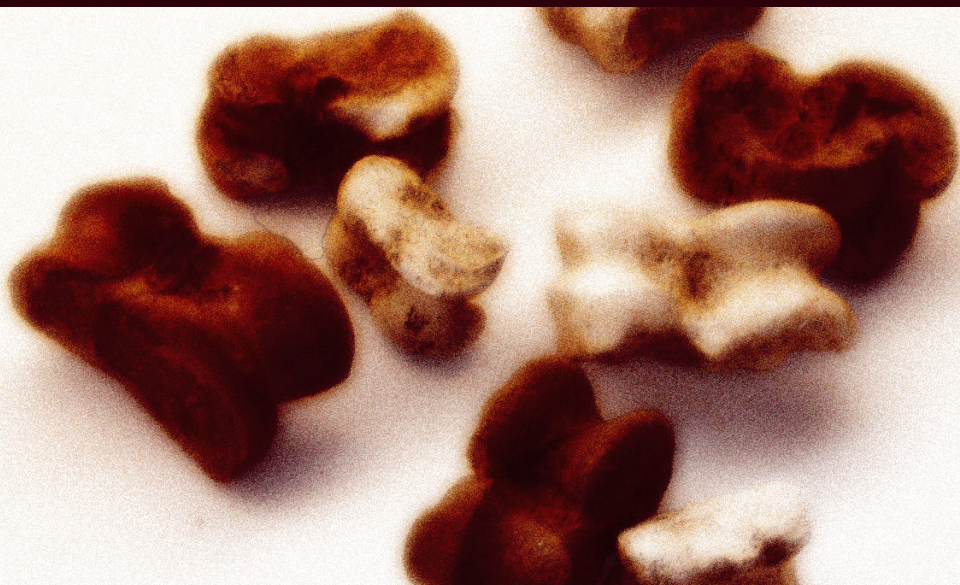


ROBERT WIŚNIEWSKI

WRÓŻBIARSTWO CHRZEŚCJAŃSKIE  
W PÓŹNYM ANTYKU



CZYLI

JAK POZNAĆ PRZYSZŁOŚĆ  
I NIE UTRACIĆ ZBAWIENIA

GLOBAL SCIENTIFIC FOUNDATION

**PARNASSUS**  
Seria naukowa

# PARNASSUS

Seria naukowa pod redakcją  
dr. Macieja Staniszewskiego

1. Marek Węcowski, *Sympozjon czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX–VII wiek p.n.e.)*
2. Krystyna Stebnicka, *Tożsamość diaspory. Żydzi w Azji Mniejszej okresu Cesarstwa*
3. Aleksander Wolicki, *Symmachia spartańska w VI–V wieku p.n.e.*
4. Robert Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*
5. Lech Trzcionkowski, *Bios – thanatos – bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*
6. Paweł Janiszewski, *Panthera – ojciec Jezusa. Geneza idei, antyczne przekazy, późniejsze polemiki*
7. Katarzyna Pietruczuk, *Dzieje tekstu Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa między Atenami i Aleksandrią*
8. Robert Suski, *Jowisz, Jahwe i Jezus. Religie w Historia Augusta*
9. Paweł Janiszewski, *Afrodyta Urania. Fizyczne, mistyczne i teurgiczne teofanie Niebiańskiej Bogini w czasach późnego antyku (relacje i asocjacje)*
10. Emilia Twarowska-Antczak, *Od lex Iulia municipalis do flawijskich leges municipales. Rozwój rzymskiej administracji municypalnej w okresie od Juliusza Cezara do Domicjana*
11. Stanisław Adamiak, *Deo laudes. Historia sporu donatystycznego*
12. Dominika Lewandowska, *Androgyn czy hermafrodyta? Studium nad hermafrodytyzmem w źródłach antycznych*

ROBERT WIŚNIEWSKI

WRÓŻBIARSTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE  
W PÓŻNYM ANTYKU

CZYLI

JAK POZNAĆ PRZYSZŁOŚĆ  
I NIE UTRACIĆ ZBAWIENIA

Niniejsza publikacja oddaje stan badań i opinie autora z 2013 roku.  
Nowa, zmieniona wersja książki, uzupełniona o najnowszą literaturę  
została opublikowana w 2020 w języku angielskim pod tytułem

*Christian Divination in Late Antiquity,*

Amsterdam: Amsterdam University Press 2020,

ISBN 9789462988705


Redakcja  
*Maria Więckowska*

Korekta  
*Halina Stykowska*

Indeks  
*Małgorzata Terlikowska*

Skład i łamanie  
*PanDawer, www.pandawer.pl*

Projekt okładki  
*Paweł Pietrzyk*

Fotografia na okładce  
„Astragaloi z Cambodunum”  Xocolatl

Skład tekstu  
*PanDawer*

ISBN: 978-83-957817-4-2

Wydanie I w wersji papierowej ukazało się nakładem Wydawnictwa Naukowego Sub Lupa.

Kopia bezpłatna. Użycie niekomercyjne. Bez utworów zależnych.



Niniejsza publikacja została wydana w ramach projektu „Pozyskiwanie i publikacja na zasadach wolnego dostępu prac naukowych” realizowanego przez Global Scientific Foundation

**Jeśli chcesz się przyczynić do udostępniania kolejnych publikacji, wesprzyj ten projekt poprzez wpłatę na konto Fundacji: Nest Bank 21 1870 1045 2078 1066 3786 0001**

© Copyright by Robert Wiśniewski  
© Copyright 2020 by Global Scientific Foundation

Global Scientific Foundation  
www.gsfoundation.pl  
office@gsfoundation.pl

## SPIS TREŚCI

<b>Wstęp</b> .....	1
Baza źródłowa i problemy z nią związane .....	2
Stan badań .....	4
Cele książki .....	7
<b>Rozdział 1. Deklarowany stosunek do dywinacji</b> .....	11
Wróżbiarstwo pogańskie .....	11
Stosunek do dywinacji niepogańskiej .....	18
Sytuacja prawna .....	28
<b>Rozdział 2. Prorocy</b> .....	33
Proroctwo i jego schyłek w chrześcijaństwie I–III wieku .....	34
Odrodzenie proroctwa .....	38
Konsultacje u proroków .....	47
Przedmiot konsultacji .....	52
<b>Rozdział 3. Dywinacja biblijna</b> .....	73
Pierwsze usłyszane słowa .....	77
Pierwsze przeczytane słowa .....	79
Badanie proroctw biblijnych .....	90
<b>Rozdział 4. Księgi i kości</b> .....	101
Sortes Sanctorum .....	101
Sortes Monacenses .....	110
Sortes Sangallenses .....	112
Kodeksy z <i>hermeneiai</i> .....	118
Inne księgi wróżbiarskie .....	124
Popularność, potępienie, zalety i wady losowania z ksiąg .....	126
<b>Rozdział 5. Losy wróżbiarskie</b> .....	135
Podwójne losy .....	137
Geneza praktyki .....	141
Klienci, ocena i popularność metody .....	145
<b>Rozdział 6. Wypytywanie opętanych</b> .....	149
Święci i energumeni .....	150
Galijskie wieszczki i <i>spiritus pythonis</i> .....	154
<i>Pythones, engastrimythoi, ventriloqui, arrepticii</i> .....	159

*Spis treści*

Konsultacje w Konstantynopolu i Egipcie .....	169
Popularność praktyki i ubóstwo świadectw .....	175
<b>Rozdział 7. Inkubacja</b> .....	179
Początki praktyki .....	181
Inkubacja pogańska a inkubacja chrześcijańska .....	191
Sanktuaria inkubacyjne .....	204
Funkcjonowanie sanktuariów inkubacyjnych .....	215
<b>Wnioski</b> .....	231
<b>Bibliografia</b> .....	241
<b>Indeks</b> .....	259

## WSTĘP

Chrześcijanie późnego antyku żyli w świecie, w którym panowało powszechne przekonanie, że za pomocą pewnych specjalnych środków człowiek jest w stanie zdobyć wiedzę w normalny sposób mu niedostępna: wiedzę o przyszłości, ale także o teraźniejszości i o przeszłości; wiedzę, o tym, jakie rozwiązanie doprowadzi do zamierzonego skutku; wiedzę, która z tych czy innych powodów pozostaje przed ludźmi zakryta. Owe specjalne metody Grecy określali na ogół łącznie mianem *manteia*, Rzymianie zaś *divinatio*. Polski termin „wróżbiarstwo” ma nieco węższy zasięg znaczeniowy – odnosi się przede wszystkim do technik, których celem jest poznawanie tego, co dopiero nastąpi, stąd też na następnych stronach będę często używał słabo zakorzonego w naszym języku, ale użytecznego słowa „dywinacja”. W środowisku pogańskim metody służące owej dywinacji były liczne: konsultacje u różnego rodzaju wyroczni ulokowanych w mniej lub bardziej znanych sanktuariach, u magów i u mediów wróżących w transie, poszukiwanie wieszczych snów, obserwacja lotu i śpiewu ptaków, trzewi zwierząt ofiarnych, płynów, różne formy losowania etc. – prawie każda z wymienionych praktyk obejmuje całą grupę wyspecjalizowanych technik różniących się mniej lub bardziej istotnymi szczegółami. Tradycyjny pogląd, wyłożony najobszerniej w dialogu *De divinatione* Cycerona, rozróżniał wróżbiarstwo naturalne, pochodzące bezpośrednio z boskiego natchnienia, oraz sztuczne, będące sztuką wymagającą odpowiedniego przygotowania. Jak jednak zobaczymy, podział ten – nigdy niemający wielkiego znaczenia praktycznego – w przypadku dywinacji chrześcijańskiej wydaje się nieadekwatny nawet na poziomie teoretycznym.

Ramy czasowe, w jakich będę pokazywał rozwój dywinacji praktykowanej przez chrześcijan, obejmują okres między IV a VI wiekiem. Punktem wyjścia jest czas wielkiej przemiany w religijności chrześcijańskiej, który nastąpił wraz z erą konstantyńską (czy może raczej pokonstantyńską). Muszę jednak zazna-

czyć, że wybór tego akurat okresu jako początku pracy nie był z góry założony. Staralem się prześledzić również źródła wcześniejsze, z II i III wieku, do których niejednokrotnie będę się w tej pracy odwoływał. W źródłach tych jednak po prostu nie ma śladów praktyk dywinacyjnych, na które natrafić można w materiale z późniejszych stuleci. Nie chcę tutaj automatycznie powielać starej i słusznie krytykowanej tezy o poganizacji chrześcijaństwa i uczynieniu go religią mas, co miało nastąpić wraz z zakończeniem epoki prześladowań i przyjęciem nowej religii przez cesarzy. W sferze i w materiale, który badałem, istotna, choć nie bardzo szybka zmiana, rozciągnięta w czasie od IV do VI wieku, jest jednak faktem. Końcowa granica epoki stanowiącej przedmiot moich zainteresowań jest nieco płynna. Starając się pokazać przede wszystkim początki chrześcijańskich praktyk dywinacyjnych, śledziłem ich rozwój do momentu, w którym osiągnęły one dojrzałą, czy może raczej stabilną postać, co nastąpiło w VI wieku. Jeżeli sięgam więc do źródeł późniejszych, to nie dlatego, że kolejne stulecie przyniosło jakościową zmianę, ale dlatego, że niekiedy dopiero w świetle źródeł siódmowiecznych jesteśmy w stanie lepiej zrozumieć zjawiska poświadczane w materiale wcześniejszym.

## BAZA ŹRÓDŁOWA I PROBLEMY Z NIĄ ZWIĄZANE

Badacz późnoantycznej dywinacji chrześcijańskiej staje wobec dwóch powiązanych problemów źródłowych, *primo*: baza źródłowa jest bardzo rozproszona, *secundo*: niesłuchanie skąpa. Ten pierwszy problem czyni oczywiście kwerendę niesłuchanie trudną i żmudną. W analizowanej epoce, to jest w okresie od IV do VI wieku, podobnie zresztą jak w sąsiadujących z nią stuleciach, nie powstał żaden tekst w sposób systematyczny opisujący chrześcijańskie praktyki wróżbiarskie, który mógłby stanowić analogię do traktatu *De divinatione* Cyserona. Budzące skojarzenia z tym ostatnim dziełko *De divinatione daemonum* Augustyna, skądinąd skupiające się raczej na tym, skąd demony czerpią wiedzę o przyszłości, niż na tym, w jaki sposób ludzie do tej wiedzy sięgają, w ogóle nie wspomina o specyficznie chrześcijańskich metodach dywinacyjnych. Euzebiusz z Cezarei, którego *Praeparatio evangelica* jest w części poświęcona intelektualnej polemice z wróżbiarstwem pogańskim, w rzeczywistości rozprawia się z jego klasycznym wizerunkiem literackim, niemal w ogóle nie odnosząc się do praktyk mu współczesnych; o tym, że chrześcijanie mają własne techniki dywinacyjne, nie wspomina ani słowem.



Wzmianek o takich technikach szukać należy więc w każdym niemal gatunku piśmiennictwa późnoantycznego (i bardzo różnych typach materiału archeologicznego). Spośród tekstów literackich najwięcej (co nie znaczy, że dużo) informacji na temat dywinacji chrześcijańskiej dostarczają kazania, komentarze biblijne oraz teksty narracyjne starożytnych historiografów i – w nieco mniejszym stopniu – autorów żywotów świętych, ale na poczynione mimochodem uwagi natrafić można właściwie w każdym gatunku piśmiennictwa chrześcijańskiego. Wiele praktyk wróżbiarskich wspomnianych jest w potępiających je tekstach normatywnych. Znajdziemy je zarówno w edyktach cesarskich, jak i w aktach synodów i innych kolekcjach kanonicznych. O ile te pierwsze jednak dosyć konsekwentnie piętnują niemal wyłącznie stosowanie pogańskich metod wróżbiarskich, o tyle te drugie wymieniają także praktyki ewidentnie chrześcijańskie, a w każdym razie schrystianizowane. Oczywiście, najczęściej potępieniu nie towarzyszy wyjaśnienie, na czym zakazana metoda polegała: biskupi uchwalający kanony synodalne zakładali, że zainteresowani doskonale to wiedzą.

Obok tych świadectw „zewnętrznych”, czyli opisów, wzmianek i regulacji prawnych dotyczących praktyk dywinacyjnych, dysponujemy także źródłami „wewnętrznymi” – czyli instrumentami wytwarzanymi i używanymi przez chrześcijan sięgających po metody dywinacyjne<sup>1</sup>. Do kategorii tej należą dwie grupy artefaktów: losy pochodzące z egipskich sanktuariów męczenników (o których będzie mowa w rozdziale 5) oraz zestawy odpowiedzi wróżbiarskich (rozdział 4), niekiedy dołączane do kodeksów biblijnych. Ta grupa źródeł jest coraz bogatsza i jej powiększenie może jeszcze w istotny sposób wpłynąć na poznanie interesującego nas zjawiska. Przykładem niech będzie przygotowywana przez Anne Marie Luijendijk edycja nieznanego dotąd tekstu wróżbiarskiego – *Ewangelii Marii* oraz fakt, że do dziś opublikowanych zostało zaledwie kilkanaście procent losów wróżbiarskich znalezionych w Egipcie, w chrześcijańskich sanktuariach w Oksyrhynchos i Antinopolis, reszta wciąż czeka na publikację, nie wspominając o tych, które mogą zostać odkryte w trakcie trwających nadal wykopalisk.

Trudności, przed jakimi staje badacz chrześcijańskiej dywinacji pracujący z taką bazą źródłową, wiążą się jednak nie tylko z rozmiarami kwerendy. Nie mniej istotne jest to, że te skromne fragmenty obrazu zjawiska, jaki daje się

---

<sup>1</sup> To rozróżnienie jest szczególnie użyteczne w odniesieniu do magii i dywinacji, zob. Bohak (2008), s. 70–73.

odtworzyć na podstawie poszczególnych typów źródeł, bardzo trudno jest ułożyć w spójną całość. Wynika to z kilku powodów. Po pierwsze, terminologia dywinacyjna używana przez autorów późnoantycznych jest zazwyczaj niespecyficzną bądź stosowana niekonsekwentnie, co często utrudnia, a niejednokrotnie uniemożliwia zidentyfikowanie metody, o której mówią. Po drugie, mało która praktyka jest poświadczona przez źródła różnego typu. Teksty literackie milczą o większości praktyk wróżbiarskich znanych nam ze świadectw „wewnętrznych”, a wobec braku takiego opisu sposób używania znanych nam artefaktów pozostaje słabo zrozumiały. Natomiast metody znane z tekstów literackich nie pozostawiły śladów w materiale archeologicznym, co umożliwiłoby weryfikację ich charakteru i zasięgu. Po trzecie, fakt, że źródła, jakimi dysponujemy (pamiętajmy: źródła ubogie), są od siebie odległe w czasie i przestrzeni, nierzadko utrudnia ustalenie, czy wszystkie one, używając tego samego terminu, rzeczywiście wspominają o tej samej praktyce; a jeśli tak, czy jej kształt istotnie pozostał niezmienny. Czy zatem księgi wróżbiarskie, których użycie potępiają akta synodów galijskich, są tożsame z tymi, których fragmenty znamy z egipskiej Antinoupolis? Czy papirusowe losy odnalezione w sanktuariach w dolinie Nilu, o których brak jest wzmianek w źródłach pisanych, były lokalną praktyką stosowaną tylko w Egipcie, czy też mają coś wspólnego z pojedynczym przypadkiem losowania na ołtarzu opisanym przez Grzegorza z Tours? Czy wieszczkowie określane jako *engastrimythoi*, czyli brzuchomówcy, w źródłach greckich to to samo co *ventri-loqui* u łacinników? Czy dobra dokumentacja literacka inkubacji świadczy, że była ona najbardziej rozpowszechnioną praktyką dywinacyjną? To tylko niektóre spośród pytań, które wynikają z charakteru bazy źródłowej.

## STAN BADAŃ

Wróżbiarstwo należało do tej kategorii aktywności ludzi antyku, która w okresie rozkwitu badań nad starożytnością w XIX wieku budziła raczej zażenowanie niż zainteresowanie uczonych. Jeśli nawet niektórzy badacze zajmowali się tą tematyką, czynili to, odczuwając potrzebę usprawiedliwienia zarówno samych siebie (że wkraczają na tak wstydlivy obszar badawczy), jak i starożytnych (że uciekali się do praktyk tak bardzo niezgodnych z nowożytną wizją cywilizacji klasycznej jako epoki triumfu rozumu). Stąd też chętnie podejmowane były próby racjonalizowania roli dywinacji w świecie

antycznym (przejawiające się na przykład w traktowaniu wyroczni delfickiej jako centrum informacji o ziemiach zdalnych do założenia kolonii), sprowadzania jej do poziomu zjawiska ludowego (a więc marginalnego w stosunku do głównego nurtu rozwoju intelektualnego cywilizacji) bądź traktowania części jej form, zwłaszcza tych potwierdzonych w późnym antyku, jako obcych wpływów, zanieczyszczających klasyczne (i prawdziwe) obyczaje rzekomo racjonalnego świata grecko-rzymskiego.

Mimo to jednak, inaczej niż budząca podobne odczucia magia, dywinacja doczekała się już w XIX wieku solidnej monografii, czterotomowej *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, wydanej w Paryżu w latach 1879–1882 przez Auguste'a Bouché-Leclercq'a. To pionierskie dzieło do dziś pozostaje niezastąpione ze względu na swój rozmach i szczegółowość. Dwie późniejsze monografie na temat dywinacji greckiej, *Greek Divination. A Study on Its Methods and Principles* Williama Reginalda Hallidaya (London 1913) i nowa książka Sarah Iles Johnston, *Ancient Greek Divination* (Oxford 2008), to prace bardzo syntetyczne, niemające ambicji do systematycznego zebrania materiału źródłowego i omówienia wszystkich technik wróżbiarskich. Od publikacji ostatniego tomu pracy Bouché-Leclercq'a nie podjęto w ogóle żadnej próby całościowego spojrzenia na dywinację rzymską. W rezultacie synteza dziewiętnastowiecznego uczonego, mimo ogromnego postępu badań, w tym odkrycia nowych kategorii źródeł, po dziś dzień stanowi podstawowy punkt odniesienia dla badaczy zajmujących się wróżbiarstwem, o czym najlepiej świadczy jej niedawne wznowienie – w niezmienionej postaci i wcale nie w charakterze szacownego pomnika nauki. Zainteresowanie tematyką dywinacyjną, wyraźnie przybierające na sile, szczególnie w ostatnim ćwierćwieczu, zaowocowało na razie głównie publikacjami pokonferencyjnymi, z których jako najbardziej interesujące wspomnieć trzeba: *Divination et rationalité* (red. Jean-Pierre et al., Paris 1974); *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique* (red. Élisabeth Smadja i Evelyne Geny, Paris 1999); *Magic and Divination in the Ancient World* (red. Leda Cirolao i Jonathan Seidel, Leiden 2004) oraz *Mantikê. Studies in Ancient Divination* (red. Peter T. Struck i Sarah Iles Johnston, Leiden 2005). Przygotowywany do druku jest tom poświęcony technikom dywinacji przez losy zbierający referaty wygłoszone podczas *Symposium on Sortilege in Late Antiquity* (Waszyngton, listopad 2011). Przez długi czas jedyną sferą dywinacji okresu cesarstwa, której poświęcono osobne obszerne studium, było zjawisko proctwa. Traktująca o nim książka Davida Aune'a, *Prophecy in Early Chri-*

*stianity and Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids 1983) nie sięga jednak epoki późnej starożytności.

W ostatnich latach, obok publikacji pokonferencyjnych, zaczęły się jednak ukazywać monografie na temat późnoantycznych metod dywinacyjnych. Pierwsza z nich, autorstwa Aude Busine, *Paroles d'Apollon: pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)* (Leiden 2005) poświęcona jest funkcjonowaniu klasycznych wyroczni greckich w epoce cesarstwa. Druga, *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten* Franziski Naether (Tübingen 2010) omawia jeden z najpopularniejszych tekstów wróżbiarskich późnego antyku. W niedługim czasie Ildikó Csepregi opublikuje książkę o inkubacji w Bizancjum. William Klingshirn, autor kilku artykułów o późnoantycznych dywinacyjnych technikach losowania, pracuje nad monografią poświęconą temu zjawisku. W ciągu ostatnich dwóch dekad ukazało się ponadto wiele artykułów analizujących konkretne metody wróżbiarskie. Bez tych studiów, po których bardziej szczegółowy opis odsyłam Czytelnika do dalszych rozdziałów, powstanie niniejszej pracy byłoby niemożliwe.

Jak widać, problematyka budzi coraz żywsze zainteresowanie, baza źródełowa, dzięki nowemu materiałowi archeologicznemu i identyfikacji nowych tekstów wróżbiarskich, przyrasta w tempie wyjątkowo szybkim, jak na badania nad starożytnością, a stan wiedzy istotnie zmienia się niemal z roku na rok. Nie podjęto natomiast na razie próby całościowego ujęcia zjawiska wróżbiarstwa późnoantycznego. David Potter, w książce *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius* (Cambridge, MA 1994), starał się pokazać wizję dywinacji w całej epoce cesarstwa, pozostawiając jednak całe jej sfery (losy, inkubacja, wypytywanie opętanych) poza obszarem swoich studiów. W ciągu blisko dwóch dekad, które upłynęły od publikacji tej pracy, stan naszej wiedzy o wielu szczegółowych technikach zmienił się w sposób zasadniczy.

Synteza jest więc wciąż potrzebna. Moja książka, koncentrująca się na dywinacji w środowisku chrześcijańskim, jest krokiem w tym kierunku, ale Czytelnik musi pamiętać o tym, że pokazuje ona tylko część rzeczywistości – między IV a VI wiekiem chrześcijanie nie byli odizolowani od swoich pogańskich sąsiadów, przyjaciół i członków rodzin. Na ogół zapewne wiedzieli, w jaki sposób oni dowiadują się o sprawy zakryte, a niekiedy sami z używanych przez nich technik korzystali.

## CELE KSIĄŻKI

Książka ta ma na celu odpowiedzenie na kilka podstawowych pytań dotyczących chrześcijańskiej dywinacji późnoantycznej: Kiedy i w jaki sposób zjawisko powstało? Jaki był związek chrześcijańskich praktyk wróżbiarskich z metodami pogańskimi? Na czym dokładnie polegały chrześcijańskie techniki dywinacyjne? Kto i w jakich sytuacjach z nich korzystał i kto ofiarował tego typu usługi? Jak odnosili się do nich biskupi, intelektualiści i zwykli ludzie?

Jak widać z postawionych wyżej pytań, chcę pokazać przede wszystkim to, co ludzie naprawdę robili, kiedy zależało im na zdobyciu wiedzy niedostępnej zwykłymi sposobami. Pierwszy rozdział poświęcony będzie jednak nie praktyce, a teorii, w dodatku teorii dosyć ogólnej. Przedstawię w nim to, co chrześcijanie myśleli na temat dywinacji jako takiej i postaram się wyjaśnić źródła ich poglądów. Opinie, które wyrażali na ten temat autorzy tacy jak Orygenes, Jan Chryzostom czy Augustyn, są skądinąd nie najgorzej znane i w tej sferze Czytelnik może spodziewać się najmniej nowości. Bardziej interesująca jest kwestia postaw zwykłych ludzi, szeregowych reprezentantów duchowieństwa czy mnichów nienależących do wąskiego przecież grona pisarzy monastycznych. Poglądy takich ludzi z oczywistych powodów można prześledzić jednak raczej na podstawie ich konkretnych działań, a nie deklaracji, toteż zostaną one pokazane w dalszej partii książki, poświęconej poszczególnym praktykom dywinacyjnym. W kolejnych rozdziałach zajmę się konsultacjami u świętych mężów, wrózeniem z Biblii oraz tekstów powstałych z myślą o zastosowaniu wróżbiarskim, różnymi technikami losowania, zadawaniem pytań ludziom postrzeganym jako opętani oraz inkubacją, czyli szukaniem snów w miejscach świętych. Przy różnych okazjach przyjdzie mi pisać również o technikach dywinacyjnych używanych w środowisku pogańskim, rzadziej żydowskim, będą one jednak traktowane jedynie jako punkt odniesienia dla metod chrześcijańskich. Od razu trzeba zaznaczyć, że nie jest to pełne spektrum technik, z których korzystali chrześcijanie późnego antyku. Jak będę jeszcze miał okazję wspominać, z pewnością wielu z nich stosowało tradycyjne metody pogańskie albo te, które nie były wyraźnie nacechowane religijnie. Metody, którymi się zajmę, to praktyki specyficznie chrześcijańskie, a w każdym razie wyraźnie schryścianizowane. Celem książki jest bowiem przede wszystkim ukazanie tego, jak działali ci, którzy wiedzieli, że stare, sprawdzone techniki są im stanowczo zakazane, a jednocześnie chcieli

poznać sprawy zakryte; jak udawało im się jednocześnie być ludźmi dobrze poinformowanymi i zachować czyste sumienie.

Czytelnik łatwo zauważy, że wśród wymienionych metod brakuje szczególnie jednej, której popularność w późnym antyku zarówno wśród pogan, jak i wśród chrześcijan jest bezdyskusyjna. Chodzi oczywiście o astrologię. Pominięcie tej sfery aktywności dywinacyjnej wynika z tego, że astrologia była właśnie praktyką „areligijną”. Związek między układem ciał niebieskich a rzeczywistością ziemską uznawany był w późnej starożytności za element naturalny konstrukcji universum, niemający (przynajmniej bezpośrednio) nic wspólnego z działaniami bogów (lub demonów). Układ ciał niebieskich – o ile umiało się go właściwie odczytać – wskazywał na nadchodzące wydarzenia równie nieomylnie i automatycznie jak pojawienie się Plejad zapowiadało nadejście zimy. Zależność była czysto fizyczna. Trudno więc w tej epoce mówić o astrologii chrześcijańskiej (podobnie jak zresztą pogańskiej), tak jak trudno mówić o chrześcijańskiej fizyce. Owszem, astrologia, mimo swojej areligijności, była zdecydowanie potępiana przez autorów kościelnych i akta synodów. Działo się tak jednak nie dlatego, że jej uprawianie prowadziło człowieka do kontaktu z demonami, co było, jak zobaczymy, podstawowym argumentem przeciw praktykowaniu tradycyjnych metod dywinacyjnych, ale dlatego, że uważano, iż sztuka ta implikowała fatalistyczną wizję świata, trudną do pogodzenia z nauką chrześcijańską<sup>2</sup>. Co prawda z czasem pojawiły się próby schryścianizowania astrologii i wykazania, iż nie tylko nie jest ona sprzeczna z nauczaniem Kościoła, ale wręcz stanowi boży dar, którego ludzie nie powinni się wyrzekać. Takie dyskusje rozwinęły się jednak poważnie dopiero w epoce wykraczającej już poza ramy czasowe tego studium<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Zob. np. Euzebiusz, *Praeparatio evangelica* VI passim; Bazyl z Cezarei, *Hexaemeron* VI 7 i zwłaszcza Grzegorz z Nyssy, *Contra fatum*.

