et Sacerdoti consulibus*.

56 S. Hijmans, *Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome*, Groningen 2009 [dysertacja doktorska].

nać wniosek, że powszechność kultu solarnego albo przekonanie o dominacji heliolatrii o tendencjach monoteistycznych i synkretycznych w dojrzałym cesarstwie rzymskim (III i IV w. p.n.e.) stanowiły punkt odniesienia w dyskusji o znaczeniu Słońca w źródłach literackich. Dotyczyło to nawet grecko-egipskich hymnów i zaklęć magicznych⁵⁷. Bardzo dobrze udokumentowana, licząca ponad 600 stron publikacja Hijmansa zmusza do wprowadzenia poważnej korekty lub nawet do porzucenia wizji ewolucji grecko-rzymskiego politeizmu w późnej starożytności przedstawionej w omówionych wyżej pracach.

Głównym celem Hijmansa była zmiana obowiązującego w literaturze naukowej paradygmatu chronologii, rozwoju i charakteru rzymskiego kultu solarnego. Ujmując rzecz skrótowo, analiza źródeł archeologicznych pokazuje, że — po pierwsze — nie istnieją żadne przekonujące dowody na różnice między imperialnym bogiem Słońcem znanym jako *Deus Sol Invictus* a wczesnorzymskim *Sol Indiges*. Kult bóstwa solarnego czczonego w Rzymie od czasów monarchii — podobnie jak kult Jowisza, Junony czy Minerwy — cieszył się raczej nieprzerwanym zainteresowaniem aż do końca historii rzymskiego politeizmu⁵⁸. Po drugie, nic nie wskazuje na to, żeby w cesarstwie rzymskim Słońce zyskało rangę najwyższego bóstwa o henoteistycznym lub monoteistycznym charakterze⁵⁹.

57 Wspomnijmy tutaj, że wydawca i tłumacz zbioru *Papyrii Graecae Magicae* Hans Dieter Betz tłumaczy częste przywoływanie Heliosa w rytuałach magicznych „ogromną ekspansją kultu Słońca w epoce grecko-rzymskiej”. Zob. *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells*, ed. H.D. Betz, University of Chicago Press, Chicago—London 1992, s. xivii.

58 Nieprzerwane trwanie tradycyjnej ikonografii Sol aż do czasów późnego cesarstwa śledzi badacz w najdłuższym rozdziale swojej pracy *The Images: Catalogue and Discussion*. Zob. S. Hijmans: *Sol...*, s. 101—466.

59 Do takich wniosków prowadzi m.in. analiza porównawcza legend na monetach zawierających wizerunek Słońca z monetami z wizerunkami innych

Pogląd ten jest wynikiem przenoszenia idei wyrażonych w źródłach literackich z IV i V w. (Julian Apostata i Makrobiusz) na wcześniejsze okresy⁶⁰. Ponadto cała praca Hijmansa oparta niemal wyłącznie na danych archeologicznych ukazuje, jak bardzo wieloznaczna była symbolika solarna w czasach cesarstwa rzymskiego i jak wiele konceptów, w zależności od kontekstu, w jakim zostały użyte, mógł przywoływać na myśl tradycyjny wizerunek Sol. Niniejsze studium nie jest miejscem na drobiazgowo omówienie ustaleń Hijmansa, który przedstawia, a właściwie dekonstruuje poglądy na wiele aspektów kultu słonecznego w Rzymie: solarne konotacje cesarskiego nimbu / promienistej korony, świątynie Słońca w obrębie Wiecznego Miasta, a także związek daty świąt Bożego Narodzenia ze słynnym *agon Solis* obchodzonym 25 grudnia.

tradycyjnych bogów rzymskich. Ponadto Hijmans przeprowadza dość szczegółową interpretację przydomka *invictus*, pokazując, że nie był on w sposób szczególny przypisany do bóstwa solarnego i określał innych bogów nie tylko w źródłach epigraficznych i numizmatycznych, lecz także w poezji doby augustowskiej (u Horacego i Owidiusza. Zob. Hor. *Carm.* 3,27,73; Ovid. *Met.* 15,863; Isdem, *Fasti*, 6,650). Zob. S. Hijmans, *Sol...*, s. 18.

60 Ibidem, s. 600: „Too easily it is assumed that the views of certain fourth and fifth century authors such as Julian and Macrobius, expressing some form of solar henotheism, were common currency in the third and fourth centuries AD. The evidence suggests, however, that belonged mostly to the latter part of the fourth century AD and beyond, and cannot be projected back to preceding centuries. If there were supporting evidence (or rather, if those later writings were adduced in support of the main evidence), matters would be different, but no such evidence exists from the third century AD. The notion of solar henotheism in the third century AD is normally supported by the unproven assumption that the cult of Heliogabalus was henotheistic and the now disproven assumption that Aurelian reintroduced that cult of Heliogabalus, or a variant of it as a new cult and, by extension, new form of religion”.

Podsumowanie. Zakres pracy

Dość szczegółowe ukazanie stanu badań nad teologią solarną oraz związkiem tejże z kultem Słońca wydało mi się bardzo istotne z dwóch powodów. Po pierwsze, można dzięki temu uzyskać wyobrażenie o wyraźnych zmianach w poglądach, jakie zaszły od czasu, kiedy Cumont wygłosił sąd o „spójnej i wspaniałej” teologii solarnej, która miała być podstawą wprowadzenia oficjalnego kultu syryjskiego bóstwa solarnego w Rzymie. Po drugie, łatwiejsze staje się wydzielenie zagadnień, którymi w niniejszej pracy nie będę zajmować się szczegółowo, co pozwoli zachować spójność rozważań. Nie będę zatem próbować w niej włączać się w dyskusję dotyczącą charakteru praktyki kultu słonecznego w cesarstwie rzymskim, przez którą rozumiem określone rytuały, święta i instytucje (świętynie, kapłaństwo), a także inne akty czci (inskrypcje wotywnie) wobec bóstwa. Wymagałoby to bowiem, jak pokazują prace Petry Matern⁶¹ i Stevena Hijmasa, odwołania się przede wszystkim do materiału archeologicznego, a jako autor tej monografii nie posiadam odpowiednich kompetencji, aby w należyty sposób go zanalizować i ocenić.

Celem niniejszego studium jest przedstawienie religijnej i filozoficznej asymilacji Słońca w wybranych źródłach literackich. Nie jest moim zamiarem natomiast szczegółowy opis wierzeń Greków i Rzymian na temat tego ciała niebieskiego. Chciałbym raczej przyjrzeć się interakcjom zachodzącym między Słońcem a antyczną literaturą i kulturą intelektualną oraz prześledzić sposoby konstruowania wyobrażeń dotyczących jego kosmologicznej roli. Zaznaczyć tutaj trzeba, że badane teksty wpisują się w długą

61 P. Matern, *Helios und Sol. Kulte und Ikonographie des griechischen und römischen Sonnengottes*, Ege Yayınları, Istanbul 2002.

tradycję antycznych spekulacji solarnych, a także odwołują się do ustalonych przez tradycję mitologiczną cech i właściwości boga Słońca. Dodatkowo w każdym przypadku istotny jest też kontekst intelektualny i religijny ich powstania, który będzie omawiany w odpowiednich częściach pracy. Następne rozdziały będą poświęcone następującym zagadnieniom:

- 1) opisanie cech i właściwości bóstwa solarnego w mitologii i literaturze religijnej starożytnych Greków oraz omówieniu literackich przypadków użycia symbolizmu słonecznego w epoce hellenistycznej w odniesieniu do postaci władcy w celu lepszego uchwycenia wpływu treści kosmologicznych na szerszy dyskurs religijny;
- 2) przedstawieniu antycznych spekulacji solarnych, poczynsz od teorii na temat natury i miejsca Słońca w porządku kosmicznym prezentowanych przez wczesnych filozofów przyrody, którzy *de facto* uczynili z tego ciała niebieskiego obiekt poddający się dociekaniom natury naukowej. Następnie omówione zostanie — trudne do analizy z powodu ni-
kłych informacji źródłowych — znaczenie Słońca w filozofii pitagorejskiej. Na szczególną uwagę zasługują wątki solarne pojawiające się w dialogach Platona (*Państwo*, *Prawa*), ponieważ to jego sprzeciw wobec naturalistycznych poglądów filozofów przyrody przeniósł Słońce w obszar rozważań metafizycznych. Wiele istotnych uwag co do interakcji między Słońcem a rzeczywistością ziemską znajduje się w pismach Arystotelesa. Zgodnie z założeniami Stagiryty życie i zmiany zachodzące na Ziemi możliwe są dzięki kursowi Słońca. Z kolei wśród wczesnych przedstawicieli szkoły stoickiej szczególne zainteresowanie Słońcem tradycja literacka jednoznacznie przypisuje Kleantesowi — w jego wizji kosmologicznej było ono odpowiedzialne za ożywianie całego wszechświata;

- 3) analizie obecności bóstwa solarnego w literaturze orfickiej. Spekulacje solarne odgrywają niezwykle istotną rolę w alegorycznym odczytaniu orfickiej teogonii przez autora papiirusu z Derveni. Ten ostatni tekst będzie punktem wyjścia dla rozważań nad rolą Heliosa/Słońca w utworach przypisywanych w starożytności trackiemu pieśniarzowi Orfeuszowi. Często przypuszcza się, że w orfizmie Helios/Słońce odgrywał dużo istotniejszą rolę niż w tradycyjnej religii greckiej lub też, że orficcy autorzy byli zaangażowani w rozwijanie teologii solarnej zmierzającej do utożsamienia wielu tradycyjnych bogów ze Słońcem. Teza ta zostanie poddana weryfikacji;
- 4) lepszemu zrozumieniu obecności wątków solarnych w pismach filozofów neoplatońskich, do czego przyczynią się zagadnienia omawiane w ramach punktów 2 i 3.

Rozdział drugi

Słońce w religii greckiej

Uwagi metodologiczne

Jeden z najczęściej wymienianych postulatów we współczesnej teoretycznej refleksji nad antycznym politeizmem zakłada, że każda próba zdefiniowania lub opisu pojedynczego bóstwa obecnego w panteonie danej kultury nie może być przeprowadzona bez uwzględnienia sieci relacji, która łączy je z pozostałymi członkami „boskiej społeczności”. Zgodnie z tym ujęciem nie należy zatem traktować bogów jako indywidualności podatnych na opis w stylu biograficznym — co tworzyłoby obraz politeizmu jako zbioru poszczególnych monolatrii, w których każde bóstwo należy łączyć ze specyficznym przekazem — lecz dążyć do wskazania różnych asocjacji, które owe bóstwa łączą. Można je zaobserwować w dostępnych źródłach literackich (przede wszystkim w narracjach mitologicznych) oraz ikonografii. Obserwacje takie umożliwiają sformułowanie wniosków co do specyficznego funkcjonowania bóstw jako — *sit verbi venia* — dopełniających się jednostek znaczeniowych, odzwierciedlających szereg aspektów mentalnego świata antycznych społeczności¹.

1 Opisany postulat, choć uzasadniany zupełnie odmiennie, odnajdujemy w pracach dwóch największych badaczy religii greckiej XX w. — Jeana-Pierre’a

Kwestią sporną pozostaje pytanie o zmienność w czasie i przestrzeni tych wyobrażeń: czy mamy do czynienia z panteonem będącym zamkniętym i logicznym „systemem klasyfikacji”, w którym bóstwa stanowią stałe elementy pozostające między sobą w raz określonych związkach i opozycjach? Czy też z sytuacją, w której obrazy bogów oraz koncepcje związków między nimi podlegają ciągłym i raczej arbitralnym przemianom w następstwie zmian społecznych i kontaktów międzykulturowych?² Odpowiedź zależy, jak się wydaje, od przyjętej perspektywy badawczej. Opis antycznego bóstwa w perspektywie „długiego trwania” będzie musiał wziąć pod uwagę przemiany historyczne i kulturowe i uwzględnić regionalne warianty kultu. Praca filologiczna natomiast skupiająca się na wybranych źródłach literackich powstałych w podobnym czasie i określonym kontekście kulturowym może ukazywać bardziej statyczny obraz bogów, ograniczony ramami badanego tekstu.

Vernanta oraz Waltera Burkerta. Vernant, przedstawiciel paryskiej szkoły antropologii strukturalnej, opierając się na pracach Georgesa Dumézila, uznawał, że w politeizmie greckim „pojęcie boga nie wiąże się (...) z pojedynczą osobą ani nawet ze zindywidualizowanym podmiotem. (...) Bóstwo jest siłą uosabiającą określone działanie (...). W panteonie bóstw każda z tych sił jest definiowana nie sama w sobie jako oddzielny podmiot, lecz określana przez swoją pozycję w całym systemie relacji”. J.P. Vernant, *Religia grecka, religie starożytne*, przeł. U. Kropiwiec, w: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 179. Zob. także: Idem, *Myth and Society in Ancient Greece*, Zone Books, New York 1990, s. 101—119. Burkert stwierdza natomiast, że „nie jest możliwe napisanie historii pojedynczego bóstwa”, uzasadniając to twierdzenie lokalnym zróżnicowaniem kultu greckich bogów. W. Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, trans. J. Raffan, Harvard University Press, Cambridge 1985, s. 119.

2 Różnice w postrzeganiu panteonu greckiego przez Vernanta (statyczny i uporządkowany system klasyfikacji) i Burkerta (dynamiczny i chaotyczny zbiór) przedstawia H.S. Versnel, *Coping with the Gods: Wayward Reading in Greek Theology*, Brill, Leiden 2011, s. 26—36.

Myślenie o panteonie jako o swego rodzaju sposobie przedstawiania i interpretowania rzeczywistości przez starożytnych³ powoduje, że możemy dopatrywać się w nim dodatkowych struktur. Jan Bremmer podnosi w swoich pracach problem hierarchii, stawiając następujące pytania: którzy bogowie są ważniejsi od innych? skąd o tym wiemy i jakiego rodzaju informację, dzięki ustanowieniu hierarchicznego porządku, otrzymujemy o tym, jak poszczególne społeczności organizowały swój świat?⁴ Status bóstwa łączy się z przypisanymi mu sferami wpływu; może ono działać w świecie natury, kultury lub zajmować pozycję na styku tych dwóch dziedzin. Wraz ze zmieniającym się światem wartości, stosunków społecznych i wreszcie rozwojem wiedzy zmianie może ulegać także znaczenie boskiej *dynamis* w oczach wyznawców, co może znaleźć swój wyraz w formach kultu oraz tradycji literackiej.

W opisanym powyżej podejściu, które za Julią Kindt możemy nazwać strukturalistyczno-funkcjonalistycznym⁵, rozpoznane struktury (asocjacje i hierarchie wśród bogów) obecne w panteonie traktuje się głównie jako odzwierciedlenie wartości i kategorii myślowych zdeterminowanych przez rzeczywistość społeczno-polityczną. Jest to konsekwencja paradygmatu badawczego określanego modelem religii poliadycznej (*polis-religion model*)⁶,

3 J. Gould, *On Making Sense of Greek Religion*, w: *Greek Religion and Society*, eds. P.E. Easterling, J.V. Muir, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 5.

4 J. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 15; Idem, *Hephaistos Sweats or How to Construct an Ambivalent God*, w: *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, eds. J. Bremmer, A. Erskine, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, s. 193.

5 J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 15.

6 Inspiracją dla stworzenia modelu religii poliadycznej była definicja religii przedstawiona przez Émile'a Durkheima w pracy *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* (przeł. A. Zadrożyńska) opublikowanej

zakładającego, że istotne treści i wyobrażenia religijne służyły do racjonalizowania i nadawania sensu doświadczeniu życia we wspólnocie politycznej, jaką była grecka polis (a także rzymska *urbs*). Wyobrażenia bogów były częścią języka symbolicznego, w którym wyrażała się ideologia polis. Zarówno opis ich funkcji i tożsamości przedstawiany w lokalnych narracjach mitycznych, jak i sprawy kultowe były poddane instytucjonalnej i społecznej kontroli w taki sposób, żeby harmonizowały z aktualnie obowiązującym systemem norm i wartości. Decyzje w tych dziedzinach nie były jednak podejmowane w sposób całkowicie arbitralny — w lokalnych interpretacjach obrazu bóstw uwzględniano bowiem ich wizerunek zachowany w powszechnie znanej, starszej tradycji mitycznej. Musiała zatem istnieć, jak się wydaje, pewna równowaga w negocjowaniu lokalnego i panhelleńskiego wyobrażenia o bogach⁷.

W niniejszym rozdziale chciałbym omówić status bóstwa solarnego oraz przyrzeć się postrzeganiu boskiego wymiaru Słońca w religijnym dyskursie epoki archaicznej, klasycznej i hellenistycznej. Opisana wyżej metoda strukturalistyczno-funkcjonalistyczna, która kładzie nacisk na społeczny i polityczny wymiar religii, może okazać się użyteczna do naświetlenia tylko niektórych aspektów badanego zagadnienia. Jej zastosowanie prowadzi raczej do analizy negatywnej, czyli wykazania tych cech Heliosa, które sprawiały, że w społecznej formie religii (np. kulcie poliadycznym), szczególnie w epoce klasycznej, nie odgrywał on na ogół znaczącej roli, pozostając bóstwem przyćmionym przez nieprzewidywalną, antropomorficzną olimpijską

w 1912 r. Opis założenia modelu religii poliadycznej zob. Ch. Sourvinou-Inwood, *Czym jest religia polis*, w: *Antropologia antyku greckiego...*, s. 194—205.

7 Na ten temat zob. np. I. Polinskaya, *A Local History of Greek Polytheism: Gods, People, and the Land of Aigina, 800—400 BCE*, Brill, Leiden 2013, s. 101—115.

arystokrację⁸. Choć jednak sfera religii publicznej i związany z nią porządek symboliczny rzadko tworzyły warunki dla heliolatrii, bóstwo solarne pozostawało obecne w mitologii i poezji greckiej: interakcje Heliosa z olimpijczykami, odwołania do Słońca jako boga pierwotnego, symbolizm solarny, czy wreszcie — co ma związek z rozwojem wiedzy astronomicznej w epoce hellenistycznej — refleksja nad znaczeniem mocy Heliosa/Słońca w porządku kosmologicznym, pojawiają się w zachowanych źródłach literackich. Aby zatem ukazać boskie atrybuty Słońca i spróbować odpowiedzieć na pytanie o jego znaczenie w religijnym imaginariusz starożytnych Greków, trzeba skupić się raczej na lekturze wypowiedzi literackich, w których występują wątki i motywy solarne. Należy przy tym zaznaczyć, że źródła filozoficzne (dialogi Platona, pitagorejczycy, stoicy) i orfickie, w których pojawiają się odwołania do Heliosa/Słońca, nie będą przedstawione szczegółowo tym rozdziale, ponieważ, jak sądzę, stanowią one przykład refleksji teologicznej, co zostanie omówione w dalszej części pracy.

Mitologia i kult solarny

James Davidson zauważył, że główną funkcją Heliosa (podobnie jak Selene i bogini Eos) było trwanie na obrzeżach ukonstytuowanego w Helladzie panteonu, co pozwalało uwypuklić odmienność natury bogów czczonych przez Greków i zachować „greckość” ich religii⁹.

8 L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. V, Clarendon Press, Oxford 1909, s. 419—420; P. Matern, *Helios und Sol. Kulte und Ikonographie des griechischen und römischen Sonnengottes*, Ege Yayınları Istanbul 2002, s. 9—10.

9 J. Davidson, *Time and Greek Religion*, w: *A Companion to Greek Religion*, ed. D. Ogden, Blackwell Publishing, Oxford 2007, s. 205.

Imię bóstwa solarnego wiązało się ściśle z widzialnym elementem świata naturalnego — Helios, nawet jeśli sam nie był identyfikowany z dyskiem słonecznym, to pozostawał bogiem zarządzającym jego wędrówką po nieboskłonie (κύκλος ἡλίου, τροχός ἡλίου)¹⁰. Poeci opisują zadanie Heliosa — polegające, zgodnie z archaicznym obrazem świata¹¹, na codziennym przemierzaniu rydwanem ze wschodu na zachód niebiańskiego sklepienia zamykającego się na podobieństwo kopuły nad płaską Ziemią i powrocie w złotej łodzi¹² na zachód okalającymi ją wodami Oceanu — jako trud (πόνος), od którego nie ma odpoczynku¹³. Z obrazem tym wiąże się także tradycyjny epitet bóstwa — „nieznużony” (ἀκάμας)¹⁴ — pojawiający się w poematach Homera i Hezjoda. Wyrażone figuratywnym mitologicznym językiem intuicje poetów co do zachowania Słońca potwierdza i rozwija znany cytat z Heraklita: “Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν („Słońce nie przekroczy wyznaczonych mu granic, jeśli to zrobi, Erynje, służebnice Dike, wytropią je”)¹⁵. „Trud” i „brak odpoczynku” Heliosa są tutaj wymuszone i zagwarantowane przez istnienie naturalnego porządku, nad

10 Zob. np. Aesch. *PV* 91; Soph. *Ant.* 416; Ar. *Th.* 17.

11 Zob. Hes. *Theog.* 126—127: δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένεατο ἴσον ἑαυτῇ / Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει („Ziemia zasię najpierw zrodziła sobie równego / Uranosa gwiazdnego, ażeby okrył ją całą”, przeł. J. Łanowski).

12 Rydwan Heliosa: Mimn. fr. 12,9; *h. Hom.* 31,15; motyw powrotu Heliosa w złotej łodzi: Stesich. fr. S17,2; Mimn. fr. 12,5.

13 Mimn. fr. 12,1—2: Ἡέλιος μὲν γὰρ ἔλαχεν πόνον ἥματα πάντα, / οὐδε ποτ' ἄμπαυσις γίνεταυ οὐδεμία („Trud Heliosowi bowiem na wieki wieków w udziale / przypadł i nigdy dla niego nie ma ni chwili wytchnienia”, przeł. W. Appel).

14 Hom. *Il.* 18,239; Hes. *Theog.* 956; *h. Hom.* 31,7.

15 Heraklit fr. 94. Jeśli nie zaznaczono inaczej, autorem przekładów tekstów antycznych jest Marek Job.

którym — podobnie jak w przypadku porządku społecznego — czuwa Dike¹⁶.

Helios zatem, tak jak reprezentujący go fenomen naturalny, w wyobrażeniach greckich epoki archaicznej zdaje się bóstwem do pewnego stopnia „oswojonym” — był przypisany do sfery niebiańskiej i charakteryzowała go regularność i przewidywalność zachowań. Być może właśnie ze względu na tę konkretyzację Grekom we wczesnych epokach historycznych trudno było wyobrazić sobie, że bóstwo solarne może zareagować na czynności kultowe (modlitwę, ofiarę). Jeśli porównamy wymienione cechy Heliosa ze zdefiniowanymi w dziełach literackich właściwościami otoczonych panhelleńskim kultem bogów olimpijskich, zauważymy, że istota boskości tych drugich wyrażała się w przekonaniu o niedookreśloności ich natury¹⁷. Nie dziwi zatem fakt, że w wyobrażeniach Greków olimpijczycy mogli być jednocześnie uniwersalni (znajdowali się wszędzie) i lokalni (byli obecni w świątyniach i miastach)¹⁸. Koncepcja ta znajduje odzwierciedlenie w praktyce łączenia imion poszczególnych bogów z wieloma, niejednokrotnie wykluczającymi się epitetami, które potęgują wrażenie niejednoznacznej i rozproszonej tożsamości istot nadprzyrodzonych¹⁹.

O ograniczeniach Heliosa i dystansie dzielącym go od kręgu bogów olimpijskich, do którego przez swoją tytaniczną genealogię nie był zaliczany, świadczą dwie sugestywne sceny przedstawione

16 Ciekawe, że Heraklit posłużył się tutaj terminem, który w literaturze archaicznej był używany raczej w odniesieniu do regulacji związanych z prawem cywilnym. Zob. M. Gagarin, *Dike in Archaic Greek Thought*, „Classical Philology” 1974, vol. 69, no. 3, s. 186—197.

17 Zob. np. Hom. *Il.* 20,131: χαλεποί δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς („Trudno jest bogów oglądać, gdy się jawią we własnej postaci”); Eur. *Ba.* 1388; *Alc.* 1159: πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων („Wiele postaci mają boskie moce”).

18 R. Osborne, *Unity vs. Diversity*, w: *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, eds. E. Eidinow, J. Kindt, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 13.

19 H.S. Versnel, *Coping with the Gods...*, s. 37—84.

w poematach Homerowych. W osiemnastej księdze *Iliady* bogini Hera, chcąc zakończyć dzień zmagani wojennych, w którym szala zwycięstwa z woli Zeusa przychyliła się na stronę Trojan, nakazuje Heliosowi — wbrew jego woli (Ἡέλιον (...) πέμψεν (...) ἀέκοντα) — przedwcześnie zanurzyć się w wody Okeanosa²⁰. W słynnych wersach *Odysei* Helios, rozgniewany świętokradczym wybiciem poświęconego mu stada krów przez towarzyszy Odyseusza, nie może podjąć bezpośredniej interwencji i groźbą naruszenia naturalnego porządku — zamierza opuścić niebiosy i świecić w krainie umarłych — wymusza na Zeusie, aby ten wymierzył sprawiedliwość świętokradcom²¹.

Z drugiej jednak strony w tradycjach mitycznych niektórych wspólnot greckich bóstwo solarne zostało wywyższone do roli *archegetesa* — boga założyciela, przodka. Pindar w siódmej *Odzie Olimpijskiej*, przytaczając mit o wyłonieniu się z morza wyspy Rodos²², przedstawia Heliosa jako boga równego statusem olimpijczykom i obdarza go szacownym epitetem ἀγνὸς θεός²³. Opisuje, jak bo-

20 Hom. *Il.* 18,239—242.

21 Hom. *Od.* 12,374—388. Zob. także: M.L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 212. Teologia *Odysei* zakłada, rzecz jasna, że działania poszczególnych bogów są ograniczone wolą Zeusa, jednak Helios w przeciwieństwie choćby do Posejdona nie objawia swojej *dynamis* bezpośrednio przez oddziaływanie na żywoity. Zob. G. Dimock, *The Unity of the Odyssey*, University of Massachusetts Press, Amherst 1990, s. 173. Wątek zabicia świętych krów Heliosa przez towarzyszy Odyseusza stanowi przede wszystkim ważny element kompozycyjny Homerowego poematu, ukazujący ambiwalentny obraz bogów: Zeus uznaje słuszny gniew Heliosa wywołany świadomym pogwałceniem religijnego tabu, niemniej wcześniej usankcjonował również ślepą mściwość Posejdona. Zob. Ch. Segal, *Divine Justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclops, and Helios*, „The American Journal of Philology” 1992, vol. 113, no. 4, s. 507—510.

22 Pi. *Ol.* 7,55—68.

23 Willem Jacob Verdenius w swoim komentarzu odrzuca podstawowe tłumaczenie epitetu jako „czysty bóg” i proponuje przekład uwzględniający sytuację przedstawioną w opowieści mitycznej: „ten, któremu należy się nabożna cześć”.

gowie pod przewodnictwem Zeusa, dzieląc się władzą nad światem, pomijają nieobecne na zgromadzeniu Słońce. Kiedy władca bogów dowiaduje się o tym, chce powtórzyć procedurę, ale Helios powstrzymuje go i wybiera dla siebie niewidoczną jeszcze na powierzchni morza wyspę Rodos. Gdy wyspa wyłania się z morskiej toni, Helios płodzi na niej z nimfą Rodos trzech synów — eponimów najważniejszych rodyjskich miast — Kamirosa, Ialysosa i Lindosa.

Źródło tego ajtiologicznego mitu nie jest jasne. Scholia do utworu sugerują, że poeta mógł zaczerpnąć go z rodyjskiego folkloru²⁴. Najprawdopodobniej jednak scena przedstawiająca podział świata między bogów, znana Pindarowi z *Iliady*²⁵, została przetworzona przez niego w taki sposób, żeby uwzględniała główne bóstwo czczone na Rodos. Nietrudno wyobrazić sobie, że publiczność rodyjska przyjęła tę pomysłową adaptację z dużym entuzjazmem, nie odczuwając przy tym pewnej sztuczności takiego zabiegu. W epoce archaicznej dosyć powszechnie uznawano bowiem, że uzupełnianie tradycyjnych narracji mitycznych, szczególnie tych znanych z poematów epickich, o nowe wątki i postaci leży w kompetencji obdarzonych boskim autorytetem poetów. Tak usankcjonowane przyzwolenie na poetycką wynalazczość sprawiało, że mitologia grecka mogła pozostawać otwartym i inkluzywnym systemem²⁶.

O samym kulcie Heliosa na Rodos i jego początkach nie można powiedzieć nic pewnego. Najprawdopodobniej bóstwo solarne

W ten sposób poeta zaznacza więc, że pominięcie Heliosa było niewłaściwe, choć skutkowało szczęśliwym, dla mieszkańców Rodos, zakończeniem. Zob. W.J. Verdenius, *Commentaries on Pindar*, vol. I, *Olympian Odes* 3, 7, 12, 14, „Supplements to Mnemosyne”, Brill, Leiden 1987, s. 75.

24 Pi. Sch. *Olymp.* 7,100a. Scholiasta wspomina, że nie zna żadnego dzieła mitograficznego, które by informowało o tym rodyjskim micie.

25 Hom. *Il.* 15,187—193.

26 J. Bremmer, *What is a Greek Myth?*, w: *Interpretation of Greek Mythology*, ed. Idem, Routledge, London 1990, s. 1—7.

było czczone tam w czasach przedgreckich, o czym może świadczyć tradycja mityczna, zgodnie z którą to właśnie Słońce uczyniło z wyspy miejsce zdadne do życia²⁷. Co więcej, jego pozycja i zakorzenienie w lokalnym krajobrazie religijnym musiały być wyjątkowo silne, stało się ono bowiem bogiem opiekuńczym utworzonego w 408 r. p.n.e. państwa rodyjskiego²⁸, chociaż na wyspie czczono wówczas również bogów olimpijskich. Mimo że Pindar sławi przywiązanie Rodyjczyków do starożytnego kultu Heliosa²⁹, to dysponujemy świadectwem, które sugeruje, że w epoce klasycznej taka postawa mogła się spotkać z niezrozumieniem w innych poleis greckich. We fragmencie z nieznannej komedii Lizypposa z połowy V w. p.n.e. cytowanym w dziele Heraklejdesa Krytyka *O miastach Hellady* pewien przybysz (*kzenos*), prawdopodobnie Ateńczyk, tak opisuje swoje wrażenia z pobytu na wyspie:

Αὕτη πόλις ἔσθ' Ἑλληνίς ἡ ῥόδοις ἴσῃν
 εὐωδίαν ἔχουσα χᾶμ' ἀθιδίαν
 τὰ γὰρ Ἀλιεῖα τὰ μεγάλ' εἰς σχολήν μ' ἄγει
 τὸ δ' ἁλιακὸν ἔτος με μαίνεσθαι ποεῖ
 ὅταν δὲ τὴν λεύικην τις αὐτῶν πραέως
 ἁλιακὸν εἶναι στέφανον εἴπῃ, πνύγομαι
 οὕτως ἐπ' αὐτοῖς ὥστε μᾶλλον ἄν θέλῃν
 ἀποκαρτερεῖν ἢ ταῦτ' ἀκούων καρτερεῖν
 τοιοῦτο τῶν ξένων τι καχεῖται σκότος³⁰.

27 D.S. 5,56,3.

28 P. Matern, *Helios und Sol...*, s. 10—11.

29 Adresat pieśni, rodyjski arystokrata i zwycięski zapaśnik Diagoras, wywodził się z doryckiego miasta Ialysos, w którym znajdował się ośrodek kultowy Heliosa. Zob. F. Cairns, *Pindar. Olympian 7: Rhodes, Athens, and the Diagorids*, „Eikasmos” 2005, vol. 16, s. 78.

30 Heraclid. Crit. 1,5. Nie wszystkie odniesienia do lokalnych zwyczajów w tekście są jasne. O ile *ta Halieja ta megala* to, rzecz jasna, odbywające się co cztery lata rodyjskie zawody na część Heliosa, to trudno zrozu-

Jest to miasto greckie, które różom równy
ma powab, ale i utrapienie przynosi.
Bo choć Wielkie Halieja odpoczynek dają,
to rok słoneczny do szału mnie doprowadza.
Kiedy ktoś bowiem o srebrzystej topoli subtelnie
powie, że wieńcem jest słonecznym, ja się krztuszę
do tego stopnia, że zaiste śmierć bym wołał
ponieść głodową niż słuchać tego cierpliwie.
Takie tam ciemności na obcych zapadają.

Helios jako antropomorficzny bóg był prominentną figurą także w korynckiej tradycji mitologicznej. Pauzaniasz w II w. n.e. wspomina³¹, że według archaicznego poety Eumelosa (VIII w. p.n.e.)³², autora epickiego poematu *Korynthiska*, Helios był pierwszym królem ziem, na których znajdowały się osady Efyra³³ (Korynt) i Asopos (Sykion). Następnie bóg przekazał władzę nad nimi swoim dwóm synom — Ajetesowi, późniejszemu ojcu Medeji, i Aloeusowi — których spłodził ze śmiertelniczką o imieniu Antiope³⁴.

mieć narzekania na *haliakon etos* oraz dlaczego topolę nazywano *haliakos stefanos*.

31 Paus. 2,3,10.

32 Na temat życia Eumelosa zob. Ch. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments I: Antiquarian and Genealogical Epic*, Walter de Gruyter, Berlin—Boston 2017, s. 39—40.

33 Efyra według mitologii korynckiej była córką Okeanosa i Tetydy i pierwszą osadniczką na terenach późniejszego Koryntu.

34 Odpowiedni fragment utworu Eumelosa cytowany jest w Scholiach do XIII Ody Olimpijskiej Pindara: *Sch. Olymp.* 13,74a: ἄλλ' ὅτε δ' Αἰήτης καὶ Ἀλωεύς ἐξεγένοντο / Ἑλίου τε καὶ Ἀντιόπης, τότε δ' ἄνδιχα χώρην / δάσσατο παισὶν ἑοῖς Ὑπερίονος ἀγλαὸς υἱός / ἣν μὲν ἔχ' Ἀσωπός, ταύτην πόρε δῖος Ἀλωεῖ / ἣν δ' Ἐφύρη κτεάτισσ', Αἰήτηι δῶκεν ἅπασαν („Lecz gdy Ajetes i Aloeus zrodzili się Heliosowi i Antiope, wtedy syn Hyperiona wspaniały podzielił ziemię między dwóch synów. Część, gdzie była rzeka Asopos, podarował Aloeusowi, a ta, którą Efyra zajęła, Ajetesowi w całości przypadła”).

Drugim znanym i ważnym wątkiem poematu był spór między Heliose i Posejdonem o panowanie nad Koryntem, w którym arbitrem został morski potwór Briareos. Zgodnie z jego wyrokiem obaj bogowie otrzymali swój udział w mieście: Posejdon dostał Przesmyk Istmijski, natomiast Helios objął władzę nad bardziej prestiżowym miejscem — Akrokoryntem³⁵. W innym, również zachowanym fragmentarycznie poemacie zatytułowanym *Tytanomiachia*, stanowiącym prawdopodobnie wstęp do korynckiego cyklu epickiego³⁶, Eumelos poświęcił, jak się zdaje, kilka wersów na wskazanie, że Słońce (w tym wypadku Hyperion), mimo że należało do rodu Tytanów, odmówiło walki przeciwko bogom olimpijskim³⁷. Zdaniem Martina L. Westa celem eposów Eumelosa było skonstruowanie mitycznej historii Koryntu, który począwszy od X w. p.n.e., stawał się coraz bardziej znaczącym ośrodkiem miejskim³⁸. Wybór Heliosa na mitycznego protoplastę królewskiego rodu oraz opiekuna miasta nie wydaje się więc arbitralnym

35 Pausaniasz pisze, że usłyszał mit od mieszkańców Koryntu (Paus. 2,1,6), jednak Faworinus z Arelate, odnosząc się do tej opowieści w *Mowie Koryntyjskiej*, przytacza wers heksametryczny opisujący Briareosa jako potwora o „wielu głowach i wielu ramionach” (πλείῃσται μὲν κεφαλαί, πλείῃσται δὲ τε χεῖρες), który najprawdopodobniej pochodzi z utworu Eumelosa (Fav. *Orat.* 37,11). Walka Posejdona z bogiem-opiekunem miasta była bardzo popularnym motywem mitycznym o wielu lokalnych wariantach, z których najbardziej chyba znany opowiada o rywalizacji boga z Ateną o panowanie nad Attyką. Jednak w większości przypadków Posejdon, bóg nieokiełznanego żywiołu morza i ziemi, przegrywa walkę na rzecz boga „drogiego miastu”, kojarzonego z procesami cywilizacyjnymi.

36 M.L. West, ‘*Eumelos*’: *A Corinthian Epic Cycle?*, „*The Journal of Hellenic Studies*” 2002, vol. 122, s. 109—133.

37 Do tego wątku w poemacie Eumelosa odnosi się najprawdopodobniej Serwiusz w swoim komentarzu do *Eneidy*. Serv. In Aen. 6,580: *De his [Titanibus] autem solus Sol abstinuisse narratur ab iniuria numinum, unde et caelum meruit*. Zob. Ch. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments I...*, s. 20, 47.

38 M.L. West, ‘*Eumelos*’..., s. 119.

„wynajdowaniem tradycji”, ale może odnosić się do rzeczywistej i dawnej dominacji kultu solarne go na terenach zajmowanych przez Korynt, które, jak się podejrzewa, musiały zachować przedgrecki (anatolijsko-egejski) substrat religijny³⁹.

Wiedza o pradawnych, przedhelleńskich korzeniach kultu Heliosa na Rodos i w Koryncie dostarcza potencjalnego uzasadnienia dla poglądu wyrażonego przez Sokratesa w Platońskim dialogu *Kratylos*, że dawni mieszkańcy Grecji obok ziemi i niebios czcili głównie zjawiska niebieskie: Słońce, Księżyc i gwiazdy⁴⁰. Paradoksalnie bowiem we współczesnych filozofowi Atenach państwowy kult Heliosa właściwie nie istniał⁴¹. Co więcej, konstruowany w historiografii wizerunek Persów — wrogów i notorycznych czcicieli Słońca⁴² — doprowadził do negatywnej oceny heliolatrii i uznania jej za obcą greckim wartościom. W jednym z epejsodiów komedii Arystofanesa *Pokój* Trygajos, protagonista, stara się namówić Hermesa, żeby pozwolił mu uwolnić boginię Ejrene (upersonifikowany pokój), zamurowaną w grocie przez Polemosa (upersonifikowaną wojnę). Nieugięty herold bogów, spętany zakazem Zeusa, daje się wreszcie przekonać, kiedy Trygajos wyjawia, że przeciwko bogom olimpijskim został zawiązany spisek. Otóż Helios i Selene, wykorzystując chaos wojennej zawieruchy, starają się oddać Helladę w ręce barbarzyńców (Persów), którzy darzą ich dużo większym szacunkiem i czcią⁴³. Co istotne, Słońce i Księżyc w wizji Arystofanesa

39 W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden—New York—Köln 1995, s. xviii.

40 Plat. *Cra.* 397c—d.

41 J.D. Mikalson, *Appendix: Helios as God*, w: Idem, *Unanswered Prayers in Greek Tragedy*, „The Journal of Hellenic Studies” 1989, vol. 109, s. 97—98.

42 Hdt. 1,131,1—2; 7,54,1—3.

43 Ar. *Pax*, 400—415. W komedii mowa jest o składaniu ofiar Heliosowi i Selene: (...) τοῦτοισι δὲ / οἱ βάρβαροι θύουσιν.

noszą wyraźne cechy wschodnich despotów⁴⁴. Ich działania mają bowiem prowadzić do tego, „żeby odbierać kult religijny jako jedyni spośród bogów” (τὰς τελετὰς λάβοιεν αὐτοὶ τῶν θεῶν). Dla ateńskiego widza z V w. p.n.e. kontekst tej sceny najprawdopodobniej był jasny: brak porozumienia w sprawie pokoju między Grekami ośmiela wrogów z zewnątrz.

Brak oficjalnego kultu i skojarzenia z praktykami barbarzyńców nie oznaczały jednak, że Ateńczycy odmawiali Heliosowi boskości. Ich postawa ujawniła się nieoczekiwanie podczas wojny peloponeskiej w kontekście tzw. kryzysu religijnego, na który wpływ miała rosnąca popularność doktryn jońskich filozofów przyrody. Zgodnie z relacją Diogenesa Laertiosa, twierdzenie jakoby Helios był jedynie „rozżarzoną do czerwoności bryłą metalu” (ἥλιος μύδρος διάπυρος) ściągnęło na Anaksagorsę z Klazomen oskarżenie o bezbożność i doprowadziło w połowie V w. p.n.e. przed oblicze ateńskiego wymiaru sprawiedliwości⁴⁵. Wiarygodność informacji o procesie filozofa budzi co prawda wiele słuszných zastrzeżeń badaczy⁴⁶, nie ulega jednak wątpliwości, że jego materialistyczny

44 Np. Hdt. 7,8b—c. Na temat motywu umiłowania tyranii (ἔρως τυραννίδος) przez wschodnich władców u Herodota zob. także: V.L. Provencal, *Sophist Kings: Persians as Others in Herodotus*, Bloomsbury Academic, London—New York 2015, s. 223—238.

45 Diogenes Laertios, powołując się na zaginione dzieło Sotiona, jako jedyny autor starożytny podaje *explicitę*, że przyczyną oskarżenia Anaksagorasa mógł być jego pogląd na naturę Słońca (zob. D.L. 2,12—14). Relacje innych autorów antycznych: D.S. 12,39,2; Plut. *Per.* 32,1—2. Na temat chronologii związanej z Anaksagorasem zob. np. P. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia*, University of Toronto Press, Toronto 2007, s. 130—137.

46 Krytykę źródeł do procesu Anaksagorasa przedstawiają m.in.: K.J. Dover: *The Freedom of Intellectual in Greek Society*, „Talanta” 1976, vol. VII, s. 24—34; R.W. Wallace: *Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens*, w: *Athenian Identity and Civic Ideology*, eds. A. Scafuro, A. Boegehold, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994, s. 205—238.

pogląd pozbawiający Słońce boskiego wymiaru wywołał skandal i bywał przytaczany w literaturze klasycznej jako emblemat groźnej postawy ateistycznej⁴⁷.

Zastanówmy się — dlaczego Grecy opierali się przed uznaniem Słońca za nieożywiony element świata naturalnego, skoro, jak powiedzieliśmy wyżej⁴⁸, jego boska natura łączyła się w ich wyobraźni religijnej ściśle i nierozzerwalnie z jego fizyczną, gwiazdową reprezentacją i nie było ono wśród Hellenów szczególnym aktywatorem działalności religijnej? Zdaje się, że w tym wypadku możemy odwołać się do koncepcji „odziedziczonego konglomeratu” — czyli „nawarstwionych” wraz z upływem czasu treści i idei kulturowych — którą, za Gilbertem Murrayem, posługuje się Eric Dodds⁴⁹. Dokąd sięgała pamięć kulturowa Greków, Słońce zawsze było częścią boskiego porządku. Helios jest bóstwem o niezaprzeczalnym rodowodzie indoeuropejskim⁵⁰ i w najstarszych zabytkach literatury greckiej dostrzec można motywy — kulturowe przeżytki stanowiące element religijnego krajobrazu cywilizacji mykeńskie⁵¹ — które wskazują na jego dawne znaczenie w obszarze

47 Plat. *Ap.* 26c—d; Plat. *Leg.* 10,886d—886e. Więcej na ten temat w następnym rozdziale.

48 Zob. s. 56.

49 E. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2014, s. 143—144.

50 W. Burkert, *Greek Religion...*, s. 17. Dowody na indoeuropejskie pochodzenie Heliosa przedstawia M.L. West, *Indo-European Poetry and Myth...*, s. 194—198. Dodatkowo warto wspomnieć pracę L. Goodison, *Death, Women and the Sun: Symbolism of Regeneration in Early Aegean Religion*, University of London: Institute of Classical Studies, London 1989, s. 108—110, 132, w której autorka na podstawie danych archeologicznych dowodzi, że we wczesnej epoce brązu Słońce czczone było na Krecie (kultura egejska) jako bóstwo żeńskie i dopiero później, być może przez wpływy indoeuropejskie, zyskało cechy męskie.

51 P. Karavites, T.E. Wren, *Promise-Giving and Treaty-Making: Homer and The Near East*, Brill, Leiden—New York—Köln 1992, s. 101—102.

praktyk i wyobrażeń religijnych. Hezjod w *Teogonii* obdarza Heliosa epitetem μέγας⁵² (wielki), przypisanym także Zeusowi, który w formularnych frazach eposu zachował swoją pierwotną, wynikającą również z indoeuropejskiego dziedzictwa uraniczną naturę Ojca-Nieba (lub Światlistego Nieba). Z kolei w *Iliadzie* i *Odysei* znajdujemy sceny, w których Słońce odbiera standardowy kult religijny (modlitwy, ofiary, świątynie). Menelaos przed walką z Parysem, chcąc zyskać przychyłność sił chtonicznych i uranicznych, składa w ofierze Ziemi i Słońcu białe i czarne jagnię i, co ciekawe, dopiero później wspomina o darze dla Zeusa⁵³. Eurylochos natomiast, gdy namawia swoich wygłodzonych towarzyszy do złamania przysięgi danej Odyseuszowi i zabicia kilku krów ze świętej trzody Heliosa, zapewnia, że w akcie ekspiacji po powrocie na Itakę wybudują dla niego wspaniałą świątynię i złożą w niej dary⁵⁴. Przykłady te zdają się przeczyć tezie Martina P. Nilssona, który utrzymywał, że ciała niebieskie już w epoce minojsko-mykeńskiej były bóstwami obecnymi jedynie w sferze symbolicznej (rzeźba, obraz) i w narracjach mitycznych (mity kosmogoniczne), a na ich kult, podobnie jak w epoce klasycznej, brakuje przekonujących dowodów⁵⁵.

W świecie przedstawionym w poematach Homera i Hezjoda kwestia manifestacji mocy Heliosa oraz jego pozycji w porządku kosmologicznym prezentuje się jako zagadnienie obarczone wieloma nieścisłościami⁵⁶. Wynika to znowu — jak można podejrzewać przede wszystkim w odniesieniu do eposów Homerowych —

52 Hes. *Theog.* 19; 371.

53 Hom. *Il.* 3,103—104.

54 Hom. *Od.* 12,345—347.

55 M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, C.W.K. Gleerup, London—Paris 1927, s. 355.

56 O niespójnym obrazie Heliosa u Homera zob. Ch. Mugler, *Hélios chez Homère: liberté et servitude*, „LAMA 3”, Nice 1976, s. 282—288.

z mieszania się elementów kultury epoki brązu z realiami epoki żelaza. Powiedzieliśmy już, że interakcje Heliosa z bogami olimpijskimi u Homera ujęte są w reguły hierarchicznej podległości. Z drugiej jednak strony odczuwany wpływ aktywności gwiazdy na ludzkie życie utożsamiany z aktywnością bóstwa solarnego budził wśród Greków ambiwalentne odczucia. Helios bowiem jest jednocześnie δεινός (budzący grozę) i τερψίμβροτος (radujący śmiertelnych). Echa pierwotnych uczuć lęku i nadziei związanych z brakiem pewności co do codziennych wschodów Słońca⁵⁷ porbrzmiewają w zaleceniu Hezjoda w *Pracach i dniach*, żeby co rano, gdy powraca „święta światłość” (φάος ἱερόν), czcić bogów libacjami i kadzidłem⁵⁸. Kilka wieków później Platon wspomina w *Prawach* o ciągle żywym zwyczaju padania na kolana przed wschodzącym i zachodzącym Heliose i kłaniania się mu — tak u Greków, jak i u barbarzyńców⁵⁹. Numinotyczny⁶⁰ charakter blasku bóstwa solarnego podkreśla i definiuje *Hymn Homerycki do Apollona*, w którym mowa jest o tym, jak święta (ἱερός) i zarazem straszliwa (δῆύς) moc Heliosa obróciła w zgniliznę ciało zabitej przez Apollona wężycy⁶¹. Być może właśnie ten niepokojący aspekt solarnej

57 G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 58—59.

58 Hes. *Op.* 338—339.

59 Plat. *Leg.* 10,887e.

60 Odnoszę się tutaj do dwóch elementów *numinosum* — neologizmu wprowadzonego do badań religioznawczych przez niemieckiego filozofa Rudolfa Otto na określenie szczególnego doświadczenia świętości — *tremendum* i *sanc-tum*. Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wydawnictwo „KR”, Warszawa 1999, s. 18—25, 67—74.

61 *h. Hom.* 3,371; 374. Epizod walki z wężycą i współpraca z Heliose jest także ciekawym tropem w badaniach nad solarną naturą samego Apollona. Zob. L. Good-ison, *Death, Women and The Sun...*, s. 175—176. Zob. także: *Macr. Sat.* 1,17,50—51.

energeia był powodem stworzenia przywołanego przez Hezjoda w *Pracach i dniach* kulturowego zakazu kalania Słońca przez oddawanie moczu z twarzą zwróconą w jego stronę⁶².

Jeśli chodzi o wyobrażenia Heliosa związane z jego znaczeniem w archaicznym porządku kosmologicznym, to mamy tutaj do czynienia z ciekawą dwubiegunowością. Z jednej strony bóstwo solarne, ze względu na pozycję meteorologiczną i świetlistą naturę reprezentującej je gwiazdy, było obdarzone u Homera moralnymi atrybutami wszechwidzenia i wszechwiedzy⁶³. Panoptyzm Heliosa czynił z niego modelowego nadzorcę (*σκοπός*)⁶⁴ ludzkich działań i wiarygodnego świadka przysięg. Na obie te cechy boga często powołują się szukający sprawiedliwości bohaterowie tragedii⁶⁵. Z drugiej strony w literaturze odnajdujemy dość zaskakujące asocjacje Słońca z siłami chtonicznymi. Są one związane z obrazem podróży Heliosa na wschodnie krańce świata wodami Oceanu, które zgodnie z mityczną geografią graniczą z ponurymi terenami królestwa Hadesa⁶⁶. Tam też dochodzi do zbliżenia opozycji życia i śmierci oraz światła i mroku, czego materialnym przejawem są wspomniane w *Odysei* Słoneczne Wrota pełniące podwójną funkcję: portalu, z którego Helios co rano wschodzi na nieboskłon, i granicy, którą

62 Hes. *Op.* 727: μηδ' ἄντ' ἡελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμχεῖν. Martin L. West wskazuje, że zakaz ten występował też u innych ludów indoeuropejskich (Hindusi, Persowie), a także wiązany był w starożytności z pitagorejczykami. Zob. M.L. West, *Indo-European Poetry and Myth...*, s. 217.

63 Hom. *Il.* 3,277: 'Ἡελίός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούεις; Hom. *Od.* 11,109: 'Ἡελίου, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.

64 h. Hom. 2,62.

