

Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju

Eric R. Dodds

POGAŃSTWO
I
CHRZEŚCIJAŃSTWO
W EPOCE NIEPOKOJU

Niektóre aspekty doświadczenia religijnego
od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego

Przełożył Jacek Partyka

hominini

Tytuł oryginału:
PAGAN AND CHRISTIAN IN AN AGE OF ANXIETY.
SOME ASPECTS OF RELIGIOUS EXPERIENCE FROM MARCUS AURELIUS TO
CONSTANTINE

REDAKCJA I SKŁAD: Kazimierz Bocian

KOREKTA: Piotr Mocniak

PROJEKT OKŁADKI: Katarzyna Bruzda

OPRACOWANIE INDEKSÓW: Odys Korczyński

Marka Homini jest częścią
Wydawnictwa Benedyktynów TYNIEC

Wydanie drugie – Kraków 2014

ISBN 978-83-7365-530-4

Copyright© by Cambridge University Press 1965

Copyright © for Polish edition by TYNIEC

Wydawnictwo Benedyktynów

ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków

tel.: +48 (12) 688-52-90

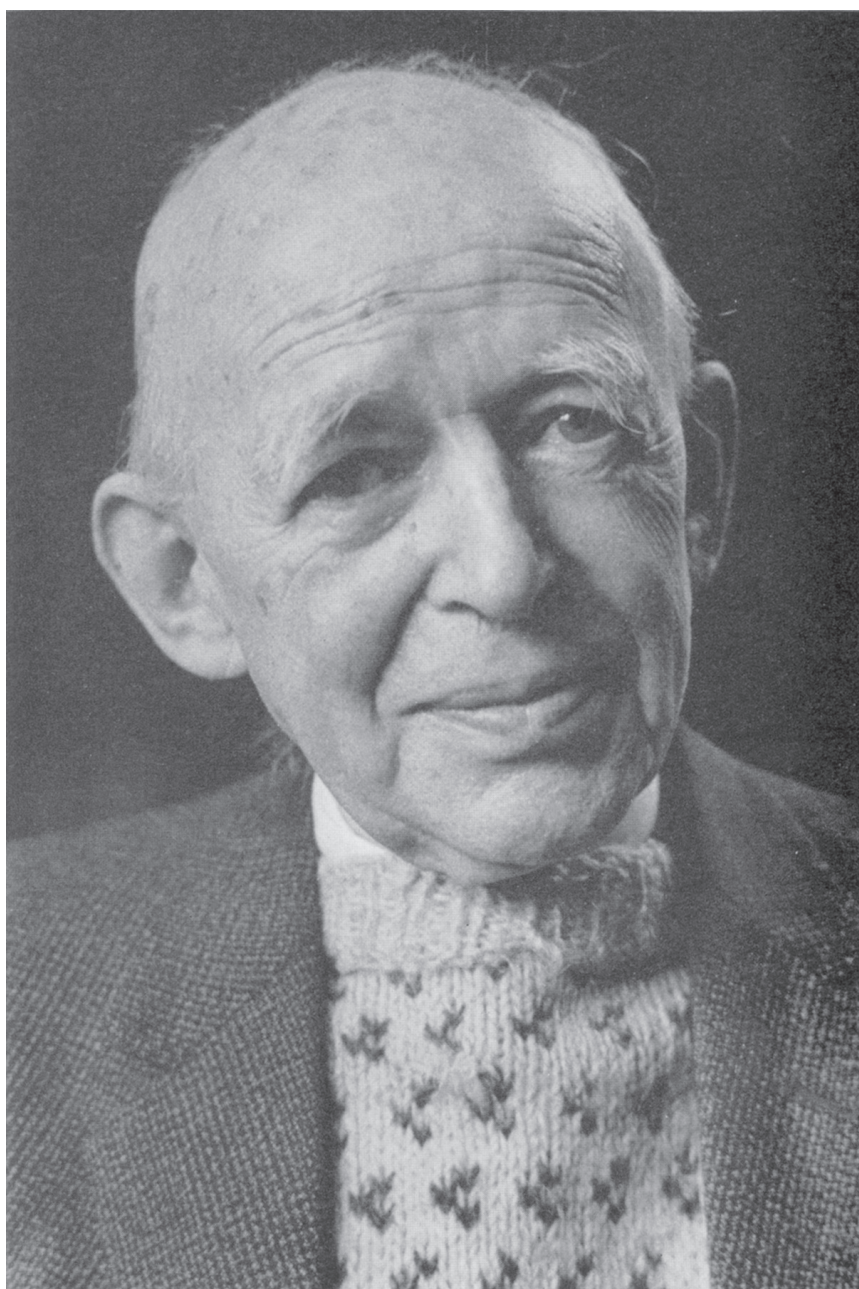
tel./fax: +48 (12) 688-52-91

e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl

www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:
TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

Dis Manibus
Arthura Darby'ego Nocka



E. R. Dodds w 1977 roku

SPIS TREŚCI

Przedmowa	9
I. Człowiek i świat materialny.....	13
II. Człowiek i świat demonów	43
III. Człowiek i świat bogów.....	71
IV. Dialog pogaństwa z chrześcijaństwem	99
Bibliografia	129
Indeks postaci starożytnych	145
Indeks postaci współczesnych	149
Indeks przedmiotowy	153

PRZEDMOWA

Ta niewielka książka opiera się na cyklu czterech wykładów, jakie miałem zaszczyt wygłosić w maju 1963 roku w Queen's University w Belfaście na zaproszenie Wiles Foundation. Wykłady wydrukowano zasadniczo w takiej formie, w jakiej zostały wygłoszone, z wyjątkiem nielicznych dodatków i korekt. Skierowane były do szerokiej publiczności i mam nadzieję, że w formie drukowanej zainteresują zwykłego czytelnika, który nie posiada specjalistycznej wiedzy na temat myśli antycznej czy teologii chrześcijańskiej. Wykłady zaopatrzyłem jednak w przypisy, określające dokładnie źródła, na jakich opierają się moje twierdzenia, a także rozwijające niektóre dodatkowe kwestie i spekulacje.