<sup>3</sup> Zob. Bruning (1990). O początkach tego zjawiska: Dagron (1981). Von Stuckrad (2000) słusznie zwraca uwagę, że astrologia nie musiała być postrzegana jako aż tak fatalistyczna, jak się to może wydawać. Niemniej jego konkluzja, że była ona nie tylko szeroko stosowana w środowisku chrześcijańskim (i żydowskim), ale wręcz można mówić o chrześcijańskiej astrologii w późnym antyku, oparta jest na bardzo wątplych podstawach. Cytowana przez niego uwaga o tym, że każdy chrześcijański prezbiter w Egipcie to astrolog, jaką znajdujemy w *Historia Augusta* (*Hadrianus* 8,3) powinna być traktowana naprawdę z dużą ostrożnością. Autor tego bałamutnego tekstu, wrogi chrześcijanom, na pewno nie stara się oddać ich obyczajów w sposób rzetelny, zwłaszcza w sferze dywinacji.



Pracując nad tą książką, korzystałem z życzliwości wielu osób, które pomogły mi w różny sposób: wysłuchiwały wątpliwości, krytykowały chybotliwe pomysły, sugerowały zmiany, wskazywały analogie, pożyczały książki, pomagały zdobyć trudno dostępne artykuły, a przede wszystkim czytały poszczególne rozdziały lub całość tekstu na różnych etapach jego powstawania. Proszę, by wszystkie one zechciały przyjąć podziękowania za swój trud i życzliwość, szczególnie zaś dziękuję Ildikó Csepregi, Tomaszowi Derdzie, Williamowi Klingshirnowi, Adamowi Łajtarowi, Ariecie Papanconstantinou, Krystynie Stebnickiej, Markowi Węcowskiemu, Adamowi Ziółkowskiemu, a zwłaszcza Ewie Wipszyckiej i wszystkim uczestnikom jej seminarium, na których żywą reakcję zawsze mogłem liczyć, prezentując swoje badania. Marii Więckowskiej dziękuję zarówno jako krytycznemu czytelnikowi, jak i redaktorowi tej książki.

Książka nie powstałaby również bez wsparcia kilku instytucji, które udzieliły finansowej pomocy moim badaniom. Kwerendy w bibliotekach Paryża, Leuven, Oksfordu, Rzymu i Budapesztu, prezentowanie częściowych wyników w ramach seminariów na tamtejszych uniwersytetach i rozmowy z pracującymi tam kolegami były możliwe dzięki grantowi Ministerstwa Edukacji Narodowej, stypendiom Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Fundacji Lanckorońskich, Katholieke Universiteit Leuven, programowi Erasmus oraz środkom Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego.





# ROZDZIAŁ 1

## DEKLAROWANY STOSUNEK DO DYWINACJI

### WRÓZBIARSTWO POGAŃSKIE

Postawa chrześcijan wobec wróżbiarstwa pogańskiego była, przynajmniej w sferze deklaracji, zupełnie jasna – wszelkie jego formy są złe i korzystać z nich nie wolno<sup>1</sup>. Takie stanowisko jest bardzo wyraźne już w drugowiecznej literaturze apologetycznej i było na tyle silnie wyrażane, że dostrzegali je także poganie. Lukian pisze, że epikurejczycy i chrześcijanie jako jedyni występowali przeciw wyroczni założonej w Poncie przez Aleksandra z Abonouteichos<sup>2</sup>. Prawdziwa czy nie, historia ta oddaje sposób postrzegania chrześcijan w końcu II wieku.

Pisarze kościelni na ogół potępiali dywinację pogańską bezwarunkowo. Augustyn na przykład wielokrotnie wylicza różne rodzaje specjalistów od przepowiadania przyszłości, ale w żaden sposób nie różnicuje ich negatywnej oceny: bez względu na pochodzenie, charakter i skuteczność ludzie ci praktykują sztukę zabronioną i godną potępienia. Biskup Hippony w następujący sposób przedstawia na przykład chrześcijanina, który uważa się za pobożnego człowieka: „Nie cudzołóżysz i nie idziesz od niego [Boga] do

---

<sup>1</sup> Zob. np. Klemens Aleksandryjski, *Protrepticus* 2,11; Tertulian, *Apologeticum* 22 i 35; Mincjusz Feliks, *Octavius* 26; Cyryl Jerozolimski, *Catecheses baptismales* 4,37; *Catecheses mystagogicae* 1,8 i wskazane niżej wypowiedzi Jana Chryzostoma i Augustyna. Ogólnie zob. Colling (2007).

<sup>2</sup> Lukian, *Alexander* 25.

idolów, astrologów, wróżących z losów, haruspików, augurów, magów. To jest bowiem zdradą Pana Boga<sup>3</sup>. W tym samym okresie w jednym ze swoich kazań podobną listę zamieszcza Jan Chryzostom, który wśród potępionych, choć dobrze znanych jego wiernym, obyczajów pogańskich wymienia obserwację wieszczych znaków, wróżenie z lotu ptaków, wygląkanie omenów, rozróżnianie dni szczęśliwych i nieodpowiednich do podejmowania różnych czynności oraz zwracanie uwagi na okoliczności urodzin<sup>4</sup>. Nie jest łatwo stwierdzić, czy obydwaj autorzy wyliczają metody dywinacyjne istotnie praktykowane przez wiernych w Antiochii, Konstantynopolu i Hipponie w ich czasach. Listy sprawiają wrażenie konwencjonalnych katalogów metod dywinacyjnych znanych autorom częściowo raczej z lektur niż z autopsji. Z pewnością nie należy jednak z góry uznawać, że zestawienia te mają niewiele wspólnego z rzeczywistością. Sugeruje to lektura podobnej listy, jaką znajdujemy w późniejszym o wiek kazaniu Cezarego z Arles: „Albowiem obserwacja znaków wróżebnych, a także zwracanie się do zamawiaczy, wypytywanie *caragii*, wróżących z losów i wieszczków, wszystko to jest próżność i dzieło diabła”<sup>5</sup>. Wśród wymienionych tu specjalistów zwracają uwagę *caragii*, znani nam tylko z kazań Cezarego i ze skierowanych przeciw nim kanonom dwóch szóstowiecznych synodów galijskich: w Auxerre i Narbonne<sup>6</sup>. W tym przypadku nie ma więc wątpliwości, że mamy do czynienia z realną, lokalną praktyką, a nie powtarzaniem literackiej listy ekspertów od dywinacji. Przypuszczam, że wśród przykładów podawanych przez Jana Chryzostoma i Augustyna były zarówno praktyki znane im z życia codziennego, jak i z wiedzy książkowej.

To samo zapewne należy powiedzieć o tekstach normatywnych skierowanych przeciw korzystaniu z różnych form wróżbiarstwa pogańskiego: akta

---

<sup>3</sup> *Non fornicaris ab eo ad idola, ad mathematicos, ad sortilegos, ad aruspices, ad augures, ad maleficos; ista enim fornicatio est a domino dei* (Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 140,18).

<sup>4</sup> κληδονισμοὶ καὶ οἰωνισμοὶ καὶ σύμβολα καὶ ἡμερῶν παρατηρήσεις καὶ ἡ περὶ τὴν γένεσιν σπουδῆ (Jan Chryzostom, *In Epistulam ad Galatas* 1,7, PG 61,623), por. też *In I Epistulam ad Corinthios* 4,6 (PG 61,38); *In Epistulam ad Ephesios* 6,4 (PG 62,48); *In I Epistulam ad Timotheum* 3,3 (PG 62,518).

<sup>5</sup> *Nam et auguria observare, et praecantatores adhibere, et caragios, sortilogos, divinos inquirere, totum hoc ad pompam vel ad opera diaboli non est dubium pertinere* (Cezary z Arles, *Sermo* 12,4).

<sup>6</sup> Cezary z Arles, *Sermones* 54,3 i 5; 70,1; 229,4; *Concilium Narbonense* (589), c. 14; *Synodus Autissiodorensis* (561–605), c. 4.

synodów, tak zwane kanony ojców i oczywiście edykty cesarskie wyliczają za zwyczaj techniki faktycznie stosowane w epoce współczesnej prawodawcom<sup>7</sup>.

Z pewnością jednak chrześcijańska krytyka dywinacji nie zawsze była wymierzona w praktyki współczesne. W *Praeparatio evangelica*, utworze, który zawiera najbardziej systematyczny wykład chrześcijańskiego stosunku do dywinacji pogańskiej, Euzebiusz z Cezarei zdaje się w ogóle nie zauważać jakichkolwiek form wróżbiarstwa poza tradycyjnymi wyroczniami, takimi jak Delfy, Klaros i Didyma, których znaczenie w jego czasach jest już z pewnością ograniczone<sup>8</sup>.

Krytyczna postawa wobec dywinacji po części była dziedzictwem zakazów starotestamentowych, o których będzie mowa dalej. Przede wszystkim jednak wpływała ona z tego samego źródła, z którego zrodził się sam ten zakaz, wielokrotnie ponawiany na kartach ksiąg biblijnych: stosowane przez pogan techniki poznawania spraw zakrytych miały charakter religijny i przyciągały korzystających z nich ludzi ku starym kultom. Tej obawy przed kontaktem wiernych ze świątyniami i rytuałami pogańskimi nie należy traktować wyłącznie jako lęku przed konkurencją. Obawa wynikała przede wszystkim z autentycznego przekonania, że religia pogańska nie jest po prostu wzywaniem bóstw, które w rzeczywistości nie istnieją; jest ona oddawaniem czci złym duchom, z którymi człowiek składający ofiarę czy zasięgający wyroczni wchodzi w rzeczywisty kontakt. Autorzy chrześcijańscy oczywiście zgodnie powtarzają, że bogowie pogańscy nie istnieją: ich posągi to martwe kamienie, a ich imiona należą do dawno zmarłych, sławnych w swojej epoce ludzi (chrześcijanie byli tu zwolennikami koncepcji Euhemera)<sup>9</sup>. Jednocześnie jednak większość z tych autorów uważa, że za owymi posągami i imionami kryją się demony, które pragną czci i łakną krwi składanych w ofierze zwierząt, nienawidzą zaś ludzi, gdyż ci mają nadzieję na osiągnięcie stanu, który one bezpowrotnie utraciły. To właśnie

<sup>7</sup> Zob. *Concilium Laodicense*, c. 36 (astrologia, wróżbiarstwo); *Concilium Ancyrense*, c. 24 (obserwacja znaków wieszczych i wszelkie rodzaje dywinacji pogańskiej); *Concilium Venticum* (461–491), c. 16; *Concilium Agathense* (506), c. 42; *Concilium Aurelianense* (511), c. 30; *Canones Athanasii* (wersja arabska) 73; *Canones Basilii* 72 (w trzecim liście kanonicznym Amfilocha z Ikonium, przeciw wróżbiarcom); *Canones Gregorii Nysseni* 3 (przeciw wróżbiarcom). Prawodawstwo cesarskie: zob. Desanti (1990), s. 133–201.

<sup>8</sup> Euzebiusz, *Praeparatio evangelica* IV passim; zob. Athanassiadi (1993), s. 127–128.

<sup>9</sup> Użyteczny zarys tych poglądów: Hanson (1980). O chrześcijańskiej recepcji myśli Euhemera: Winiarczyk, *Euhemer z Messeny. Życie i dzieło. Święta historia*, Wrocław 2012, s. 37–141.

obecność demonów jest źródłem wróżbiarskiej mocy sanktuariów pogańskich. U schyłku II wieku apologeta Minucjusz Feliks pisze, co następuje:

Jak to więc wynika z wywodów magów, filozofów i Platona, owe nieczyste duchy, kryjąc się za posągami i innymi kultowymi symbolami swoim oddziaływaniem stwarzają pozory, że to niby obecność bóstwa objawia swoją potęgę. Są więc natchnieniem dla wieszczów, gnieżdżą się w świętych miejscach, niekiedy ożywiają wnętrzości zabitych zwierząt, kierują lotem ptaków, przesądzają o losowaniach, przemawiają w wyroczniach będących jednym stekiem kłamstw<sup>10</sup>.

Podobny sposób postrzegania kultów pogańskich jest bardzo wyraźny w całej drugowiecznej literaturze apologetycznej i nie ulega zmianie również w następnych stuleciach<sup>11</sup>.

Mimo tego jednoznacznego powiązania dywinacji pogańskiej z działaniem demonów, a częściowo właśnie ze względu na akcentowanie tego związku, rozprawa intelektualna z tym zjawiskiem nie była zadaniem łatwym. Podstawowa trudność wynikała z tego, że wiara w skuteczność wyroczni starych bogów była nie tylko powszechna wśród pogan, ale też podzielana przez chrześcijan; nie tylko przez tych, którzy z wyroczni korzystali, ale i tych, którzy na ów proceder rzucali gromy: jedni i drudzy wierzyli bowiem, że demony istotnie znają odpowiedzi na wiele pytań stawianych przez ludzi. Pohukiwania kaznodziejów wypadały nieco blade, jeśli ich słuchacze – podobnie jak oni sami – dobrze wiedzieli, że zazwyczaj te potępiane środki zdobywania wiedzy są, jeśli nie zawsze całkowicie trafne, to w każdym razie użyteczne.

Starając się odwieść wiernych od korzystania z dywinacji pogańskiej, podkreślano więc, że rezultaty proponowanych metod mogą okazać się mylne, celowo zwodnicze, czy w sposób zamierzony sformułowane niejasno. Do ulubionych przykładów cytowanych na poparcie tej tezy należała dobrze znana Herodotowa opowieść o Krezusie, który zamierzając wyprawić się na Persów, zapytał Pytię, jakie będą skutki tego kroku. Ta odpowiedziała mu, że jeżeli ruszy na nieprzyjaciół, „zniweczy wielkie państwo”. Zachęcony tymi słowami król rozpoczął wojnę i istotnie zniweczył wielkie państwo; tyle, że

---

<sup>10</sup> Minucjusz Feliks, *Octavius* 27,1 (przekł. M. Szarmach).

<sup>11</sup> Zob. np. Laktancjusz, *Divinae institutiones* II 16, a zwłaszcza cały traktat *De divinatione daemonum* Augustyna.

swoje własne. Ten i inne przykłady niejasnych, nietrafionych lub wprowadzających w błąd wyroczni autorzy chrześcijańscy zapożyczyli skądinąd od pogańskich krytyków dywinacji, szczególnie duży dług wdzięczności zaciągając u epikurejczyków i sceptyków<sup>12</sup>.

Autorzy chrześcijańscy nie tylko ochoczo wskazywali konkretne przypadki fałszywych wyroczni, ale niekiedy przytaczali klasyczne argumenty dowodzące, że poszczególne formy dywinacji ze swojej istoty nie mogą być trafne: lot ptaków nie może zdradzać rzeczy nieznanych ludziom, istotom zajmującym o wiele wyższe miejsce w hierarchii bytów, a horoskopy nie mogą przepowiadać prawdziwej przyszłości, bo każdy wie, że ludzie urodzeni pod tym samym układem gwiazd mają zupełnie inne życie<sup>13</sup>. Na ogół jednak chrześcijanie piszący o wróżbiarstwie pogańskim czuli się zmuszeni przyznać, że mimo wszystko wyrocznie często mówią prawdę<sup>14</sup>. Warto jeszcze raz mocno to podkreślić – przekonanie o ich przynajmniej częściowej skuteczności było powszechne.

Pisarze kościelni wyjaśniają tę skuteczność tradycyjnej dywinacji jednomyślnie. Zgodnie z tym, co napisałem wyżej, uważają, że odpowiedzialne za nią są demony, na stałe mieszkające w sanktuariach pogańskich, tkwiące w ciałach opętanych bądź specjalnie przywoływane przez magów. Jest to wytłumaczenie dosyć oczywiste. Wynika ono bowiem nie tylko z powszechnej wśród chrześcijan wizji religii pogańskiej, która raczej nie jest wołaniem w próżnię, lecz wzywaniem złych duchów. Jest ono również zgodne z koncepcją działania wyroczni od dawna obecną w myśli greckiej. Już Platon mówił, że za wróżbiarstwo odpowiedzialne są *daimones*, byty będące pośrednikami między światem bogów a światem ludzi. Koncepcja ta, podjęta przez Ksenokratesa, a rozwinięta

<sup>12</sup> Herodot *Historiae* I 53 i 91. Historię przepowiedni dla Krezusa jako argument przeciw dywinacji przytaczają: Cynceron, *De divinatione* II 115–116; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXIII 5,9; Tertulian, *Ad nationes* II 17; *Apologeticum* 22; Hieronim, *In Esaiam* XII 41,21–24; *Ep.* 84,4; Klemens Aleksandryjski, *Protrepticus* III 43,3; Euzebiusz, *Praeparatio evangelica* V 20–21; *Miracula Theclae* prol. 42–65; zob. też Orozjusz, *Historia adversus paganos* VI 15,13–16. Na temat używania dzieł pogańskich (zwłaszcza cynickich) przez chrześcijan piszących o wieszczaniu zob. Méhat (1987), s. 439–440; o akceptacji pozycji epikurejskiej: Jungkuntz (1962), s. 81.

<sup>13</sup> Orygenes, *Contra Celsum* IV 88–90; Augustyn, *Confessiones* IV 3.

<sup>14</sup> Euzebiusz, *Praeparatio evangelica* IV 2–3; Marek Diakon, *Vita Porphyrii* 60; Arnobiusz, *Adversus nationes* III 23.

później przez Plutarcha i Apulejusza<sup>15</sup>, stała się opinią potoczną w środowisku pogańskim, nawet jeśli nie zastąpiła całkowicie przekonania, że to sami bogowie są autorami wyroczni<sup>16</sup>. Dla chrześcijan utożsamiających greckie *daimones* z istotami, które przedstawione są w ewangeliach jako złe duchy, platońska koncepcja była jak najbardziej do zaakceptowania. Dopuszczano wprawdzie możliwość, że niekiedy przez wieszczków pogańskich mówi sam Bóg, ale dotyczyło to jedynie ograniczonej liczby epizodów – by tak rzec – historycznych, takich jak przypadek Balaama zapowiadającego – wbrew swoim szczerym chęciom – pomyślność Izraela, czy Sybilli, a niekiedy również Homera i Wergiliusza, zwiastujących rzekomo nadejście Chrystusa<sup>17</sup>.

Oczywiście, wyjaśnienie działania wyroczni aktywnością demonów stwarzało inny problem. W naturalny sposób prowadziło bowiem do pytania: skąd złe duchy znają przyszłość, o której wiedzę posiadać powinien wszak tylko Bóg? Najbardziej znanej odpowiedzi na to pytanie udzielił Atanazy Aleksandryjski w powstałym zapewne w latach sześćdziesiątych IV wieku *Żywocie św. Antoniego* (31–33). Jego bohater tłumaczy całą rzecz swoim uczniom w następujący sposób: naprawdę demony przyszłości nie znają; są jednak istotami krążącymi w powietrzu<sup>18</sup> i wykorzystując swoje lekkie, szybko poruszające się ciała, potrafią w mgnieniu oka poinformować ludzi w jednym miejscu, co właśnie wydarzyło się w drugim i przewidzieć skutki tych wypadków, których są w stanie się domyślić. Kiedy na przykład zobaczą, że jacyś mnisi wyruszają w drogę i kierują się do celi pustelnika, czym prędzej lecą do niego i zapowiadają mu: „Jutro będziesz miał gości”. Mógłby zapowiedzieć to i człowiek, gdyby biegł tak szybko jak one. Tak samo – powiada Antoni – działały wyrocznie egipskie

---

<sup>15</sup> Platon, *Symposium* 202D–203A. Poglądy Plutarcha: Soury (1942), s. 102–113; Plutarcha i Apulejusza: Moerschini (1989). Augustyn żywo krytykował koncepcje platoników, ale na gruncie filozoficznym próbowano je pogodzić z nauką chrześcijańską, zob. Bakhouché (1999), s. 267–270.

<sup>16</sup> Tak uważał Jamblich: *De mysteriis* III 7.

<sup>17</sup> Balaam (Lb 22–24): zob. Orygenes, *Catena in Evangelium Ioannis* 85 (GCS 10, s. 500–551); Ambroży, *Ep.* 28,4–7; Hieronim, *Commentarii in Evangelium Matthaei* I 1002; Sybilla: Tertulian, *Apologeticum* 19; Laktancjusz, *Divinae institutiones* IV 15,27; Augustyn, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* 3; *De civitate Dei* XVIII 23; *Contra Faustum* XIII 1–2 i 17; *Quodvultdeus, Sermo* 4,16. Zob. Richardson (1992); Chuvin (2009); Benko (1980); Roessli (2003).

<sup>18</sup> To przekonanie było podzielane w starożytności zarówno przez chrześcijan, jak i pogan, zob. Daniélou (1956).



zwiastujące wylew Nilu. Widząc deszcze w Etiopii, demony leciały w dół rzeki i oznajmiały nadchodzący wylew. Poza tym złe duchy potrafią wywnioskować to, co się stanie, z naturalnych znaków, tak jak lekarz, który odczytuje rokowania z symptomów choroby, czy żeglarz, który potrafi z obserwacji nieba przepowiedzieć nadciągającą burzę.

To naturalne, powiedzieć by można nawet fizyczne wyjaśnienie trafności przepowiedni pogańskich nie było jedyne. Kilka innych tłumaczeń podaje Augustyn, omawiając je najbardziej szczegółowo w traktacie *De divinatione daemonum*. Tekst ten powstał w pierwszej dekadzie V wieku pod wpływem dyskusji, jaką wywołała pogańska przepowiednia zburzenia jednej z najbardziej znanych świątyń imperium – aleksandryjskiego Serapejonu. Nie ma tu dla nas większego znaczenia, czy przepowiednia rzeczywiście została ogłoszona przed wydarzeniem; ważne jest, że tak sądzili współcześni. Serapejon w każdym razie został zburzony, a wiadomość o poprzedzającym ten fakt prorocत्वie wywołała pewną konsternację wśród chrześcijan. Augustyn, który dał przy tej okazji dosyć obszerny wykład swoich poglądów na wróżbiarstwo pogańskie, obok wymienionych przez Atanazego źródeł wiedzy demonów o przyszłości wskazał trzy inne. Pierwsze można by nazwać psychologicznym: złe duchy patrzą na twarz człowieka i domyślają się, co zrobi on w przyszłości. To wyjaśnienie wydaje się zgodne z antyczną fizjognomiką, uważaną za poważną gałąź nauki, a utrzymującą, że z twarzy człowieka można wyczytać nie tylko jego charakter, ale i przyszłe losy<sup>19</sup>. Drugim źródłem wiedzy demonów są znane im prorocтва biblijne oraz to, co zdarzyło im się usłyszeć od aniołów. Trzecie źródło wreszcie stanowią one same: złe duchy ogłaszają bowiem niekiedy własne plany – zapowiadają na przykład zarzę, którą następnie same wywołują<sup>20</sup>. Augustyn czuje się przy tym w obowiązku dodać, że demony często się jednak mylą, a niejednokrotnie umyślnie wprowadzają ludzi w błąd, jeśli zaś mówią prawdę, to tylko po to, by zdobyć zaufanie i zwieść następnie tych, którzy im zawierają.

<sup>19</sup> Na temat antycznej fizjognomiki zob. Evans (1941), (1950), (1969) i Barton (1994).

<sup>20</sup> Augustyn, *De divinatione daemonum* 7 (szybkość i doświadczenie, zob. także Tertulian, *Apologeticum* 22,8; por. *Consultationes Zacchei* I 27,5); 9 (zewnątrzne znaki zdradzające myśli człowieka); 11 (prorocтва biblijne; zob. również Tertulian, *Apologeticum* 22,9); 9 (zapowiedzi własnych działań, por. *Consultationes Zacchei* I 27,5); na ten sam temat Augustyn pisał w *De consensu evangelistarum* I 19,27–20,28 i *De Genesi ad litteram* XII 17–18.

## STOSUNEK DO DYWINACJI NIEPOGAŃSKIEJ

Stosunek chrześcijan do wróżbiarstwa w zasadzie od początku cechuje głęboka nieufność. Postawa ta wydaje się tak immanentnie związana z chrześcijaństwem, że badacze rzadko odczuwają potrzebę zadania pytania o jej genezę. A właściwie odpowiedź – rzekomo oczywistą – uznają za znaną z góry. Nieco niepokojące jest jednak to, że owych oczywistych odpowiedzi jest kilka. I tak na przykład Pierre Courcelle wskazuje po pierwsze na mocne zakazy starotestamentowe, po drugie – na silne związki wróżbiarstwa z religiami pogańskimi (uniemożliwiające w ogóle mówienie o dywinacji w stanie „czystym”), po trzecie – na kryzys montanistyczny, czyli pojawienie się w chrześcijaństwie nurtu silnie charyzmatycznego i źle widzianego przez biskupów, który wzbudził w Kościele niechęć do wszelkich proroctw<sup>21</sup>. Te powody deklarowanej niechęci wobec wróżbiarstwa są z pewnością istotne, ale też o wiele mniej oczywiste, niż się wydaje. Warto przyjrzeć się im nieco bliżej.

Najsilniej chyba akcentowanym wyjaśnieniem wrogości starożytnego Kościoła do dywinacji były wielokrotnie powtarzane w Starym Testamencie zakazy korzystania z usług różnego rodzaju wróżbitów i posługiwania się używanymi przez nich metodami. W przekładach na współczesne języki europejskie, niedysponujące rozwiniętą terminologią dotyczącą dywinacji, miejsca te sprawiają wrażenie bezwzględnie zabraniających wszelkiej aktywności w tej sferze. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia, nieodbiegającym tu zasadniczo od innych przekładów, brzmią one następująco:

Nie będziecie jeść niczego z krwią. Nie będziecie uprawiać wróżbiarstwa.  
Nie będziecie uprawiać czarów (Kpł 19,26).

Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusa, przepowiednie i czary; nikt, kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych (Pwt 18,10-11).

[Manasses] Przeprowadził syna swego przez ogień, uprawiał wróżbiarstwo i czary, ustanowił zaklinaczy i wieszczków. Mnóstwo zła uczynił w oczach Pana, tak iż Go pobudził do gniewu (2Krl 21,6).

---

<sup>21</sup> Courcelle (1957), kol. 1249.



To tylko kilka z licznych tekstów biblijnych, które – jak się może wydawać współczesnemu czytelnikowi – potępiają stosowanie wszelkich metod wróżbiarskich<sup>22</sup>. Warto jednak zauważyć – za Gideonem Bohakiem – że potępienia dywinacji w normatywnych tekstach Pentateuchu i innych księgach biblijnych nie są wcale tak szerokie, jak by się to mogło wydawać<sup>23</sup>. Już w starożytnych tłumaczeniach na grekę i łacinę, dysponujących bogatszą terminologią dywinacyjną niż współczesne języki europejskie, lista potępionych praktyk jest nieco bardziej precyzyjna niż w przekładzie zacytowanym wyżej. W *Księdze Powtórzonego Prawa* na przykład, tam, gdzie w polskim tłumaczeniu czytamy o wróżbach, gusłach, przepowiedniach i czarach, Septuaginta mówi o natchnionym wieszczaniu, wróżeniu z lotu ptaków, obserwowaniu omenów, zaklęciach i dwóch różnych rodzajach ludzi przyzywających duchy zmarłych, Wulgata zaś o konsultacjach u wieszczków, interpretowaniu snów i omenów, czarach, zaklęciach, przyzywaniu zmarłych i ogólnie o wróżbiarstwie<sup>24</sup>. W tekście hebrajskim za tymi terminami również kryły się prawie zawsze bardzo konkretne, specyficzne metody przepowiadania przyszłości. Co więcej, były one atakowane zazwyczaj nie dlatego, że uważano je za same w sobie złe, ale dlatego, że pozostawały ściśle związane z obcymi kultami pogańskimi, a w każdym razie za takie uważali je autorzy Pięcioksięgu<sup>25</sup>. Nie miejsce tu na rozważania nad tym, na ile praktyka, nawet ta oficjalna, stosowana w środowisku żydowskim w czasach powstawania ksiąg biblijnych odpowiadała deklarowanemu stosunkowi do dywinacji. Nie jest to dla nas szczególnie istotne. Z naszego punktu widzenia ważne jest nie to, jak starotestamentowe przepisy rozumieli i zachowali Żydzi w czasach Drugiej Świątyni, ale jak interpretowali je późnoantyczni chrześcijanie, którzy czytali je nie po hebrajsku, ale w tłumaczeniu greckim bądź łacińskim.