65 Aesch. *Ag.* 1323—1325; Aesch. *Supp.* 984—986; Soph. *OC* 868—870; Soph. *Aj.* 845—849; Eur. *Med.* 746—747.

66 N. Marinatos, N. Wyatt, *Levantine, Egyptian, and Greek Mythological Conceptions of Beyond*, w: *A Companion to Greek Mythology*, eds. K. Dowden, N. Livingstone, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2011, s. 399—405.

muszą przekroczyć prowadzone przez Hermesa dusze umarłych, żeby wejść na Asfodelowe Błonia⁶⁷.

Nie bez związku z tym obrazem pozostaje intrygujące skojarzenie Heliosa — przede wszystkim ze względu na jego pokrewieństwo z mityczną czarodziejką Kirke — z praktykami magicznymi wykorzystującymi moc żywiołów i roślin. Solarne cechy Kirke widoczne są w dziesiątej księdze *Odysei*, gdzie mówi się o niej jako o „straszliwej bogini” (δεινὴ θεός), „zrodzonej ze Słońca” (ἐκγεγάτην φαεσιμβότου Ἡελίοιο)⁶⁸. Znaczące jest imię czarodziejki: κίρκη to bowiem żeńska forma słowa κίρκος (sokół, jastrząb)⁶⁹, które — jak twierdzi West⁷⁰ — przywodzi na myśl egipską ikonografię związaną z bóstwem solarnym⁷¹. Wyspa Ajaja, na której mieszka Kirke i która znajduje się w pobliżu królestwa umarłych, w dwunastej księdze *Odysei* opisywana jest jako miejsce, gdzie „są siedziby i place taneczne rodzące się z mgieł Jutrzenki i wschody Heliosa”⁷². Jej nazwa zaś derywowana jest najprawdopodobniej od należącej do kompleksu indoeuropejskich wyobrażeń mitycznych krainy Aja („Krainy Świtu”)⁷³, którą w pewnych wersjach mitu o wyprawie

67 Hom. *Od.* 24,1—13.

68 Hom. *Od.* 10,138.

69 J. Yarnall, *Transformation of Circe: The History of Enchantress*, University of Illinois Press, Urbana—Chicago 1994, s. 28.

70 M.L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Clarendon Press, Oxford 1997, s. 408.

71 Co ciekawe, w zaklęciu przywołującym dajmona zawartym w bogactym w odniesienia do symboliki solarnej zbiorze *Papyrii Graecae Magicae* odnajdujemy polecenie, żeby „uświęcić” kirkejskiego jastrzębia/sokoła (ἱεραῖς κίρκαιος) w mleku czarnej krowy zmieszanym z atyckim miodem: *PGM* I, 4—5 (ed. Preisendanz).

72 Hom. *Od.* 12,1—4. (Homer, *Odyseja*, przeł. J. Parandowski, Czytelnik, Warszawa 1964).

73 O tym, że od nazwy krainy Aja (w epoce klasycznej kojarzonej z Kolchidą), która była pierwotną i przedhomerycką mityczną „Krainą Świtu”, derywowano

Argonautów po Złote Runo włada brat Kirke i syn Heliosa, król Ajetes⁷⁴. Biorąc pod uwagę wszystkie te informacje, przypuszcza się, że mityczna Kirke — podobnie zresztą jak jej słynna siostra i żona króla Krety Minosa, Pazyfae — mogła być pierwotnie jedną z egejskich bogiń solarnych, która po infiltracji wierzeń indoeuropejskich została przyćmiona przez męskiego boga-Słońce i w wyniku procesu mitotwórczego stała się jego potomkinią⁷⁵.

Trudno w tym kontekście określić precyzyjnie, dlaczego jednak Kirke, córka Heliosa, w Homerowym eposie jest także πολυφάρμακος (znająca moc wielu roślin) oraz rozkazuje wiatrom i potrafi przemieniać ludzi w zwierzęta. Cechy te zwykle się tłumaczy albo skojarzeniem z figurą „Pani Dzikiej Przyrody” (*Potnia Theron*), często pojawiającą się w egejskiej ikonografii, albo wpływem animistycznych i zoomorficznych kultów z epoki brązu⁷⁶. Bez względu jednak na źródło tych wyobrażeń faktem jest, że właśnie z uwagi na nie Kirke w późniejszej literaturze stała się archetypem czarownicy powiązanej z siłami chtonicznymi, zachowując jednocześnie pierwotne cechy solarne. Innym jeszcze dowodem na archaiczne przekonanie, że Helios podczas swojej nocnej wędrówki dotykał progów świata należącego do sił ciemności i bogów

nazwę wyspy Kirke zob. M.L. West, *Phasis and Aia*, „Museum Helveticum” 2007, vol. 64, no. 4, s. 193—198.

74 Ajetes jest synem Heliosa, natomiast w krainie Aja, zgodnie z fragmentem Mimnermosa, „promienie chyże boga Heliosa leżą w złocistej komnacie” (Mimn. fr. 11—11a, przeł. W. Appel). Możemy zatem wyobrazić sobie, że w przedgreckiej (pierwotnej?) wersji mitu, który wyewoluował w opowieść o Jazonie i Argonautach, sam bóg-Słońce był królem Krainy Świt.

75 L. Goodison, *Death, Women and The Sun...*, s. 135.

76 Kirke jako hipostaza Potnia Theron: J. Yarnall, *Transformation of Circe...*, s. 34—52; M.L. West, *The East Face of Helikon...*, s. 408. Moce Kirke jako echo dawnych wierzeń animistycznych i zoomorficznych: L. Goodison, *Death, Women and The Sun...*, s. 134—135.

podziemi, jest fragment tragedii Sofoklesa *Zbieraczki korzeni*, będący częścią magicznej inkantacji Medei, w którym bóstwo solarne przyzywane jest razem z boginią Hekate w jej mrocznym aspekcie, co sugeruje przydomek „przydrożna” (ἐινόδια)⁷⁷.

Podsumowując tę część, możemy stwierdzić, że kult Słońca w starożytnej Grecji, najprawdopodobniej w epoce brązu przed ukonstytuowaniem się olimpijskiego panteonu bardzo istotny, w czasach historycznych (epoka archaiczna i klasyczna) stał się — jeśli wziąć pod uwagę przypadek Rodos i Koryntu — jedynie wyizolowanym fenomenem. Mimo słabnięcia oznak religijnej czci, jak przekonujemy się z wielu przekazów literackich, Słońce nadal było uważane za dostojne i bardzo starożytne bóstwo, któremu nie należało uchybiać ani słowem — jak Anaksagoras, ani czynem — przed czym przestrzega Hezjod.

Epoka hellenistyczna: solarni królowie

Idea boskiego kultu władcy, zapoczątkowana przez Aleksandra Macedońskiego i rozwijana przez Ptolemeuszów, Antygonidów i Seleucydów, jest bez wątpienia jednym z najbardziej intrygujących i najczęściej omawianych fenomenów religijnych epoki hellenistycznej. Następcy Aleksandra Wielkiego, obejmując rządy w Egipcie i na ziemiach byłego państwa Achemenidów, ze względów propagandowych przejmowali część miejscowych ideologii władzy, które albo zakładały, że król jest bogiem, albo ogłaszały go wybrańcem bogów. Jednakże badacze zajmujący się kultem hellenistycznych królów przekonują, że występujące w greckich poleis zjawisko otaczania władców aurą boskości i przyznawania im szaczących

77 Soph. fr. 535.

godnych bogów (ἱεοθεοὶ τιμαὶ) w żadnym stopniu nie wynikały z narzucenia Grekom wschodnich koncepcji władzy królewskiej⁷⁸. Najczęściej przytaczanym argumentem potwierdzającym tę tezę jest fakt, że w Grecji na długo przed epoką hellenistyczną istniał zwyczaj honorowania kultem religijnym wybitnych jednostek za ich nadzwyczajne osiągnięcia i zasługi dla wspólnoty⁷⁹. W istocie znane przypadki ustanowienia kultu władcy w miastach greckich były zazwyczaj wynikiem inicjatywy podjętej przez samych obywateli, którzy w ten sposób chcieli wyrazić wdzięczność monarsze za ofiarowaną pomoc i protekcję⁸⁰.

Chociaż jednak formalna organizacja kultu panującego króla nie była niczym nadzwyczajnym w świecie helleńskim i sprzecznym z wartościami kultury greckiej, to podejrzewa się, że pewne teologiczne oraz mitologiczne elementy bliskowschodniej koncepcji władzy królewskiej znalazły odbicie w hellenistycznej, głównie dworskiej literaturze i sztuce⁸¹. Nie chodzi tutaj, rzecz jasna, o bezpośrednie i łatwe do wykrycia nawiązania do „orientalnych” treści kulturowych, ale o to, że były one poddawane przez poszczególnych twórców procesom adaptacji, reinterpretacji i syntezy w taki sposób, aby mogły stać się zrozumiałe również dla greckich odbiorców.

78 H. Koester, *Introduction to the New Testament*, second edition, vol. 1, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, Walter de Gruyter, New York—Berlin 1995, s. 35.

79 D. Potter, *Hellenistic Religion*, w: *A Companion to the Hellenistic World*, ed. A. Erskine, Blackwell, Oxford 2005, s. 416; A. Chaniotis, *The Divinity of Hellenistic Rulers*, w: *A Companion to the Hellenistic World...*, s. 434.

80 Ibidem, s. 434—437.

81 Na ten temat zob. np. R. Strootman, *Literature and the Kings*, w: *A Companion to Hellenistic Literature*, eds. J.J. Clauss, M. Cuypers, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, s. 40—44; J.J. Pollitt, *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 19—46.

Część badaczy utrzymuje, że dla dworskiego otoczenia diadochów i ich następców spośród różnych aspektów bliskowschodniej koncepcji władzy królewskiej szczególnie inspirująca i atrakcyjna okazała się starożytna tradycja identyfikacji króla z bóstwem solarnym, które z kolei często posiadało tytułaturę lub epitety związane z rolą stróża sprawiedliwości. Motyw ten jest dość dobrze poświadczony w tekstach literackich i ikonografii wielu społeczności na starożytnym Bliskim Wschodzie⁸². W Sumeryjskiej *Liście Królów* pierwszy władca miasta-państwa Uruk Meski'aggaszer nazywany jest synem boga Słońca Utu⁸³. Sam Utu zaś w kodeksie praw króla Lipit-Isztara (XX/XIX w. p.n.e.) występuje jako „sędzia nieba i ziemi”⁸⁴. Na słynnej steli zawierającej Kodeks Hammurabiego widzimy władcę stojącego naprzeciw babilońskiego boga Słońca Szamasza, a w tekście prologu Kodeksu król ogłasza: „Ja jestem Słońcem miasta Babilon”. W tzw. klątwie na nieprawego króla, która kończy cały zbiór, Szamasz został nazwany „wielkim sędzią nieba i ziemi, który zapewnia sprawiedliwość wszystkim żywym

82 Zob. W. Fauth, *Helios Megistos...*, s. 189—191, 199—202; E. Anagnostou-Laoutides, *Destined to Rule: The Near Eastern Origins of Hellenistic Ruler Cult*, w: *Cults, Creeds and Identities in the Greek City After the Classical Age*, eds. R. Alston, O.M. van Nijf, Ch.G. Williamson, Peeters, Leuven—Paris—Walpole 2013, s. 55—62. Co ciekawe, niektórzy badacze ze względu na duże podobieństwa funkcji bóstw solarnych na starożytnym Bliskim Wschodzie wyróżniają „bliskowschodnią literaturę dotyczącą bóstwa solarnego” (*Near Eastern sun-god literature*). Zob. N.M. Sarna, *Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature*, „Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies” 1965, vol. 4, no. 1, s. 171—175.

83 Więcej przykładów utożsamienia boga Utu z królem oraz ich omówienie można znaleźć w: C. Fisher, *Twilight of the Sun-God*, „Iraq” 2002, vol. 64, s. 130—133.

84 Tekst prawa Lipit-Isztara: *Readings from the Ancient Near East: Primary Sources for Old Testament Study*, eds. B.T. Arnold, B.E. Beyer, Baker Academic, Grand Rapids 2002, s. 106—109.

istotom”⁸⁵. Z wielu źródeł poświadczających specjalną relację łączącą egipskiego króla z bogiem-Słońcem Ra warto przytoczyć wymowny tekst z czasów Średniego Państwa: „Ra ustanowił króla N / na ziemi żyjących / na zawsze i na wieczność / by sądził między ludźmi i zadośćuczynił bogom / by realizował *maat* [boski porządek / sprawiedliwość] i unicestwił Zło”⁸⁶.

Powyższe przykłady ukazują historyczną tradycję stosowania solarnych atrybutów na ziemiach podbitych przez Aleksandra, a kontynuacja tego zwyczaju w przedstawieniach władców wywodzących się z macedońskich dynastii często postrzegana jest niemal jako niepisane założenie programowe hellenistycznej monarchii⁸⁷. Słońce pod wpływem tradycji bliskowschodniej miało stać się emblematem władzy królewskiej symbolizującym integralność hellenistycznych imperiów oraz sprawiedliwość tych, którzy nimi zarządzają.

Najwięcej dowodów na solaryzację wizerunku królów macedońskich dostarczają materiały numizmatyczne i ikonograficzne⁸⁸.

85 D. Charpin, “I Am the Sun of Babylon”: *Solar Aspects of Royal Power in Old Babylonian Mesopotamia*, w: *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, eds. J.A. Hill, P. Jones, A.J. Morales, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013, s. 65—96.

86 Tekst ten szczegółowo analizuje J. Assmann, *State and Religion in the New Kingdom*, w: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, Yale Egyptological Seminar, New Haven 1989, s. 55—88 (tłumaczenie z języka angielskiego M. Job).

87 R. Strootman, *Hellenistic Imperialism and the Ideal of World Unity*, w: *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*, eds. C. Rapp, H.A. Drake, Cambridge University Press, New York 2014, s. 51—52.

88 J.G. Bunge, *Antiochos-Helios Methoden und Ergebnisse der Reichspolitik Antiochos’ IV. Epiphanes von Syrien im Spiegel seiner Münzen*, „Historia 24” 1975, Bd. 24, H. 2, s. 164—185; M. Bergmann, *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes*

Niemniej również świadectwa literackie pozwalają wyciągnąć istotne wnioski na ten temat. Aby więc pozostać w granicach wyznaczonych tematem niniejszej pracy, a jednocześnie ukazać możliwe znaczenia odniesień do Słońca w hellenistycznych monarchiach, przedstawię poniżej analizę przypadku dwóch znanych ze źródeł literackich „solarnych” władców — Demetriosa Poliorketesa i Aleksarchosa z Uranopolis.

Demetrios Poliorketes

Kiedy w 290 r. p.n.e. król Macedonii i wyzwoliciel Aten Demetrios Poliorketes⁸⁹ przybył do attyckiej polis, na jego cześć skomponowano hymn religijny, który sławił władcę jako jednego „spośród największych i najdroższych bogów obecnych w mieście”⁹⁰. Utwór ten jest unikatowym zabytkiem literackim pozwalającym odczuć duchową atmosferę wczesnej epoki hellenistycznej oraz poznać środki wyrazu odpowiednie do kreacji wizerunku króla jako istoty godnej zwyczajowego kultu religijnego. Twórca pieśni bowiem, w zakresie formalnym dochowujący wierności poetyce tradycyjnego

Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit, Philipp von Zabern, Mainz 1997, 40—84; C.C. Lorber, P.P. Iossif: *The Cult of Helios in the Seleucid East*, „Topoi” 2009, vol. 16, no. 1, s. 19—42; lidem: *The Rays of the Ptolemies*, „Revue Numismatique” 2012, t. 168, s. 197—224.

89 Na ten temat zob. P. Thonemann, *The Tragic King: Demetrios Poliorketes and the City of Athens*, w: *Imaginary Kings: Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, eds. O. Hekster, R. Fowler, Steiner, Stuttgart 2005, s. 63—86.

90 ὥς οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν καὶ φίλτατοι / τῇ πόλει πάρεσιν. Zob. *FGrHist.* II, 76,F13. Szerzej na temat boskości Demetriosa zob. A. Świderkówna, *Bogowie ze szli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 12—21.

hymnu na cześć bogów⁹¹, w jej treści wprowadza motywy usprawiedliwiające uczynienie śmiertelnego monarchy adresatem tego uroczystego utworu⁹². Dodajmy, że ta aktualizacja tradycji — jak zauważa Henk S. Versnel — czyni z hymnu do Demetriosa materiał na interesującą monografię o hellenistycznej religijności⁹³. Ze względu na wątki solarne najbardziej istotne dla nas są wersy 9—12, w których władca został przyrównany do Słońca:

σεμνόν τι φαίνεθ', οἱ φίλοι πάντες κύκλῳ,
ἐν μέσοισι δ' αὐτός,
ὁμοίος ὥσπερ οἱ φίλοι μὲν ἄστερες,
ἥλιος δ' ἐκεῖνος.

cóż za boskość się objawia, przyjaciele wszyscy wokół,
a pośrodku jest on sam,
tamci zatem niby gwiazdy,
on zaś słońce przypomina.

Zgodnie z wyjaśnieniem zaproponowanym przez Marianne Bergmann mamy tutaj do czynienia jedynie z bombastyczną metaforą eksploatującą retoryczny topos⁹⁴. Ta konstatacja jednak

91 A. Chaniotis, *The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality*, w: *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship*, eds. P.P. Iossif, A.S. Chankowsky, C.C. Lorber, Peeters, Leuven—Paris—Walpole 2011, s. 171—173.

92 W hymnie tradycyjni bogowie albo są odlegli (ἡ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν), albo w ogóle nie istnieją (ἡ οὐκ εἰσὶν). Poza tym są pozbawieni uszu (ἡ οὐκ ἔχουσιν ὠτα), więc nie słuchają modlitw.

93 H.S. Versnel, *Coping with the Gods...*, s. 446.

94 M. Bergmann, *Die Strahlen der Herrscher...*, s. 53—54: badaczka na poparcie swojej tezy cytuje wersy z satyry Horacego, który posłużył się niemal identycznym porównaniem w kontekście humorystycznym, kiedy opisywał, jak niejaki Persjusz, chcąc zjednać sobie przychyłność pretora Brutusa podczas rozprawy sądowej, *laudat Brutum laudatque cohortem, solem Asiae Brutum appellat*

niewiele mówi o źródłach, znaczeniu i funkcji porównania w kontekście boskiej epifanii Demetriosia. Inni badacze za astralną/solarną metaforą dostrzegają ukryte odwołanie do Afrodyty Uranii⁹⁵ albo Dionizosa, ponieważ w hymnie akcentuje się więzi łączące władcę z tradycyjnymi bogami (Demeter, Posejdonem i Afrodytą)⁹⁶. Pojawiły się również opinie jakoby poeta, charakteryzując syna Antygona na Słońce w otoczeniu gwiazd, inspirował się „orientalną” ideologią władzy królewskiej⁹⁷. Sądzę jednak, że wizja Demetriosia jako słońca ἐν μέσοισι ma dużo bardziej innowacyjny charakter i nie tyle implikuje odniesienia do mitologii czy obcych kultur, ile przede wszystkim prezentuje króla jako bóstwo w systemie nowej, zrationalizowanej kosmologii⁹⁸.

Dokonana przez Bergmann redukcja porównania z hymnu do banalnej i przesadnej figury retorycznej jest błędna, ponieważ

stellasque salubris appellat comites (Hor. *Sat.*, 1,7,21—24). Poza tym przywołuje zalecenie Menandra Retora (III w. n.e.?), aby w laudacjach używać astralnych metafor.

95 J.R. Holton, *Demetrios Poliorketes, Son of Poseidon and Aphrodite: Cosmic and Memorial Significance in the Athenian Ithyphallic Hymn*, „*Mnemosyne*” 2014, vol. 67, fasc. 3, s. 370—390.

96 R. Seaford, *Politic of the Mystic Chorus*, w: *Choruses, Ancient and Modern*, eds. J.H. Billings, F. Budelmann, F. Macintosh, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 275—276. Odczytanie metafory solarnej przez Richarda Seaforda zasługuje jednak na uwagę. O tym, że sam Demetrios stylizował się na Dionizosa, dowiadujemy się od Plutarcha (Plut. *Demetr.* 12,2). Badacz uważa zatem, że porównanie króla do Słońca wynika z identyfikacji Dionizosa Iakchosa ze Słońcem w obrzędach misteryjnych, co potwierdza m.in. cytatem z *Antygony* Sofoklesa, gdzie bóg został określony jako „przodownik chóru tchnących ogniem gwiazd” (Soph. *Ant.* 1146: πῦρ πνεύόντων χοράγ’ ἄστρων).

97 V. Ehrenberg, *The Athenian Hymn to Demetrius Poliorcetes*, w: Idem, *Aspects of the Ancient World: Essays and Reviews*, Basil Blackwell, New York 1946, s. 194—196.

98 R. Gordon, *Cosmology, Astrology, and Magic: Discourse, Schemes, Power and Literacy*, w: *Panthée: Religious Transformations in the Greco-Roman Empire*, eds. L. Bricault, C. Bonnet, Brill, Leiden—Boston 2013, s. 92—96.

nie uwzględnia kontekstu powstania utworu. Metafora ta stanowi bowiem jedną z najwcześniej poświadczonych w literaturze antycznej ideologicznie umotywowaną reakcję na obraz działania wszechświata, który wyłaniał się z greckiej wizji astronomii. Co to jednak oznacza? Spróbujmy najpierw, analizując kluczowe pojęcia, odpowiedzieć na pytanie, co zainspirowało poetę do skonstruowania takiej metafory.

Porównanie Demetriosa i jego towarzyszy do ciał astralnych jest poprzedzone krótkim opisem wyglądu orszaku, w którym poeta posłużył się, najprawdopodobniej celowo, dwuznacznym terminem φαίνεσθ' — który znaczy 'stawać się widocznym / jawić się / wydawać się', ale może też określać 'pojawianie się' ciał niebieskich — oraz, co istotniejsze, słowami κύκλω, μέσοισι, które mają proste deiktyczne znaczenie 'wokół' i 'w środku', ale mogą odnosić się do wyobrażenia porządku panującego we wszechświecie⁹⁹. Autor hymnu zwraca uwagę na dwa elementy owego porządku. Po pierwsze, znaczące jest użycie rzeczownika κύκλος w stosunku do przypominających gwiazdy/planety *philoi* Demetriosa. W literaturze filozoficznej poruszającej zagadnienia astronomiczne i kosmologiczne pojęcie to wskazywało na zdolność ciał niebieskich do wykonywania ruchu okrężnego (obiegowego)¹⁰⁰. Na szczególne znaczenie tego rodzaju ruchu, który dominuje w ukształtowanym na podobieństwo sfery wszechświecie, jako pierwszy w swoich pismach zwrócił uwagę Platon. Zgodnie z wyłożoną przez niego w dialogu *Timajos* kosmologią¹⁰¹

99 J.R. Holton, *Demetrios Poliorketes, Son of Poseidon and Aphrodite...*, s. 380—381.

100 Zob. np. Plat. *Tim.* 38d; Ps. Arist. *Mu.* 391b, 18.

101 Plat. *Tim.* 34a—b. Szczegółowe omówienie kwestii znaczenia ruchu okrężnego ciał niebieskich w *Timajosie* można odnaleźć w: F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato* (repr.), Hackett Publishing Company, London 2000, s. 72ff.

cyrkularny kurs gwiazd i planet — jako element dostępnej postrzeganiu zmysłowemu rzeczywistości — najlepiej odzwierciedla harmonijny sposób działania stworzonej przez demiurga duszy wszechświata i stanowi dowód na jej partycypację w świecie materialnym. Ruch po okręgu bowiem łączył Platon z kategorią racjonalności, wyjaśniając, że jako jedyny spośród wszystkich znanych typów ruchu wyklucza „błądzenie”, ponieważ jest jednolity, regularny i przewidywalny — biegnie zawsze w ustalonym kierunku¹⁰². W związku z tym gwiazdy stałe i planety, skoro podporządkowały się prawom Najwyższego Umysłu, muszą być rozumnymi istotami boskimi („widzialnymi bóstwami”). Ten mistyczny model kładący nacisk na doskonałość obrotów ciał niebieskich okazał się niezwykle wpływowy. Jeśli wierzyć relacji późnoantycznego filozofa Symplicjusza (VI w. n.e.), stał się on wielkim wyzwaniem dla greckich astronomów, którzy — począwszy od sławnego ucznia Platona, Eudoksosa z Knidos — starali się „ocalić” teorię o jednolitym, okrężnym ruchu planet i gwiazd, posługując się dokładnymi obliczeniami matematycznymi¹⁰³.

Drugi element kosmicznego ładu przywołuje wyrażenie ἐν μέσοισι, wskazujące pozycję Słońca wśród innych ciał niebieskich, a także w sposób metaforyczny zwracające uwagę na rolę i znaczenie samego Demetriososa. Z pewnością zbyt daleko idące byłoby przypuszczenie, że poeta, w ramach *licentia poetica*, antycypuje tutaj heliocentryczną teorię budowy wszechświata¹⁰⁴, odrzucając

102 Plat. *Tim.* 34a; Plat. *Leg.* 898a—b. Związek między ruchem cyrkularnym i kategorią racjonalności u Platona omawia E.N. Lee, *Reason and Rotation: Circular Movements as the Model of Mind (Nous) in later Plato*, w: *Facets of Plato's Philosophy*, ed. W.H. Werkmeister, „Phronesis”, supplementary volume 2, Van Gorcum, Assen—Amsterdam 1976, s. 70—102.

103 Simpl. *In Arist. de Caelo*, passim.

104 Tak uważa J.R. Holton, *Demetrios Poliorketes, Son of Poseidon and Aphrodite...*, s. 381—382.

fundamentalny dla antycznej astronomii i astrologii model geocentryczny. Zastanówmy się więc nad innymi możliwymi źródłami tego wyobrażenia.

Jest możliwe, że termin ἐν μέσοις nawiązuje do tzw. chaldejskiego porządku planetarnego, w którym Słońce zajmuje uprzywilejowaną, czwartą (a więc środkową) pozycję wśród siedmiu znanych wówczas planet, co z kolei czyni je główną „zasadą” odpowiedzialną za utrzymanie kosmicznego rytmu i zarządzanie kursem pozostałych gwiazd¹⁰⁵. Wyjaśnienie to wymaga jednak dodatkowego komentarza. Zwykło się bowiem uważać, że „chaldejski” układ planetarny — który, podkreślimy, w rzeczywistości nie był odkryciem uczonych babilońskich¹⁰⁶ — zyskał powszechną akceptację dopiero w późnohellenistycznej astronomii i astrologii. Wcześniejsi filozofowie i astronomowie (Platon, Arystoteles i najprawdopodobniej Eduksos) posługiwali się sekwencją, w której Słońce zajmowało drugą pozycję, licząc od znajdującej się w centrum wszechświata Ziemi. Niektóre antyczne świadectwa pozwalają jedynie podejrzewać, że w czasach autora hymnu do Demetriosa obydwa porządki czy też konwencje rozmieszczania planet w przestrzeni były już znane w ówczesnych kręgach intelektualnych¹⁰⁷. Dodatkowo, tworzący w czasach cesarza Hadriana filozof i matematyk Teon ze Smyrny sekwencję planetarną, w której Słońce zajmuje czwartą pozycję (jest „sercem wszechświata”), kojarzył ze starożytną tradycją pitagorejskiej astronomii¹⁰⁸. Być może to samo przekonanie towarzyszyło wcześniej Cycleronowi

105 R. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Brill, Leiden 1988, s. 6

106 Ibidem, s. 5—6.

107 O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Springer, Berlin—Heidelberg—New York 1975, s. 692 i nast.

108 Theo. Sm. 3,15.

w *Somnium Scipionis* i Pliniuszowi Starszemu w *Historia Naturalis*, gdy w niemal mistyczny sposób określali rolę Słońca w porządku naturalnym¹⁰⁹. Biorąc pod uwagę wzniosły charakter hymnu do Demetriosa, kuszące byłoby doszukiwanie się wpływu tego typu pitagorejskiego mistycyzmu solarnego na przedstawione w utworze kosmiczne porównanie. Warto przy tym zaznaczyć, że w epoce późnohellenistycznej i cesarskiej wielu filozofów określających się mianem pitagorejczyków miało skłonność do transponowania swoich poglądów na pierwotną (italską) szkołę pitagorejską. Niemniej jest niezmiernie wątpliwe, że czynił to w swoim hymnie poeta tworzący w III w. p.n.e.

Jeśli nawiązanie do systemu chaldejsko-pitagorejskiego ze względów chronologicznych wydaje się mało przekonujące, to możemy rozważyć inną możliwość. O centralnej pozycji Słońca (jednak bez odniesienia do systemu planetarnego) i jego fundamentalnej roli w podtrzymywaniu struktury wszechświata wspomina autor Hippokratejskiego traktatu *De victu* (prawdopodobnie V/IV w. p.n.e.). Najbardziej interesujący i w dużej mierze korespondujący z wyrażeniem ἐν μέσοις cytat znajduje się w księdze czwartej dzieła, poświęconej interpretacji snów: „Widzieć [we śnie] Słońce, Księżyc, wszechświat i gwiazdy stałe wyraźnie i czysto, każde w odpowiednim porządku, jest dobrze (...). Gwiazdy stałe znajdują się na zewnętrznej orbicie, **Słońce na środkowej**, Księżyc zaś na orbicie blisko wnętrza [tj. Ziemi]” (ἄστρον μὲν οὖν ἢ ἔξω περίοδος, ἡλίου δὲ ἢ μέση, σελήνης δὲ ἢ πρὸς τὰ

109 Cic. *Rep.* 6,17: *Sol (...) dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio* („Słońce (...) przewodnik, władca i rządcą pozostałych ciał niebieskich, umysł wszechświata i zasada porządku”); Plin. *N.H.* 2,12—13: (...) *siderum etiam ipsorum caelique rector, hunc esse mundi totium animum ac plinius mentem* (...) *credere decet* („Słońce także przewodnik samych gwiazd i nieba, należy wierzyć, że ono jest ożywczym duchem i umysłem całego wszechświata”).

κοῖλα)¹¹⁰. Z czego jednak wynika taki porządek? Otóż zgodnie z kosmologią przedstawioną przez autora medycznego pisma pierwiastkiem odpowiedzialnym za ruch i zmianę we wszechświecie jest ogień. Słońce natomiast stanowi jego najbardziej skoncentrowaną postać. Aby zatem ogień mógł „kontrolować i porządkować wszystko zgodnie z naturą”, musi znajdować się w równej odległości od pozostałych sfer kosmosu.

Pomimo problemów związanych z jednoznacznym wskazaniem konkretnych źródeł inspiracji poety (przede wszystkim dotyczącej centralnej pozycji Słońca), widoczne jest, że język przytoczonych wersów hymnu nawiązuje do idei kosmologicznych wypracowanych na gruncie greckiej filozofii i astronomii. Można zatem stwierdzić, że sama metafora służy raczej do podkreślenia kosmicznego, a nie — jak wskazują niektórzy badacze — mitycznego aspektu boskiego panowania Demetriosia. Doskonałość niebiańskiego porządku wyrażająca się w racjonalnym, okrężnym ruchu gwiazd oraz regulującej roli Słońca jest dla poety punktem odniesienia w konstruowaniu wizerunku monarchy jako boga. W tym też kontekście można odczytywać frazę *σεμνὸν τι φαίνεθ'* (dosł. „jakaś boskość/świętość się jawi”), która, jak sądzę, ujawnia główny zamysł porównania. Wskazuje ona bowiem, że Demetrios wraz ze swoim dworem odtwarza i reprezentuje na Ziemi rzeczywisty obraz boskości i racjonalności oraz — podobnie jak „widzialne bóstwa” (tj. gwiazdy/planety) — podporządkowuje się prawom panującym w perfekcyjnie zorganizowanym kosmosie. Ponadto dodajmy, że połączenie boskich rządów Demetriosia z ideą kosmicznego ładu nie musiało być jedynie poetycką intuicją autora pieśni. Z relacji greckiego historyka Durisa z Samos (III w. p.n.e.) oraz biografii Demetriosia autorstwa Plutarcha dowiadujemy się, że symbolika

110 Ps. Hipp. *De victu*, 4,89. Wyróżnienia w cytatach pochodzą od autora.

astralna najprawdopodobniej była ważnym elementem autoprezentacji macedońskiego króla. Obaj autorzy wspominają bowiem o ekstrawaganckim płaszczu, który władca polecił wykonać dla siebie, przedstawiającym „złoćiste gwiazdy i dwanaście znaków zodiaku”¹¹¹ albo „model kosmosu oraz różne zjawiska niebiańskie”¹¹².

Kończąca hymn do Demetriosia modlitwa, w której została wyrażona nadzieja, że władca jako prawdziwy (ἀληθινός) bóg posiadający realną moc (κύριος γὰρ εἶ σύ) zapewni pokój i upora się z wrogami nękającymi Ateny, dodatkowo, jak sądzę, potwierdza tezę, że astralna metafora nie jest tylko czczym pochlebstwem poety. Aby przywrócić harmonię w polis i zagwarantować sprawiedliwość, sam król jako bóg, jak zdaje się sugerować autor hymnu, powinien działać w zgodzie z wyższym, kosmicznym porządkiem.

Aleksarchos i Uranopolis

Aleksarchos Macedoński pojawia się w greckich źródłach literackich w kontekście raczej anegdotycznym. Warto jednak poświęcić mu nieco uwagi ze względu na interesujące paralele z opisanym powyżej przypadkiem Demetriosia Poliorketesza. Aleksarchos był synem Antypatra, dowódcy w armii Aleksandra Wielkiego, i bratem króla Macedonii Kassandra. Klemens Aleksandryjski w *Zachęcie Greków* wspomina, że głównym obszarem zainteresowań Aleksarchosa była gramatyka grecka¹¹³, a Atenajos w *Uczcie mędrców* podaje kilka przykładów jego kreatywności w dziedzinie słowotwórstwa¹¹⁴.

111 Duris, *FGrHist.* 76,F14: χηυσοῦς ἀστέρας (...) καὶ τὰ δώδεκα ζώδια.

112 Plut. *Demetr.* 41: εἴκασμα τοῦ κόσμου καὶ τῶν οὐρανῶν φαινομένων.

113 Clem. Alex. *Protr.* 4.

114 Ath. 3,54.

Jednak najbardziej znanym przedsięwzięciem potomka Antypatra jest założenie na półwyspie Atos „Niebiańskiego miasta” (Οὐρανόπολις), którym sam miał zarządzać jako bóg Słońca, Helios (Klemens Aleksandryjski podaje, że przebierał się za boga: αὐτὸν κατεσχημάτιζεν εἰς Ἡλίον)¹¹⁵. Mieszkańcy miasta z kolei, jak dowiadujemy się z legendy bitych tam monet, nazywani byli „dziećmi Nieba” (Οὐρανίδοι). Ponadto możemy podejrzewać, że wykorzystując swoje zdolności językowe, Aleksarchos-Helios wprowadził w Uranopolis wymyślony przez siebie dialekt. Dowiadujemy się o tym od Atenajosa, który cytuje niezrozumiały list, wysłany przez władcę do jego przyjaciół, określonych tam niejasnym neologizmem ἡλιοκρεῖς¹¹⁶ (prawdopodobnie: „potomkowie Heliosa” albo „rządzeni przez Heliosa”)¹¹⁷. Versnel w wynalezieniu języka widzi naturalną konsekwencję odgrywania przez Aleksarchosa roli boga. Już bowiem w eposach Homerowych wyrażony został pogląd, że język niebian nie jest taki sam jak język zwykłych ludzi¹¹⁸.

Wysiłki Aleksarchosa można umieścić w ramach hellenistycznej literatury utopijnej — pomysł stworzenia Uranopolis nawiązuje do idei wyrażonych w pismach tego gatunku. Szczególnie istotne w tym kontekście jest dzieło Euhemera *Święte Pismo*, przedstawiające wizję wyspy, na której mieszkali ludzie czczeni później przez Greków jako bogowie¹¹⁹, oraz utopijna powieść niejakiego Jambu-

115 Clem. Alex. *Protr.* 4.

116 Ath. 3,54.

117 Hipotetyczny przekład tego listu autorstwa Jerzego Danielewicza i Krynstyny Bartol — zob. Atenajos, *Uczta mędrców*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 244. Tłumaczenie „rządzeni przez Helios” („ruled by Helios”) proponuje H.S. Versnel, *Coping with the Gods...*, s. 441.

118 H.S. Versnel, *Coping with the Gods...*, s. 441, 389, przyp. 26.

119 N.P. Roubekas, *An Ancient Theory of Religion: Euhemerism from Antiquity to the Present*, Routledge, New York—London 2017, s. 97.

losa, znana ze streszczenia Diodora Sycylijskiego¹²⁰, opowiadająca o szczęśliwym ludzie żyjącym zgodnie z cyklem naturalnym na Wyspie Słońca, gdzie oddawano cześć bóstwom niebiańskim. Dodajmy, że w przedsięwzięciu Aleksarchosa — podobnie jak w przypadku metafory astralnej w hymnie do Demetriosa — znaczącą rolę, o ile można pozwolić sobie na pewne sądy, odgrywa wymiar kosmologiczny. Po pierwsze, wydaje się, że miejski panteon składał się głównie z bóstw astralnych. Na monetach z Uranopolis pojawia się bowiem wizerunek Afrodyty Uranii siedzącej na sferycznym obiekcie symbolizującym wszechświat¹²¹. Poza tym od Strabona dowiadujemy się, że miasto zostało zbudowane na planie koła: „Aleksarchos, syn Antypatra, założył miasto Uranopolis, którego **obwód** wynosił 30 stadiów” (Ἀλέξαρχον τὸν Ἀντιπάτρου πόλιν ὑποδείμασθαι τὴν Οὐρανόπολιν τριάκοντα σταδίων τὸν κύκλον ἔχουσιν)¹²². To z kolei przywodzi na myśl hieratyczne lub też, jak nazywa je Hans P. L'Orange¹²³, kosmiczne poleis bliskowschodnie, które swoją przestrzenną organizacją miały odwzorowywać niebiański porządek, oraz zalecenie Platona z piątej księgi *Praw*, żeby budować idealne miasta na planie okręgu i dzielić je na dwanaście stref, które „mają odpowiadać miesiącom i obiegowi wszechświata przez słońce”¹²⁴.

120 D.S. 2,55—60.

121 O. Mørkholm, *Early Hellenistic Coinage: From the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336—188 B.C.)*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 60.

122 Str. 7, fr. 35.

123 H.P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Aschehoug, Oslo 1953, s. 9—17.

124 Plat. *Leg.* 745b—c; 771b. (Platon, *Prawa*, przeł. D. Zygmontowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2017).

Rozdział trzeci

Spekulacje solarne

Po omówieniu znaczenia Heliosa w greckiej tradycji mitologicznej, jego roli w mitycznej kosmologii oraz wybranych aspektów racjonalizacji obrazu wszechświata i pozycji Słońca w porządku kosmicznym — pora wrócić do problemu źródeł teologii solarnej. Zasadniczym tematem niniejszego rozdziału jest rola Słońca w kosmologicznych rozważaniach filozofów.

Presokratycy: ogień i życie

Podstawowe pytania, na które starali się odpowiedzieć greccy filozofowie przyrody traktujący Słońce jako fizyczny obiekt dostępny dociekaniom naukowym, dotyczyły powstania tego ciała niebieskiego, jego budowy materialnej oraz sposobu, w jaki wpływa ono na rzeczywistość ziemską.

Wedle poglądu presokratejskiego filozofa Anaksagorasa z Klazomen Słońce było rozżarzoną bryłą metalu krążącą wokół Ziemi wraz z obrotowym ruchem ognistego eteru¹. Jednak już przed

1 D-K 59,A42; 59,A72. Fragmenty presokratyków cytuję za: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Bd. I—III, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1959—1960.

Anaksagorasem działali myśliciele zainteresowani racjonalnym wyjaśnieniem powstania „fenomenów znajdujących się na górze” (τὰ μετέωρα), którzy zaproponowali swoje koncepcje natury Słońca i jego znaczenia w strukturze kosmosu. Według Anaksymandra Słońce, podobnie jak inne ciała niebieskie, oddzieliło się od pierwotnego kosmicznego ognia (ἀποκρινθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός) opasującego Ziemię niczym membrana. Ma ono postać dysku (κύκλος) przypominającego koło od wozu (ἀπμάτειος τροχός), którego obręcz, utworzona przez gęstą mgłę, jest wypełniona ogniem (πλήρη πυρός). W pewnym punkcie owej obręczy znajduje się otwór „podobny do dyszy w miechu” (αὐλὸς πρηστῆρος) pozwalający wydostać się ognistym wyziewom na zewnątrz — i tym właśnie jest Słońce, które możemy obserwować z Ziemi². Uczeń Anaksymandra, Anaksymenes, pozostając najprawdopodobniej jeszcze przy paradygmacie myślenia mitycznego, twierdził, że ciała niebieskie powstają z Ziemi, są „płaskie jak liście” i zyskały ognistą naturę przez zetknięcie z kosmicznym ogniem, który powstał z rozrzedzonego powietrza³. Ksenofanes natomiast miał uznawać, że Słońce odnawia się każdego dnia z małych iskier ognia (πυρίδια) albo — tu najprawdopodobniej podążał za myślą Anaksymanesa — że powstaje z ognistych chmur⁴. Jeśli chodzi o pogląd Heraklita, Diogenes Laertios przekazuje, że według niego płomień Słońca (τοῦ ἡλίου φλόξ) jest umieszczony w niebiańskiej kołysce (σκάφη) i powstaje z zebrania się w niej materiału, jakim są „jasne opary”

2 D-K 12,A11; 12,A21.

3 D-K 13,A6; 13,A7; 13,A14; 13,A15.

4 D-K 21,A32; 21,A33; 21,A40. P.T. Keyser, *Xenophanes' Sun* (Frr. A32, 33.3, 40 DK) on Trojan Ida (Lucr. 3. 660—5, D.S. 17.7.5—7, Mela 1.94—5), „Mnemosyne” 1992, vol. XLV, fasc. 3, s. 299—311; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, *The Earlier Presocratics and Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 391.

(ἀναθυμιάσεις) pochodzące z morza⁵. Heraklitowi przypisuje się też twierdzenie, że Słońce odnawia się każdego dnia (ὁ ἥλιος (...) νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν)⁶. Myśl tę należy najprawdopodobniej połączyć z innym doksograficznym przekazem, zgodnie z którym filozof z Efezu, w typowy dla siebie sposób posługując się obrazami mitologicznymi w kontekście kosmologii⁷, wyobrażał sobie, że Słońce zanurza się nocą w zachodniej części opasującego Ziemię oceanu, gdzie jego ogień ulega wyczerpaniu, kiedy zaś wraca na wschód, wznosi się i ponownie ulega zapaleniu⁸.

Pierwsi filozofowie dochodzili zatem do wniosku — zgodnego z charakterystycznym dla każdego z nich sposobu ujmowania kategorii φύσις⁹ — że Słońce jako ciało niebieskie ma naturę ognistą. To z kolei prowadziło do tworzenia kolejnych teorii. Przedstawiając rzecz na poziomie ogólnym, presokratycy, mający na celu

5 D.L. 9,9—11. Pogląd, że Słońce/ogień „odżywia się” wilgocią (parą wodną, która unosi się ku niebu) i że z tego wynika jego aktywność, był podzielany przez wielu presokratejskich filozofów. Zob. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy...*, s. 67. Jeśli chodzi o obraz Słońca w kołysce, to według Martina L. Westa Heraklit miał zainspirować się wyglądem ołtarzy perskich magów, przypominających okrągłe misy, w których palił się ogień. Zob. M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 175—176.

6 D-K 22,B6 (= Arist. *Mete.* 355a,13—14.) Tego typu pogląd na naturę Słońca należy zapewne rozpatrywać, uwzględniając Heraklitowe przekonanie, że ogień jako *arché* rzeczywistości obdarzony jest atrybutem wiecznej zmienności (D-K 22,B31; 22,B90).

7 Zob. s. 56—57: fragment o strzegących kosmicznej sprawiedliwości Eryniach, które będą ścigać Słońce, jeśli przekroczy wyznaczone mu granice.

8 Odpowiedni fragment (D91b), nieujęty w zbiorze Dielsa i Kranza, znajduje się w: *Early Greek Philosophy*, vol. 3, *Early Ionian Thinkers*, part 2, eds. A. Laks, G.W. Most, Harvard University Press, Cambridge—London 2016, s. 183.

9 To znaczy różnego pojmowania kwestii początków i procesu stawania się. Na ten temat zob. G. Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, State University of New York Press, New York 2005, s. 17—29.

wyjaśnienie naturalnych procesów zachodzących we wszechświecie, w spekulacjach kosmologicznych odrzucali teorię interwencji antropomorficznych bogów. Odwoływali się natomiast do abstrakcyjnych conceptów, takich jak żywioły (woda, ogień, ziemia, powietrze), czy właściwości materii (gorące, zimne, suche, wilgotne), przy czym często ujmowali te zjawiska jako oddzielne i omawiali ich wpływ na siebie jako par opozycji. Ogień, co wynikało z prostej obserwacji, był żywiołem „ruchliwym”¹⁰ i jego obecnością w niebiańskich regionach tłumaczono najprawdopodobniej kosmiczną rotację (obroty eteru) czy też cyrkularny ruch ciał niebieskich. Ponadto ze względu na swoją właściwość — ciepło — był postrzegany jako element aktywny i związany z siłą witalną¹¹.

Nie dziwi zatem, że niektórzy filozofowie przyrody postrzegali Słońce jako uranicznego agensa, który oddziałując na Ziemię, przyczyniał się do powstania życia. Według Anaksymandra „istoty żywe powstają z wilgoci pod wpływem działania słońca” (τὰ δὲ ζῶια γίνεσθαι <ἐξ ὑγροῦ> ἐξ αἰμιζομένου ὑπο τοῦ ἡλίου)¹². Ksenofanes miał uważać, że „Słońce przyczynia się do powstania i zarządzania kosmosem oraz wszystkich istot w nim żyjących” (τὸν μὲν ἡλίον χρησίμον εἶναι πρὸς τὴν τοῦ κόσμου καὶ τὴν τῶν ἐν αὐτῷ ζῴων γένεσιν τε καὶ διοίκησιν)¹³. Natomiast w perypatetyckim dziele

10 W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy...*, s. 67.

11 Na ten temat zob. G.E.R. Lloyd: *Hot and Cold, Dry and Wet in Early Greek Thought*, w: D.J. Furley, R.E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 2, *The Beginnings of Philosophy*, Routledge, New York 1970, s. 260—261. Jednakże zauważmy, że już w *Iliadzie* ludzi znajdujących się w najlepszym/aktywnym okresie życia określa się przymiotnikiem ζαφλεγέες (pełni ognia). Zob. Hom. *Il.* 21,265. Zatem pogląd o ożywczej mocy ognia istniał najprawdopodobniej już przed okresem działalności filozofów presokratejskich.

12 D-K 12,A11.

13 D-K 21,A42.

O roślinach czytamy, iż filozof Alkmeon uznawał Ziemię za matkę, a Słońce za ojca roślin (*dicit Alcmeon quod terra mater est plantarum et sol pater*)¹⁴. Rozważania te wiązały się najprawdopodobniej z próbą racjonalizacji starożytnego toposu mitycznego, znanego z *Teogonii* Hezjoda, o połączeniu się Gai i Uranosa. Słońce będące źródłem elementu aktywnego występuje tutaj jako *pars pro toto* niebios, natomiast Ziemia dostarcza miejsca i materiału, z którego powstaje życie¹⁵. Kwestię tę wyjaśnia Arystoteles w *O powstawaniu zwierząt*, gdzie po zdefiniowaniu męskości jako tego, „co daje życie w kimś innym”, a żeńskości jako tego, „co daje życie w samym sobie”, odnosi się do kosmologicznej koncepcji, którą przypisuje „innym”, mając na myśli, jak można podejrzewać, filozofów przyrody:

διὸ καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τῇν τῆς Γῆς φύσιν ὡς θῆλυ καὶ μητέρα ὀνομάζουσιν, Οὐρανὸν δὲ καὶ Ἥλιον ἢ τι τῶν ἄλλων τῶν τοιοῦτων ὡς γεννῶντας καὶ πατέρας προσαγορεύσιν¹⁶.

Toteż, co do wszechświata naturę Ziemi uważają za coś żeńskiego i matkę, natomiast Niebiosa, Słońce lub coś innego tego rodzaju postrzegają jako rodziciela i ojca.

Pisząc o solarnych spekulacjach presokratejskich filozofów, nie możemy nie zauważyć przykładów wpływu ich poglądów na konceptualizowanie Słońca jako bóstwa w literaturze klasycznej. Zapewne nie bez znaczenia jest tutaj fakt, że w tekstach tragedii oprócz znanych z tradycji epickiej określeń Heliosa, odwołujących się do światła słonecznego i wszechwidzenia, pojawiają się i takie, które zwracają uwagę na jego ognistą postać¹⁷ oraz ożywczy wpływ

14 D-K 24,A15.

15 W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy...*, s. 59.

16 Arist. *Gen. an.* 716a,14—16.

17 Np. Soph. OT 1425—1426: πάντα βόσκοπουσαν φλόγα (...) ἄνακτος Ἥλιου; Soph. fr. 535 R: Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερὸν; Eur. fr. 772 N: Θερμὴ δ' ἄνακτος

na „naturę ziemi”¹⁸. Szczególnie wymowny jest fragment z niezna-
nej tragedii Sofoklesa, w której znalazła się taka apostrofa:

Ἥλι' οἰκτίροις ἐμέ
<ὄν> οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννητὴν θεῶν
πατέρα <τε> πάντων¹⁹.

Heliosie, zlituj się nade mną,
ciebie mędracy nazywają rodzicem bogów
i ojcem wszechrzeczy.

Fragment ten wyraźnie współbrzmi z przytoczonym powyżej cytatem z Arystotelesa. Podobną ideę możemy odnaleźć także w *Królu Edypie*, w scenie, w której Chór zwraca się do Heliosa, nazywając go „pierwszym bogiem spośród wszystkich bogów” (τὸν πάντων θεῶν θεὸν πρόμον / Ἄλιον)²⁰. Wydaje się, że tego typu odwołania dość dobrze ukazują, w jaki sposób w ówczesnym teologicznym dyskursie racjonalizatorskie doktryny filozofów przyrody, które dotarły do Aten około V w. p.n.e., mogły zostać włączone w porządek mityczno-religijny, nie wywołując zarzutu o „nie-uznawanie bogów”, sformułowanego w słynnej ustawie wieszczka Diopejtesa²¹. W tradycji mitologicznej — by przywołać choćby *Teogonię* Hezjoda²² — Słońce istniało na długo przed bóstwami olimpijskimi. A jako że bogowie byli przez Greków uznawani za

φλδξ. R.L. Gordon, s.v. *Helios*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, eds. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Brill, Leiden 1999, s. 397.

18 Aesch. *Ag.* 633: τοῦ τρέφοντος Ἥλιου χθονὸς φύσιν.

19 Soph. fr. 752 R.

20 Soph. *OT* 660.

21 Zgodnie z przekazem Plutarcha (*Plut. Per.* 32) wieszczek Diopejtes w latach 30. V w. p.n.e. miał przedłożyć na Zgromadzeniu Ludowym ustawę zakazującą głoszenia nauk o zjawiskach niebieskich (λόγους περὶ τῶν μεταρσίων), które miały godzić w tradycyjne wyobrażenia religijne.