Chciałbym podziękować przede wszystkim Wiles Foundation i tym wszystkim, którzy osobiście zaangażowali się w uprzyjemnienie mojej wizyty w Belfaście: w szczególności dr. Michaelowi Grantowi, prorektorowi Queen's University, oraz pani Grant, pani Austen Boyd, a także prof. Michaelowi Robertsowi. Jestem również niezmiernie wdzięczny wszystkim uczonym, którzy uczęszczali na moje wykłady jako goście Wiles Foundation i później dyskutowali ze mną na ich temat, a są to: A. H. Armstrong, H. Butterfield, H. Chadwick, R. Duncan-Jones, P. Hadot, A. H. M. Jones, A. D. Momigliano, H. W. Parke, A. Rich, S. Weinstock oraz G. Zuntz. Mam nadzieję, że w pewnych miejscach tej książki odnajdą ślady swego indywidualnego wkładu. Niemniej największą wartość tych dyskusji polega na nieformalnej wymianie idei pomiędzy przedstawicielami kilkunastu dyscyplin, które nawet dzisiaj jeszcze zbyt często pozostają w ostrożnej izolacji.

Przygotowując niniejszy tekst do publikacji, otrzymałem olbrzymią pomoc od dwóch przyjaciół, ekspertów w dziedzinach, w których moja wiedza jest bardzo niekompletna: Henry'ego Chadwicka w zakresie patrystyki oraz George'a Devereux w dziedzinie psychologii. Ustrzegli mnie od wielu błędów, a za te, które wynikają z mojego wrodzonego uporu, odpowiadam ja sam.

E. R. D.,

Oxford, październik 1963 r.

Od czasu napisania powyższych słów, na Uniwersytecie w Oslo wygłosiłem jeszcze jedną wersję tych wykładów jako Eitrem Lectures na rok 1964. Muszę tu skorzystać z okazji, by podziękować prof. Leivowi Amundsenowi, prof. Eilivowi Skardowi oraz dr. Egilowi Wyllerowi za wielkoduszną gościnność i pomocne uwagi krytyczne.