Pojęcia *manteia* i *divinatio* zdają się obejmować wszelkie metody wróżbiarskie. Niektóre terminy techniczne (jak np. *engastrimythos*, *ventriloquus*,

<sup>22</sup> Inne miejsca: Kpł 20,27, Lb 23,23, 2Krl 17,17 i 21,6; 2Krn 33,6, Syr 34,5; Iz 2,6 i 47,13; Mich 5,11.

<sup>23</sup> Bohak (2008), s. 18.

<sup>24</sup> Pwt 18,10-11. LXX: *μαντευόμενος μαντείαν, κληδονιζόμενος καὶ οἰωνιζόμενος, φαρμακὸς ἐπαεῖδων ἐπαιοιδῆν, ἐγγαστρίμυθος καὶ τερατοσκοπός, ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς*. Vlg: *qui ariolos sciscitetur et observet somnia atque auguria ne sit maleficus ne incantator ne pythones consulat ne divinos et quaerat a mortuis veritatem*.

<sup>25</sup> Cryer (1994), zwłaszcza s. 255–262.

*pytho*, oznaczające dosłownie „brzuchomówcę”<sup>26</sup>) określające poszczególne praktyki są dość wąskie (choć nie zawsze jednoznacznie identyfikowalne). Inne jednak, jak *oionismos/ auguratio*, *kledonidzesthai/ observare auguria* (terminy oznaczające najogólniej obserwację wieszczych znaków, niemające polskich technicznych odpowiedników) mogą oznaczać bardzo szeroki zestaw aktywności wróżbiarskiej. Ogólnie rzecz biorąc, w Septuagincie i Wulgacie potępienie dywinacji ma charakter nieco bardziej ogólny niż w oryginalnym tekście hebrajskim.

Trzeba jednak zauważyć, że jednocześnie w Biblii znajdziemy ustępy, które wręcz zalecają korzystanie z pewnych metod dywinacyjnych, a przynajmniej mówią o nich w tonie neutralnym, niekiedy określając je tymi samymi terminami, które znajdujemy w tekstach potępiających te praktyki. W *Księdze Rodzaju* na przykład (44,5-15) mowa jest o kielichu, który służył Józefowi do uprawiania sztuki wróżbiarskiej określanej przez Septuagintę i Wulgatę odpowiednio jako *oionismos/ augurandi scientia*, a więc przy użyciu tych samych terminów, którymi pisarze chrześcijańscy określać będą potępianą dywinację pogańską. W *Księdze Przysłów* (16,10) *manteion/ divinatio* jest wręcz atrybutem władcy. Przede wszystkim jednak widzimy w Biblii metody konsultacji, które mają być różne od tych potępionych (czy są takie w istocie, to już inna sprawa) i uchodzą za w pełni akceptowalne, czy nawet zalecane sposoby poznania przyszłości bądź woli Boga.

Pierwszą z nich jest stosowanie przez arcykapłana *urim* i *tummim*, przedmiotów umieszczanych na jego piersi i stanowiących część „szat liturgicznych”<sup>27</sup>. Czytelnicy współczesnych przekładów ksiąg biblijnych natykają się na te słowa w wielu miejscach Starego Testamentu, gdzie tłumacze pozostawiają je w brzmieniu oryginalnym, opatrując jedynie przypisem wyjaśniającym, że chodzi o losy wróżbiarskie służące do poznania woli Boga. Prawdą jest jednak, że dla starożytnych nie było to tak oczywiste. W Septuagincie i Wulgacie terminy te są często oddane tak, że z przełożonego tekstu nie wynika, by chodziło o specyficzne instrumenty służące dywinacji. Niemniej w niektórych miejscach widać wyraźnie, że arcykapłan ma dokonać konsulta-

---

<sup>26</sup> Zob. s. 159–169.

<sup>27</sup> Wj 28,30; Kpł 8,8; Lb 27,21; Pwt 33,8; 1Sm 28,6; Ezd 2,63; Neh 7,65; Syr 33,3 i 45,10 (numeracja wg tekstu hebrajskiego).

cji dywinacyjnej, choć sposób, w jaki zostanie ona przeprowadzona, pozostaje niezbyt jasny. Dobrze ilustruje to poniższy tekst z *Księgi Liczb* (27,21)<sup>28</sup>:

LXX: καὶ ἔναντι Ἐλεάζαρ τοῦ ἱερέως στήσεται, καὶ ἐπερωτήσουσιν αὐτὸν τὴν κρίσιν τῶν δῆλων ἔναντι Κυρίου· ἐπὶ τῷ στόματι αὐτοῦ ἐξελεύσονται καὶ ἐπὶ τῷ στόματι αὐτοῦ εἰσελεύσονται αὐτὸς καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ὁμοθυμαδὸν καὶ πᾶσα ἡ συναγωγὴ. (I położy się przed kapłanem Eleazarem, i zwrócić się w jego sprawie o rozstrzygnięcie do [rzeczy dających] jasność przed obliczem Pana, na [słowo] z jego ust wyjdą i na [słowo] z jego ust wejdą, on sam, synowie Izraela społem i całe zgromadzenie)<sup>29</sup>.

Vlg: *Pro hoc si quid agendum erit Eleazar sacerdos consulat Dominum ad verbum eius egredietur et ingredietur ipse et omnes filii Israhel cum eo et cetera multitudo.* (Kapłan Eleazar zapyta Pana, co należy zrobić w jego sprawie. Na jego słowo wyjdą i wejdą, on sam i wszyscy synowie Izraela wraz z nim i cała rzesza).

Grecki czytelnik tego tekstu nie mógł oczywiście zorientować się, na czym polegała nakazana tu metoda dywinacyjna, łaciński mógł jej w ogóle nie zauważyć, ale Teodoret z Cyru, jedyny autor antyczny wskazany jako komentujący ten tekst przez *Biblia Patristica*, czyli wykaz cytatów biblijnych u autorów starożytnych, nie miał wątpliwości, że chodziło o sposób uzyskania odpowiedzi Boga na zadane pytanie<sup>30</sup>.

Drugą metodą przedstawioną w Biblii jako akceptowalna są sny wróżebne. Na ogół były one otrzymywane bez proszenia, ale czasem o nie zabiegano, a sztuka ich wyjaśniania przez patriarchę Józefa jest przedstawiona w *Księdze Rodzaju* jako godna pochwały. Co ciekawe, Józef ukazany jest również jako ekspert w innych sposobach dywinacji, z których wprost wymienione jest

---

<sup>28</sup> W przekładzie *Biblia Tysiąclecia* dokonany bezpośrednio z hebrajskiego tekst brzmi następująco: „Winien się jednak stawić przed kapłanem Eleazarem, a ten będzie za niego pytał Pana przez losy urim. Tylko na jego rozkaz winni wyruszać i na jego rozkaz wracać, zarówno on, jak i wszyscy Izraelici i cała społeczność”.

<sup>29</sup> Przekład RW, podobnie w innych miejscach, gdzie nie zostało podane nazwisko tłumacza.

<sup>30</sup> Teodoret, *Quaestiones in Exodum* 60 (PG 80,285–288). Najbardziej aktualna wersja *Biblia Patristica* ma postać elektroniczną i jest dostępna na stronie <http://www.bibindex.mom.fr/> (konsultowane 20.11.2012).

wspomniane już wróżenie z kielicha<sup>31</sup>. Prorok Joel zaś pisze: „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia”, co sugeruje, że powszechność proroctwa będzie elementem rzeczywistości mesjańskiej<sup>32</sup>.

Trzecią praktyką dywinacyjną przedstawioną w Starym Testamencie jest zasięganie rady u proroków. Oczywiście, w Biblii najczęściej spotykamy przepowiednie wygłaszane wtedy, kiedy sam prorok, czy raczej przemawiający przez jego usta Bóg, uzna to za stosowne; rzadko widzimy, by ktoś o przepowiednię prosił. Takie są wymagania kompozycyjne narracji biblijnej, w której inicjatywa w kontaktach między Izraelem a Bogiem prawie zawsze należy do Boga. Rzeczywistość wyglądała prawdopodobnie inaczej, jednak dla studium nad dywinacją późnoantyczną nie jest ważne to, jaką rolę prorocy istotnie odgrywali, a jedynie to, jak została ona przedstawiona w Biblii. Niemniej w Starym Testamencie jest kilka epizodów, w których prorocy są konsultowani – zarówno przez władców, jak i zwykłych ludzi. W dziewiątym rozdziale *Pierwszej Księgi Samuela* znajdujemy opowieść o Saulu, który, wysłany przez swojego ojca, Kisza, na poszukiwanie zagubionych oślic, za radą sługi poszedł zapytać o ich los widzącego (proroka) Samuela. W tej samej księdze (28,6) autor mówi, że później, w trakcie swego panowania Saul zwykł prosić Boga o odpowiedź między innymi przez sny i przez proroków. W *Pierwszej Księdze Królewskiej* (14,1-18) widzimy, jak Jeroboam wysłał swoją żonę do proroka Achiasza, by dowiedziała się, co się stanie z jego chorym synem. Dalej opisana została konsultacja w sprawie wojny u czterystu proroków „urzędowych” i u proroka Micheasza (1Krl 22,6nn = 2Krn 8,5). W *Drugiej Księdze Królewskiej* (1,1-4) Eliasz wyrzuca rannemu królowi Achazjaszowi, że chcąc dowiedzieć się, czy odzyska zdrowie, wyprawił posłów do Baal-Zebuba, boga Ekronu, zamiast zapytać proroka w Izraelu. W tej samej księdze (2Krl 3,9-20) Jozafat, pozytywnie oceniany przez autora król Judy, pyta Jorama, króla Izraela: „Czyż nie ma tu proroka Pańskiego, byśmy mogli go skonsultować?”. Chory Ben-Hadad, władca Damaszku, po-

---

<sup>31</sup> Zabieganie o sny: zob. zwłaszcza 1Sm 28,6 – Bóg wprawdzie nie odpowiedział Saulowi przez sen, którego ten poszukiwał, ale wynikało to jedynie z wcześniejszego występku Saula, a nie z użycia przez niego niewłaściwej metody. Józef tłumaczy sny: Rdz 40-41; Józef wróży z kielicha (czy zapewne raczej z nalanego do niego płynu): Rdz 44,5 i 15.

<sup>32</sup> Jl 3,1-2.

syła z kolei swego sługę, Chazaela, po radę do Elizeusza, pytając, czy będzie żył (2Krl 8,7-15).

W Nowym Testamencie znajdujemy wzmianki o aniołach informujących o przyszłości oraz o prorokach, którzy przepowiadają – choć podobnie jak aniołowie, bez konsultacji – nie tylko wolę Boga, ale także sprawy bardziej doczesne. Anioł informuje Józefa o śmierci Heroda (Mt 2,19-21), Korneliusza o tym, że Piotr przebywa w Jaffie (Dz 1,1-6), a Pawła, że stanie przed cesarzem (Dz 27,22). Prorok Agabos z kolei zapowiada głód za panowania Klaudiusza (Dz 11,27). Jeszcze bardziej intrygujące jest użycie klasycznej metody dywinacyjnej przy uzupełnieniu grona Dwunastu po zdradzie Judasza – Maciej został wskazany przez los<sup>33</sup>.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że dziedzictwo Biblii nie zamykało całkowicie drogi do wróżbiarstwa, choć z pewnością nie zostawiało jej szeroko otwartej. Generalny walor potępień starotestamentowych nie zawsze był oczywisty, a w opowiedzianej na kartach ksiąg świętych historii Izraela bez trudu można było znaleźć przykłady dopuszczalnego, a nawet godnego pochwały, zastosowania metod dywinacyjnych. Zresztą, nawet gdyby Stary Testament był tu całkowicie jednoznaczny, to przecież chrześcijaństwo dokonywało bardzo poważnej reinterpretacji całego szeregu jego zakazów. W końcu – by pominąć już kwestie wszelkich przepisów pokarmowych – z chrześcijańskiej wersji Dekalogu znikło jedno z dziesięciu przykazań, a biblijne zakazy kontaktu ze zwłokami nie przeszkodziły późnoantycznemu rozwojowi kultu relikwii.

Silny związek wielu praktyk wróżbiarskich z kultami pogańskimi nie ulega wątpliwości i był on z pewnością poważnym utrudnieniem w ich stosowaniu. Metodzie silnie kojarzącej się z rytuałami pogańskimi trudno było zdobyć powszechną akceptację w środowisku chrześcijańskim. To samo należy powiedzieć o praktykach stosowanych przez profesjonalnych magów. Skojarzenia takie nie były jednak zawsze równie ewidentne. O ile z pewnością trudno było ich uniknąć w przypadku wróżenia z wnętrzości zwierząt ofiarnych, o tyle w odniesieniu do losów dywinacyjnych czy snów wydają się one o wiele mniej oczywiste. Co więcej, przeszkoda ta, jeśli nawet występowała, nie powinna była hamować rozwoju praktyk specyficznie chrześcijańskich.

Kryzys montanistyczny, wskazywany jako kolejny powód niechęci późnoantycznego Kościoła do dywinacji, istotnie poważnie wpłynął na kształt

---

<sup>33</sup> Szerzej na ten temat zob. Wiśniewski (2011).

chrześcijaństwa. Z naszego punktu widzenia ważne jest, że począwszy od III wieku, od czasów, w których montaniści zaczynają budować własny Kościół, w głównym nurcie chrześcijaństwa poważnemu wyciszeniu uległ żywy wcześniej nurt charyzmatyczny. Wyraźnie wzrosła nieufność do wszelkich wizji, przede wszystkim zaś znikły – przynajmniej z naszych źródeł – prorocy<sup>34</sup>. Zbieżność w czasie między końcem epoki proroków w Wielkim Kościele a pojawieniem się montanizmu jest wyraźnie widoczna w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei. Píše on, co prawda, że w Kościele duch proroczy nie wygaśnie aż do paruzji, ale ostatnie wzmianki o konkretnych osobach obdarzonych tym darem znajdujemy w części jego dzieła bezpośrednio poprzedzającej wystąpienie Montanusa<sup>35</sup>. Euzebiusz zaznacza przy tym wyraźnie, że w tych czasach były jeszcze w Kościele charyzmaty, jasno sugerując, że wkrótce potem znikły. Reakcja na montanizm wydaje się zjawiskiem ważnym, choć jej siła nie jest oczywista. Kwestią tą zajmę się bardziej szczegółowo w następnym rozdziale, poświęconym prorocत्वu. Tu wystarczy powiedzieć, że zjawiskiem tym nie da się wyjaśnić nieufności do innych metod wróżbiarskich, na przykład związanych z użyciem losów.

Oprócz wskazanych przez Courcelle'a przyczyn niechęci do dywinacji we wczesnym chrześcijaństwie w literaturze pojawia się jeszcze jedno wyjaśnienie tej postawy, wyjaśnienie natury teologicznej<sup>36</sup>. Dywinacja miałaby być dla chrześcijaństwa nie do zaakceptowania ze względu na samą swoją istotę, ponieważ zakładała ona fatalizm, z którym starożytny Kościół toczył zaciętą walkę. Kwestia fatalizmu pojawia się istotnie w pismach autorów chrześcijańskich wypowiadających się na temat astrologii<sup>37</sup>. Tutaj rzeczywiście stanowiła ona ważny problem intelektualny. Przekonanie, że ruchy ciał niebieskich determinują to, co wydarzy się w przyszłości, było bowiem powszechne, a zarazem trudne do pogodzenia z koncepcją wolnej woli. Nie był to jednak problem nie do rozwiązania, co pokazują choćby interpretacje Mateuszowej opowieści o Gwieździe Betlejemskiej, którą postrzegano właśnie jako znak

---

<sup>34</sup> Zob. dalej, s. 36–38.

<sup>35</sup> Ostatnie wzmianki o prorokach niemontanistycznych: Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica* IV 18,8 (powołanie na świadectwo Justyna); V 3,4 (wówczas liczne jeszcze charyzmaty); V 7,6 (za Ireneusza jeszcze były charyzmaty); V 17,4 (charyzmat proroczy nie wygaśnie do paruzji).

<sup>36</sup> Zob. np. Amand de Mendieta (1945); Downing (1992), s. 42.

<sup>37</sup> Użyteczny przegląd źródeł zob. Hegedus (2007). Tam również na temat kwestii fatalizmu.



tego, że sam porządek niebieski nie jest aż tak zdeterminowany, jakby się to mogło wydawać<sup>38</sup>. W jeszcze mniejszym stopniu problem fatalizmu dotyczy innych rodzajów dywinacji. Trzeba bowiem pamiętać, że już grecka, rzymska i żydowska dywinacja wcale nie tak często odpowiadały na pytania „Co się stanie?” lub „Czy wydarzy się to lub owo?”. Pytania wróżbiarskie zazwyczaj dotyczyły nie przyszłości, a teraźniejszości lub przeszłości. Człowiek, który został okradziony, nie musiał pytać: „Czy odzyskam moje pieniądze?”. Dowiadywał się raczej: „Gdzie są teraz moje pieniądze?” lub „Kto jest złodziejem?”. Skądinąd nawet pytania istotnie odnoszące się do przyszłości miały na ogół charakter prośby o wskazanie, jak należy postąpić, a nie o odkrycie tego, co ma się wydarzyć. „Czy mam pogodzić się z sąsiadem?”, „Czy powinienem wyruszyć w podróż?”, „Czy mam się ożenić?” to typowe przykłady kwestii przedkładanych wyroczniom. Odpowiedź na te pytania w żadnym razie nie zakładała fatalistycznej wizji świata. Wrogość wobec niej w bardzo ograniczonym stopniu zatem wyjaśnia niechęć do dywinacji. Co więcej, argument „antyfatalistyczny” był mieczem obosiecznym – mógł bowiem podważać nie tylko prawdomówność wyroczni, ale i proroków<sup>39</sup>. Pogodzenie ich wiedzy o przyszłości, nawet jeśli pochodziła ona od Boga, ze swobodą wyborów dokonywanych przez człowieka również nie było bowiem oczywiste. W konsekwencji argument ten stosowano z dużą rozważą i zasadniczo tylko w dyskusjach na temat astrologii.

Myszę, że nie odmawiając wartości wskazanym wyżej wyjaśnieniom, należy poważnie potraktować deklaracje samych autorów chrześcijańskich na temat wyjawiania spraw zakrytych. Interesującą wypowiedź w tej kwestii znajdujemy u Orygenesusa. Warto przytoczyć ją w całości:

Moim zdaniem trzeba uznać, że Żydzi musieli mieć proroków, jeśli mieli zachować prawa, które zostały im dane, wierzyć w Stworzyciela stosownie do przyjętej tradycji i nie znaleźć okazji do porzucenia prawa dla politeizmu pogan. Konieczność tę spróbuję uzasadnić następująco: W prawie żydowskim napisano, że „poganie będą słuchali wróżbitów i wieszczków, Żydom natomiast powiedziano: „Lecz tobie nie pozwala na to Pan, Bóg twój”, i dalej: „Proroka spośród braci twoich wzbudzi w tobie Pan, Bóg twój”.

<sup>38</sup> Zob. np. Orygenes we fragmencie *Komentarza do Księgi Rodzaju* cytowanym przez Euzebiusza, *Praeparatio evangelica* VI 11. O dyskusjach wokół problemu Gwiazdy Betlejemskiej zob. Denzey (2003).

<sup>39</sup> Zob. Augustyn, *De civitate Dei* V 9.

Poganie zatem korzystają z przepowiedni dostarczonych przez wyrocznie, znaki, wróżby z lotu ptaków i wnętrzości zwierząt ofiarnych, przez brzuchomówców, wróżbitów i astrologów chaldejskich, a tego rodzaju praktyki zostały zakazane Żydom; gdyby więc Żydzi nie posiadali żadnego sposobu poznania przyszłych wydarzeń, to wiedzeni naturalnym ludzkim pragnieniem odgadywania przyszłości wzgardziliby swymi prorokami jako nieposiadającymi w sobie mocy bożej, nie uznaliby żadnego proroka po Mojżeszu, nie spisaliby ich proroctw, lecz jako odstępcy zwróciliby się do wróżb i wyroczni pogańskich, albo spróbowaliby wprowadzić coś podobnego u siebie.

Nic więc dziwnego, że prorocy żydowski mówili również o zwyczajnych sprawach do ludzi łaknących pociechy, nic dziwnego, że Samuel mówił również o zaginionych oślicach i o chorobie syna króla, o której wspomina *Trzecia Księga Królewska*. Czyż bowiem w przeciwnym wypadku heroldowie prawa żydowskiego mogliby krytykować kogoś, kto zapragnął zasięgać rady wyroczni fałszywych bogów? A czytamy, że Eliaz gromił Ochozjasza: „Czyż nie ma Boga w Izraelu, że wy idziecie wywiadywać się u Baala, boga-muchy Akkaronu?”<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Orygenes, *Contra Celsum* I 36: Πρὸς οὓς ἐροῦμεν ὅτι ἀναγκαῖον παραδέξασθαι ὅτι καὶ Ἰουδαῖοι προφήτας εἶχον, εἴτερ ἔμελλον συνέχεσθαι ἐν τῇ δοθείσῃ αὐτοῖς νομοθεσίᾳ καὶ πιστεύειν τῷ δημιουργῷ, καθὰ παρελήφεισαν, καὶ ὅσον ἐπὶ τῷ νόμῳ μὴ ἔχειν ἀφορμὰς ἀποστηῆναι εἰς τὴν τῶν ἐθνῶν πολυθεότητα. Τὸ δ' ἀναγκαῖον οὕτω παραστήσομεν. «Τὰ ἔθνη», ὡς γέγραπται καὶ ἐν αὐτῷ τῷ τῶν Ἰουδαίων νόμῳ, «κληθόνων καὶ μαντείων ἀκούσονται» τῷ δὲ λαῷ ἐκεῖνῳ εἴρηται: «Σοὶ δὲ οὐχ οὕτως ἔδωκε κύριος ὁ θεός σου.» Καὶ ἐπιφέρεται τούτῳ τὸ «Προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου». Εἴτερ οὖν τῶν ἐθνῶν χρωμένων μαντείαις εἴτε διὰ «κληθόνων» εἴτε δι' οἰωνῶν εἴτε δι' ὀρνίθων εἴτε δι' ἐγαστριμύθων εἴτε καὶ διὰ τῶν τὴν θυτικὴν ἐπαγγελλομένων εἴτε καὶ διὰ Χαλδαίων γενεθλιαλογούντων, ἅπερ πάντα Ἰουδαίους ἀπείρητο, Ἰουδαῖοι εἰ μηδεμίαν εἶχον παραμυθίαν γνώσεως τῶν μελλόντων, ὑπ' αὐτῆς ἂν τῆς ἀνθρωπίνης περὶ τὴν γνῶσιν λιχνείας τῶν ἐσομένων ἀγόμενοι κατεφρόνησαν μὲν ἂν τῶν ἰδίων ὡς οὐδὲν ἐχόντων θεῖον ἐν ἑαυτοῖς καὶ οὐκ ἂν μετὰ Μωϋσέα προφήτην προσήκαντο οὐδ' ἀνέγραψαν αὐτῶν τοὺς λόγους, αὐτόμολοι δὲ ἐπὶ τὰ τῶν ἐθνῶν μαντεῖα καὶ χρηστήρια μετέστησαν ἢ ἐπεχείρησαν ἂν ἰδρῦσαι τι τοιοῦτον καὶ παρ' ἑαυτοῖς. Ὡστ' οὐδὲν ἀποτόν ἐστι καὶ περὶ τῶν τυχόντων τοὺς παρ' αὐτοῖς προφήτας εἰς παραμυθίαν τῶν τὰ τοιαῦτα ποθούντων προειρηκέναι, ὥστε καὶ «περὶ ὄνων ἀπολωλυῶν» προφητεύειν κέναι, ὥστε καὶ «περὶ ὄνων ἀπολωλυῶν» προφητεύειν τὸν Σαμουὴλ καὶ περὶ νόσου παιδὸς βασιλικοῦ τὸν ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Βασιλειῶν ἀναγεγραμμένον. Πῶς δ' ἂν τῷ βουλομένῳ ἀπὸ τῶν εἰδώλων μαντείαν λαβεῖν ἐπέπλησσον οἱ τὰ τοῦ νόμου Ἰουδαίων πρεσβεύοντες; Ὡσπερ εὐρίσκεται Ἡλίας τῷ Ὁχοζία ἐπιπλήσων καὶ λέγων: «Εἰ παρὰ τὸ μὴ εἶναι θεὸν ἐν Ἰσραὴλ ὑμεῖς πορευέσθε ἐκζητῆσαι ἐν τῇ Βαὰλ μυῖαν θεὸν Ἀκκαρῶν.» (wyd. M. Borret, *Origène. Contre Celse*, t. 1, SCh 132, Paris 1967, przekł. polski S. Kalinkowski).



Warto zwrócić uwagę na to, że wymieniając jednym tchem dwa zagrożenia, wobec jakich stali członkowie narodu wybranego: korzystanie z porad specjalistów pogańskich oraz „wprowadzenie czegoś podobnego u siebie”, Orygenes mimochodem wypowiada się w kwestii, która będzie miała fundamentalne znaczenie dla rozwoju dywinacji chrześcijańskiej. Nie mamy jednak śladów, by próby chrystianizacji tradycyjnych metod wróżbiarskich pojawiły się już na początku III wieku. Przytoczona wypowiedź zdaje się raczej sugerować, że sam autor z takimi próbami się nie zetknął i że jest to dla niego sytuacja czysto teoretyczna. Orygenes nie tłumaczy tu, dlaczego obecnie chrześcijanie nie mają możliwości dowiadywania się o mające nadejść wydarzenia, a jedynie wyjaśnia, dlaczego kiedyś wiedza taka była dostępna Żydom. Twierdzi, że miało to na celu wyłącznie uwierzytelnienie misji proroków. Gdyby nie potrafili oni przepowiadać przyszłości, ludzie by im po prostu nie wierzyli i odwróciwszy się od nich, poszliby do wyroczni i wróżbitów pogańskich. Co więcej, Orygenes uważa, że kiedyś Bóg musiał mówić do ludzi o sprawach prostych, doczesnych, innych by nie pojęli. Oczywiście, mamy tu do czynienia z wypowiedzią chrześcijańskiego intelektualisty, ale wydaje się, że istniejący zakaz jest dla niego nie tylko zrozumiały; w jego przekonaniu jest również zachowywany.

Różnicy między starotestamentowym przyzwoleniem dla pewnych form szukania wiedzy o przeszłości o sytuacją obecną, w której wszelkie takie starania są zakazane, był świadomy również Jan Chryzostom, który podobnie jak Orygenes przywołuje epizod z zaginionymi oślicami Kisza, odnalezionymi przez Saula dzięki wskazówkom Samuela. Obszerniej i nieco odmiennie wyjaśnia on jednak, dlaczego jego współcześni nie mają komu zadawać takich pytań. Jest to dla nich – powiada – po prostu całkowicie zbędne. Jakie bowiem znaczenie ma dla człowieka wiedza o tym, co stanie się z jego inwentarzem skoro odsłonięte przed nim zostały tajemnice dotyczące życia wiecznego<sup>41</sup>? Nie chodzi więc tu o stosowanie tych czy innych metod – chrześcijaninowi w ogóle nie wypada zabiegać o poznanie przyszłości – w każdym razie tej doczesnej. Ciekawość, *curiositas*, jest zdecydowanie postrzegana jako wada<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Jan Chryzostom, *In II Epistulam ad Timotheum* 8,5; por. Orygenes, *Contra Celsum* I 37; zob. też Atanazy, *Vita Antonii* 33.

