

Paweł Janiszewski

KŁĘSKI JAKO DEMONICZNA CECHA PRZYDANA
PRZEZ BOGA ELEMENTOM ŚWIATA FIZYCZNEGO¹

Jednym z najtrudniejszych problemów, z jakimi borykała się literatura filozoficzna, teologiczna, historiograficzna późnego antyku, było zrozumienie i pogodzenie dwóch z pozoru przeciwstawnych koncepcji. Jednej, akcentującej doskonałość Boga-Stwórcy i wynikającego stąd przekonania o harmonijnym pięknie Jego dzieła – świata zmysłowego, i drugiej, wskazującej na obecność zła w tym dziele doskonałego Stwórcy. Szczególnie jaskrawym przykładem dysonansu pomiędzy doskonałością Stwórcy a niedoskonałością dzieła były zawsze wszelkie klęski żywiołowe, katastrofy i przerażające fenomeny przyrodnicze, ponieważ zło i cierpienie, jakie powodowały, nie było efektem celowej działalności samego człowieka. Nie można więc było uznać, że to ludzie są sami sobie winni, ponieważ rozpoczęli wojnę, która kosztowała tyle cierpień i ofiar. Najczęściej zatem tłumaczono, że klęski żywiołowe są karą, jaką zsyła Bóg na ludzi za różne występki. Motyw ten wykorzystywano dalej w polemikach chrześcijańsko-pogańskich. Obie strony bowiem w identyczny sposób tłumaczyły, że kataklizmy są karą, jaką ich Bóg czy bogowie zsyłają na przeciwników.

Przyjęcie tego najprostszego wytłumaczenia sensu kataklizmów stawiało z kolei problem zbiorowej odpowiedzialności ludzi wobec Boga. Nie sposób było bowiem nie zauważyć, że ofiarami klęsk padają również zupełnie niewinni ludzie. Dlatego na przykład apologetci chrześcijańscy nie omieszkali wytknąć poganom bezsensowności zarzutu, że klęski są karą, którą zesłali bogowie na świat z powodu bezbożności chrześcijan, wykazując, że ofiarą tych katastrof

¹ Dziękuję pani prof. dr hab. Ewie Wipszyckiej za przejrzenie tekstu, wszystkie uwagi i sugestie, z których nie omieszkalem skorzystać. Dług wdzięczności mam również wobec pani prof. dr hab. Dobrochny Dembińskiej-Siury, która była mi przewodnikiem w studiach nad antyczną koncepcją pierwiastków, oraz wobec kolegi dr. Piotra Siejkowskiego, z którym niejednokrotnie miałem okazję dyskutować nad zagadnieniami poruszonymi w tym studium.

padają również poganie, że dotyczą one miejsc, gdzie chrześcijan wcale nie ma, że przytrafiają się nawet wtedy, gdy państwo represjonuje „bezbożników” itd., nie mają więc żadnego związku ze sporami religijnymi, jakie ludzie toczą ze sobą na ziemi. Ponieważ poczucie zbiorowej odpowiedzialności wszystkich ludzi przed bogami czy Bogiem było jeszcze wówczas o wiele silniejsze niż w późniejszych wiekach, to mimo wszystko najczęściej tłumaczono, że klęski są karą za bezbożność pogan lub bezbożność chrześcijan – w zależności od punktu widzenia, karą za herezje, czy inne bardziej przyziemne grzechy ludzkości.

U schyłku antyku, po wielu wiekach dyskusji nad tymi zagadnieniami, wydawać by się mogło, że nie można powiedzieć już nic nowego na temat zła przejawiającego się w wielkich klęskach elementarnych. Z jednej bowiem strony podstawą powszechnych sądów na ten temat była Biblia z wizerunkiem plag egipskich i zjawisk towarzyszących teofanii Boga², z drugiej zaś triumfujący neoplatonizm głoszący, że zło jako brak dobra i piękna jest ich przeciwieństwem, to znaczy (ontologicznie) przeciwieństwem bytu: „niebytem”. W IV–VI w. doszło też do wyraźnego przenikania się obu koncepcji, czego najlepszym przykładem jest stwierdzenie tzw. Pseudo-Dionizego Areopagity, który w traktacie *O Imionach Bożych* powiedział, że „zło jest brakiem dobra” (IV 20).

Z tej perspektywy bardzo interesująca jest koncepcja kataklizmów stworzona przez Teodoretę z Cyru. Technie ona oryginalnością, świeżością, a jednocześnie jest głęboko osadzona w tradycji myśli chrześcijańskiej i pogańskiej, szczególnie neoplatonickiej. Jak dotąd nikt też nie zwrócił na nią uwagi. Teodoret z Cyru (393–ok. 466) był jednym z ostatnich, odkrywczycy i samodzielnie myślących teologów późnego antyku. Z jednej strony posiadającym znakomite wykształcenie biblijne i patrystyczne, z drugiej bardzo dobrze obeznanym z tradycją pogańską. Nieco przed 423 r. napisał traktat apologetyczny *Leczenie chorób hellenizmu* (*Hellenikon therapeutike pathematon*)³. Mianem „hellenizmu” chrześcijanie określali wtedy religie i kultury pogańskie. Autor polemizuje więc tu z filozofią pogańską tak jednak, aby wykazać się świetną jej znajomością i dojść do wniosku, że i w niej jest cząstka objawienia Bożego obecnego w sposób pełny w Biblii⁴.