E. R. D.,
wrzesień 1964 r.

O wiele bliżej — w sobie — mam tego dość wiele,
By mnie straszyły własne, prywatne pustkowia

Robert Frost, *Pustkowia* (tłum. S. Barańczak)

ROZDZIAŁ I

Człowiek i świat materialny

Nic nie znacząca absurdalność życia to jedyna niezaprzeczalna
wiedza dostępna człowiekowi.

Lew Tołstoj

WILES TRUST, któremu książka ta zawdzięcza swe istnienie, powstał „by wspierać badania nad historią cywilizacji i promować rozszerzenie historycznego myślenia na sferę idei”. Sądzę, że cytowane niżej dwie uwagi wybitnych historyków starożytności najlepiej wskażą, w jaki sposób niniejszy zbiór wykładów może posłużyć temu celowi. Michał Iwanowicz Rostowcew, w ostatnim rozdziale *Social and Economic History of the Roman Empire*, po zbadaniu i poddaniu krytyce rozmaitych politycznych, ekonomicznych i biologicznych teorii, za pomocą których starano się wyjaśnić upadek Cesarstwa Rzymskiego, w końcu sięgnął po wyjaśnienie psychologiczne. Wyraził pogląd, że „jednym z najpotężniejszych czynników” była zmiana ludzkiego spojrzenia na świat; dodał również, że dokładniejsze zbadanie tej zmiany jest „jednym z najbardziej naglących zadań na polu historii starożytnej”. Drugi cytat pochodzi z ostatniego rozdziału *Geschichte der griechischen Religion* profesora Martina Nilssona. Pisze on: „Badania nad synkretyzmem schyłku starożytności, jakie intensywnie prowadzono w ciągu ostatnich dziesięcioleci, koncentrowały się głównie na wierzeniach i doktrynach, podczas gdy duchowy grunt, z którego one wyrosły i z którego czerpały swój pokarm, został tylko muśnięty przelotnie i bardzo ogólnikowo; a to jest przecież sedno sprawy, jej najważniejszy element”. Zwraca następnie uwagę, że dysponujemy obszernym materiałem do studiów nad religijnym doświadczeniem schyłku starożytności „tak jak rozumiał je William James”¹.

Mam nadzieję, że te dwa cytaty w wystarczający sposób ukazują, co zamierzam osiągnąć w niniejszych wykładach. Znacznie przekraczałoby moje kompetencje dogłębne wyjaśnienie zmiany w oglądzie świata i jej odniesienia do materialnego upadku Cesarstwa; ale w określonych granicach, wyznaczonych przez Nilssona, spróbuję dać swój przyczynek do lepszego zrozumienia tego, co się działo, a nawet — w pewnych przypadkach — dlaczego tak się działo.

¹ M. Rostowcew, *Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1926, s. 486; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. 2, München 1941–1950, s. 682.

Wykłady te są poświęcone doświadczeniu religijnemu w rozumieniu Williama Jamesa². Jeśli poruszę kwestię rozwoju pogańskiej teorii filozoficznej albo chrześcijańskiego dogmatu religijnego, zrobię to tylko dlatego, by stworzyć tło dla przedstawienia osobistego doświadczenia jednostek. W ogóle nie będę się zajmować zewnętrznymi formami kultu. Nie będę, na przykład, omawiać tzw. „religii misteryjnych” i ich rzekomego wpływu na rytuał chrześcijański, ponieważ — z nielicznymi wyjątkami — nie są w żaden sposób związane z obranym przeze mnie celem. Oprócz kontrowersyjnych wypowiedzi Ojców Kościoła, materiał źródłowy w tym przypadku pochodzi głównie z inskrypcji, a inskrypcje rzadko mówią nam coś więcej na temat ukrytego za nimi osobistego doświadczenia. Najbardziej uderzającym wyjątkiem jest słynna opowieść o inicjacji w świątyni Izydy, zawarta w ostatniej księdze *Metamorfoz* Apulejusza; ale została ona już tak dokładnie przebadana przez Nocka, Festugière’a³ i innych, że nie mam tu już nic więcej do dodania.