22 Hes. *Theog.* 371.

część świata naturalnego, prawdopodobnie nie raziła ich myśl, że ożywiająca moc Heliosa/Słońca, zdefiniowana przez *sophoi*, miała udział w ich powstaniu.

Nie wolno jednak w tym kontekście pominąć Eurypidesa, który zdradza zainteresowanie dysydenckimi, w świetle ateńskiego prawa, poglądami Anaksagorasa. Diogenes Laertios przekazuje, że tragiczny w zachowanym jedynie we fragmentach *Faetonie* nazywa Słońce „złotą bryłą” (χρυσέαν βῶλον)²³, ponieważ nauczył się tego właśnie od Anaksagorasa. Możemy jedynie spekulować co do motywów, które kierowały tragicznym, kiedy wprowadzał do tekstu ten anachronizm. Otóż Eurypides, zdając sobie sprawę ze skandalu, jaki wywołały teorie filozofa przyrody, najprawdopodobniej celowo włożył bluźniercze słowa w usta jednego z bohaterów (być może Meropsa lub Klimene) opłakujących katastrofę podróży Faetona, którego Helios nie mógł powstrzymać. Drugi przykład inspiracji odnajdujemy w słynnym fragmencie dramatu satyrowego *Szyf*²⁴ — monologu protagonisty snującego rozważania nad „wynalezieniem” religii (a dokładniej strachu przed bogami: θεῶν δέος). Nie będziemy tutaj analizować poszczególnych wątków tego tekstu, często omawianego w kontekście rozważań nad historią antycznego ateizmu²⁵. Tym, co przyciąga uwagę, jest konkluzja

23 D.L. 2,10 (= Eur. fr. 783 N).

24 Fragment w najpełniejszej wersji został przekazany w dziele Sekstusa Empiryka *Przeciw uczonym* (*Adv. Math.* 9,54), przy czym autorstwo dramatu przypisano tam Kritiszowi. Jednakże doksograf Aecjusz, który również cytuje część tego samego fragmentu (*De plac. phil.* 1,7,2), podaje, że pochodzi on z utworu Eurypidesa.

25 Zob. np. M. Davies, *Sisyphus and Invention of Religion* (*‘Critias’ TrGF 1(43) F 19 = B25 DK*), „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 1989, no. 36, s. 16—32; Ch.H. Kahn, *Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment*, „Phronesis” 1997, vol. 42, no. 3, s. 247—262; T. Whitmarsh: *Atheistic Aesthetics: The Sisyphus Fragment, Poetics and the Creativity of Drama*, „The Cambridge Classical Journal” 2014, vol. 60, s. 109—126.

przemowy Syzyfa, kiedy dochodzi do *de facto* odrzucenia przekonania o boskim wymiarze niebios²⁶, a Słońce — dla podkreślenia daleko posuniętego sceptycyzmu bohatera — prowokacyjnie jest określone jako jaśniejąca żelazna masa gwiazdy (λαμπρὸς ἄστέρος (...) μύδρος).

Przytoczone tutaj przykłady odmiennych literackich reakcji na filozoficzny spór o naturę Słońca, który doprowadził do uznania go za obiekt poddający się „naukowym” dociekaniom, wpisują się w kontekst szerszego zagadnienia, jakim jest reakcja na racjonalizm w epoce klasycznej²⁷. Jak pokazuje przemowa Syzyfa z utworu Eurypidesa, spoglądanie w niebiosy niekoniecznie musiało już wtedy łączyć się z nabożną czcią dla nieśmiertelnych bogów. Dalej w tym rozdziale zobaczymy, że problem podważonego przez materialistyczne wyjaśnienia presokratyków boskiego statusu Słońca zostanie podjęty przez Platona w dialogu *Prawa*, w celu ukazania, w jaki sposób, nie rezygnując z naukowego podejścia do tego ciała niebieskiego, można uznać, że jest ono częścią wyższego boskiego porządku.

Pitagoras i pitagorejczycy: mistycyzm solarny?

Nierozwiązywalne trudności, jakich nastrocza interpretacja materiałów źródłowych do filozofii pitagorejskiej, uniemożliwiają przedstawienie tak wąskiego tematu, jak rola Słońca w myśli pitagorejskiej w sposób systematyczny i niebudzący wątpliwości. Na przykład Diogenes Laertios zalicza do twierdzeń Pitagorasa

26 W tekście mowa jest o sprytnym człowieku (πικρός τις καὶ σοφὸς γυνῆν ἀνὴρ), który przemysłnie umieścił bogów w niebiosach — miejscu, które jest źródłem strachu (φόβος) i dobrodziejstw (ὀνήσεις) dla ludzi.

27 E. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2014 s. 143—163.

to, zgodnie z którym „Słońce, Księżyc i inne gwiazdy są bogami, ponieważ przeważa w nich ciepło stanowiące przyczynę życia (...). Ludzie i bogowie są spokrewnieni, o tyle, że ludzie uczestniczą w cieple”²⁸. Cytat ten pochodzi jednak najprawdopodobniej z apokryfu powstałego w epoce hellenistycznej, którego autor starał się nadać „pitagorejskiego kolorytu” materialistycznym doktrynom, w tym przypadku raczej stoickim²⁹. Z kolei medioplatoński filozof Maksymos z Tyru (II w. n.e.), pisząc w jednym ze swoich traktatów o tym, jak wewnętrzna cnota wpływa na głębszą i właściwą ocenę rzeczywistości, kontrastuje ze sobą m.in. pogląd pobożnego Pitagorasa i ateisty Anaksagorasa co do natury Słońca: τὸν ἥλιον ἄλλως μὲν ὀρᾷ Πυθαγόρας, ἄλλως δὲ Ἀναξαγόρας, Πυθαγόρας μὲν ὥς Θεόν, Ἀναξαγόρας δὲ ὥς λίθον³⁰ („inaczej postrzegał Słońce Pitagoras, inaczej Anaksagoras; Pitagoras jako boga, Anaksagoras jako kamień”). Niemniej dostępne źródła nie pozwalają nawet jednoznacznie stwierdzić, że pierwotna, italska szkoła Pitagorasa z filozoficznego czy racjonalnego punktu widzenia podejmowała próbę wyjaśnienia tezy o boskości ciał niebieskich. Przytaczany niekiedy w tym kontekście pogląd Alkmeona z Krotonu³¹ (VI/V w. p.n.e.), że Słońce, Księżyc i gwiazdy są boskie i ożywione (obdarzone duszą), ponieważ znajdują się w ciągłym samoistnym ruchu³², nie jest rozstrzygający. Choć kilku autorów późnoantycznych zalicza

28 D.L. 8,27: ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεοὺς ἐπικρατεῖν γὰρ τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς, ὅπερ ἐστὶ ζωῆς αἴτιον. (...) ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, κατὰ τὸ μετέχειν ἀνθρώπων θερμοῦ.

29 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 390—392.

30 Max. Tyr. 19,3.

31 A. Scott, *Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea*, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 4.

32 D-K 24,A12.

tego myśliciela do grona pitagorejczyków lub nawet przedstawia go jako ucznia Pitagorasa³³, to Arystoteles wyraźnie odróżnia poglądy Alkmeona od twierdzeń filozofów pitagorejskich³⁴. Wydaje się, że uznanie Pitagorasa za głosiciela poglądu o boskości ciał niebieskich należy łączyć raczej z wynikającą z doksograficznej tradycji (od I w. p.n.e.) legendą tego myśliciela, wedle której był on odpowiedzialny za przekazanie Grekom wszystkich najważniejszych idei astronomicznych, jakie poznał, podróżując do Egiptu i Babilonii³⁵. W istocie nawet odkrycie jednolitego, kołowego ruchu planet, który dla Platona stanowił widoczny dowód na boskość i racjonalność ciał niebieskich³⁶, doksografowie przypisywali Pitagorasowi. Konstruowanie fałszywych tradycji nie oznacza jednak, że wczesny pitagoreizm pozbawiony był treści astronomicznych. Poglądy samego Pitagorasa prezentowane w konwencji *ἔκδοσις* — zagadkowych krótkich powiedzeń stanowiących najbardziej starożytną formę przekazu nauki filozofa — wydają się rzeczywiście przednaukowe i zanurzone jeszcze w myśleniu mitycznym³⁷. Dość wiarygodne są natomiast świadectwa do obrazu kosmosu stworzonego przez Filolaosa, pitagorejskiego filozofa działającego w V w. p.n.e. Według Arystotelesa i późniejszych autorów³⁸ Filolaos miał usunąć

33 D.L. 8,83; Iamb. V.P. 104,267.

34 Arist. *Metaph.* A5,986a. Wydaje się, że wśród badaczy istnieje obecnie konsensus co do tego, żeby nie zaliczać Alkmeona w poczet pitagorejczyków.

35 Na ten temat zob. L. Zhmud, *Pythagoras and Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 315ff.

36 Plat. *Tim.* 40a—b.

37 W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge 1972, s. 320—321.

38 Arist. *Cael.* 293a17; 293b15; Aët. 2,7,7; 2,20,12; 3,11,3; 3,13,1—2. W systemie Filolaosa znajduje się więcej interesujących elementów, jak np. hipoteza o niewidocznej z perspektywy Ziemi Przeciwiżmi. Tutaj skupiamy się jednak na teoriach słonecznych.

Ziemię z centrum wszechświata i zaliczyć ją do pozostałych planet, a na jej dotychczasowej pozycji umieścić ogień (πῦρ μέσον), którego ciepło i światło transmitowane były przez widzialne Słońce mające szklaną naturę. Źródła jednoznacznie wskazują, że zdaniem Filolaosa centralny ogień, jako najszlachetniejszy (τιμιώτερον) pierwiastek, miał boskie właściwości. Filozof bowiem określał go ponoć mianem „strażnicy Zeusa” (Διὸς φύλαξ), a także obdarzył nazwą ἑστία, tradycyjnie przysługującą Ziemi jako symboliczny wyraz jej stałości oraz gwarancji podtrzymywania życia³⁹. Filolaosa teoria fizycznego Słońca zdradza natomiast podobieństwa do poglądów wyrażanych przez kilku innych filozofów przyrody z V w. p.n.e., którzy uznawali, że Słońce jedynie transmituje ciepło i światło położonego wyżej niebiańskiego eteru⁴⁰. Zauważmy jeszcze, że w efekcie interpretacji nauk pitagorejczyka o Słońcu utrzymanych w duchu Platońskiego idealizmu późniejsi autorzy pisali o „trzech Słońcach” Filolaosa: pierwotnym ognistym eterze usytuowanym w najwyższych regionach sfery niebiańskiej, szklanym cieple niebieskim, które odbija jego światło i ciepło, oraz o świetle, które dociera do Ziemi, będąc ostatecznie „kopią kopii” (εἰδωλον εἰδώλου)⁴¹ eterycznych właściwości.

W kontekście solarnych spekulacji i poglądów astronomiczno-mistycznych samego Pitagorasa warto rozważyć jedno z ἄκουσματα,

39 Soph. fr. 558 N; Eur. fr. 944 N; Plat. *Phdr.* 246. Na temat różnych asocjacji Hestii w kulturze greckiej zob. J.P. Vernant, *Hestia-Hermes: The Religious Expression of Space and Movement in Ancient Greece*, w: Idem, *Myth and Thought among Greeks*, Zone Books, New York 2006, s. 157—196.

40 Diogenes z Apollonii: D-K 64,A13; Empedokles: D-K 31,A56. Zob. P. Kingsley, *Empedocles' Sun*, „The Classical Quarterly” 1994, vol. 44, no. 2, s. 316—324.

41 D-K 44,A19. Wpływ platonizmu na tę interpretację zauważa C.A. Huffman, *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 266—267.

które sformułowane jest w następujący sposób: τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος καὶ σελήνη⁴² („Czym są Wyspy Błogosławionych? Słońcem i Księżycem”). Znane z mitologicznych narracji miejsce, do którego mieli udawać się zmarli, zostało tutaj zinterpretowane jako alegoria Słońca i Księżycy i wydaje się, że do dziedziny tych ciał niebieskich miała, według Pitagorasa, udawać się dusza zmarłego. Jak jednak zauważa Walter Burkert, jest mało prawdopodobne, żeby za tą maksymą kryło się pierwotnie odwołanie do bardziej wyrafinowanej i rozbudowanej doktryny o astralnej eschatologii, szczególnie popularnej w późnej epoce hellenistycznej, uwzględniającej zrationalizowany obraz ustrukturyzowanego, sferycznego kosmosu⁴³. Wiara w boskość niebios/gwiazd i ich związek z ludzką duszą obecna była w rudymen tarnej formie w narracjach mitycznych na długo przed działalnością Pitagorasa, a jej trwanie widoczne jest także w epoce klasycznej⁴⁴. Z badań wynika, że koncepcja ta była związana z przenikaniem do kultury greckiej od VIII w. p.n.e. wschodnich treści religijnych⁴⁵. Wspomniane ἄκουσμα warto zatem rozpatrywać jako jeden z etapów w procesie długiego rozwoju astralnej wizji eschatologicznej, jednak w tym przypadku niepołączonej jeszcze z astronomiczną czy naukową refleksją.

42 Iamb. V.P. 82.

43 W. Burkert, *Lore and Science...*, s. 357—360.

44 W niezachowanym dziele Hezjoda zatytułowanym *Astronomia* miała znajdować się scena przemienienia przez Zeusa nimfy Kallisto po jej śmierci w gwiazdozbiór Niedźwiedzicy (zob. Eratosth. *Catast.* fr. 1); w poematach Homera obok idei podziemnego królestwa Hadesa zawarta jest także wizja apoteozy Heraklesa (W. Burkert, *Lore and Science...*, s. 345; Hom. *Od.* 657—689); idea przemiany zmarłego w gwiazdę pojawia się w komedii Arystofanesa *Pokój* (Ar. *Pax*, 832—833); tzw. orfickie złote listki instruują zmarłych, żeby w zaświatach powoływali się na związek z Ziemią i gwieżdzistym Niebem (Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστέρωντος), co prawdopodobnie oznacza, że ich dusza uczestniczy w nieśmiertelności gwiazd.

45 M.L. West, *Early Greek Philosophy...*, s. 63—68.

Znamienne jest, że późniejsza tradycja przedstawia pitagorejczyków jako myślicieli szczególnie oddanych kultowi solarnemu. W *Żywocie Apolloniosa z Tyany* Flawiusz Filostrat (II/III w. n.e.) niejednokrotnie ukazuje głównego bohatera — który „w sposób jeszcze bardziej boski niż Pitagoras poświęcił się mądrości”⁴⁶ — podczas składania ofiar i modlitw do Heliosa⁴⁷. Neoplatonik Jamblich natomiast w *Żywocie Pitagorasa* wspomina, że pitagorejczycy nigdy nie wstają o świcie, ale budzą się na tyle wcześnie, żeby móc czekać na wschód w celu uczczenia Słońca modlitwą⁴⁸. Żadne inne źródła nie pozwalają potwierdzić, że tego typu pobożność była tradycyjnym i dawnym elementem „pitagorejskiego stylu życia”. Choć również Marek Aureliusz pisze w *Rozmyślaniach* o pitagorejskim zwyczaju porannej kontemplacji niebios i podziwianiu boskości ciał niebieskich, a mianowicie ich porządku, czystości i perfekcji⁴⁹, to jednak, jak wynika z jego ogólnikowych stwierdzeń, interpretuje pitagoreizm na sposób platońsko-stoicki. Dlaczego jednak Filostrat i Jamblich — czy też może lepiej: dlaczego źródła, z których czerpali informacje na temat pitagorejczyków — zwracają uwagę na kult Słońca? Kwestię tę rozjaśnia do pewnego stopnia informacja przekazana przez medioplatońskiego filozofa Teona ze Smyrny (II w. n.e.) w dziele *Przygotowanie matematyczne do lektury Platona*:

τὴν δὲ κατὰ τὸπον τῶν σφαιρῶν <ἧ> κύκλων θέσιν τε καὶ
τάξιν, ἐν οἷς κείμενα φέρεται τὰ πλανώμενα, τινὲς μὲν
τῶν Πυθαγορείων τοιάνδε νομίζουσι· προσγειότατον μὲν

46 Philostr. V.A. 1,2. (Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, przeł. M. Szarmach, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012).

47 Philostr. V.A. 1,31; 2,38; 6,4; 6,10; 7,10; 7,31; 8,13.

48 Iamb. V.P. 256.

49 M. Aur. *Med.* 11,27.

εἶναι τὸν τῆς σελήνης κύκλον, δεύτερον δ' ὑπὲρ τοῦτον <τὸν τοῦ> Ἑρμοῦ, ἔπειτα τὸν τοῦ φωσφόρου, καὶ τέταρτον <τὸν> τοῦ ἡλίου, εἴτα τὸν τοῦ Ἄρεως, ἔπειτα τὸν τοῦ Διός, τελευταῖον δὲ καὶ σύνεγγυς τοῖς ἀπλανέσι τὸν τοοῦ Κρόνου· μέσον εἶναι βουλόμενοι τὸν τοῦ ἡλίου τῶν πλανωμένων ὡς ἡγεμονικώτατον καὶ οἷον καρδίαν τοῦ παντός⁵⁰.

Oto opinie pewnych pitagorejczyków co do pozycji i porządku sfer lub orbit, po których poruszają się planety: najbliżej Ziemi znajduje się orbita Księżyca, na drugim miejscu powyżej — należąca do Merkurego, następna jest Wenus, orbita Słońca jest czwarta, później Mars i Jowisz, orbita Saturna jest ostatnia i znajduje się najbliżej gwiazd stałych. Chcą oni w istocie, żeby orbita Słońca zajmowała środkowe miejsce wśród planet, jako że najbardziej nadaje się ono do zarządzania i jest sercem wszechświata.

Filozof, pisząc o „pewnych pitagorejczykach”, ma bez wątpienia na myśli to, że zaprezentowany przez niego system został opracowany przez najdawniejszych przedstawicieli tej szkoły. Łączy go bowiem z przypisywaną samemu Pitagorasowi mistyczną doktryną harmonii sfer zakładającą, jak wyjaśnia, że ciała niebieskie w zależności od szybkości, z jaką się poruszają, i wzajemnej wytwarzają muzyczne tony, które składają się na harmoniczny dźwięk będący przyczyną kosmicznego porządku⁵¹. Również Pliniusz Starszy, dla którego kosmiczny ład ze Słońcem pośrodku zdaje się najbardziej

50 Theo. Sm. 3,15.

51 Theo. Sm. 3,15. W ujęciu tym, jeśli orbity planet odpowiadają poszczególnym siedmiu strunom kitary/liry, Słońce kojarzone jest ze struną środkową (μέση χορδή), do której dźwięku dostraja się sześć pozostałych. Co istotne, w niektórych antycznych traktatach o teorii muzyki ton środkowy określany jest jako ἀρχή i ἡγεμών. Zob. S. Hagel, *Ancient Greek Music: A New Technical History*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 117—122.

przekonujący, w *Historii naturalnej* łączy ten układ z pitagorejską teorią o harmonii sfer⁵², sugerując tym samym pradawność teorii. Niemniej, jak wspominaliśmy wcześniej, taka konwencja rozmieszczenia planet w przestrzeni uzyskała powszechniejszą akceptację dopiero w późnej epoce hellenistycznej. Klaudiusz Ptolemeusz, który preferuje ją ze względu na jej matematyczną elegancję, wspomina w *Almageście*, że również „dawniejsi (παλαιότεροι) astronomowie” umieszczali Słońce na środkowej orbicie⁵³. Jednak lektura jego dzieła każe przypuszczać, że za „dawniejszych” uznaje on autorów tworzących od III w. p.n.e.⁵⁴ Z drugiej strony Plutarch w swoim komentarzu do Platońskiego *Timajosa* pisze o podejmowanych przez znanych mu interpretatorów dialogu próbach łączenia omawianego układu planet z pyrocentrycznym systemem Filolaosa, w których Słońce umieszczane jest, wbrew opiniom innych autorów antycznych, powyżej Merkurego i Wenus, tzn. na szóstej orbicie od znajdującego się w centrum kosmosu ognia⁵⁵.

Oprócz konotacji muzycznych w przekazie Teona ze Smyrny pojawia się odwołanie do rzekomo oryginalnej pitagorejskiej idei, zgodnie z którą Słońce musi zajmować czwartą pozycję wśród planet, ponieważ stanowi centrum aktywności kosmosu (serce — καρδία), pojmowanego jako żywy organizm. Także Makrobiusz w komentarzu do Cycerońskiego *Snu Scypiona* nazywa Słońce „sercem niebios” (*cor caeli*), zaznaczając przy tym jednak, że opiera się na opinii niesprecyzowanych imiennie „przyrodników” czy „filozofów przyrody” (*physici*), którzy w ogniu —

52 Plin. *N.H.* 2,84.

53 Ptol. *Alm.* 9,1.

54 W. Burkert, *Lore and Science...*, s. 318—319.

55 Plut. *De an. procr.* 1028b. Układ ten, licząc od znajdującego się w centrum ognia, wygląda następująco: Ziemia — Przeciwiżemia — Księżyc — Merkury — Wenus — Słońce — Mars — Jowisz — Saturn.

a Słońce jest dla nich zbudowane z eterycznego ognia — upatrują przyczyny wszelkiego ruchu⁵⁶. Bez względu na źródła, z których korzystali obaj autorzy⁵⁷, zdaje się, że ich uwagi w swoim pierwotnym założeniu odsyłają do rozważań Arystotelesa dotyczących witalnego i przestrzennego centrum kosmosu⁵⁸, które stanowią zresztą odpowiedź filozofa na propozycję Filolaosa, sytuującego w swoim systemie w środku wszechświata — uważanym za miejsce najgodniejsze — ogień. Otóż Arystoteles przekonuje, że centrum kosmicznej przestrzeni nie powinno być uznawane przez pitagorejczyków za najbardziej honorowe miejsce, ponieważ „tak jak w żywych istotach centrum życia oraz ciała nie są tożsame — tak też rzecz się ma ze wszechświatem”⁵⁹. Ta biologiczna analogia może być doprecyzowana w oparciu o inne pisma filozofa. W traktacie *O częściach zwierząt* pisze on, że najważniejsze, biologiczne centrum istot żywych stanowi serce⁶⁰, którego usytuowanie w ciele nie jest centrum w znaczeniu matematycznym. W dziele *O niebie*

56 Macr. *Somn.* 1,20,6—7. Makrobiusz tłumaczy tutaj, co miał na myśli Cyce-ron, gdy w *Śnie Scypiona* nazywa Słońce „rozumem wszechświata” (*mens mundi ita appellatur ut physici eum cor caeli vocaverunt*). Dodatkowo zaznaczmy, że Makrobiusz, który w swoim traktacie odnosi się do pitagorejskiej teorii o harmonii sfer, nie łączy pitagorejczyków z teorią planetarną umieszczającą Słońce na czwartej orbicie. Co więcej, stara się dowieść, że układ ten (nazywany przez niego chaldejskim) jest fałszywy i że rację miał Platon, który w *Timajosie* umieszcza Słońce na drugim miejscu, powyżej Księżyca.

57 Z dużym prawdopodobieństwem źródła, z których Teon ze Smyrny i Makrobiusz zaczerpnęli informacje o Słońcu jako sercu wszechświata, naznaczone były m.in. doktrynami stoickimi. Świadczą o tym chociażby użycie przez Teona słowa ἡγεμονικώτατον oraz uwagi o eterze i wprawiającym wszystko w ruch ogniu u Makrobiusza, które zdają się wywodzić ze stoickiej teorii o „twórczym ogniu” (τεχνικόν πῦρ). Zob. s. 118.

58 R.M. Jones, *Solar Eschatology...*, s. 124.

59 Arist. *Cael.* 293b,6—8.

60 Arist. *De part. anim.* 665b,23.

kontynuuje zaś tę myśl, pisząc, że w kosmosie „pierwszego i honorowego” miejsca (ἀρχὴ (...) καὶ τιμιον)⁶¹ winno się poszukiwać poza zajmowanym przez nieruchomą Ziemię centrum przestrzen-
nym — w miejscu znacznie od niego oddalonym (τόπου μέσον
ἔοικε τελευτῇ)⁶². Należy zaznaczyć, że Arystoteles nie wspomina
nigdzie, że takie miejsce jest należne Słońcu jako sercu wszech-
świata; w istocie filozof nie kończy tej kwestii konkluzją. Jest jednak
prawdopodobne, że jego kosmologiczne rozważania — zaadapto-
wane i przekazywane również w kompilatorskich medio- i neopita-
gorejskich pseudoepigrafach, z których najpewniej korzystał Teon
ze Smyrny — przyczyniły się do uznania pierwszeństwa porządku,
który stawiał Słońce w zaszczytnym, środkowym miejscu pośród
pozostałych planet.

Platon: symbol i bóstwo

Dialogi Platona, przede wszystkim *Państwo* i *Prawa* — ze względu
na rolę, jaką odgrywa w nich pośrednia i bezpośrednia recepcja
spekulacji solarnych — muszą w niniejszej pracy zostać potrak-
towane ze szczególną uwagą. W istocie można chyba powiedzieć,
że w dużej mierze to właśnie Platon, kojarząc Słońce z tym, co
ponadzmysłowe, przekazał późniejszym antycznym autorom jego
obraz jako bytu otoczonego aurą boskości i mistycyzmu. Swego
rodzaju zwiastunem tej problematyki mogą zresztą być przedsta-
wienia Sokratesa w *Apologii* i *Uczcie* jako czciciela Heliosa/Słońca⁶³,

61 Arist. *Cael.* 293b,11.

62 Arist. *Cael.* 293b,12.

63 Plat. *Ap.* 26d; Plat. *Symp.* 220d. W *Apologii* Sokrates na zarzut Meletosa
oskarżającego go o bezbożność i o uznawanie Słońca za kamień, a Księżycę za
ziemię odpowiada, że podobnie jak inni ludzie wierzy w boskość ciał niebieskich

co prawdopodobnie jest sugestywną literacką aluzją do rozczarowania Platona materialistycznymi wyjaśnieniami rzeczywistości proponowanymi przez filozofów przyrody.

Jak zobaczymy dalej, szczególnie oddziałująca na późniejsze, medio- i neoplatońskie teorie kosmologiczne refleksja solarna pojawia się w szóstej księdze *Państwa*, gdzie Sokrates wprowadza do dyskusji rozważania o idei Dobra, która w myśli Platonińskiej znajduje się na szczycie metafizycznej hierarchii bezosobowych, idealnych bytów i która jest źródłem wszelkiej wartości w świecie zarówno zmysłowym, jak i ponadzmysłowym. Filozof daje jednak swoim słuchaczom do zrozumienia, że transcendencja Dobra wymyka się próbom bardziej szczegółowego ujęcia jego właściwości w formie dyskursywnego wykładu. Zamiast tego proponuje więc wyjaśnienie figuratywne, tworząc złożoną analogię między ideą Dobra i Słońcem, dla podkreślenia proporcji nazywanych w dialogu „ojcem” i „dzieckiem”:

τοὔτον τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ
ἔκγονον, ὃν τάγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτι περ
αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοὔτο
τοὔτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα⁶⁴.

Oto co mam na myśli, gdy określam [Słońce] dzieckiem Dobra, które Dobro zrodziło na swoje podobieństwo: czym jest Dobro w poznawalnym świecie w stosunku do umysłu i rzeczy umysłowych, tym samym jest to ciało [Słońce] w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i rzeczy widzialnych.

oraz że sędzia chyba pomylił go z Anaksagorasem. W *Uczcie* natomiast widzimy filozofa, jak po zakończonej o świecie medytacji pod Potidają odmawia modlitwę do wschodzącego Słońca. Zob. także: J.A. Notopoulos, *Socrates and the Sun*, „The Classical Journal” 1942, vol. 37, no. 5, s. 260—274.

64 Plat. *Resp.* 6,504a—505b.

Sokrates przekonuje, że Słońce w świecie zmysłowym jest źródłem poznania i wiedzy, ponieważ jego światło jest elementem koniecznym do tego, żeby oko mogło postrzegać i poznawać przedmioty. Ponadto światło słoneczne, dając oku moc widzenia, pozwala, żeby oglądało ono samo Słońce. Podobnie ludzki intelekt posiada zdolność poznawania idei (bytów inteligibilnych) tylko za pośrednictwem ustawionego ponad nimi Dobra. Solarna analogia pozwala też Platonowi wyrazić ustami Sokratesa problem statusu ontologicznego idei Dobra. Otóż, tak jak Słońce jest w świecie materialnym przyczyną powstawania (γένεσις), wzrostu (αὔξη) i pożywienia (τροφή), nie będąc jednocześnie tożsame z żadną z tych właściwości, tak samo Dobro zapewnia rzeczom umysłowym (tzn. pozostałym ideom) istnienie (τὸ εἶναι) i istotę (οὐσία), chociaż samo pod względem mocy i godności stoi ponad tymi cechami⁶⁵.

Zaprezentowany powyżej symbolizm solarny do pewnego stopnia zdaje się tworzyć istotny teologiczny precedens do rozważań nad religijnym znaczeniem Słońca, które zostały przedstawione w *Prawach*, chronologicznie ostatnim dziele Platona. Jako że dialog ten koncentruje się na dyskusji dotyczącej kształtu najważniejszych instytucji w hipotetycznym idealnym państwie, odnajdujemy w nim wiele odniesień do organizacji religii poliadczej. Należy podkreślić, że w wizji filozofa tradycyjny, olimpijski panteon nadal pozostaje ważną częścią życia religijnego polis⁶⁶, jednak zaskakującą innowacją zaproponowaną przez Platona w dwunastej księdze dialogu jest wprowadzenie w mieście połączonego kultu Heliosa i Apollona. W poświęconym im świętym okręgu (τέμενος)

65 Plat. *Resp.* 509b.

66 G.R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 434—445.

każdego roku zaraz po letnim przesileniu mają być wybierani urzędnicy państwowi posiadający uprawnienia kontrolne zwani *euthynoi* — na ich charakterze i cnocie ma się opierać dobro całej wspólnoty. Wszystkie projektowane ceremonie ich powołania wiążą się ze składaniem dedykacji oraz ofiar Heliosowi i Apollonowi. Ponadto *euthynoi* mają na stałe przebywać w sanktuarium obydwu bogów, a jeden z nich ma piastować godność najwyższego kapłana (ἀρχιερεύς) i jego imieniem ma być nazywany rok⁶⁷.

Za postulatem wprowadzenia kultu solarnego związanego z najważniejszymi wydarzeniami politycznymi miasta bez wątpienia kryje się istotniejsza dla Platona koncepcja, przedstawiona w dziesiątej księdze *Praw*, w wykładzie o oficjalnej teologii polis. Tam też filozof przytacza argumenty zachęcające obywateli do zwrócenia się w stronę ciał niebieskich, a w szczególności Słońca, w poszukiwaniu dowodu na istnienie bóstwa. Spróbujmy wyjaśnić tę kwestię. Trzeba zaznaczyć, że w idealnym państwie Platona, w którym bóg — a ściślej mówiąc, kojarzone z nim cechy takie jak umiarkowanie (ἐμμετρος) i mądrość (σώφρων) — ma być miarą wszystkiego⁶⁸, ateizm jest nieakceptowalny. Ateiści to ci, którzy twierdzą, że wszechświat i panujący w nim porządek powstał nie za sprawą umysłu (νοῦν), boga (θεόν) czy umiejętności (τέχνην), ale za sprawą natury i przypadku (φύσει καὶ τύχῃ)⁶⁹. Ich błędne, zdaniem filozofa, mniemania wynikają z braku wiedzy o genezie i mocy duszy: „że należy do pierwszych rzeczy, gdyż powstała przed wszelkimi ciałami, i że bardziej niż wszystko inne rządzi ich przemianą i każdym przekształceniem”⁷⁰.

67 Plat. *Leg.* 445.

68 Plat. *Leg.* 716c—d.

69 Plat. *Leg.* 889c.

70 Plat. *Leg.* 892a (przeł. D. Zygmontowicz). Zob. R. Mayhew, *The Theology of the Laws*, w: *Plato's Laws: A Critical Guide*, ed. Ch. Bobonich, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 205—206.

Próżno zatem oczekiwać, jak zgodnie przyznają rozmówcy dialogu, żeby tego typu ludzi do uznania istnienia bóstwa przekonały podstawowe argumenty na rzecz tego, że Słońce, Księżyc i gwiazdy są czymś boskim⁷¹. W omawianej księdze padają dwa takie argumenty: *e consensu omnium* (zarówno Grecy, jak i barbarzyńcy uznają Słońce i Księżyc za bóstwa)⁷² oraz kosmologiczny (odnoszący się do celowości i uporządkowania wszechświata)⁷³. Przez ateistów mogą one jednak zostać skontrowane twierdzeniem, że ciała niebieskie to „sama gleba i kamień” (γῆ τε καὶ λίθος)⁷⁴, co bez wątpienia jest aluzją do nauki Anaksagorasa. Uczestnicy dialogu dochodzą więc do wniosku, że należy posłużyć się bardziej przekonującą argumentacją, a ich dyskusja koncentruje się na wykazaniu pierwszeństwa duszy nad materią. W wyniku długiej wymiany zdań o różnych rodzajach ruchu dusza zostaje zdefiniowana dosłownie jako „ruch, który może poruszać sam siebie” (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν)⁷⁵, co jest głównym dowodem na jej niematerialność⁷⁶. Ustaliwszy, że dusza, czyli samoporuszający się ruch, istnieje przed materią, rozmówcy kierują swoje rozważania na brukane fizycznymi teoriami ateistów niebiosą, ponieważ „jeśli dusza kieruje i mieszka we wszystkim, co się porusza, musi kierować także niebiosami”⁷⁷. Ta zmiana perspektywy prowadzi do wykazania kwestii najbardziej istotnej dla całej teologicznej dyskusji księgi dziesiątej

71 Plat. *Leg.* 886d.

72 Plat. *Leg.* 887e.

73 Plat. *Leg.* 886a.

74 Plat. *Leg.* 886d.

75 Plat. *Leg.* 896a.

76 Paralelne rozważania dowodzące, że samoistny ruch (tożsamy z byciem ożywionym) jest spowodowany przez aktywującą moc niezrodzonej (tzn. niematerialnej i nieśmiertelnej) duszy, pojawiają się w dialogu *Fajdros* (245c—246a).

77 Plat. *Leg.* 896e.

Praw, a mianowicie — że dusza partycypuje w rozumie (νοῦς), który jest najwyższym bogiem (θεός)⁷⁸ i twórcą kosmicznego ładu. Platon jednak porównuje próbę odkrycia rozumu samego w sobie do wpatrywania się prosto w Słońce, co z kolei może zakończyć się oślepieniem („sprowadzeniem nocy w południe”). Dlatego, żeby poznać naturę działania rozumu, należy spojrzeć na jej najlepsze odwzorowanie (εἰκὼν) widoczne gołym okiem, którym jest ruch ciał niebieskich: regularny, cyrkularny, po tym samym torze, wokół jednego punktu, w tym samym kierunku, w tym samym celu i porządku⁷⁹.

Wykazawszy, że dusza kierowana przez boski rozum zarządza ruchami planet, Platon na przykładzie Słońca omawia, w jaki sposób mogłaby to robić. Otóż może ona: 1) być w Słońcu jak w każdej innej żywej istocie; 2) znajdować się na zewnątrz Słońca i popychać je przy pomocy innego materialnego ciała; 3) wpływać na ruch Słońca, używając „innych wyjątkowo cudownych zdolności”⁸⁰. Nie można wskazać opcji, za którą opowiadał się sam Platon⁸¹, który w konkluzji całego wywodu głosi: „Tę duszę, która sprowadza nam wszystkim światło czy to mając we władaniu Słońce, jakby [siedziała] w wozie, czy to z zewnątrz [je popychając], czy też w jakikolwiek inny sposób, każdy mąż musi uważać za boga

78 Plat. *Leg.* 897b. Tekst w miejscu, gdzie Platon nazywa rozum „bogiem słusznie dla bogów” (θεὸν ὁρθῶς θεοῖς, przeł. D. Zigmuntowicz), jest niestety uszkodzony. Według Roberta Mayhewa ta niejasna definicja odnosi się do rozumu złączonego z duszą kierującą wszechświatem. W rozumie tym uczestniczą zatem ciała niebieskie, które przez to można „słusznie” nazywać bogami. Zob. R. Mayhew, *The Theology of the Laws...*, s. 206.

79 Plat. *Leg.* 898b.

80 Plat. *Leg.* 898e—899a (przeł. D. Zigmuntowicz).

81 R. Mayhew, *Plato: Laws 10. Translation with Commentary*, Clarendon Press, Oxford 2008, s. 148—152.

(θεὸν ἡγεῖσθαι χρῶν πάντα ἄνδρα)⁸². Zauważmy, że Platon nie nazywa tutaj astronomicznego Słońca oraz innych planet *explicit*e istotami boskimi, jak czyni w *Timajosie*, gdzie ciała niebieskie (zarówno planety, jak i gwiazdy stałe) mianuje „widzialnymi i zrodzonymi bóstwami” (θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί). Komentatorzy często akcentują to wahanie filozofa, ale nie jest ono chyba istotne dla zrozumienia jego poglądów. Wszak w tradycyjnym dyskursie religijnym Heliose nazywano zarówno dysk solarny, jak i siłę czy istotę, która kierowała jego ruchami (κύκλος ἡλίου). Ponadto w platonizującym dialogu *Epinomis*, którego autor znacząco rozwija astralną teologię zapoczątkowaną w *Prawach*, jest mowa o tym, że jeśli chce się utrzymać pogląd o boskiej proveniencji porządku kosmicznego, ciała niebieskie należy uznać albo za bogów, albo za obrazy stworzone na podobieństwo prawdziwych bogów (ἢ γὰρ θεοὺς αὐτοὺς ταῦτα ὑμνητέον ὁρθότατα, ἢ θεῶν εἰκόνας ὡς ἀγάλματα)⁸³.

Propozycję Platona, żeby w idealnym państwie opisywanym w *Prawach* ustanowić kult słoneczny, należy zapewne wpisać w kontekst kryzysu wywołanego w Atenach przez ruch sofistyczny, który wykorzystując teorie wypracowane przez filozofów przyrody, nie tylko odmawiał antropomorficznym bogom realności i wpływu na rzeczywistość, lecz także zaprzeczał boskości obiektów kosmicznych⁸⁴. Lektura omówionych części dialogu pokazuje, że Platon z pewnymi zastrzeżeniami uznawał pozytywny wpływ religii publicznej i związanych z nią wyobrażeń na zachowanie jedności politycznej

82 Plat. *Leg.* 899a (przeł. D. Zygmuntowicz).

83 Ps. Plat. *Epin.* 983e—984b.

84 Na ten temat zob. analizę teologii *Praw* w kontekście problematyki związanej ze strukturą i treścią tradycyjnej „religii obywatelskiej” dokonaną przez J. Abolafia, *Solar Theology and Civil Religion in Plato's Laws*, „Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought” 2005, vol. 32, s. 369—392.

państwa. Jednocześnie jednak teologiczny dyskurs księgi dziesiątej *Praw* wykracza daleko poza polityczną teologię związaną z tradycyjnym panteonem. To nie poliadyczni bogowie oraz ich nieożywione statuy odwołą bardziej dociekliwych obywateli od zgubnego, według Platona, dla porządku państwa ateizmu, ale widzialne i racjonalne ruchy astralnych bogów. Dlatego też ustanowienie kultu Słońca w centrum życia religijnego polis połączone z motywowanym religijnie obowiązkiem edukacji astronomicznej⁸⁵ ma zachęcić mieszkańców do odkrywania wyższego porządku rozumu.

Arystoteles

Refleksja nad wpływem Słońca na ziemską rzeczywistość nie była też obca Arystotelesowi, a jego poglądy w tej materii znalazły trwałe miejsce w tradycji intelektualnej. W spekulacjach Arystotelesa rola Słońca jest ściśle powiązana z zaproponowaną przez filozofa wizją wszechświata i wynikającymi z niej przekonaniem o działaniu świata naturalnego. Konieczne jest zatem przywołanie ogólnych założeń Arystotelesowskiej kosmologii.

Najbardziej chyba wpływowa dla myślenia o świecie w epoce hellenistycznej i późnoantycznej koncepcja Arystotelesa to ta, zgodnie z którą kosmos jako całość dzieli się na dwa regiony różniące się od siebie pod względem wszystkich właściwości, ale powiązane przyczynowo: sferę podksiężycową (ziemską) i nadksiężycową (niebieską)⁸⁶. Pierwszy z nich wypełniają ciała skazane na przemi-

85 Plat. *Leg.* 809c—d.

86 Sam Arystoteles nie posługiwał się w swoich pismach greckimi odpowiednikami tych pojęć (odpowiednio *ὑποσελήνιος* i *ὑπερσελήνιος*). Zostały one utworzone przez późniejszych antycznych komentatorów.

ianie i rozkład złożone z konfiguracji czterech podstawowych pierwiastków: ziemi, wody, powietrza i ognia⁸⁷. Są one najistotniejszą częścią wiecznego procesu stawania się i ginięcia zachodzącego dzięki aktywnym i pasywnym siłom (δυνάμεις) elementów — ciepła, zimna, wilgoci i suchości — które dają im zdolność łączenia się ze sobą i przemiany jednych w drugie, czego efektem jest powstawanie bardziej złożonych ciał. Zakończenie egzystencji wszystkich ożywionych i nieożywionych tworów łączy się z wydzieleniem do otoczenia odpowiedniej ilości każdego z konstytuujących je pierwiastków. Co istotne, pierwiastki posiadają zgodną ze swoją naturą zdolność do wykonywania prostolinijszego ruchu w kierunku centrum (ciężkie pierwiastki: ziemia i woda) albo granic (lekkie pierwiastki: powietrze i ogień) podksiężycowego świata. Pewna część masy każdego z czterech elementów od powstania świata akumulowała się w swoim naturalnym regionie, który Arystoteles nazywa „własnym miejscem [pierwiastka]” (ὁ αὐτοῦ τόπος). Struktura regionu podksiężycowego przedstawia się zatem następująco: w jego centrum znajduje się wielka, ukształtowana sferycznie masa ziemi, którą otaczają trzy powłoki odpowiadające pozostałym pierwiastkom. Najlżejszy spośród nich, ogień, tworzy powłokę najwyższą, woda i powietrze natomiast zajmują pozycję pomiędzy ziemią i ogniem.

Wymagające naukowego ujęcia różne postaci przemian zachodzących w świecie ziemskim nie mogą, zdaniem Arystotelesa, dotyczyć sfery niebiańskiej, ponieważ wszelkie dostępne przekazy wskazują, że „żadna zmiana nie pojawiła się ani w najdalszych krańcach niebios, ani w jakiegokolwiek ich części”⁸⁸. Królestwo ciał

87 M.L. Gill, *The Theory of the Elements in De caelo 3 and 4*, w: A.C. Bowen, C. Wildberg, *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, Brill, Leiden 2009, s. 139—159.

88 Arist. *Cael.* 270b,10—15.

niebieskich musi zatem być zbudowane z innego rodzaju materii niż świat podksiężycowy. Filozof najczęściej nazywa tę materię „pierwszym ciałem” lub „pierwszym pierwiastkiem” i odwołując się do tradycji, przyrównuje do eteru, który jest nazwą nadawaną przez „starożytnych” (zapewne chodzi tu o poetów) „najwyższemu miejscu” wszechświata⁸⁹. Pierwszy pierwiastek nie podlega żadnym zmianom jakościowym i ilościowym. Jego jedyną i najistotniejszą cechą jest zdolność wykonywania prostego ruchu cyrkularnego, który nigdy się nie zatrzymuje ani nie ma punktu początkowego i końcowego — a zatem jest wieczny. W ruchu pierwszego pierwiastka uczestniczą w jakiś sposób gwiazdy i planety, jednak należy zaznaczyć, że zagadnienie obrotów planet i gwiazd w pismach Arystotelesa stanowi wśród interpretatorów przedmiot wielu kontrowersji⁹⁰. W kosmologicznym traktacie *O niebie* filozof przedstawia bowiem raczej mechanistyczną teorię ruchu planet, zgodnie z którą za ich krążenie odpowiada skomplikowany system koncentrycznych sfer, które zbudowane są z pierwszej substancji — eteru⁹¹. Jednak inne passusy tej samej rozprawy, jak również dyskusje nad poglądami Arystotelesa u autorów starożytnych każą przypuszczać, że Stagiryta uznawał ciała niebieskie za istoty racjonalne i obdarzone duszą — a więc niezależnie i dobrowolnie wybierające najdoskonalszy spośród rodzajów ruchu⁹².

Światy podksiężycowy i niebieski — mimo że w sposób zasadniczy różnią się pod względem wypełniającej je materii — są, jak już zaznaczyliśmy, powiązane przyczynowo. Zależność ta ma jednak

89 Arist. *Cael.* 270b,16.

90 Zwięzłe przedstawienie różnych stanowisk można znaleźć w A. Scott, *Origen and the Life of the Stars...*, s. 28ff.

91 Arist. *Cael.* 289a,11—15.

92 Cic. *Nat. D.* 2,16,44.

charakter jednostronny. Oznacza to, że rzeczywistość świata nadksiężycowego wpływa na sferę ziemską, ale niemożliwa jest sytuacja odwrotna, co wynika z niezmienności pierwszego pierwiastka⁹³. Jeśli uwzględnimy powyższy zarys Arystotelesowej kosmologii, nie wywołuje zaskoczenia pogląd filozofa, że oddziaływanie sfery niebieskiej realizuje się za sprawą różnych rodzajów ruchu obrotowego; przede wszystkim w tym kontekście Stagiryta omawia istotną rolę Słońca w ciągłości przemian zachodzących w sferze podksiężycowej.

Według Arystotelesa wpływ Słońca na ziemską rzeczywistość zależy od połączenia jego dwóch właściwości: ciepła i tego, co myśliciel nazywa „podwójnym ruchem” wokół usytuowanej w centrum kosmosu Ziemi, czyli dziennego obrotu Słońca i sfery niebieskiej oraz jego rocznego kursu po ekliptyce. W odróżnieniu od filozofów przyrody Arystoteles nie uznaje Słońca za ciało ogniste. Pogląd ten jest, rzecz jasna, konsekwencją teorii o wypełniającym sferę niebieską pierwszym pierwiastku — eterze — z którego składają się również planety i gwiazdy. Ciepło słoneczne zatem musi mieć jakąś zewnętrzną przyczynę. W swoich traktatach filozof stawia dwie hipotezy wyjaśniające ten problem. Mianowicie: Słońce ogrzewa się albo z powodu szybkiego ruchu, który powoduje tarcie ze znajdującym się pod nim powietrzem, albo też dlatego, że podczas swojego kursu styka się z ognistą powłoką sfery ziemskiej umieszczoną w bezpośrednim sąsiedztwie regionu niebieskiego⁹⁴.

93 A. Falcon, *Aristotle and the Science of Nature: Unity without Uniformity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 11—12.

94 Pierwsza hipoteza wyłożona jest w *De caelo* (2,7), druga natomiast w *Meteorologica* (3341a12—36). Obydwa wyjaśnienia krytykowane są przez badaczy jako niejasne i słabo uargumentowane. Zob. G. Freudenthal, *The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: World in Aristotle, Alexander of Aphrodisia, and Averroes*, w: A.C. Bowen, C. Wildberg, *New Perspectives...*, s. 239—240.

Jaki jednak efekt w świecie podksiężycowym powodują ciepło i ruch Słońca? Otóż Arystoteles w znanym i często przytaczanym passusie *De generatione et corruptione* stwierdza, że stawanie się (γένεσις) następuje, gdy Słońce zbliża się do sfery ziemskiej, natomiast rozkład (φθίσις) — gdy się od niej oddala⁹⁵. Twierdzenie to odnosi się do rocznego obiegu Słońca wokół Ziemi, który powoduje następstwo pór roku: przybliżanie się Słońca odpowiada okresowi od zimowego do letniego przesilenia, kiedy ogrzewa ono region podksiężycowy, oddalanie zaś — okresowi od przesilenia letniego do zimowego, co oczywiście wpływa na ochłodzenie. W ujęciu Arystotelesa proces ten, związany z ruchem Słońca po ekliptyce, chroni sferę ziemską przed popadnięciem w stan całkowitej stagnacji, ponieważ aktywizuje cykliczną transformację czterech prostych pierwiastków (ziemi, wody, powietrza i ognia), które pozostawione same sobie utworzyłyby oddzielne koncentryczne powłoki, zmierzając właściwym dla każdego z nich prostolinijnym ruchem do swoich „naturalnych miejsc”⁹⁶. W istocie filozof ponownie w *Meteorologica* jasno daje do zrozumienia, że rzeczywistą przyczyną przemian pierwiastków i wynikających z nich fenomenów jest kurs Słońca:

ἡ μὲν οὖν ὡς κινουῖσα καὶ κυρία καὶ πρώτη τῶν ἀρχῶν ὁ κύκλος ἐστίν, ἐν ᾧ φανερώς ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίγνεσθαι πλησίον ἢ πορρώτερον αἰτία τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστί. (...) γίγνεται δὲ κύκλος οὗτος μιμούμενος τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον⁹⁷.

Sprawczą, nadrzędną i pierwszą spośród przyczyn jest okrag, po którym widocznie porusza się Słońce, które kie-

95 Arist. *Gen. corr.* 336b,16.

96 Arist. *Gen. corr.* 337a,8—16.

97 Arist. *Mete.* 346b—347a.

dy się zbliża albo oddala, powoduje łączenie się i separację i przez to jest przyczyną stawania się i ginięcia. (...) Tworzy się zatem cykliczny proces, który naśladuje kurs Słońca.

Powyższy cytat prowadzi wreszcie do rozpatrzenia słynnej myśli Arystotelesa wyrażonej w *Fizyce* — że „człowiek zawdzięcza swoje narodziny [innemu] człowiekowi i Słońcu” (ἄνθρωπος (...) ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος)⁹⁸ — która w rozszerzonej i doprecyzowanej wersji pojawia się w *Metafizyce*:

ἀνθρώπου αἴτιον τὰ τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἔτι τι ἄλλο ἕξω οἷον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος (...) ⁹⁹.

Przyczyną człowieka są pierwiastki, ogień i ziemia jako materia i właściwa forma, do tego coś zewnętrznego, to znaczy ojciec i poza tym Słońce i jego ruch po ekliptyce (...).

Lapidarność tej uwagi w stosunku do treści, jaką zawiera, bardzo utrudnia jej interpretację. Dla naszych celów wystarczy jednak zaznaczyć, że Arystoteles przedstawia tutaj powiązania między czterema przyczynami (materialną, formalną, sprawczą i celową), które prowadzą ostatecznie do powstania człowieka¹⁰⁰. Zarówno ojciec, jak i Słońce stanowią zewnętrzne przyczyny sprawcze, ale ich udział w stawaniu się i wzroście istot ludzkich jest odmienny¹⁰¹. Ojciec — będący pod względem formy aktualizacją tego, w co potencjalnie mogą przemienić się ogień i ziemia — płodzi dziecko.