<sup>42</sup> Zob. Orygenes, *In Numeros homiliae* 13,6; Augustyn, *Sermo Dolbeau* 23 D,12 i *De catechizandis rudibus* 27. Motywacja ta wyraźna jest także w słynnym edykcie cesarskim skierowanym przeciw dywinacji: *CIb* IX 16,4 (357), zob. dalej, przyp. 43.

Dla Orygenesesa zdobycie wiedzy o przyszłości jest naturalnym pragnieniem ludzkim. Na ile poważnie należy zatem potraktować uwagę Jana Chryzostoma, że dla chrześcijan jest to wiedza zbędna? Czy autorzy chrześcijańscy istotnie są przekonani, że znajomość wydarzeń, które dopiero nadejdą, jest do niczego niepotrzebna, czy też jedynie starają się o tym przekonać swoich słuchaczy, nie wskazując prawdziwej przyczyny zakazu sięgania po praktyki wróżbiarskie; a jeśli tak, co było tą przyczyną? Wobec braku oczywistej odpowiedzi na ostatnie pytanie skłonny jestem uznać słowa Orygenesesa i Jana Chryzostoma za szczere. A zatem szukanie wiedzy o zakrytych sprawach tego świata było postrzegane przez tych autorów jako niewskazane dla chrześcijanina nie tyle nawet ze względu na środki, jakimi starano się tę wiedzę zaspokoić, co z uwagi na sam cel poszukiwań, a jeszcze bardziej stojącą za nimi motywację. Pisarze kościelni, zdecydowanie potępiający wszelkie przejawy dywinacji pogańskiej, w odniesieniu do metod pobożnych, czy choćby akceptowalnych dla chrześcijan, zajmowali więc na ogół stanowisko niechętne, raczej unikając jednak formułowania jednoznacznych ocen.

Tak wyglądały deklaracje ze strony tych, którzy starali się kształtować obyczaje. Kolejne rozdziały pokażą, czy inni chrześcijanie podzielali takie stanowisko. Pokażą metody, które spotykały się z różną reakcją: bywały zachwalane, akceptowane, tolerowane, niekiedy nawet potępiane. Wszystkie jednak były stosowane w praktyce przez ludzi późnego antyku, którzy czuli się chrześcijanami i którzy właśnie jako chrześcijanie sięgali po praktyki, jakie w ich przekonaniu nie tylko nie pozostawały w sprzeczności z wyznawaną przez nich wiarą, ale często wręcz znajdowały w niej uzasadnienie.

## SYTUACJA PRAWNA

Przed przystąpieniem do omówienia poszczególnych metod nieco miejsca należy poświęcić tak istotnemu elementowi rzeczywistości, w którym rozwijało się wróżbiarstwo chrześcijańskie, jakim było prawodawstwo cesarskie, w IV i V wieku żywo interesujące się sferą dywinacji. Już Konstantyn zakazał – pod karą deportacji na wyspy – prywatnego i ukrytego korzystania z konsultacji haruspików. Euzebiusz i Zosimos czynią go odpowiedzialnym za

delegalizację wszelkiej dywinacji<sup>43</sup>, jednak wobec niezachowania stosownej konstytucji cesarskiej do ich przekazu należy podchodzić nieufnie. Pierwszy z autorów, chrześcijański biskup, mógł przypisać cesarzowi ten zakaz, by dodać mu chwały, drugi, zagorzały poganin – by go skompromitować. Niemniej warto zwrócić uwagę na to, że obydwaj pisarze łączą to postanowienie z likwidacją krwawych ofiar. Wprawdzie prawo dotyczące tej sprawy również nie zostało włączone do *Kodeksu Teodozjusza*, ale znamy je z edyktu Konstancjusza II, który się do niego odwołuje. Można więc chyba stwierdzić, że przynajmniej wróżenie z trzewi zwierząt ofiarnych rzeczywiście zostało wówczas zabronione (co nie znaczy, że skutecznie zlikwidowane)<sup>44</sup>. Jeśli tak się stało, to wraz z nim zakazana została dozwolona przez wcześniejszy edykt publiczna działalność haruspików – przynajmniej w swojej klasycznej formie, polegającej na czytaniu we wnętrznościach zwierząt<sup>45</sup>.

Najbardziej surowe i rozległe prawo przeciw dywinacji zostało wydane przez Konstancjusza II, który w 357 roku zakazał zasięgania rady u haruspików, wróżbiarzy (*harioli*), augurów, wieszczków, Chaldejczyków i magów, zrównując wszelką dywinację z aktywnością tych ostatnich.

Imperatorzy Konstancjusz August i Julian Cezar do ludu: Niech nikt nie korzysta z porad haruspika albo astrologa czy wróżbity. Niech zniknie nieczna profesja augurów i wieszczków. Niechaj też Chaldejczycy i magowie, których lud nazywa złoczyńcami (albo czarnoksiężnikami – *malefici*) ze względu na mnogość ich występków, zaprzestaną wszelkiego trudu. Niech zniknie na zawsze ciekawość dywinacji. Ktokolwiek zaś odmówi posłuszeństwa [tym] nakazom, poniesie karę śmierci zgładzony mściwym mieczem. Wydany ósmego dnia przed kalendami lutego, w Mediolanie, za dziewiątego konsulatu Konstancjusza Augusta i drugiego konsulatu Juliana Cezara (*CTh* IX 16,4, 25 stycznia 357)<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Haruspicyjna prywatna: *CTh* XVI 10,1 (17 grudnia 320/321). Zakaz ofiar za Konstancjusza z odwołaniem do Konstantyna: *CTh* XVI 10,2 (341). Zosimos, *Historia Nova* II 29,4. Przekaz Euzebiusza: *Vita Constantini* II 45,1.

<sup>44</sup> Barnes (1984).

<sup>45</sup> Zob. Briquel (1998), s. 161–164 i Haack (2003), s. 186–193.

<sup>46</sup> *Imp. Constantius a. et Iulianus c. ad populum. Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et vatium prava confessio conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. etenim supplicium capitis feret gla-*

Rok później do tego samego zestawu potępianych specjalistów od dywinacji dodani zostają wyjaśniacze snów<sup>47</sup>. Obie konstytucje sprawiają wrażenie uderzających we wszystkie formy wróżbiarstwa, ale pozostaje tu cień wątpliwości. Lista zakazanych praktyk nie jest bowiem pełna. Po pierwsze, nie znalazła się na niej inkubacja, którą – jak zobaczymy dalej – uważano przecież za metodę dywinacyjną. Można się domyślać, że jej zasadniczo terapeutyczny charakter usprawiedliwiał wyłączenie jej z ogólnego zakazu. Po drugie, w konstytucji nie ma mowy o różnego rodzaju metodach losowania wróżbiarskiego. Czy one były również zakazane? Nie ma co do tego pewności. Pewne jest w każdym razie, że zakaz obejmował konsultacje u specjalistów i praktyki silnie powiązane z kultem pogańskim (poza inkubacją). Jeżeli więc nawet prawodawstwo Konstancjusza nie zdelegalizowało wszelkich form dywinacji pogańskiej, to przynajmniej ograniczyło ją drastycznie.

Po krótkich rządach Juliana, podczas których przynajmniej tradycyjne formy dywinacji zostały przywrócone do łask, powróciły zakazy praktyk wróżbiarskich, choć nie o tak ogólnym charakterze jak za Konstancjusza, a Walentynian zezwolił nawet na tradycyjną, publiczną działalność haruspików, choć wziąć należy pod uwagę, że uczynił to w edyktie skierowanym nie do jednego z wysokich urzędników państwowych, lecz do senatu rzymskiego, a więc dotyczącym stosunków specyficznych i mimo wszystko lokalnych<sup>48</sup>. Późniejsi cesarze zachodni, Honoriusz i Walentynian III, zakazywać będą wyłącznie astrologii, na Wschodzie Teodozjusz I wyda edykty przeciw konsultacjom z trzewi zwierząt ofiarnych. Wymienione prawa wejdą do *Kodeksu Teodozjusza*, a potem do *Kodeksu Justyniana*<sup>49</sup>.

Chociaż cesarze chrześcijańscy nie byli pierwszymi, którzy zakazywali bądź ograniczali działalność dywinacyjną, to ich prawodawstwo jest w tej sferze represyjne na skalę wcześniej zupełnie niespotykaną, frapującą nawet, jeśli weźmie się pod uwagę ogólną tendencję do zaostrzenia systemu karnego w późnym antyku<sup>50</sup>. Po pierwsze, złamanie zakazu – i to nie tylko przez specjalistów od wróżbiarstwa, ale i przez ich klientów – karane jest śmier-

---

*dio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit. Dat. VIII. kal. febr. Mediolano, Constantio a. IX. et Iuliano caes. II. coss.*

<sup>47</sup> *CTh* IX 16,6 (5 listopada 358).

<sup>48</sup> *CTh* IX 16,9 (29 maja 371).

<sup>49</sup> Zob. Desanti (1990), s. 179–184.

<sup>50</sup> Fögen (1993).

cią. Po drugie, w przypadku oskarżenia o przestępstwa z tej kategorii nawet członkowie stanu senatorskiego są poddawani torturom – czyli stosowana jest wobec nich ta sama procedura, co przy sprawach o *maiestas*, czyli zdradę stanu. Po trzecie wreszcie, winni nie podlegają amnestii<sup>51</sup>.

Trudno jest określić realną siłę tych zakazów. Teksty narracyjne pokazują nam, że specjaliści od dywinacji, mimo grożących im teoretycznie sankcji karnych, działali na ogół swobodnie, co potwierdzają również kazania chrześcijańskich biskupów potępiające korzystanie z tego rodzaju usług. Polowanie na wróżbiarzy i magów na początku lat siedemdziesiątych, za panowania Walentyniana, a zwłaszcza Walensa, pokazuje jednak, że niekiedy legislacja mogła być stosowana z całą surowością, choć zapewne zdarzało się to sporadycznie i tylko w głównych ośrodkach władzy<sup>52</sup>. W tej sferze niebezpiecznie byłoby jednak przyjąć, że ustawodawstwo cesarskie nie było niczym więcej niż wyrazem pobożności władców, niemającym wpływu na rzeczywistość<sup>53</sup>.

Nie jest do końca jasne, czy potępienie wszelkich form dywinacji przez Konstancjusza obejmowało również metody specyficznie chrześcijańskie, o których będzie mowa w tej książce. Żadna z nich nie jest wymieniona w konstytucjach cesarskich, jednak to nie rozstrzyga jeszcze kwestii. Z jednej strony prawodawstwo cesarskie ma w sposób oczywisty charakter antypogański, co skłaniałoby do uznania, że metody niezwiązane ze starą religią nie będą potępione. Z drugiej strony jednak Konstancjusz atakuje samą „ciekawość dywinacji” (ciekawość rzeczy przyszłych, jak wyjaśniają twórcy *Kodeksu Teodozjusza*), postrzeganą jako niebezpieczna dla państwa. Można powiedzieć tyle, że nie znamy przypadków zastosowania wymienionych wyżej praw przeciw ludziom uprawiającym dywinację chrześcijańską i można się spodziewać, że przynajmniej jeśli nie zadawali oni pytań o zdrowie cesarza bądź imię jego następcy, nie byli niepokojeni. Na pewno zaś nie w nich przede wszystkim mierzył prawodawca.

Prawne potępienie dywinacji pogańskiej mogło więc zapewne wpłynąć na rozwój alternatyw chrześcijańskich, po które wyznawcy nowej religii mogli

<sup>51</sup> Grodzynski (1974), s. 272–276.

<sup>52</sup> Zob. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXVIII 1 i XXIX 1–2; Zosimos, *Historia Nova* IV 13–15; Sokrates, *Historia Ecclesiastica* IV 19.

<sup>53</sup> Co oczywiście nie znaczy, że było ono pozbawione tej funkcji. O przykładach takiego podejścia do prawodawstwa późnoantycznego zwłaszcza w sferze religijnej pisze Stachura (2010), s. 15–16; zob. zwłaszcza Harries (1999).

### *1. Deklarowany stosunek do dywinacji*

sięgać chętniej również dlatego, że traktowali je na pewno jako bardziej dopuszczalne moralnie, a prawdopodobnie także skuteczniejsze. Z metod tych mogli korzystać skądinąd także poganie, którym ograniczano dostęp do ich własnych technik. Jak zobaczymy w rozdziale poświęconym inkubacji, przynajmniej w tej sferze nie była to możliwość czysto teoretyczna. Takie przypadki na pewno się zdarzały.

## ROZDZIAŁ 2

### PROROCY

Najprostszą chyba, najlepiej uzasadnioną biblijnie, a zatem i najbardziej akceptowalną, przynajmniej *a priori*, metodą poznania przyszłości i uzyskania wskazówek w sytuacjach wymagających podjęcia wyboru, było zapytanie proroka. Używając tego terminu, mam na myśli człowieka, który wiedzę o tym, co było, jest i będzie oraz o tym, jakiego wyboru należy dokonać w każdej sytuacji, miał bezpośrednio od Boga. Od razu muszę zaznaczyć, że w rozdziale tym nie mam ambicji, by zająć się wszystkimi aspektami zjawiska profetyzmu w późnej starożytności. Spośród czterech funkcji proroków biblijnych i chrześcijańskich wyróżnionych przez analizującego to zjawisko Giovanniego Filoramo: dywijnacyjnej, reformatorskiej, politycznej i eschatologicznej<sup>1</sup>, interesować mnie będzie (prawie) wyłącznie ta pierwsza. Marginalnie jedynie będę podejmował również kwestię działalności taumaturgicznej proroków. Jest ona bowiem bardzo silnie związana z ich misją w oczach ludzi tej epoki, tak, że w niektórych żywotach świętych to właśnie cuda, a nie przepowiednie, są dowodem profetycznego charakteru działalności ich bohaterów. Dobrze widać to w zamieszczonej w *Historia Monachorum* relacji na temat mnicha Theona: „Mąż ów samotnie ukryty w celi, jak mówiono, przez trzydzieści lat zachowywał milczenie. Czynił także wiele cudów, dlatego też uważano go za proroka”<sup>2</sup>. Można

---

<sup>1</sup> Filoramo (2005b), s. 159–162.

<sup>2</sup> Rufin, *Historia Monachorum* 6,1 (podobnie w wersji greckiej *Historia Monachorum* 6,1). To samo dobrze widać w opowieści Hieronima o tym, jak Hezychiusz poszukiwał swojego ukrywającego się przed światem mistrza, Hilariona: „Gdy zaś upłynęły trzy lata, usłyszał w Methonie od jakiegoś Żyda, który sprzedawał ludziom starzyznę, że na Sycylii pojawił się chrześcijański prorok, czyniący takie cuda i znaki, iż uważa się go za jednego ze starożytnych świętych”



sądzić więc, że niekiedy to właśnie przekonanie o mocy cudotwórczej mnicha leżało u podstaw uznania go za świętego ożywianego tym samym duchem, który kierował Eliaszem i Elizeuszem.

Mówiąc o prorokach, będę miał jednak na myśli przede wszystkim ludzi, o których sądzono, że dzięki szczególnej więzi łączącej ich z Bogiem są w stanie odsłaniać rzeczy zakryte: przede wszystkim przyszłość, ale również nieznaną innym przeszłość i teraźniejszość, w tym tajniki ludzkiego serca. Oczywiście, gdy mówimy o środowisku chrześcijańskim, zawężenie znaczenia terminu „prorok” do tego typu aktywności może wydawać się nietrafne. Wielcy prorocy tradycji biblijnej, których podstawową funkcją było komunikowanie ludziom słów powierzonych im przez Boga, nie byli przecież zwykłymi jasnowidzami odpowiadającymi na pytania tych, którzy chcieli poznać rzeczy zakryte. Nawet oni jednak niekiedy byli prośzeni o odsłonięcie takich spraw. I, co ważniejsze, spełniali takie prośby. Jak pamiętamy, Saul konsultował się z Samuelem w sprawie zagubionych oślic swojego ojca, Ben-Hadad i Jozafat pytali Elizeusza: pierwszy o swoje zdrowie, drugi o wynik zbliżającej się bitwy. Jeroboam dowiadywał się od Achiasza, co czeka jego chorego syna. Eliasz wyrzucił Achazjaszowi, że zasięgał rady Baal-Zebuba, zamiast zapytać proroka w Izraelu<sup>3</sup>. Chrześcijanie późnego antyku znali więc przypadki pytania proroków o przyszłość, choć oczywiście byli też świadomi, że Jezus odmówił odpowiedzi na pytanie o to, kiedy przywróci królestwo Izraela<sup>4</sup>.

## PROROCTWO I JEGO SCHYLEK W CHRZEŚCIJAŃSTWIE I–III WIEKU

Przekonanie, że tak rozumiane proroctwo jest zjawiskiem żywym, a nawet powszechnym, daje o sobie znać bardzo wyraźnie w literaturze chrześcijańskiej I i II wieku. Prorocy licznie pojawiają się w pismach Nowego Testamentu, przede wszystkim przekazując nakazy od Boga, ale też, jak już pisałem, przepowiadając przyszłość indywidualnym ludziom i całym spo-

---

(*Vita Hilarionis* 27,2). Przekonanie Kolenkow (1980), że chrześcijańscy prorocy raczej nie czynią cudów, z pewnością nie ma zastosowania do późnego antyku.

<sup>3</sup> Zob. miejsca wskazane na s. 22–23.

<sup>4</sup> Dz 1,6-8.



łecznościom<sup>5</sup>. Robią to wprawdzie z nakazu Boga, a nie odpowiadając na zadane pytania, zjawisko konsultacji u proroków z pewnością jednak istniało, o czym świadczy interesujący ustęp z powstałego ok. połowy II wieku *Pasterza Hermasa*:

Wskazał mi jakichś ludzi siedzących na ławie i jednego człowieka siedzącego na krześle nauczyciela. I powiedział do mnie: „Czy widzisz ludzi na ławie?” Odpowiedziałem: „Widzę Panie”. „Ci – rzekł – to wierni, a ten, co siedzi na krześle, to fałszywy prorok, który zabija umysły sług Boga. Zabija tych o rozdwojonym umyśle, a nie wiernych. Ci o rozdwojonych umysłach przychodzą do niego jak do wróża i wypytyują go o to, co im się przydarzy. Fałszywy prorok zaś, niemający w sobie żadnej mocy Ducha Bożego, odpowiada im stosownie do ich pytań i stosownie do ich złych pragnień i wypełnia ich tym, czego oni sami chcą. Będąc bowiem próżny, daje próżne odpowiedzi na próżne [pytania]. Każda bowiem odpowiedź odpowiada pustocie człowieka. Czasem mówi jakieś słowa prawdziwe, ponieważ diabeł napełnia go swoim duchem, mając nadzieję na pokonanie niektórych spośród sprawiedliwych. Wielu więc, którzy są silni w wierze Pana i przyodziani w prawdę, trzyma się od nich z dala. Ci jednak o rozdwojonych umysłach, którzy często zmieniają zdanie, korzystają z wieszczbiarstwa, jak to czynią poganie, i ściągają na siebie większy grzech, dopuszczając się bałwochwaltwa. Ten bowiem, kto wypytuje fałszywego proroka w sprawie jakiegokolwiek działania, jest bałwochwalcą wyzbytym prawdy i szaleńcem. Żaden bowiem duch dany przez Boga nie musi być pytany, gdyż taki duch ma moc Bóstwa i wszystko mówi sam z siebie; pochodzi bowiem z wysoka i ma moc Bożego Ducha. Natomiast duch, który jest pytany i odpowiada zgodnie z pragnieniami ludzi, pochodzi z ziemi, jest słaby i pozbawiony mocy, i milczy, jeśli się go nie zapyta (*Pastor Hermae. Mandata* 11,1–6)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Poza Ewangeliami, które przedstawiają proroctwa Jezusa zob. zwłaszcza Dz 11,27-30; 13,1-12; 15,32; 19,6; 21,8-12; Rz 12,6; 1Kor 11-14; Ef 4,11; 1Tes 5,19-20; 1Tm 1,18; 4,14; 1J 4,1. Na temat proroctwa w Nowym Testamencie i wczesnym Kościele zob. Aune (1983).

<sup>6</sup> 1. Ἔδειξέ μοι ἐπὶ συμπελλίου καθημένους ἀνθρώπους καὶ ἕτερον ἄνθρωπον καθημένον ἐπὶ καθέδραν, καὶ λέγει μοι· Βλέπεις τοὺς ἐπὶ τοῦ συμπελλίου καθημένους; Βλέπω, φημί, κύριε. Οὗτοι, φησί, πιστοὶ εἰσι, καὶ ὁ καθημένος ἐπὶ τὴν καθέδραν ψευδοπροφήτης ἐστίν, ὃς ἀπόλλυσι τὴν διάνοιαν τῶν δούλων τοῦ θεοῦ· τῶν διψύχων δὲ ἀπόλλυσιν, οὐ τῶν πιστῶν. 2. οὗτοι οὖν οἱ δίψυχοι ὡς ἐπὶ μάντιν ἔρχονται καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτόν, τί ἄρα ἔσται αὐτοῖς· κάκεινος ὁ ψευδοπροφήτης μηδεμίαν ἔχων ἐν ἑαυτῷ δύναμιν πνεύματος θείου, λαλεῖ μετ' αὐτῶν κατὰ τὰ ἐπερωτήματα αὐτῶν καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς πονηρίας αὐτῶν καὶ πληροῖ τὰς ψυχὰς αὐτῶν, καθὼς αὐτοὶ βούλονται. 3. αὐτὸς γὰρ κενὸς ὡν κενὰ καὶ ἀποκρίνεται κενοῖς· ὁ γὰρ ἐὰν ἐπερωτηθῆ, πρὸς τὸ κένωμα τοῦ

Dla autora tego tekstu prorocy, którzy – wzorem pogańskich wieszczków – pozwalają, by im zadawać pytania i udzielają odpowiedzi (niekiedy trafnych) dotyczących przyszłości ludziom przychodzącym do nich ze swoimi sprawami, zasługują na potępienie. To potępienie jest jednak wyraźnym dowodem autentycznego występowania interesującego nas zjawiska. Ludzie rzeczywiście pytali o swoją przyszłość tych, których autor uważa za mówiących z podszepu diabła, ale których oni sami z pewnością uznawali za mających dostęp do wszechwiedzy Boga.

Ostatnią, potężną manifestacją wczesnochrześcijańskiego profetyzmu był montanizm, będący początkowo raczej nie zamkniętą sektą charyzmatyków, a nurtem o bardzo szerokim oddziaływaniu, którego ślady można zobaczyć w wielu wspólnotach pozostających w ramach Wielkiego Kościoła<sup>7</sup>. W III wieku profetyzm wyraźnie jednak słabnie w głównym nurcie chrześcijaństwa, być może znajdując miejsce na jego słabo dostępnych nam źródłowo peryferiach. To wygaśnięcie prorocstwa miało zapewne kilka powodów. Po części na pewno można w tym upatrywać właśnie reakcji na kryzys montanistyczny – profetyzm stał się po prostu podejrzany ze względu na oczywiste skojarzenie z ruchem Nowego Proroctwa i jego dobrze znanymi i powszechnie potępianymi w Wielkim Kościele przedstawicielami: Montanusem, Pryscyllą i Maksymillą. Nawet jeśli w rzeczywistości montanizm z czasem przestał być ruchem silnie profetycznym<sup>8</sup>, to w oczach większości swoich przeciwników takim pozostał. Po części wygaśnięcie profetyzmu było zapewne efektem „racjonalizacji” i strukturalizacji Kościoła, w którym biskupi i egzegeci zajęli miejsce proroków i innych chary-

---

ἀνθρώπου ἀπροκρίνεται. τινὰ δὲ καὶ ῥήματα ἀληθῆ λαλεῖ· ὁ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι, εἴ τινα δυνησεται ῥῆξαι τῶν δικαίων. 4. ὅσοι οὖν ἰσχυροὶ εἰσιν ἐν τῇ πίστει τοῦ κυρίου, ἐνδεδυμένοι τὴν ἀλήθειαν, τοῖς τοιοῦτοις πνεύμασιν οὐ κολλῶνται, ἀλλ' ἀπέχονται ἀπ' αὐτῶν· ὅσοι δὲ δίψυχοί εἰσι καὶ πυκνῶς μετανοοῦσι, μαντεύονται ὡς καὶ τὰ ἔθνη καὶ ἑαυτοῖς μείζονα ἁμαρτίαν ἐπιφέρουσιν εἰδωλολατροῦντες· ὁ γὰρ ἐπερωτῶν ψευδοπροφήτην περὶ πράξεώς τινος εἰδωλολοάτρης ἐστὶ καὶ κενὸς ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ ἄφρων. 5. πᾶν γὰρ πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ δοθὲν οὐκ ἐπερωτᾶται, ἀλλὰ ἔχον τὴν δύναμιν τῆς θεότητος ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖ πάντα, ὅτι ἄνωθεν ἐστὶν ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ θείου πνεύματος. 6. τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἐπερωτῶμενον καὶ λαλοῦν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῶν ἀνθρώπων ἐπίγειόν ἐστὶ καὶ ἐλαφρόν, δύναμιν μὴ ἔχον· καὶ ὅλως οὐ λαλεῖ, ἐὰν μὴ ἐπερωτηθῆ (wyd. Kirsop Lake, Loeb Classical Library 25).

<sup>7</sup> O charakterze profetyzmu montanistycznego zob. Trevett (1996), s. 86–95.

<sup>8</sup> Epifaniusz, *Panarion* 48,2, twierdzi, że prorocstwo było charakterystyczne dla tego ruchu tylko w czasach samego Montanusa, Pryscylli i Maksymilli. Zob. Tabbernee (2007), s. 263–306.

zmatyków<sup>9</sup>. W końcu, w jakimś stopniu, osłabienie proroctwa mogło wynikać z chęci odcięcia się od dywinacji pogańskiej, w której – obok przeżywających od II wieku swój renesans starych wyroczeni jak Delfy, Klaros czy Dodona – istotną rolę odgrywali w tym okresie właśnie indywidualni prorocy, czasem związani ze świątyniami, czasem w ogóle od nich niezależni. Wspomnieć tu można choćby postać Aleksandra z Abonouteichos, wyśmiewanego przez Lukiana, ale cieszącego się wśród większości współczesnych ogromną popularnością, wędrownych proroków Kybele opisywanych przez Apulejusza, czy wspominanych przez Celsusa proroków działających w jego czasach w Palestynie i Fenicji<sup>10</sup>.

Czy jednak prorocy rzeczywiście całkowicie znikli z głównego nurtu chrześcijaństwa z końcem II wieku, czy też to tylko autorzy naszych źródeł milczą na ich temat, z uwagi na skompromitowanie profetyzmu przez montanizm? Czy funkcja tak ważna i tak użyteczna z punktu widzenia zwykłych ludzi mogła po prostu zniknąć? Stajemy tu wobec szerszego pytania, o to, czy jest możliwe, że chrześcijanie nie stosowali żadnych praktyk dywinacyjnych, żyjąc w świecie, w którym korzystanie z nich było powszechne. Do tego ogólnego pytania będę jeszcze powracał. Co do proroków zaś, należy powiedzieć, że trudno formułować tu sądy kategoryczne, ale sądzę, że zjawisko, jeśli nawet przetrwało, z całą pewnością zostało zmarginalizowane. Euzebiusz z Cezarei ma świadomość, że profetyzm, w jego czasach już nieistniejący, nie był wyłącznie zjawiskiem biblijnym i nie waha się pisać o prorokach z II wieku. W jego *Historii Kościelnej* spotykamy ich jeszcze w księdze piątej, w partii dotyczącej wystąpienia Montanusa, ale wspominającej o „autentycznych” prorokach wówczas działających:

O zwolennikach Montanusa, Alkibiadesa i Teodora zaczęło się we Frygii właśnie podówczas szerzyć mniemanie, że mają ducha proroczego. Bardzo liczne bowiem inne cudy charyzmatu bożego zdarzały się jeszcze naówczas po rozmaitych Kościołach i wielu utwierdzały w wierze, że i oni mają dar proroctwa” (*HE* V 3,4)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Zob. Filoramo (1996). Jestem jednak świadomy, że związek między kryzysem montanistycznym a schyłkiem profetyzmu jest żywo dyskutowany i nie ma dzisiaj powszechnej zgody, co było tu skutkiem, a co przyczyną, a nawet, czy obydwaj zjawiska w ogóle są bezpośrednio powiązane. O dyskusji tej zob. Nasrallah (2004), s. 159–162.

<sup>10</sup> Lukian, *Alexander*, passim; Apulejusz, *Metamorphoses* VIII 28–29; Orygenes, *Contra Celsum* VII 3.