U podstaw Teodoretowej teorii katastrof i zła leży stary topos, pokryty już w jego czasach grubą warstwą patyny. Otóż Bóg w tym ujęciu stwarza niebo,

² Zob. np. H. Witczyk *Teofania w psalmach*, Kraków 1985.

³ Theodoretus *Graecorum affectionum curatio*, wyd. J. Raeder, „Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana”, Lipsiae 1904; nowsze wyd. – Theodoret de Cyr *Therapeutique des maladies helleniques*, wyd. P. Canivet, „Sources Chrétiennes”, Paris 1958; przekł. pol. – Theodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, wyd. S. Kalinowski, Warszawa 1981.

⁴ Podstawowym opracowaniem tego tekstu Teodoreta jest: P. Canivet *Historie d'une entreprise apologetique au Ve siècle*, Paris 1957. Canivet nie zajmował się jednak koncepcją klęsk Teodoreta i nie zwrócił na nią uwagi.

Ziemię, Słońce, Księżyc i pozostałe elementy natury nie tylko wspaniałe i piękne, ale przede wszystkim, z myślą o tym, żeby były użyteczne dla człowieka (III 8–9). Ten jednak, oszołomiony wielkością i urokiem tych darów Bożych, zamiast z wdzięcznością czcić hojnego i dobroczynnego Stwórcę, w swojej niewiedzy popełnia błąd i zaczyna ubóstwiać otaczające go tak doskonale elementy przyrody (III 10). Teodoret przywołuje tu słowa Pawła z *Listu do Rzymian*: „Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki” (Rz 1, 25) Aż do tego miejsca tekst Teodoreta wydaje się nie mieć żadnego związku z problemem kłesk żywiołowych i zła – idzie utartą drogą apologetyki poprzednich stuleci, z jednej strony, ostro zwalczającej wszelkie przejawy kultu elementów natury, z drugiej zaś uznającej świat za piękne i wspaniałe dzieło Boga. Już Orygenes oddaje hołd wspaniałości świata stworzonego przez Boga i odpiesza zarzut Celsusa, że chrześcijanie w swoim rygorystycznym monoteizmie pogardzają pięknym dziełem Stwórcy i nie umieją dostrzec w nim cząstki boskości, której należy się szacunek. Jednocześnie jednak jako ostrzeżenie cytuje Orygenes⁵ biblijne słowa: „Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz Słońce, Księżyc i gwiazdy, i wszystkie zastępy niebios, obys nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie służył” (Pwt 4, 19). Jednak i Stary Testament, i Paweł, i Teodoret nie mają złudzeń – ludzie w swojej słabości, niepomi zakazów, zaczynają oddawać cześć boską elementom natury, będącym tylko tworam Boga. I za to ponoszą karę: Mojżesz za bałwochwalstwo Żydów nie mógł wejść do Ziemi Obiecanej (Pwt 4, 21–24); według Pawła za idolatrię „spadły” na ludzi zboczenia seksualne, na przykład homoseksualizm (Rz 1, 24 i 26–27). Natomiast wbrew temu, czego należałoby się spodziewać, Teodoret nie podejmuje prostego schematu kary za idolatrię, ale zajmując się problemem kłesk żywiołowych i rzadkich zjawisk astronomicznych i atmosferycznych tworzy własną, bardzo interesującą koncepcję. W dalszej części traktatu Teodoreta czytamy bowiem: „Stwórca wszelako, jako istota wszechmądra, przewidział ten ludzki błąd, toteż przypisał poszczególnym pierwiastkom (*tois stoicheiois*) pewne wady, mianowicie po to, żeby piękno i wspaniałość owych pierwiastków, z jednej strony, przygotowały ludzi do podziwiania Twórcy, a z drugiej strony – towarzyszące im wady nie pozwoliły na oddawanie im boskiej czci” (III 11)⁶. Zasadnicza myśl Teodoreta jest więc taka, że Bóg jako istota wszechmądra – „pansophos”, musiał wiedzieć – tworząc tak piękny i wspaniały wszechświat – jaki błąd popełnią ludzie oszołomieni wielkością tego daru, a tym samym musiał również dać człowiekowi jakąś szansę uniknięcia grzechu bałwochwalstwa, aby nie skazywać ludzi z góry na potępienie. Urządził więc świat tak, aby przez kontemplację piękna i wielkości natury przygotować

⁵ Orygenes *Przeciw Celsusowi*, oprac. S. Kalinowski, Warszawa 1986, V, 6 i n.

⁶ Tekst Teodoreta tu i dalej cytowany w przekładzie S. Kalinowskiego (zob. przypis 3).

ludzi do oglądania i podziwiania Stwórcy, ale jednocześnie przydał pierwiastkom „wadę” (*pathe tina ksyneklerose tois stoicheiois*). Owa „pathe” ma sprowadzić opamiętanie na ludzi i złowieszczymi skutkami swojej działalności odstręczyć ich od oddawania czci boskiej elementom przyrody. Zgodnie z Bożym planem, mądry człowiek ma zrozumieć dzięki temu, że Słońce, Księżyc, gwiazdy, Ziemia, powietrze [...], mimo swojego piękna i wielkości nie są bogami, ponieważ są ułomne, posiadają właśnie ową „wadę” – „pathe”. Ponieważ Bóg jest z definicji doskonały, to nie mogą nim być elementy świata fizycznego – niedoskonałego, niosącego ból, cierpienie i śmierć. Dalej podaje Teodoret przykłady zjawisk, które przydał Bóg stwarzanym elementom, żeby zapobiec idolatrii. Są to: 1) w odniesieniu do Słońca i Księżyca – mgły, chmury i opary mogące je zasłonić, zaćmienia i zabójcza moc upałów (III 12–13), 2) w odniesieniu do powietrza – zaraza (III 14), 3) w odniesieniu do Ziemi – wszelkie anomalie atmosferyczne (mróz – upały, ulewy – susze) przynoszące nieurodzaj i powodujące nadmierne mnożenie się robactwa (III 15)