98 Arist. *Ph.* 194b,13.

99 Arist. *Metaph.* 1071a,13—16.

100 Szczegółowa interpretacja tego zdania znajduje się w A. Code, *Some Remarks on Methaphysics Λ5*, w: *Aristotle's Methaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, eds. M. Frede, D. Charles, Clarendon Press, Oxford 2000, s. 171—173.

101 A. Falcon, *Aristotle and the Science of Nature...*, s. 9.

Słońce natomiast, ze względu na regularny ruch po ekliptyce przynoszący zmiany pór roku, powoduje stałą mobilność w świecie podksiężycowym i łączenie się podstawowych pierwiastków, zapewnia więc ciągłość procesu powstawania człowieka z człowieka¹⁰².

Stara szkoła stoicka: heliokracja Kleantesa

Chociaż nie zachowało się żadne dzieło Kleantesa, drugiego po Zenonie z Kition scholarchy ateńskiej szkoły stoickiej, to jednak na podstawie fragmentów i świadectw można dojść do przekonania, że w kosmologicznych rozważaniach tego filozofa Słońce odgrywało istotną rolę. Zastrzec przy tym wypada, że Kleantes łączy Słońce ze stoicką ideą immanentnego boga, a mówiąc dokładniej — z tym, jak daleko sięga boskie oddziaływanie na strukturę wszechświata. Należy zatem poczynić kilka wstępnych uwag o jego koncepcji teologicznej.

W dialogu Cyserona *De natura deorum* epikurejczyk Wellejusz, krytycznie podsumowując teologiczne poglądy Kleantesa, wylicza, że raz nazywa on bóstwem cały wszechświat (*ipsum mundum*), raz umysł i intelekt przejawiający się w naturze (*naturae menti atque animo tribuit hoc nomen*), następnie za najoczywistsze bóstwo (*certissimum deum*) uznaje otaczający wszechświat ognisty eter (*omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur*), w jeszcze innym miejscu natomiast całą boskość przypisuje gwiazdom albo rozumowi (*tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet esse divinius*). Głównym zarzutem Welleju-

102 M. Scharle, „And these Things Follow”: Teleology, Necessity and Explanation in Aristotle’s *Meteorologica*, w: *Theory and Practice in Aristotle’s Natural Science*, ed. D. Ebrey, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 84—89.

sza wobec stoickiego filozofa jest tutaj, jak się zdaje, doprowadzenie do rozmycia lub rozproszenia pojęcia bóstwa, ponieważ zgodnie z konstatacją epikurejczyka z tego, co pisał Kleantes, wynika, że bóg właściwie „nigdzie w pełni się nie objawia”¹⁰³. Przemowę Welleju-sza należy oczywiście traktować z ostrożnością, ma ona bowiem charakter polemiczny i można dopatrywać się w niej celowej nierzetelności, jednak tendencja stoickich filozofów do utożsamiania boskości z wieloma zjawiskami jest poświadczona także przez inne, bardziej neutralne źródła¹⁰⁴. Była ona konsekwencją fundamentalnego dla stoickiej teologii założenia, zgodnie z którym bóg (określany również jako λόγος i νοῦς) fizycznie i stale przenika wszelką materię we wszechświecie, biorąc czynny udział w nadawaniu jej formy i właściwości. Zgodnie z przekazem Diogenesa Laertiosa stoicy rozpatrywali każdy byt, rozróżniając w nim dwie zasady: bierną (πάσχον), czyli bezjakościową materię, i czynną (ποιούν), czyli boga/rozum¹⁰⁵, i — co ważne — twierdzili, że nigdzie w kosmosie nie występują one oddzielnie. Ponadto filozof w innym miejscu pisze, że stoicy definiują boga jako „demiurga wszechrzeczy (...), który jest nazywany wieloma imionami, odpowiednio do jego mocy”¹⁰⁶.

Wydaje się, że spośród materialnych substancji za najbardziej tożsamą lub też w sposób najdoskonalszy wypełniającą stwórczy zamysł boskiego *logos* wcześni stoicy, rozwijając myśl Heraklita¹⁰⁷,

103 Cic. *Nat. D.* 1,37.

104 Na ten temat zob. np. A. Drozdek, *Theology of Early Stoa*, „Emerita: Revista de Lingüística y Filología Clásica” 2003, vol. 71, s. 73—93.

105 D.L. 7,134; podobne twierdzenie znajduje się również w *Listach moralnych* Seneki (Sen. *Ep.* 65,2).

106 D.L. 7,147.

107 G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. III, *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 323—325.

uznawali ogień, który w jego dynamicznym i aktywnym aspekcie określali τεχνικὸν πῦρ¹⁰⁸ (twórczy ogień). Kilka zachowanych fragmentów sugeruje, że utożsamiali go także z eterem i uważali za „materię wszechświata” zawierającą w sobie „nasiona” wszystkich rzeczy (λόγοι σπερματικοί) i przenikającą wszystko jak „miód przenika komórki plastra”¹⁰⁹. Ponadto zarówno Zenon, jak i Kleantes, który był jego uczniem, mieli twierdzić, że w substancji ognia/eteru, który w swej najczystszej formie zbiera się na peryferiach kosmosu, uczestniczą planety oraz gwiazdy stałe jako boskie istoty obdarzone rozumem i mądrością (νοερόν καὶ φρόνιμον). Wracając zatem do krytycznych uwag Wellejusza na temat różnorodności pojęć określających w pismach Kleantesa to, co boskie, możemy przyjąć, że wszystkie one odsyłają ostatecznie do jednej jakościowej materii, a mianowicie do twórczego ognia.

Zmierając do wyjaśnienia znaczenia Słońca w kosmologicznej wizji Kleantesa, musimy wspomnieć o istotnym w kontekście tego zagadnienia stwierdzeniu z traktatu Cyserona, że stoicki filozof uważał za bóstwo cały wszechświat. Otóż zgodnie z zachowanymi fragmentami i testimoniami filozofowie stoicyccy uznawali świat za racjonalną istotę, ożywianą przez przenikającą ją duszę wszechświata (ἡ ψυχὴ ὅλου τοῦ κόσμου)¹¹⁰, która dla Kleantesa najprawdopodobniej była tożsama z najczystszy kosmicznym ogniem/eterem. W drugiej księdze *De natura deorum* Cyserona zostały bowiem przedstawione przypisywane stoikowi¹¹¹

108 SVF 1, fr. 171.

109 SVF 1, fr. 155.

110 SVF 1,495; 1,532.

111 J. Mansfeld, *The Cleanthes Fragment in Cicero, De natura deorum II*, 24, w: *Actus: Studies in Honour of H.L.W. Nelson*, eds. J. den Boeft, A.H.M. Kessels, Instituut voor Klassieke Talen, Utrecht 1982, s. 203—210.

rozważania na temat ciepła podtrzymującego „czucie i życie” (*sensus et vita*)¹¹² każdego elementu świata naturalnego. Ich konkluzją jest:

cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari, eoque magis, quod intellegi debet calidum illud atque igneum (...) in omni fusum esse natura¹¹³.

Ponieważ wszystkie części wszechświata są podtrzymywane przez ciepło, to i sam wszechświat utrzymuje się przez tak długi czas dzięki identycznej właściwości, i tym bardziej należy sądzić, że ten ciepły i ognisty pierwiastek (...) rozproszony jest po całej naturze.

Zaznaczyliśmy już, że ogień w najczystszej postaci (eter / twórczy ogień) według Kleantesa skoncentrowany jest w najdalszych regionach kosmosu. Można zatem podejrzewać, że filozof zakładał istnienie swego rodzaju kosmicznej hierarchii, czyli, by ująć to inaczej, iż bóg pierwotnie obecny w najwyższych częściach wszechświata przenika stamtąd na niższe, ponieważ stoicki kosmos — w przeciwieństwie do przedstawionej wcześniej wizji Aristotelesa — jest jedną całością organizowaną przez aktywny *logos*. Tego typu pogląd bliski był innym filozofom stoickim. Zgodnie ze znanym przekazem Diogenesa Laertiosa¹¹⁴ boski umysł i opatrność (νοῦς καὶ πρόνοια) zarządzają wszechświatem tak jak ludzką duszą. W miejscu kosmosu, które odpowiada „rządzącej części” (ἡγεμονικόν) duszy człowieka, bóg obecny jest jako czysty umysł

112 Cic. *Nat. D.* 2,23. Dłuższe omówienie tego zagadnienia znajduje się w: D.E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University Press, Ohio 1977, s. 140—150.

113 Cic. *Nat. D.* 2,28.

114 D.L. 7,138—139.

(ὥς νοῦς)¹¹⁵. Stąd jako „tchnienie” (πνεῦμα) z różnym natężeniem aktywizuje pozostałe elementy wszechświata¹¹⁶, a „tchnienie” nadaje właściwości i zapewnia trwałość wszystkim organizmom, zarówno ożywionym, jak i nieożywionym.

Powyższa teoria jest bez wątpienia wynikiem długiej ewolucji filozofii stoickiej. W kontekście naszych rozważań zaznaczmy, że koncepcja tchnienia/*pneuma* z dużym prawdopodobieństwem była obecna w myśli pierwszych scholarchów szkoły stoickiej — Zenona i Kleantesa. Zenon jednak miał uznawać *pneuma* za pasywną i gorącą substancję odpowiedzialną jedynie za motoryczne funkcje duszy, podczas gdy jej racjonalna i boska część obecna była w *hegemonikon*¹¹⁷. Kleantes natomiast, jak się zdaje, rozwinął teorię swojego nauczyciela i „aktywizował” *pneuma*, czyniąc z niego materię przenikniętą boskim *logos* i twierdząc, że jest ono przedłużeniem „rządzącej części” duszy, jak podają Tertulian i Seneka Młodszy¹¹⁸. W tym też kontekście, przenosząc rozważania Kleantesa na plan duszy wszechświata, należy rozpatrywać starożytne

115 T. Bénatouil, *How Industrious can Zeus be? The Extent and Object of Divine Activity in Stoicism*, w: *God and Cosmos in Stoicism*, ed. R. Salles, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 31—36.

116 Diogenes Laertios w omawianym cytacie nie używa pojęcia πνεῦμα, lecz ἔξις, które należy rozumieć jako jedną z form rozprzestrzeniającego się w niższych częściach kosmosu „tchnienia” odpowiedzialną za aktywizowanie nieożywionych obiektów. Bardziej szczegółowo na ten temat zob. A. Drozdek, *Theology of Early Stoa...*, s. 76—82.

117 Prawdopodobnie Zenon opracował koncepcję *pneuma* głównie w celu zerwania z platońską teorią o niematerialności duszy. Zgodnie z przekazem Makrobiusza: *Zenon [dixit animam] concretum corpori spiritum* („Zenon nauczał, że dusza jest zgęszczonym tchnieniem ciała”). Macr. *Somn.* 1,14,19 (= SVF 1,137). Na ten temat zob. R. Heller, *Pneuma in Early Stoicism*, London 2018 [niepublikowana rozprawa doktorska], s. 53—58.

118 O przenikaniu *logos* przez *pneuma*: Tert. *Apol.* 21; *pneuma* jako przedłużenie *hegemonikon*: Sen. *Ep.* 113,23.

świadczenia twierdzące, że filozof uznawał Słońce za *hegemonikon* kosmosu¹¹⁹.

Żadne źródła, które pozwalają zrekonstruować filozofię Kleanthesa, w sposób jednoznaczny nie utożsamiają jego koncepcji *pneuma* z ideą Słońca jako „rządzącej części” duszy wszechświata. Gdy jednak zestawia się świadectwo Seneki, że Kleanthes uznawał *pneuma* za przedłużenie *hegemonikon*, z przemową stoika Balbusa przedstawioną w *De natura deorum*, można dojść do przekonania, że taki właśnie był jego pogląd. Otóż filozof po prezentacji argumentu o boskości ciał niebieskich wykazuje na przykładzie Słońca, że składają się one w całości z ognia, o czym można się przekonać, jak miał nauczać Kleanthes, za pomocą zmysłu dotyku i wzroku:

nam solis calor et candor inlustrior est quam ullius ignis, quippe qui inmenso mundo tam longe lateque conluceat, et is eius tactus est, non ut tepefaciat solum, sed etiam saepe comburat, quorum neutrum faceret, nisi esset igneus. „Ergo” inquit „cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus” (quia nullus ignis sine pastu aliquo possit permanere) „necesse est aut ei similis sit igni, quem adhibemus ad usum atque victum, aut ei, qui corporibus animantium continetur”¹²⁰.

Żar i blask Słońca są bowiem jaśniejsze od jakiegokolwiek płomienia, ponieważ oświeśla ono wzdłuż i wszerek rozległy wszechświat. Dotyk jego promienia nie tylko ogrzewa, ale często pali, a żadnej z tych aktywności nie mógłby wykonać, jeśli nie byłby ognisty. „A zatem — mówi Kleanthes — skoro Słońce jest ogniste i żywi się oparami z Oceanu” (ponieważ żaden ogień nie mógłby trwać bez jakiegoś pożywienia),

119 D.L. 7,139: Κλεάνθης ὁ Στωϊκὸς ἐν ἡλίῳ ἔφησεν εἶναι τὸ ἡγεμονικόν; Cic. *Luc.* 126: *Cleanthes, qui quasi maiorum est gentium Stoicus, Zenonis auditor, solem dominari et rerum potiri putat.*

120 Cic. *Nat. D.* 2,40.

„niechybnie musi być podobne albo do ognia, który stosujemy w życiowych praktykach, albo do tego, który zawarty jest w ciałach istot żywych)”.

Dalej cytując Kleantesa, Balbus przekonuje, że Słońce w istocie musi składać się z tego rodzaju ognia, który nie niszczy, ale „wszystko zachowuje, odżywia, pobudza do wzrostu, podtrzymuje i obdarza czuciem” (*omnia conservat, alit, auget, sustinet sensuque adficit*). Trudno uciec tutaj od skojarzenia wymienionych właściwości ze stoicką koncepcją *pneuma*¹²¹.

Mając zatem na względzie poczynione wyżej uwagi o filozofii Kleantesa, możemy stwierdzić, że przytoczony cytat z dzieła *O naturze bogów*, chociaż nie padają w nim żadne techniczne terminy, dość dobrze opisuje Kleantesową wizję interakcji między światem niebieskim, siedzibą *logos*, twórczego ognia / eteru a resztą wszechświata. W ujęciu Kleantesa nie ma miejsca na kosmiczny dualizm, o który stoik bywa niekiedy podejrzewany¹²². Aktywność boskiego umysłu, dzięki wszechobecności słonecznego światła i ciepła, w równym stopniu przenika cały wszechświat.

121 Warto tutaj przytoczyć bardziej jednoznaczny cytat ze stoicyzującego greckiego astronoma Kleomedesa (I–II w. n.e.), który wymieniając w swoich *Caelestia* poszczególne moce Słońca (w większości pokrywające się z przytoczonymi przez Cyncerona), pisze (*Cael.* 2,1,363–364): (...) ὑπὸ πολλῆς τῆς δυνάμεως αὐτὸς ἔμπνοον παρέχειται τὴν γῆν, ὥς καὶ καρποφορεῖν αὐτὴν καὶ ζωογονεῖν („przez jego [Słońca] wiele mocy wypełnia ono **tchnieniem** Ziemię, tak że jest ona zdolna do wydawania owoców i obdarzania życiem”). Uznaje się, że Kleomedes w swoim dziele korzystał głównie z doktryn Posejdoniosa, którego imię astronom przytacza, i w istocie podobnie jak stoicki filozof uznaje on za *hegemonikon* wszechświata całe niebiosy.

122 P.A. Meijer, *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*, Eburon, Delft 2007, s. 54: „Cleanthes makes the impression to be the most outspoken adherent of what I call »cosmic dualism«. The issue is in what measure God and cosmos coincide”.

Aby odkryć źródła myśli Kleantesa, należy postawić pytanie, z czego wynikała jego fascynacja Słońcem oraz czy przyznawał on temu ciału uprzywilejowaną pozycję w modelu kosmosu. W tym miejscu warto przytoczyć informację przekazaną przez Euzebiusza z Cezarei:

ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἄστρον ὑπάρχειν καὶ πλεῖστα συμβάλλεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν, ἡμέραν καὶ ἐνιαυτὸν ποιοῦντα καὶ τὰς ἄλλας ὥρας¹²³.

Zgodnie z opinią Kleantesa Słońce jest *hegemonikon* kosmosu, ponieważ jest ono największą spośród gwiazd i przyczynia się najbardziej do zarządzania kosmosem, tworząc dni i lata, a ponadto pory roku.

W świetle tej informacji dziwić może przytoczona przez Plutarcha anegdota dotycząca sporu między Klantesem a astronomem Arystarchem z Samos:

ὦ τάν, μὴ κρίσιν ἡμῖν ἀσεβείας ἐπαγγείλης, ὥσπερ Ἀρίσταρχον ᾤετο δεῖν Κλεάνθης τὸν Σάμιον ἀσεβείας προσκαλεῖσθαι τοὺς Ἕλληνας ὡς κινοῦντα τοῦ κόσμου τὴν ἐστίαν ὅτι <τὰ> φαινόμενα σφῆζεν ἀνὴρ ἐπειράτο μένειν τὸν οὐρανὸν ὑποτιθέμενος ἐξελίττεσθαι δὲ κατὰ λοξοῦ κύκλου τὴν γῆν ἅμα καὶ περὶ τὸν αὐτῆς ἄξονα δινουμένην¹²⁴.

Przyjacielu, tylko nie wysuwaj przeciwko nam oskarżenia o bezbożność, tak jak Kleantes, który uznał, że Grecy powinni oskarżyć o bezbożność Arystarcha z Samos, ponieważ ten wprowadził w ruch serce wszechświata, starając się ocalić zjawiska poprzez założenie, że niebiosa pozostają w spoczynku, podczas gdy Ziemia krąży po ekliptyce i równocześnie wokół własnej osi.

123 Euseb. *Praep. Evang.* 15,15,7.

124 Plut. *De fac.* 923a.

Obiekcje Kleantesa dotyczą opracowanej przez Arystarcha teorii heliocentrycznej. Informacja ta wzbudziła wśród historyków nauki starożytnej pewną kontrowersję¹²⁵. Dlaczego filozof podkreślający koncentrację boskości w Słońcu oskarża uczonego, który udowodnił, że to ciało niebieskie w rzeczywistości zajmuje zaszczytne miejsce w centrum kosmosu? Co więcej, zgodnie z przekazem Diogenesa Laertiosa Kleantes miał napisać całe dzieło wymierzone w teorię Arystarcha (Πρὸς Ἀρίσταρχον)¹²⁶. Najprawdopodobniej przekonanie stoickiego filozofa do geocentrycznego modelu kosmosu wynikało bardziej z pobudek natury filozoficzno-religijnej niż naukowej. Po pierwsze, dużą rolę w tym względzie musiało odgrywać przywiązanie Kleantesa do kosmologii opracowanej przez jego mistrza Zenona z Kition, w której zapewne zawierał się pogląd o boskości gwiazd i planet¹²⁷. Po drugie, z religijnego punktu widzenia, raczej *implicite* wyrażanego w literaturze filozoficznej, pozycjonowanie Ziemi w centrum kosmosu zakładało, że ludzkość cieszy się szczególnym zainteresowaniem i opieką boskich mocy wypełniających wszechświat¹²⁸.

125 Zob. L. Russo, S.M. Medaglia, *Sulla presunta accusa di empetà ad Aristarco di Samo*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 1996, vol. 53, no. 2, s. 113—121. Badacze ci postulują, że obecna postać tekstu Plutarcha jest wynikiem zmiany przypadków imion astronoma i filozofa przez XVII-wiecznego kopistę pozostającego pod wrażeniem znanych mu oskarżeń wysuwanych przeciwko Giordano Bruno i Galileuszowi. Zgodnie z ich emendacją zatem oryginalny cytat przedstawiał sytuację, w której to Arystarch oskarżył Kleantesa o bycie bezbożnym stoikiem, który odmawia akceptacji naukowej teorii (heliocentryzmu) potwierdzającej jego rozważania teologiczne.

126 D.L. 7,174. Nieznane są żadne argumenty przedstawiane w tym dziele przez Kleantesa.

127 R. Netz, *Scale, Space and Canon in Ancient Literary Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, s. 436.

128 R. Gordon, *Cosmology, Astrology and Magic: Discourse, Schemes, Power and Literacy*, w: *Panthée: Religious Transformations in the Greco-Roman Empire*, eds. L. Bricault, C. Bonnet, Brill, Leiden—Boston 2013, s. 94.

Dlatego też umieszczenie Słońca w centrum kosmosu paradoksalnie niweczyło całą heliokratyczną koncepcję Kleantesa.

Pisząc o znaczeniu Słońca w teologicznych rozważaniach Kleantesa, należy jeszcze wspomnieć o obecnych w pismach filozofa solarnych interpretacjach postaci bóstw tradycyjnego greckiego panteonu. Jak wynika z zachowanych u pisarzy antycznych testimoniów i fragmentów, alegorezy Kleantesa zmierzały do monistycznej identyfikacji niektórych męskich bogów na podstawie etymologii ich imion i przydomków. I tak Słońce jest Apollonem, ponieważ „ciągle wschodzi w różnych miejscach” (ὥς ἀπ’ ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιοῦμενον)¹²⁹. Przydomek Λύκειος nadany został bogu ze względu na podobieństwo zachowania wilka (λύκος) i Słońca: pierwszy chwytą zwierzynę, drugi opary, którymi się karmi¹³⁰. Przy użyciu tej samej metody Kleantes utożsamiał ze Słońcem Dionizosa. Otóż imię bóstwa skrywa solarne znaczenie, ponieważ pochodzi od czasownika διανύω (dokonać, wypełnić), co wskazuje na codzienne „wypełnianie się” wędrówki Słońca po nieboskłonie i tworzenie dnia i nocy¹³¹. Jakkolwiek fantastyczne mogą wydawać się wyjaśnienia zaproponowane przez stoickiego filozofa, wskazują one na chęć nadania nowego wymiaru bogom i na przekonanie, że tradycja ciągle może być inspiracją dla intelektualnych i duchowych dociekań.

129 SVF 1, fr. 540 (= Macr. Sat. 1,17,8).

130 SVF 1, fr. 541 (= Macr. Sat. 1,17,36): *Cleanthes Lycium Apollinem appellatum notat quod, veluti lupi pecora rapiunt, ita ipse quoque humorem eripit radiis.*

131 SVF 1, fr. 546 (= Macr. Sat. 1,18,14): *unde Cleanthes ita cognominatum scribit (Dionysum) ἀπὸ τοῦ διανύσαι, quia cotidiano impetu ab oriente ad occasum diem noctemque faciendo caeli conficitt cursum.*

W dialogu *O obliczu, które widać na Księżycu* Plutarch, aby ustalić kosmologiczną rolę Księżycza, łączy perspektywę dyskursów naukowego i teologicznego, a snując intrygującą mityczną narrację, przedstawia związek tego ciała niebieskiego z ludzką duszą. W micie przytoczonym przez Sullę — jednego z uczestników dialogu — staje przed słuchaczami wizja kosmosu — przestrzeni ciągle powtarzającego się cyklu życia i śmierci. Opowieść jest w istocie wykładem wysoce spekulatywnej astralnej eschatologii, która opiera się na analogii między złożoną ludzką istotą a hierarchicznie podzielonym wszechświatem:

τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὁρθῶς ἐκ δυεῖν δὲ μόνον σύνθετον οὐκ ὁρθῶς ἡγοῦνται. μόριον γὰρ εἶναί πως ψυχῆς οἶονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἥττον ἐκείνων ἁμαρτάνοντες οἷς ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος· νοῦς γὰρ ψυχῆς ὅσω ψυχῇ σώματος ἁμεινόν ἐστι καὶ θειότερον. ποιεῖ δ' ἡ μὲν ψυχῆς <καὶ σώματος μῖξις τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικὸν ἡ δὲ νοῦ καὶ ψυχῆς> σύνοδος λόγον, ὧν τὸ μὲν ἡδονῆς ἀρχὴ καὶ πόνου τὸ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας. τριῶν δὲ τούτων συμπαγόντων τὸ μὲν σῶμα ἡ γῆ τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχευεν εἰς τὴν γένεσιν <τάνθρωπῳ> ὥσπερ αὖ<τῇ> τῇ σελήνῃ τὸ φέγγος¹³².

Większość ludzi słusznie utrzymuje, że człowiek jest istotą złożoną, lecz błędne jest twierdzenie, że składa się jedynie z dwóch części. Uważają bowiem, że umysł stanowi w jakiś sposób część duszy. Mylą się jednak nie mniej niż ci, którzy wierzą, że dusza jest częścią ciała. Dusza bowiem jest lepsza od ciała w takim samym stopniu jak umysł jest lepszy i bardziej boski niż dusza. Ze zmieszania duszy i ciała powstaje

132 Plut. *De fac.* 943a—b.

bowiem coś nierozumnego i emocjonalnego, natomiast z zejścia się duszy i umysłu tworzy się rozum. Pierwsze jest źródłem przyjemności i bólu, drugie — cnoty i występku. W połączeniu się zaś tych trzech — Ziemia dała człowiekowi ciało, Księżyc duszę, Słońce natomiast umysł, żeby zaczął istnieć — tak samo właśnie jak daje światło Księżycowi.

Dalej z narracji Sulli dowiadujemy się, że w konsekwencji swojej trójdzielnej natury człowiek przechodzi proces podwójnej śmierci. Pierwsza odbywa się na Ziemi, jest gwałtowna i polega na oddzieleniu się duszy i intelektu od ciała. Podczas gdy ciało zostaje wchłonięte przez Ziemię, dusza i umysł unoszą się ku Księżycowi. Tam też dochodzi do drugiej śmierci, w której umysł stopniowo „opuszcza duszę z powodu miłości do wizerunku Słońca” ([ὁ νοῦς] ἀποκρίνεται δ’ ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνης)¹³³.

Plutarch w swoim filozoficznym micie obszernie opisał los duszy na Księżycu, duszy wyzwolonej od ciała i umysłu. Księżyc tworzy tam przestrzeń liminalną, w której dusze oczekują na oczyszczenie z moralnego balastu powstałego na skutek ich złączenia z ciałem. Ostatecznym celem duszy jest bowiem rozpląnięcie się w substancji Księżyca¹³⁴. Kiedy to się stanie, proces powstawania człowieka zaczyna się na nowo:

εἴτα τὸν νοῦν αὖθις ἐπισπεύραντος τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένη νέας ποιῇ ψυχάς, ἡ δὲ γῆ τρίτον σῶμα παρέσχηεν¹³⁵.

Następnie, gdy Słońce dzięki życiodajnej sile ponownie zasiało umysł, Księżyc przyjmuje go i tworzy nowe dusze, a Ziemia, trzecia z kolei, wytwarza ciało.

133 Plut. *De fac.* 943f.

134 Plut. *De fac.* 945a.

135 Plut. *De fac.* 945c.

Plutarch, jak zauważa Werner Deuse, opowieść Sulli określa nie tylko nazwą *mythos*, lecz także *logos*, co najprawdopodobniej stanowi aluzyjną zachętę dla czytelnika do odkrywania jej filozoficznych podtekstów i inspiracji¹³⁶. Zgodnie z obecnie przyjmowaną interpretacją *De facie* jest nasycony teoriami wypracowanymi w procesie długotrwałego dialogu między filozofiami Platona i Arystotelesa¹³⁷. W tym kontekście należy też podkreślić zanurzenie Plutarcha we współczesnej mu, raczej synkretycznej postaci myśli medioplatonńskiej, którą charakteryzowała dążność do czerpania z innych prądów filozoficznych oraz z myśli religijnej. W istocie sama narracja mityczna Plutarcha, jeśli uznamy ją za owoc kreatywności autora, utkana jest z gęsto splecionych zapożyczeń, reinterpretacji i nawiązań do znanych mu doktryn filozoficznych. Oczywiście Plutarchowe rozróżnienie między *psyche* i *nous* jest rozwinięciem nauk zawartych w *Timajosie* Platona oraz traktacie *De anima* Arystotelesa¹³⁸. Wizja Księżyca jako celu ludzkiej *psyche* jest bez wątpienia przetworzeniem motywu z eschatologicznego mitu z Platońskiego dialogu *Fajdon*, gdzie mowa o niewidzialnej „prawdziwej Ziemi” położonej w niebieskim, eterycznym regionie, ku której podążają dusze oczyszczone przez mądre i zbożne życie ich właścicieli¹³⁹.

136 W. Deuse, *Plutarch's Eschatological Myths*, w: *Plutarch: On the Daimonion of Socrates*, ed. H.G. Nesselrath, SAPERE XVI, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 169—171.

137 P. Donini, *Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's on the Face in the Moon*, w: J.M. Dillon, A.A. Long, *The Question of „Eclecticism”: Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988, s. 145.

138 Zob. J.M. Dillon, *The Middle Platonist: 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca—New York 1996, s. 213.

139 Plat. *Phd.* 114c. Omówienie mitu można znaleźć w: H. Podbielski, *Obraz zaświatów w dialogach Platona*, „Roczniki Humanistyczne” 2006—2007, t. LIV—LV, z. 3, s. 42—49.

Źródłem lunarno-solarnej eschatologii mogło być wspomniane wyżej¹⁴⁰ pitagorejskie ἄκουσμα zawierające pogląd, że mityczne Wyspy Błogosławionych są alegorią Słońca i Księżyca. W koncepcji substancjalnej tożsamości Księżyca i duszy, implikującej materialność tej ostatniej, badacze od dawna doszukują się wpływów stoickich¹⁴¹. Z kolei trójdzielny model wszechświata Plutarch zaczerpnął (i uczynił z niego *analogon* człowieka) od platońskiego filozofa Ksenokratesa, trzeciego scholarchy Akademii, na którego teorię materii Słońca, Księżyca i Ziemi Sulla powołuje się w swojej przemowie. Do kosmologii Ksenokratesa wrócimy niżej.

Eschatologiczny mit Plutarcha jest doktrynalnie złożony i bogaty w intertekstualne odniesienia, co wyraźnie zaznacza się również w sposobie przedstawienia roli Słońca w skonstruowanym na potrzeby opowieści porządku kosmicznym. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na często podnoszony problem filozoficznej interpretacji mitu, na której potrzebę wskazuje relacja umysłu (νοῦς) i Słońca. Jak głosi Sulla, Słońce daje człowiekowi umysł. Jeśli uwzględnimy zależność tekstu Plutarcha od Platońskiej antropologii/psychologii, dziwić może fakt, że „najlepszy” element ludzkiej istoty powiązany jest z materialnym ciałem niebieskim, a nie z jakością metafizyczną. Innymi słowy, może się wydawać, że autor *Moralii* porzucił w swoim micie Platońską doktrynę o nieśmiertelności duszy na rzecz stoickiej kosmoteologii. Jednak analiza wskazówek zawartych w tekście pozwala na wyciągnięcie wniosku, że Plutarch zakładał transcendencję umysłu. Po pierwsze, νοῦς określany jest

140 Zob. s. 97—98.

141 P. Donini, *Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's on the Face in the Moon*, w: J.M. Dillon, A.A. Long, *The Question of „Eclecticism”...*, s. 140—141; W. Deuse, *Plutarch's Eschatological Myths*, w: *Plutarch: On the Daimonion...*, s. 190.

słowem ἀπαθής¹⁴² („pozbawiony namiętności”), które raczej sugeruje jego niematerialność. Po drugie, gdy w opowieści Sulli mowa jest o oddzielaniu się umysłu od duszy „z powodu miłości do wizerunku (εἰκόνας) Słońca”, intencją Plutarcha jest bez wątpienia odwołanie się do Platońskiej metaforyki solarnej *Państwa* (Słońce jako τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον). Plutarch pisze bowiem dalej, że w wizerunku Słońca „rozbłyśka to upragnione, boskie i błogosławione piękno, ku któremu w ten czy inny sposób zmierza cała natura” (ἐπιλάμπει τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον, οὗ πᾶσα φύσις, ἅλλη δ’ ἅλλως, ὁρέγεται)¹⁴³. Dodatkowo w tym kontekście warto przytoczyć zawarty w *O zamilknięciu wyroczni* sprzeciw Plutarcha wobec filozofów, którzy nazywają Słońce Apollonem, utożsamianym w dialogu — zapewne ze względów etymologicznych (Apollon jako „jedno”) — z najwyższym, transcendentnym bóstwem:

οἱ μὲν πολλοὶ τῶν προγενεστέρων ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἡγοῦντο θεὸν Ἀπόλλωνα καὶ ἥλιον: οἱ δὲ τὴν καλὴν καὶ σοφὴν ἐπιστάμενοι καὶ τιμῶντες ἀναλογίαν, ὅπερ σῶμα πρὸς ψυχὴν ὅψις δὲ πρὸς: νοῦν φῶς δὲ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι, τοῦτο τὴν ἡλίου δύναμιν εἵκαζον εἶναι πρὸς τὴν Ἀπόλλωνος φύσιν, ἔκγονον ἐκείνου καὶ τόκον ὄντως ἀεὶ γιγνόμενον ἀεὶ τοῦτον ἀποφαίνοντες¹⁴⁴.

Wielu z poprzedniej generacji uznawało Słońce i Apollona za tego samego boga; jednak ci, którzy rozumieją i szanują piękno i mądrość analogii, pouczają nas, że tak jak ciało ma się do duszy, zmysł wzroku do umysłu, światło do prawdy,

142 Plut. *De fac.* 945c.

143 Plut. *De fac.* 944e.

144 Plut. *De def. or.* 42,433d—e: najprawdopodobniej Plutarch krytykuje tutaj poglądy filozofów stoickich. Do identyfikacji Słońca i Apollona Plutarch odnosi się także w kilku innych dialogach: *De E.* 4,386b; 21,393d; *De lat. viv.* 6,1130a; *De pyth. or.* 12,400d.

tak samo moc Słońca ma się do natury Apollona. Ukazują oni, że Słońce jest jego dzieckiem i potomkiem, zawsze zrodzonym z tego, który jest wieczny.

Ostatecznie zatem νοῦς bierze swój początek z bóstwa przebywającego w świecie ponadmysłowym i objawiającego się, podobnie jak u Platona, w wizerunku Słońca¹⁴⁵.

Wydaje się jednak, że Słońce w *De facie* odgrywa rolę łącznika między światem materialnym a metafizycznym — w dużo bardziej dosłownym sensie, niż mogliśmy to zaobserwować u Platona. Wrażenie to znajduje potwierdzenie w cytacie z innego słynnego mitu eschatologicznego Plutarcha, stanowiącego część dialogu *O bóstwie Sokratesa*, który poszerza trójdzielną perspektywę kosmologiczną z *De facie*:

τέσσαρες δ' εἰσὶν ἀρχαὶ πάντων, ζωῆς μὲν ἡ πρώτη κινήσεως δ' ἡ δευτέρα γενέσεως δ' ἡ τρίτη φθορᾶς δ' ἡ τελευταία· συνδεῖ δὲ τῇ μὲν δευτέρᾳ τὴν πρώτην Μονὰς κατὰ τὸ ἀόρατον, τὴν δὲ δευτέραν τῇ τρίτῃ Νοῦς καθ' ἥλιον, τὴν δὲ τρίτην πρὸς τετάρτην Φύσις κατὰ σελήνην. τῶν δὲ συνδέσμων ἐκάστου Μοῖρα κλειδοῦχος Ἀνάγκης θυγάτηρ κάθεται, τοῦ μὲν πρώτου Ἄτροπος τοῦ δὲ δευτέρου Κλωθώ, τοῦ δὲ πρὸς σελήνην Λάχεσις, περὶ ἣν ἡ καμπὴ τῆς γενέσεως¹⁴⁶.

Istnieją cztery zasady wszechrzeczy: pierwsza to zasada Życia, druga — Ruchu, trzecia — Stawania się, ostatnia zaś jest zasada Ginięcia. Pierwsza jest połączona z drugą

145 P. Donini, *Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's on the Face in the Moon*, w: J.M. Dillon, A.A. Long, *The Question of „Eclecticism”...*, s. 142—143; A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Brill, Leiden 1989, s. 46.

146 Plut. *De gen.* 591b.

przez Monadę w świecie niewidzialnym, druga z trzecią przez Umysł na Słońcu, trzecia z czwartą przez Naturę na Księżycu. Władzę nad każdym połączeniem posiada Mojra-Kluczniczka, córka bogini Ananke. Nad pierwszym Atropos, nad drugim Kloto, natomiast nad tym na Księżycu — Lachesis.

Model ten, chociaż wyraźnie Platoński w ogólnym zarysie, sprawia badaczom duże problemy interpretacyjne. Jeśli jednak odniesiemy go do triadycznego schematu kosmosu przedstawionego w micie w dialogu *De facie*, zobaczymy, że ponad regionem Słońca umieszczona została sfera niewidzialna (τὸ ἄορατον), będąca dziedziną Monady. Według Johna M. Dillona sfera ta, celowo określona niejasnym terminem, odpowiada zewnętrznemu regionowi wszechświata, tzn. regionowi ponadmysłowemu¹⁴⁷. Monada natomiast jest tutaj tożsama nie tylko z Platońskim najwyższym bóstwem, lecz także z transcendentnym Umysłem i Demiurgiem. Wniosek taki, mimo że przytoczony tekst nie zawiera stosownych odniesień, wysnuć można na podstawie poglądów Plutarcha wyrażonych w innych jego pismach nawiązujących do metafizyki Platona, zwłaszcza do *Timajosa*¹⁴⁸. Jak zatem należy rozumieć ideę łączącą Umysł ze Słońcem? Przede wszystkim wydaje się, że motyw ten wpisuje się w kontekst dokonanej przez

147 J.M. Dillon, *The Middle Platonist...*, s. 215.

148 Pojmowanie Demiurga przez Plutarcha omawia szczegółowo J. Opsomer, *Demiurges in Early Imperial Platonism*, w: R. Hirsch-Luipold, *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder — Gottesbilder — Weltbilder*, Walter de Gruyter, Berlin 2005, s. 87—96. Zob. także: W. Deuse, *Plutarch's Eschatological Myths*, w: *Plutarch: On the Daimonion...*, s. 194, gdzie autor tłumaczy pojawienie się powiązanej z Monadą zagadkowej zasady Życia (ζωή) w tekście Plutarcha użytymi przez Platona w *Timajosie* określeniami inteligibilnego modelu, w który wpatruje się Demiurg, stwarzając świat. Zob. Plat. *Tim.* 31b: παντελής ζωόν; 39e: τέλειον καὶ νοητὸν ζῶον.

Plutarcha reinterpretacji Platońskiej doktryny duszy wszechświata. Otóż w *Timajosie* znajdujemy dość skomplikowany opis stworzenia duszy przez Demiurga i obdarzenia nią całego sferycznego kosmosu. Ze względu na swoje pochodzenie dusza partycypuje w rozumie Demiurga i w sposób doskonały wypełnia jego zamiysł wprowadzenia porządku w utworzonym przez niego materialnym wszechświecie¹⁴⁹. Zgodnie z Plutarchową interpretacją Platońskiego dialogu, którą autor *De facie* uznawał zresztą za najbliższą intencji Platona, Demiurg nie stworzył duszy, ponieważ była ona zawsze obecna w chaotycznej, ruchliwej i niestworzonej materii¹⁵⁰. Tego typu duszę określał filozof mianem „irracjonalnej”. Rolą Demiurga było zatem obdarzenie istniejącej już duszy rozumem, co ostatecznie prowadziło do uporządkowania materii i powstania kosmicznego ładu¹⁵¹. Przekładając psychologiczną doktrynę Plutarcha na eschatologiczne mity z *De facie* i *De genio*, możemy wnioskować, że irracjonalna dusza skojarzona jest ze sferą Księżyca oraz że demiurgiczna rola przekazania jej rozumu została przypisana Słońcu. Wyrażna aluzja do tego pojawia się w *De facie*, gdzie mowa jest o „zasiewaniu” (ἐπισπείραντος) przez Słońce umysłu w duszach bytujących na Księżycu; słowo to bez

149 Stwarzanie duszy wszechświata: Plat. *Tim.* 34a—36c; funkcje duszy wszechświata: Plat. *Tim.* 36e—40d.

150 Problem stworzenia wszechświata przez Demiurga, *creatio ex nihilo*, który wynikał z Platońskiego *Timajosa*, był źródłem sporów odbiorców i interpretatorów dialogu. W filozoficznych kosmogoniach „stworzenie z niczego” nigdy nie było brane pod uwagę jako dopuszczalna wizja powstania wszechświata. Stąd też Plutarchowa propozycja rozwiązania tej kwestii. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV..., s. 361—364.

151 Zagadnienie postrzegania duszy wszechświata przez Plutarcha omawia, uwzględniając jego egzegetyczne teksty, J. Opsomer, *Plutarch on the Division of the Soul*, w: *Plato and the Divided Self*, eds. R. Barney, T. Brennan, Ch. Brittain, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 311—330.

wątpienia nawiązuje do obrazu zasiewania dusz przez Demiurga w *Timajosie*¹⁵².

Jest prawdopodobne, że ta zaskakująca teoria Plutarcha ma swoje źródła w kosmologicznych ideach Ksenokratesa, którego imię — jak wspomnieliśmy — wymienione jest w *De facie*. Filozof ten, którego myśl znamy jedynie ze świadectw innych autorów antycznych, zgodnie z przekazem Sekstusa Empiryka¹⁵³ dzielił rzeczywistość na trzy sfery (οὐσίαι): zmysłów (αἰσθητή), przypuszczeń (δοξαστή) i poznania (νοητή) — tzn. na świat podksiężycowy (ziemski), niebiosa i świat ponadniebieski. Podczas gdy świat ziemski poddaje się poznaniu tylko za pomocą zmysłów, a świat ponadniebieski tylko dzięki prawdziwej wiedzy (ἐπιστήμη) — poznanie niebios jest możliwe poprzez połączenie dwóch pierwszych form, przy czym odpowiednikiem *episteme* jest astronomia. Planety i gwiazdy można bowiem rozpoznać dzięki zmysłowi wzroku, ponieważ złożone są z materii, jednak ich rzeczywista natura i rządzące nimi prawa dostępne są tylko rozumowi¹⁵⁴. Dalej — jak przekazuje Plutarch — Ksenokrates, dokonując kolejnego trójpodziału niebios na regiony Słońca, Księżycy i Ziemi, uznawał Słońce za „najczystsze” pod względem stopnia zagęszczenia materii ciało niebieskie¹⁵⁵.

Nie można jednak wykluczyć wpływu innych idei na myśl Plutarcha. Motyw Słońca jako Demiurga podporządkowanego najwyższemu, transcendentnemu bóstwu pojawia się w *Corpus Hermeticum*. W traktacie szesnastym zbioru, tuż po rozważa-

152 Plat. *Tim.* 42d: ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τᾶλλα ὅσα ὅργανα χρόνου. Zob. także: J.M. Dillon: *The Middle Platonist...*, s. 215—216.

153 Sext. *Emp. Adv. Math.* 7,147—149.

154 J.M. Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 124—125.

155 Plut. *De fac.* 944a.

niach o najwyższym bogu, który jest „jednym i wszystkim” razem, występuje odwołanie do Słońca nazwanego Demiurgiem (ὁ δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος)¹⁵⁶. Ma się ono znajdować w środku kosmosu, między Ziemią a gwiazdami stałymi, a chwali się je jako moc ożywiająca wszystkie stworzenia. Jego światło dociera zarówno do świata śmiertelnych, jak i do sfer ponadmysłowych. Po tych rozważaniach następuje dłuższy wywód o złych dajmonach otaczających Słońce, a potem mowa jest o tych nielicznych spośród ludzi, którzy nie muszą się ich obawiać, ponieważ promień Heliosa oświeca racjonalną część ich duszy (ἐν τῷ λογικῷ ἀκτὶς ἐπιλάμπει διὰ τοῦ ἡλίου)¹⁵⁷. Koncepcja ta nie jest do końca zbieżna z mitem Plutarcha z *De facie*, jednak w traktacie dwunastym poświęconym jedności ludzkiego i boskiego umysłu czytamy: „umysł zatem nie został odcięty od substancjalności boga, lecz niejako rozciągnął się podobny do światła Słońca” (ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμηένος τῆς οὐσιότητος τοῦ Θεοῦ, ἀλλ’ ὥσπερ ἡπλωμένος τῆς καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς)¹⁵⁸.

Zapewne ryzykowne jest twierdzenie, że Plutarch czytał traktaty wchodzące w skład *Corpus Hermeticum*. Niemniej jego zainteresowanie teologią i duchowością Egiptu, które stanowią istotny punkt odniesienia dla pism hermetycznych, nie ulega wątpliwości. W rozprawie *De Iside et Osiride* — filozoficznej interpretacji mitu o tytułowej parze bogów — Plutarch pisze zresztą, że czerpał z *Ksiąg Hermesa* (Ἑρμοῦ βίβλοι)¹⁵⁹, skąd dowiedział się, że imię boga Horsa oznacza potęgę kierującą ruchem Słońca. Warto też nadmienić, że boskim przewodnikiem duszy w czasie jej podwójnego

156 CH 16,5.

157 CH 16.

158 CH 12,1.

159 Plut. *Isid.* 61.

umierania, o czym mówi mit w *De facie*, jest Hermes występujący pod dwiema postaciami: jako χθόνιος towarzyszy psyche, gdy odziera się ona od ciała, natomiast jako οὐράνιος — gdy rozstaje się z umysłem na Księżycu¹⁶⁰.

Wspomniane w przytoczonym wyżej cytacie z *De genio* Mojry nie pojawiły się w kontekście solarnym po raz pierwszy w tym dialogu Plutarcha. Występują także w *De facie*, z tą jednak różnicą, że ich imiona są przypisane do ciał niebieskich i powiązanych z nimi obszarów kosmosu: Atropos do Słońca, Kloto do Księżycy, Lachesis do Ziemi¹⁶¹. Motyw Mojry, które przędą strukturę rzeczywistości, zapewniając spoistość powiązań i harmonii jej elementów, został bez wątpienia zaczerpnięty od Ksenokratesa¹⁶², który z kolei zapożyczył go z *Państwa* Platona¹⁶³. Tam też Atropos, Kloto i Lachesis przedstawione są jako strażniczki kosmicznego porządku, wprawiające w ruch kręgi wszechświata. Ponadto sprawują one pieczę nad przydzielaniem losu duszom zmarłych oczekujących na reinkarnację. Platoński obraz kosmicznych Mojry stał się najprawdopodobniej częścią repozytorium późniejszych astrologicznych wyobrażeń. Związek tych bogiń ze Słońcem został podkreślony w dwóch magicznych hymnach solarnych, gdzie tajemne imię Heliosa jako władcy przeznaczenia utożsamiane bywa z liczbowym ekwiwalentem imion trzech Mojry¹⁶⁴. Dodatkowo w hymnie neoplatonika Proklosa wyrażona

160 Plut. *De fac.* 943b.

161 Plut. *De fac.* 94.

162 Odpowiedni fragment z Ksenokratesa znajduje się u Sekstusa Empiryka (*Adv. Math.* 7,149).

163 Chodzi tutaj o słynny platoński mit o Erze. Zob. Plat. *Resp.* 617b—621a.

164 PGM I, 325: κλήζω δ' οὖνομα σὸν Μοίραις αὐταῖς ἰσάριθμον („Wzywam twe imię równe liczbą samym Mojrom”); PGM II, 100: χαῖρε, πυρὸς μεδέων (...) καὶ Μοῖραι τρισσαὶ Κλωθὴ τ' Ἀτροπὸς τε Λάχις τε („Witaj, strażniku ognia (...))

została nadzieja, że Helios, zarządzający ruchami gwiazd i planet, zmusi nieprzejednane Mojry do „ponownego nawinięcia nici nieodpartego przeznaczenia”¹⁶⁵.

i witajcie trzy Mojry, Kloto, Atropos i Lachesis”). Zob. też komentarz do tych wersów w: L.M. Bortolani, *Magical Hymns from Roman Egypt: A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 90, 187.

165 Procl. H 1,15—16: σοὶ δ' ὑπὸ Μοιράων χορὸς εἵκαθεν ἀστυφέλικτος / ἄψ δὲ μεταστρωφῶσιν ἀναγκαίης λίνον αἴσης („Przed tobą ustąpił niezachwiany chór Mojr / znowu nawijając nić nieodpartego przeznaczenia”).

Rozdział czwarty

Orfeusz i Helios

Papirus z Derveni i solarny fallus

Solarne spekulacje anonimowego twórcy papirusu z Derveni, ze względu na kontekst, w jakim się pojawiają, a także z uwagi na stan zachowania całego dokumentu, są przedmiotem ożywionej i, jak się zdaje, dalekiej od rozstrzygnięcia debaty. Zanim jednak do tego przejdziemy, warto przywołać ustalenia określające intencje autora oraz charakter tego źródła. Tekst składa się z dwudziestu sześciu fragmentarycznych kolumn, z których sześć pierwszych poświęconych jest wyjaśnieniu czynności rytualnych, pozostałe natomiast zawierają alegoryczną egzegezę teogonicznego poematu, skomponowanego prawdopodobnie w VI w. p.n.e.¹, którego autorstwo przypisane jest mitycznemu trackiemu pieśniarzowi Orfeuszowi. Z cytowanych przez komentatora wersów utworu (nazywanego przez niego „hymnem”)² możemy wywnioskować,

1 Th. Kouremenos, G.M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Olschki, Firenze 2006, s. 5—10.

2 DP, kol. 7,2: ..ῥμνον [ὅγ]ιῃ καὶ θεμ[ι]τὰ λέγο[ντα] (...). Wszystkie cytaty z papirusu z Derveni podaję zgodnie z edycją i rekonstrukcją dokumentu w: G. Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 4—55.

że przedstawiona w nim narracja teogoniczna rozpoczynała się *in medias res*³, tzn. od kulminacyjnego momentu mitu sukcesyjnego o tym, jak Zeus zdobył władzę królewską, dokonał odtworzenia wszechświata i stał się najważniejszym wśród bogów⁴. Najprawdopodobniej jednak — na co wskazują próby rekonstrukcji układu poematu — w wątku tym umieścił poeta kilkuwersową retrospekcję do wcześniejszych boskich władców, z której wynika, że jako pierwszy rządy sprawował Uranos, syn Nocy (Εὐφρονίδης), po nim zaś władzę przejął Kronos, ojciec Zeusa⁵.

Autor papiirusu twierdzi, że poezja Orfeusza wydaje się ludziom obca (ξένη) i pełna zagadek (αἰνι[γμ]ατώδης)⁶. Dodaje jednak, że są to zagadki, które skrywają treści wielkiej wagi ([ἐν αἰνι]γμᾶσ[ιν] δὲ [μεγ]άλα)⁷. Celem komentarza jest zatem odkrycie prawdziwego, niedostępnego niewtajemniczonym znaczenia orfickiego poematu. Po lekturze zachowanych fragmentów tekstu staje się jasne, że w ujęciu komentatora pod narracyjną warstwą utworu — opowieścią o dojściu Zeusa do władzy oraz najprawdopodobniej o konsekwencjach tego zdarzenia — ukryte zostało przesłanie filozoficzne, które może

3 Wskazuje na to pierwszy zacytowany w całości wers orfickiego hymnu, najpewniej część inwokacji wprowadzającej temat utworu: DP, kol. 7,2: [ο]ῖ Διὸς ἐξέγονοντο [ὑπερμεν]έος βασιλῆος („którzy narodzili się z Zeusa, potężnego króla”).