Nawet wprowadzając takie ograniczenia, zakres zagadnienia przedstawionego przez Rostowcewa i Nilssona jest nadal zbyt obszerny. Historia, która rozpoczyna się wraz z Filonem z Aleksandrii i św. Pawłem, a kończy w czasach Augustyna i Boecjusza, jest zbyt obszerna, by można ją było zawrzeć w czterech wykładach, nawet gdybym był na tyle kompetentny, by wyłożyć całą jej istotę. Uznałem więc, że najlepiej będzie, jeśli skoncentruję swoją uwagę na kluczowym okresie pomiędzy wstąpieniem na tron Marka Aureliusza a konwersją Konstantyna, kiedy upadek materialny był najbardziej gwałtowny, a ferment nowych odczuć religijnych najbardziej intensywny. Nazywając go „epoką niepokoju” miałem na myśli zarówno materialną, jak i moralną niepewność charakteryzującą ten okres. Nazwę tę ukuł mój przyjaciel W. H. Auden, który zastosował ją do czasów, w których żył — z podobnym, jak przypuszczam, dwuznacznym odniesieniem. Praktyka dzielenia historii na odcinki o dogodnej długości i nazywania ich „okresami” ma oczywiście swoje minusy. Ścisłe rzecz ujmując, w historii nie ma okresów, istnieją one tylko w umysłach historyków; prawdziwa historia to płynnie poruszające się *continuum*, dzień następujący za dniem. A nawet jeśli jakieś wydarzenie pozwala nam przerwać tę ciągłość w krytycznym punkcie, zawsze występuje pewne przesu-

² William James zdefiniował religię, dla swoich celów, jako „takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się do czegoś, co ona sama uznaje za boskie”. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London 1952 (przekł. polski: *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, wykład II, s. 30).

³ A. D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933, rozdz. IX; A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954, rozdz. V.

nięcie w czasie, a rozdzielone okresy zazębiają się. Gdy Marek Aureliusz wstępował na tron, nie dzwoniły żadne dzwony, by ostrzec świat, iż *pax Romana* ma się ku końcowi, a po niej nastąpi epoka barbarzyńskich inwazji, krwawych wojen domowych, powracających epidemii, galopującej inflacji i skrajnej niepewności osobistej. Przez długi czas większość ludzi musiała myśleć i czuć tak samo jak wcześniej; przystosowanie do nowej sytuacji mogło być tylko stopniowe. Co ciekawsze, pojawia się również przesunięcie czasowe przeciwnego rodzaju: moralna i intelektualna niepewność mogą antycypować niepewność materialną. C. G. Jung zauważa gdzieś, że „już na długo przed rokiem 1933 w powietrzu czuć było lekki zapach spalenizny”⁴. W ten sam sposób możemy rozpoznać przedsmak rzeczy, które mają nadejść, w ostatnim rozdziale traktatu *O wzniosłości*, w pewnych fragmentach Epikteta i Plutarcha, a najwyraźniej u gnostyków, których najbardziej znani przedstawiciele — Saturnin, Bazylides, Walentyn i (jeśli uznamy go za gnostyka) Marcjon — konstruowali swoje systemy filozoficzne w pomyślnych latach pokoju Antoninów⁵. Z tych względów, tam gdzie tego wymaga materiał dowodowy, będę traktował granice chronologiczne z pewną elastycznością.

Przyznam się do jeszcze jednej rzeczy i na tym skończymy ten wstęp. W oczach historyka w sposób nieuchronny interpretacja tego okresu do pewnego stopnia zależy od jego własnych przekonań religijnych. Jest więc słuszne, abym ja również określił swoje zainteresowania, tak by czytelnik mógł poczynić odpowiednie poprawki. W istocie jest to pewien rodzaj braku zaintereso-

⁴ C. G. Jung, *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich 1946 (przekł. angielski: *Essays on Contemporary Events: The Psychology of Nazism*, London 1947, s. 51). Por. *ibid.*, s. 69: „Na długo przed czasami Hitlera, zasadniczo przed I wojną światową, zauważalne już były symptomy zmiany umysłowości, jaka zachodziła w Europie. Średniowieczny obraz świata załamywał się, a metafizyczna władza ustanowiona nad tym światem zaczynała szybko znikać”.