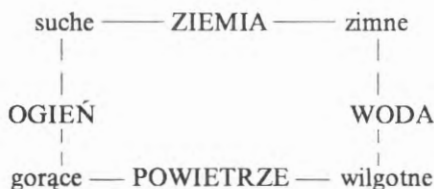
Jest rzeczą oczywistą, że Teodoret podał tu tylko kilka wybranych przykładów, a listę zjawisk można by powiększyć o wszystkie katastrofy i rzadkie zjawiska – trzęsienia ziemi, powodzie, pojawienia się komet itd. Spośród zjawisk wymienionych przez Teodoreta dwoistość i nieumiarkowanie natury obrazuje najlepiej przykład „wad” przypisanych przez Boga powietrzu. Z jednej strony bowiem dzięki niemu wszystko żyje – oddycha, ale z drugiej strony może ono przynieść zarazę, a z nią śmierć tysięcy ludzi. „Chodzi o to – powie dalej Teodoret – żebyśmy nie uważali powietrza za boga, lecz widząc jego zmienność i niestałość nie oddawali mu pokłonów” (III 14). Jedno trzeba w tym miejscu podkreślić – cała apologia Teodoreta bardzo wyraźnie jest jedynie retorycznym popisem błyskotliwego autora, a nie rzeczywistą rozprawą z pogaństwem, które odchodząc w cień nie stanowiło już wtedy żadnego, realnego zagrożenia dla triumfującej religii chrześcijańskiej. *Leczenie chorób hellenizmu* jest dyskusją z różnymi szkołami i nurtami myśli filozoficznej i teologicznej, prowadzoną przez chrześcijańskiego intelektualistę. Nie ma tu śladów tak dramatycznych, autentycznych konfliktów, walk i polemik, charakterystycznych dla apologetyki czasów pogańskich II wieku i I poł. III wieku. O tym, że cały tekst Teodoreta jest nieco sztuczny i „wydumany”, świadczy chociażby to, że w omówionym wyżej fragmencie walczy Teodoret z kultem powietrza, którego wcale nie uprawiano! Sens analizy tekstu Teodoreta nie polega więc na odtworzeniu rzeczywistego konfliktu religii, ale na poznaniu czysto teoretycznej, intelektualnej konstrukcji, która poruszając problem klęsk żywiołowych oraz rzadkich fenomenów przyrodniczych, pozwala poznać bardzo interesującą i oryginalną koncepcję filozoficzną i teologiczną autora. Na określenie „wady” przydanej przez Boga elementom natury Teodoret używa wymiennie dwóch określeń pochodzących od tego samego czasownika „pathaino”: „pathe” i „pathema”.

Ich wymowa i filozoficzne koneksje są znacznie rozleglejsze niż słowa „wada”, użytego przez polskiego tłumacza tekstu Teodoret. Przede wszystkim określenia „pathema” użył Teodoret już w tytule swojej pracy – *Hellenikon therapeutike pathematon*, gdzie oznacza ono doznanie, cierpienie, nieszczęście „hellenizmu”, czyli „pogaństwa”. Praca Teodoret ma zatem być kuracją (*therapeutike*) przeciw „Hellenikon ...pathematon” – „nieszczęściu pogaństwa”. Ponieważ termin „therapeutike” pochodzi z języka lekarskiego, tytuł pracy Teodoret sugeruje, że autor zamierza dać „lekarstwo” przeciw „chorobie” pogaństwa⁷. „Pathe” i „pathema” oznaczają więc u Teodoret, w przenośni, rodzaj nieszczęśliwej choroby. A więc i owa „pathe” żywiołów którą przydał elementom Bóg w celu zapobieżenia idolatrii, jest rodzajem „choroby” elementów świata fizycznego. A zatem susza czy zaćmienie Słońca są rodzajem choroby, na jaką zapada powietrze czy Słońce. Symptodem zaś tych chorób są wszelkie anomalie, w szczególności te powodujące katastrofalne skutki. Jest to stara, jeszcze platońska (Timajos, 82a–87b) koncepcja choroby jako zaburzenia równowagi pierwiastków, z których zbudowany jest organizm. Choroba ciała przejawia się wtedy na przykład gorączką czy dreszczami. U Teodoret natomiast, gdy „choruje” powietrze przejawia się to epidemią. „Pathe” żywiołów jest więc przede wszystkim chorobą. Bardzo nieprecyzyjnie natomiast używa Teodoret słowa „stoicheion” (żywioł) na określenie elementów, którym Bóg przydał „pathe”. Generalnie oznaczało ono bowiem jeden z czterech elementów: ognia, wody, ziemi i powietrza. Z nich zbudowany miał być świat sublunarny. Arystoteles dodał do tej listy piąty element – „ether”, z którego miały się składać sfery gwiazd stałych. Znane nam elementy natury (ziemia, ogień, woda morska, powietrze atmosferyczne) nie są jednak tożsame z pierwiastkowym ogniem, wodą, powietrzem i ziemią, które w świecie fizycznym nie występują już w stanie czystym. Teodoret używając słowa „stoicheia” wymienia natomiast Słońce, Księżyc, powietrze i Ziemię. Ma więc na myśli odbierane zmysłami elementy natury, a nie rzeczywiste pierwiastki. Jego ziemia i powietrze nie są więc pierwiastkami, ale już powstałymi z nich częściami składowymi naszego świata fizycznego. Jest to bardzo istotne, bo oznacza, że w jego koncepcji chorobliwą „pathe” przydał Bóg nie czterem podstawowym, materialnym składnikom rzeczy fizycznych, ale powstałym z nich elementom przyrody odbieranym zmysłami – Słońcu, Księżycowi, powietrzu, Ziemi itd. Wynika z tego, że Teodoret nie używa słowa „pathe” w jego najpowszechniejszym znaczeniu, takim jakie nadał mu Arystoteles. Arystoteles definiuje bowiem „pathos”⁸ jako wieloznaczną w wymowie cechę oznaczającą „własność, dzięki