4 Odtworzenie wszechświata przez Zeusa jest centralnym i najbardziej oryginalnym motywem wszystkich znanych tzw. orfickich poematów teogonicznych. Najpełniejszy poetycki opis tego boskiego dzieła odnajdujemy w skompilowanych prawdopodobnie w epoce hellenistycznej i zachowanych we fragmentach *Hieroi Logoi* w 24 *Rapsodiach*. Zob. OF 226—243.

5 DP, kol. 14,6; 15,6. Rekonstrukcję poematu cytowanego przez autora papiirusu z Derveni i związane z tym problemy przedstawiają: G. Betegh, *The Derveni Papyrus...*, s. 92—131; D.A. Meisner, *Orphic Tradition and the Birth of Gods*, Oxford University Press, Oxford 2018, s. 65—75.

6 DP, kol. 7,4—5.

7 DP, kol. 7,4—5.

zostać odkodowane dzięki takim metodom jak etymologia i homonimia. Komentator wspomina o konieczności interpretowania każdego słowa utworu z osobna (ἔπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν)⁸, aby odkryć tajemnicę poematu. Rezultatem tych erudycyjnych i niejednokrotnie zaskakujących swoją filologiczną ekwilibrystką rozważań jest odczytanie epizodów teogonii jako alegorii etapów tworzenia się astronomicznego wszechświata (kosmogonii). Jednak próba całościowej rekonstrukcji jego myśli jest niezwykle trudna, nie tylko ze względu na fragmentaryczność tekstu, lecz także na niesystematyczny tok wykładu. Z poglądami kosmologicznymi komentatora zapoznajemy się wyrywkowo, ponieważ, co podkreśla Gábor Betegh, są one rozsiane po egzegetycznych uwagach do przytaczanych słów bądź wersów⁹. Niemniej wśród badaczy panuje dość powszechne przekonanie, że autor komentarza musiał opracować spójną teorię dotyczącą tworzenia się kosmosu. Zwykle uznaje się, że teoria ta stanowiła eklektyczną fuzję pojęć i koncepcji kilku filozofów presokratejskich, co jednak wcale nie musi wykluczać jej oryginalności¹⁰.

8 DP, kol. 13,6.

9 G. Betegh, *The Derveni Papyrus...*, s. 182: „(...) we are obligated to hop forward and backward in the text in our efforts to reassemble the *disiecta membra* of the Derveni author's own views on the cosmos (...)”.

10 Wpływ poglądów filozofów presokratejskich na autora papirusu oraz rekonstrukcję jego poglądów kosmogonicznych, oprócz wspomnianego już Gábora Betegha, przedstawiają m.in.: W. Burkert, *Orpheus und die Vorsokratiker: Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischer Zahlenlehre*, „Antike und Abendland” 1968, vol. 14, s. 93—114; Th. Kouremenos, *Introduction*, w: Th. Kouremenos, G.M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus...*, s. 28—45; A. Bernabé, *The Commentary of the Derveni Papyrus: Pre-Socratic Cosmogonies at Work*, w: *The Derveni Papyrus: Unearthing Ancient Mysteries*, ed. M.A. Santa-maría Álvarez, Brill, Leiden 2018, s. 108—125. Sceptyczny wobec zasadności prób rekonstruowania teorii autora derweńskiego papirusu jest jednak R.G. Edmonds III, *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 128—130.

Derweński uczony jest monistą, co raczej stoi w sprzeczności z treścią orfickiego poematu. Niemal wszystkie wymienione w utworze bóstwa — zarówno antropomorficzne, jak i abstrakcyjne — zostały utożsamione z jedną, kosmiczną istotą nazwaną Umysłem (Νοῦς), której działanie inicjuje proces przeobrażania się rzeczywistości materialnej. Ta natomiast, jak często podkreśla autor, składa się z małych cząsteczek niestworzonej i wiecznej materii (τὰ [ἐ]όντα — „rzeczy-które-istnieją”)¹¹, która w początkowej fazie działalności Umysłu lub też okresie prekosmicznym została zdominowana przez pierwiastki ognia, co miało uniemożliwiać jakąkolwiek zmianę i przeobrażanie się materii w nowe formy¹². Według autora komentarza rzeczywista kosmogonia rozpoczyna się wraz z oddzieleniem przez Umysł ognia od pozostałych pierwiastków i uformowaniem z nich Słońca. Uwagi dotyczące słonecznej aktywności, która jest moderowana przez nadrzędne kosmiczne bóstwo, pojawiają się w komentarzu wielokrotnie. Musimy bowiem pamiętać, że badacz stara się interpretować orficki poemat wers po wersie, „od pierwszego do ostatniego słowa”¹³. Jego solarne spekulacje są zatem uaktualniane i odkrywane przed czytelnikiem w odniesieniu do odpowiednich wątków mitograficznej narracji.

Odbiorca tekstu nie żywi wątpliwości, że w kosmologicznej teorii Derweńczyka Słońce jest najistotniejszym „instrumentem” demiurgicznego boga (Umysłu), służącym do stworzenia i podtrzymywania stabilności kosmicznego porządku, co wyraża poniższy cytat:

11 DP, kol. 16,7: (...) τὰ ὄντα ὑπὲρ[ρ]χεν αἰεί (...).

12 DP, kol. 9,5—7: (...) τὸ πῦρ [ἄτε] μεμειγμένον τοῖς / ἄλλοις ὅτι ταρασσοί καὶ κ[ωλ]ύοι τὰ ὄντα συνίστασθαι / διὰ τῇν θάλασσαν (...) („ogień, jak długo miesza się z innymi, tak długo z powodu gorąca mąci i powstrzymuje rzeczy-które-istnieją przed łączeniem się ze sobą”).

13 DP, kol. 7,7—8.

(...) τὰ νῦν ἔόντα
ὁ θεὸς εἰ μὴ ᾗθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐποίησεν ἥλιον. ἐποίησε δὲ
τοιοῦτον καὶ τ[ο]σοῦτον γινόμενον (...) ¹⁴.

Jeśliby bóg nie chciał, żeby rzeczy-które-teraz-istnieją istniały, nie stworzyłby Słońca. Stworzył je jednak takiego rodzaju i takiego rozmiaru.

Należy jednak zaznaczyć, że Słońce ani jako Helios, ani jako ciało niebieskie nie zostało najprawdopodobniej wspomniane w orfickim poemacie, a zatem jego obecność w komentarzu wynika z alegorezy interpretatora. Mimo że z łatwością można wskazać, który wątek mitograficznej opowieści był źródłem inspiracji do rozważań nad kosmologicznym znaczeniem Słońca, to jednak jego interpretacja wzbudza duże kontrowersje wśród badaczy. Przyjrzyjmy się bliżej tej kwestii.

W poemacie najważniejszym działaniem Zeusa zaraz po otrzymaniu władzy i tuż przed odtworzeniem wszechświata jest połącznie jednego z przodków — w części lub w całości. Ten mityczny motyw, dobrze znany z dużo późniejszej wersji orfickiej teogonii zachowanej pod tytułem *Hieroi Logoi* w 24 *Rapsodiach* (Ἱεροὶ Λόγοι ἐν Ῥαψωιδίαις κδ'), obrazowo przedstawia sposób uzyskania przez Zeusa mocy potrzebnej do rozpoczęcia nowego stworzenia. Fragmenty *Rapsodii* wyraźnie ukazują, że Zeus połyka obojnacznego boga Fanesa ¹⁵ (nazywanego także Erikepajosem i Protogonosem) —

14 DP, kol. 25,9—11. Stwierdzenie to łączy się w nie do końca jasny sposób z częścią papirusu poświęconą rytuałowi, gdzie komentator przytacza cytat z Heraklita o Eryniach jako służebnicach sprawiedliwości, które będą ścigać Słońce, jeśli przekroczy wyznaczone mu granice. Zob. DP, kol. 4,9—10.

15 Zob. OF 241: ὧς τότε πρωτογόνοιο χαδὼν μένος Ἑρικεπαίου / τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἔτι ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ („dlatego gdy [Zeus] połąkł moc pierworodnego Erikepajosa / formy wszystkich rzeczy miał we wnętrzościach brzucha”). Wszystkie *Orphicorum Fragmenta* (OF) podaje za: A. Bernabé, *Poetae epici graeci*.

znanego przede wszystkim z orfickiej tradycji literackiej pierwotnego stwórcę świata, który wyklął się z kosmicznego jaja umieszczonego w Eterze. W derweńskiej teogonii kwestia ta nie jest tak oczywista. Z zacytowanego przez komentatora heksametru wynika bowiem, że Zeus połknął αἰδοῖον¹⁶. Ustalenie właściwego znaczenia tego słowa oraz jego desygnatu ciągle pozostaje kwestią sporną, a w literaturze przedmiotu występują dwie przeciwstawne propozycje jego tłumaczenia. Badacze uznający ten termin za rzeczownik w akuzatywie utrzymują, że odnosi się do fallosa, który Kronos odciał Uranosowi. Orficki poemat, jak się zdaje, wspominał o tym zdarzeniu jedynie aluzyjnie, nazywając Kronosa „tym, który dokonał wielkiego czynu” na Uranosie. Z kolei uczeni widzący w αἰδοῖον przymiotnik argumentują, że jest to epitet określający Fanesa-Protogonosza, którego imię mogło pojawić się w niezachowanym, poprzednim wersie teogonii, i należy tłumaczyć go jako „czcigodny”. Obie hipotezy są wsparte przekonującymi argumentami i wydają się w równym stopniu prawdopodobne. Zastrzec przy tym należy, że ani w zachowanych wersach derweńskiego poematu, ani w komentarzu nie wspomina się o Fanesie-Protogonosie. Biorąc jednak pod uwagę to, jaką rolę przypisują mu *Rapsodie* oraz inne utwory orfickie, oraz fakt niekompletności całego papirusu z Derveni, część badaczy uznaje, że Fanes najpewniej występował także w tej najstarszej znanej teogonii orfickiej. Z drugiej strony fragmenty derweńskiej teogonii dotyczące Uranosa pozwalają wesprzeć zasadność tłumaczenia słowa αἰδοῖον jako „genitalia/penis”¹⁷.

Testimonia et Fragmenta, Pars II, *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, Fasciculus I, K.G. Saur, München—Leipzig 2004.

16 DP, kol. 13,4: αἰδοῖον κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος.

17 Zob. DP, kol. 14,5, gdzie mowa jest o Kronosie, „który dokonał wielkiego czynu” (ὃς μέγ’ ἔπεξεν) w stosunku do Uranosa, co traktuje się jako eufemistyczne nawiązanie do kastracji boga.

Zwolennicy tej hipotezy podkreślają, że motyw połknięcia przez Zeusa odciętych genitaliów Uranosa najprawdopodobniej został zaczerpnięty z bliskowschodniej tradycji mitycznej¹⁸. Możliwe zatem warianty przekładu całego spornego greckiego wersu αἰδοῖον κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος το: „[Fanasa/Protogonos] czcigodnego *lub* fallosa [Uranosa] połknął, który jako pierwszy wyskoczył do eteru”.

Z perspektywy naszych rozważań znaczenie pojęcia αἰδοῖον jest o tyle istotne, że to przy nim właśnie zatrzymuje się derweński autor, starając się wyjaśnić, jak ważną rolę w procesie tworzenia świata odegrało Słońce. Wers o połknięciu αἰδοῖον został przez niego opatrzony następującym komentarzem:

ἐν τοῖς αἰδοίοις ὁρῶν τὴν γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς]
νομίζον[τας εἶναι τούτῳι ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν
αἰδοίων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιο[ν]
ἄνε[υ γὰρ τοῦ ἡλίου] τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἶόν [τ’ ἦν]
γεν[έσθαι ...]¹⁹

Wiedząc, że ludzie uważają, iż powstawanie zależy od genitaliów i że bez genitaliów nie ma stawania się, [Orfeusz] użył tego słowa, przyrównując Słońce do fallosa. Bez Słońca bowiem rzeczy-które-istnieją nie mogłyby stać się takimi...

Pozostając jeszcze przy próbie rekonstrukcji treści teogonicznego poematu, możemy stwierdzić, że powyższa uwaga, która jest przykładem metody interpretacyjnej komentatora, stanowi niewielką pomoc w jednoznacznym ustaleniu, kogo lub co połknął Zeus. Derweński autor wyjaśnia powód użycia konkretnego słowa, mając

18 Podobieństwa do hetycko-huryckiej i babilońskiej mitologii wskazuje D.A. Meisner, *Orphic Tradition...*, s. 76—77.

19 DP, kol. 13,7—11.

na względzie swoją filozoficzną/kosmologiczną koncepcję oraz przekonanie, że skrywa się ona pod mitograficzną warstwą poematu. Jego wyjaśnienie nie pozwala stwierdzić w sposób niebudzący wątpliwości, że αἰδοῖον w orfickim poemacie jest epitetem określającym boga (Fanesa) lub rzeczownikiem odnoszącym się do odciętych genitaliów Uranosa. Co prawda derweński autor postuluje się terminem αἰδοῖον jako rzeczownikiem oznaczającym genitalia/fallosa, jednak może to wynikać z jego erudycyjnej egzegezy biorącej pod uwagę dwuznaczność αἰδοῖον. Znaczenie „fallos” — nawet jeśli z nieznanego nam kontekstu poematu wynikało, że αἰδοῖον oznaczał „czcigodny [Fanes/Protogonos]” — jest bardziej użyteczne dla komentatora²⁰. Niemniej wielu badaczy twierdzi, że ta egzegetyczna uwaga zawiera właściwe znaczenie słowa αἰδοῖον w orfickim utworze.

Wspomnieliśmy już, że solarne spekulacje komentatora rozwijane są sukcesywnie w uwagach do poematu. Analogia między genitaliami i Słońcem wyraźnie wskazuje, że w teorii derweńskiego autora początek (γένεσις) wszechświata i jego obecna forma są uwarunkowane działaniem Słońca. Następne partie tekstu wyjaśniają, na czym polega solarna aktywność w formującym się wszechświecie oraz ukazują kosmiczny Νοῦς jako stwórcę Słońca, czyli jako faktycznego inicjatora przemian materialnej rzeczywistości. Powstanie Słońca opisuje najprawdopodobniej zagadkowe i niekompletne pierwsze zdanie z czternastej kolumny — ἐ[κ]χθόρηι τὸ{ν} λαμπρότατον τε [καὶ θε]ρμό[τ]ατον / χωρισθὲν ἀφ’ ἑωτοῦ²¹ („wyrzuca najjaśniejszy i najgorętszy [element?], oddzielając go od

20 Zob. M.A. Santamaría Álvarez, *A Phallus Hard to Swallow: The Meaning of ΑΙΔΟΙΟΣ/-ON in the Derveni Papyrus*, „Classical Philology” 2016, vol. 111, no. 2, s. 139—164.

21 DP, kol. 14,1.

siebie”) — które uznaje się za parafrazę i komentarz do drugiej części wersu (ὁς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος), którego pierwszy fragment dotyczył połknięcia dokonanego przez Zeusa. Wedle interpretacji części badaczy superlatywy λαμπροτάτων i θερμότατων mają opisywać słowo αἰθέρα²². Jak jednak słusznie zauważa Marco A. Santamaría Álvarez, przymiotniki te w filozoficznej tradycji literackiej służą zazwyczaj do opisywania właściwości Słońca²³. Ponadto z gramatycznego punktu widzenia słuszniejsze wydaje się odniesienie „najjaśniejszy” i „najgorętszy” do zaimka ὁς²⁴. W tym ujęciu zatem, uwzględniając poprzednie rozważania, możemy stwierdzić, że komentator ponownie alegoryzuje, tzn. przyrównuje Fanesa albo Uranosa do Słońca. W kontekście filozoficznej teorii Derweńczyka pierwsze zdanie czternastej kolumny wspomina najpewniej o najważniejszym momencie kosmogonicznym, czyli o uformowaniu Słońca przez Umysł. Co więcej, jak dowiadujemy się dalej z piętnastej kolumny papirusu, demiurgiczne bóstwo nie tylko „oddzieliło” (χωρ[ι]ζομένου), lecz także ograniczyło pole oddziaływania solarnego ognia (ἀπολαμβανομένου ἐμ μέσῳ)²⁵. W ujęciu komentatora interwencja inteligentnego agensa i zebranie w jedno miejsce wszystkich pierwiastków kosmicznego ognia, który zespalał się z materią („rzeczami-które-istnieją”), powodował jej ciągły ruch i uniemożliwiał łączenie, było czynnością konieczną do rozpoczęcia kosmogonii.

22 W. Burkert, *Oriental and Greek Mythology: The Meaning of Parallels*, w: *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, Croom Helm, London 1987, s. 38, przyp. 57.

23 M.A. Santamaría Álvarez, *A Phallus Hard to Swallow...*, s. 148.

24 Ibidem.

25 Kwestię pozycji Słońca w strukturze wszechświata według derweńskiego komentatora oraz możliwe znaczenie wyrażenia ἀπολαμβανομένου ἐμ μέσῳ szczegółowo analizuje G. Betegh, *The Derveni Papyrus...*, s. 235—243.

Wyjaśniając kosmologiczne konsekwencje powstania Słońca, komentator dość niespodziewanie przywołuje imię Kronosa, nawiązując najprawdopodobniej do niezachowanych wersów poematu, które krótko odnosiły się do mitu związanego z tym bogiem:

(...) τοὔτον οὖν τὸν Κρόνον
γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ ἡλίου τῆι γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε
διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα²⁶.

(...) ten tak zwany Kronos,
jak mówi, zrodził się dla ziemi ze słońca, bowiem za sprawą
słońca
stał się przyczyną tego, że [pierwiastki] zderzały się ze sobą.

Także i ten fragment przysparza wielu trudności interpretacyjnych. Wątpliwości budzi zwłaszcza przedstawiona w komentarzu genealogia Kronosa. Według Martina L. Westa²⁷, który zdawał się nie mieć najlepszego zdania o kompetencjach Derweńczyka, mamy tutaj do czynienia po prostu z niepoprawnie zacytowanym wersem poematu i pomyleniem Uranosa z Heliosem. Wy tłumaczenie to nie jest jednak zbyt przekonujące. Inni badacze uważają, że komentator, podążając za wyrażoną wcześniej analogią między Słońcem i genitaliami Uranosa, odpowiednio zmodyfikował przytoczony cytat. Warto jednak zauważać, że w takim wypadku mielibyśmy do czynienia z pomieszczeniem dyskursu mitologicznego i filozoficznego, co stoi w jawnej sprzeczności z metodą przyjętą przez komentatora, który — co pokazują zachowane fragmenty papirusu — zawsze wiernie i bez żadnych zmian przywołuje słowa orfickiej teogonii²⁸. Najbardziej, jak sądzę, przekonujące roz-

26 DP, kol. 14,2—5.

27 M.L. West, *Orphic Poems*, Clarendon Press, Oxford 1983, s. 88.

28 M.A. Santamaría Álvarez, *A Phallus Hard to Swallow...*, s. 147.

wiązanie tego problemu zostało zaproponowane przez Betegha, który zwrócił uwagę na użycie przez komentatora zaimka wskazującego τοῦτον przy imieniu Kronosa. Według badacza Derweńczyk nie opisuje tutaj figury mitycznego boga, lecz zgodnie z przyjętą metodą rozwiązuje zagadkę jego imienia. Przytoczony powyżej fragment powinniśmy zatem traktować jako uwagę o charakterze egzegetycznym. „Ten” Kronos, którego ma na myśli komentator, wyraża twórczą fazę działalności Umysłu polegającą na zderzaniu (κρούεσθαι) ze sobą pierwiastków materii. Wskazuje na to także etymologia boskiego imienia zaproponowana przez autora: Κρόνος = κρούων Νοῦς²⁹ (Umysł zderzający). Ta, by tak rzec, jakościowa zmiana kosmicznego bóstwa zachodzi pod wpływem stworzonego przez nie Słońca, dlatego też stwierdzenie γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ ἡλίου τῇ γῇ należy rozpatrywać w kategoriach fizycznego procesu: Kronos jest rozumiany jako akcja Umysłu spowodowana powstaniem Słońca, której skutki są istotne dla Ziemi³⁰.

Orfeusz jako czciciel Słońca: Helios w literaturze orfickiej

Wiele wskazuje na to, że omawiane partie tekstu przedstawionego na papirusie z Derveni stanowią twórcze zastosowanie naturalistycznych teorii myślicieli presokratejskich do alegorycznej interpretacji mitycznych motywów w orfickim poemacie. Biorąc pod uwagę filozoficzne inspiracje komentatora, być może nie powinno dziwić podkreślenie doniosłej roli Słońca w procesie powstawania wszechświata. Solarne identyfikacje i interpretacje Derweńczyka

29 DP, kol. 14,7.

30 M.A. Santamaría Álvarez, *A Phallus Hard to Swallow...*, s. 147.

skłaniają do przyjrzenia się również innym tekstom tworzącym zbiór określany współcześnie jako literatura orficka³¹. Zachowane źródła i przekazy autorów antycznych pozwalają wyodrębnić w szeroko pojmowanej literaturze orfickiej problematykę, którą ogólnie możemy nazwać kwestią solarną³². W literaturze przedmiotu nierzadko można spotkać pogląd, że w orfizmie bóstwo solarne lub Słońce było figurą bardziej prominentną niż w tradycyjnej religii greckiej. Ponadto zwykło się uważać, że zagadnienie to łączy się ściśle z tak charakterystycznym dla teologii orfickiej dążeniem do syntezy wielości boskich istot (teokracji).

Najwcześniejszy znany tekst mający dowodzić istnienia solar-
nego wymiaru teologii orfickiej to niezachowana tragedia Ajschylosa Βασσαρίδαι (*Bassarydy*), znana dzięki streszczeniu Eratostenesa zawartym w Καταστερισμοί (*Ugwiezdnienia*). Interesujący nas wątek opowiada o religijnej przemianie Orfeusza spowodowanej wizytą w królestwie Hadesa w poszukiwaniu Eurydyki. Tracki pieśniarz po powrocie ze świata umarłych, rozczarowany tym, co tam ujrzał (ιδὼν τὰ ἐκεῖ οἷα ἦν), postanowił odrzucić drogi mu dotąd kult Dionizosa i za największego spośród wszystkich bogów uznać Heliosa, którego utożsamiał z Apollonem (τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμιζεν εἶναι, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν). Składając hołd wschodzącemu Słońcu na górze Pangajon, Orfeusz, z rozkazu rozgniewanego jego apostazją Dionizosa, został roz-

31 Przez literaturę orficką rozumiem tutaj różnego rodzaju literackie opracowania związane z imieniem Orfeusza. Należą do niej zachowane w całości lub fragmentarycznie poematy, których autorstwo przypisywano w starożytności Orfeuszowi (pseudoepigrafy), tzw. orfickie tabliczki i złote listki, a także świadectwa (*testimonia*) autorów antycznych odnoszące się do Orfeusza i literatury z nim łączonej.

32 Zob. sekcja wydzielona przez Alberto Bernabé w jego zbiorze fragmentów i testimoniów orfickich zatytułowana *Orpheus et Solis cultus: OF 536—545*.

szarpany przez bakchantki (bassarydy)³³. Nowożytnie interpretacje tych scen podążają zazwyczaj za ugruntowaną w XIX-wiecznym dyskursie filozoficznym, choć niezbyt wyraźnie widoczną w tradycji antycznej³⁴, antytezą między szalejącym i mrocznym Dionizosem a umiarkowanym i cywilizowanym Apollonem. Na podstawie tego przeciwstawienia uznaje się, że Ajschylosowa narracja o tragicznym w skutkach radykalnym przejściu Orfeusza od „fazy dionizyjskiej” do apollińskiego oświecenia w sposób symboliczny wyraża postulat o potrzebie komplementarności żywiołów reprezentowanych przez obydwu bóstwa, który miał być rozpowszechniany we wczesnym orfizmie³⁵. Niemniej wizja Orfeusza rozczarowanego światem podziemnym i odrzucającego Dionizosa może dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę — tak często wysuwające się na pierwszy plan w wielu studiach nad orfizmem — związki jego postaci z tajemniczymi obrzędami oczyszczającymi (*teletai*), których sens opierał się na szczególnej wierze w istnienie życia po śmierci i w których rola zbawcy czy też gwaranta lepszego losu duszy wtajemniczonego w zaświatach przypadała Bakchosowi³⁶. Nie możemy tutaj poświęcić miejsca na szczegółowe omawianie kwestii tak kontrowersyjnej jak istnienie ustalonego zbioru

33 Eratosth. *Catast.* 24.

34 Zob. A.H. Armstrong, *The Ancient and Continuing Pieties of the Greek World*, w: *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek and Roman*, ed. Idem, Crossroad, New York 1986, s. 87.

35 W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 42—43. William K.C. Guthrie zauważa, że najbardziej wymownym dowodem na istnienie takiego trendu w religii greckiej jest poświadczona przez źródła zarówno pisane, jak i ikonograficzne obecność kultu Dionizosa w wyroczni delfickiej.

36 Odnosnie do wiary w nieśmiertelność duszy w orfizmie zob. teksty tzw. złotych tabliczek: OF 474—496 (Bernabé). Dionizos jako zbawca: złota tabliczka z Pelinny (OF 485), złota tabliczka z Hipponionu (OF 474).

„orfickich doktryn” przekazywanego w świętych pismach znanych tylko członkom ezoterycznego ruchu religijnego niejako opozycyjnego wobec tradycyjnego greckiego politeizmu. Dla naszych celów warto jednak wyjaśnić, że najnowsze badania stanowczo zrywają z wizją orfizmu jako homogenicznej i koherentnej tradycji religijnej trwającej, dzięki kanonowi świętych tekstów, w niezminionej formie od epoki archaicznej aż do późnej starożytności³⁷. Według Radcliffe’a G. Edmondsa III, jeśli chcemy posługiwać się wygodnym, lecz utworzonym w czasach nowożytnych terminem „orfizm”, musimy mieć na uwadze, że kategoria ta będzie odwoływać się do wielu różnych tekstów i rytuałów, które starożytni kojarzyli z imieniem Orfeusza. Taka klasyfikacja nie wynika jednak z przekonania o istnieniu sztywnej doktryny ruchu czy też sekty religijnej, lecz związana jest z konstruowanym w poszczególnych epokach obrazem mitycznego pieśniarza³⁸. W istocie przez całą starożytność na autorytet Orfeusza powoływano się, mówiąc o bardzo zróżnicowanych typach twórczości literackiej. Uchodził on nie tylko za wynalazcę sekretnych rytuałów oczyszczenia — o czym wspomina się głównie w epoce klasycznej w związku z działalnością religijnych ekspertów znanych jako *orpheotelestai* — lecz także za twórcę poematów teogonicznych, hymnów religijnych ukazujących naturę bogów oraz utworów o charakterze dydaktycznym. Ponadto literatura spod znaku Orfeusza charakteryzuje się swoistą dynamiką. Oznacza to, że treść dostępnych w danej epoce utworów orfickich niejednokrotnie była poddawana redakcji w taki sposób, żeby odzwierciedlała idee teologiczne i filozoficzne anonimowych

37 Odnoszę się tu do prac: L. Trzcionkowski, *Bios — Thanatos — Bios. Semifory orfickie z Olbii i kultura polis*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2013; R.G. Edmonds III, *Redefining Ancient Orphism...*, passim.

38 R.G. Edmonds III, *Redefining Ancient Orphism...*, s. 395—399.

na ogół autorów wywodzących się z różnych środowisk intelektualnych. Proces ten polegał na kształtowaniu mitycznych narracji przypisywanych Orfeuszowi poprzez dodawanie nowych wątków lub uwypuklanie obecnych i pomijanie tych, które nie odpowiadały celom „redaktorów”³⁹. Nie dziwi zatem fakt, że zachowane fragmentarycznie lub w całości utwory uznawane za orfickie często współbrzmiały z dyskursem filozofii platońskiej czy stoickiej.

Mając na uwadze powyższe, bardzo skrótowne zaprezentowanie najnowszych ustaleń co do charakteru literatury orfickiej, powróćmy do skojarzenia Orfeusza z Heliose. Jak można się domyślać, podstawową przyczyną przedstawienia przez Ajschylosa Orfeusza jako czciciela Heliosa była chęć zwrócenia uwagi na jego barbarzyńskie, trackie pochodzenie. O wysokiej pozycji Słońca w panteonie bogów czczonych na terenie Tracji świadczy fragment tragedii *Tereus* autorstwa Sofoklesa: “Ἥλιε, φιλίπποις Θρηξὶ πρέσβιστον σέλας”⁴⁰ („O Heliosie, światłości najważniejsza dla miłujących konie Traków”). Potwierdza to poniekąd twórcy w II w. n.e. medioplatoński filozof Maksymos z Tyru, który w jednym ze swoich wykładów podaje, że wywodzący się najprawdopodobniej z Tracji lud Pajonów z okolic góry Pangajon⁴¹ czcił Słońce pod postacią małego dysku zawieszonego na drewnianym słupie (Παίονες σέβουσιν μὲν Ἥλιον, ἄγαλμα δὲ Ἥλιου Παιονικὸν δίσκος βραχὺς ὑπὲρ μακροῦ ξύλου)⁴². Dlaczego jednak barbarzyńca Orfeusz u Ajschylosa nazywa Słońce Apollonem? Na to pytanie bardzo trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Nie ma sensu w tym miejscu powoływać się na dawno już porzucone teorie wyrosłe na

39 Ibidem, s. 155; D.A. Meisner, *Orphic Tradition...*, s. 163

40 Soph. fr. 582 R.

41 Hdt. 7,113,1.

42 Max. Tyr. 2,8.

gruncie XIX-wiecznej refleksji nad religią grecką, których twórcy starali się wykazać pierwotną, solarną proveniencję Apollona⁴³. Niewykluczone, że Ajschylos — autor znany z wprowadzania do swoich utworów elementów etnograficznych typowych dla ludów barbarzyńskich — dokonał „translacji” jednego z bogów związanych z trackim kultem solarnym i przyrównał go do Apollona⁴⁴. Wyjaśnienie to można poprzeć faktem, że pod greckim wpływem kult Apollona przyjął się na terenie Tracji we wczesnej epoce hellenistycznej⁴⁵. Orfejsko-tracki kontekst solarnego Apollona komplikują jednak inne wczesne źródła. W jednym z fragmentów cytowanej już⁴⁶ tragedii Eurypidesa *Faeton* zrozpaczona Klimene zwraca się do Heliosa w następujący sposób:

ὦ καλλιφεγγὲς Ἥλι', ὥς μ' ἀπώλεσας
καὶ τόνδ' Ἀπόλλων δ' ἐν βροτοῖς ὀρθῶς καλῆ,
ὅστις τὰ σιγῶντ' οἶδε δαιμόνων⁴⁷.

Heliosie lśniący, jak nas zgubić mogłeś
oboje?! Wie, kto zna sekrety bogów,
że słusznie cię Apollonem-Zgubnym zowią!⁴⁸

43 Na temat naturalistycznych interpretacji greckich bogów w XIX- i XX-wiecznych badaniach zob. M.D. Konaris, *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century German and Britain*, Oxford University Press, Oxford 2016, s. 52—130, 289—297.

44 *Translatio Graeca* trackich bogów u Herodota: Hdt. 5,7. O „trackim Apollo-nie” zob. M. Tacheva-Hitova, *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia (5th Century B.C.—4th Century A.D.)*, Brill, Leiden 1983, s. 214.

45 K. Robadjiev, *Religion*, w: *A Companion to Ancient Thrace*, eds. J. Valeva, E. Nankov, D. Graninger, Wiley Blackwell, Oxford 2015, s. 445.

46 Zob. s. 93.

47 Eur. fr. 781.

48 Przeł. M. Borowska. (Eurypides, *Tragedie*, t. V (fragmenty), przeł. M. Borowska, Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2015, s. 379—380).

Erudycyjna uwaga przypisana matce Faetona sugeruje, że Apollon, którego imię derywowano od czasownika ἀπόλλυμι (niszczyć, zabić)⁴⁹, jest sekretnym przydomkiem Heliosa. Wspomniane przez Eratostenesa dokonane przez Orfeusza w *Bassaridai* utożsamienie Heliosa i Apollona bywa przytaczane przez badaczy jako precedens dla syntezy obydwu bogów w zacytowanym fragmencie tragedii Eurypidesa. Oznaczałoby to zatem, że wpływu na teologiczny dyskurs trackich treści religijnych, reprezentowanych przez postać Orfeusza, możemy doszukiwać się w klasycznych Atenach. Jednakże obecność w Apollonie cech niszczącego bóstwa solarnego można było zaobserwować już w skomponowanym najprawdopodobniej w VII w. p.n.e.⁵⁰ *Hymnie homeryckim do Apollona*. Ponadto warto zauważyć, że etymologiczne rozważania mitycznej Klimene są ewidentnym anachronizmem⁵¹ wpisującym jej wypowiedź raczej we współczesny Eurypidesowi sofistyczny prąd racjonalizatorski. Jego przedstawiciele, korzystając z intelektualnych narzędzi wypracowanych m.in. przez filozofów przyrody, dokonywali naturalistycznej rewizji wyobrażeń religijnych ukształtowanych w poezji i kulcie⁵². Zastrzec przy tym należy, że racjonalizowanie bóstwa — czyli, jak w tym przypadku, jego deantropomorfizacja

49 Ten fragment tragedii Eurypidesa omawia także Makrobiusz. Zob. *Macr. Sat.* 1,17,9—10.

50 O datacji hymnu zob. *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes, and Aphrodite*, ed. N. Richardson, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 13—14.

51 Tego typu anachronizmów w utworach Eurypidesa można odnaleźć więcej. Zob. P. Roth, *Teiersias as Mantis and Intellectual in Euripides' Bacche*, „Transactions of the American Philological Association” 1984, vol. 114, s. 59—69.

52 Wydaje się, że egzemplifikacją takiego trendu jest także omawiany komentarz do orfickiej teogonii zachowany na papirusie z Derveni. Zob. M.A. Santamaría Álvarez, *Tiresias in Euripides' Bacche and the Author of the Derveni Papyrus*, w: *Actes du 26 congrès international de Papyrologie*, ed. P. Schubert, Droz, Geneva 2012, s. 677—684.

i utożsamienie z elementem świata naturalnego — nie musi zakładać rezygnacji ze sfery sacrum. O przenikaniu intelektualnej refleksji teologicznej epoki klasycznej do konwencjonalnych form religijności może świadczyć fragment peanu — pieśni ściśle związanej z kultem Apollona — autorstwa Timotheosa z Miletu (V/IV w. p.n.e.), w którym prośba o zgładzenie wrogów niechybną strzałą z łuku skierowana jest już bezpośrednio do przenikającego swoimi promieniami eter Heliosa⁵³.

Istotne, choć zagadkowe źródło wiążące Apollona ze Słońcem pochodzi z terenów starożytnej Olbii, milezyjskiej kolonii założonej na wybrzeżu Morza Czarnego w VII w. p.n.e. Działająca w polis pod koniec IV w. grupa czcicieli (*thiasos*) Apollona, określająca się mianem βορειοί — od lokalnego przydomka boga *Boreas*, Północny Wiatr — złożyła w darze swojemu opiekunowi cyrkularną inskrypcję wydrapaną na zewnętrznej i wewnętrznej krawędzi podstawy attyckiej wazy. Zewnętrzny krąg zawiera imiona pięciu członków stowarzyszenia oraz jego nazwę (βορειοί θιασῖται). Wewnętrzne *graffito* składa się z ciągu powtórzonych dwukrotnie słów, które w formie linearnej rozwijane są w następującym porządku⁵⁴:

Βίος Βίος Ἀπόλλων Ἀπόλλων Ἥλιος Ἥλιος Κόσμος
Κόσμος Φῶς Φῶς⁵⁵

53 Timoth. Mil. fr. 24: σὺ τ' ὦ τὸν αἰὲ πόλον αἰθέριον / λαμπραῖς ἀκτί' Ἥλιε βάλλων / πέμψον ἑκαβόλον ἐχθροῖσι βέλος / σᾶς ἀπὸ νευρᾶς, ὃ ἱε παῖάν („Ty co nieba przestrzeń przez wieki / Blaskiem promieni przenikasz, Heliosie, / Pocisk niechybny wyślij na wrogów / Z twojej cięciwy, o i-e Paian!”, przeł. J. Danielewicz). (*Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa—Poznań 1996, s. 378).

54 Pojawia się tu znak graficzny wskazujący miejsce, gdzie zaczęto wydrapywać.

55 OF 537.

Nie wiemy, w jakich okolicznościach powstał napis, a zatem trudno określić intencję jego twórców i opisać koncepcję teologiczną, która kryje się za przedstawioną sekwencją dublowanych pojęć. Pewną pomoc w tej kwestii może przynieść wyłaniający się z zachowanych źródeł obraz życia religijnego starożytnej Olbii. Wiele wskazuje na to, że jedną z najważniejszych cech religijności na tym terenie był kult Apollona. Mieszkańcy kolonii ufundowali dwie świątynie poświęcone bogu: pierwszą, wybudowaną około 500 r. p.n.e., dedykowano Apollonowi z przydomkiem Uzdrowiciel (Ἱητροός), drugą natomiast Apollonowi Delfijskiemu (Δελφίνιος), dobrze znanej w Milecie, rodzimej polis osadników, manifestacji bóstwa — wieszca. Niewykluczone, że oprócz kultu w tych dwóch sanktuariach we wczesnym okresie istniały w Olbii także małe stowarzyszenia czcicieli Apollona, na co wskazywać może datowane na VI w. p.n.e. *graffito* zawierające słowo Νεομηνιαστῶν odnoszące się prawdopodobnie do członków *thiasos* Apollona Neomeniosa („Pierwszego dnia miesiąca”)⁵⁶. Przy uwzględnieniu długiej tradycji kultu Apollona w Olbii treść zacytowanej wcześniej inskrypcji można odczytać jako syntetyczny opis natury najważniejszego bóstwa Olbijczyków. Terminy towarzyszące imieniu boga wskazywałyby na pojawienie się tendencji do kosmizacji postaci Apollona, tzn. skojarzenia go z elementami ponadziemskiego porządku.

Dodać tu jeszcze należy, że wotywny ostrakon dedykowany Apollonowi przez *thiasos Borejkoj* zwykło się obecnie wpisywać

56 P.A. Harland, *Greco-Roman Associations: Text, Translations, and Commentary*, II, *North Coast of the Black Sea, Asia Minor*, Walter De Gruyter, Berlin—Boston 2014, s. 11.

w kontekst orficki, co wynika z podobieństwa inskrypcji do napisów wydrapanych na tzw. orfickich kościanych tabliczkach, które również zostały odnalezione na terenie starożytnej Olbii. Na trzech płytkach datowanych na V w. p.n.e. odnajdujemy listę przeciwstawnych pojęć oraz imię Dionizosa, któremu płytki zostały poświęcone. W kontekście inskrypcji *Borejkoj* uwagę przyciąga w szczególności następujący napis:

βίος θάνατος βίος
 ἀλήθεια
 Διο'Ορφικ[oi?]⁵⁷
 życie śmierć życie
 prawda
 Dionizos? Orficy?

Wśród badaczy nie ma konsensusu co do jego interpretacji. Ostatnia linijka napisu, zawierająca skróconą formę imienia Dionizosa, prawdopodobnie wskazuje na to, że tabliczka została sporządzona przez stowarzyszenie czcicieli boga. Niezwykle trudno jednak orzec, do kogo lub do czego odnosi się ostatnie słowo na kościanej płytce, w którym dwa znaki następujące po kappie niełatwo przyporządkować do znanych liter greckiego alfabetu. Zwolennicy rekonstrukcji terminu z końcówką -oi lub -ón uznają, że mamy tutaj do czynienia z samookreśleniem się członków *thiasos* Dionizosa w Olbii, sugerującym, iż podążają oni za naukami zawartymi w świętych pismach Orfeusza⁵⁸. West natomiast zaproponował, żeby słowo ΟΡΦΙΚ... potraktować jako epitet chtonicznego Dionizosa, któremu miałyby być poświęcone orfickie rytuały, stąd jego

57 OF 463.

58 Zob. np. F. Graf, S.I. Johnston, *Ritual Text of the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Routledge, London—New York 2007, s. 185.

interpretacja Διονύσωι Ὀρφικῶι[ι] jako dedykacji dla Dionizosa Orfickiego⁵⁹. Pomimo niepewności co do zakończenia ostatniego słowa, zachowując ostrożność, można chyba stwierdzić, że tradycja literacka lub rytualna związana z Orfeuszem miała wpływ na eschatologiczną ideę wyrażoną w treści kościanej płytki. Konstatacja ta nie musi jednak prowadzić do wniosku o istnieniu w Olbii orfickiej sekty posługującej się spójną doktryną religijną, chociaż imię Dionizosa w połączeniu z myślą kryjącą się za sekwencją słów „życie — śmierć — życie” otwiera, rzecz jasna, pole do spekulacji na temat podobieństw między napisem na kościanej płytce a wspomnianymi wyżej tzw. orfickimi złotymi tabliczkami.

Analiza kościanych płytek zmusza do refleksji nad możliwym wpływem orfickich treści na inskrypcji *thiasos Borejkoj* w Olbii, przy czym dostępne źródła łączące słonecznego Apollona z Orfeuszem pochodzą z epok dużo późniejszych niż zacytowane *graffito*. Uwzględniając cechy rozwoju orfickiej literatury, można przyjąć, że na jakimś etapie tworzenia i redagowania poematów orfickich został do nich włączony pogląd o solarnej naturze Apollona będący efektem spekulacji o charakterze filozoficznym. Z drugiej strony uwidaczniająca się w zachowanych fragmentach i pismach orfickich tendencja monistyczna prowadziła do systematycznego utożsamiania ze sobą wielu różnych bogów. Jedną ze strategii ukazywania jedności boskiego świata przyjętą przez orfickich twórców było obdarzanie istot nadprzyrodzonych cechami i atrybutami Słońca⁶⁰.

Jako punkt wyjścia do rozważań nad domniemaną solarną teokrazją prezentowaną w literaturze orfickiej warto zacytować

59 M.L. West, *The Orphics of Olbia*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphic” 1982, Bd. 45, s. 22.

60 M. Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Walter de Gruyter, Berlin—New York 2010, s. 309—323.

fragment inwokacji do Apollona-Heliosa pochodzący najprawdopodobniej z *Hieroi Logoi* w 24 *Rapsodiach*:

ὦναξ, Λητοῦς υἱ΄, ἑκατηβόλε, Φοῖβε κραταιέ
πανδερκές, θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσων,
Ἥελιε, χρυσεάσιν ἀειρόμενε πτερύγεσσιν,
δωδεκάτην δὴ τήνδε παραί σεο ἔκλυον ὀμφήν,
σεῦ φαμένου· σὲ δέ γ’ αὐτόν, ἑκηβόλε, μάρτυρα θείην⁶¹.

Władco, synu Latony, z dala rażący, potężny Fojbosie
Wszechwidny, rządco śmiertelnych i nieśmiertelnych,
Heliosie, wschodzący na złotych skrzydłach,
usłyszałem twój boski głos dwunasty raz.
Skoło przemówieś do mnie, ciebie samego, celnie
trafiający, biorę na świadka bogów.

Zwykło się przyjmować, że inwokacja ta jest częścią *prooimion* orfickich *Rapsodii*, które tworzą spójny poemat teogoniczny. Nie-wykluczone jednak — jeśli uwzględnimy tezę, jakoby *Rapsodie* były kompilacją różnych orfickich poematów powstałą u schyłku epoki hellenistycznej lub później (między I w. p.n.e. a II w. n.e.)⁶² — że apostrofa do Apollona rozpoczynała dwunastą księgę zbioru lub dwunasty w kolejności poemat. Świadczyć o tym może wers: δωδεκάτην (...) ἔκλυον ὀμφήν. Przytoczony fragment zachował się w *Chronografii* bizantyjskiego historyka Ioannesa Malalasa i został poprzedzony jego krótką uwagą o tym, że tracki poeta Orfeusz całą swoją wiedzę o początkach wszechświata, bogów i rodzaju ludzkiego otrzymał za sprawą objawienia Fojbosa-Tytana-Słońca (παρὰ τοῦ Φοῖβου Τιτᾶνος Ἡλίου). Dla Malalasa zatem, opierającym się

61 OF 102.

62 Podsumowanie dyskusji dotyczącej miejsca powstania i datacji *Rapsodii* zob. D.M. Meisner, *Orphic Tradition...*, s. 161—170.

prawdopodobnie na neoplatońskiej wizji Orfeusza, śpiewak był przede wszystkim natchnionym twórcą teologicznej poezji.

Wizerunek boga w inwokacji został skonstruowany poprzez zestawienie tradycyjnych, znanych z poezji epickiej przydomków Apollona i Heliosa. Pojawia się tutaj jednak element dodatkowy, a mianowicie obraz bóstwa solarnego unoszonego na złotych skrzydłach. Niewątpliwie jest to nawiązanie do obecnego w innych fragmentach *Rapsodii* i hymnach orfickich skojarzenia z Fanesem-Protogonosem. Zagadkowa postać pierwotnego bóstwa pojawia się w literaturze greckiej jedynie w kontekście Orfeusza od epoki hellenistycznej, a jej źródłem najpewniej jest wschodnia tradycja mitologiczna.

Według Westa motywy teogoniczne związane z Fanesem — narodziny z kosmicznego jaja umieszczonego w eterze przez „bezwieczny Czas” i kreacja wszechświata — wykazują paralele z wątkami trzech „orientalnych kosmogonii”: indyjskiej, perskiej i fenickiej⁶³. Ponadto fragmenty *Rapsodii* oprócz złotych skrzydeł wymieniają inne szczegóły fizyczności Fanesa. Jako pierwszy i jedyny stwórca świata jest on bóstwem dwupłciowym (ἀρσενόθηλος)⁶⁴, zwraca się uwagę na jego cechy bycze i lwie⁶⁵, ma posiadać też cztery pary oczu i cztery twarze⁶⁶. Bliskowschodnie inspiracje Protogonosa badał m.in. William K.C. Guthrie, który zestawiał opisy Fanesa w orfickiej teogonii z opisami wielogłowych, skrzydlatych stworzeń z księgi Ezechiela (Ez 1,6—13). Zdaniem Guthriego Ezechiel mógł wzorować swoje wizje na babilońskich posągach strażniczych bóstw lamassu⁶⁷.

63 M.L. West, *Orphic Poems...*, s. 103—104.

64 OF 121,3.

65 OF 130 F: βρίμας ταυρείους ἀφιεῖ<ς> χαροποῦ τε λέοντος; OF 131 F (Bernabé): τετρακέρατον.

66 OF 133.

67 W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion...*, s. 96—102.

Inni badacze poszukują genezy Fanesa-Protogonososa w zaratusztriańskiej mitologii lub nawet w mitraizmie⁶⁸ i zestawiają go z pierwotnym bogiem-stwórcą Zurwanem — utożsamianym z „nieskończonym Czasem”. Propozycja ta najczęściej odwołuje się do datowanego na II w. n.e. tzw. reliefu z Modeny, który przedstawia oplecionego przez węża skrzydlatego mężczyznę z kopytami zamiast stóp, stojącego na dolnej połowie skorupy jaja, podczas gdy druga połowa znajduje się nad jego głową. Na jego piersi widnieje głowa lwa, zza pleców wystają rogi księżycy, głowę otaczają płomyki lub słoneczne promienie, w rękach trzyma wiązkę piorunów i berło. Cała postać wpisana jest w zodiakalny pas. Na mitraistyczny kontekst reliefu wskazywać ma wydrapany na nim napis FELIX PATER odczytywany jako odniesienie do najwyższego stopnia inicjacji w misteriach Mitry. Podążając tym tropem, wielu badaczy przyjmujących nieaktualny dziś pogląd, że mitraizm nawiązywał bezpośrednio do irańskiej (perskiej) religii, uznało, że płaskorzeźba z Modeny przedstawia boga Ajona, czyli zhellenizowanego Zurwana. Ponieważ interpretacja ta została uznana za mało wiarygodną i niepopartą źródłami, nie można mieć pewności co do wpływów zaratusztriańskich czy mitraistycznych na wyobrażenia orfickich twórców. Warto też zaznaczyć, że obecnie coraz częściej skrzydlata postać z reliefu z Modeny postrzegana jest jako przedstawienie samego Fanesa namalowane na podstawie utworów przypisywanych Orfeuszowi.

Zgodnie z inną teorią, uwzględniającą aspekt demiurgiczny oraz solarne asocjacje Protogonososa, można dostrzec podobieństwa między nim a egipskim bogiem Ra. Jak dowodzi West, paralelna do opisu Fanesa w literaturze orfickiej jest charakterystyka

68 L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Aldershot 1995, s. 45—50.

Ra w utworach egipskich m.in. jako: „pierworodnego spośród bogów”, „stwórcy innych bogów”, „tego, który jest źródłem wszelkiego światła, samemu pozostając niewidocznym”, „tego, którego zastępcą jest dysk Słońca” oraz „posiadającego niezliczoną liczbę uszu i oczu”⁶⁹. Co więcej, badacz przekonuje, że egipski mit Ra jako postfiguracja pierwotnej postaci „Wiecznego Słońca” stał się wzorem dla innych bliskowschodnich mitologii i przeniknął także do Grecji⁷⁰. W tym ujęciu postać Fanesa z orfickich kosmogonii stanowiłaby istotne i kreatywne uzupełnienie Hezjodejskiego mitu sukcesyjnego (Uranos — Kronos — Zeus) o bliskowschodni wątek mityczny boga-stwórcy⁷¹.

Zacytowany fragment *Rapsodii* jasno wskazuje, że intencją poety było ukazanie Apollona, Heliosa i Fanesa jako aspektów jednej boskiej istoty sprawującej najwyższe rządy (Θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσω). Ta synkretyczna i monistyczna perspektywa z wysuwającym się na pierwszy plan solarnym aspektem bogów nadaje ich działaniom wymiar kosmiczny i jednocześnie poszerza zakres kompetencji Heliosa, a znajduje rozwinięcie w innych orfickich hymnach i fragmentach.