⁵ [Longinus], *De sublimitate*, 44, 6 n., świat w niewoli namiętności; Epiktet, 3, 13, 9 n., wewnętrzne bezpieczeństwo *pax Romana* w zestawieniu z zasadniczą niepewnością ludzkiej egzystencji; Plutarch, *De superstitione*, 7, 168 CD, na temat nowego znaczenia grzechu (por. mój artykuł w „Greece and Rome”, 1933, s. 101 n.) oraz radykalny dualizm w *De Iside et Osiride*, 45–46, 369 B n. Na temat chronologicznych trudności związanych z poglądem, że gnostycyzm był po prostu reakcją na problemy materialne, zob. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934, I, s. 64 n. W ten sam sposób spekulacje Ericha Fromma w *Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, [w:] „Imago” 16, Wien 1930 (przekł. angielski, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, New York 1963) rozbijają się o podstawy chronologii; warunki społeczne w III w. n.e. czyni on odpowiedzialnymi za zmiany dogmatów, które w istocie miały miejsce o wiele wcześniej.

wania. Jako agnostyk nie mogę dzielić poglądu tych, którzy uważają triumf chrześcijaństwa za boskie wydarzenie, do którego zmierzało całe Stworzenie. Ale również nie dostrzegam tutaj zgaszenia słońca hellenizmu przez to, co Proklos nazwał „barbarzyńską teozofią”⁶. Jeśli w tych wykładach usłyszycie więcej o poganach niż o chrześcijanach, to nie dlatego, że są mi bliżsi; po prostu znam ich lepiej. Stoję obok tych szczególnych zmaganiań, jakkolwiek nie ponad nimi: mniej interesują mnie powody, które rozdzieliły walczących, a bardziej postawy i doświadczenia, jakie są im wspólne.

W tym pierwszym rozdziale omówię ogólne postawy wobec świata i ludzkiej kondycji; w drugim i trzecim rozdziale — pewne specyficzne rodzaje doświadczenia. Joseph Bidez opisał interesujący nas okres jako taki, w którym „Ludzie przestawali obserwować świat i próbować go zrozumieć, wykorzystać albo ulepszyć. Kierowali się ku samym sobie... Idea piękna niebios i świata wyszła z mody i zastąpiła ją idea Nieskończoności”⁷. Jak doszło do tej zmiany? Czy miał rację Freud, łącząc ją z „niską oceną życia ziemskiego przyniesioną przez doktrynę chrześcijańską”⁸?

Zacznijmy od przypomnienia sobie fizycznego obrazu świata, jaki późna starożytność odziedziczyła po Arystotelesie i astronomach hellenistycznych⁹. Ziemia była kulą zawieszoną w przestrzeni, w centrum systemu koncentrycznie poruszających się sfer. Pierwszą warstwę, która sięgała do Księżyca, tworzyła gęsta i mętna atmosfera ziemską; poza Księżycem znajdowały się następne sfery: Słońca i pięciu planet; następnie, za nimi, ósma sfera, zbudowana z ognistego eteru, najczystsze z pierwiastków materialnych, która w swoich codziennych obrotach dokoła Ziemi niosła gwiazdy doń przyłączone. Całą tę olbrzymią strukturę postrzegano jako wyraz boskiego porządku; i jako taką, uważano za piękną i godną uwielbienia. A że struktura ta poruszała się samoczynnie, sądzono, że jest żywa albo przenika ją żywy duch. Taki zasadniczo był wspólny grunt wszystkich szkół filozoficznych (z wyjątkiem epikurejczy-

⁶ Proklos, *In Platonis rem publicam commentarii*, II, 255, 21 Kroll, Leipzig 1899–1901.

⁷ J. Bidez, [w:] *The Cambridge Ancient History* (CAH), Cambridge 1924–1939, vol. XII, s. 629.