⁷ Wydawcy tekstu Teodoret w serii „Sources Chrétiennes” użyli też w tytule francuskim słów „maladie” oznaczającego właśnie chorobę.

⁸ „Pathos”, „pathe” i „pathema”, to równoznaczne formy pochodzące od tego samego czasownika „pascho”.

której coś się może zmienić, na przykład biały i czarny, słodki i gorzki, ciężkość i lekkość i inne tego rodzaju. W innym znaczeniu jest to aktualizacja tych jakości i zmiany już dokonane. Dalej, szczególnie szkodliwe zmiany i ruchy, a zwłaszcza bolesne krzywdy. Wreszcie, na wielką skalę, powodzenia i przykrości są nazywane doznaniem” (*Metafizyka*, 1022 b). Jest więc dla Arystotelesa „pathos”, najogólniej rzecz biorąc, cechą – jakością, dzięki której materia podlega zmianom, które – z kolei – mogą (ale nie muszą) być zgubne, szkodliwe, niszczycielskie. Istotną kwestią jest to, że jakości tworzą pary przeciwieństw, z których w przytoczonym tekście Arystoteles wybrał przykłady białego – czarnego, słodkiego – gorzkiego, ciężkiego – lekkiego. Są to przeciwieństwa z zakresu barwy, smaku i dotyku. Te ostatnie mają tu kluczowe znaczenie, albowiem są one jedynie pochodnymi czterech podstawowych przeciwieństw (gorące – zimne, suche – wilgotne: *O powstawaniu i niszczeniu*, 329 b), które to jakości tworzą słynny kwadrat żywiołów (tamże, 330 a,b):



Według Arystotelesa, pod wpływem jakości (*pathos*) powstają żywioły i są podtrzymywane w nieustannym ruchu, powodującym zmiany odpowiedzialne za procesy powstawania i giniecia. Elementem tego ruchu żywiołów są też wszelkie katastrofy (*Meteorologia*, 338 a). Dlatego w korpusie Arystotelesowskim używa się słowa „pathos” wprost na określenie trzęsienia ziemi (*O świetle*, 395 b). Wróćmy do Teodoret. Wspomniana przez niego „pathe”, którą posiada za sprawą Boga każdy element przyrody, na pewno nie jest „jakością” Arystotelesa, która konstruuje cztery żywioły, odpowiada za ich powstawanie, ruch i przemiany, prowadząc czasami do kataklizmów elementarnych. U Teodoretowi bowiem „pathe” przydał Bóg nie czterem podstawowym pierwiastkom, ale już powstałym z nich zmysłowym elementom świata, np. Słońcu czy Księżycowi, które wymienił przykładowo autor. Z drugiej strony Teodoret robi bardzo wyraźne odniesienie do Arystotelesowskiej koncepcji czterech jakości, gdy w przytoczonym już tekście pokazuje manifestacje „pathe” w elemencie, jakim jest powietrze. Wtedy wymienia zimno – ciepło, ulewy – susze! Teodoret zna więc Arystotelesowską koncepcję czterech podstawowych jakości, ale jego „pathe” jest czymś odmiennym od „pathos” powołującego cztery żywioły. Dla Teodoretowi „pathe” to „choroba” elementów mająca demoniczny charakter. Demony są uwięzione przez Boga w elementach świata zmysłowego. Wynika to z dalszego ciągu tekstu. Teodoret, w ślad za Euzebiuszem z Cezarei (*Praeparatio*