<sup>11</sup> Por. też Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica* V 7,1–2, gdzie autor cytuje Ireneusza, piszącego o charyzmacie proroctwa żywym wciąż w jego czasach (zob. Ireneusz, *Haereses* II 32,4 – pisane ok. 180 roku).

Jak widać, dla Euzebiusza profetyzm pozabiblijny, nawet jeśli wywoływał skojarzenia z montanizmem i skończył się wraz z pojawieniem się tego nurtu, nie był chyba sam w sobie zjawiskiem podejrzanym i wydaje się, że gdyby autor ten widział w swojej epoce ludzi postrzeganych jako prorocy, nie wahałby się o nich pisać. Tymczasem ma on wyraźne poczucie przerwania tradycji prorockiej, do którego doszło u schyłku II wieku. Inni autorzy późnoantyczni upraszczają tę perspektywę czasową. Niektórzy z tych, którzy mówią o wygaśnięciu prorocstwa w chrześcijaństwie, wiążą to już z epoką nowotestamentową, cytując słowa Łk 16,16: „Prawo i prorocy aż do Jana...”<sup>12</sup>.

Nie jest wykluczone, że profetyzm przetrwał na marginesach głównego nurtu chrześcijaństwa, na przykład w środowisku syriackim, o którego trzecio-wiecznej historii wiemy niewiele ze względu na brak pochodzących z niego źródeł. Zjawisko jest wprawdzie dobrze potwierdzone w tekstach literackich powstałych w syriackim środowisku monastycznym 200 lat później, trudno jednak rozstrzygnąć, czy była to droga transmisji<sup>13</sup>.

Pytania, które chcę postawić w tym rozdziale dotyczą tego, kiedy zjawisko pojawiło się na nowo, w jaki sposób zyskało akceptację, na ile było powszechne i jak ważne stało się dla społeczności chrześcijańskiej. Przede wszystkim jednak interesować się będę tym, czy chrześcijanie późnego antyku dowiadywali się u proroków o sprawy doczesne i czy konsultowali z nimi podejmowane decyzje.

## ODRODZENIE PROROCTWA

Wskazanie momentu późnoantycznego powrotu proroków jest dosyć proste, jeśli poprzestaniemy na poziomie rzeczywistości literackiej. Prorocy pojawiają się w niej wraz z nowym gatunkiem literackim, jakim są żywoty świętych i pokrewne im zbiory opowieści o charyzmatycznych ascetach. Jeśli przyjrzymy się tylko najwcześniejszym, czwartowiecznym pismom należącym do tego gatunku, zobaczymy, że wszyscy ich bohaterowie ogłaszają, co

---

<sup>12</sup> Zob. Ps.-Bazyli, *Enarratio in Isaiam* 102, PG 30,284; Filastrius z Brescii, *De haeresibus* 78. Również Orygenes cytuje te słowa, uważając jednak, że prorocstwo nie tyle wygasło, co utraciło aspekt przepowiadania przyszłości, zob. np. *Explanatio in Epistulam ad Romanos* IX 3 i *Commentarii in Canticum Canticorum* III 13.

<sup>13</sup> Zob. uwagi Filoramo (2005a), s. 255.

ma się wydarzyć w przyszłości. Już na kartach *Żywotu Antoniego*, powstałego najwyżej kilkanaście lat po śmierci jego bohatera (356), widzimy, jak mnich zapowiada między innymi koniec życia oficera dającego się we znaki zwolnikom Nicei, ostrzega przed mającym nastąpić prześladowaniem arikańskim, wie, że do jego pustelni zmierzają mnisi z innej części Egiptu i że zgubili się oni w drodze, wreszcie ogłasza nadchodzący dzień swojej śmierci<sup>14</sup>. Wkrótce potem Hieronim przypisuje jasnowiedzenie Pawłowi z Teb, w jego żywocie napisanym w latach siedemdziesiątych (Paweł wie o tym, że odwiedzi go Antoni i zna dzień swojej śmierci)<sup>15</sup>. Na początku lat dziewięćdziesiątych z kolei ten sam autor przedstawia jako jasnowiedza Hilariona (który zapowiada śmierć Antoniego i swoją własną oraz prześladowania ze strony Juliana)<sup>16</sup>. Zaledwie kilka lat później w Galii Sulpicjusz Sewer mówi o przepowiedniach św. Marcina, który wyjawiał tożsamość rzekomego męczennika, czczonego w pobliżu Tours, przepowiedział upadek uzurpatora Maksymusa, poznał wynik obrad synodu w Nîmes, nie uczestnicząc w nim, wreszcie oznajmiał rychłe nadejście Antychrysta oraz znał ukryte motywy działania swoich wrogów<sup>17</sup>. Według Grzegorza z Nyssy jego siostra, Makryna, zapowiadała pewne zdarzenia (bliżej przez autora nieokreślone), które istotnie nastąpiły<sup>18</sup>. Proroctwa dotyczące losów założonej przez siebie wspólnoty i jej poszczególnych członków wielokrotnie wygłaszał Pachomiusz i jego następcy<sup>19</sup>.

Dla badacza późnoantycznych praktyk dywinacyjnych świadectwa te są dosyć kłopotliwe i należy je traktować z dużą ostrożnością. Po pierwsze, jest tak dlatego, że niemal wszystkie z wymienionych wyżej typów przepowiedni bardzo szybko stają się elementem topicznej prezentacji charyzmatów świętego, a nawet najwcześniejsze z nich wyraźnie wykorzystują wzory literackie wcześniejsze od pojawienia się hagiografii. Wzmianki o prorocztwach wygłoszonych przez mnichów są ważnym literacko elementem konstrukcji ich żywotów, co każe patrzeć na nie raczej nieufnie. Oczywiście, o topiczności jakichkolwiek opisów hagiograficznych w pełnym sensie tego słowa można mówić dopiero

<sup>14</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 59 (zagubieni mnisi), 82 (prześladowania arikańskie), 86 (śmierć oficera Balakiosa), 89 (śmierć Antoniego).

<sup>15</sup> Hieronim, *Vita Pauli* 9,6; 11,3; 12,3.

<sup>16</sup> Hieronim, *Vita Hilarionis* 19,6; 20,5–6; 32,2.

<sup>17</sup> Sulpicjusz Sewer, *Vita Martini* 11; 20,8–9; *Dialogi* II 13,8–14,4; III 15,1–2.

<sup>18</sup> Grzegorz z Nyssy, *Vita Macrinae* 39.

<sup>19</sup> *Vita Pachomii Bo* 54, 65, 84, 118, 121, 130, 142, 144, 147; *Vita Pachomii G1* 12, 39, 42, 43, 48, 50, 71, 81, 102, 112, 129, 135, 137.

od momentu, kiedy konwencja gatunku uległa ustaleniu, a przynajmniej liczba tekstów go reprezentujących stała się wystarczająco duża. Tymczasem wszystkie wskazane wyżej utwory wyszły spod pióra autorów, którzy dopiero kształtowali ramy hagiografii. Mimo to można podejrzewać, że już dla Atanazego, Hieronima, Grzegorza z Nyssy i Sulpicjusza Sewera działalność prorocka świętego stanowiła oczywisty, czy wręcz konieczny element wizerunku literackiego ich bohaterów i była przypisywana także tym postaciom, które w istocie takiej roli nie odgrywały. Wynika to przede wszystkim ze wzorów, na podstawie których pierwsi hagiografowie konstruowali model świętego ascety. Po pierwsze, kluczową rolę odgrywał tu przykład Chrystusa, którego działalność, obok głoszenia nauki, polegała na wypędzaniu demonów, leczeniu chorób i właśnie na przepowiadaniu przyszłości. Wszystkie te trzy elementy możemy odnaleźć już w *Żywocie Antoniego* i wszystkie trzy na stałe wejdą do hagiograficznego wizerunku świętego ascety. Wygłaszanie prorocत्व może być więc, podobnie jak cuda, wzorowane na cudach Chrystusa, po prostu literackim sposobem zasygnalizowania tego, że bohater żywotu rzeczywiście upodobił się do Zbawiciela, że osiągnął szczególną jedność z Bogiem, jednym słowem – że jest święty<sup>20</sup>. Chrystus nie jest jednak jedynym wzorem biblijnym dla hagiograficznego wizerunku świętych ascetów. Podobną rolę odgrywają prorocy, z którymi łączyły mnichów przecież elementy bez wątpienia zauważalne dla wszystkich ludzi mających kontakt z późnoantycznymi ascetami: częściowa izolacja od społeczeństwa oraz wyjście na pustynię. Oczywiście nie można powiedzieć, że pustynia stanowi tło działań wszystkich proroków biblijnych. Pobyt na niej jest jednak istotnym elementem życia trzech spośród nich: Eliasza, Elizeusza i Jana Chrzciciela, czyli tych proroków, którzy – ze względu na to, że Biblia przedstawia nie tylko ich wizje, ale też ich dzieje – mogli stanowić sugestywny wzór nie tylko tego, co prorok powinien mówić, ale również tego, jak ma żyć i działać<sup>21</sup>. Obok pism Starego i Nowego Testamentu był wreszcie jeszcze jeden wzór, a w każdym razie punkt odniesienia, dla twórców pierwszych utworów hagiograficznych – żywoty świętych mężów pogańskich. Niezależnie od tego, czy *Żywot Antoniego* świadomie konstruowany był na wzór, w opozycji, czy też bez żadnego bezpośredniego nawiązania do żywotów Apolloniosa z Tyany, Pitagorasa czy Plotyna, w drugiej połowie IV wieku wizerunek neopitagorej-

---

<sup>20</sup> Szerzej na ten temat: Wiśniewski (1997).

<sup>21</sup> Zob. np. porównanie Antoniego do tych trzech proroków w *Vita Pachomii G1 2*. O roli postaci Eliasza w tworzeniu wizerunku mnicha zob. Poirot (1995).



skiego lub neoplatońskiego filozofa był powszechnie znany. Jasnowidzenie zaś stanowiło jego podstawowy element<sup>22</sup>. To, czego konkretnie dotyczyły przepowiednie, w których charyzmat ten się objawiał, nie miało większego znaczenia. Hagiografom zdarzało się poprzestać na ogólnym stwierdzeniu o prorocztwach wygłoszonych przez świętego bez precyzowania ich treści<sup>23</sup>.

Po drugie, poza tym, że prorocstwa bohaterów żywotów dowodzą ich świętości (i określają jej charakter), pełnią one jeszcze inną istotną funkcję literacką. Niejednokrotnie ukazują one mianowicie przesłanie ważne dla autora, akcentując je podobnie jak wkładane w usta świętych pouczenia czy deklaracje teologiczne. W przepowiedniach, które mają za zadanie wyłącznie dowieść obecności bożej mocy w bohaterze, to, co dokładnie on zapowiedział, ma znaczenie drugorzędne – ważne jest jedynie, że przepowiednia była prawdziwa. Tu jest inaczej – treść przepowiedni jest niesłychanie istotna. Przykładem mogą być prorocstwa przeciw arianom w *Żywocie Antoniego*, które dla samego Atanazego stanowiły istotny argument w propagowaniu jego własnych poglądów i instrument w walce z jego własnymi przeciwnikami, czy zapowiedź nadejścia Antychrysta w *Żywocie Marcina*, która w sposób ewidentny uzasadniała stanowisko samego Sulpicjusza Sewera<sup>24</sup>.

Ostatnim wreszcie, oczywistym, elementem nakazującym ostrożność w interpretacji wzmianek o prorocztwach, jakie znajdujemy w żywotach świętych, jest odległość czasowa dzieląca na ogół bohatera i autora jego żywotu, która sprawia, że nawet jeśli uznamy, iż literacki wizerunek świętego dokładnie oddaje to, co myślał o nim hagiograf, to nie mamy pewności, czy poglądy tego ostatniego są bliskie przekonaniom ludzi, wśród których asceta żył: czy oni również uważali go za proroka, a zwłaszcza, czy przychodzili do niego po konsultację. Zwróćmy uwagę, że w *Żywocie Makryny*, powstałym bezpośrednio po śmierci bohaterki, znajdujemy jedynie ogólną uwagę o jej przepowiedniach, ale bez żadnego konkretnego przykładu.

Podsumowując, choć prorokowanie nie stało się zupełnie obowiązkowym elementem żywotów świętych, to nie ulega wątpliwości, że hagiografowie

<sup>22</sup> Zob. Filostratos, *Vita Apollonii* V 12, V 42, VI 11, VI 39, VI 43; Eunapios, *Vitae philosophorum* 470–472; Pitagoras: Porfiriusz, *De vita Pythagorae* 25 i 29; Plotyn: Porfiriusz, *Vita Plotini* 11; Izydor: Focjusz, *Bibliotheca* 242,12 (*Vita Isidori*).

<sup>23</sup> Zob. Grzegorz z Nyssy, *Vita Macrinae* 39; Palladiusz, *Historia Lausiaca* 31,1 (dziewica Piamun) i 47,3 (Pafnucy, o którym dowiadujemy się tylko, że swój dar proroczy ukrywał).

<sup>24</sup> Arianie: Atanazy, *Vita Antonii* 82; Antychryst: Sulpicjusz Sewer, *Dialogi* II 14,1–4.



dosyć lekką ręką przypisywali tę cechę swoim bohaterom. Niejednokrotnie istotny jest dla nich sam fakt wygłaszania „prawdziwych zapowiedzi”.

Czy zatem istotna rola, jaką prorocтво odgrywa w kształtowaniu wizerunku bohatera i w propagowaniu idei drogich autorowi oraz łatwość mitologizacji tego wizerunku, przekreślają wiarygodność hagiograficznych świadectw o mnichach przepowiadających przyszłość i odsłaniających inne tajemnice?

Wydaje mi się, że tak nie jest. Istnieją bowiem sposoby mogące służyć weryfikacji literackiego obrazu mnichów proroków, jaki znajdujemy w ich żywotach, choć prawdą jest, że możliwości ich stosowania pozostają ograniczone. Niektórzy badacze<sup>25</sup>, starając się ustalić, jaką rolę charyzmatyczni mnisi faktycznie odgrywali w chrześcijaństwie egipskim, proponowali zostawić na boku literaturę hagiograficzną i zwrócić się ku tekstom, które wyszły spod pióra samych ascetów, ku ich listom i kazaniom. Tylko one mogą nam bowiem pokazać, jak ich autorzy postrzegali sami siebie. Oczywiście, nie każdy, kto sam ma się za proroka, jest jako taki traktowany przez innych, ale można przyjąć, że ci, którzy uważali się za proroków, a ich pisma zachowano i przepisywano, najpewniej rzeczywiście cieszyli się taką opinią. Taki zabieg przeprowadził David Frankfurter, badający postać Szenutego z Atripe, pięćwiecznego przywódcy monastycznego z Tebaidy<sup>26</sup>. Niestety, nieczęsto mamy możliwość skorzystania z tego wzoru. Spośród wielkich ascetów, którym hagiografowie przypisują dar prorokowania, jakiegokolwiek własne pisma zostawili prawie wyłącznie sławni mnisi egipscy: Antoni, Szenute i – w niewielkim stopniu – Pachomiusz. Co więcej, pisma te niekoniecznie podejmują kwestie, które pozwalałyby potwierdzić bądź odrzucić obraz jasnowidza, jaki znajdujemy w żywotach. O Antonim, na przykład, wywnioskować można co najwyżej tyle, że jasnowidzenie nie było dla niego kwestią o pierwszorzędnym znaczeniu, bo w swoich listach kwestii tej w ogóle nie porusza.

Inną sposobność do skonfrontowania obrazu dostarczonego przez hagiografię stwarza literatura historiograficzna. Dotyczy to oczywiście raczej tych postaci, z których autorzy żywotów czynią proroków przepowiadających przyszłość władcom i wpływających w znaczny sposób na ich decyzje polityczne – to one mogły liczyć bowiem w pierwszym rzędzie na zainteresowanie historyków późnoantycznych. Otóż zainteresowanie to wydaje się znikome. Jedynym

---

<sup>25</sup> Rapp (1999); Behlmer (1998), s. 357–359.

<sup>26</sup> Brakke (2007).

prorokiem, o którym historycy piszący o epoce, w której działał, wspominają powszechnie, jest Jan z Lykopolis (jego przypadkiem zajmę się nieco dalej). Frustrująca jest natomiast nieobecność w dziełach historiograficznych na przykład postaci Daniela Stylity, mającego być według jego hagiografa wręcz motorem działań cesarzy Leona i Zenona. Do kwestii tej jeszcze powrócę, tymczasem sygnalizując jedynie, że milczenie to zachęca do ostrożności w przyjęciu hagiograficznego obrazu proroków – doradców cesarzy.

Podsumowując, dla pierwszego wieku istnienia literatury hagiograficznej, mamy dosyć niewiele sposobności do skonfrontowania dostarczonego przez nią obrazu mnichów proroków z innymi źródłami. Wydaje mi się jednak, że możliwe do wykorzystania jest samo świadectwo najwcześniejszych żywotów. Istnieje bowiem inny sposób stwierdzenia, czy autor przypisujący swojemu bohaterowi jasnowidzenie daje wyraz autentycznym przekonaniom i nadziejom, które współcześni wiązali z osobą świętego. Sądzę, że potwierdzeniem takiej opinii mogą być ślady kontestacji bądź dyskusji wokół charyzmatów świętego, które odnajdujemy niekiedy w literaturze hagiograficznej. Rozumię w sposób następujący: autor żywotu nie ma żadnego interesu w wynajdywaniu wątpliwości i obiekcji dotyczących swojego bohatera. Jeśli je zatem wspomina, znaczy to, że wątpliwości naprawdę się pojawiały. Jeśli zaś pojawiały się wątpliwości, to musiała istnieć również opinia, której dotyczyły.

Dyskusja na temat daru jasnowidzenia wyraźna jest już w *Żywocie Antoniego*, choć nie dotyczy tu ona charyzmatu bohatera; przeciwnie, to sam Antoni przestrzega swoich uczniów przed poszukiwaniem tego daru. W swoim długim kazaniu poświęconym walce z demonami, wyjaśniwszy już, skąd pochodzi ich wiedza o przyszłości, mówi on, co następuje:

Tak i złe duchy przepowiadają różne rzeczy, domyślając się ich. Z tego powodu nikt nie powinien ich podziwiać ani dawać im posłuchu. Na cóż bowiem przyda się wiedzieć tym, którzy słuchają, o rzeczach, które zdarzą się później? Po cóż starać się te rzeczy poznawać, choćby były prawdziwe? Ta wiedza wcale nie pomaga w wypracowaniu w sobie cnoty czy dobrego charakteru. Nikt z nas nie jest sądzony, bo czegoś nie wie, ani też nikt z nas nie jest błogosławiony, ponieważ czegoś się wyuczył czy coś poznał. Za to każdy będzie sądzony z tego, czy zachował wiarę i czy szczerze przestrzegał przykazań. Dlatego nie należy tego w ogóle czynić ani z tego powodu ćwiczyć się w ascezie i trudzić, żebyśmy przewidywali przyszłość, ale żebyśmy się doskonale podobali Bogu. Trzeba się modlić nie o to, byśmy potrafili przewidzieć przyszłość, ani takiej żądać zapłaty za ascezę, ale o to, by Pan dopomógł

nam w zwycięstwie nad diabłem. Jeśli zaś w ogóle chcemy wiedzieć, co będzie potem, miejmy czyste myśli. Ja wierzę bowiem, że dusza czysta pod każdym względem i będąca w zgodzie z naturą staje się przenikliwa i może widzieć więcej i dalej niż demony, ponieważ ma Pana, który jej to objawi<sup>27</sup>.

Nie sposób stwierdzić, czy Antoni rzeczywiście kierował do mnichów takie pouczenia (niebędące skądinąd w sprzeczności z tym, co pisze on w swoich listach), czy też to tylko Atanazy włożył te słowa w usta swojego bohatera. W każdym jednak razie dowodzą one, że najpóźniej w czasie, kiedy powstał *Żywot Antoniego*, najpewniej w latach sześćdziesiątych IV wieku<sup>28</sup>, byli już mnisi, którzy pragnęli stać się „jasnowidzącymi” (*dioratikoi*) i otrzymać dar *prognosia*, czyli poznania przyszłości<sup>29</sup>. Gdyby ich nie było, pouczenie nie miałoby sensu. Możemy być więc pewni, że to nie tylko Atanazy jest przekonany o jasnowidzeniu mnichów, lecz że jest to opinia podzielana szerzej i budząca pewien niepokój biskupa Aleksandrii.

Weźmy przykład innego świętego mnicha z Egiptu, młodszego od Antoniego, ale mu współczesnego – Pachomiusza. We wszystkich swoich żywotach jest on przedstawiany jako jasnowidz (oraz uzdrowiciel i egzorcysta) i nasuwa się pytanie, czy ten hagiograficzny wizerunek odpowiada obrazowi Pachomiusza w oczach ludzi, którzy znali go osobiście. Nie chcę tu zgłębiać skomplikowanego problemu relacji między licznymi wersjami

---

<sup>27</sup> Ὅθεν εἰ καὶ οἱ δαίμονες τὰ αὐτὰ ποτε στοχαζόμενοι προλέγουσιν, μὴ διὰ τοῦτο τις αὐτοὺς θαυμάζῃτω μὴδὲ προσεχέτω τούτοις. Τί γὰρ χρήσιμον καὶ τοῖς ἀκούουσι τὸ εἰδέναι παρὰ τούτων πρὸ ἡμερῶν τὰ ἐρχόμενα; Ἡ ποία σπουδὴ τὰ τοιαῦτα γινώσκειν, κἂν ἀληθῶς γινώσκῃ; Οὐ γὰρ ἀρετῆς ἐστὶ τοῦτο ποιητικόν, οὐδὲ ἦθους ἀγαθοῦ πάντως ἐστὶ τοῦτο γνώρισμα. Οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν κρίνεται διὰ τί οὐκ οἶδεν, καὶ οὐδεὶς μακαρίζεται ὅτι μεμάθηκε καὶ ἔγνω, ἀλλ' ἐν τούτοις ἕκαστος ἔχει τὴν κρίσιν, εἰ τὴν πίστιν τετήρηκε καὶ τὰς ἐντολὰς γενησίως ἐφύλαξεν. Ὅθεν οὐ δεῖ περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι ταῦτα οὐδὲ διὰ ταῦτα ἀσκεῖσθαι καὶ πονεῖν, ἵνα προγινώσκωμεν, ἀλλ' ἵνα θεῶν καλῶς ἀρέσωμεν. Εὐχέσθαι τε χρή, οὐχ ἵνα προγινώσκωμεν οὐδὲ τοῦτον τῆς ἀσκήσεως ἀπαιτεῖν μισθόν, ἀλλ' ἵνα συνεργὸς ἡμῖν εἰς τὴν κατὰ τοῦ διαβόλου νίκην ὁ Κύριος γένηται. Εἰ δὲ ἅπασι καὶ τοῦ προγινώσκειν ἡμῖν μέλει, καθαρεῦομεν τῇ διανοίᾳ. Ἐγὼ γὰρ πιστεύω, ὅτι καθαρεύσασα ψυχὴ πανταχόθεν καὶ κατὰ φύσιν ἐστῶσα, δύναται, διορατικὴ γενομένη, πλείονα καὶ μακρότερα βλέπειν τῶν δαιμόνων, ἔχουσα τὸν ἀποκαλύπτοντα Κύριον αὐτῇ (*VA* 33,5–34,2, wyd. G.J.M. Bartelink, SCh 400, Paris 2004; przekł. E. Dąbrowska).

<sup>28</sup> Zob. Wipszycka (1997), s. 158–163.

<sup>29</sup> Podobną przestrożę znajdujemy w *Vita Pachomii* G1 93.

jego greckich i koptyjskich żywotów<sup>30</sup>. Muszę jedynie zasygnalizować, że epizod przedstawiony niżej zaczerpnąłem z pierwszego żywotu greckiego, określanego jako G<sup>1</sup>; nie ma go w całej tradycji koptyjskiej i w innych wersjach greckich poza G<sup>3</sup>. Nie widzę jednak powodów, by wątpić w wiarygodność tego przekazu. Jak zaraz zobaczymy, żaden hagiograf nie byłby zainteresowany wymyśleniem interesującego mnie zdarzenia, natomiast znakomicie można sobie wyobrazić tego, kto postanowił go z relacji o Pachomiuszu usunąć.

Kiedy sława ojca dotarła daleko, plotkowano na jego temat; jedni mówili w sposób zrównoważony, inni przekraczając miarę. Pewnego dnia sprzeciwiono się nawet temu, że nazywano go jasnowidzącym (*peri tou diorati-kon auton legein*). Ojciec został więc wezwany do Kościoła w Latopolis, by w obecności mnichów i biskupów bronił się w tej sprawie.

Przybył tam z kilkoma starszymi braćmi i spojrzawszy na tych, którzy szukali kłótni, zamilkł. Następnie, poproszony przez biskupów Filona i Mowei, aby się bronił, powiedział im: „Czyż zanim zostaliście biskupami, nie byliście kiedyś ze mną mnichami w klasztorze? Czy nie widzieliście, jak – dzięki łasce Boga – kocham Boga tak jak wy sami i że troszczę się o braci? Czy nie widzieliście, jak wówczas, kiedy Mojżesz, syn tego, którego nazywano „wieżą strażniczą”, był opętany przez demona i kiedy demony pochwyciły go, by go zabić w podziemiach, za moim pośrednictwem łaska boża przysłała mu z pomocą, że zamilczę już o reszcie.” Odpowiedzieli mu: „My uznajemy, że jesteś człowiekiem bożym i wiemy, że widziałeś demony, wydając im wojnę, by oddaliły się od dusz. Ponieważ jednak dar jasnowidzenia jest rzeczą poważną, usprawiedliw się w tej sprawie, a my sprawimy, że ci, którzy szemrają, zamilkną”<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Zob. Rousseau (1985), s. 37–48; Wipszycka (1999), s. 267–271.

<sup>31</sup> Τῆς φήμης τοῦ μεγάλου Παχωμίου μακρὰν ἐκταθείσης καὶ πανταχοῦ διαδοθείσης, καὶ πολλῶν λαλούντων περὶ αὐτοῦ, τινῶν μὲν τὰ ἴσα, τινῶν δὲ καὶ ὑπὲρ τὸ μέτρον, ὁ φιλεῖ συμβαίνειν ἐν τοῖς τοιοῦτοις, ἐγένετό ποτε περὶ τὴν Λατῶν ἐκκλησίαν ἀμφιλογία περὶ τοῦ διορατικὸν αὐτὸν λέγειν. Κληθεὶς οὖν καὶ αὐτὸς παρόντων ἐπισκόπων καὶ μοναχῶν ὥστε τὸν περὶ τούτου λόγον γυμνάσαι, ἦλθεν ἐκεῖ μετὰ τινων ἀρχαίων ἀδελφῶν. Καὶ βλέπων αὐτοὺς περὶ αὐτοῦ φιλονεικοῦντας ἐσιώπησεν. Ἐρωτηθεὶς δὲ λοιπὸν ὑπὸ τῶν ἐπισκόπων Φίλωνος καὶ Θμοῦεῖ τοῦ ἀπολογήσασθαι λέγει αὐτοῖς: «Οὐ σὺν ἐμοὶ ἦτε ἐν τῷ μοναστηρίῳ ποτὲ μοναχοὶ πρὸ τῆς ἐπισκοπῆς ὑμῶν; Οὐκ οἶδατέ με τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἀγαπῶντα τὸν θεὸν ὡς ὑμεῖς καὶ φροντίζοντα τῶν ἀδελφῶν; Καὶ ὅτε Μωσῆς ὁ τοῦ λεγομένου Μαγδῶλου ἐδαμονίσθη καὶ ἀρπαζόμενος ὑπὸ δαιμόνων εἰς τὰ κατάγαια ἐκινδύνευε θανατωθῆναι, οὐκ ἔγνωτε πῶς δι’ ἐμοῦ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐβοήθησεν αὐτῷ; ἵνα μὴ λέγω καὶ ἄλλα ὧν ὑμεῖς μάρτυρες.» Ἀπεκρίθησαν αὐτῷ ὅτι «Ὁμολογοῦμέν σε

Opisany tu synod w Latopolis zebrał się w 345 roku, pod koniec życia Pachomiusza. Zarzuty, czy w każdym razie wątpliwości, jakie sformułowali tam niektórzy biskupi, dotyczyły tego, czy sędziwy i cieszący się wielkim poważaniem mnich jest rzeczywiście jasnowiedzem (*dioratikos*). Jeżeli byli oponenti, nie ma wątpliwości, że byli również ludzie, którzy uważali, że Pachomiusz posiada ten dar. Wydaje się, że ostatecznie przekonał on wątpiących, ale uczynił to nie poprzez efektowną demonstrację swojego daru, ale odwołując się do swoich dotychczasowych działań i do wspomnień biskupów, który niegdyś sami byli mnichami. Cała historia wcale nie jest zbudowana tak, by spektakularnie udowodnić moc bohatera – jak na przykład w *Żywocie Szenutego*, gdzie niedowiarek, przekonany ewidentnym dowodem jasnowiedzenia świętego woła: „Zaprawdę, dzisiaj wiem, że w tym klasztorze jest prorok, jak to zobaczyłem na własne oczy”<sup>32</sup>. W takich epizodach wyrażane przez współczesnych wątpliwości są jedynie pretekstem do zmanifestowania charyzmatu świętego wobec wątpiących. Ci ostatni stają się w ten sposób szczególnie wartościowymi świadkami jego mocy, którą potwierdzają wbrew temu, co dotychczas głosili. W *Żywocie Pachomiusza* sytuacja jest jednak inna. Dyskusja na synodzie w Latopolis literacko w żaden sposób nie umacnia wizerunku Pachomiusza jako jasnowiedza. Nie ma więc wątpliwości, że autor opisuje prawdziwą dyskusję i autentyczne wątpliwości. Te zaś są dla nas dowodem na to, że wielu współczesnych naprawdę widziało w Pachomiuszu jasnowiedza.