Hymn do Heliosa — podobnie jak wszystkie utwory pochodzące z datowanego na II lub III w. n.e. zbioru 87 *Hymnów orfickich* — opisuje naturę i funkcje boga przez nagromadzenie epitetów. Jest poematem o charakterze mitologiczno-spekulatywnym lub nawet mistycznym, co koresponduje z *prooimion* dedykowanym Musajosowi, gdzie mowa jest o modlitwach w tajemnych obrzędach ofiarnych (Θυηπολίνην... εὐχήν). Orficki hymn do Słońca zawiera elementy zaczerpnięte z homerycko-hezjodejskiej tradycji literackiej:

69 M.L. West, *Orphic Poems...*, s. 105—106.

70 Ibidem.

71 D. Meisner, *Orphic Tradition...*, s. 143—144.

Helios nazywany jest tu „złocestym Tytanem” (Τιτὰν χρυσαυγής), Hyperionem (Υπερίον), „niestrudzonym” (ἀκάμας) oraz „przewodzącym poczwórnemu zaprzęgowi woźnicą” (τετραβάμοσι ποσσι χορεύων / ὧ ἐλάσιππε). W hymnie podkreślone zostały skojarzenia Słońca z ideą absolutnej sprawiedliwości („krzewicielu sprawiedliwości” — δεικτα δικαιοσύνης, „oko sprawiedliwości” — ὄμμα δικαιοσύνης) i gwarantem norm moralnych („głosie przewodni dla pobożnych, dla bezbożnych zaś wrogi” — εὐσεβέσιν καθοδηγὲ καλῶν, ζαμενῆς ἀσεβοῦσιν). Wśród etycznych określeń Słońca uwagę zwraca wers ἔργων σημάντωρ ἀγαθῶν („czynów szlacheckich odbicie”)⁷², który stanowi bez wątpienia echo metaforyki *Państwa* Platona (Słońce jako τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος, „dziecko idei Dobra”). Zauważmy jeszcze, że użyte tutaj słowo σημάντωρ przywodzi na myśl astrologiczne określenie wpływu Słońca i ciał niebieskich na ludzki charakter⁷³. Nie bez związku ze sferą etyczną pozostaje wskazanie w hymnie na czystość regionu nieba, w którym usytuowane jest Słońce, co podkreśla epitet ἀμίαντος („bez skazy” / „nie-skalany”), którym tradycyjnie określane był eter.

Określenia κοσμοκράτωρ⁷⁴ (rządca wszechświata) i δέσποτα κόσμου (pan wszechświata), które zdecydowanie wykraczają poza epickie schematy, a nawiązują do zdefiniowanej w tekstach astrologicznych kosmicznej wszechwładzy Heliosa/Słońca, otwierają w tekście możliwość przypisania mu innych boskich charaktery-

72 Przeł. E. Żybert. (*Hymny orfickie*, przeł. E. Żybert, Oficyna Wydawnicza „Atut” — Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2012).

73 Vettius Valens w *Antologiach*, łącząc planetę z jej oddziaływaniem, często używa słowa σημαίνειν. Zob. Vett. Val. 1,1,1: [ὁ “Ἥλιος] σημαίνει μὲν ἐπὶ γενέσεως (...) φρόνησιν (...) φιλίαν („Słońce w horoskopie wskazuje na (...) mądrość (...) przyjaźń”).

74 Zob. teksty greckich horoskopów: O. Neugebauer, H.B. van Hoesen, *Greek Horoscopes*, American Philosophical Society, Philadelphia 1987, s. 19.

styk i mocy. Przede wszystkim twórca hymnu nadał Słońcu cechę niezależności i samowystarczalności, nazywając je αὐτοφυής (powstały/istniejący sam przez się). Aluzyjny charakter i lapidarność hymnów orfickich sprawiają, że epitet ten może być odczytany po prostu jako nawiązanie do poglądu niektórych filozofów presokratejskich, iż Słońce rodzi się na nowo każdego dnia⁷⁵. Jednakże termin αὐτοφυής oraz jego synonimy należały w późniejszej starożytności do grupy epitetów opisujących potęgę bóstwa⁷⁶. W kontekście prowadzonych tutaj rozważań szczególnie interesujący przykład użycia tego słowa pochodzi z teozoficznej wyroczni Apollona z Klaros, która udziela odpowiedzi na pytanie jednego z konsultantów o naturę prawdziwego bóstwa⁷⁷. Jej pierwsze dwa wersy wyliczają listę atrybutów boga⁷⁸, którym, jak wynika z dalszej części inskrypcji, jest „wszechwidny Eter” (Αἰ[θ]έρ[ρ]α πανδερκ[ῆ] θε[ὸ]ν ἔννεπεν). Użycie przydomka „wszechwidny”, a także wskazanie w tekście wyroczni, żeby modlić się do bóstwa o świecie, będąc zwróconym ku wschodowi (εὐχέσθ’ ἡώους πρὸς ἀντολίην ἑσπερῶ[ν] τα[ς]), wskazują na solarne cechy Eteru. Co ciekawe, opisy te

75 Takie wyjaśnienie proponują tłumacze orfickich hymnów: A.N. Athanassakis, B.M. Wolkow, *The Orphic Hymns*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2013, s. 87. Guthrie tak wyjaśnia twierdzenie Heraklita „słońce jest nowe każdego dnia”: „like any other flame (...) it is constantly being renewed by the absorption of new matter”. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy...*, s. 485.

76 Zob. A. Chaniotis, *Megatheism: The Search for the Almighty God and the Competition of Cults*, w: *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, eds. S. Mitchell, P. Van Nuffelen, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 112—140.

77 “Οτι Θεοφίλου τινὸς / τοῦνομα τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτήσαντος· σὺ εἰ θεὸς ἦ / ἄλλος; Tekst wyroczni za: A.S. Hall, *The Klarian Oracle at Oenoada*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1978, Bd. 32, s. 263.

78 [Α]ὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος, / οὔνομα μὴ χωρῶν, πολυνύμμος, ἐν πυρὶ ναίων („Z siebie powstały, niepoznawalny, bez matki, nieporuszalny / pozbawiony imienia, wieloimienny, w ogniu mieszkający”).

znajdują paralele w orfickim hymnie do Eteru, w którym mowa jest o tym, że ma on udział w mocy gwiazd, Słońca i Księżyca (ἄστρον ἡελίου τε σεληναίης θ' ὑπέρισμα). Pierwszy wers utworu utożsamia Eter z potęgą Zeusa, a również w *Hymnie do Heliosa* odnajdujemy zwrot ἀθάνατε Ζεῦ („nieśmiertelny Zeusie”). Porównania te zdają się konsekwentnie współgrać z mityczną narracją teogonii orfickich — w szczególności w wyrażnie nawiązujących do filozofii stoickiej fragmentach *Hieroi Logoi* w 24 *Rapsodiach* — przedstawiających Zeusa, stwórcę wszechświata, jako panteistyczne bóstwo, w którego wnętrzu zawiera się cała materialna rzeczywistość⁷⁹. Ponadto w tzw. *Hymnie do Zeusa* — najśłynniejszym i najlepiej chyba zachowanym fragmencie *Rapsodii* — opisującym, jak poszczególne części ciała boga odpowiadają różnym częściom wszechświata, jego oczy zostały przedstawione jako Słońce i Księżyc, natomiast umysł (νοῦς) jako „niezniszczalny Eter”⁸⁰.

W *Hymnie do Heliosa* apollińskie cechy określają Słońce, które tworzy i kieruje kosmicznym porządkiem. Aluzyjnym odwołaniem do Apollona jest złota lira (χρησολύρη) — muzyczny atrybut boga. Helios „zawiaduje harmonijnym biegiem kosmosu” (κόσμου τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἔλκων), tak jak Apollo tworzy harmonijne melodie. Wątek ten został zresztą rozwinięty i doprecyzowany w *Hymnie do Apollona*, w którego drugiej części podkreślone są solarne cechy boga:

παντοθαλής, σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτωι
ἀρμόζεις, ὅτε μὲν νεάτης ἐπὶ τέρματα βαίνων,

79 OF 241,4—5: τοῦνεκα σὺν τῷ πάντα Διὸς μάλιν ἐντὸς ἐτύχθη / αἰθέρος εὐρείης ἢ δ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος („i dlatego wszystko na nowo w Zeusie się połączyło / szeroki eter i jaśniejące wysokości niebios”).

80 OF 243,16—17: ὄμματα δ' ἡέλιός τε καὶ ἀντιόσωσα σελήνη / νοῦς δέ οἱ ἀψευδὴς βασιλῆιός ἀφθίτος αἰθήρ.

ἄλλοτε δ' αὖθ' ὑπάτην, ποτὲ Δώριον ἐς διάκοσμον
πάντα πόλον κινᾶς κρίνεις βιοθρέμμονα φύλα,
ἁρμονίῃ κεράσας παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν·
μίξας χειμῶνα, θέρος τ' ἴσον ἀμφοτέροισιν,
ταῖς ὑπάτας χειμῶνα, θέρος νεάταις διακρίνας,
Δώριον εἰς ἕαρος πολυηράτου ὦριον ἄνθος.

Rozkwitający, ty cały wszechświat kitarą rozgłośną
harmonizujesz: czy kiedy idziesz ku tonom najniższym,
czy kiedy trącasz najwyższe, gdy grając w tonacji doryckiej,
wszechświat zmieszawszy, oddzielasz wszechzyciodajne
gatunki, wspólną dolę człowieczą najharmonijniej mieszając
w równych proporcjach złączywszy ziemię i lato gorące,
aby ze skwaru letniego oraz zimowej zmarzliny
wyrósł na wiosnę najmiłszy kwiat doryckiej tonacji⁸¹.

Wyjaśnienia wymaga zauważalna uczoność tych wersów. Sformułowania takie jak κόσμου τὸν ἑναρμόνιον δρόμον i πάντα πόλον (...) ἁρμόζεις przywodzą na myśl doktrynę harmonii sfer, przypisywaną niemal jednomyślnie przez autorów antycznych Pitagorasowi, głoszącą, że ciała niebieskie, obracając się, wytwarzają muzyczne tony⁸². Myśl ta jest powiązana z mistycznym znaczeniem Pitagorejskiego tetraktysu, czyli czterech pierwszych liczb naturalnych, wyrażających m.in., jak pisze Sekstus Emiryk, proporcję trzech głównych konsonancji (oktawy, kwinty i kwarty), które zagrane jednocześnie współbrzmiały w doskonałej harmonii, a harmonia jest zasadą porządkującą zarówno makro-, jak i mikro-kosmos. Obraz Apollona zawiadującego kosmicznym porządkiem za pomocą muzyki odsyła do etymologicznego Platońskiego dialogu *Kratylos*, w którym imię boga zostało wywiedzione od słowa

81 Przeł. E. Żybert.

82 Arist. *Cael.* 290b.

ὁμοπολῶν (współporuszający), ponieważ wspólny obrót niebios (ὁμοῦ πόλησιν καὶ περὶ τὸν οὐρανόν) przypomina współbrzmienie dźwięków (ἁρμονίαν), Apollon zaś „przewodzi całej tej harmonii” (ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἁρμονίᾳ)⁸³.

Pitagorejska idea akustycznego formowania kosmicznej harmonii doprowadziła twórcę hymnu do — dość osobliwego w kontekście tradycji homerycko-hezjodejskiej — utożsamienia Heliosa z bogiem Panem, na co wskazuje pojawiający się w utworze przydomek συρικτά („grający na syrindze/fletni”). Jeśli jednak porównamy *Hymn do Heliosa* i *Hymn do Apollona*, dojdziemy do wniosku, że epitet użyty przez orfickiego twórcę w stosunku do Słońca nie jest przypadkowy. Pan nazwany jest „całym kosmosem, niebem, morzem i ziemią” (κόσμοιο τὸ σύμπαν / οὐρανὸν ἡδὲ θάλασσαν ἰδὲ χθόνα), „tkającym kosmiczną harmonię wesołą pieśnią rytmiczną” (ἁρμονίην κόσμοιο κρέκων φιλοπαίγμονι μολπῇ) oraz „wiatru tchnieniem grającym na syrindze” (ἀνέμων συρίγμαθ’ ἰέντα). Kosmiczna interpretacja Pana rozwijana była w spekulacjach filozoficznych od epoki klasycznej i opierała się zarówno na etymologii imienia boga od słowa πᾶν — „wszystko”, jak i na refleksji nad jego podwójną, ludzko-zwierzęcą naturą⁸⁴. O tym, że przeniknęła ona do literatury orfickiej w epoce hellenistycznej, najprawdopodobniej w środowisku stoicyzujących twórców orfickich, świadczy fragment pochodzący ze skomponowanej najpewniej w epoce hellenistycznej orfickiej teogonii Hieronima i Hellanikosa: καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ / Πᾶνα καλεῖσθαι⁸⁵ („nazywa Zeusa porządkującym wszystko i cały wszechświat, i dlatego nazywanego także Panem”).

83 Plat. *Cra.* 405c—405d.

84 Plat. *Cra.* 408c—d.

85 *OF* 86B.

Nasylenie *Hymnów orfickich* koncepcjami filozoficznymi było najprawdopodobniej cechą charakterystyczną wielu niezależnych — tzn. tych niewiązanych do narracji teogonicznych, choć czerpiących z nich inspirację — poematów orfickich. W kontekście solarnej teokrazji należy przywołać jeszcze fragmenty kompozycji o niepewnym datowaniu znanej jako *Hymn do Słońca* lub *Hymn do Bachusa-Słońca*. Cytuje je Makrobiusz w *Saturnaliach* jako dowód na solarną naturę Dionizosa⁸⁶. Ten późnoantyczny autor uznaje, że twórcą poematu jest Orfeusz, w rzeczywistości jednak jest to pseudoepigraf — poetycka, oparta na orfickim micie teogonicznym ekspozycja idei monizmu teologicznego. Dodatkowo utwór zawiera opis pewnego rytuału, który — jak chyba błędnie przekonuje Makrobiusz — miał być spełniany podczas święta Liberaliów (*in sacris Liberalibus*)⁸⁷. Pierwsze wersy hymnu skierowane są do bóstwa o wyraźnie solarnych cechach, które w dalszej części nazywane jest Zeusem, Dionizosem i Heliose:

κέκλυθι τηλεπόρου δίνης ἑλικαύγεα κύκλον
οὐρανίαις στροφάλιξι περίδρομον αἰὲν ἐλίσσων
ἄγλαῆ Ζεῦ Διόνυσσε, πάτερ πόντου, πάτερ αἴης
Ἥλιε παγγενέτορ πανταίολε χρυσεονφεγγές⁸⁸

Wysłuchaj, jasno świecący dysku dalekosiężnego wiru,
wiecznie krążący wkoło wraz z obrotem niebios,
wspaniały Zeusie Dionizosie, ojcie morza, ojcie ziemi,

86 Wszystkie fragmenty rzekomego autorstwa Orfeusza zawarte w przemowie Pretekstata w *Saturnaliach* (Macr. *Sat.* 1,17,1) zwykło się traktować jako części jednego utworu, dlatego też nadaje się im jeden, hipotetyczny tytuł: *in Bachum — Solem*. Zob. A. Bernabé, *Poetae epici graeci. Testimonia et Fragmenta*, Pars II, *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, Fasciculus II, K.G. Saur, München—Leipzig, 2005, s. 113—119.

87 Macr. *Sat.* 1,18,22.

88 OF 539 F (= Macr. *Sat.* 1,23,21).

wszechrodzicu Heliosie, wszechpromienny, mieniący się
złotem

Identyczność bogów podkreślana jest w utworze kilkakrotnie:

Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν⁸⁹

Helios, którego nazywają imieniem Dionizosa

εἷς Ζεὺς, εἷς Ἅϊδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος⁹⁰

Jeden Zeus, jeden Hades, jeden Helios, jeden Dionizos

Obecne w hymnie nawiązanie do wątków mitycznych zaczerpniętych z orfickich teogonii⁹¹ stało się dla autora pretekstem do podjęcia rozważań nad wieloimiennością najwyższego solarnego bóstwa, co, jak można podejrzewać, było zasadniczym tematem utworu:

τήκων αἰθέρα διὸν ἀκίνητον πρὶν εἶντα
ἐξανέφηγε θεοῖσιν Ἑρὼν κάλλιστον ἰδέσθαι
ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον
Εὐβοθλήα τ' ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἀρίδην.
ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.

89 OF 542 F (= Macr. Sat. 1,18,17).

90 OF 543 F (= Macr. Sat. 1,18,18).

91 Autor poematu nawiązuje w nim zapewne do wersji orfickiej teogonii znanej ze zbioru *Hieroi Logoi* w 24 *Rapsodiach*, w której mit opisujący sukcesję bogów kończy się przekazaniem przez Zeusa władzy nad ludźmi i bogami młodocianemu Dionizosowi (synowi Zeusa i Persefony) zamordowanemu następnie z polecenia bogini Hery przez Tytanów (zob. OF 296—317). Na radykalizm tej koncepcji, zrywającej z tradycyjnym obrazem Zeusa jako ostatecznego króla świata, zwraca uwagę Robert Parker (zob. R. Parker, *Early Orphism*, w: A. Powell, *The Greek World*, Routledge, London—New York 1995, s. 494). Niektórzy badacze przypuszczają jednak, że pojawienie się w teogonii wątku dionizyjskiego, który nie występował najprawdopodobniej w jej wcześniejszych wersjach przypisywanych Orfeuszowi (np. teogonia komentowana na papirusie z Derveni), wynikało ze wzrostu znaczenia Dionizosa w orfickiej eschatologii i soteriologii. Zob. D. Meisner, *Orphic Tradition...*, s. 273—278.

πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη,
οὐνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὀλυμπον.
ἀλλαχθεὶς δ' ὄνομ' ἔσχε προσωυμίας πρὸς ἐκάστων
παντοδαπὰς, κατὰ καιρὸν ἀμειβομένοιο χρόνιοι⁹².

[Czas?] rozpuszczając boski eter, dotąd nieporuszony
ukazał bogom Erosa, widok najmiłszy,
którego teraz nazywają Fanese i Dionizosem,
i władcą Eubuleusem, i wspaniałym Antaugesem.
Inni zaś ludzie, ziemi mieszkańcy, odmiennych używają imion.
Bo na początku wyszedł na światło i Dionizosem został
nazwany, ponieważ wirował wokół nieskończonego Olimpu,
lecz zmienił swe imię i w różnych stronach otrzymał
wszelkiego rodzaju tytuły, zgodnie z upływającym czasem.

O ile w przypadku wcześniej omawianych hymnów orfickich mogliśmy wskazać nawiązania do pitagoreizmu, platonizmu, stoicyzmu czy też tradycji epickiej, o tyle tło intelektualne utworu przytoczonego przez Makrobiusza jest bardziej problematyczne. Wiele, jak sądzę, wskazuje na to, że jest to późna przeróbka starszego materiału inspirowanego prawdopodobnie koncepcjami teologicznymi bliskimi filozofii platońskiej.

Grecki hymn przypisywany Orfeuszowi przyrównujący Fanesa i Dionizosa do Słońca musiał znajdować się w obiegu już w epoce hellenistycznej. Świadczy o tym cytat przywołany przez Diodora Sycylijskiego (I w. p.n.e.) w *Bibliotece historycznej* przy okazji rozważań o egipskim kulcie Ozyrysa identyfikowanego, jak przekonuje pisarz, ze Słońcem⁹³:

92 OF 540 F (= Macr. Sat. 1,18,12).

93 D.S. 1,11,1: Τοὺς δ' οὖν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπους (...) ὑπολαβεῖν εἶναι δύο θεοὺς αἰδίου τε καὶ πρώτους, τὸν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ὧν τὸν μὲν Ὀσίριν, τὴν δὲ Ἴσιν ὀνομάσαι.

Τῶν δὲ παρ' Ἑλλήσι παλαιῶν μυθολόγων τινὲς τὸν Ὅσιριν Διόνυσον προσονομάζουσι (...) Ὀρφεὺς δὲ τούνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον⁹⁴.

Niektórzy spośród starożytnych autorów mitologicznych nadają Ozyrysowi imię Dionizosa (...) Orfeusz zaś pisze: **i dlatego nazywają go Fanesem i Dionizosem.**

Alberto Bernabé w swoim zbiorze fragmentów i testimoniów orfickich zalicza heksametr zacytowany przez Diodora do egipskich *Orphica*, tzn. orfickich lub bakchicznych utworów rytualnych, które powstawały w procesie przenikania się greckich i egipskich treści religijnych, nasilonym w epoce Ptolemeuszów⁹⁵. W istocie podobieństwa łączące Dionizosa i Ozyrysa wskazywane były przez kilku autorów antycznych (najwcześniejsze wzmianki znajdujemy u Herodota⁹⁶) i, jak przekonująco dowodzi Edmonds III, wynikały z raczej powierzchownych zbieżności wzorów działania obecnych w związanych z nimi opowieściach mitycznych z pewnymi czynnościami rytualnymi spełnianymi ku czci obydwu bogów⁹⁷. Niemniej oparte na analogiach synkretyczne zbliżenie Dionizosa i Ozyrysa — ze względów propagandowych promowane przez hellenistycznych władców Egiptu z dynastii Ptolemeuszów — prawdopodobnie skutkowało dalszą integracją kultów greckiego i egipskiego boga, przynajmniej wśród niektórych misteryjnych grup oddanych Dionizosowi⁹⁸.

94 D.S. 1,11,3.

95 J.E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies*, Brill, Leiden 1972, s. 53—60.

96 Hdt. 2,42,2; 2,49,1.

97 R.G. Edmonds III, *Dionysos in Egypt? Epaphian Dionysos in the Orphic Hymns*, w: *Redefining Dionysos*, eds. A. Bernabé et al., Walter de Gruyter, Berlin—Boston 2013, s. 415—432.

98 O istnieniu takich grup świadczy dekret Ptolemeusza IV Filopatora z III w. p.n.e., który regulował działanie misteryjnych stowarzyszeń Dionizosa w Egipcie. Tekst edyktu i jego omówienie znajduje się w: G. Zuntz, *Once More: The*

Trudno bowiem inaczej zrozumieć identyfikację Dionizosa z Ozyrysem interpretowanym jako Słońce, zakładając, że to właśnie o nim wspominały wcześniejsze, nieprzytoczone przez Diodora wersy orfickiego hymnu.

W kontekście religii egipskiej skojarzenie Ozyrysa — boga, który w tekstach z okresu Starego Państwa przedstawiany jest jako władca zaświatów i sędzia umarłych⁹⁹ — ze Słońcem wynika z teologicznej refleksji, szczególnie żywotnej w okresie Nowego Państwa w czasie kontrowersji wywołanych przez reformę religijną faraona Echnatona. Refleksja ta dotyczyła znaczenia nocnej wizyty solarnego boga Ra w świecie umarłych — ostatniej fazy jego dobowej podróży barką przez regiony wszechświata¹⁰⁰. Zachowane źródła sugerują, że istniało kilka modeli konceptualizowania spotkania Ra i Ozyrysa w zaświatach (tzw. nocne zjednoczenie Ra i Ozyrysa), jednak wiele z nich odnosiło się do idei o ponownym połączeniu duszy-*ba* (rozumianej jako Ra) ze zwłokami zmarłego (rozumianymi jako Ozyrys). Niektórzy badacze wysnuwają teorię, że koncepcja ta została opracowana przez egipskich teologów w celu ukazania komplementarności dwóch sprzecznych wizji eschatologicznych — solarnej i ozyriańskiej. Pierwsza z nich łączyła się z nadzieją na uczestnictwo duszy-*ba* zmarłego w kosmicznym cyklu Słońca poprzez uzyskanie miejsca w barce Ra, nazywanej w egipskich tekstach „barką miliona”. Eschatologia związana z Ozyrysem zakładała natomiast swego rodzaju zjednoczenie zmarłego z bogiem królestwa umarłych.

So-Called 'Edict of Philopator in the Dionysiac Mysteries' (BGU 1211), „Hermes” 1963, Bd. 91, s. 228—239.

99 M. Smith, *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford University Press, Oxford 2017, s. 136ff.

100 Bardzo szczegółowo kwestię tę przedstawia M. Smith, *Following Osiris...*, s. 271—355.

Zdaje się, że na gruncie literatury antycznej do motywu unii Ra i Ozyrysa w zaświatach — choć raczej bez świadomości jego oryginalnych teologicznych implikacji — dwukrotnie odnosi się Plutarch w traktacie o Izydzie i Ozyrysie (*De Iside et Osiride*). Przedstawiając mianowicie filozoficzną interpretację mitu ozyriańskiego, stara się wykazać, że Ozyrys w przeciwieństwie do mordującego go boga Seta (interpretowanego jako odpowiednik greckiego Tyfona) symbolizuje w planie kosmicznym „siłę tego, co stałe, uporządkowane i dobre”. W swojej interpretacji Plutarch odwołuje się do religijnych tekstów i obrzędów egipskich ukazujących solarną naturę Ozyrysa i zauważa, że w „świętych hymnach poświęconych Ozyrysowi” Egipcjanie „wzywają go jako ukrywającego się w objęciach Słońca”¹⁰¹. W istocie bardzo podobna formuła wyrażająca nocne zjednoczenie Ozyrysa i Ra w zaświatach pojawia się w powstałej w okresie Nowego Państwa *Księżde Umarłych*¹⁰². Dla analizy znaczeń orfickiego poematu z *Saturnaliów* istotniejsza jest jednak informacja dotycząca posągów Ozyrysa:

πανταχοῦ δὲ καὶ ἀνθρωπόμορφον Ὀσίριδος ἄγαλμα
 δεικνύουσιν ἐξορθιάζον τῷ αἰδοίῳ διὰ τὸ γόνιμον καὶ τὸ
 τροφικόν. ἀμπεχόνῃ δὲ φλογοειδεῖ στέλλουσιν αὐτοῦ τὰς
 εἰκόνας, ἥλιον σῶμα τῆς τάγαθου δυνάμεως <καὶ φῶς>
 ὁρατὸν οὐσίας νοητῆς ἡγούμενοι¹⁰³.

Wszędzie, w całym Egipcie, pokazują posąg Ozyrysa w ludzkiej postaci ze wzniesioną męskością jako symbolem płodności i żywotności. Wizerunki jego okrywają szatą

101 Plut. *Isid.* 372b: Ἐν δὲ τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ Ὀσίριδος ἀνακαλοῦνται τὸν ἐν ταῖς ἀγκάλαις κρυπτόμενον τοῦ Ἥλιου (...).

102 J. Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Cornell University Press, London—Ithaca 2005, s. 188.

103 Plut. *Isid.* 371f—372a.

barwy ognistoczerwonej, uważając, że słońce jest ciałem potęgi dobra i widzialnym światłem duchowej istoty¹⁰⁴.

Jeśli można wierzyć Plutarchowi i ognistoczerwona szata Ozyrysa rzeczywiście wskazywała na solarną cechę boga, to opis ten przywodzi na myśl scenę z tzw. *Księgi Jaskiń* ukazującą postać ityfalicznego Ozyrysa, nad którym unosi się dysk słoneczny symbolizujący Ra. Towarzyszący jej tekst głosi, że Ra przemawia do Ozyrysa i „sprawia, że tarcza słoneczna przebywa w jego jaskini” oraz że „dusza [ba] Ozyrysa towarzyszy Ra, kiedy troszczy się on o tych, którzy są na ziemi”¹⁰⁵. Na tej podstawie możemy jedynie przypuszczać, że Plutarch w swojej relacji odnosi się do czynności egipskich kapłanów, którzy najprawdopodobniej o ustalonej godzinie przyodziewali posąg Ozyrysa, żeby w ten sposób zaznaczyć jego tymczasową unię z bogiem-Słońcem w krainie umarłych. To cykliczne wydarzenie, jak zaznacza egiptolog Jan Assmann, wyrażało bowiem nadzieję Egipcjan na „kontynuację życia” oraz indywidualne „odrodzenie i nieśmiertelność”¹⁰⁶. W przedstawionej w *De Iside et Osiride* interpretacji „ubierania Ozyrysa” Plutarch nie odnosi się, rzecz jasna, do egipskiej doktryny, ale do metaforyki i metafizyki platońskiej¹⁰⁷.

104 Przeł. A. Pawlaczyk. (Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przeł. A. Pawlaczyk, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2003, s. 65).

105 Przekład tekstu, opis i interpretacja sceny z *Księgi Jaskiń* znajduje się w: A. Niwiński, *Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu*, Iskry, Warszawa 1984, s. 187—188.

106 J. Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Kegan Paul International, London—New York 1995, s. 62.

107 Ozyrys został tutaj utożsamiony z platońską ideą Dobra. Zob. R. Scannapieco, *ΜΥΣΤΗΡΙΩΔΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑ: Plutarch's fr. 157 Sanbach between Cultural Traditions and Philosophical Models*, w: *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, eds. L. Roig Lanzillotta, I. Munoz Gallarte, Brill, Leiden—Boston 2012, s. 208.

O stroju Ozyrysa zarówno w kontekście dionizyjskim, jak i astralnym wspomina Diodor Sycylijski: Φασὶ δέ τινες καὶ τὸ ἑνᾶμμα αὐτῷ τὸ τῆς νεβρίδος ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρων ποικιλίας περιῆφθαι¹⁰⁸ („Niektórzy mówią, że jemu [Ozyrysowi] nakłada się też płaszcz ze skóry jelenia, symbolizujący różnorodność gwiazd”). Diodor albo źródło, z którego zaczerpnął informację, interpretuje cętki na skórze zwierzęcia jako symboliczne przedstawienie firmamentu. Zwrócenie uwagi na tego typu strój najprawdopodobniej ma stanowić dowód, że Dionizos i Ozyrys to w rzeczywistości to samo bóstwo. Skóra jelenia (νεβρίς) jest bowiem jednym z najbardziej rozpoznawalnych akcesoriów związanych z kultem Dionizosa i z dużym prawdopodobieństwem wskazuje na pierwotną asocjację boga z dziką naturą¹⁰⁹. Natomiast w przypadku obrzędów ku czci Ozyrysa kapłani, jak zauważa Anne Burton¹¹⁰, zakładali na siebie skórę pantery, nie zaś jelenia, jednak znaczenie tego aktu nie jest jasne.

Przejrzawszy te miejsca, powróćmy do orfickiego poematu. Wspomnieliśmy wcześniej, że cytowany przez Makrobiusza *Hymn do Słońca* zawiera opis czynności rytualnych. Mówiąc ściślej, są to wskazówki odnoszące się do części stroju, którymi należało okryć posąg bóstwa w celu symbolicznego upodobnienia jego postaci do Słońca:

Ταῦτά τε πάντα τελεῖται ἥρι σκευῇ πυκάσαντα
σῶμα θεοῦ μίμημα περικλύτου ἡελίοιο
πρῶτα μὲν οὖν φλογέαις ἐναλίγκιον ἀκτίνεσσιν

108 D.S. 1,11,4.

109 Zob. P.G. Maxwell-Stuart, *Dionysus and the Fawnskin*, „Classical Quarterly” 1971, vol. 21, no. 2, s. 437—439.

110 A. Burton, *Diodorus Siculus*, book I, *A Commentary*, Brill, Leiden 1972, s. 65.

πέπλον φοινίκεον πυρὶ εἵκελον ἀμφιβαλέσθαι·
αὐτὰρ ὕπερθε νεβροῖο παναίολον εὐρὺ καθάψαι
δέρμα πολυστικτον θηρὸς κατὰ δεξιὸν ὦμον,
ἄστρον δαιδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο.
Εἶτα δ' ὕπερθε νεβρῆς χρύσειον ζωστήρα βαλέσθαι,
παμφανόωντα, πέριξ στέρνων φορέειν, μέγα σῆμα,
εὐθὺς ὅτ' ἐκ περάτων γαίης φαέθων ἀνορούων
χρυσείαις ἀκτῖσι βάλλῃ ῥόον Ὠκεανοῖο,
αὐγὴ δ' ἄσπετος ἤ, ἀνὰ δὲ δρόσῳ ἀμφιμιγεῖσα
μαρμαίρῃ δίνῃσιν ἐλισσομένη κατὰ κύκλον,
πρόσθε θεοῦ· ζωστήρ δ' ἄρ' ὑπὸ στέρνων ἀμετρήτων
φαίνεται ὠκεανοῦ κύκλος, μέγα θαῦμα ἰδέσθαι¹¹¹.

Wcześniej rano wykonaj wszystko, co następuje, przyodziej-
wając ciało boga na podobieństwo przesławnego słońca:
najpierw więc narzuć mu purpurowy płaszcz, niby pło-
mienisty promień, do ognia podobny. Następnie prawe
ramię przyodziej centkowaną skórą zwierzęcą wielobarw-
ną, szeroką, pozyskaną z jelenia, naśladującą gwiazdy
kunsztowne i święty firmament. Dalej, na skórę jelenią
nałóż złoty pas świecący, zawieszony wokół piersi, wielki
znak, jak gdyby teraz wyłaniał się, świecąc, zza granic ziemi
złotymi promieniami uderzając wody Okeanosa. A niewy-
słowione światło, które miesza się z czystą wodą i błysz-
czy w wirze, cały czas dookoła przed bogiem: pas pod jego
nieskończoną piersią wydaje się okręgiem Oceanu, widok
godny podziwu.

Makrobiusz stwierdza jedynie, że powyższy rytuał dotyczy po-
sągu Dionizosa i zapewne tak też wynikało z orfickiego utworu,
którego fragmenty zacytował w pierwszej księdze *Saturnaliów*.
Biorąc jednak pod uwagę przywołane miejsca Diodora Sycylijskiego

111 OF 545 (= Macr. Sat. 1,18,22).

i Plutarcha, trudno pozbyć się wrażenia, że pierwotny twórca chciał nadać obrzędowi „ozyriańskiego kolorytu” w sposób, w jaki Grecy interpretowali treści związane z egipskim bóstwem. Najprawdopodobniej zatem wersy te pochodziły z hymnu znanego Diodorowi lub też były częścią innego wcześniejszego utworu, który za Bernabé, zaliczylibyśmy do grecko-egipskich *Orphica*. Nie możemy również wykluczyć, że opis upodobnienia posągu Dionizosa do Słońca włączany był do rytuałów bakchicznych w hellenistycznym Egipcie, których twórcy powoływali się na autorytet Orfeusza. Tego typu praktykę odnajdujemy w greckich papirusach magicznych, gdzie pewne hymny, w całości lub w części, pojawiają się w kilku odrębnych zaklęciach. Jeśli zatem zacytowany opis obrzędu stanowił część dłuższej kompozycji, której fragmenty przytoczył Makrobiusz, to znalazł się tam prawdopodobnie ze względu na to, że — po pierwsze — odpowiadał ogólnym założeniom teologicznym autora i — po drugie — pozwalał nadać utworowi tradycyjną formę misteryjnego rytuału. Zapewne jednak przez swój mocno spekulatywny charakter, wbrew słowom autora *Saturnaliów*, nie służył celom performatywnym¹¹².

Spróbujmy teraz przyjrzeć się teologicznej koncepcji *Hymnu do Słońca*, o której powiedzieliśmy, że czerpie z filozofii platońskiej. Zwróćmy uwagę na pierwsze wersy utworu skierowane do nienazwanego najwyższego boga, którego głównymi cechami są świetlista natura i pozostawanie w ciągłym ruchu cyrkularnym. Znaczące jest, że w dwóch linijkach apostrofy pojawiają się aż cztery różne słowa wskazujące na ruch obrotowy (δίνη, στροφάλιγξ, περίδρομος, ἑλίσσω). Bardzo podobną koncepcję bóstwa odnajdu-

112 M. Herrero de Jáuregui, *The Poet and His Addressees in Orphic Hymns*, w: *Hymnic Narrative and Narratology of Greek Hymns*, eds. A. Faulkner, O. Hodkinson, Brill, Leiden—Boston 2015, s. 240.

jemy w *Wyroczniach chaldejskich* (II w. n.e.), których filozoficzna warstwa opiera się na tezach i doktrynach wypracowanych przez szkołę medioplatońską¹¹³. Wspomina się tam o boskiej istocie, prawdopodobnie nazywanej Ajonem¹¹⁴, która w trójdzielnym modelu kosmologicznym przyjętym w *Wyroczniach* (poziom materialny/sublunarny — poziom eteryczny/kosmiczny — poziom inteligibilny/ponadkosmiczny) stanowi inteligibilny lub ponadkosmiczny odpowiednik fizycznego Słońca¹¹⁵. Region, w którym usytuowany jest Ajon, opisywany jest jako „solarny kosmos i całe światło” — (ὁ) ἡλιακὸς κόσμος (καὶ τὸ) ὅλον φῶς¹¹⁶. W schemacie metafizycznym *Wyroczni chaldejskich* jego rolą jest przekazywanie światła pochodzącego z umysłu bóstwa — znajdującego się na szczycie hierarchii, nazywanego Ojcem — na niższe poziomy rzeczywistości, tzn. do świata idei, oraz utrzymywanie ich w wiecznym ruchu obrotowym:

(...) ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν
 <καὶ νόον> ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς
 καὶ δινεῖν αἰεὶ μένειν ἀόκνῳ στροφάλλιγι¹¹⁷.

[Aion] ma moc postrzegania ojcowskiego umysłu
 i przekazania umysłu wszystkim źródłom i zasadom,
 i obracania nimi, i utrzymywania w wiecznym,
 nieprzerwanym cyrkularnym ruchu.

113 Na ten temat zob. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Etudes Augustiniennes, Paris 1978, s. 311—399.

114 Imię to nie pojawia się w żadnym z zachowanych fragmentów *Wyroczni chaldejskich*, jednak jest nadawane bogu ze względu na kontekst, w jakim występuje u neoplatonika Proklosa. Zob. Procl. *In Plat. Tim.* 3,36,19—22.

115 R. Majercik, *Introduction*, w: Eadem, *Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Brill, Leiden 1989, s. 15.

116 OC fr. 59.

117 OC fr. 49.

Jak dowodzi David Ulansey¹¹⁸, koncepcja ponadkosmicznego Słońca-Ajona *Wyroczni chaldejskich* stanowi po części twórcze rozwinięcie alegorii solarnej z *Państwa* Platona, gdzie Słońce porównane jest do idei Dobra, ponieważ — podobnie jak ona w świecie inteligibilnym — jest źródłem oświecenia i poznania w świecie widzialnym. Stan pośredni rozwoju tej idei między Platonem i *Wyroczniami chaldejskimi* widoczny jest w dziele *De opificio mundi* Filona z Aleksandrii, gdzie pisze on o ponadkosmicznej gwiazdzie (ὑπερουράνιος ἀστήρ), w której umysłowym świetle mają udział widzialne ciała niebieskie¹¹⁹. Co istotne, recepcja kosmologicznego modelu ze Słońcem oświetlającym inteligibilny region wszechświata widoczna jest również w słynnym zaklęciu magicznym znanym jako *Liturgia mitraistyczna* (III w. n.e.), które przedstawia proces wznoszenia się wtajemniczonego maga ku niebiańskim sferom w celu dostąpienia unieśmiertelnienia. Zgodnie z treścią dokumentu *mysta* po opuszczeniu Ziemi wstępuje do królestwa astralnych bogów (planet), gdzie przez ogniste drzwi Słońca wkracza w ponadkosmiczne „głębiny”. Tam też ukazuje mu się antropomorficzna postać młodego boga Heliosa, którego pozdrawia jako „króla, największego spośród bogów” (βασιλεῦ, μέγιστε θεῶν) i „pana nieba i ziemi” (ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς)¹²⁰.

Zauważalne podobieństwa między bóstwem wzywaniem w orfickim *Hymnie do Słońca* i Ajonem każą podejrzewać, że utwór cytowany przez Makrobiusza powstał w środowisku filozofów me-

118 D. Ulansey, *Mithras and the Hypercosmic Sun*, w: *Studies in Mithraism*, ed. J.R. Hinnells, Rome 1994, s. 257—264.

119 Phil. *De op. mund.* 8,31. Według platonizującego Filona z Aleksandrii „ponadkosmiczną gwiazdę” należy postrzegać jako „niewidzialne i inteligibilne światło” (τὸ ἀόρατον καὶ νοητὸν φῶς) będące „obrazem boskiego rozumu” (θεῖου λόγου εἰκὼν).

120 PGM IV, 640—641.

dioplatońskich, najprawdopodobniej w III w. n.e. *Wyrocznie chaldejskie* i teogonie przypisywane Orfeuszowi uznawane były przez późnoantycznych platoników za powstałe z boskiego objawienia. Pogodzenie ze sobą idei zawartych w tych tekstach stało się zatem w ich kręgach niejako programowym założeniem, które znalazło najpełniejszy wyraz w pismach i komentarzach filozofów neoplatońskich. *Hymn do Bachusa-Słońca* ewidentnie stara się połączyć teologię *Wyroczni* z mitologią orficką. Oczywiście ze względu na fragmentaryczny stan zachowania zarówno *Wyroczni chaldejskich*, jak i źródeł orfickich nie jest możliwe przedstawienie pełnej i satysfakcjonującej interpretacji warstwy teologicznej hymnu.

Rozdział piąty

Neoplatonizm: ponadkosmiczne Słońce

Za sprawą orfickiego hymnu zacytowanego przez Makrobiusza dość niespodziewanie weszliśmy w obszar kosmologii *Wyrocni chaldejskich*. Idee wyrażone w niejasnych, heksametrycznych fragmentach tego zbioru stanowiąc będą istotny punkt odniesienia dla neoplatońskiej pobożności solarnej wyrażonej przede wszystkim w hymnie cesarza Juliana Apostaty (IV w. n.e.) oraz filozofa Proklosa (V w. n.e.). Zależność tych tekstów od modelu kosmologii i teologii *Wyrocni* została już dobrze rozpoznana i opracowana. Na szczególną uwagę zasługują tutaj: monografia Rowlanda Smitha¹ ujmująca całościowo poglądy teologiczne Juliana Apostaty, komentarz do hymnów Proklosa autorstwa Robberta Maartena van den Berga² oraz rozdział w książce Wolfganga Fautha poświęcony analizie porównawczej hymnów Juliana Apostaty i Proklosa³.

1 R. Smith, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Routledge, London—New York 1995, w szczególności s. 104—178.

2 R.M. van den Berg, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Brill, Leiden—Boston—Köln 2001, s. 145—189.

3 W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden—New York—Köln 1995, s. 121—164.

Nie ulega wątpliwości, że medioplatońska koncepcja ponadkosmicznego odpowiednika fizycznego Słońca, która stała się istotnym elementem doktryny *Wyroczni chaldejskich*, była dobrze znana założycielowi szkoły neoplatońskiej — Plotynowi (III w. n.e.). Wydaje się jednak, że filozof posługuje się nią w *Enneadach* w sposób mniej nacechowany mistycznym uniesieniem, niż późniejsi myśliciele neoplatońscy zainteresowani praktykami teurgicznymi. Plotyn podąża raczej śladami Platona, starając się przy pomocy metaforycznych obrazów wyjaśnić skomplikowane problemy swojego systemu metafizycznego. Porównanie solarne pojawia się w *Enneadach*, kiedy filozof przedstawia udział duszy wszechświata (dosł. natury wszechrzeczy: τοῦ παντὸς φύσις) w stwarzaniu połączenia między elementami świata zmysłowego a ich archetypami w sferze inteligibilnej:

(...) συνήψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ, καθ' ὃν ἐγίνετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχὴ, καὶ εἶχε ποιοῦσα. Καὶ δὴ οὐχ οἷόν τε ἦν ἄμωρον αὐτοῦ γενέσθαι, οὐδὲ ἐκείνον αὐτὴν κατελθεῖν εἰς τοῦτον. Ἦν δὴ νοῦς ἐκείνος ὁ ἐκεῖ ἥλιος — οὗτος γὰρ ἡμῖν γινέσθω παράδειγμα τοῦ λόγου — ἐφεξῆς δὲ τούτῳ ψυχὴ ἐξηρτημένη μένοντος νοῦ μένουσα. Δίδωσι δὴ αὕτη τὰ πέρατα αὐτῆς τὰ πρὸς τοῦτον τὸν ἥλιον τούτῳ τῷ ἡλίῳ, καὶ ποιεῖ διὰ μέσου αὐτῆς κάκεῖ συνῆφθαι οἷον ἐρμηνευτικὴ γενομένη τῶν τε ἀπ' ἐκείνου εἰς τοῦτον καὶ τῶν τούτου εἰς ἐκείνον, ὅσον διὰ ψυχῆς εἰς ἐκείνον φθάνει⁴.

[Natura wszechrzeczy] złączyła wszystko z tamtym bogiem [Umysłem], na którego podobieństwo ona powstała, w którego wpatrywała się dusza i którego miała w swo-

4 Plot. *Enn.* 4,3,11.

im stwarzaniu. Bo zapewne nie jest możliwe, żeby rzecz stworzona nie miała udziału w bogu ani też dla boga, żeby zniżył się do rzeczy stworzonej. Słońcem w sferze boskiej jest Umysł — niech to posłuży nam jako przykład w naszym wywodzie — po nim następuje Dusza sama w sobie zależna od samego Umysłu. Ona też używa swoich granic otaczających widzialne Słońce temu właśnie Słońcu i stwarza połączenie między nim a światem umysłu, bo staje się jakby tłumaczką tego, co pochodzi od naszego Słońca dla Słońca-Umysłu i dla naszego Słońca tego, co pochodzi od Słońca-Umysłu, w takim stopniu jak to nasze Słońce dociera do umysłowego Słońca poprzez Duszę.

Powyższe słowa stanowią wyraźne nawiązanie do przedstawionych już wcześniej rozważań z Platońskich dialogów⁵. Zauważmy tutaj, że na początku rozdziału, z którego pochodzi ten cytat, Plotyn porównuje obiekty naturalnego świata do świątyń i posągów bogów, mających w zamyśle ich twórców w jakiś sposób imitować — i w efekcie przyciągać — to, co boskie. Na tej samej zasadzie „natura duszy” przyciągana jest do rzeczy stworzonych w świecie zmysłowym. Fizyczne Słońce jest zatem dla Plotyna najlepszym odwzorowaniem właściwości boskich bytów rzeczywistości ponadzmysłowej, a co za tym idzie — oznaką istnienia wymiaru metafizycznego⁶. Dlatego też w słynnym i często przytaczanym *passusie* zawierającym duchową poradę dla tych, którzy chcieliby odkryć najwyższą zasadę świata ponadzmysłowego (Jedno), Plotyn posługuje się wyobrażeniem związanym z kultem

5 Zob. s. 104—105.

6 Plotyn często podkreśla w *Enneadach*, że ciała niebieskie, a w szczególności Słońce, są „widzialnymi bogami” (*Enn.* 3,5,6), ponieważ mają udział w boskiej duszy (*Enn.* 5,1,2: *ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἐμψυχός*) i boskim umyśle (*Enn.* 5,8,3).

Słońca, w celu wskazania ścieżki prowadzącej do doświadczenia absolutu:

διὸ οὐ χρηὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῇ, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· ὁ δὲ ὑπερφανὴς τοῦ ὀρίζοντος — ἐξ ὠκεανοῦ φασιν οἱ ποιηταί — ἔδωκεν ἑαυτὸν θεάσασθαι τοῖς ὄμμασιν. Οὕτοσὶ δέ, ὃν μιμεῖται ὁ ἥλιος, ὑπερσχήσει πόθεν;

Toteż nie trzeba go ścigać, lecz czekać spokojnie, aż się zjawi i przygotować się jeno na widza, tak jak oko czeka na wschód słońca, a ono wynurzywszy się nad widnokręgiem — z Okeanosa, mówią poeci — obdarzy oko swoim widokiem. On zaś, którego naśladuje słońce, skądże sam zaświta?⁷

Oczekiwanie na wschód Słońca stanowi tutaj przykład rodzaju medytacji, która ma przygotować duszę na „oglądanie” Jednego. Znaczące w tym kontekście jest użycie słowa ἡσυχῇ (w spokoju, w ciszy), które pojawia się w *Enneadach* na określenie stanu pozwalającego duszy otrzymać objawienie. Tego rodzaju ćwiczenie ma sens, ponieważ Słońce według Plotyna jest ikoną/naśladowcą (μιμεῖται) Jednego. Ta paralela z kolei do pewnego stopnia może dawać wyobrażenie o mocy i właściwościach absolutu⁸.

7 Przeł. A. Krokiewicz. (Plotyn, *Enneady*, t. II, przeł. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1959, s. 279).

8 M. Wakoff, *Awaiting the Sun: A Plotinian Form of Contemplative Prayer*, w: J. Dillon, A. Timotin, *Platonic Theories of Prayer*, Brill, Leiden—Boston 2016, s. 77—82.

O ile w pismach Plotyna figura hiperkosmicznego Słońca jest raczej metaforą pozwalającą zobrazować interakcje łączące świat materialny i ponadzmysłowy, o tyle w bazującym na myśli neoplatonickiej prozatorskim *Hymnie do króla Heliosa* autorstwa cesarza Juliana Apostaty (druga połowa IV w. n.e.) staje się ona rzeczywistym i bardzo istotnym elementem kosmologicznym. Utwór często oceniany jest przez badaczy jako nie do końca przemyślana prezentacja religijno-filozoficznych poglądów władcy. Przyczyny tej nieudolności upatruje się w pośpiesznym komponowaniu hymnu. Sam Julian zresztą zaznacza, że pracował nad nim przez trzy noce⁹. Ponadto wydaje się, że przyjęta przez Apostatę literacka konwencja hymnu sławiącego naturę i przymioty boga (ῥμνος φυσικός) nie współgra dobrze z neoplatonicką treścią teologiczną i prowadzi do konceptualnych niejasności¹⁰.

Celem *Hymnu do króla Heliosa* jest przedstawienie substancji (οὐσία), mocy (δυνάμεις) i działań (ἐνεργεῖται) Heliosa, zarówno widzialnych, jak i niewidzialnych¹¹. Oczywiście wymienione właściwości i atrybuty bóstwa solarnego realizują się w ramach określonej wizji kosmosu:

‘Ο Θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος ἀπ’ ἄκρας ἀψῖδος
οὐρανοῦ μέχρι τῆς ἐσχάτης ὑπὸ τῆς ἀλύτου συνεχόμενος
τοῦ Θεοῦ προνοίας ἐξ αἰδίου γέγονεν ἀγέννητος ἔς τε τὸν
ἐπίλοιπον χρόνον αἰδίου, οὐχ ὑπ’ ἄλλου του φρουρούμενος
ἢ προσεχῶς μὲν ὑπὸ τοῦ πέμπτου σώματος, οὗ τὸ κεφάλαιον

⁹ Jul. *Orat.* 4,157b.

¹⁰ Problem niedopasowania formy utworu Juliana Apostaty do filozoficznej treści omawia R. Smith, *Julian's Gods...*, s. 144—145.

¹¹ Jul. *Orat.* 4,132b.

ἐστὶν ἀκτὶς ἀελίου, βαθυῶ δὲ ὥσπερ δευτέρῳ τοῦ νοητοῦ κόσμου, πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τὸν πάντων βασιλέα, περὶ οὗ πάντα ἐστίν. οὗτος τοίνυν, εἴτε τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ καλεῖν αὐτὸν θέμις εἴτε ιδέαν τῶν ὄντων, ὁδὴ φημι τὸ νοητὸν ζύμπαν, εἴτε ἓν, ἐπειδὴ πάντων τὸ ἓν δοκεῖ πως πρεσβύτατον, εἴτε ὁ Πλάτων εἶωθεν ὀνομάζειν τάγαθόν, αὕτη δὴ οὖν ἡμονοειδὴς τῶν ὄλων αἰτία, πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐξηγουμένη κάλλους τε καὶ τελειότητος ἐνώσεώς τε καὶ δυνάμεως ἀμηχάνου, κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ μένουσαν πρωτουργὸν οὐσίαν μέσον ἐκ μέσων τῶν νοερῶν καὶ δημιουργικῶν αἰτιῶν Ἥλιον θεὸν μέγιστον ἀνέφηνεν (...)¹².