evangelica, IV 23, 1 nn.) cytuje dalej traktat Porfiriusza *O filozofii wyroczeni*. Porfiriusz dowodzi tu, że władcami demonów są Serapis i Hekate. Teodoret przytacza słowa Porfiriusza (III 63): „Nad nimi [tj. demonami] chyba panuje Serapis, a symbolem ich jest trójgłowy pies, to znaczy zły demon zawarty w trzech elementach: w wodzie, w ziemi i w powietrzu; on ukróca ich władzę, jako bóg, który nimi włada. Panuje nad nimi również Hekate, ponieważ i ona rządzi za pomocą trzech elementów” (Porfiriusz, *O filozofii wyroczeni*, fragm. 150) Porfiriusz dowodzi więc, że Serapis i Hekate panują nad demonami, których symbolem, upostaciowaniem – „to ksymbolon” – jest „trójgłowy pies”, czyli zły demon tkwiący w trzech pierwiastkach: w wodzie, ziemi i powietrzu. Nie ma wątpliwości, że Porfiriusz, a za nim Teodoret mają na myśli Cerbera, który z trójgłowego strażnika Hadesu stał się symbolem demonów działających w trzech elementach świata fizycznego. Już w III w. p.n.e. aleksandryjski poeta Hermesianaks z Kolofonu nazywał Cerbera „tristoichai kephalai” (trójgłowy), stąd uznanie Cerbera za postać sił demonicznych tkwiących w trzech pierwiastkach nie powinno dziwić. Z kolei związek Cerbera z Serapisem był dla każdego czytelnika tekstu Teodoreta zupełnie oczywisty. Porfiriusz, a za nim Teodoret, utożsamiają Serapisa z Hadesem – Plutonem. Synkretyczny Serapis miał bowiem cechy Hadesa – Plutona jako pana podziemi. W aleksandryjskim zaś Serapeionie, u stóp posągu Serapisa przedstawiono trójgłowego Cerbera, nad którego głową bóg trzymał jedną rękę. Cerber ten miał głowy psa, lwa i wilka, a opleciony był przez wężę⁹. Rufin z Akwilei w *Historii kościelnej* powstałej ok. 403 r. pisze (II 22), że gdy chrześcijanie przystąpili do burzenia Serapeionu w 391 (lub 392) r., powszechnie sądzono, iż przez dotknięcie ręką ludzką posągu Serapisa, ziemia rozpęknie się i runie w otchłań chaosu, a niebo spadnie w przepaść¹⁰. Sam Teodoret w swojej *Historii kościelnej* powstałej ok. 20 lat po napisaniu traktatu *Leczenie chorób hellenizmu* (ok. 444–450 r.), powtarza tę opowieść, używając na określenie kosmicznej katastrofy słowa „panoethria”, oznaczającego powszechną zagładę całego świata. Wynika z tego, że współcześni Teodoreta wciąż uważali Serapisa za gwaranta kosmicznego ładu. Profanacja jego posągu miała zaś prowadzić do ponownego pogrążenia świata w pierwotnym chaosie. Istotne jest i to, że sam Serapis – Pluton nie jest tu tylko bóstwem podziemia, którego bram strzeże Cerber, ale występuje jako pan całego fizycznego świata, w którym tkwią podległe mu demony. Korzenie koncepcji oddającej władzę nad światem fizycznym bóstwu podziemi są bardzo stare i wywodzą się od Platona. Już Plutarch (*O E delfickim*, 393b–394c), wyraźnie nawiązując do platońskiego mitu jaskini, przeciwstawia demona – Plutona jako zarządcę świata zmysłowego podległego śmierci i narodzinom, bogu – Apol-

⁹ Opis nie zachowanego posągu Cerbera w Serapeionie wg: Macrobius *Saturnalia*, I 20, 13–15.

¹⁰ Zob. też: F. Thelamon *Paiens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l' „Histoire ecclésiastique” de Rufin d'Aquilee*, Paris 1981, s. 165–205.

lonowi, który zespala byty i chroni materię przed rozpadem. Pluton jest tu w świecie zmysłowym panem elementów, natomiast słoneczny Apollo jest jedynie figurą prawdziwego bóstwa znajdującego się poza światem. Pozwala to zrozumieć genezę całej koncepcji. Platon (*Państwo*, 514a–517c) porównuje nasz świat do podziemnej, ciemnej jaskini, w której tkwią uwięzione dusze, prawdziwy świat jest jednak na zewnątrz, gdzie świeci słońce będące symbolem bóstwa. Ksenokrates, a więc jeden z najbliższych uczniów Platona i trzeci scholarcha Akademii, mówi, że panem tej „jaskini”, w której żyjemy, jest Pluton (fr. 18, wyd. Heinze)¹¹. Z tej perspektywy świat zmysłowy jawi się jako „Hades” – mitologiczna kraina cieni będąca we władzy Hadesa – Plutona i strzeżona przez Cerbera i Hekate. Prawdziwy zaś świat jest na zewnątrz pod promieniami słońca. O takim odwróceniu rzeczywistości pisał też Eurypides w słynnych słowach: „Kto wie, czy życie nie jest śmiercią, a śmierć nie uchodzi w podziemiach za życie?”. Stąd więc musiał zaczerpnąć Plutarch całą koncepcję świata zmysłowego jako podziemnej krainy Plutona – Hadesa i leżącej ponad nią słonecznej dziedziny Apollona. Przenosił tę podtrzymał i rozwinął cytowany przez Teodoretą Porfiriusz, pisząc o demonach świata fizycznego rządzonych przez Plutona – Serapisa i Hekate. Również Jamblich (ok. 240–325)¹² podtrzymuje tę koncepcję i w zachowanym u Jana Lydosa fragmencie twierdzi, że demony świata sublunarnego dzielą się na trzy kategorie: ziemskich mścicieli, powietrznych oczyszczicieli i okołoksiężycowych zbawców, tzn. herosów. Wszyscy oni jednak podlegają władzy Plutona, który jest arcydemonem świata zmysłowego. Teodoret, człowiek wykształcony w kulturze klasycznej, pełen uznania dla Platona i Plotyna, żyjący i działający w Syrii, w oczywisty sposób musiał być zainspirowany neoplatonizmem, a szczególnie neoplatonizmem syryjskim w duchu nauk Jamblicha. W przytoczonym przez Teodoretą fragmencie pracy Porfiriusza, poza Serapisem – Plutonem, panią demonów tkwiących w pierwiastkach jest też Hekate. Już w orfickiej interpretacji stała się ona potężnym bóstwem, którego władza rozpościerała się nad niebem, ziemią i morzem, bóstwem, które strzeże bram Hadesu mając u stóp Cerbera. Przedstawiano ją jako trójgłową postać i zwano też „Diva trismorfis”¹³, czyli bóstwo łączące w sobie cechy Luni – jako Pani nieba, Diany – jako Pani ziemi, Prozerpiny – jako Pani podziemia. Te trzy sfery i przejawy oddziaływania Hekate idealnie odpowiadają funkcji Cerbera, symbolu sił demonicznych tkwiących również w trzech elementach, tzn. w powietrzu, ziemi i wodzie. Jak potwierdza to Apulejusz (*Metamorfozy*, XI 5), Hekate identyfikowano z Izydą, partnerką

¹¹ R. Heinze *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892; zob. też: J.A. Wojtczak *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa 1980.