Ostatni przykład prowadzi nas do innej części imperium. W 396 roku, niedługo przed śmiercią swojego bohatera, Sulpicjusz Sewer napisał *Żywot św. Marcina*. Wkrótce opublikował trzy listy na temat Marcina, a kilka lat później, ok. 404 roku poświęcone mu *Dialogi*. W tekstach tych znajdujemy zarówno przykłady wypowiedzianych przez Marcina prorocत्व i jego wizji, jak i ślady krytyki, z jaką biskup Tours się stykał. Jej najbardziej wyraźny przykład Sulpicjusz przytacza w ostatnim ze wskazanych utworów. Wśród licznych wrogów swojego bohatera autor wymienia skłóconego z Marcinem Brykcjona, niegdyś jego

---

ἄνθρωπον τοῦ θεοῦ εἶναι καὶ γινώσκομέν σε ὅτι ἔβλεπες τοὺς δαίμονας πολεμῶν αὐτοὺς ἀποστῆσαι τῶν ψυχῶν. Ἀλλὰ περὶ τοῦ διορατικοῦ ἀπολόγησαι, ἐπειδὴ μέγα ἐστὶ καὶ πείσομεν τοὺς γογγύζοντας.» (*Sancti Pachomii vitae Graecae. Vita Prima* 112, wyd. F. Hal-kin, *Le corpus athénien de saint Pachome*, Genève 1982).

<sup>32</sup> *Vita Sinuthii* 33–35; por. podobna historia w *Vita Sinuthii* 74–75, zob. Brakke (2007), s. 50.

uczni, a potem następcę na stolicy biskupiej w Tours. Oto jak Sulpicjusz Sewer przedstawia starcie, do jakiego doszło między nimi:

Z drżącymi ustami i zmieszonym obliczem, blady ze wściekłości, [Brykcjon] powtarzał bluźniercze słowa, uznając siebie za bardziej świętego, ponieważ od pierwszych lat życia wzrastał w klasztorze i został wychowany (przez samego Marcina) według świętych zasad Kościoła. Twierdził, że Marcin już od początku miał w pogardzie sprawy wojskowe – czemu zresztą on sam nie mógł zaprzeczyć – a teraz na starość zupełnie zdziwaczał przez próżne zabobony i śmieszne widzenia<sup>33</sup>.

Jak widać, Marcin sam uważał, że otrzymuje od Boga wizje, w ich prawdziwość wierzyli również jego zwolennicy; w przeciwnym razie krytyka byłaby trudna do wytłumaczenia.

Wydaje mi się, że te trzy przypadki dowodzą, iż już w drugiej połowie IV wieku w różnych regionach świata śródziemnomorskiego żyli asceci uważani za ludzi, którzy, dzięki szczególnym darom, są w stanie rozpoznawać, co kryje się w sercu człowieka, komunikować się z Bogiem, aniołami i świętymi oraz przewidywać przyszłość.

Z pewnością nie wszyscy postrzegali te charyzmatyczne postaci w taki sposób, ale mnich prorok był realnym elementem społecznej rzeczywistości późnego antyku, a nie wyłącznie bohaterem literackim. Zasadnicze pytanie brzmi: Czy wiedza, którą świętym mnichom przypisywano w wymienionych wyżej sferach, mogła być wykorzystywana przez innych ludzi?

## KONSULTACJE U PROROKÓW

W tekstach narracyjnych asceci, którzy nie tylko wyjawiają rzeczy zakryte, ale są o nie pytani, pojawiają się dosyć rzadko, ale część świadectw wydaje się zdecydowanie wiarygodna. Najślynniejszym wśród mnichów, którym współcześ-

---

<sup>33</sup> (...) *tremantibus labiis incertoque uultu decolor prae furore rotabat uerbi peccati, se asserens sanctiorem, quippe qui a primis annis in monasterio inter sacras ecclesiae disciplinas ipso Martino educante creuisset: Martinum uero et a principio, quod ipse diffiteri non posset, militiae actibus sorduisse, et nunc per inanes superstitiones et fantasmata uisionum ridicula prorsus inter deliramenta senuisse* (Sulpicjusz Sewer, *Dialogi* III 15,4).



ni im ludzie zadawali pytania dotyczące spraw zakrytych, był Jan z Lykopolis, z którym Teodozjusz I miał konsultować się co do wojen z uzurpatorami Maksymusem i z Eugeniuszem, lokalni dowódcy armii rzymskiej w kwestii napadów Blemmiów, a egipcjy wieśniacy na temat wylewów Nilu i urodzajów. Czy świadectwa o pytaniach stawianych Janowi są jednak prawdziwe? Zaczniemy od konsultacji cesarskich, o których wzmianki w literaturze z początku V wieku są naprawdę liczne: wspominają je Palladiusz, anonimowy autor *Historia Monachorum*, Rufin, Sozomen, Teodoret, Jan Kasjan i Augustyn<sup>34</sup>. Prawdą jest, że świadectwa te, choć liczne, nie są całkowicie niezależne. Augustyn i Sozomen znali *Historię kościelną* Rufina, ten z kolei obszerny opis prorockich dokonań Jana znalazł w anonimowej *Historia Monachorum*, którą sam przetłumaczył na łacinę. Dzieło to czytał również Jan Kasjan. Niezależny od *Historia Monachorum* jest Palladiusz, którego narracja jest najbardziej szczegółowa – on jeden podaje imiona obydwu uzurpatorów, z którymi walczył Teodozjusz. Zarówno Palladiusz, jak i autor *Historia Monachorum* osobiście zetknęli się z Janem z Lykopolis i jego wspólnotą, wydaje się więc, że to otoczenie mnicha było źródłem opowieści powtarzanej potem przez niemal wszystkich innych autorów. Sozomen jednak, który jako jedyny podaje imię urzędnika stojącego na czele drugiego poselstwa Teodozjusza, z pewnością znał tę historię z innego źródła. Wydaje mi się zatem, że konsultacja ta naprawdę się odbyła. Autorzy z początku V wieku mocno podkreślają religijne przygotowanie Teodozjusza do wyprawy przeciw Eugeniuszowi. Według Rufina cesarz miał odwiedzać *omnia orationum loca* i modlić się przed grobami męczenników i apostołów<sup>35</sup>. W tym kontekście wysłanie listu do sławnego ascety nie byłoby niczym dziwnym. Wyrażna stylizacja postaci Jana na starotestamentowego proroka przepowiadającego królowi wynik bitwy oraz literacki pierwowzór korespondencji między cesarzem a mnichem, jakiego dostarczał *Żywot Antoniego* (choć tam korespondencja cesarska nie zawiera żadnych pytań do świętego)<sup>36</sup>, nie stanowią przeszkody w przyjęciu relacji naszych źródeł. W ciągu pół wieku od

<sup>34</sup> Palladiusz, *Historia Lausiaca* 35,2; *Historia Monachorum Graeca* 1,1; Rufin, *Historia Monachorum* 1,1,6; Rufin, *Historia Ecclesiastica* XI 19 i 32; Jan Kasjan, *Instituta* IV 23; Augustyn, *De civitate Dei* V 26; *De cura pro mortuis* 17,21; Teodoret, *Historia Ecclesiastica* V 24; Sozomen, *Historia Ecclesiastica* VI 28 i VII 22; później: *Chronica Gallica a. CCCCLII* 23; Fulgencjusz z Ruspe, *De veritate praedestinationis* II 42.

<sup>35</sup> Rufin, *Historia Ecclesiastica* XI 33; por. też Sozomen, *Historia Ecclesiastica* VII 24 i Teodoret, *Historia Ecclesiastica* V 24.

<sup>36</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 81, realność tej korespondencji jest również niepewna.



śmierci Konstantyna monastycyzm stał się zjawiskiem o wiele bardziej popularnym niż w latach trzydziestych IV wieku, a wizyty u świętych mnichów egipskich były już wówczas niemal obowiązkowym punktem arystokratycznych pielgrzymek do Ziemi Świętej (żeby wymienić choćby Egerię, Melanię Starszą, Paulę, Postumiana, spośród których troje ostatnich należało do najpotężniejszych rodów senatorskich). Konsultacja rzeczywiście mogła więc się odbyć; bardziej niepewna wydaje mi się wspomniana w kolejnym paragrafie tekstu zapowiedź naturalnej śmierci cesarza, która wydaje się dosyć sztucznie dodana do zapowiedzi zwycięstwa nad Eugeniuszem.

*Historia Monachorum* przedstawia również inną przepowiednię Jana; jej adresatem był oficer przygotowujący się do walki przeciw „Etiopom” w okolicach Syene, któremu asceta zapowiedział zwycięstwo w wyprawie. Jeśli tego, czy konsultacja ta na pewno się odbyła, tu również rozstrzygnąć się nie da, to przedstawione w tekście okoliczności, w jakich miało dojść do spotkania, są całkowicie prawdopodobne. Bandyckie ataki Blemmiów – to oni bowiem kryją się pod mianem Etiopów – były w tym czasie problemem realnym, wspomnianym również w innych źródłach i w Tebaidzie rzeczywiście stacjonowały niewielkie oddziały mające za zadanie ochronę przed tym zagrożeniem (autor *Historia Monachorum* kilkakrotnie wspomina o wizytach oficerów u Jana)<sup>37</sup>. To, że miejscowy dowódca, człowiek pobożny, szukał rady u lokalnego świętego męża, nie budzi zdziwienia. Z naszego punktu widzenia najbardziej interesujące jest zakończenie partii poświęconej przepowiedniom Jana:

Takie cuda czynił wobec tych, którzy do niego przychodzili z innych krajów. Swoim współobywatelom, którzy często przybywali do niego ze swoimi potrzebami, wyjaśniał i przepowiadał przyszłość, i mówił, co kto zrobił potajemnie. Przepowiadał wylewy Nilu i mówił, jakie będą urodzaje. Wyjawiał także, czym groził im Bóg i doprowadzał winnych do przyznania się (*Historia Monachorum Graeca* I 11).

David Frankfurter uważa, że święci chrześcijańscy przepowiadający wylewy rzeki przejęli tradycyjne funkcje pogańskich wyroczni egipskich. Z pewnością tak było. Pytanie brzmi jednak, czy to przejście dokonało się

<sup>37</sup> Zob. Wipszycka (2008), s. 231–234.

w rzeczywistości, czy tylko w sferze literackiej<sup>38</sup>. Mimo wątpliwości wskazanych wyżej, w przypadku Jana z Lykopolis skłaniałbym się ku pierwszej odpowiedzi, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, dla wszystkich wspominających o nim autorów Jan jest postacią wyjątkową wśród mnichów egipskich – prorocze usługi dla ludności nie są elementem literacko banalnym, łatwo przypisywanym wszystkim charyzmatycznym ascetom. Po drugie, przytoczony ustęp wydaje się przekonująco ukazywać, jak doszło do tego, że współcześni zaczęli szukać konsultacji u Jana. Otóż trzeba zwrócić uwagę, że jego jasnowidzenie ma trzy aspekty: obok odsłaniania przyszłości, będącego najbardziej oczywistym przedmiotem konsultacji, Jan zajmował się także wyjawianiem czynów dokonanych przez ludzi w przeszłości oraz zapowiadaniem kary bożej (łączącym się z poprzednią funkcją, bo skłaniającym winnych do wyjawienia swoich występków). Jan zapewne najpierw zdobył reputację tego, który zna grzechy popełnione w ukryciu i wie, jaka kara czeka za nie winnych. To właśnie ta reputacja doprowadziła następnie odwiedzających go ludzi do przekonania, że jest on zdolny odsłaniać także inne tajemnice. Dla samych mnichów zdolność wejrzenia w serce człowieka pozostała jednak chyba najważniejszym rodzajem jasnowidzenia, fundamentalnym dla kierownictwa duchowego i przewodzenia wspólnotom monastycznym. Ona też zajmuje najwięcej miejsca w późnoantycznych tekstach literackich adresowanych do mnichów i podejmujących rozważania nad duchowością ich sposobu życia<sup>39</sup>. Inne rodzaje jasnowidzenia miały, a w każdym razie powinny mieć dla nich drugorzędne znaczenie, gdyż – jak w cytowanym kazaniu mówi Antoni – nie są one ważne z perspektywy uzyskania zbawienia.

Przedstawiona tu chronologia rozwoju aktywności prorockiej mnicha nie jest konstruktem czysto teoretycznym. Wiemy, że w taki właśnie sposób zrodziła się i rozwinęła reputacja Szenutego z Atripe. Początek jej dało odsłonięcie i napiętnowanie grzechu jednego z członków mniszej społeczności Białego Klasztoru<sup>40</sup>. Sam Szenute nigdy zresztą nie przestał postrzegać w ten

---

<sup>38</sup> Frankfurter (1998a), s. 44–46; zob. też *Vita Sinuthii* 102–104 i 122. Frankfurter daje skądinąd wyraz świadomości tego problemu w jednym ze swoich późniejszych tekstów: Frankfurter (2003), s. 354.

<sup>39</sup> Na temat wagi tego charyzmatu w monastycznej literaturze egipskiej od samego jej początku zob. Vecoli (2006), s. 52–60.

<sup>40</sup> Kanon 1 XB 83 (niewydany) streszcza Emmel (2004), s. 160. Na temat tego kanonu zob. też Emmel (2004a), s. 558–565. Epizodu tego nie znajdziemy w *Żywocie Szenutego*, ale w nim również pierwszym odnotowanym przejawem jasnowidzenia jest to, że przebywając

sposób swojej roli, mającej skądinąd znakomity wzór w postaciach proroków Starego Testamentu. Zawsze uważał, że jego zadaniem jest ujawniać to, co ludzie chcieliby ukryć. Zdobyta w ten sposób sława jasnowiedza zachęcała następnie ludzi do szukania u świętego mnicha pomocy w sprawach, w których to im z kolei zależało na odsłonięciu prawdy. W jednym ze swoich kazań<sup>41</sup> Szenute gromi tych, którzy przyszli do niego, by wyjawili sprawcę dokonanej niedawno kradzieży. Szczere oburzenie świętobliwego ascety jest najlepszym dowodem realności takich oczekiwań. Skądinąd Szenute przyznaje, że inni ludzie (zapewne również mnisi) świadczą takie usługi, a ich dary rzeczywistości przypominają charyzmaty apostołów i proroków. Problem polega na tym, że takie objawienia bywają fałszywe, a choćby i były prawdziwe, to nie pomagają one znaleźć łaski Boga i nie służą osiągnięciu zbawienia<sup>42</sup>.

Chociaż Szenute rozpoczął swoją karierę proroka, wyjawiając konkretny czyn jednego z mnichów, to nie powinniśmy sądzić, że odsłanianie grzechów innych zawsze polegało na piętnowaniu jasno określonych, spektakularnych występków. Dobry wgląd w to, jak wyglądał w praktyce ten rodzaj jasnowiedzenia daje nam powstały pod koniec IV wieku *List Ammonna*, którego autor, biskup jednego z Kościołów egipskich, utrzymuje, że za młodu był mnichem w pachomiańskim klasztorze w Pbau, gdzie osobiście zetknął się z Teodorem, drugim z kolei następcą Pachomiusza. Autor opowiada między innymi, jak pewnego dnia Teodor usiadł pod palmą pośrodku klasztoru, bracia zaś, zebrawszy się wokół niego, prosili go po kolei, by wyjawiał im ich winy.

A jeden z mnichów, powstawszy jakby był natchniony, poprosił Teodora, żeby wobec wszystkich powiedział, jakie są jego przewiny. Ten zaś, przypatrzywszy się mu, odpowiadając rzekł: „Dobrze jest dla człowieka, jeśli w młodości weźmie na siebie jarzmo. Będzie siedział sam i milczał, bo sam je wziął na siebie. Podda swój policzek bijącemu. Będzie napętniony wymówkami (Lm 3,27-30). Ty jednak, dlaczego tak ciężko znosisz wymówki czynione

---

w klasztorze, Szenute widzi wiele grzechów popełnianych na całym świecie i to, co zrobili wszyscy, którzy do niego przychodzą (*Vita Sinuthii* 13).

<sup>41</sup> Kazanie *See Your Eagerness* tekst i przekład w: Amélineau (1914), s. 69–72; zob. Brakke (2007).

<sup>42</sup> Por. też Atanazy, *Vita Antonii* 33,5–6.

z powodu Chrystusa (Hbr 11,26)?". I tak, kiedy ten usiadł, wstał inny i zapytał o siebie<sup>43</sup>.

Wydaje mi się, że to miejsce, mające paralelę w bohairyjskim (to dialekt języka koptyjskiego) *Żywocie Pachomiusza*<sup>44</sup>, pokazuje, jak w praktyce wyglądał ten rodzaj dywinacji. Czytanie w ludzkich sercach niekoniecznie oznaczało odsłanianie ukrywanych grzechów; mogło się ono wyrażać w trafnych, lecz dosyć ogólnych upomnieniach, głęboko osadzonych w Biblii.

Jeśli uznamy, że tak właśnie wyglądały początki jasnowidzenia wielkich ascetów, zrozumiemy, jak niektórzy spośród nich, tak jak Jan z Lykopolis, Pachomiusz, Teodor czy Szenute, zdobyli reputację, która sprawiła, że ludzie rzeczywiście zaczęli zwracać się do nich z pytaniami, na jakie zazwyczaj odpowiadano, konsultując wyrocznie lub stosując inne techniki wróżbiarskie.

## PRZEDMIOT KONSULTACJI

Czy da się sporządzić katalog spraw, z jakimi zwracano się do sławnych mnichów? Starając się sporządzić taki zestaw, ponownie stajemy wobec trudności z rozdzieleniem konsultacji autentycznych i takich, które są jedynie elementem rzeczywistości literackiej.

Najczęściej odnotowywanym, czy wręcz standardowym, rodzajem przepowiedni wspomnianych w literaturze hagiograficznej jest bez wątpienia zapowiedź śmierci samego proroka, ewentualnie innych osób, zwłaszcza świątobliwych mnichów oraz cesarzy. Ta sprawa nigdy jednak nie stanowi przedmiotu konsultacji; przepowiednia zostaje udzielona na niezadane pytanie<sup>45</sup>. Nieco podobny charakter mają zapowiedzi narodzin świętych, objęcia

---

<sup>43</sup> *Epistula Ammonis* 3: Καί τις τῶν μοναζόντων ἀναστὰς ὡσπερ ἔνθοθος τὸν Θεόδωρον ἠξίοθ ἔπειν αὐτοῦ τὰ πλημμελήματα ἐπὶ πάντων· ὃς ἀτενίσας αὐτῷ προσεφώνησεν λέγων· Ἀγαθὸν ἀνδρὶ ὅταν ἄρη ζυγὸν ἐν νεότητι αὐτοῦ· καθήσεται κατὰ μόνας καὶ σιωπήσεται ὅτι ἦρεν ἐφ' ἑαθτόν· δώσει τῷ παίοντι αὐτὸν σιαγόνα· χορτασθήσεται ὀνειδισμῶν. Σὺ δὲ τί ἐπαχθῶς φέρεις τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ ὀνειδισμοὺς; Καί οὕτως αὐτοῦ καθεσθέντος, ἕτερος ἀναστὰς ἠξίου περι ἑαθτοῦ ἀκοῦσαι κτλ.

<sup>44</sup> *Vita Pachomii* Bo 87.

<sup>45</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 60 i 89; Palladiusz, *Historia Lausiaca* 35,8–9; Teodoret, *Historia Religiosa* 15,4; Sokrates, *Historia Ecclesiastica* VII 25 (Attikos); Sozomen, *Historia Ecclesiastica* VIII 15 (Epifaniusz); VIII 28 (Jan Chryzostom); Cyryl ze Scythopolis, *Vita Euthymii*

urzędu biskupa, ogólnie rzecz biorąc ważnych wydarzeń w życiu ważnych ludzi<sup>46</sup>. W każdej z tych kategorii z pewnością najczęściej mamy do czynienia z epizodami całkowicie literackimi.

To samo można powiedzieć o zapowiedziach klęsk naturalnych lub ich zakończenia. Symeon Słupnik na przykład przepowiada głód i zarazę (oraz najazdy Persów i Scytów)<sup>47</sup>. Daniel Stylita uprzedza o pożarze Konstantynopola<sup>48</sup>. Arsakios ogłasza zbliżające się trzęsienie ziemi w Nikomedii<sup>49</sup>. Inne trzęsienie ziemi oraz to, kto umrze od zarazy, zapowiada również Symeon Głupek<sup>50</sup>. Oczywiście z samej natury tych nieoczekiwanych zdarzeń wynika, że w żadnym ze wskazanych miejsc nie ma mowy o konsultacjach – święci mnisi przez nikogo niepytani otrzymują od Boga wiedzę o nadciągających katastrofach. I wydaje się, że robią to przede wszystkim na kartach literatury.

Bardziej skomplikowanie rzecz się przedstawia z popularnymi w źródłach narracyjnych konsultacjami poprzedzającymi wojnę, przeprowadzanymi zwłaszcza przez władców. Obok wspomnianych wyżej prorocत्व Jana z Lykopolis dla Teodozjusza I i anonimowego oficera widzimy, jak w sprawie wyprawy przeciw Blemmiom dwukrotnie konsultowany jest Szenute<sup>51</sup>. Marcin z Tours przepowiada początkowe sukcesy i ostateczną klęskę uzurpatora Maksymusa<sup>52</sup>. Seweryn z Noricum, przewidujący wyniki licznych starć z barbarzyńcami, ogłasza Odoakrowi panowanie w Italii i wyjaśnia władcy Rugiów, jak ten ma postępować wobec grożącego mu najazdu Gotów<sup>53</sup>. Saba

---

39 (Euthymios) i 41 (Domition); *Vita Sabae* 44 (Afrodisios) i 60 (patriarcha Elias); *Vita Germani Antissiodorensis* 41; Eugipiusz, *Vita Severini* 41 (Seweryn); Rufin, *Historia Monachorum* 7,4,6 (Apoloniusz zapowiada śmierć brata) i 16,3,5–6 (= *Historia Monachorum Graeca* 14,23–24: Pafnutios). Śmierć cesarza: Palladiusz, *Historia Lausiaca* 4,4 (Julian); Teodoret, *Historia Religiosa* 2,14 (Julian); Cyryl ze Scythopolis, *Vita Euthymii* 2 (Walens) i *Vita Sabae* 60 (Anastazjusz). Zob. też przyp. 57

<sup>46</sup> *Vita Theodori Syceotae* 3; Teodoret, *Historia Religiosa* 9,4; Cyryl ze Scythopolis, *Vita Euthymii* 22; Eugipiusz, *Vita Severini* 21; Palladiusz, *Historia Lausiaca* 35,10–11; Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* II 13, II 23 i X 29; Cyryl ze Scythopolis, *Vita Euthymii* 22.

<sup>47</sup> Teodoret, *Historia Religiosa* 26,19.

<sup>48</sup> *Vita Danielis* 41 i 45.

<sup>49</sup> Sozomen, *Historia Ecclesiastica* IV 16.

<sup>50</sup> Leoncjusz z Neapolis, *Vita Symeonis Sali*, s. 150–151 (wyd. L. Ryden). Zob. też deszcz zapowiedziany przez Sabę: Cyryl ze Scythopolis, *Vita Sabae* 66.

<sup>51</sup> *Vita Sinuthii* 106–108; 135–137.

<sup>52</sup> Sulpicjusz Sewer, *Vita Martini* 20,8–9.

<sup>53</sup> Eugipiusz, *Vita Severini* 7 i 5,2–4, zob. też 20 i 27.

z Palestyny oznajmia Justynianowi, że z powodu pobożności cesarza Bóg odda mu Afrykę i Rzym<sup>54</sup>. Daniel Stylita uspokaja Leona, mówiąc, że zagrożona przez Gejzeryka Aleksandria pozostanie nietknięta, a planowana przez cesarza wyprawa zakończy się sukcesem<sup>55</sup>. German z Paryża zapowiada Sigibertowi, że będzie bezpieczny, jeśli nie zabije swojego brata<sup>56</sup>. Mnich Izaakios ostrzega Walensa, że poniesie klęskę z rąk Gotów, jeśli nie odda kościołów nicejczykom<sup>57</sup>. Inny mnich, Maron, uprzedza o zbliżającym się najeździe Hunów<sup>58</sup>. Poza dwoma ostatnimi przypadkami autorzy przedstawiają przeowiednię jako odpowiedź na pytanie władcy. Ocena wiarygodności tych przekazów jest bardzo trudna. Z jednej strony znakomicie pasują one do literackiego, a zwłaszcza biblijnego, modelu spotkań króla i proroka (bądź króla i filozofa), a późniejsze epizody pisane są przez autorów znających konwencję ukształtowaną przez teksty wcześniejsze. Z drugiej strony jednak, uznawszy, że przynajmniej niektórzy święci mnisi rzeczywiście byli traktowani jako prorocy, nie mamy powodów, by wątpić, że przynajmniej niektórzy cesarze starali się ich wiedzę, a zwłaszcza autorytet, wykorzystać. Jest też zupełnie zrozumiałe, że dla autorów takie konsultacje były o wiele bardziej interesujące literacko niż pytania stawiane przez zwykłych ludzi, i że miały one zdecydowanie większą szansę, by trafić do literatury. Ich nadreprezentatywność w zachowanym materiale nie powinna więc nas dziwić. Oczywiście, nie ma wątpliwości, że rola świętych proroków u boku władców jest w opowieściach hagiografów zawsze większa niż była w rzeczywistości. Widać to dobrze na przykładzie Daniela Stylity, który w swoim życiu ukazany został jako jasnowidz i główny doradca cesarzy Leona i Zenona. Inni pisarze relacjonujący wydarzenia, w których Daniel miał według swojego hagiografa odgrywać kluczową rolę: Ewagriusz, Jan Malalas i Wiktor z Tununni, nie wspominają ani słowem o jego udziale. Wizerunek Daniela jako cesarskiego proroka nie

---

<sup>54</sup> Cyryl ze Scythopolis, *Vita Sabae* 72.

<sup>55</sup> *Vita Danielis* 56.

<sup>56</sup> Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* IV 51.

<sup>57</sup> Sozomen, *Historia Ecclesiastica* VI 40. Kilku mnichów obwieszcza również śmierć Juliana, choć cesarz ten oczywiście nie konsultował się z nimi przed wyruszeniem przeciw Persom: Malalas, *Chronographia* XIII 25, zob. też przyp. 44.

<sup>58</sup> Jan z Efezu, *Vitae Patrum Orientalium*, PO 17, s. 78.



jest zapewne całkowicie kreacją literacką autora *Vita Danielis*, ale nie można też traktować go jako wiernego oddania rzeczywistości<sup>59</sup>.