Ten boski i piękny wszechświat, utrzymywany od szczytu sklepienia nieba do najniższych warstw ziemi przez nieskończoną boską opatrność, istniał przez całą wieczność niezrodzony i jest niezmienny na zawsze. Strzeże go zaś nic innego jak piąty pierwiastek, którego ukoronowaniem jest promień słońca; następnie na wyższym poziomie strzeżony jest przez inteligibilny kosmos, a w bardziej wzniosłym sensie przez Króla Wszechrzeczy, który znajduje się w centrum tego, co istnieje. On zatem — czy nazwiemy go tym, który jest ponad Umysłem, czy Ideą bytu (przez co rozumiem całą inteligibilną sferę), czy Jednym, ponieważ jedno poprzedza wszystko inne, czy (by użyć pojęcia Platona) Dobrem — on, ta pojedyncza przyczyna wszystkiego, ukazuje całemu stworzeniu piękno, doskonałość, jedność i niepokromioną moc, a poprzez zawartą w nim pierwotną substancję objawia Heliosa, największego boga, jako centrum wśród centralnych, intelektualnych i stwórczych przyczyn (...).

12 Jul. *Orat.* 4,132c—133a.

Model wszechświata przedstawiony przez Apostatę jest hierarchiczną strukturą składającą się z trzech wymiarów. Na jej szczycie znajduje się transcendentny świat inteligibilny (κόσμος νοητός), poniżej również ponadmysłowy, ale obdarzony właściwościami stwórczymi/demiurgicznymi świat intelektualny (κόσμος νοερός) oraz sfera materialna, widzialny kosmos (κόσμος αἰσθητός). W świecie intelektualnym najważniejszą figurą jest solarne bóstwo (Ἡελιος νοερός), które uczestniczy w doskonałości nadrzędnego bóstwa sfery inteligibilnej oraz którego manifestacją w widocznym kosmosie jest światło fizycznego Słońca. Schemat ten z dużym prawdopodobieństwem został zapożyczony z niezachowanego komentarza do *Wyroczni chaldejskich* autorstwa neoplatonika Jamblicha¹³. Julian Apostata nie raz zresztą wspomina o swoim długu względem tego filozofa¹⁴. W istocie często się przyjmuje, że cała solarna doktryna wyrażona w *Hymnie do króla Heliosa* zależna jest w jakiejś mierze od interpretacji *Wyroczni* dokonanej przez Jamblicha. Trudno bowiem inaczej wyjaśnić fakt, że uwaga cesarza skupiona jest głównie na właściwościach i atrybutach ponadkosmicznego, intelektualnego Heliosa.

Według Apostaty najważniejsza cecha króla Heliosa to jego centralność (μεσότης). Ewidentną oznaką pozwalającą wysnuć taki wniosek jest środkowa (czwarta) pozycja fizycznego Słońca wśród pozostałych planet, dzięki czemu zarządza ono ich orbitami¹⁵. Jednakże rzeczywista natura μεσότης Heliosa definiowana jest w hymnie przede wszystkim przez pryzmat mocy lub aktywności. Otóż centralność bóstwa polega na „jednoczeniu i łączeniu

13 Zob. dyskusję odnośnie do źródeł Juliana Apostaty w: J.M. Dillon, *The Theology of Julian's Hymn to King Helios*, „Itaca: Quaderns Catalans de Cultura Clàssica” 1999, no. 14—15, s. 103—115.

14 Jul. *Orat.* 4,146a; 4,150d; 4,157c—d.

15 Jul. *Orat.* 4,135a—c. Zob. także: R. Smith, *Julian's Gods...*, s. 148—149.

w jedno tego, co podzielone” (τὴν ἑνωτικὴν καὶ συνάγουσαν τὰ διεστῶτα)¹⁶. Zatem poszczególne aspekty Heliosa we wszystkich trzech κόσμοι wprowadzają jedność poprzez łączenie i nadawanie właściwości wszystkim podległym sobie boskim istotom. O ile ten rodzaj centralności można przypisywać wszystkim emanacjom Heliosa, o tyle intelektualne Słońce wyróżnia się dodatkowo swoją środkową pozycją między najwyższym kosmosem ponadmysłowym i światem materialnym. Położenie takie nadaje mu więc rolę pośrednika między transcendentnym bogiem i ludźmi. Jak zauważa Rowland Smith, Julianowi bardzo zależało na wyeksponowaniu tej koncepcji, ponieważ pozwalała ona zaakcentować soteriologiczną funkcję Heliosa¹⁷. W istocie tak też się dzieje w dalszej części hymnu, gdzie mowa jest o tym, że Helios wyzwala ludzkie dusze od ciała i unosi je do świata spowinowaczonego z substancją boga¹⁸.

Przedstawiona tutaj teologia solarna Juliana Apostaty bez wątpienia zdradza silne inspiracje doktrynami zawartymi we fragmentach *Wyroczni chaldejskich*. Zostało już wspomniane, że model wszechświata z *Wyroczni* podzielony był na trzy sfery: inteligibilną, eteryczną (odpowiadającą prawdopodobnie sferze planet i gwiazd stałych) i ziemską/materialną. Do każdej z nich przypisany był jeden „władca” (τελευταρχης), odpowiedzialny za oczyszczenie duszy zmierzającej do zjednoczenia z najwyższym bóstwem (Πάτερ) — temu bowiem mistycznemu celowi najpewniej podporządkowana była cała filozoficzna warstwa *Wyroczni*. Najwyższym władcą był opisywany w poprzednim rozdziale bóg Ajon¹⁹, określany także jako πατρογενὲς φῶς („światło zrodzone przez Ojca”). W sferze

16 Jul. *Orat.* 4,138d.

17 R. Smith, *Julian's Gods...*, s. 149. Zob. także: W. Fauth, *Helios Megistos...*, s. 149, który zauważa inspirację Juliana chrześcijańską teologią trynitarną.

18 Jul. *Orat.* 4,152b.

19 Zob. s. 179—180.

planetarnej królowało Słońce, natomiast w świecie ziemskim najprawdopodobniej Księżyc. Już teraz można zauważyć istotne różnice między *Hymnem do króla Heliosa* a *Wyroczniami*. Należy jednak mieć na uwadze, że Julian Apostata, komponując swój tekst, przypuszczalnie korzystał z komentarza Jamblicha, który koncepcje filozoficzne *Wyroczni* — w większości medioplatońskie — najpewniej dostosował do własnego systemu metafizycznego, zakładającego inną trójdzielną strukturę wszechświata. Ostatecznie postać ponadkosmicznego Słońca-Ajona — stworzona wszak w procesie mistycznej interpretacji solarnej metaforyki przedstawionej w Platońskim *Państwie* — została umieszczona przez Jamblicha w niższej pod względem hierarchii sferze intelektualnej i — w ślad za Platonem — związana z ideą Dobra lub utożsamianym z nią neoplatońskim Jednym. Z drugiej jednak strony warto zaznaczyć, że samemu Apostacie znana była chaldejska koncepcja ponadkosmicznego Słońca. W swoim hymnie wspomina bowiem o hipotezie związanej z misteriami (κατὰ τὰς τελεστικὰς ὑποθέσεις), zgodnie z którą Helios nie zajmuje środkowego miejsca wśród planet, lecz znajduje się pomiędzy trzema światami, daleko ponad sferą gwiazd²⁰.

Podkreślona w *Hymnie do króla Heliosa* Juliana Apostaty zbawcza rola Heliosa musi skierować naszą uwagę na światopogląd teurgiczny wynikający z *Wyroczni chaldejskich*. Ujmując rzecz na poziomie ogólnym, głównym celem sztuki teurgicznej było ubóstwienie człowieka poprzez stopniowe nawiązywanie kontaktu jego duszy ze światem bogów, m.in. dzięki praktykowaniu medytacji i oczyszczeń

20 Jul. *Orat.* 4,148a. Biorąc pod uwagę zachowane fragmenty *Wyroczni chaldejskich*, hipoteza ta nie jest jasna. Zdaje się, że w tekście *Wyroczni* wspominało o stworzeniu przez bóstwo fizycznego Słońca w centrum planetarnych sfer. Zob. OC fr. 58.

oraz spełnianiu rytuałów z wykorzystaniem świętych symboli (σύμβολα) i formuł (συνθήματα), które miały pochodzić z boskiej rzeczywistości²¹. Łączenie się duszy z ponadkosmiczną rzeczywistością, z której się wywodziła, neoplatoniści filozofowie określali mianem ἀγωγή (uniesienie). Słońce najprawdopodobniej odgrywało bardzo istotną rolę w tym procesie. Zgodnie z przekazem Jamblicha, starożytni teurgowie mieli uznawać, że dusza oczyszczana jest przez widzialne bóstwa, a z nich przede wszystkim przez Słońce²². Z kolei w traktacie *De mysteriis*, który zawiera teoretyczne informacje związane z teurgią, filozof pisze o mistycznym ciełe duszy, które jest świetliste i składa się z ognistego tchnienia oraz eteru²³. Heksametry *Wyroczni chaldejskich* zdają się potwierdzać słowa Jamblicha. Mowa jest w nich bowiem o „delikatnym pojeździe duszy” (ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα)²⁴, przez co należy rozumieć, zgodnie ze słowami Jamblicha, świetliste „przybranie” lub ciało, które daje duszy ochronę przed „gorzką powłoką ginącej materii” zagrażającą jej w świecie ziemskim. W innym miejscu *Wyrocznie* nakazują:

δίξεο <καὶ> ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἔν τινι τάξει
σώματι θηγεύσας' <ὑπέβη καὶ πῶς> ἐπὶ τάξιν
αὔθις ἀναστήσεις, ἱερῷ λόγῳ ἔργον ἐνώσας²⁵.

Szukaj też kanału duszy, którym zgodnie z pewnym
porządkiem

21 C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, Routledge, London 2014, s. 24—26; σύμβολα: zgodnie z OC fr. 108 symbole miały zostać rozsiłane w kosmosie przez ojcowski Umysł; συνθήματα: w OC fr. 109 mowa jest o tym, że ojcowski Umysł nie przyjmie do siebie duszy, jeśli nie wypowie ona świętej formuły.

22 Stob. 1,455,2.

23 Iamb. *DM* 239,9—11.

24 OC fr. 120.

25 OC fr. 110.

zeszła, by zarządzać ciałem, i tego, jak na powrót ją unieść według porządku, łącząc rytualny akt ze świętym słowem.

Następnie, zgodnie z przekazem Proklosa, jeden z bogów poleca duszy: κέντρω ἐπισπέρχων σαυτόν φωτὸς κελάδοντος²⁶ („zmierzaj wprost do centrum głośno brzmiącego światła”). Możemy przypuszczać, że mamy tutaj do czynienia ze sceną, kiedy dusza przyciągana jest przez promień Słońca, do którego — jak uważa Gregory Shaw²⁷ — przypisane było jedno przewodnie bóstwo nakazujące jej zmierzać w stronę centrum solarnego dysku stanowiącego być może wrota do sfery inteligibilnej.

Julian Apostata nie raz podkreśla w swoich pismach anagogiczną rolę Słońca, zgodną z koncepcją Wyroczni *chaldejskich*. W *Hymnie do Matki bogów*, w którym mit o kastrującym się Attisie stanowi alegoryczne przedstawienie losów demiurgicznej duszy zniżającej się aż do dziedziiny świata materialnego, kochanek bogini zostaje ostatecznie ocalony i ubóstwiony przez unoszące promienie Słońca (ἀναγωγὸς ἀκτῖνας ἡλίου)²⁸. Ponadto w *Hymnie do króla Heliosa* bez wątpienia znalazło się odwołanie do koncepcji o mistycznej powłoce duszy, gdy Apostata pisze o wspaniałości boskich promieni Heliosa, które zostały przypisane do duszy jako rodzaj pojazdu (οἶον ὄχημα) pozwalającego jej na bezpieczne zstąpienie do świata materialnego.

Wśród koncepcji łączących hymn Juliana Apostaty z omawianymi we wcześniejszych rozdziałach tekstami należy zwrócić uwagę na identyfikację intelektualnego Heliosa z Demiurgiem:

26 OC fr. 111 (= Procl. *In Plat. Tim.* 2,312,22—28).

27 G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Angelico Press, Kettering 2014, s. 250.

28 Jul. *Orat.* 5,171b.

(...) εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, πολλοὶ δὲ οἱ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντες δημιουργικοὶ θεοί. μέσσην ἄρα καὶ τούτων τὴν ἀφ' Ἡλίου κατήκουσαν εἰς τὸν κόσμον δημιουργίαν θετέον²⁹.

Jeden jest stwórca wszechświata, ale istnieje wielu stwórczych bogów krążących w niebiosach. Pośrodku nich zatem należy umieścić stwórczą aktywność, która zstępuje do świata od Heliosa.

Jako że, zgodnie z wcześniejszą definicją Apostaty, substancją intelektualnego Heliosa jest jego μεσότης, pośredniczy on między najwyższą i najniższą przyczyną istnienia/bytu. Łączy zatem znajdujące się w świecie inteligibilnym idee z formami materii obecnymi w zmysłowym kosmosie. Materialna rzeczywistość natomiast, według słów Apostaty, nie mogłaby istnieć, gdyby nie została złączona z prawdziwym bytem dzięki Heliosowi³⁰. Ponadto centralność intelektualnego Heliosa sprawia, że poprzez fizyczne Słońce, będące przedłużeniem jego czystego światła i siły promieni, powstaje życie na Ziemi.

Demiurgiczna funkcja Heliosa staje się dla Juliana Apostaty pretekstem do łączenia go z różnymi bóstwami tradycyjnego panteonu. Po pierwsze więc w swojej stwórczej działalności Helios jest tożsamy z Zeusem. Już w *Enneadach* Plotyna Demiurg identyfikowany był z Zeusem³¹. Również w pismach późniejszych neoplatoników przedstawienia Zeusa jako jednego z wyższych demiurgów stojących między niewystawionym Jednym a materialnym światem wielości były częste³². Tendencja ta wynikała z otwarcia się filozo-

29 Jul. *Orat.* 4,140a.

30 Jul. *Orat.* 4,141a.

31 Zob. np. Plot. *Enn.* 3,5,8; 4,4,10.

32 Zob. np. Procl. *In Plat. Tim.* 1,308,17—18; Olymp. *In Phd.* 1,5.

fów neoplatoniskich na teologię wyrażoną w teogoniach orfickich (w tym kontekście chodzi głównie o *Hieroi Logoi* w 24 *Rapsodiach*), w których Zeus zyskał rolę odtwórcy wszechświata po tym, jak połknął i zaabsorbował w sobie moc pierwotnego boga-stwórcy Fanesa. Jeśli podążymy tym tropem, nie będzie zaskoczeniem, że również Dionizos został przez Apostatę złączony z Heliose³³. W ujęciu neoplatoników orficki motyw rozszarpania przez Tytanów młodocianego syna i następcy Zeusa odczytywany był jako alegoria działalności niższego demiurga rozpoczynającego proces fragmentacji duszy wszechświata i dystrybuowania jej do elementów wszechświata³⁴. Dlatego też Julian Apostata opisuje Dionizosa jako tego, który zarządza podzieloną substancją (τὴν μεριστὴν ἐπιτροπεύων οὐσίαν). Co ciekawe, Apollo ukazany został w hymnie jako towarzysz na tronie (σύνθρονος) Dionizosa. Współpraca ta oraz skojarzenie boga ze Słońcem opiera się na etymologii jego imienia. Otóż Apollo uczestniczy w „jedności” (ἁπλότης) Heliosa i przez to zachowuje jego integralność, równoważąc rozdziałającą funkcję Dionizosa³⁵.

Proklos

Podobnie jak w przypadku Juliana Apostaty, również w filozofii i religijności neoplatonika Proklosa (V w. n.e.) Helios odgrywał istotną rolę. Zgodnie z przekazem jego biografa, Marinosa z Neapolu, Proklos oddawał cześć Słońcu trzy razy dziennie: rano,

33 Jul. *Orat.* 4,144a.

34 D. Meisner, *Orphic Tradition and the Birth of Gods*, Oxford University Press, Oxford 2018, s. 265.

35 Jul. *Orat.* 4,144a.

w południe i wieczorem³⁶. Wyrazem solarnej pobożności Proklosa jest skomponowany przez niego *Hymn do Heliosa* „przewodnika dusz” (v. 34: ψυχῶν ἀναγωγεὺς) i „obrazu boga wszechstworzyciela” (v. 34: εἰκὼν παγγενέταο Θεοῦ). Nie ma żadnych wątpliwości, że Słońce czczone przez Proklosa jest w istocie gwiazdą teurgów, której docierające do Ziemi promienie pozwalają duszy wznieść się do sfer kosmosu i dalej zjednoczyć się z transcendentnym bóstwem. To właśnie z jego pism pochodzi duża część fragmentów *Wyroczni chaldejskich*. Ponadto zaznaczmy, że programowym założeniem działalności intelektualnej Proklosa było pogodzenie dyskursu teologicznego dialogów Platońskich z teologią Pitagorasa, Orfeusza i *Wyroczni chaldejskich*. Przedsięwzięcie to było zresztą kontynuacją pracy jego nauczyciela Syrianusza, który miał napisać dzieło zatytułowane *O zgodności między Orfeuszem, Pitagorasem, Platonem i Wyroczniami* (Συμφωνία Ὁρφεως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος πρὸς τὰ Λόγια)³⁷.

Hymn do Heliosa oprócz znajdującej się w końcowej części (v. 33—50) osobistej prośby Proklosa do bóstwa o oczyszczenie z win, oświecenie, sławę i ochronę przed wyrokami złego losu zawiera część spekulatywną (v. 5—32), która przedstawia najważniejsze właściwości i atrybuty Słońca. Wiele wskazuje na to, że utwór wystawia widzialną gwiazdę. W hymnie pojawia się bowiem dobrze znany w literaturze klasycznej obraz planet tańczących wokół Słońca dzięki sile jego promieni, jak również spowodowane tym fenomeny podtrzymujące życie na Ziemi (v. 8—10)³⁸:

36 Mar. Vit. *Procl.* 22.

37 L. Brisson, *Proclus' Theology*, w: P. d'Hoine, M. Martijn, *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford University Press, Oxford 2017, s. 209—214.

38 Zob. R.M. van der Berg, *Proclus' Hymns...*, s. 159—160.

ζωσάμενοι δὲ πλάνητες ἀειθαλέας σέο πυρσοὺς
αἰὲν ὑπ' ἀλλήκοισι καὶ ἀκαμάτοισι χορεΐαις
ζωογόνους πέμπουσιν ἐπιχθονίοις ῥαθάμιγας

Planety, otoczone twymi wiecznie płonącymi pochodniami,
dzięki nieskończonym i niestrudzonym tańcom,
zawsze zsyłają życiodajne krople Ziemiom.

Jednak nie ma wątpliwości, że Proklos, wystawiając fizyczne Słońce, oddaje hołd także ponadzmysłowej rzeczywistości będącej przyczyną jego istnienia i dobroczynności. Helios jest bowiem nazywany „królem intelektualnego ognia” (v. 1: πυρὸς νοεροῦ βασιλεῦ) i „zarządcą światła” (v. 2: φάους ταμία). Określenia te, z których drugie jest cytatem pochodzącym z *Wyroczni chaldejskich*³⁹, w ujęciu Proklosa wyrażają specjalny, nadrzędny status fizycznego Słońca w strukturze kosmosu. W istocie bowiem zapośredniczenie przez Słońce intelektualnego światła i ognia sprawia, że można widzieć w nim ponadkosmiczną istotę. Proklos, jak się zdaje w przeciwieństwie do Juliana Apostaty, nie interpretował tekstu *Wyroczni* w zbyt literalny sposób i nie wierzył w rzeczywiste istnienie intelektualnego Heliosa. Oto znamienity cytat z *Komentarza do Timajosa*:

διχῶς ἄρα θεωρήσομεν τὸν ἥλιον, καὶ ὡς ἓνα τῶν ἐπτά καὶ ὡς ἡγεμόνα τῶν ὄλων καὶ ὡς ἐγκόσμιον καὶ ὡς ὑπερκόσμιον, καθὼ καὶ προσλάμπει τὸ θεῖον φῶς ὡς τάγαθὸν τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐκθεοῦσαν τοὺς τε νοητοὺς καὶ τοὺς νοεροὺς διακόσμους, ὡς ὁ Φάνης παρὰ τῷ Ὀρφεῖ πρῆισι τὸ νοητὸν φῶς, ὃ πληροῖ νοήσεως πάντας τοὺς νοεροὺς θεοὺς, ὡς ὁ Ζεὺς νοερὸν καὶ δημιουργικὸν ἀνάπτει φῶς εἰς πάντας τοὺς ὑπερκοσμίους· οὕτω γὰρ καὶ ὁ ἥλιος τὸ ὁρατὸν πᾶν ἀεὶ τὸ προσλάμπον ἐν ὑπερτέρᾳ τάχει τῶν προσλαμπομένων

39 OC fr. 60.

ἐστίν· οὔτε γὰρ τάχαθὸν νοητόν ἐστιν οὔτε ὁ Φάνης νοερός οὔτε ὁ Ζεὺς ὑπερκόσμιος. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ ἥλιος ὑπερκόσμιος ὢν τὰς πηγὰς ἀφίησι τοῦ φωτός, καὶ οἱ γε μυστικώτατοι τῶν λόγων καὶ τὴν ὁλότητα αὐτοῦ τὴν ἐν τοῖς ὑπερκόσμοις παραδεδώκασιν· ἐκεῖ γὰρ ὁ ἡλιακὸς κόσμος καὶ τό ὅλον φῶς, ὡς αἶτε Χαλδαίων φῆμαι λέγουσι καὶ ἐγὼ πείθομαι⁴⁰.

Rozpatrujemy Słońce na dwa sposoby: jako jedną z siedmiu planet, rządząc wszechrzeczy, oraz jako byt zarówno kosmiczny, jak i ponadkosmiczny w takim sensie, że świeci ono boskim światłem podobnie jak Dobro świeci prawdą, która czyni inteligibilno-intelektualne porządki boskimi. Jak Fanes, według Orfeusza, wysyła inteligibilne światło, które czyni wszystkich intelektualnych bogów poznawalnych umysłem, jak Zeus rozpala intelektualne i twórcze światło dla wszystkich ponadkosmicznych porządków — w podobny sposób Słońce obdarowuje widzialny wszechświat świetlistością przez swoje nieskalane światło. I to, co czyni oświeconym, zawsze należy do porządku wyższego niż rzeczy oświecane. Dobro wszak nie jest inteligibilne, Fanes nie jest intelektualny, a Zeus ponadkosmiczny. Na podstawie takiego rozumowania zatem Słońce jest ponadkosmiczne, ponieważ emituje źródło światła. I w istocie najbardziej tajemne nauki przekazują, że jego pełnia jest wśród rzeczy, które są ponadkosmiczne; bo tak tam czytamy: „solarny kosmos” i „całe światło”. Tak mówią doktryny chaldejskie i ja sam jestem o tym przekonany.

Mimo pewnej zawiłości w argumentacji Proklosa jasne jest, że widzialne Słońce należy również do ponadkosmicznego porządku, ponieważ oświecła wszechświat boskim światłem, które nie po-

40 Procl. In Plat. Tim. 3,82,1—6.

chodzi bezpośrednio od niego. O pełni (ἡ ὁλότης) Słońca (tzn. jego podwójnej przynależności) możemy więc mówić ze względu na to, że emituje światło pochodzące z ponadkosmicznego źródła⁴¹. Źródłem tym natomiast jest demiurgiczny umysł, co wynika ze wspartej kosmologią Wyroczeni *chaldejskich* egzegezy Proklosa cytatu z Platoniańskiego *Timajosa*, w którym mowa jest o tym, że Demiurg, stwarzając wszechświat, rozpałił światło słoneczne na drugiej orbicie od Ziemi⁴². Dlatego też w dalszej partii hymnu, gdy filozof określa demiurgiczne właściwości Słońca (v. 13—14), wskazuje na jego pochodzenie od „niewysłowionego ojca” (v. 14: ἀρρήτου γενετῆρος), nawiązując do epitetu, którym Platon określał właśnie Demiurga⁴³.

Fakt, że Słońce jest „królem intelektualnego ognia” i „zarządcą światła”, jest oczywiście istotny z punktu widzenia teurgicznej soteriologii, która stanowi ideowe podłoże utworu. Słońce jest źródłem duchowego życia, ponieważ jego światło i ogień na pionowej osi hierarchicznej struktury wszechświata są manifestacjami światła i ognia wyższych poziomów rzeczywistości. Sam Proklos w innym miejscu poświadcza, że teologowie (tj. teurgowie / twórcy wyroczeni) nazywają Słońce „ogniem, przewodźnikiem ognia” (πῦρ, πυρὸς ἐξοχέτευμα)⁴⁴. Dusza z kolei — jak to już zaobserwowaliśmy, omawiając hymn Juliana Apostaty⁴⁵ — zgodnie z mistyczną doktryną rozwijaną przez neoplatoników filozofów wyposażona była w specjalny świetlisty organ, przybranie lub pojazd

41 Zob. Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 5, book 4, Proclus on Time and the Stars, edited and translated by D. Baltzly, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 157, przyp. 328.

42 R.M. van der Berg, *Proclus' Hymns...*, s. 153—154. Zob. także: Procl. *In rem p.*: [ἥλιος] τὰς δημιουργικὰς δυνάμεις διὰ τῶν τοῦ φωτὸς ἀκτίνων ἀπομιμούμενος.

43 Plat. *Tim.* 28c. Zob. R.M. van der Berg, *Proclus' Hymns...*, s. 163.

44 Procl. *In Plat. Tim.* 2,9,16—18.

45 Zob. s. 192—193.

(przez neoplatońskich filozofów określany mianem αὐγοειδὲς σῶμα), stanowiący rezerwuár boskiego światła, który wraz z jej zstępowaniem do sfery zmysłowej obrastał warstwami materii. Oczyszczenie świetlistego ciała z materialnego balastu, dzięki czemu dusza mogła zostać przyciągnięta przez anagogiczne promienie Słońca, było istotnym elementem teurgicznych praktyk⁴⁶. Proklos kieruje zatem do Heliosa następującą prośbę (v. 39—41):

αἰεὶ δ' ὑμετέραισιν ἀλεξικάκοισιν ἀρωγαῖς
ψυχῇ μὲν φάος ἀγνὸν ἐμῇ πολύολβον ὀπάζοις
ἀχλὺν ἀποσκεδάσας ὀλεσίμβροτον, ἰολόχευτον

Obyś zawsze przez twą zło oddalającą pomoc
udzielał mojej duszy czystego światła, pełnego błogosławieństw,
rozpraszając niszczącą ludzi i pełną trucizną mgłę.

Wyraźne rozróżnienie między niszczącą i trującą mgłą a światłem Heliosa odnosi się tutaj do kontrastu dzielącego życie materialne, które wcześniej zostało nazwane „jarzmem ciała” (v. 31: σῶματος ζυγώδεσμα), i egzystencję duchową. Światło Słońca jest czyste lub święte, ponieważ ma swoje źródło w ponadzmysłowym świetle. Błogosławieństwem natomiast jest anagogiczna właściwość promieni Heliosa, które pozwalają duszy się wyzwolić i dotrzeć do nieśmiertelnienia.

46 Zob. s. 193. Być może wspomniana wyżej *Liturgia Mitraistyczna* (s. 124—125) ukazuje teurgiczną praktykę oczyszczania duszy przez promienie słoneczne. Proces unoszenia duszy *mysty* do sfery niebiańskiej rozpoczyna następujący rytuał (PGM IV, 539—541): “Ελκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα γ' ἀνασπῶν, ὃ δύνει[σ]αι, καὶ ὀψὲ σεαυτὸν ἀνακουφίζόμενον [καὶ] ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε σε δοκεῖ[ν] μὲν εἶσεν τοῦ ἀέρος εἶναι („Wdychaj pneumę z promieni trzy razy, wciągając najwięcej, ile możesz, i spostrzeżesz, że się unosisz i wstępujesz na wysokości, tak że wydaje ci się, że jesteś w powietrzu”). Zob. R. Edmonds, *Did the Mithraists Inhale? A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldean Oracles, and some Mithraic Frescoes*, „Ancient World” 2000, vol. 32, no. 1, s. 13—16.

Zakończenie

Steven Hijmans, krytycznie odnosząc się do poglądu o upowszechnieniu się w czasach cesarza Aureliana teologicznego dyskursu skupionego wokół Słońca i jego wpływie na ówczesny krajobraz religijny, przypomniał, że to ciało niebieskie już dużo wcześniej odgrywało istotną rolę w „szarej strefie między religią i filozofią”¹. Mam nadzieję, że poszczególne rozdziały tej pracy przyczyniły się do lepszego zrozumienia rozwoju wyobrażeń o kosmologicznej roli Słońca w antyku oraz ich powiązania z rozważaniami natury teologicznej i religijnej. Z pewnością możemy stwierdzić, że późnoantyczne teksty zawierające spekulacje solarne, które przyciągają największą uwagę badaczy, wpisują się w kontekst długiej intelektualnej tradycji konstruowania obrazu natury, właściwości i asocjacji Słońca.

Kult Heliosa istniał w Grecji od najbardziej starożytnych czasów, a chociaż zanikł w epoce archaicznej i klasycznej, Słońce nadal otoczone było aurą boskości jako element wyższego kosmicznego porządku. Dlatego też, gdy między IV a V w. p.n.e. jońscy myśliciele potraktowali je jak nieożywiony obiekt poddający się dociekaniom

1 S. Hijmans, *Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome*, Groningen 2009 [dysertacja doktorska], s. 595.

natury naukowej, w Atenach wywołało to sprzeciw. Z drugiej jednak strony filozofowie przyrody jasno podkreślali znaczenie Słońca — ognistego ciała niebieskiego — dla powstania i podtrzymywania życia na Ziemi, co też znalazło odbicie w konceptualizacji Heliosa jako pierwotnego boga w literaturze klasycznej. Ponadto o tym, że poglądy presokratyków miały istotny wpływ na późniejszy dyskurs teologiczny, dowiadujemy się z fragmentów papyrusu z Derveni, którego autor w swojej filozoficznej interpretacji orfickiego poematu teogonicznego uczynił ze Słońca stwórcze narzędzie demiurgicznego bóstwa (Umysłu), które inicjuje proces powstawania wszechświata. Solarny wymiar orfickiej teologii podkreślają także inne zachowane źródła. Biorąc jednak pod uwagę to, że w starożytności pisma tworzone pod imieniem mitycznego Orfeusza okrywała aura obcości i nadzwyczajności, można podejrzewać, że pojawiające się w nich mityczne czy mistyczne wątki solarne były wynikiem wprowadzania nowych i intrygujących idei do antycznego dyskursu religijnego.

Prawdopodobnie boski i duchowy status Słońca z perspektywy filozoficznej podkreślany był przez pitagorejczyków. Sam Pitagoras miał natomiast obdarzać je właściwościami soteriologicznymi i łączyć w jakiś sposób z pośmiertnym losem duszy. W dialogach Platona Słońce zostało związane z rozważaniami metafizycznymi, w których stanowiło widzialną reprezentację cech rzeczywistości ponadzmysłowej. W tym ujęciu brane pod uwagę były zarówno — zauważony na długo przed Platonem — dobroczynny wpływ Słońca na wzrost i podtrzymywanie życia na Ziemi, jak i doskonałość jego obrotowego ruchu, będącego jawnym odwzorowaniem natury działania umysłu transcendentnego bóstwa. Wydaje się, że wśród niektórych późniejszych reprezentantów szkoły platońskiej uwagi Platona rozwinęły się w dość złożone spekulacje solarne, w których Słońce zyskiwało coraz dosłowniejsze połączenie ze światem

metafizycznym. U Plutarcha, podążającego w tej kwestii najpewniej za rozważaniami Ksenokratesa, Słońce przyjmuje demiurgiczną kompetencję tworzenia i „zasiewania” w duszy boskiego, tzn. racjonalnego składnika — umysłu. Można podejrzewać, że koncepcja ta u bardziej mistycznie zorientowanych platoników rozwinęła się w ideę ponadkosmicznego Słońca, które odgrywa rolę pośrednika między Platońskimi transcendentnymi bóstwami a światem zmysłowym. Wydaje się, że doktryna metafizycznego Słońca — albo świetlistego bóstwa o cechach solarnych — stała się istotnym elementem mistyczno-religijno-filozoficznego systemu *Wyroczeni chaldejskich* oraz ściśle z nimi związanej magii teurgicznej. Wniosek taki nasuwa nie tylko sama lektura niejednoznacznych fragmentów tego dzieła, lecz także soteriologiczna rola światła słonecznego obecna w myśli neoplatońskich filozofów, omawiana najczęściej w odniesieniu do tekstu *Wyroczeni*.

Z przedstawionych w niniejszej monografii rozważań wynika, że antyczne spekulacje solarne były zjawiskiem raczej złożonym. Kosmologiczna rola Słońca była w starożytności konstruowana na podstawie mitycznych wyobrażeń, a także filozoficznych i naukowych rozważań. Gdy te ulegały przeobrażeniom, obraz Słońca zmieniał się wraz z nimi.

Odnosząc się do przedstawionej w pierwszym rozdziale tej pracy dyskusji o teologii solarnej i praktyki kojarzenia jej z kulturą religijną późnego antyku, możemy powiedzieć, że w istocie figura Słońca zajmowała prominentne miejsce w myśli i duchowości filozofów neoplatońskich. Inspiracji dla prezentowanej w ich pismach teologii solarnej dostarczały zarówno długa i w wielu punktach trudna do odtworzenia tradycja egzegezy dialogów Platońskich, jak i praktyki teurgiczne. Nie wydaje się jednak trafną teorią głosząca, że teologia solarna miałaby stanowić w późnym antyku rodzaj doktrynalnego uzasadnienia tradycyjnego politeizmu. Alegoryczne

przedstawienia postaci bogów jako aspektów Słońca były motywem pojawiającym się w greckich tragediach, tekstach stoickich (Kleantes), poematach orfickich, a także w traktatach neoplatonickich (Julian Apostata). Interpretacje te miały jednak różne podłoże intelektualne i raczej nigdy nie funkcjonowały jako przyjmowana powszechnie doktryna.

Bibliografia

Edycje i przekłady tekstów źródłowych

AECJUSZ

De plac. phil. — De placita philosophorum, w: H. Diels, *Doxographi Graeci*, Reimer, Berlin 1870, s. 273—444.

AJSCHYLOS (Aesch.)

Ag. — Agamemnon, w: P. Mazon, *Eschyle*, vol. 2, Les Belles Lettres, Paris 1952.

PV — Prometheus Vincetus, w: M. Griffith, *Prometheus Bound*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

Supp. — Supplices, w: P. Mazon, *Eschyle*, vol. 1, Les Belles Lettres, Paris 1995.

ANAKSAGORAS

Fragmenta, w: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Bd. II, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1960, s. 5—44.

ANAKSYMANDER

Fragmenta, w: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Bd. I, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1959—1960, s. 81—90.

ANAKSYMENES

Fragmenta, w: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Bd. I, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1959—1960, s. 90—96.

ARYSTOFANES (Ar.)

Pax, w: V. Coulon, M. van Daele, *Aristophane*, vol. 2, Les Belles Lettres, Paris 1924.

Th. — *Thesmophoriazusae*, w: V. Coulon, M. van Daele, *Aristophane*, vol. 4, Les Belles Lettres, Paris 1928 (repr. 1967).

ARYSTOTELES (Arist.)

Cael. — *De Caelo*, w: P. Moraux, *Aristotle. Du ciel*, Les Belles Lettres, Paris 1965.

De an. — *De Anima*, w: W.D. Ross, *Aristotle. De Anima*, Clarendon Press, Oxford 1961.

De part. anim. — *De partibus animalium*, w: P. Louis, *Aristote. Les parties des animaux*, Les Belles Lettres, Paris 1956.

Gen. an. — *De Generatione Animalium*, w: H.J. Drossaart Lulofs, *Aristotelis de generatione Animalium*, Clarendon Press, Oxford 1965.

Gen. corr. — *De Generatione et Corruptione*, w: C. Mugler, *Aristotle. De la génération et de la corruption*, Les Belles Lettres, Paris 1966.

Metaph. — *Metaphysica*, w: W.D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols, Clarendon Press, Oxford 1934.

Mete. — *Meteorologica*, w: F.H. Fobes, *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*, Harvard University Press, Cambridge 1919 (repr. 1967).

Ph. — *Physica*, w: W.D. Ross, *Aristotelis physica*, Clarendon Press, Oxford 1950.

ATENAJOS (Ath.)

Deipnosophistae, w: G. Kaibel, *Athenaei Naucratis deipnosophistarum libri XV*, vol. 1, Teubner, Leipzig 1887 (repr. 1965).

Atenajos, *Uczta mędrców*, przeł. K. Bartol, J. Danielewicz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

CORPUS HERMETICUM (CH)

Ὅροι Ασκληπιοῦ πρὸς Ἀμμωνα βασιλέα, w: A.J. Festugiere, A.D. Nock, *Corpus Hermeticum*, vol. 2, Les Belles Lettres, Paris 1946.

Περὶ Νοῦ κοινοῦ πρὸς Τάτ, w: A.J. Festugiere, A.D. Nock, *Corpus Hermeticum*, vol. 1, Les Belles Lettres, Paris 1946.

CYCERON (Cic.)

Luc. — *Lucullus*, w: O. Plasberg, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 42, *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Teubner, Stuttgart 1966.

Nat. D. — *De natura deorum*, w: H. Rackham, *On the Nature of the Gods. Academics*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

Rep. — *De re publica*, w: K. Ziegler, *M. Tulli Ciceronis. Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 39. De re publica. Librorum sex quae manserunt*, Teubner, Lipsiae 1929.

DIODOR SYCYLIJSKI (D.S.)

Bibliotheca Historica, w: F. Vogel, K.T. Fisfer, *Diodori bibliotheca historica*, vol. 1—5, Teubner, Leipzig 1888—1906.

DIODEGENES LAERTIOS (D.L.)

Vitae Philosophorum, w: H.S. Long, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, vol. 1—2, Clarendon Press, Oxford 1964.

DIONIZJUSZ Z HALIKARNASU (D.H.)

Ant. Rom. — *Antiquitates Romanae*, w: K. Jacoby, *Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt*, vol. 1, Teubner, Leipzig 1885.

DURIS

FGrHist. — *Fragmenta*, w: K. Müller, *Fragmenta Graecorum Historicorum*, vol. 2, A. Firmin Didot, Paris 1878, s. 466—488.

ERATOSTENES (Eratosth.)

Catast. — *Catasterismi*, w: C. Robert, *Eratosthenis Catasterismorum reliquie*, Weidmann, Berlin 1878.

EUMELOS Z KORYNTU

Fragmenta, w: Ch. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments I*, Berlin—Boston 2017, s. 18—31.

EURYPIDES (Eur.)

Alc. — *Alcestis*, w: J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1984.

Ba. — *Bacchae*, w: J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. 3, Clarendon Press, Oxford 1994.

Fragmenta Phaetonis, w: J. Diggle, *Euripides. Phaethon*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

- Fragmenta*, w: A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1899.
- Med.* — *Medea*, w: J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Sisyphus* (fragmentum), w: Ch. Collard, M. Cropp, *Euripides. Fragments*, Oxford 2008.
- Eurypides, *Tragedie*, t. V (fragmenty), przeł. M. Borowska, Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2015.
- EUZEBIUSZ Z CEZAREI (Euseb.)
- Praep. Evang.* — *Praeparatio Evangelica*, w: K. Mars, *Eusebius Werke*, Band 8, *Die Praeparatio Evangelica*, Akademie-Verlag, Berlin 1956.
- FAVORINUS Z ARELATE (Fav.)
- Orat.* — *Orationes*, w: E. Amato, Y. Julien, *Favorinos d'Arles, Oeuvres I. Introduction générale — Témoignages — Discours aux Corinthiens — Sur la Fortune*, Les Belles Lettres, Paris 2005.
- FILON ALEKSANDRYJSKI (Phil.)
- De op. mund.* — *De opificio mundi*, w: L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Walter de Gruyter, Berlin 1896 (repr. 1962).
- FLAWIUSZ FILOSTRAT (Philostr.)
- V.A. — *Vita Apollonii*, w: C.L. Kayser, *Flavii Philostrati Opera*, vol. 1, *Vita Apollonii*, Teubner, Lipsiae 1870.
- Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, przeł. M. Szarmach, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- GRECKIE PAPIRUSY MAGICZNE (PGM)
- Papyri Graecae Magicae*, w: K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, vol. 1—2, second edition, Teubner, Stuttgart 1973—1974.
- HERAKLEIDES KRYTYK (Heraclid. Crit.)
- Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἑλλάδι πόλεων, w: F. Pfister, *Die Reisebilder des Herakleides. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar mit ei-*

ner Übersicht über die Geschichte der griechischen Volkskunde,
Wien 1951.

HERAKLIT

Fragmenta, w: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Bd. I, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1959—1960, s. 139—190.

HERODOT (Hdt.)

Historiae, w: Ph.E. Legrand, *Hérodote. Histories*, vol. 4, Les Belles Lettres, Paris 1960.

HEZJOD (Hes.)

Op. — Opera et dies, w: F. Solmsen, *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, third edition, Clarendon Press, Oxford 1990.

Theog. — Theogonia, w: M.L. West, *Hesiod. Theogony*, Clarendon Press, Oxford 1966.

HOMER (Hom.)

Il. — Ilias, w: M.L. West, *Homeri Ilias*, vol. 1, Teubner, Stuttgart—Leipzig 1998; vol. 2, K.G. Saur, Leipzig—Munich 2000.

Od. — Odyssea, w: P. von Mühll, *Homeri Odyssea*, Teubner, Leipzig—Munich 1993.

Homer, *Odyseja*, przeł. J. Parandowski, Czytelnik, Warszawa 1964.

HORACY (Hor.)

Carm. — Carmina, w: Horace. *Odes and Epodes*, ed. N. Rudd, Harvard University Press, Cambridge 2004.

Sat. — Saturae, w: Horace. *Satires, Epistles and Ars Poetica*, ed. H. Rush-ton Fairclough, Harvard University Press, Cambridge 2005.

HYMNY HOMERYCKIE (*h. Hom.*)

Hymni Homerici, w: A. Baumeister, *Hymni Homerici, accedentibus epigrammatis et Batrachomyomachia, Homero vulgo attributis*, Teubner, Lipsiae 1910.

JAMBLICH (Iamb.)

DM — De mysteriis, w: É. des Places, *Jamblique. Les mystères d'Égypte*, Les Belles Lettres, Paris 1966.

V.P. — De Vita Pythagorica, w: U. Klein (post L. Deubner), *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, Teubner, Leipzig 1937.

JULIAN APOSTATA (Jul.)

Orat. 4 — Εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον, w: T.E. Page, W.H.D. Rouse, *The Works of the Emperor Julian*, vol. 1, Macmillan Co. and G. P. Putnam's Sons, Cambridge 1913.

Orat. 5 — Εἰς τὴν Μητέρα τῶν Θεῶν, w: T.E. Page, W.H.D. Rouse, *The Works of the Emperor Julian*, vol. 1, Macmillan Co. and G.P. Putnam's Sons, Cambridge 1913.

KLAUDIUSZ PTOLEMEUSZ (Ptol.)

Alm. — *Almagest*, w: J.L. Heiberg, *Claudii Ptolemaei opera quae extant omnia*, vol. 1, Teubner, Leipzig 1898.

KLEANTES

Testimonia et Fragmenta, w: J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 1, Teubner, Leipzig 1905.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI (Clem. Alex.)

Protr. — *Protrepticus*, w: C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, Sources chrétiennes 2, Cerf, Paris 1949.

KLEOMEDES

Cael. — *Caelestia*, w: R. Todd, *Cleomedis Caelestia*, Teubner, Leipzig 1990.

KSENOFANES

Fragmenta, w: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Bd. I, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1959—1960, s. 113—139.

MAKROBIUSZ (Macr.)

Somn. — *Somnium Scipionis*, w: J. Willis, *Ambrosii Theodosii Macrobiani commentarii in somnium Scipionis*, Teubner, Leipzig 1994.

Sat. — *Saturnalia*, w: R.A. Kaster, *Macrobius. Saturnalia*, Books 1—2, Harvard University Press, Cambridge—London 2011.

MAKSYMOS Z TYRU (Max. Tyr.)

Dissertationes, w: M.B. Trapp, *Maximus Tyrius Dissertationes*, Teubner, Stuttgart—Leipzig 1994.

MAREK AURELIUSZ (M. Aur.)

Med. — Τὰ εἰς ἑαυτὸν, w: A.S.L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1944.

MARINOS Z NEAPOLU (Mar.)

Vit. Procl. — *Vita Procli*, w: R. Masullo, *Marino di Neapoli. Vita Procli*, D'Auria, Naples 1985.

OLIMPIODOR (Olymp.)

In Phd. — *In Platonis Phaedonem Commentaria*, w: L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 1 [Olympiodorus], North-Holland, Amsterdam 1976.

ORPHICA

DP — papirus z Derveni, w: G. Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Hymni, w: W. Quandt, *Orphei hymni*, Weidmann, Berlin 1962 (repr. 1973).

Orphicorum fragmenta, w: A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II, Fasc. 1*, Walter De Gruyter, Monachii—Lipsiae 2004.

Hymny orfickie, przeł. E. Żybert, Oficyna Wydawnicza „Atut” — Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2012.

OWIDIUSZ (Ovid.)

Met. — *Metamorphoses*, w: F. Justus Miller, G.P. Goold, *Ovid. Metamorphoses*, Harvard University Press, Cambridge 1984.

PAUZANIASZ (Paus.)

Graeciae Descriptio, w: F. Spiro, *Pausaniae Graeciae descriptio*, 3 vols, Teubner, Leipzig 1903.

PINDAR (Pi.)

Ol. — *Carmina Olympia*, w: W.H. Race, *Pindar: Olympian Odes. Pythian Odes*, Harvard University Press, Cambridge 1997.

Sch. Olymp. — *Scholia vetera in Pindari carmina*, ed. A.B. Drachmann, vol. I, *Scholia in Olympica*, Teubner, Lipsiae 1997.

PLATON (Plat.)

Ap. — *Apologia Socratis*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1900 (repr. 1967).

Cra. — *Cratylus*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1900 (repr. 1967).

- Leg.* — *Leges*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 5, Clarendon Press, Oxford 1907 (repr. 1967).
- Phd.* — *Phaedo*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1900 (repr. 1967).
- Phdr.* — *Phaedrus*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1901 (repr. 1967).
- Resp.* — *Respublica*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 4, Clarendon Press, Oxford 1902 (repr. 1968).
- Symp.* — *Symposium*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1901 (repr. 1967).
- Tim.* — *Timaeus*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 4, Clarendon Press, Oxford 1902 (repr. 1968).
- Platon, *Prawa*, przeł. D. Zygmuntowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2017.
- PLINIUSZ STARSZY (Plin.)
- N.H. — *Naturalis Historia*, w: L. von Jan, K. Mayhoff, *C. Plinii Secundi naturalis historiae libri XXXVII*, Teubner, Stuttgart 1875—1906.
- PŁOTYN (Plot.)
- Enn.* — *Enneades*, w: P. Henry, H.R. Schwyzer, *Plotini opera*, vol. 1—3, Leiden 1951—1973.
- PLUTARCH (Plut.)
- De an procr.* — *De Animae Procreatione in Timaeo*, w: C. Hubert, *Plutarchi Moralia*, vol. 6.1, Teubner, Leipzig 1954.
- De def. or.* — *De Defectu Oraculorum*, w: W. Sieveking, *Plutarchi Moralia*, vol. 3, Teubner, Leipzig 1929 (repr. 1972).
- De E.* — *De E apud Delphos*, w: W. Sieveking, *Plutarchi Moralia*, vol. 3, Teubner, Leipzig 1929.
- De fac.* — *De facie quae in orbe lunae apparet*, w: M. Pohlenz, *Plutarchi Moralia*, vol. 5.3, second edition, Teubner, Leipzig 1960.
- De gen.* — *De genio Socratis*, w: W. Sieveking, *Plutarchi Moralia*, vol. 3, Teubner, Leipzig 1929.
- De lat. viv.* — *De latenter vivendo*, w: M. Pohlenz, R. Westman, *Plutarchi Moralia*, 6/2 [Libri contra Stoicos scripti; Libri contra Epicureos scripti], Teubner, Leipzig 1959.

- Demetr.* — *Vita Demetrii*, w: B. Perrin, *Plutarch. Lives. Demetrius and Anthony. Pyrrus and Gaius Marius*, Harvard University Press, Cambridge 1996.
- De pyth. or.* — *De pythiae oraculis*, w: S. Schröder, *Plutarch Schrift De pythiae oraculis*, Teubner, Stuttgart 1990.
- Isid.* — *De Iside et Osiride*, w: W. Sieveking, *Plutarchi Moralia*, vol. 3, Teubner, Leipzig 1929.
- Per.* — *Pericles*, w: K. Ziegler, *Plutarchi Vitae parallelae*, vol. 1.2, third edition, Teubner, Leipzig 1964.
- PSEUDO-ARISTOTELES (Ps. Arist.)
- Mu.* — *De Mundo*, w: W.L. Lorimer, *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*, Les Belles Lettres, Paris 1933.
- PSEUDO-HIPPOKRATES (Ps. Hipp.)
- De victu*, w: R. Joly, *Hippocrate. Du Régime*, Les Belles Lettres, Paris 1967.
- PSEUDO-PLATON (Ps. Plat.)
- Epin.* — *Epinomis*, w: J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 5, Clarendon Press, Oxford 1907 (repr. 1967).
- PROKLOS (Procl.)
- H* — *Hymni*, w: E. Vogt, *Procli Hymni*, Harrassowitz, Wiesbaden 1957.
- In Plat. Tim.* — *In Platonis Timaeum Commentaria*, w: E. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, vol. 1—3, Hakkert, Amsterdam 1965.
- In rem. p.* — *In Platonis Rem Publicam Commentarii*, w: W. Kroll, *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vols, Hakkert, Amsterdam 1965.
- SEKSTUS EMPIRYK (Sext. Emp.)
- Adv. Math.* — *Adversus Mathematicos*, w: H. Mutschmann, J. Mau, *Sexti Empirici opera*, vol. 2, 3, second edition, Teubner, Leipzig vol. 2, 1914; vol. 3, 1961.
- SENEKA (Sen.)
- Ep.* — *Ad Lucilium epistulae morales*, w: L.D. Reynolds, L. Annaei, *Senecae ad Lucilium empistulae morales*, Clarendon Press, Oxford 1969—1972.

SERVIUS (Serv.)

In Aen. — *In Vergilii Aeneidem commentarii*, w: G. Thilo, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Aeneidos libros I—III commentarii*, Taubner, Lipsiae 1878.

SOFOKLES (Soph.)

Aj. — *Aias*, w: H. Lloyd-Jones, N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Clarendon Press, Oxford 1990.

Ant. — *Antigone*, w: H. Lloyd-Jones, N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Clarendon Press, Oxford 1990.

Fragmenta, w: *Fragmenta*, w: A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1899.

OC — *Oedipus Coloneus*, w: H. Lloyd-Jones, N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Clarendon Press, Oxford 1990.

OT — *Oedipus Tyrannus*, w: H. Lloyd-Jones, N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Clarendon Press, Oxford 1990.

STRABON (Str.)

Geographica, w: A. Meineke, *Strabonis geographica*, 3 vols, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1969.

SYMPLIJUSZ (Simpl.)

In Arist. de Caelo — *In Aristotelis de Caelo commentaria*, w: J.L. Heiberg, *Simplicii in Aristotelis de Caelo commentaria*, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 7, Reimer, Berlin 1894.