¹² Zob. J. Dillon *Jamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.)*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II, 36, 2 (1987), s. 862–909 (s. 901–902).

¹³ W materiale inskrypcyjnym Hekate jako „Trimorfis” (C.I.L., II 2660) i „Trivia” (C.I.L., X 3795; XIV 2867).

Serapisa – Ozyrysa. Dlatego Porfiriusz, a za nim Teodoret widzą w tej parze bóstw władców demonów tkwiących w pierwiastkach świata fizycznego. Rola jednak, jaką przypisuje Hekate Teodoret (w ślad za Porfiriuszem), prowadzi do jeszcze dalej idących odniesień. Aby je zrozumieć, trzeba tu sięgnąć do tekstu, z którego korzystał Porfiriusz, tzn. do samych *Wyroczni chaldejskich*¹⁴. Zbiór pod tą nazwą powstał w II w.n.e., a jego autorami byli prawdopodobnie niejaki Julian z przydomkiem Chaldejczyk i jego syn, również Julian, zwany Theurgiem. Spisali oni heksametrem tekst, który – jak wierzono – miał powstać pod boskim wpływem wyroczni chaldejskich i mówił o bogach, aniołach i demonach oraz sposobach ich manifestowania się we wszechświecie. Dla neoplatonizmu adoptował ten zaginiony dziś tekst Porfiriusz, który sięgnął do niego właśnie w traktacie *O filozofii wyroczni* oraz w innym dziele *O powrocie duszy*. Za Porfiriuszem poszło wielu neoplatonczyków, którzy wykorzystywali i komentowali *Wyrocznie chaldejskie*, traktując je jako tekst objawiony. Dotyczy to największych przywódców szkoły neoplatońskiej – Jamblicha, Syriana, Proklosa, Hieroklesa z Aleksandrii, Damaskiosa i wielu innych. Większość z nich to ludzie epoki Teodoreta (V w.) lub tacy jak Jamblich, których dzieła ją kształtowały.

Oba traktaty Porfiriusza inspirowane *Wyroczniami chaldejskimi* zaginęły i znany je dzięki późniejszym pracom, głównie polemicznym dziełom autorów chrześcijańskich. W przypadku *O filozofii wyroczni* jest to tzw. *Praeparatio evangelica* Euzebiusza z Cezarei, za którego pośrednictwem dotarł Teodoret do pracy Porfiriusza. W *Wyroczniach chaldejskich* Hekate zajmowała wyjątkową rolę. Według zawartej tu koncepcji, różnie określana Najwyższa Zasada ma trzy atrybuty – Intelpekt, Wolę i Moc. Z Intelpektu pochodzi Bóg – Aion, któremu podlega najwyższa z trzech koncentrycznych sfer – Empyreum, czyli świat umysłowy będący rzeczywistością noetycznego ognia. Poniżej jest sfera gwiazd stałych, rządzona przez Słońce i zbudowana z eteru. Jeszcze niżej jest nasz świat sublunarny, zbudowany z czterech pierwiastków i kierowany przez Księżyc. Całość przenika pochodząca z Intelpektu Dusza Kosmiczna – „pneuma”, która ożywia Aiona i cały wszechświat. Ona jest właśnie znana jako Hekate, której symbolem jest Księżyc. Hekate manifestuje się też światu jako Natura (*physis*) i Przeznaczenie (*ananke*). Trzeba więc odróżnić rodzaj władzy, jaki ma nad demonami Pluton – Serapis, od tej, jaką ma Hekate. Pluton jest tylko arcydemonem, który chce uchodzić za najwyższego boga sfery sublunarniej. Porfiriusz nazywa go wprost uzurpatorem. Natomiast Hekate jest autentyczną siłą pochodzącą z Intelpektu i ożywiającą wszystko, a jednocześnie jako Księżyc jest panią sfery podksiężycowej. Na liście pierwiastków, w których tkwią

¹⁴ Na ten temat zob.: H. Lewy *Chaldean Oracles and Theurgy. Nouvelle edition par M. Tardieu*, Paris 1978; wydanie zachowanych fragmentów, z obszernym komentarzem: *The Chaldean Oracles*, wyd. R. Majercik, Leiden–Köln 1989.