W literaturze hagiograficznej sytuacji, w których zwykli ludzie przychodzą do świętego ascety, by skorzystać z jego daru jasnowidzenia, są raczej rzadkie. Teodor, następca Pachomiusza, pytany jest przez mnichów, czy umrą od zarazy<sup>60</sup>. Teodoret z Cyru wspomina o dostojniku, który pytał mnicha Makedoniosa o losy statków, których przybycia oczekiwał<sup>61</sup>. Kallinikos wzmiankuje o urzędnikach dowiadujących się u Hypatiosa o możliwość powrotu z wygnania Nestoriusza<sup>62</sup>. Besa utrzymuje w *Żywocie Szenutego*, że jego bohater na prośbę pewnego kupca wskazał złodziei, którzy obrabowali jego dom (zauważmy, że postępowanie Szenutego jest w tym epizodzie całkowicie sprzeczne z jego własnymi deklaracjami zawartymi w cytowanym wyżej kazaniu)<sup>63</sup>. Jan Moschos opowiada w *Pratum* o człowieku, który dowiedziawszy się, że w Gazie, gdzie uczyli się jego synowie, wybuchła zaraza, prosił abbę Zacheusza z Synaju, by powiedział mu, co się z nimi stanie<sup>64</sup>. Do tego stosunkowo ubogiego materiału dodać można przykłady negatywne – fałszywych proroków, do których ludzie naiwni przychodzą radzić się w swoich sprawach.

Jeden z nich warto tu przytoczyć w całości. Cytowany epizod pochodzi z żywotu Makarego Wielkiego, stanowiącego część pierwotnej wersji dzieła Palladiusza, z której wyrosnie z czasem *Historia Lausiaca*. Tekst zachował się wyłącznie w wersji koptojskiej, ale mamy tu z pewnością do czynienia ze świadectwem bardzo wczesnym, pochodzącym z końca IV wieku<sup>65</sup>.

Zdarzyło się, że był pewien mnich, człowiek żyjący na pustyni w pobliżu wsi Boushēm [w Fajum], od wielu lat oddający się wielkim i ciężkim praktykom ascetycznym w całkowitym odosobnieniu Wielkiej Pustyni i postępujący w czystości życia. Nie odwiedzał on nigdy żadnego starca, ponieważ był próżny i zadufany w sobie. Wkrótce tkwiąca w nim namiętność zwiódła

<sup>59</sup> O tych wydarzeniach zob. Kosiński (2006), s. 126–164, choć w moim przekonaniu zbyt słabo oddziela on rzeczywistość od jej literackiej prezentacji.

<sup>60</sup> *Vita Pachonii* Bo 180.

<sup>61</sup> Teodoret z Cyru, *Historia Religiosa* 13,15.

<sup>62</sup> Kallinikos, *Vita Hypatii* 39,2.

<sup>63</sup> *Vita Sinuthii* 42–46.

<sup>64</sup> Jan Moschos, *Pratum* 131.

<sup>65</sup> Zob. Wipszycka (1997a), s. 234–235.



go na bezdroża. Zamieszkał w nim duch wieszczbiarski<sup>66</sup>, toteż mówił ludziom o wielu sprawach, które miały im się przydarzyć. Mówił: „przydarzą się” i rzeczywiście się przydarzały. Mówił o wodach Nilu i o wielu innych sprawach tego świata, o których dowiedział się od duchów [nieczystych]. W konsekwencji stał się pyszny i jego rozumienie Boga zaczęło być bardzo zamglone. Kiedy duch [nieczysty] poznał, że serce tego człowieka skłoniło się ku niemu, przede wszystkim odwiódł go od prawowiernej nauki i uwikłał go w błędną naukę herezji biorącej swoje miano od Hierakasa (...) Ludzie zaś wierzyli w niego ponieważ powiedział, że Duch mu ich powierzył i mówił im o sprawach, które jeszcze się nie wydarzyły, ale miały się wydarzyć. Jednym słowem, panował nad nimi dzięki tym przepowiedniom. Jeśli bowiem nawet jacyś ludzie stracili cały dobytek, mówił im: „Idźcie do takiego to a takiego miejsca i tam go znajdziecie”, oni zaś szli tam i znajdowali go. Mówił także, kiedy będzie wojna i ilu ludzi w niej zginie, i działo się tak, jak mówił. Co więcej, wypędzał z ludzi demony i wypełniały się w nim słowa Pana z ewangelii: „Będą czynić znaki i cuda takie, że zwiódą nawet moich wybranych”<sup>67</sup>.

Zauważmy, że zestaw spraw, których dotyczyły przepowiednie udzielane przez tego anonimowego mnicha – wylewy Nilu, wojny – jest podobny jak w przypadku Jana z Lykopolis, o którym Palladiusz pisał przecież z największym szacunkiem. Owszem, Jan z Lykopolis nie wskazywał sprawców kradzieży, a o niechęci Szenutego do tego rodzaju przepowiedni pisałem już wyżej. Problem leży chyba jednak nie w rodzaju spraw odsłanianych w trakcie konsultacji. Jak widzieliśmy, autor *Żywotu Pachomiusza* nie widział nic niestosownego w przypisaniu swojemu bohaterowi wykrycia złodziei, a więc udzieleniu konsultacji w najbardziej chyba typowej kwestii dywinacyjnej<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Tekst koptyjski mówi w tym miejscu o *oupna pythos*, czyli tym samym, co greckie *pneuma pytho*. Jak zobaczymy dalej (s. 154–169), określenie to może oznaczać ducha mówiącego przez opętanych; tu z kontekstu wynika, że chodzi o demona podającego się za ducha bożego.

<sup>67</sup> *Palladiana Coptica. Vita Macarii* 6; wydanie: Chaîne (1925–1926), s. 245–246. Cytuję za przekładem Tima Viviana, „The Life of Macarius the Great”, w: *Four Desert Fathers*, Crestwood, NY 2004, s. 108–111.

<sup>68</sup> Zob. Kallinikos, *Vita Hypatii* 43,9–15, gdzie mowa jest o człowieku wieszczącym w sprawie kradzieży lub zguby oraz *Digesta* 47,10,15,13 (za Ulpianem, *Ad edictum* 77), gdzie uregulowana jest odpowiedzialności astrologa lub innego wróżbity za błędne wskazanie złodzieja.

O tym, że istotę sprawy stanowi nie przedmiot przepowiedni, ale źródło, z którego ona pochodzi, świadczy również ostatnie zdanie cytowanego tekstu, w którym mowa jest o wypędzaniu złych duchów – działaniu godnym przecież najwyższej pochwały, ale tylko wówczas, kiedy dokonywane jest właściwą mocą. Identyfikacja mocy nie jest tu oparta na typie dokonywanych cudów, ale na ocenie ortodoksyjności mnicha – jest on zwolennikiem poglądów Hierakasa<sup>69</sup>, a więc heretykiem, zatem duch, który w nim działa nie może pochodzić od Boga.

Zbliżoną opowieść znajdujemy u Grzegorza z Tours. W *Historii Franków* pisze on mianowicie o człowieku, który z zewnątrz wyglądał tak, jak powinien wyglądać asceta: „pobożnie modlił się odziany w skóry”. W istocie jednak działał z inspiracji diabła, od którego otrzymał dar wieszczenia. Ściągały do niego tłumy szukających uzdrowienia i przepowiedni, on zaś im „przepowiadał przyszłość, niektórym choroby, innym oznajmiał, jakie szkody poniosą, tylko nielicznym wieścił szczęście”<sup>70</sup>. Nie jest w pełni jasne, z jakiego powodu Grzegorz uznał tego człowieka za działającego z poduszczenia diabła – o jego poglądach teologicznych tekst nie wspomina. Zapewne decydujące znaczenie odegrał konflikt proroka z biskupem Anicium, który ostatecznie stał się przyczyną upadku i śmierci proroka.

Mała liczba świadectw o mnichach konsultowanych w sprawach zakrytych, a doczesnych nie zachęca do formułowania zdecydowanych sądów, ale wydaje się, że z dostępnego nam materiału można wyciągnąć dwa wnioski. Po pierwsze, żaden ze wskazanych wyżej typów konsultacji nie był jednoznacznie oceniany jako zły sam w sobie (choć wykrywanie złodzieja wydaje się najbardziej problematyczne). Po drugie, zadawanie mnichom pytań o spraw zakryte budziło jednak podejrzania. Świadczy o tym zwłaszcza proporcja między epizodami stanowiącymi pozytywną ilustrację tej praktyki a przykładami negatywnymi: tych drugich jest stosunkowo dużo, zdecydowanie więcej niż uzdrowień czy innych cudów dokonanych mocą demonów. Wydaje się więc, że autorzy budujący negatywny wizerunek fałszywych świętych mocno eksponowali ich proroczy dar i konsultacje, co z kolei sugeruje to, że element ten budził złe skojarzenia. Grzegorz z Tours skądinąd komentuje, że podobnych fałszywych proroków było w Galii wię-

<sup>69</sup> Zob. Goehring (1999), s. 110–135.

<sup>70</sup> Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* X 25.

cej<sup>71</sup>. Wcześniej o ich działalności w Galii, Hiszpanii i na Wschodzie wspominał Sulpicjusz Sewer<sup>72</sup>.

W świetle tego, co powiedziano wyżej, wydaje mi się, że słaba obecność konsultacji u świętych mnichów w tekstach narracyjnych nie musi oddawać rzeczywistych rozmiarów praktyki, powściągliwość źródeł może bowiem wynikać z niepokoju, czy nawet niechęci, jaki budziła ona wśród niektórych chrześcijan, być może zwłaszcza biskupów, którzy obawiali się konkurencji dla swojej władzy. To współistnienie wiary w skuteczność i pobożny charakter konsultacji u mnichów i nieufności wobec tej metody sugeruje wspomniany wyżej przypadek Szenutego, do którego – ku jego niezadowoleniu – zwrócili się ludzie będący ofiarami kradzieży. Jak zobaczymy jeszcze wielokrotnie, taka dychotomia cechowała stosunek do większości chrześcijańskich praktyk wróżbiarskich, skutkiem czego niektóre z nich w ogóle nie były wspomniane przez źródła literackie. O podwójnych losach ciągniętych w sanktuariach egipskich i o kodeksach biblijnych specjalnie przygotowanych do dywinacji wiemy tylko dlatego, że jedne i drugie zachowały się do naszych czasów. Z tekstów literackich nigdy byśmy się o nich nie dowiedzieli.

O tym, że praktyka była bardziej rozpowszechniona niż sugerują to źródła narracyjne w jeszcze większym stopniu świadczą pytania kierowane do Barsanufiosa i Jana, dwóch sławnych szóstowiecznych mnichów pełniących funkcję duchowych doradców w pobliżu Gazy. Ich korespondencja, licząca blisko 850 listów, a zwłaszcza stanowiące jej ostatnią partię zagadnienia przedstawione przez ludzi świeckich, jest na tyle obfita, że pozwala wyrobić sobie opinię o sprawach, z jakimi przychodzono do świętych ascetów. Zdecydowana większość z przedkładanych im kwestii nie miała charakteru dywinacyjnego. Zazwyczaj dotyczyły one tego, jak człowiek pobożny powinien postępować w pewnych powtarzalnych sytuacjach: Jak ma rozmawiać z kobietą, jeśli nie można tego uniknąć (*Ep.* 661)? Czy wolno mu przyjmować zaproszenie na świąteczne uczyty urządzone przez jego żydowskich lub pogańskich znajomych (*Ep.* 775–776)? Czy zgrzeszy, jeśli z powodu choroby bądź

---

<sup>71</sup> Zob. także Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* IX 6, gdzie wprawdzie nacisk położono na fałszywe cuda, ale mowa jest też o rzekomym stałym kontakcie fałszywego proroka ze świętymi Piotrem i Pawłem – wyraźna aluzja do *Dialogów* II 13,6 Sulpicjusza Sewera.

<sup>72</sup> Sulpicjusz Sewer, *Vita Martini* 23–24.

innej konieczności zażyje kąpieli (*Ep.* 770–771)?<sup>73</sup> Czy wolno rozmawiać w kościele (*Ep.* 737)? Czy przechodząc obok niego, należy odmówić *trishagion* (*Ep.* 712)? Czy należy porządkować sprzęty znajdujące się w celi (to pytanie mnicha), czy też pozostawić to Bogu (*Ep.* 729)? Czy wolno tłoczyć wino w prasie należącej do Żyda (*Ep.* 686)? Czy można pracować w niedzielę (*Ep.* 751)? Czy dozwolone jest użycie zaklęcia nad chorym zwierzęciem (*Ep.* 753)? Czy można przeszukać tych, których podejrzewa się o kradzież gron podczas winobrania (*Ep.* 768)?

Można przypuszczać, że ludzie zadający takie pytania, szukali nie tylko takiej czy innej odpowiedzi. Szukali przede wszystkim autorytetu, który pozwoli im w spokoju ducha i bez wątpliwości trwać przy jednym rozwiązaniu.

Obok takich pytań znajdziemy jednak inne, wprost dotyczące tego, co się stanie – zwłaszcza w sprawach zdrowia: Czy umrę (*Ep.* 637)? Czy moja sytuacja się polepszy? Czy mój syn umrze? (oba pytania stawia nauczyciel filozofii: *Ep.* 664 i 778). Czy mój sługa pogryziony przez psa umrze (*Ep.* 779)? Czy choroba naszego krewnego jest śmiertelna i powinien on sporządzić już testament (*Ep.* 784)?

Granica między szukaniem ogólnych wskazówek, jak należy postępować, a prośbą o wyjawienie przyszłości jest często dosyć płynna, wiele pytań bowiem – podobnie zresztą jak w innych typach konsultacji wróżbiarskich – dotyczy nie ogólnych zasad postępowania, ale też wcale nie tego, co nastąpi. Dotyczą one tego, jak należy zachować się w konkretnej, jednostkowej sytuacji, kiedy ma się wybór: Czy mam zatrzymać mojego zbiegłego niewolnika, który powrócił (*Ep.* 653)? Czy mam wziąć współnika (*Ep.* 743)? Czy wobec kłopotu z wysoko postawionymi ludźmi mamy szukać potężniejszych patronów (*Ep.* 785)? Komu, spośród przedstawionych kandydatów, należy powierzyć funkcje duchowe (*Ep.* 805–819)?

Bardzo podobny charakter ma jedno z pytań skierowanych do Epifaniusza, mnicha z Tebaidy, działającego na początku VII wieku. Postać tego charyzmatycznego ascety znana jest nam wyłącznie z kierowanych do niego listów, odnalezionych podczas wykopalisk archeologicznych prowadzonych w jego klasztorze na początku XX wieku. Okoliczni mieszkańcy pisali do Epifaniusza, zabiegając o pomoc w różnych sprawach, przede wszystkim prosząc go o modlitwę. Niejaki archidiakon Józef, zastanawiający się nad porzuceniem

<sup>73</sup> O tym samym pytaniu zadawanym horoskopom – ironicznie – Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXVIII 4,24.

życia w świecie, pragnął jednak, by święty mnich napisał, co Bóg objawi mu w tej sprawie<sup>74</sup>. Epifaniusz z pewnością nie był jedynym nieznanym nam ze źródeł literackich mnichem, do którego zwracano się w takich sprawach<sup>75</sup>.

Jak zobaczymy dalej, pytania kierowane do Barsanufiosa i Jana czy Epifaniusza nie różnią się od tych, na jakie starano się odpowiedzieć przy użyciu innych metod dywinacyjnych, których celem zazwyczaj było przecież nie samo odsłonięcie przyszłości, ale właśnie ustalenie, jak powinno się postąpić, by sprawy potoczyły się tak, jak tego pragnął pytający.

Korespondencja Barsanufiosa i Jana, postaci cieszących się autentycznym autorytetem, o czym wiemy nie tylko z ich listów i pism ich uczniów<sup>76</sup> jest interesująca nie tylko dlatego, że pokazuje charakter zadawanych im pytań, ale i dlatego, że pozwala ocenić, jak w środowisku mnichów spod Gazy odnoszono się do kwestii typowo dywinacyjnych. Pytania o to, jak należy postąpić, nigdy nie budziły zniecierpliwienia Barsanufiosa i Jana. Przeciwnie, Jan (*Ep.* 693) zapytany przez pobożnego świeckiego, czy ten powinien robić to, co sam uważa się za słuszne, czy też ma zawsze najpierw zwracać się do starców, zdecydowanie odpowiada: trzeba pokornie pytać starców. Pytania dotyczące przyszłości są wprawdzie w korespondencji o wiele mniej liczne niż pozostałe, ale wydaje się, że Barsanufios i Jan ich nie unikają, odpowiadają na nie na ogół tak samo jak na pozostałe. Nie wydaje się również, by redaktor zbioru miał jakiegokolwiek wątpliwości co do umieszczenia w kolekcji listów zawierających takie pytania. W jednym z nich znajdujemy przypadek człowieka, który pyta o to, czy jego sługa zaatakowany przez psa wyzdrowieje. Otrzymałszy odpowiedź „nic mu nie jest”, człowiek ów wkrótce znów napisał do mnicha, prosząc o wyjaśnienie, ponieważ pogryziony sługa jednak zmarł. Listy te pokazują, że redaktor nie bał się pisać nawet o przepowiedniach mnichów, które się nie sprawdziły (w każdym razie w ten sposób, w jaki ich oczekiwano – starzec wyjaśnia, że mówiąc „nic mu nie jest” miał na myśli duszę, nie ciało owego człowieka). Nie było więc zapewne masowego wycinania tego typu pytań z korespondencji. A jeśli tak, to pytania o przyszłość stanowiły faktycznie niewielką część spraw, z którymi zwracano się do mnichów.

---

<sup>74</sup> Crum & White (1926), t. 2, nr 162.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 195, przyp. 20.

<sup>76</sup> O Barsanufiosie wspomina również Ewagriusz, *Historia Ecclesiastica* IV 33.

Kim byli ludzie, którzy zadawali takie pytania? Jak widzieliśmy, Jan z Lykopolis miał być konsultowany przez cesarza, lokalną elitę i miejscowych chłopów. W listach Barsanufiosa i Jana słyszymy o mnichach, duchownych i świeckich<sup>77</sup>. Ci ostatni zazwyczaj byli ludźmi względnie zamożnymi i wykształconymi: nawet jeśli piśmienność nie była warunkiem zwrócenia się listownie o radę, ponieważ można było znaleźć kogoś, kto napisze list, to z treści pytań widać, że ci, którzy je stawiali, mieli niewolników, pola, na których pracowali inni, sami czytali Pismo i inne teksty kościelne (pamiętajmy też o nauczycielu filozofii!). Wśród duchownych są także biskupi. Nie ma natomiast listów od kobiet. W *Historia Monachorum* czytamy o tym, że wszelkich spotkań z kobietami odmawiał również Jan z Lykopolis, co zasadniczo było postępowaniem zalecanym w środowisku mnichów<sup>78</sup>. Dla Barsanufiosa i Jana niedopuszczalny był jednak wyraźnie także kontakt listowny. Wydaje się więc, że kobiety nieczęsto mogły liczyć na konsultacje u mnichów proroków, choć należy wystrzegać się uogólnień. Źródła literackie dotyczące mnichów egipskich i syryjskich pokazują nam bowiem, że niejednokrotnie dochodziło do osobistych spotkań ascetów z pragnącymi ich zobaczyć pobożnymi kobietami. Jan z Lykopolis, chcąc zaspokoić pragnienie jednej z nich, nie łamiąc swoich zasad, ukazał jej się we śnie, ale nie wszyscy byli tak rygorystyczni. Można zastanawiać się, czy teksty narracyjne, w których starano się przedstawić idealny obraz mnicha, nie zniekształcają rzeczywistości, ale brak kobiet w korespondencji Barsanufiosa i Jana jest faktem – chyba, że uznamy, że winę za to ponosi redaktor zbioru, który usunął taką korespondencję. Hipoteza ta jednak nie ma żadnego punktu zaczepienia w źródłach. Problem konsultacji kobiecych jest dosyć istotny, ponieważ, jak jeszcze zobaczymy, wydaje się, że nie korzystały one, albo korzystały w bardzo małym stopniu, ze znakomitej większości późnoantycznych praktyk wróżbiarskich, w których da się określić płeć osób stawiających pytanie. Oczywiście, do pewnego stopnia wynikało to z faktu, że kobiety nie były bezpośrednio zainteresowane pewnymi sferami działalności publicznej, ponieważ po prostu nie mogły w nich uczestniczyć i w mniejszym stopniu niż mężczyźni zajmowały się sprawami ekonomicznymi, stanowiącymi częsty przedmiot konsultacji. Niemniej spr-

<sup>77</sup> Syntetyczny przegląd adresatów i spraw, z którymi zwracali się do mnichów, zob. Hevelone-Harper (2010), s. 175–252.

<sup>78</sup> *Historia Monachorum Graeca* I 4–8 = Rufin, *Historia Monachorum* 1,1,10–17.



wy rodzinne czy zdrowotne dotyczyły ich przecież w takim samym stopniu. Do kwestii tej przyjdzie jeszcze powrócić w następnych rozdziałach.

Interesujące jest to, że o ile w źródłach późnoantycznych nie znajdujemy kobiet konsultujących się u mnichów, o tyle kobiety obdarzone darem prorokowania wcale nie pojawiają się tak rzadko. Jak już wspominałem, Grzegorz z Nyssy mówi o prawdziwych zapowiedziach przyszłości wygłoszonych przez Makrynę<sup>79</sup>. Nie jest to odosobniony przypadek. Według Palladiusza przyszłość znała również mniszka imieniem Piamun. Sokrates Scholastyk pisze o proroczych widzeniach cesarzowej Heleny, a Sozomen o tym, że Bóg odsłaniał przyszłość Pulcherii; o wizjach anonimowych kobiet wspomina wreszcie Grzegorz z Tours<sup>80</sup>. W źródłach nie ma jednak przykładów tego, by inne kobiety, bądź mężczyźni, zwracały się do świętych mniszek z prośbą o konsultację wróżbiarską. Trudno stwierdzić, czy obraz ten oddaje rzeczywistość, czy wynika ze wstrzeźliwości hagiografów, którzy na ogół starają się nie przedstawiać żadnej działalności publicznej kobiet w sposób zbyt spektakularny – ich cuda i prorocтва mają pozostać dyskretne.

Pozostawiając na boku podziały społeczne, warto zastanowić się, czy ludzie, którzy pisali do mnichów, korzystali również z innych metod dywinacyjnych. Otóż czytając korespondencję starców spod Gazy, odnosi się wrażenie, że pytający byli dosyć często ludźmi o „skrupulatnym sumieniu”. Wielu z nich zadaje pytania mnichom regularnie, w różnych sprawach albo roztrząsając tę samą kwestię, i – choć wrażenie współczesnego czytelnika może być tu fałszywe – niejednokrotnie wygląda na to, że wyszukiwali oni problemy tam, gdzie inni niekoniecznie je widzieli. Można zastanawiać się, czy ludzie tacy poszukiwali prostych odpowiedzi, i tym samym, czy mogli zadowolić się tymi, jakie dać im mogły losy bądź księgi wróżbiarskie.

Jakkolwiek było, z pewnością nie wszystkich, którzy zwracali się z pytaniami do sławnych mnichów, można zaklasyfikować jako osobowości „moralnie nadwrażliwe”. Sądzę, że w rzeczywistości wielu ludzi uznawało tę praktykę za przewyższającą inne metody dywinacyjne, i to z kilku względów. Po pierwsze, umożliwiała ona stawianie pytań otwartych, jak to, z którym zwrócono się do

---

<sup>79</sup> Grzegorz z Nyssy, *Vita Macrinae* 39, choć w ich prezentacji autor ten jest dosyć dyskretny, zob. Wiśniewski (2000).

<sup>80</sup> Piamun: Palladiusz, *Historia Lausiaca* 31,1; Helena: Sokrates, *Historia Ecclesiastica* I 17; Pulcheria: Sozomen, *Historia Ecclesiastica* IX 1, anonimowe prorocтва kobiet: Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* II 13, VIII 33.



Szenutego: „Kto ukradł moje rzeczy?”. Jak zobaczymy, na takie pytanie nie mogły odpowiedzieć księgi wróżbiarskie, zawierające jedynie zestawy z góry przygotowanych odpowiedzi. Tu konsultujący mógł co najwyżej zapytać: „Czy odzyskam, to co straciłem?” i uzyskać odpowiedź: „Tak, wkrótce” bądź „Tak, ale jeszcze nie teraz”, czy też „Nie, ale nie martw się tym zbytnio”. Kwestii takiej nie rozwiązywały również losy, które zawsze odpowiadały tylko „tak” albo „nie” i które w związku z tym można było wykorzystać wyłącznie do rozstrzygnięcia, czy taki lub inny podejrzaný jest rzeczywiście winien<sup>81</sup>. Po drugie, konsultowanie mnichów było metodą interaktywną. Pytający, czy to rozmawiając twarzą w twarz, czy listownie, mógł sprecyzować swój problem, jeśli uznał odpowiedź za nie w pełni adekwatną. Zapewne niekiedy mógł po prostu przedyskutować cały problem ze świętym mnichem. W korespondencji Barsanufiosa i Jana widzimy, że wielokrotnie człowiek, który dopiero co otrzymał list z odpowiedzią, dziękuje za nią, po czym natychmiast pyta, czy tak samo, albo czy na pewno, powinien postąpić w sytuacji nieco różniącej się od tej, którą opisał odpowiadający. Po trzecie, chociaż kwestie, na które dało się udzielić prostej odpowiedzi afirmatywnej bądź negatywnej, można było rozwiązać przy użyciu innych metod, mnisi dawali coś więcej niż odpowiedź. Dawali modlitwę. Symptomatyczne jest, że przytłaczająca większość pytań o przyszłość, jakie kierowano do Barsanufiosa i Jana, dotyczy zdrowia. Ludzie bowiem z pewnością mieli nadzieję, że zostaną uzdrowieni, i prosili starców nie tylko o to, by powiedzieli im, czy tak się rzeczywiście stanie, ale by błagali Boga, aby się tak stało. Po czwarte, tym, co najbardziej liczyło się przy pytaniach typu „Co powinienem zrobić?”, było nie tyle samo sformułowanie odpowiedzi, co stojący za nią autorytet. I chociaż trudno tu o pewność, można spodziewać się, że autorytet świętych mnichów był silniejszy niż ksiąg wróżbiarskich czy losów, nie wspominając już o wróżących opętanych, nawet wypytywanych w sanktuariach: „Poczekaj aż Antoni opuści swą jaskinię i poddaj się jego sądowi. Cokolwiek ci powie, przyjmij jego wyrok, gdyż to Bóg będzie przez niego przemawiał do Ciebie” – radzą doświadczeni asceci mnichowi, który nie wie, czy kontynuować życie, jakie dotychczas prowadził<sup>82</sup>. Dla pytającego, mającego kłopot z podjęciem decyzji, każda odpowiedź była dobra, ważne było, kto za nią stoi. Kwestia autorytetu, uznawanego przez całą wspólnotę, była jeszcze ważniejsza, gdy ludzie radzili się świętych mnichów w sprawach mających

<sup>81</sup> Zob. *P. Oxy.* XII 1567 wraz z komentarzem: Kramer (1985).

<sup>82</sup> Palladiusz, *Historia Lausiaca* 21,7.

wymiar społeczny<sup>83</sup>. Człowiek, który otrzymał od Barsanufiosa odpowiedź, za jaką cenę może sprzedać działkę pod budowę miejsca świętego (*Ep.* 648), nie tylko uspokajał własne sumienie, chronił także swój wizerunek przed tymi, którzy mogli zarzucać mu chciwość, a nawet świętokradztwo.