⁸ Z. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930 (przekł. angielski: *Civilization and its Discontents*, New York 1930, s. 45).

⁹ Na temat religijnych konsekwencji takiego obrazu świata zob. M. P. Nilsson, *The New Conception of the Universe in Late Greek Paganism*, „Eranos”, 44 (1946), s. 20 n.

ków), i w naszym okresie, a także poza nim, taki pozostał dla większości ludzi wychowanych w greckiej tradycji. Ale podczas gdy wierzono, że części tego świata łączy *sympatheia*, podświadoma wspólnota życia, status i wartość tych części nie były bynajmniej jednolite. Arystoteles, idąc za wskazówkami Platona, poprzez tę kosmiczną mapę przeprowadził linię, która zyskała powszechną akceptację: ponad tą linią, poza Księżycem, leżały niezmiennie kręgi niebios, gdzie poruszały się gwiazdy, „szereg za szeregiem, armia niezmiennego prawa”¹⁰; pod nim był świat podksiężycowy, królestwo przypadku, zmienności i śmierci. I w tym skrzącym się domu o wielu mieszkaniach Ziemia wydawała się mieszkaniem najnędniejszym ze wszystkich: uważano, że składa się z samych mętów i osadów wszechświata — zimna, ciężka i nieczysta masa, która pod swoim ciężarem zapadła się do środka.

W miarę upływu czasu, tradycyjne przeciwstawienie świata niebiańskiego i ziemskiego zaznaczało się coraz bardziej¹¹, i coraz częściej wykorzystywano je, by wskazać na element moralny. W powracającym *topos* lotu duszy ponad światem — który wyobrażano sobie jako przeżycie senne czy pośmiertne albo skutek kontemplacji na jawie — możemy prześledzić rosnącą pogardę dla wszystkiego, co można dokonać albo przeżyć w świecie podksiężycowym. Astronomowie zauważyli, że Ziemia fizycznie jest małeńka w porównaniu do ogromu kosmosu: nie była niczym więcej niż punkcikiem, *στιγμή* albo *punctum*, na mapie kosmicznej¹². A moralisci wcześniej zaczęli wykorzystywać tę obserwację jako temat mów o daremności ludzkich pragnień: pojawia się ona u Cycerona, Seneki, Celsusa, w Pseudo-Arystotelesowym *De mundo*, w *Ikaromenipposie* — napisanej przez Lukiana parodii niebiańskiej podróży¹³. Jest to być może tylko moda literacka; wszyscy ci autorzy mogli czerpać z zaginionego dziś greckiego pierwowzoru. Pisarz,

¹⁰ George Meredith, *Lucifer in Starlight*, w. 13–14, [w:] *Poems and Lyrics of the Joy of Earth*, London 1883 [przyp. tłum.].

¹¹ Logicznie rzecz biorąc, można było oczekiwać, że chrześcijaństwo, uważając, że zarówno ziemia, jak i niebo są tworamii Boga i podobnie podlegają zniszczeniu, będzie starało się zaniegować tę antytezę bądź przynajmniej ją osłabić. Ale wydaje się, że próbę taką podjął tylko Jan Filoponos w VI w. n.e. i że próba ta nie wywarła większego wrażenia: stare równanie „niebiański = boski” zbyt silnie zakotwiczyło się w ludzkiej wyobraźni. Zob. S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, London 1962, rozdz. VI.

¹² Geminus z Rodos (ok. 70 r. p.n.e.), *Eisagoge eis ta Phainomena*, wyd. C. Manitius, Leipzig 1898, 16, 29, s. 176, 7 n.; Kleomedes, *De motu circulari corporum caelestium libri II*, wyd. H. Ziegler, Leipzig 1891, 1, 11, 56, s. 102, 21 n. Por. A.-J. Festugière, *Révélation...*, 11, s. 449 n.

¹³ Cyzeron, *Somnum Scipionis*, 3, 16; Seneka, *Naturales quaestiones I, praef.* 8; Celsus *apud Origenem Contra Celsum*, 4, 85; [Arystoteles], *De mundo*, 1, 391 w 18 n.; Lukian, *Ikaromenippos*, 18,