demony, nie ma ognia. Można to tłumaczyć w dwojaki sposób. Albo więc mamy do czynienia z innym rozumieniem słowa „stoicheion”, które oznacza nie element – żywioł, ale jeden z trzech poziomów rzeczywistości materialnej, na którą składa się niebo, ziemia i morze. Są to trzy „królestwa”, o które rzucali losy Zeus, Posejdon i Hades (*Iliada*, XV 186–192). Albo też (co nie wyklucza pierwszego) Porfiriusz, a za nim Teodoret, nie mógł z oczywistych względów przynależnej bóstwu sfery ognia i światła łączyć z obszarem działania demonów ziemi, wody i powietrza. Z czasów Teodoreta posiadamy jednak teksty pokazujące, że demony tkwić mogą również w ogniu. Palladiusz w swoim piśmie *Historia Lausiaca*¹⁵ powstałym ok. 420 r., a więc współcześnie z tekstem Teodoreta, przytacza opowieść Makarego Aleksandryjskiego, który mówił, że raz tak rozgniewał demona swoją pobożną ascezą, iż ten: „stał się ognistym płomieniem, który podpalił wszystkie sprzęty w mej celi, nawet mata, na której stałem, zapaliła się i miałem wrażenie, że całkiem spłonę” (XVII 18; przekł. S. Kalinkowskiego). Z literatury neoplatonickiej znane są też przykłady opowieści potwierdzających wiarę w obecność demonów zatopionych w elementach natury. Najlepszym tego przykładem jest fragment *Żywotów sofistów* Eunapiosa z Sardes, który opowiada epizod dotyczący Jamblicha. Podczas pobytu w Gadara, u gorących źródeł, Jamblich miał dokonać cudu, który potwierdził jego boskość i nadprzyrodzone właściwości. Przez dotknięcie wody i krótkie wezwanie wywołał z głębi gorących źródeł dwóch chłopców, Erosa i Anterosa, istoty o promienistych ciałach, które objęły go i powitały jak ojca¹⁶. Były to demony gorących, leczniczych źródeł w Gadara, tkwiące w wodzie i jedynie na chwilę wyciągnięte z nich przez wielkiego theurga, jakim był boski Jamblich. Wracając do Teodoreta. Powołując się na Porfiriusza i za jego pośrednictwem na *Wyrocznie chaldejskie* uznał on, że w elementach widzialnego świata tkwią demony odpowiedzialne za wszelkie klęski i kataklizmy. Teodoret inaczej jednak niż Porfiriusz rozumie znaczenie terminu demon¹⁷. Według Teodoreta demony to diabelska armia Szatana. Dla Porfiriusza demony nie są tylko i wyłącznie złymi siłami tkwiącymi w materii. W klasycznej koncepcji „daimones” to wszystkie siły półboskie: i złe, i dobre. Chrześcijaństwo zrobiło inne rozróżnienie: wszystkie demony są złe, natomiast aniołowie przejęli funkcje demonów dobrych. Poza tym dla chrześcijan demonami są wszystkie bóstwa

¹⁵ Najnowsze opracowanie na temat tego tekstu zob.: E. Wipszycka *Historia Lausiaca Palladiusza*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, pod red. T. Derdy, E. Wipszyckiej, Warszawa 1997, s. 229–279.

¹⁶ V 2, 1–9, w: *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists*, wyd. W. Cave Wright, „Loeb Classical Library”, London 1968; lub inne wyd.: *Eunapii, Vitae sophistarum*, wyd. J. Giangrande, Roma 1956.

¹⁷ Dobrym wprowadzeniem do antycznej demonologii tego okresu jest: F.E. Brenk *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II, 16, 3, s. 2068–2145.

tradycyjnego, pogańskiego panteonu. Dotyczy to np. Posejdana wstrząsającego ziemią i wzniecającego sztormy, Apollona zsyłającego zarazy czy Zeusa cis-kającego gromy. Chrześcijaństwo zachowało jednak obraz jakichś sił demonicznych-anielskich tkwiących w materii i odpowiadających za wszelkie kataklizmy, jak również za pozytywne przemiany. Najdobitniej wyraził to Orygenes, który twierdził, że w żywiołach są dobrzy aniołowie, dzięki którym przyroda rozwita, wydaje owoce i syci człowieka – i złe demony odpowiedzialne za susze, głód, zarazę, nieurodzaj (*Przeciw Celsusowi*, VIII 27 in.). Indywidualnym i ogromnie interesującym wkładem Teodoretą do koncepcji sił demonicznych zanurzonych w materii i odpowiedzialnych za zachodzące w niej procesy jest jednak twierdzenie, że umieścił je tu świadomie Bóg, aby zepsuć harmonijne piękno elementów stworzonego przez siebie świata fizycznego i odstręczyć dzięki temu ludzi od idolatrii. Teodoret łączy to z biblijną opowieścią o upadłych aniołach. W IV księdze jego *Leczenia chorób hellenizmu* znajduje się dłuższy fragment na temat upadku w materię, który trzeba przytoczyć w całości, gdyż jest znakomitym uzupełnieniem koncepcji kataklizmów jako „pathe” żywiołów: „Skoro zaś jedne stworzenia podpadają pod zmysły, a inne są duchowe, jedne ziemskie, a inne niebiańskie, zatem Bóg musiał stworzyć również istoty żywe zmysłowe i duchowe. Istotom duchowym przydzielił eter i niebo, istotom zmysłowym na miejsce pobytu dał ziemię i morze. Ponieważ jednak niektóre byty duchowe skłoniły się ku złu, zostały więc słusznie wypędzone z okolic niebiańskich: Bóg przyznał im miejsce w powietrzu i na ziemi, nie po to wszakże, aby miały doprowadzić do skutku wszelkie knowania, jakie przedsięwzięły przeciwko ludziom – nie pozwala im na to straż anielska – ale po to, żeby na skutek wygnania przekonały się, jakich nieszczęść źródłem jest występek” (IV 54–55). Teodoret uważa więc, że całość stworzenia Bożego można podzielić na dwie kategorie bytów: podpadające pod zmysły (*ta aistheta*) i odbierane tylko umysłem, intelligibilne (*ta noeta*). Pierwsze mają charakter ziemski (*ta epigeia*), drugie niebiański (*ta hyperourania*). Podział ten zaczerpnął Teodoret z platonizmu, ale rozwinął go dalej już zgodnie z biblijną inspiracją. Bóg bowiem przydzielił bytom zmysłowym ziemię i morze, a duchowym eter i niebo. Niestety, niektóre spośród stworzeń noetycznych „popadły” w zło i dlatego Bóg zesłał je w materię, wyznaczając za siedzibę powietrze i ziemię. Jest to rodzaj wygnania i kary dla upadłych stworzeń noetycznych, które zostały uwięzione w świecie zmysłowym i materialnym, zachowując swoją niezmysłową naturę. Trzeba tu podkreślić, że użyte przez Teodoretą określenie „ta hyperourania” odnoszone było przez autorów pogańskich do bóstw tradycyjnego panteonu. Jest to więc ponownie powrót Teodoretą do przekonania, że bezpośrednimi sprawcami klęsk są pogańscy bogowie – czyli demony zesłane przez Boga w materię. Czyniąc zło, nieświadomie uczestniczą one w planie Bożym skierowanym przeciwko złym mocom. Wywołując klęski i nieszczęścia pozwalają ludziom poznać, że w świecie fizycznym nie ma bogów i przez to wiedą ich do