TEON ZE SMYRNY (Theo. Sm.)

De Utilitate Mathematicae, w: E. Hiller, *Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Teubner, Leipzig 1878.

TERTULIAN (Tert.)

Apol. — *Apologeticus*, w: Tertulian, *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis*, Clarendon Press, Oxford 1889.

TIMOTHEOS Z MILETU (Timoth. Mil.)

Liryka starożytnej Grecji, oprac. J. Danielewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa—Poznań 1996.

WARRON (Varr.)

LL — *De lingua latina*, w: R.G. Kent, *Varro. On the Latin Language*, Books 5—7, Heinemann, London 1938.

WETTIUSZ WALENS (Vett. Val.)

Anth. — *Anthologiae*, w: D. Pingree, *Vettii Valentis Antiocheni anthologiarum libri novem*, Teubner, Leipzig 1986.

WITRUWIUSZ (Vitr.)

De arch. — De architectura, w: F. Krohn, *Vitruvii De architectura libri decem*, Teubner, Leipzig 1912.

WYROCZNIE CHALDEJSKIE (OC)

Oracula chaldaica, w: R. Majerick, *The Chaldean Oracles. Text, Transaltion, and Commentary*, Brill, Leiden 1989.

ZOSIMOS (Zos.)

Historia Nova, w: F. Paschoud, *Zosime. Histoire nouvelle*, vol. 1—3.2, Les Belles Lettres, Paris 1971—1989.

Opracowania

Abolafia J., *Solar Theology and Civil Religion in Plato's Laws*, „*Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*” 2005, vol. 32, s. 369—392.

Addey C., *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, Routledge, London 2014.

Altheim F., *Römische Religionsgeschichte*, Walter de Gruyter, Berlin 1956.

Anagnostou-Laoutides E., *Destined to Rule: The Near Eastern Origins of Hellenistic Ruler Cult*, w: *Cults, Creeds and Identities in the Greek City After the Classical Age*, eds. R. Alston, O.M. van Nijf, Ch.G. Williamson, Peeters, Leuven—Paris—Walpole 2013, s. 49—84.

Armstrong A.H., *The Ancient and Continuing Pieties of the Greek World*, w: *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek and Roman*, ed. Idem, Crossroad, New York 1986, s. 66—101.

Assmann J., *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Cornell University Press, London—Ithaca 2005.

- Assmann J., *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Kegan Paul International, London—New York 1995.
- Assmann J., *State and Religion in the New Kingdom*, w: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, New Haven 1989, s. 55—88.
- Athanassakis A.N., Wolkow B.M., *The Orphic Hymns*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2013.
- Athanassiadi P., *Hellenism: A Theological Koine*, w: Eadem, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, Routledge, London—New York, 2016.
- Beck R., *A Brief History of Ancient Astrology*, Blackwell, Oxford 2007.
- Beck R., *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Brill, Leiden 1988.
- Belayche N., *Les dieux „nomothètes”: Oracles et prescriptions religieuses à l'époque romaine impériale*, „Revue de l'histoire des religions” 2007, t. 224, s. 171—191.
- Bénatouïl T., *How Industrious can Zeus be? The Extent and Object of Divine Activity in Stoicism*, w: *God and Cosmos in Stoicism*, ed. R. Salles, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 23—45.
- Berg R.M. van den, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Brill, Leiden—Boston—Köln 2001.
- Bergmann M., *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Philipp von Zabern, Mainz 1997.
- Bernabé A., *Poetae epici graeci. Testimonia et Fragmenta*, Pars II, *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, Fasciculus I, K.G. Saur, München—Leipzig 2004.
- Bernabé A., *Poetae epici graeci. Testimonia et Fragmenta*, Pars II, *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, Fasciculus II, K.G. Saur, München—Leipzig 2005.
- Bernabé A., *The Commentary of the Derveni Papyrus: Pre-Socratic Cosmogonies at Work*, w: *The Derveni Papyrus: Unearthing Ancient Mysteries*, ed. M.A. Santamaría Álvarez, Brill, Leiden 2018, s. 108—125.
- Betegh G., *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

- Bonnet C., Van Haepere F., *Introduction historiographique*, w: F. Cumont: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Bibliotheca Cumontiana, Scripta Maiora, t. I, Nino Aragno, Torino 2006, s. i—xxiv.
- Bortolani L.M., *Magical Hymns from Roman Egypt: A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Bos A.P., *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Brill, Leiden 1989.
- Bousset W., *Die Himmelsreise der Seele*, „Archiv für Religionswissenschaft” 1901, Bd. 4.
- Bremmer J., *Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Bremmer J., *Hephaistos Sweats or How to Construct an Ambivalent God*, w: *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, eds. J. Bremmer, A. Erskine, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, s. 193—208.
- Bremmer J., *What is a Greek Myth?*, w: *Interpretation of Greek Mythology*, ed. Idem, Routledge, London 1990, s. 1—7.
- Brisson L., *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Aldershot 1995.
- Brisson L., *Proclus' Theology*, w: P. d'Hoine, M. Martijn, *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford University Press, Oxford 2017, s. 207—222.
- Bunge J.G., *Antiochos-Helios Methoden und Ergebnisse der Reichspolitik Antiochos' IV. Epiphanes von Syrien im Spiegel seiner Münzen*, „Historia 24” 1975, Bd. 24, H. 2, s. 164—188.
- Burkert W., *Greek Religion: Archaic and Classical*, Harvard University Press, Cambridge 1985.
- Burkert W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge 1972.
- Burkert W., *Oriental and Greek Mythology: The Meaning of Parallels*, w: *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, Croom Helm, London 1987, s. 10—40.

- Burkert W., *Orpheus und die Vorsokratiker: Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischer Zahlenlehre*, „Antike und Abendland” 1968, vol. 14, s. 93—114.
- Burton A., *Diodorus Siculus*, book I, *A Commentary*, Brill, Leiden 1972.
- Cairns F., *Pindar. Olympian 7: Rhodes, Athens, and the Diagorids*, „Eikasmos” 2005, vol. 16, s. 63—91.
- Chaniotis A., *Megatheism: The Search for the Almighty God and the Competition of Cults*, w: *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, eds. S. Mitchell, P. Van Nuffelen, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 112—140.
- Chaniotis A., *The Divinity of Hellenistic Rulers*, w: *A Companion to the Hellenistic World*, ed. A. Erskine, Blackwell, Oxford 2005, s. 431—445.
- Chaniotis A., *The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality*, w: *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship*, eds. P.P. Iossif, A.S. Chankowsky, C.C. Lorber, Peeters, Leuven—Paris—Walpole 2011, s. 157—195.
- Charpin D., „I Am the Sun of Babylon”: *Solar Aspects of Royal Power in Old Babylonian Mesopotamia*, w: *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, eds. J.A. Hill, P. Jones, A.J. Morales, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013, s. 65—96.
- Chuvin P., *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, przeł. J. Stankiewicz-Prądkyńska, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 2008.
- Code A., *Some Remarks on Methaphysics A5*, w: *Aristotle’s Methaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, eds. M. Frede, D. Charles, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 161—180.
- Cornford F.M., *Plato’s Cosmology: The Timaeus of Plato* (repr.), London 2000.
- Cumont F., *After Life in Roman Paganism: Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation*, Yale University Press, New Haven 1922.
- Cumont F., *Astrology and Religion among the Greek and Romans*, G.P. Putnam’s Sons, New York—London 1912.

- Cumont F., *La théologie solaire du paganisme romain*, „Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France” 1909, t. XII, p. II, s. 447—479.
- Cumont F., *Lux perpetua*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1949.
- Cumont F., *Oriental Religions in Roman Paganism*, The Open Court Publishing Company, Chicago 1911.
- Curd P., *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia*, University of Toronto Press, Toronto 2007.
- Davidson J., *Time and Greek Religion*, w: *A Companion to Greek Religion*, ed. D. Ogden, Blackwell, Oxford 2007, s. 204—218.
- Davies M., *Sisyphus and Invention of Religion* (‘Critias’ TrGF 1(43) F 19 = B25 DK), „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 1989, no. 36, s. 16—32.
- Deuse W., *Plutarch's Eschatological Myths*, w: *Plutarch: On the Daimonion of Socrates*, ed. H.G. Nesselrath, SAPERE XVI, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 169—197.
- Dillon J.M., *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Dillon J.M., *The Middle Platonist: 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca—New York 1996.
- Dillon J.M., *The Theology of Julian's Hymn to King Helios*, „Itaca: Quaderns Catalans de Cultura Clàssica” 1999, no. 14—15, s. 103—115.
- Dimock G., *The Unity of the Odyssey*, University of Massachusetts Press, Amherst 1990.
- Dodds E., *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2014.
- Donini P., *Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's on the Face in the Moon*, w: J.M. Dillon, A.A. Long, *The Question of „Eclecticism”: Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988, s. 127—145.
- Dörrie H., *Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike*, w: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. I, *Die Alte Kirche*, eds. H. Frohnes, U.W. Knorr, Kaiser, München 1974, s. 283—292.

- Dover K.J., *The Freedom of Intellectual in Greek Society*, „Talanta” 1976, vol. VII, s. 24—54.
- Drozdek A., *Theology of Early Stoa*, „Emerita: Revista de Lingüística y Filología Clásica” 2003, vol. 71, s. 73—93.
- Durkheim È., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.
- Early Greek Philosophy*, vol. 3, *Early Ionian Thinkers*, part 2, eds. A. Laks, G.W. Most, Harvard University Press, Cambridge—London 2016.
- Edmonds III R.G., *Dionysos in Egypt? Epaphian Dionysos in the Orphic Hymns*, w: *Redefining Dionysos*, eds. A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A.I. Jiménez San Cristóbal, R. Martín Hernández, Walter de Gruyter, Berlin—Boston 2013, s. 415—432.
- Edmonds III R.G., *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Edmonds R., *Did the Mithraists Inhale? A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldean Oracles, and some Mithraic Frescoes*, „Ancient World” 2000, vol. 32, no. 1, s. 10—24.
- Ehrenberg V., *The Athenian Hymn to Demetrius Poliorcetes*, w: Idem, *Aspects of the Ancient World: Essays and Reviews*, Basil Blackwell, New York 1946, s. 194—196.
- Evans J., *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Falcon A., *Aristotle and the Science of Nature: Unity without Uniformity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Faraone Ch.A., *The Collapse of Celestial and Chthonic Realms in Late Antiquity*, „Apollonian Invocation” (PGM I 262—347), w: *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, eds. R.S. Boustany, A.Y. Reed, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 213—232.
- Farnell L.R., *The Cults of the Greek States*, vol. V, Clarendon Press, Oxford 1909.
- Fauth W., *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden—New York—Köln 1995.
- Fisher C., *Twilight of the Sun-God*, „Iraq” 2002, vol. 64, s. 125—134.

- Flamant J., *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Brill, Leiden 1977.
- Frazer J.G., *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.
- Freudenthal G., *The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: World in Aristotle, Alexander of Aphrodisia, and Averroes*, w: A.C. Bowen, C. Wildberg, *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, Brill, Leiden 2009, s. 239—282.
- Gagarin M., *Dike in Archaic Greek Thought*, „Classical Philology” 1974, vol. 69, no. 3, s. 186—197.
- Gill M.L., *The Theory of the Elements in De caelo 3 and 4*, w: A.C. Bowen, C. Wildberg, *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, Brill, Leiden 2009.
- Goodison L., *Death, Women and the Sun: Symbolism of Regeneration in Early Aegean Religion*, Oxford University Press, London 1989.
- Gordon R., *Cosmology, Astrology, and Magic: Discourse, Schemes, Power and Literacy*, w: *Panthée: Religious Transformations in the Greco-Roman Empire*, eds. L. Bricault, C. Bonnet, Brill, Leiden—Boston 2013, s. 85—111.
- Gordon R., *Roman Inscriptions 1995—2000*, „The Journal of Roman Studies” 2003, vol. 93, s. 212—294.
- Gordon R.L., s.v. *Helios*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, eds. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Brill, Leiden 1999, s. 394—401.
- Gould J., *On Making Sense of Greek Religion*, w: *Greek Religion and Society*, eds. P.E. Easterling, J.V. Muir, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 1—33.
- Graf F., Johnston S.I., *Ritual Text of the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Routledge, London—New York 2007.
- The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells*, ed. H.D. Betz, University of Chicago Press, Chicago—London 1992.
- Guthrie W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, *The Earlier Presocratics and Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Guthrie W.K.C., *Orpheus and the Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Princeton University Press, Princeton 1993.

- Hagel S., *Ancient Greek Music: A New Technical History*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Hahm D.E., *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University Press, Ohio 1977.
- Hall A.S., *The Klarian Oracle at Oenoada*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1978, Bd. 32, s. 263—268.
- Halsberge G., *The Cult of Sol Invictus*, Brill, Leiden 1972.
- Harland P.A., *Greco-Roman Associations: Text, Translations, and Commentary*, II, *North Coast of the Black Sea, Asia Minor*, Walter De Gruyter, Berlin—Boston 2014.
- Hebel P., *Zur Geschichte des Rom eingeführten Sonnenkultes*, w: *Commentationes in honorem Studemundi*, Heitz, Strasburg 1889, s. 95—107.
- Heller R., *Pneuma in Early Stoicism*, London 2018 [niepublikowana rozprawa doktorska].
- Herrero de Jáuregui M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Walter de Gruyter, Berlin—New York 2010.
- Herrero de Jáuregui M., *The Poet and His Addressees in Orphic Hymns*, w: *Hymnic Narrative and Narratology of Greek Hymns*, eds. A. Faulkner, O. Hodkinson, Brill, Leiden—Boston 2015, s. 224—243.
- Hijmans S., *Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome*, Groningen 2009 [dysertacja doktorska].
- Holton J.R., *Demetrios Poliorketes, Son of Poseidon and Aphrodite: Cosmic and Memorial Significance in the Athenian Ithyphallic Hymn*, „Mnemosyne” 2014, vol. 67, fasc. 3, s. 370—390.
- Huffman C.A., *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Jacoby F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Brill, Leiden 1940.
- Jaczynowska M., *Religie świata Rzymskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Jones R.M., *Posidonius and Solar Eschatology*, „Classical Philology” 1932, vol. XXVII, no. 2, s. 113—135.
- Kahn Ch.H., *Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment*, „Phronesis” 1997, vol. 42, no. 3, s. 247—262.

- Karavites P., Wren T.E., *Promise-Giving and Treaty-Making: Homer and The Near East*, Brill, Leiden—New York—Köln 1992.
- Keyser P.T., *Xenophanes' Sun (Frr. A32, 33.3, 40 DK) on Trojan Ida (Lucr. 3. 660—5, D.S. 17.7.5—7, Mela 1.94—5)*, „Mnemosyne” 1992, vol. XLV, fasc. 3, s. 299—311.
- Kindt J., *Rethinking Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Kingsley P., *Empedocles' Sun*, „The Classical Quarterly” 1994, vol. 44, no. 2, s. 316—324.
- Koester H., *Introduction to the New Testament*, second edition, vol. 1, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, Walter De Gruyter, New York—Berlin 1995.
- Konaris M.D., *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century German and Britain*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Kouremenos Th., *Introduction*, w: Th. Kouremenos, G.M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Olschki, Firenze 2006, s. 28—45.
- Kouremenos Th., Parássoglou G.M., Tsantsanoglou K., *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Olschki, Firenze 2006.
- L'Orange H.P., *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Aschehoug, Oslo 1953.
- Lancellotti M.G., *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Brill, Leiden—Boston—Köln 2002.
- Latte K., *Römische Religionsgeschichte*, Beck, München 1967.
- Lee E.N., *Reason and Rotation: Circular Movements as the Model of Mind (Nous) in later Plato*, w: *Facets of Plato's Philosophy*, ed. W.H. Werkmeister, „Phronesis”, supplementary volume 2, Van Gorcum, Assen—Amsterdam 1976, s. 70—102.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Lewy H., *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Etudes Augustiniennes, Paris 1978.

- Liebeschuetz W., *The Significance of the Speech of Praetextatus*, w: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede, Clarendon Press, Oxford 1999, s. 185—205.
- Lloyd G.E.R., *Hot and Cold, Dry and Wet in Early Greek Thought*, w: D.J. Furley, R.E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 2, *The Beginnings of Philosophy*, The Humanities Press, New York 1970, s. 255—280.
- Lorber C.C., Iossif P.P., *The Cult of Helios in the Seleucid East*, „*Topoi*” 2009, vol. 16, no. 1, s. 19—42.
- Lorber C.C., Iossif P.P., *The Rays of the Ptolemies*, „*Revue Numismatique*” 2012, t. 168, s. 197—224.
- Majercik R., *Introduction*, w: Eadem, *Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Brill, Leiden 1989, s. 1—46.
- Mansfeld J., *The Cleanthes Fragment in Cicero, De natura deorum II, 24*, w: *Actus: Studies in Honour of H.L.W. Nelson*, eds. J. den Boeft, A.H.M. Kessels, Instituut voor Klassieke Talen, Utrecht 1982, s. 203—210.
- Marinatos N., Wyatt N., *Levantine, Egyptian, and Greek Mythological Conceptions of Beyond*, w: *A Companion to Greek Mythology*, eds. K. Dowden, N. Livingstone, Blackwell, Oxford 2011, s. 383—412.
- Matern P., *Helios und Sol. Kulte und Ikonographie des griechischen und römischen Sonnengottes*, Ege Yayınları, Istanbul 2002.
- Maxwell-Stuart P.G., *Dionysus and the Fawnskin*, „*Classical Quarterly*” 1971, vol. 21, no. 2, s. 437—439.
- Mayhew R., *Plato: Laws 10. Translation with Commentary*, Clarendon Press, Oxford 2008.
- Mayhew R., *The Theology of the Laws*, w: *Plato's Laws: A Critical Guide*, ed. Ch. Bobonich, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 197—216.
- Meijer P.A., *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*, Eburon, Delft 2007.
- Meisner D.A., *Orphic Tradition and the Birth of Gods*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Mikalson J.D., *Appendix: Helios as God*, w: Idem, *Unanswered Prayers in Greek Tragedy*, „*The Journal of Hellenic Studies*” 1989, vol. 109, s. 97—98.

- Miziołek J., *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław—Warszawa—Kraków 1991.
- Momigliano A., *The Fault of the Greeks*, w: Idem, *Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives in the First Millenium B.C.*, „Daedalus” vol. 104, no. 2, American Academy of Arts and Sciences, Boston 1975, s. 9—19.
- Monotheism between Christians and Pagans in Late Antiquity*, eds. S. Mitchell, P. Van Nuffelen, Peeters, Leuven 2009.
- Mørkholm O., *Early Hellenistic Coinage. From the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336—188 B.C.)*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Morrow G.R., *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Mugler Ch., *Hélios chez Homère: liberté et servitude*, „LAMA 3”, Nice 1976, s. 282—288.
- Naddaf G., *The Greek Concept of Nature*, State University of New York Press, New York 2005.
- Netz R., *Scale, Space and Canon in Ancient Literary Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Neugebauer O., *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Springer, Berlin—Heidelberg—New York 1975.
- Neugebauer O., van Hoesen H.B., *Greek Horoscopes*, American Philosophical Society, Philadelphia 1987.
- Nilsson M.P., *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, Biblo and Tannen, London—Paris 1927.
- Niwiński A., *Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu*, Iskry, Warszawa 1984.
- Nock A.D., *Oracles théologiques*, „Revue des Études Anciennes” 1928, t. 30, no. 4, s. 280—290.
- Notopoulos J.A., *Socrates and the Sun*, „The Classical Journal” 1942, vol. 37, no. 5, s. 260—274.
- One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, eds. S. Mitchell, P. Van Nuffelen, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

- Opsomer J., *Demiurges in Early Imperial Platonism*, w: R. Hirsch-Luipold, *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder — Gottesbilder — Weltbilder*, Walter de Gruyter, Berlin 2005, s. 51—99.
- Opsomer J., *Plutarch on the Division of the Soul*, w: *Plato and the Divided Self*, eds. R. Barney, T. Brennan, Ch. Brittain, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 311—330.
- Osborne R., *Unity vs. Diversity*, w: *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, eds. E. Eidinow, J. Kindt, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 11—20.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wydawnictwo „KR”, Warszawa 1999.
- Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede, Clarendon Press, Oxford 1999.
- Parker R., *Early Orphism*, w: A. Powell, *The Greek World*, Routledge, London—New York 1995, s. 483—510.
- Podbielski H., *Obraz zaświatów w dialogach Platona*, „Roczniki Humanistyczne” 2006—2007, t. LIV—LV, z. 3, s. 37—53.
- Polinskaya I., *A Local History of Greek Polytheism: Gods, People, and the Land of Aigina, 800—400 BCE*, Brill, Leiden 2013.
- Pollitt J.J., *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Potter D., *Hellenistic Religion*, w: *A Companion to the Hellenistic World*, ed. A. Erskine, Blackwell, Oxford 2005, s. 407—430.
- Proclus, Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 5, book 4, *Proclus on Time and the Stars*, edited and translated by D. Baltzly, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Provencal V.L., *Sophist Kings: Persians as Others in Herodotus*, Bloomsbury Publishing Press, London—New York 2015.
- Readings from the Ancient Near East: Primary Sources for Old Testament Study*, eds. B.T. Arnold, B.E. Beyer, Baker Academic, Grand Rapids 2002.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. III, *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.

- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.
- Reinhardt K., *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, C.H. Beck, München 1926.
- Révillé J., *La religion à Rome sous les Sévères*, E. Leroux, Paris 1886.
- Richter F., s.v. *Sol*, w: *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, vol. 4, B.G. Teubner, Leipzig 1909—1915, s. 1137—1152.
- Robadjiev K., *Religion*, w: *A Companion to Ancient Thrace*, eds. J. Valeva, E. Nankov, D. Graninger, Blackwell, Oxford 2015, s. 443—457.
- Roth P., *Teiersias as Mantis and Intellectual in Euripides' Bacche*, „Transactions of the American Philological Association” 1984, vol. 114, s. 59—69.
- Roubekas N.P., *An Ancient Theory of Religion: Euhemerism from Antiquity to the Present*, Routledge, New York—London 2017.
- Russo L., Medaglia S.M., *Sulla presunta accusa di empetà ad Aristarco di Samo*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 1996, vol. 53, no. 2, s. 113—121.
- Russo L., *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowocześnie*, przeł. I. Kania, Universitas, Kraków 2005.
- Santamaría Álvarez M.A., *A Phallus Hard to Swallow: The Meaning of ΑΙΔΟΙΟΣ/-ON in the Derveni Papyrus*, „Classical Philology” 2016, vol. 111, no. 2, s. 139—164.
- Santamaría Álvarez M.A., *Tiresias in Euripides' Bacche and the Author of the Derveni Papyrus*, w: *Actes du 26 congrès international de Papyrologie*, ed. P. Schubert, Droz, Geneva 2012, s. 677—684.
- Sarna N.M., *Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature*, „Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies” 1965, vol. 4, no. 1, s. 171—175.
- Scannapieco R., ΜΥΣΤΗΡΙΩΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑ: *Plutarch's fr. 157 Sanbach between Cultural Traditions and Philosophical Models*, w: *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, eds. L. Roig Lanzillotta, I. Munoz Gallarte, Brill, Leiden—Boston 2012, s. 193—214.

- Scharle M., „*And these Things Follow*”: *Teleology, Necessity and Explanation in Aristotle's Meteorologica*, w: *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, ed. D. Ebrey, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 79—99.
- Scott A., *Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Seaford R., *Mystic Light in Aeschylus' Bassarai*, „The Classical Quarterly” 2005, vol. 55, no. 2, s. 602—606.
- Seaford R., *Politic of the Mystic Chorus*, w: *Choruses, Ancient and Modern*, eds. J.H. Billings, F. Budelmann, F. Macintosh, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 261—280.
- Segal Ch., *Divine Justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclops, and Helios*, „The American Journal of Philology” 1992, vol. 113, no. 4, s. 489—518.
- Seyrig H., *Antiquités Syrienes. Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, „Syria” 1971, t. 48, Fasc. 3/4, s. 337—373.
- Shaw G., *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Angelico Press, Kettering 2014.
- Smith M., *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- Smith R., *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Routledge, London—New York 1995.
- Sourvinou-Inwood Ch., *Czym jest religia polis*, w: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 194—205.
- Strootman R., *Hellenistic Imperialism and the Ideal of World Unity*, w: *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*, eds. C. Rapp, H.A. Drake, Cambridge University Press, New York 2014, s. 38—61.
- Strootman R., *Literature and the Kings*, w: *A Companion to Hellenistic Literature*, eds. J.J. Clauss, M. Cuypers, Blackwell, Oxford 2010, s. 30—45.
- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991.

- Tacheva-Hitova M., *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia (5th Century B.C.—4th Century A.D.)*, Brill, Leiden 1983.
- Thonemann P., *The Tragic King: Demetrios Poliorketes and the City of Athens*, w: *Imaginary Kings: Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, eds. O. Hekster, R. Fowler, Steiner, Stuttgart 2005, s. 63—86.
- Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes, and Aphrodite*, ed. N. Richardson, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Trzcionkowski L., *Bios — Thanatos — Bios. Semifory orfickie z Olbii i kultura polis*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2013.
- Tsagalis Ch., *Early Greek Epic Fragments I: Antiquarian and Genealogical Epic*, Walter de Gruyter, Berlin—Boston 2017.
- Tubach J., *Ephrem Syrus and the Solar Cult*, w: *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Period*, ed. T. Kaizer, Brill, Leiden—Boston 2008, s. 247—262.
- Ulansey D., *Mithras and the Hypercosmic Sun*, w: *Studies in Mithraism*, ed. J.R. Hinnells, Rome 1994, s. 257—264.
- Verdenius W.J., *Commentaries on Pindar*, vol. 1, *Olympian Odes 3, 7, 12, 14*, „Supplements to Mnemosyne”, Brill, Leiden 1987.
- Vernant J.P., *Geometry and Spherical Astronomy in Early Greek Cosmology*, w: *Idem, Myth and Thought among the Greeks*, Zone Books, New York 2006, s. 197—211.
- Vernant J.P., *Hestia-Hermes: The Religious Expression of Space and Movement in Ancient Greece*, w: *Idem, Myth and Thought among Greeks*, Zone Books, New York 2006, s. 157—196.
- Vernant J.P., *Myth and Society in Ancient Greece*, Zone Books, New York 1990.
- Vernant J.P., *Religia grecka, religie starożytne*, przeł. U. Kropiwiec, w: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 176—193.
- Versnel H.S., *Coping with the Gods: Wayward Reading in Greek Theology*, Brill, Leiden 2011.

- Wakoff M., *Awaiting the Sun: A Plotinian Form of Contemplative Prayer*, w: J. Dillon, A. Timotin, *Platonic Theories of Prayer*, Brill, Leiden—Boston 2016, s. 77—82.
- Wallace R.W., *Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens*, w: *Athenian Identity and Civic Ideology*, eds. A. Scafuro, A. Boegehold, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994, s. 205—238.
- Wallraff M., *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 2001.
- West M.L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- West M.L., 'Eumelos': A Corinthian Epic Cycle?, „The Journal of Hellenic Studies” 2002, vol. 122, s. 109—133.
- West M.L., *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- West M.L., *Orphic Poems*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- West M.L., *Phasis and Aia*, „Museum Helveticum” 2007, vol. 64, no. 4, s. 193—198.
- West M.L., *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- West M.L., *The Orphics of Olbia*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1982, Bd. 45, s. 17—29.
- Whitmarsh T., *Atheistic Aesthetics: The Sisyphus Fragment, Poetics and the Creativity of Drama*, „The Cambridge Classical Journal” 2014, vol. 60, s. 109—126.
- Wissowa G., *Religion und Kultus der Römer*, C.H. Beck, München 1912.
- Yarnall J., *Transformation of Circe: The History of Enchantress*, University of Illinois Press, Urbana—Chicago 1994.
- Zhmud L., *Pythagoras and Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Zuntz G., *Once More: The So-Called 'Edict of Philopator in the Dionysiac Mysteries'* (BGU 1211), „Hermes” 1963, Bd. 91, s. 228—239.

Indeks osobowy

A

Abolafia Jacob 109
Addey Crystal 192
Allen Reginald E. 90
Alston Richard 73
Altheim Franz 35
Anagnostou-Laoutides Eva 73
Appel Włodzimierz 56, 70
Armstrong Arthur Hilary 151
Arnold Bill T. 73
Assmann Jan 74, 174, 175
Athanassakis Apostolos N. 165
Athanassiadi Polymnia 13, 38

B

Baltzly Dirk 199
Barney Rachel 133
Bartol Krystyna 84
Beck Roger 31—33, 80
Becking Bob 92
Belayche Nicole 14
Bénatouïl Thomas 120

Berg Robbert Maarten van den
183, 196, 199
Bergmann Marianne 74, 76,
77
Bernabé Alberto 141, 143, 150,
151, 161, 169, 172, 178
Betegh Gábor 139—141, 147
Betz Hanz Dieter 45
Beyer Bryan E. 73
Billings Joshua Henry 77
Bobonich Christopher 106
Boeft J. den 118
Boegehold Alan 64
Bonnet Corinne 29, 77, 124
Borowska Małgorzata 154
Bortolani Ljuba Merlina 137
Bos Abraham P. 131
Bousset Wilhelm 25
Boustan Racanan S. 16
Bowen Alan C. 111, 113
Bremmer Jan 53, 59, 147
Brennan Tad 133
Bricault Laurent 77, 127

Brisson Luc 162, 196
 Brittain Charles 133
 Budelmann Felix 77
 Bunge Jochen Gabriel 74
 Burkert Walter 52, 65, 96, 98,
 101, 141, 147
 Burton Anne 176

C

Cairns Francis 60
 Chanotis Angelos 72, 76, 165
 Chankowsky Andrzej S. 76
 Charles D. 115
 Charpin Dominique 74
 Chuvin Pierre 10, 17, 36
 Clauss James J. 72
 Code Alan 115
 Cornford Francis MacDonald 78
 Cumont Franz 7, 8, 18, 22—
 30, 33, 47
 Curd Patricia 64
 Cuypers Martine 72

D

d'Hoine Pieter 196
 Danielewicz Jerzy 84, 156
 Davidson James 55
 Davies Malcom 93
 Deuse Werner 128, 129, 132
 Diels Hermann 87
 Dillon John M. 128, 129, 131,
 132, 134, 186, 189
 Dimock George 58
 Dodds Eric 65, 94

Donini Pierluigi 128, 129, 131,
 Dörrie Heinrich 35
 Dover Kenneth James 64
 Dowden Ken 68
 Drake Harold A. 74
 Drozdek Adam 117, 120
 Dumézil Georges 52
 Durkheim Èmile 53

E

Easterling Patricia Elizabeth 53
 Ebrey David 116
 Edmonds Radcliffe G. 141, 152,
 172, 200
 Ehrenberg Victor 77
 Eidinow Esther 57
 Erskine Aandrew 53, 72
 Evans James 32

F

Falcon Andrea 113, 115
 Faraone Christopher A. 16
 Farnell Lewis Richard 55
 Faulkner Andrew 178
 Fauth Wolfgang 10, 16, 37—
 40, 63, 78, 189, 190
 Fisher Claudia 73
 Flamant Jacques 35
 Fowler Richard 75
 Frazer James George 29
 Frede Michael 13, 115
 Freudenthal Gideon 113
 Frohnes Heinzgünter 35
 Furley David John 90

G

Gagarin Michael 57
 Gibbon Edward 29
 Gill Mary Louise 111
 Goodison Lucy 65, 67, 70
 Gordon Richard L. 20, 77, 92,
 124
 Gould John 53
 Graf Fritz 158
 Graninger Denver 154
 Guthrie William Keirh Chambers
 88—91, 151, 161, 165

H

Haepere F. van 29
 Hagel Stefan 100
 Hahm David E. 119
 Hall Alan S. 165
 Halsberge Gaston 35
 Harland Philip A. 157
 Hebel P. 18
 Hekster Olivier 75
 Heller Robert 120
 Hernández Martín Raquel 172
 Herrero de Jáuregui Miguel 159,
 178
 Hijmans Steven 10, 44—46,
 201
 Hill Jane A. 74
 Hinnells John R. 180
 Hirsch-Luipold R. 132
 Hodgkinson Owen 178
 Hoesen Henry Bartlett van 164
 Holton John Russel 77

Horst Pieter W. van der 92
 Huffman Carl A. 97

I

Iossif Panagiotis P. 75, 76

J

Jacoby Felix 31
 Jaczynowska Maria 35
 Jiménez San Cristóbal Ana Isabel
 172
 Johnston Sarah I. 158
 Jones Philip 74
 Jones Roger Miller 33, 102

K

Kahn Charles H. 93
 Kaizer Ted 16
 Karavites Peter 65
 Kessels Antonius H.M. 118
 Keyser Paul T. 88
 Kindt Julia 53, 57
 Kingsley Peter 97
 Koester Helmut 72
 Konaris Michael D. 154
 Kouremenos Theokritos 139,
 141
 Kranz Walther 87, 89
 Krokiewicz Adam 186
 Kropiwek Urszula 52
 Krzeczowski Henryk 29
 Kupis Bogdan 67

L

L'Orange Hans Peter 85
 Laks André 89
 Lancellotti Maria 16
 Latte Kurt 20
 Lee Edward N. 79
 Leeuw Gerardus van der 67
 Lengauer Włodzimierz 52
 Lewy Hans 179
 Liebeschuetz Wolf 13, 40, 41
 Livingstone N. 68
 Lloyd Geoffrey Ernest Richard
 90
 Long Anthony A. 128, 129, 131
 Lorber Catharine C. 75, 76

Ł

Łanowski Jerzy 56

M

Macintosh Fiona 77
 Majercik Ruth 179
 Majewski Paweł 52
 Mansfeld Jaap 118
 Marinatos Nanno 68
 Martijn Marije 196
 Matern Petra 47, 55, 60
 Maxwell-Stuart Peter G. 176
 Mayhew Robert 106, 108
 Medaglia Silvio M. 124
 Meijer Piet A. 122
 Meisner Dwayne A. 140, 145,
 153, 160, 163, 170, 195
 Mikalsen Jon D. 63

Mitchell Stephen 15, 165
 Miziołek Jerzy 17
 Momigliano Arnoldo 32
 Morales Antonio J. 74
 Mørkholm Otto 85
 Morrow Glenn R. 105
 Most Glenn W. 89
 Mugler Charles 66
 Muir John V. 53
 Munoz Gallarte Israel 175

N

Naddaf Gerard 89
 Nankov Emil 154
 Nesselrath Heinz-Günther 128
 Netz Reviel 124
 Neugebauer Otto 80, 164
 Nijf Onno M. van 73
 Nilsson Martin P. 66
 Niwiński Andrzej 175
 Nock Darby Arthur 14
 Notopoulos James A. 104
 Nuffelen Peter van 15, 165

O

Ogden Daniel 55
 Opsomer Jan 132, 133
 Osborne Robin 57
 Otto Rudolf 67

P

Parandowski Jan 69
 Parássoglou George Michael
 139, 141

Parker Robert 170
Partyka Jacek 65, 94
Pawlaczyk Anna 175
Podbielski Henryk 128
Polinskaya Irene 54
Pollitt Jerome Jordan 72
Potter David 72
Powell Anton 170
Prokopiuk Jerzy 67
Provencal Vernon L. 64

R

Raffan John 52
Rapp Claudia 74
Reale Giovanni 24, 95, 117,
133
Reed Anette Yoshiko 16
Reinhardt Karl 33
Réville Jean 18, 29
Richardson Nicholas 155
Richter Friedrich 18, 21
Robadjiev Kostadin 154
Roig Lanzillotta Lautaro 175
Roth Paul 155
Roubekas Nickolas P. 84
Russo Lucio 31, 124

S

Salles Ricardo 120
Santamaría Álvarez Marco An-
tonio 141, 146—149, 155
Sapota Tomasz 40
Sarna Nahum M. 73
Scafuro Adele 64

Scannapieco Rosario 175
Scharle Margaret 116
Schubert Paul 155
Scott Alan 95, 112
Seaford Richard 43, 77
Segal Charles 58
Seyrig Henri 34
Shaw Gregory 193
Simpson William Kelly 74
Smith Mark 173
Smith Rowland 183, 187, 189,
190
Sourvinou-Inwood Christiane
54
Stambaugh John E. 172
Stankiewicz-Prądyńska Joanna
17
Strootman Rolf 72, 74
Szarmach Marian 99

T

Tacheva-Hitova Margarita 154
Thonemann Peter 75
Timotin Andrei 186
Toorn Karel van der 92
Trzcionkowski Lech 52, 152
Tsagalis Christos 61, 62
Tsantsanoglou Kuriakos 139,
141
Tubach Jürgen 16

U

Ulansey David 180

V

Valeva Julia 154
 Verdenius Willem Jacob 58, 59
 Vernant Jean-Pierre 31, 52, 97
 Versnel Hendrik Simon 52, 57,
 76, 84

W

Wakoff Michael 186
 Wallace Robert W. 64
 Wallraff Martin 10, 13, 17,
 42—44,
 Werkmeister William Henry
 79
 West Martin L. 58, 62, 65,
 68—70, 89, 98, 148, 158,
 159, 161—163
 Whitmarsh Tim 93
 Wildberg Christian 111, 113
 Williamson Christina G. 73

Wissowa Georg 18, 21
 Wolkow Benjamin M. 165
 Wren Thomas E. 65
 Wyatt Nicolas 68

Y

Yarnall Judith 69, 70

Z

Zadrożyńska Anna 53
 Zhmud Leonid 96
 Zieliński Edward Iwo 26, 95,
 117
 Zuntz Günter 172
 Zygmuntowicz Dorota 85, 106,
 108, 109

Ż

Żybert Emilia 164, 167

Indeks autorów starożytnych

A

Ajschylos 56, 68, 92, 150, 151,
153, 154
Anaksagoras 64, 71, 87, 88,
93, 95, 104, 107
Anaksymander 88, 90
Anaksymenes 88
Arystofanes 56, 63, 98
Arystoteles 9, 78, 80, 89, 90,
96, 102, 103, 110—115, 167
Atenajos 83, 84

C

Cyceron 24, 26, 27, 33, 80, 81,
101, 102, 112, 116—119, 121,
122

D

Diodor Sycylijski 60, 64, 85,
171—173, 176—178
Diogenes Laertios 64, 88, 89,
93—96, 117, 119, 120, 121,
124

Dionizjusz z Helikarnasu 19

E

Eumelos z Koryntu (poeta epicki)
61, 62
Eurypides 54, 68, 91, 93, 94,
97, 154, 157

F

Flawiusz Filostrat 99

H

Herakleides Krytyk (grecki po-
dróżnik) 60
Heraklit 88, 89, 117, 143,
165
Herodot 63, 64, 153, 154,
172
Hezjod 56, 66—68, 71, 91, 92,
98, 163
Homer 56—59, 65—70, 84,
90, 98, 155

J

Jamblich 26, 27, 36, 96, 98,
99, 189, 191, 192,
Julian Apostata 8, 26—28,
34—37, 41, 46, 183, 187—
191, 193—195, 197, 199,
207

K

Klaudiusz Ptolemeusz 101
Klemens Aleksandryjski 83,
84
Kleomedes (grecki astronom)
122
Ksenofanes 88, 90

M

Makrobiusz 8, 24, 26, 31, 35,
40, 46, 67, 101, 102, 120,
125, 155, 169—171, 176—
178, 180, 183
Maksymos z Tyru (grecki filozof)
95, 153
Marek Aureliusz 99

N

Nonnos z Panopolis 37, 42

P

Pindar 58—61
Platon 9, 10, 25, 33, 34, 36, 41,
48, 55, 63, 65, 67, 78—80,

85, 94, 96, 97, 102—110,
128, 131—134, 136, 164,
168, 180, 184, 188, 191, 196,
199, 204

Pliniusz Starszy 14, 19, 26, 27,
33, 81, 100, 101

Plotyn 184—187, 194

Plutarch 11, 26—28, 33, 42,
64, 77, 82, 92, 101, 123,
124, 126—136, 174, 175,
178, 203

Proklos 8, 24, 27, 36, 37, 42,
136, 179, 183, 195—200

S

Seneka Młodszy 117, 120
Sofokles 56, 68, 71, 77, 91, 92,
97, 153

T

Teon ze Smyrny (grecki filozof)
26, 33, 80, 99, 101—103

W

Warron 19
Wettiusz Walens (grecki astrolog)
26, 164
Witruwiusz 24, 31

Z

Zosimos 21

Indeks postaci historycznych i mitologicznych

A

Afrodyta 77
— Afrodyta Urania 77, 85
Ajetes 61, 70
Ajon 162, 179, 180, 190, 191
Aleksander Sewer 20
Aleksander Wielki (Macedoński)
24, 30, 71, 74, 83
Aleksarchos 10, 75, 83, 84, 85
Aloeus 61
Ananke 132
Antaugues 171
Antiope 61
Antypater 83, 84, 85
Apollon 67, 105, 106, 125,
130, 131, 150, 151, 153, 154,
155, 156, 157, 159, 160, 161,
163, 165, 166, 167, 168,
195
Arystarch z Samos 123, 124
Atena 62
Atropos 132, 136, 137
Attis 16, 193

Aurelian 21, 28, 29, 30, 35, 41,
44, 46, 201

B

Baal 19, 21, 28, 34
Berossos 31
Briareos 62

D

Demeter 77
Demetrios Poliorketes 10,
75—83, 85
Dike 56, 57
Dionizos 37, 77, 125, 150, 151,
158, 159, 169—173, 176—
178, 195

E

Echnaton 173
El-Gabal 19—21, 29, 44
Eros 171
Erynie 56, 89, 143
Eubuleus 171

F

Faeton 93, 154, 155
 Fanes (Erikepajos, Protogonos)
 143—147, 161—163, 171,
 172, 195, 198

H

Hades 68, 98, 150, 170
 Hadrian 43, 80
 Hammurabi 73
 Hekate 71
 Heliogabal (Marek Aureliusz Antonin)
 20, 29, 44, 46
 Helios-Sol 7, 8, 10, 18—22,
 26, 29, 34, 37—41, 43—45,
 49, 54—70, 73, 75, 84, 87,
 91—94, 103, 105, 106, 109,
 135—137, 143, 148, 150,
 153—156, 160, 161, 163,
 164, 166, 168—170, 180,
 187—191, 193—195, 197,
 100—102
 Hera 58, 60
 Herakles 98
 — Herakles Astrochiton 37,
 42
 Hermes 63, 69
 — Hermes Trismegistos 98,
 135, 136
 Hyperion 61, 62, 164

I

Ialysos 59
 Izyda 43, 174

J

Jowisz (bóg) 19, 46
 Julia Domna 20
 Junona 45

K

Kallisto (nimfa) 98
 Kamiros 59
 Kassander 83
 Kirke 69, 70
 Klimene 93, 154, 155
 Kloto 132, 136, 137
 Konstantyn Wielki 21, 36, 41,
 44
 Kronos 140, 144, 148, 149,
 163
 Kybele 20

L

Lachesis 132, 136, 137
 Lindos 59
 Lipit-ishtar 73

M

Malachbel 21
 Marek Aureliusz 99
 Medea 61, 71
 Merkury 42
 Merops 93
 Meski'aggaszer 73
 Minerwa 45
 Mitra 162

O

Odyseusz 58, 66
 Okeanos (Ocean) 58, 61, 68,
 177, 186
 Oktawian August 43
 Orfeusz 49, 139, 140, 145,
 150—153, 155, 158—162,
 169—172, 178, 181, 196,
 198, 202
 Ozyrys 171—176

P

Pan 168
 Parys 66
 Pazyfae 70
 Posejdon 58, 62, 77
 Posejdonios z Apamei 25—28,
 31, 33, 122
 Ptolemeusz IV Filopator 172

R

Ra 74, 162, 163, 173—175
 Rodos (nimfa) 59

S

Selene 55, 63
 Set 174
 Syzyf 93, 94

T

Tetyda 61
 Trajan 43
 Tyfon 174

U

Uranos 56, 91, 140, 144—
 148, 163
 Utu 73

Z

Zeus 58, 59, 63, 66, 97, 98,
 120, 140, 143—145, 147,
 163, 166, 168—170, 194,
 195, 198
 Zurwan 162

Marek Job

The question of Greco-Roman solar theology

Summary

The concept of solar theology was introduced to the study of ancient religions at the beginning of the 20th century by Franz Cumont. According to his reconstruction, solar theology was a coherent system of ideas that combined elements of Eastern religiosity and science with Greek philosophy. As Cumont assumed, the original scientific-religious doctrines — which resulted in the view of the cosmocracy of the divine Sun — developed in the *milieu* of Semitic priesthood (the Chaldeans). In the Hellenistic era, which was characterized by intensification of cultural exchange between the Greek world and Eastern societies, the Sun-centered Chaldean reflection was to interest a Stoic thinker Posidonius, who adopted its assumptions in his own cosmological speculations. Two complementary aspects that eventually constituted solar theology formed the Cumontian narrative: firstly, an “oriental” astronomy/astrology in which emphasis was put on the importance of the Sun in the planetary system and its influence on the physical processes on Earth; secondly, a philosophical concept that linked the Sun’s substance with the substance of the human soul. The result was a view that the Sun attracts the soul after the death of the body (solar eschatology). Moreover, the mystical side of solar theology stressed that the Sun, while ruling the cosmic order, reveals to the mankind a divine mind at work. That is why the Sun in some philosophical writings was called the “intellectual light” or the “mind of the world.”

Franz Cumont, while reconstructing assumptions of the Chaldean solar theology, was also convinced that he presented a doctrine which

was adopted by the Roman world in the 3rd century C.E. together with the official introduction of the cult of a Syrian sun-god, known from the ancient sources as *Sol Invictus*. The appeal of a new deity's theology was to revive the decaying and rigid traditional polytheism and lead to an era of religious syncretism, uniting many traditional gods in the form of the Sun — the highest divine force in the cosmic order.

The aim of this monograph is to try to answer the question whether (and to what degree) solar theology can be perceived as a historical-religious phenomenon in the context of the Greco-Roman culture. It is obvious today that Cumont's hypotheses concerning "oriental" solar theology are not accepted uncritically and many of his interpretations no longer find support among researchers of ancient religions. However, in Classical scholarship, the view on far-reaching solarization of the religious culture of later antiquity — which was founded on a scientific, philosophical and religious reflection on the cosmological importance of the Sun — still holds. In this context, the interest of researchers focuses mainly on the „novelty" of ideas presented in the late antique works of Neoplatonic philosophers (Julian the Apostate, Proclus) and the well-known passages devoted to the Sun in Macrobius' *Saturnalia*. But the construction of ideas on the nature of the Sun and its role in the cosmic order has a very long tradition in ancient literature. Concepts concerning the Sun in antiquity have changed along with mythical, philosophical and scientific imagination. The aim of this study is therefore also to present the continuity of the functioning of solar themes in the circulation of literary culture in Greece and Rome — starting with images known from mythology through early (Presocratics and Pythagoreans) and classical (Plato and Aristotle) philosophy, to philosophically inspired Orphic literature. The study posits that the solar speculations found in works of Late Antique authors are deeply rooted in earlier — also "rationalizing" — concepts. In addition, the selection of sources made in the study allows to consolidate the hypothesis which states that solar theology was neither a phenomenon as unique and revolutionary in the antique religious landscape as some scholars would like, nor was it solely a product of syncretic tendencies in later polytheism and Neoplatonic philosophy.

The first chapter identifies basic tendencies in the research on solar theology (*status quaestionis*). In this chapter, Franz Cumont's seminal paradigm is subject to a detailed analysis and discussion, followed by the description of more recent positions on the issue of solar theology.

This chapter discusses also — although it is not the main topic of the study — the hypotheses concerning the Roman cult of *Sol Invictus*, which is associated by many scholars with theological reflection on the Sun in Late Antique literature.

The next two chapters discuss the issue of the presence of solar threads in religion and ancient philosophy. Chapter Two begins with methodological remarks on the study of the religiosity of the ancient Greeks, followed by a description of the mythology and cult of Helios emerging from literary sources. This chapter discusses also the question of the solar prerogatives of the Hellenistic rulers, on the example of two kings — Demetrios Poliorketes and Alexarchos.

After discussing the importance of Helios in the Greek religious tradition and mythical cosmology, Chapter Three reviews the solar speculations found in Early and Classical Greek philosophy. An important element of this section, due to the purpose of the study, is a discussion of the presence of the Sun in presocratic philosophy and Pythagoreanism. Subsequently, the author discusses the solar themes in Plato's dialogues (primarily in the *Republic* and *Laws*) and Aristotle's conceptualizations of the Sun. Complementing the issue of the earlier speculations on the nature and importance of the Sun in Greek philosophy is a presentation of the solar themes in the old Stoic school and the writings of Plutarch.

Chapter Four explores the presence of solar motifs in Orphic literature. This section begins with a discussion on the importance of the Sun in cosmology, as presented by the anonymous author of the *Derveni Papyrus*. The solar speculation of the Derveni author is triggered by particular mythical motifs of an Orphic theogonic poem interpreted within the papyrus. This, in turn, poses the question whether there existed a solar dimension in Orphic theology. In order to discuss this problem, other Orphic sources are analysed.

The last chapter deals with Neoplatonic solar speculations. It focuses mainly on the concept of associating the Sun with the metaphysical world — an argument which is closely related to the discussions presented in Chapter Three and Four. The writings of some Neoplatonic philosophers reveal that they placed a great emphasis on the practice of intellectual solar worship, inspired primarily by the Platonic dialogues and the mystically-oriented religiosity expressed in the Chaldean Oracles. The volume ends with a short summary of discussed topics.

Na okładce Mozaika z synagogi Beit Alfa w Izraelu (VI w. n.e.)

Redaktor Anna Piwowarczyk

Korektor Lidia Szumigała

Projektant okładki, układu typograficznego
oraz łamanie Paulina Dubiel

Redaktor inicjujący Przemysław Pieniążek

Copyright © 2022 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzysyamy otwartej nauce

Publikacja dostępna na licencji Creative Commons



Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
(CC BY-SA 4.0). Wersja elektroniczna zostanie opublikowana w formule
wolnego dostępu w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego
www.rebus.us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-4630-5892>

Job, Marek

Problem antycznej teologii solarnej / Marek

Job. Wydanie I. - Katowice : Wydawnictwo

Uniwersytetu Śląskiego, 2022

DOI <https://doi.org/10.31261/PN.4112>

ISBN 978-83-226-4176-7 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-226-4177-4 (wersja elektroniczna)

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl

e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Wydanie I. Liczba arkuszy drukarskich: 15,5. Liczba arkuszy wydawniczych: 11,0. PN 4112. Cena 29,90 zł (w tym VAT). Publikację wydrukowano na papierze Alto Creme 80 g/m², vol. 1.5. Do składu użyto krojów pisma Irbis EFN oraz Karmina i Karmina Sans (autorstwa Veroniki Burian & José Scaglione / TypeTogether). Druk i oprawę wykonano w drukarni Volumina.pl Daniel Krzanowski
(ul. Księcia Witolda 7—9, 71-063 Szczecin)

Egzemplarz bezpłatny

ISBN 978-83-226-4177-4



Więcej o książce