Boga. Z koncepcji Teodoretę wynika więc przekonanie, że w elementach świata fizycznego są zanurzone jakieś stworzenia noetyczne, „daimones”, które zgodnie z Bożym planem mają czynić zło i zakłócać harmonijne piękno świata, aby ludzie zrozumieli, że jego elementy nie są bogami. Dla Teodoretę demony są pewną „wadą” – „pathe” elementów świata fizycznego, które pod ich wpływem chorują. Choroby te przejawiają się zaś w różnych klęskach i rzadkich fenomenach przyrodniczych. „Pathe” Teodoretę jest różna od „jakości” Arystotelesa, bo te tworzyły z materii cztery podstawowe żywioły. U Teodoretę zaś „pathe” tkwi już w powstałych z tych żywiołów elementach świata zmysłowego. Na koniec, należy zwrócić uwagę, że całość Teodoretę koncepcji klęsk ma charakter teologiczny i tylko teologiczny. Autor odpowiada na pytanie, w jakim celu i w jaki sposób przez katastrofy Bóg realizuje swój plan wobec świata i ludzi. Teodoretę nie interesuje zupełnie fizyczna (mechaniczna) strona zjawisk przyrodniczych. Jest nawet zdeklarowanym przeciwnikiem badań w tej dziedzinie (IV 24 i n.). W związku z dociekaniem przyczyn wylewów Nilu powie wprost: „Radzę nawet ludziom, aby nie badali zbyt docieklawie przyczyn kierujących Bożymi zasadami rządzącymi światem, lecz żeby podziwiali to, co się dzieje, i wielbili Stwórcę” (IV 62). W innym miejscu, idąc za Klemensem Aleksandryjskim (*Kobierce*, V 5, 1), przywołuje Teodoretę słowa Ajschylosa: „Nie badaj na próżno tego, co żadnego nie przyniesie pożytku” (*Prometeusz w okowach*, 44) i dalej podkreśla niemożność poznania tych zjawisk oraz bezsens dociekań przyrodniczych, które odciągają ludzi od zagadnień etycznych i szukania drogi do Boga. Przedstawiona przez Teodoretę koncepcja klęsk i zła z nimi związanego jest interesującą próbą pogodzenia ze sobą przekonania o doskonałości Stwórcy, z oczywistą dla każdego niedoskonałością Jego tworu, przejawiającą się w wielkich katastrofach i rzadkich fenomenach przyrodniczych. Według Teodoretę, to sam Bóg nieco uszkodził swoje dzieło, przydając jego poszczególnym elementom demoniczną wadę, która ma odstręczyć ludzi od idolatrii i zapewnić im zbawienie. Nieszczęścia i zło, za które bezpośrednio odpowiadają zanurzone w elementach demony – upadli aniołowi, prowadzą ludzi do zbawienia. Demony – armia Szatana – nieświadomie uczestniczą więc w planie Bożym i wiodą ludzi do Boga. Teodoretę łączy to ze starą koncepcją ujmującą rzeczywistość fizyczną jako podziemny antyświat rządzony przez Plutona, który w jego ujęciu jest arcydemonem (= Szatanem), panującym nad demonami tkwiącymi w materii. W ten sposób udało się Teodoretę bardzo harmonijnie połączyć elementy zaczerpnięte z bardzo różnych źródeł, od Biblii po Porfiriusza i *Wyrocznie chaldejskie*. Pokazuje tym samym, jak łatwo u schyłku antyku przenikały się różne, z pozoru nie dające się pogodzić, koncepcje tworząc w sumie błyskotliwe i szokujące propozycje rozwiązania starych problemów filozoficznych i teologicznych.

DISASTERS AS DEMONIC FEATURE
GIVEN TO THE WORLD BY GOD

The problem of presence of evil in the world was very important for Christian thinkers. A specific formulation of this question, concentrated on disasters, was analysed by Thodoret of Cyrus. His solution included some motifs that derive from the ancient neoplatonic demonology. Theodoret stated that the disasters are due to the demons who were sent down the sublunary world by God.