W jaki sposób tłumaczone jest przez autorów późnoantycznych jasnowidzenie mnichów proroków? Na poziomie ogólnym można powiedzieć, że było ono traktowane jako owoc szczególnej bliskości z Bogiem, osiągnęty dzięki ascezie i walce z demonami, ale przede wszystkim dzięki wycofaniu się ze świata. „Kto jest nawiedzany przez ludzi, nie może być nawiedzany przez aniołów”, mówi jeden z charyzmatycznych mnichów w *Dialogach* Sulpicjusza Sewera<sup>84</sup>. Przekonanie, że oddzielenie od świata sprzyja widzeniu Boga, jest chyba nawet starsze od pojawienia się ruchu monastycznego; w każdym razie można je zaobserwować na samym początku jego rozwoju. W 330 roku Atanazy wyraźnie daje mu wyraz w swoim liście paschalnym<sup>85</sup>. Interesujące jest jednak, na czym konkretnie miało to widzenie Boga i rzeczy przez niego objawionych polegać. Już w *Żywocie Antoniego* widzimy dwa zasadnicze wyjaśnienia tego zjawiska. Po pierwsze, Antoni ma wizje: ukazana mu zostaje dusza Amuna wstępująca do nieba, nadchodzące prześladowanie ze strony arian, śmierć jednego z oficerów<sup>86</sup>. Po drugie, w cytowanej już wyżej partii długiego kazania do mnichów Antoni mówi, że „dusza czysta pod każdym względem i będąca w zgodzie z naturą staje się przenikliwa i może widzieć więcej i dalej niż demony, ponieważ ma Pana, który jej to objawi. W ten właśnie sposób dusza Elizeusza widziała to, co działo się z Gehazim, i patrzyła na wojska, które były przy niej”<sup>87</sup>. Ostatnie zdanie może sugerować, że w istocie mamy do czynienia z jednym wytłumaczeniem, gdyż wspomniane wizje są właśnie owym „widzeniem więcej i dalej” dostępnym oczyszczonej duszy. Cytowane słowa wyszły oczywiście spod pióra Atanazego, chociaż sam Antoni z pewnością również był przekonany o konieczności oczyszczenia duszy, czemu dał wyraz w jednym ze swoich listów<sup>88</sup>. Podobne wytłumaczenie jasnowidzenia znajdziemy w *Historia Monachorum*, ale tylko w wersji Rufina:

---

<sup>83</sup> Brown (1971).

<sup>84</sup> Sulpicjusz Sewer, *Dialogi* I 17,5.

<sup>85</sup> Atanazy, *Epistulae Festales* 24,9–12.

<sup>86</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 60 (Amun), 82 (prześladowania ariańskie), 86 (Balakios).

<sup>87</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 34.

<sup>88</sup> Antoni, *Epistula* 1,2. Por. Orygenes, *De principiis* III 3.

Dlatego należy z całym szacunkiem i lękiem zbliżyć się do Pana i tak się w Niego wpatrywać umysłem, aby zrozumieć, że On jest ponad wszystko, cokolwiek umysł ludzki może pojąć z blasku, jasności, majestatu, i to, jak powiedzieliśmy, jeśli umysł będzie czysty, nieopanowany przez żadne nieczyste chęci. Ci, którzy wyrzekają się świata, mają dążyć przede wszystkim do tego, by podążać za Panem tak, jak zostało napisane: *Zatrzymajcie się i uznajcie, że ja jestem Bogiem*. Jeśli więc ktoś pozna Boga na tyle, na ile to możliwe dla człowieka, wtedy dopiero zdobędzie także wiedzę o wszystkich innych rzeczach i pozna tajemnice Boga, a im czystszy będzie jego umysł, tym więcej objawi mu Bóg i ukáže swoich tajemnic<sup>89</sup>.

Nie wiemy, czy słowa te znajdowały się w pierwotnej wersji tekstu<sup>90</sup>. Wydaje się jednak, że przekonanie, iż prawdziwą wiedzę o sprawach zakrytych można osiągnąć jedynie jednocząc się z Bogiem, do osiągnięcia tego stanu zaś konieczne jest oczyszczenie umysłu z wszelkich namiętności, było w późnym antyku powszechne, i to nie tylko w środowisku chrześcijańskim. Również Jamblich pisał w *De mysteriis Aegyptiorum*, że wyrocznie są prawdziwe jedynie wtedy, kiedy prorok prawdziwie wypełniony jest boskim duchem, co uzyskać może jedynie przez całkowite wyzwolenie się od pasji i spraw cielesnych<sup>91</sup>.

Innym źródłem wiedzy mnicha, wspomnianym – ku przestrodze czytelnika – w *Żywocie Antoniego*, są wiadomości pochodzące od demonów, które – jak pisze Atanazy – często zapowiadają mnichom to, co się ma wkrótce wydarzyć, zwłaszcza zaś przybycie gości, których zobaczyły w drodze<sup>92</sup>. Nie były one jednak oczywiście traktowane jako źródło wiedzy mnichów w sprawach,

<sup>89</sup> *Et ideo oportet cum omni reverentia et metu accedere ad deum et ita in eum librare mentis intuitum, ut, omne quicquid potest splendoris claritatis fulgoris maiestatis mens humana conspiceret, super haec omnia esse eum sentiat semper, et hoc, sicut diximus, si pura mens fuerit nec ullis pravae voluntatis sordibus occupata. Et ideo in hoc maxime oportet operam dare eos, qui renuntiare saeculo et deum sequi videntur, sicut scriptum est: vacate et cognoscite, quoniam ego sum deus. Si ergo cognoverit deum, in quantum homini cognoscere possibile est, tunc demum etiam reliquorum quae sunt scientiam capiet et mysteria dei agnoscet, et quanto purior in eo fuerit mens, tanto plura ei revelat deus et ostendit ei secreta sua* (Rufin, *Historia Monachorum* 1,22–24).

<sup>90</sup> *Historia Monachorum* powstała w języku greckim i niemal natychmiast została przetłumaczona na łacinę. Do naszych czasów zachował się zarówno tekst grecki jak i łaciński, jednak ten pierwszy stanowi tylko przeróbkę zaginionej wersji oryginalnej. Na temat zależności między znaną nam wersją grecką, przekładem Rufina i oryginalną postacią tekstu zob. Festugière (1955), a także Wipszycka & Wiśniewski (2007).

<sup>91</sup> Jamblich, *De mysteriis* III 7,115; zob. Athanassiadi (1993), s. 119–120.

<sup>92</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 31; por. *Gerontikon*. Antoni 12.

w których przychodzono do nich z pytaniami, chyba że oczekiwano, że odpowiedź zostanie udzielona przez usta opętanych egzorcyzmowanych przez świętego<sup>93</sup>. Istotne jest jednak to, że mnisi obawiali się, że wiedza, którą inni ludzie, a nawet oni sami, mogą uważać za objawioną im przez Boga, w istocie może pochodzić od demonów. Do kwestii tej wkrótce powrócę.

W jaki sposób – niezależnie od stojącej za tym teorii – późnoantyczni prorocy udzielali odpowiedzi? Zapytać tu trzeba przede wszystkim o to, czy w środowisku monastycznym występowało prorocstwo ekstatyczne. Pytanie to wydaje się usprawiedliwione nie tyle ze względu na analogię do historycznych wieszczek pogańskich, Sybilli czy Pytii, ale na fakt, że w czasach współczesnych narodzeniu monastycyzmu zjawisko to było z pewnością żywe w środowisku neoplatońskim<sup>94</sup>.

Wśród chrześcijan ekstaza budziła mieszane uczucia. Pisarze późnoantyczni wielokrotnie zaznaczają, że biblijni prorocy nie wpadali w trans, nie stawali się medium używanym przez Boga, ale wygłaszali wyrocznie, nie tracąc świadomości. Autorzy chrześcijańscy, chcący mocno zaznaczyć odmienną proroctwa biblijnego od wieszczania Pytii, są tu dosyć zdecydowani. Kwestią tą zajmował się już Orygenes, a po nim Euzebiusz z Cezarei<sup>95</sup>, z naszego punktu widzenia ciekawsze jest jednak świadectwo Jana Chryzostoma, który pisze o tym problemie najobszerniej, i robi to w czasach, w których działali już mnisi prorocy. Przeciwwstawia on profetyzm biblijny wyroczniom wygłaszanym w transie przez wieszczków pogańskich, a zwłaszcza Pytii, sugestywnie odmalowanej jako kobieta ogarnięta szałem. Stan świadomości w trakcie wygłaszania słów otrzymanych od Boga, swoboda decyzji, czy przekazać je ludziom, a później zachowanie pamięci o nich jest dla niego wręcz cechą konstytutywną prawdziwego prorocstwa<sup>96</sup>. Drugim powodem niechęci do prorocstwa ekstatycznego mogło być to, że to ono właśnie najmocniej kojarzono z przepowiedniami montanistycznymi, które, słusznie czy nie, bardzo wcześnie zaczęto postrzegać jako wygłaszane w stanie transu, czego świa-

---

<sup>93</sup> Zob. s. 149–178.

<sup>94</sup> Jamblich, *De mysteriis* III passim; zob. też przykład Sosipatry: Eunapios, *Vitae philosophorum* 467–469; zob. Athanassiadi (1993), s. 120–121 i Shaw (2003).

<sup>95</sup> Orygenes, *Contra Celsum* VII 3–4; Euzebiusz, *Demonstratio evangelica* V prol. 26–27; zob. Fédou (1989), s. 444–446;

<sup>96</sup> Jan Chryzostom, *In I Epistula ad Corinthios homilia* 29,2, PG 61, 242. Różnicę tę mocno podkreśla Brown (1971), s. 93.

dectwem są zachowane u Euzebiusza z Cezarei i Epifaniasza wypowiedzi na ten temat z epoki współczesnej samemu Montanowi<sup>97</sup>. Taki sposób przedstawienia wizji montanistycznych znajdziemy również u autorów późno-antycznych. Hieronim na przykład pisze: „Prorocy jednak mówili w uniesieniu innym niż Montanus, który śnił z szalonymi kobietami; nie tak, że nie wiedzieli co mówią, a oświecając innych, nie mieli pojęcia, co powiedzieli.”<sup>98</sup>

Mimo tej niechęci wobec wieszczbiarstwa ekstatycznego w literaturze hagiograficznej i innych tekstach monastycznych spotykamy wzmianki o stanie ekstazy niewiążącej się z utratą świadomości, różnej więc od transu i skądinąd przedstawionej w pozytywnym świetle już w Nowym Testamencie<sup>99</sup>. W stanie tym mnisi mieli oglądać samego Boga lub zesłane przez niego wizje<sup>100</sup>. Nie ma jednak żadnych świadectw sugerujących, by wprawienie się w taki stan kiedykolwiek poprzedzało odpowiedź na zadane ascetom pytanie. We wszystkich wskazanych wyżej miejscach, gdzie mnisi proszeni są o konsultację wróżbiarską, dają odpowiedź natychmiast – autorzy, także ci, którzy w innych miejscach opisują ekstazę swoich bohaterów, przedstawiają konsultacje jako normalną rozmowę.

Można spodziewać się, że niekiedy odpowiedź była poprzedzona modlitwą, choć teksty narracyjne wspominają o niej rzadko. Spośród wymienionych wyżej opowieści o konsultacjach nie dotyczących wojen tylko jedna, o abbie Zacheuszu, wspomina o modlitwie. Warto zwrócić jednak uwagę na inny epizod, z *Żywotu Szenutego*. Opowiada on o ubogim najemniku, który nie będąc w stanie utrzymać swoich synów, zwrócił się po radę do świętego. Ten, skądinąd, wiedząc z góry, czego będzie dotyczyło pytanie, pomodlił się, po czym poradził biedakowi zmianę zajęcia. Tradycyjna atrybucja tego tekstu Besie, uczniowi i następcy Pachomiusza, jest zapewne fałszywa<sup>101</sup>, a opowieść z pewnością należy uznać za wymyśloną (dzięki radzie świętego i podarowanym przez niego nasionom tykwy, która wy-

<sup>97</sup> Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica* V 17; zob. Ash (1976), s. 237–239 i Nasrallah (2003), s. 156–187.

<sup>98</sup> *Neque uero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent quid loquerentur et cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent* (Hieronim, *In Isaiam* prol. i I 1,1); zob. też *In Epistula ad Ephesios* II 510; Epifaniasz, *Panarion* 48,3.

<sup>99</sup> Dz 10,10 i 11,5 (Piotr); Dz 22,17 (Paweł). Por. też doświadczenia wprowadzone słowami *en pneumatii* w Ap 1,10; 4,2; 17,3 i 21,10; podobnie *ektos tou somatos* w 2Kor 12,2.

<sup>100</sup> *Vita Pachomii* Bo 84, 139, 144; *Vita Pachomii* G1 50; *Apophthegmata. Gerontikon*. Sylwan 2 (857), 3 (858); *Apophthegmata. Collectio systematica* XVIII 1 (65); 8 (329).

<sup>101</sup> Zob. Lubomierski (2007).

daje cudownie obfite owoce, biedak staje się bogaczem). Wydaje się jednak, że może ona przedstawiać konsultację idealną. Rzeczywistość wyglądała zapewne różnie, choć stawiający pytanie spodziewali się chyba, że odpowiedź nie zawsze zostanie udzielona od razu, można nawet sądzić, że zwłoka dodawała konsultacji powagi. Taką sytuację właśnie sugeruje wspomniany wcześniej epizod z ludźmi, którzy zwrócili się do Szenutego z prośbą o wykrycie złodzieja i którym polecono poczekać na odpowiedź. Wprawdzie nigdy jej nie otrzymali, bo Szenute nie chciał być traktowany jako jasnowidz świadczący usługi dla ludności, ale z jego kazania wynika, że mnisi, którzy nakazali przybyszom czekać, przekazali mu pytanie – z ich punktu widzenia tak zapewne należało postąpić.

Wydaje się, że to, w jaki sposób charyzmatyczni mnisi udzielali odpowiedzi na pytania, i jak przygotowywali się do ich udzielenia, zależy od tego, czy oni sami i ci, którzy do nich się zwracali, postrzegali jasnowidzenie jako stan chwilowy, czy też stały. Rzecz nie jest prosta i zależy chyba od rodzaju przepowiedni, jakiej od świętego oczekiwano. Ci, którzy chcieli, by charyzmatyczni ojcowie odślonili ich słabości, na ogół zapewne wcale nie musieli czekać, o czym świadczy scena z Teodorem i mnichami z Pbau opisana w cytowanym wyżej *Liście Ammona*. Ten rodzaj jasnowidzenia, polegający na wejrzeniu w serce pytającego i oparty chyba przede wszystkim na mądrości, życiu duchowym i osobistym doświadczeniu, był zapewne wielkim ascetom dostępny zawsze. Trudno jednak powiedzieć, czy teksty narracyjne, w których odpowiedzi na pytania typowo dywinacyjne odbywają się z marszu, co świadczyłoby, że mnisi zawsze wiedzą wszystko z góry, oddają rzeczywiste przekonanie i autentyczną praktykę.

O tym, że jasnowidzenie mogło być postrzegane zarówno jako trwały dar, jak i rezultat pojedynczego objawienia świadczy *Żywot Pachomiusza*, w którym kwestia ta podnoszona jest kilkakrotnie. Niektóre opisane tu sytuacje zdają się sugerować, że Pachomiusz, dzięki mieszkającemu w nim duchowi, nieustannie widzi to, co dzieje się w sercach innych i potrafi przewidywać, co się z nimi stanie<sup>102</sup>. Jednocześnie jednak sam bohater żywotu zawsze podkreśla, że nie widzi rzeczy zakrytych wtedy, kiedy chce, a jedynie wtedy, kiedy odsłania mu je Bóg: w widzeniu bądź przez anioła (sam zaś nigdy nawet nie prosi, by mu zostały odkryte)<sup>103</sup>. Ta potrzeba podkreślania, że Pachomiusz nigdy nie przypisywał so-

---

<sup>102</sup> *Vita Pachomii* Bo 89, 106–108.

<sup>103</sup> *Vita Pachomii* G1 48, 97 oraz *Vita Pachomii* Bo 72 i 118, gdzie Pachomiusz wprost mówi o swojej niewiedzy co do przyszłości wspólnoty. Zob. Rousseau (1985), s. 146.



bie stałego jasnowidzenia, sugeruje jednak, że nie wszyscy myśleli w ten sposób. Fakt, że Pachomiusz najmocniej zaznacza swoją opinię w kontekście synodu w Latopolis, sugeruje zaś, że krytyka jakiej poddano wówczas jego *dioratikon charisma* dotyczyła właśnie rzekomo stałego charakteru tego charyzmatu<sup>104</sup>. Nie mamy powodu wątpić, że sam Pachomiusz wcale tak o nim nie myślał, ale inni zapewne owszem. Być może takich ludzi właśnie ma na myśli autor, kiedy w zdaniu wprowadzającym epizod o synodzie w Latopolis, pisze, że niektórzy, mówiąc o Pachomiuszu, przekraczali miarę. To samo zapewne dotyczyło Szenutego. Możemy zastanawiać się, czy ludzie chcący, by odnalazł złodzieja, uważali, że dysponuje on stałym darem jasnowidzenia (czemu on sam zdecydowanie zaprzeczał). Jego hagiograf nie miał jednak już cienia wątpliwości, że święty zawsze wiedział wszystko, znał nie tylko odpowiedź na pytanie, ale potrafił przewidzieć że zaraz zostanie mu ono postawione<sup>105</sup>.

Wyrażana przez Szenutego i widoczna u innych autorów rezerwa wobec proroctwa, a raczej zadawania prorokom pytań dotyczących przyszłości, miała również inne powody niż niepokojące skojarzenia z montanizmem. Po pierwsze, na pewno działał, choć już zapewne słabiej niż na przełomie II/III wieku, mechanizm, który był jedną z przyczyn potępienia ruchu Nowego Proroctwa: charyzmatyczni prorocy z pewnością mogli być postrzegani jako konkurencja w stosunku do autorytetu biskupa. Oczywiście, opozycji tej nie należy przeceniać. Wypowiedzi świętych ascetów mogły być niejednokrotnie wręcz wsparciem dla pozycji biskupa (zwłaszcza w hagiografii, co widać w żywotach Antoniego, Daniela Stylity i mnichów palestyńskich u Cyryla ze Scythopolis<sup>106</sup>). Niemniej do konfliktów na pewno dochodziło. Przypadki Szenutego, który nie mógł przyjąć biskupa odwiedzającego klasztor, ponieważ rozmawiał z Chrystusem, czy wędrownego proroka zabitego przez wysłanników biskupa Anicium (Puy-en-Velay), o którym wspomina Grzegorz z Tours<sup>107</sup>, pokazują to dosyć dobitnie. Po drugie, pewną rolę odgrywać mogło skojarzenie z wieszczkami pogańskimi, od których autorzy chrze-

<sup>104</sup> Interpretuję ten epizod inaczej niż Brakke (2006), s. 81–83, który uważa, że kontrowersję budziło przede wszystkim przekonanie Pachomiusza, iż jest on w stanie nie tylko wypędzać demony (jak inni mnisi), ale też zidentyfikować ich obecność i działanie tam, gdzie inni ich nie widzieli. Obydwa tłumaczenia skądinąd nie wykluczają się.

<sup>105</sup> *Vita Sinuthii* 162.

<sup>106</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 89; *Vita Danielis* 71–84; Cyryl ze Scythopolis, *Vita Euthymii* 22.

<sup>107</sup> *Vita Shinutii* 70–72; Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* X 25.



ścijańscy wyraźnie starają się proroków odróżnić<sup>108</sup>. Po trzecie, istotny wydaje mi się autentyczny niepokój pisarzy monastycznych co do pochodzenia prorocstwa, niepokój wynikający zarówno z nowotestamentowych ostrzeżeń przed fałszywymi prorokami, jak i – a raczej przede wszystkim – z osobistego doświadczenia ascetów. Niepokój ten jest bardzo dobrze widoczny w literaturze pochodzącej z różnych regionów świata monastycznego późnego antyku<sup>109</sup>. Z pewnością zaklasyfikowanie niewygodnego konkurenta jako „fałszywego proroka” mogło być po prostu wygodnym instrumentem służącym do zdyskredytowania go<sup>110</sup>, ale w żaden sposób nie podważa to autentyczności strachu przed zwiedzeniem przez złe duchy – skądinąd przebijającego z kart literatury monastycznej niemającej żadnych celów polemicznych.

Przestrogi Antoniego, zarzuty stawiane Pachomiuszowi na synodzie w Latopolis, drwiny duchownych z wizji Marcina i gniew Szenutego, który nie chciał być traktowany jako jasnovidz odnajdujący skradzione przedmioty, są oczywiście świadectwem rezerwy, z jaką podchodzono do wizji ascetów. Rezerwa ta z pewnością daleka była jednak od powszechnego potępienia. Już Antoni (lub Atanazy) zdawał sobie sprawę, że dla mnicha, dla pobożnego mnicha, pokusa bycia potraktowanym jako jasnovidz była duża i wielu jej ulegało, co autor uważa za postępowanie raczej niebezpieczne niż dramatycznie złe. Jak już pisałem, również Szenute, potępiając tę praktykę, poświadcza, że jest ona rozpowszechniona<sup>111</sup>. Jan z Lykopolis był konsultowany w sprawach przyszłości i nie widać, by ktokolwiek potępiał za to jego samego bądź tych, którzy do niego przychodzili. Postawy były więc różne.

Czy konsultacje u świętych ascetów należały do standardowych metod dowiadywania się o rzeczy zakryte? Zastanawiając się nad powszechnością zjawiska, trzeba pamiętać, że charyzmatycznych mnichów mających dar prorocstwa nie spotkamy na wszystkich krańcach świata śródziemnomorskiego. Oczywiście, po części wynikać to może z tego, że nasze źródła ukazują jedynie fragmentaryczny obraz rzeczywistości późnoantycznej. Wydaje się

---

<sup>108</sup> Zob. wskazany wyżej ustęp z Jana Chryzostoma, s. 66.

<sup>109</sup> Zob. Atanazy, *Vita Antonii* 31; Sulpicjusz Sewer, *Vita Martini* 21–24; *Historia Monachorum Graeca* 2,9–10 = Rufin, *Historia Monachorum* 2,12–13. Jak Kasjan, *Collationes* II (cała księga); *Apophthegmata Patrum. Collectio systematica* X 95 (1224); XV 70–71 (1312–1313); XXI 37 (1486).

<sup>110</sup> Taki charakter miała sprawa Anatoliusza, opisana przez Sulpicjusza Sewera, *Vita Martini* 23.

<sup>111</sup> Zob. wyżej, s. 51.

jednak, że są regiony na tyle dobrze oświetlone w materialnie literackim (na przykład łacińskojęzyczne prowincje afrykańskie w IV–V wieku), że milczenie źródeł można uznać tam za świadectwo braku zjawiska. Nawet jednak w regionach takich jak Syria czy Egipt nie mamy dowodów na istnienie gęstej „sieci” mnichów jasnowidzów, umożliwiającej każdemu człowiekowi zwrócenie się do jednego z nich. Zadanie pytania jasnowidzowi nie było z pewnością opcją powszechnie dostępną. Poza tym, mimo wymienionych wyżej zalet, omawiana metoda miała poważną wadę. W przeciwieństwie do ksiąg i losów wróżbiarskich charyzmatyczni mnisi często po prostu nie chcieli odpowiedzieć na zadane im pytanie. Zasadniczym tego powodem była wspomniana nieco wyżej rezerwa wobec wypytywania o przyszłość, a także inne doczesne sprawy zakryte, wyraźna w całej starożytnej literaturze chrześcijańskiej, a zwłaszcza w pismach monastycznych. Nawet jeśli ta rezerwa, czy nawet niechęć, była silniejsza na poziomie deklaracji niż rzeczywistych zachowań, to z pewnością wpływała ona na interesującą nas praktykę. Podejrzewać można jednak, że niezależnie od tej ogólnej postawy wobec wróżbiarstwa doświadczony mnich wcale nie był skłonny wskazywać winnego kradzieży bądź przepowiadać, co spotka chorego. Jedno i drugie było bowiem wysoce ryzykowne; o wiele bardziej ryzykowne niż odsłanianie duchowych niedoskonałości pytającego. Trudno się zatem dziwić, że Szenute odmawiał odpowiedzi na takie pytania. Barsanufios i Jan postępowali inaczej, ale – jak widzieliśmy – drugi z nich musiał kiedyś wyjaśniać, dlaczego sługa, o którym powiedział „nic mu nie będzie”, wkrótce potem zmarł (*Ep.* 779–781). Podsumowując, można powiedzieć, że charyzmatyczni asceci byli dostępni tylko w niektórych częściach świata śródziemnomorskiego i nie wszyscy z nich mieli ochotę odpowiadać na pytania dywinacyjne. Na pewno nie mamy więc tu do czynienia ze zjawiskiem bardzo popularnym.

Warto zapytać na koniec, czy w niektórych przynajmniej częściach świata śródziemnomorskiego chrześcijańscy asceci znajdowali alternatywę, konkurencję bądź inspirację w świętych mężach pogańskich. Niełatwo niestety odpowiedzieć na to pytanie. Informacje o konkretnych wyroczniach neopitagorejskich lub neoplatońskich mędrców pochodzą niemal wyłącznie z ich biografii. Stajemy tu więc wobec tego samego problemu, który utrudniał ocenę istnienia zjawiska prococtwa we wczesnym monastycyzmie chrześcijańskim: Czy przepowiednie świętych mężów pogańskich, takich jak Apollonios z Tyany opisany przez Filostratosa czy Antoninos, o którego prococtwach mówi Eunapios, to rzeczywistość, czy jedynie motyw literac-

ki? Wydaje się, że wybrać należy pierwsze rozwiązanie. O ile bowiem treść samych prorocत्व znamy głównie z tekstów narracyjnych, to kwestia źródeł i charakteru prorocत्व była żywo dyskutowana wśród neoplatoników. Stanowiła jeden z istotnych tematów poruszanych w dwóch bardzo ważnych dla tego środowiska tekstach: *Liście do Anebona* Porfiriusza i odpowiadającym na niego traktacie *O misteriach* Jamblicha. Nie oznacza to oczywiście, że ci, których Eunapios przedstawia jako proroków, rzeczywiście uchodzili za takich w oczach swoich współczesnych. Nie ma jednak wątpliwości, że ogólnie rzecz biorąc, mamy tu do czynienia ze zjawiskiem realnym: neoplatonicy szukali, na różne sposoby, wizji odsłaniających im rzeczy zakryte.

To powiedziawszy, trzeba jednak zwrócić uwagę, że w dostępnym nam materiale źródłowym nie widać, by ludzie przychodzili do świętych mężów pogańskich z pytaniami o charakterze dywinacyjnym. Wobec ubóstwa bazy źródłowej (zdecydowanie skromniejszej niż ta dostępna do badań nad profetyzmem w środowisku monastycznym) nieostrożnie byłoby tu wprawdzie formułować kategoryczne wnioski, ale nie wydaje się, by wizyta u pogańskiego świętego męża była realną alternatywą dla ludzi, którzy nie chcieli bądź nie mogli skorzystać z innych metod dywinacyjnych. Wreszcie niezależnie od tego, czy neopitagorejscy bądź neoplatońscy filozofowie udzielali odpowiedzi na pytania dotyczące zakrytych spraw doczesnych, musimy pamiętać, że święci mężowie pogańscy nigdy nie cieszyli się szeroką popularnością. Zawsze stanowili elitarną grupę intelektualistów, a w IV i V wieku proces ich marginalizacji postępował szybko<sup>112</sup>. Nawet w środowisku pogańskim siła ich oddziaływania była zdecydowanie mniejsza niż ta, jaka była udziałem charyzmatycznych mnichów wśród chrześcijan. Biorąc pod uwagę wszystkie te elementy, sądziłbym, że przepowiednie późnoantycznych filozofów pogańskich w małym stopniu – jeżeli w ogóle – stanowiły inspirację dla konsultacji u ascetów i zapewne nie stanowiły dla tej praktyki konkurencji. Choć nie jest wykluczone, że zależność miała kierunek odwrotny, to bardziej prawdopodobne wydaje się, że prorocत्व chrześcijańskie i pogańskie tej epoki są zjawiskami niezależnymi bezpośrednio, choć częściowo znajdującymi uzasadnienie we wspólnej atmosferze intelektualnej, w której wyrastały<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Zob. Fowden (1982).

<sup>113</sup> Odmienność świętych mężów pogańskich i chrześcijańskich ascetów zob. Brown (1971), s. 92.

## ROZDZIAŁ 3

### DYWINACJA BIBLIJNA

W poprzednim rozdziale kilkakrotnie wspominałem o wróżeniu z ksiąg, czy – jak należałoby precyzyjnie powiedzieć – z tekstów. Metoda ta dobrze rozwijała się wśród chrześcijan, przybierając różne formy, od bardzo intuicyjnych do wysoce technicznych, i wykorzystując różne teksty. W tym rozdziale zajmę się wróżbiarskim użyciem Biblii – księgi prorockiej *par excellence*, kolejny poświęcony będzie wróżeniu z wykorzystaniem innych tekstów.

Zacznijmy od stwierdzenia oczywistego: w epoce, którą się zajmujemy, od dłuższego już czasu panowało powszechne przekonanie, że Stary i Nowy Testament stanowią zbiór ksiąg powstałych pod natchnieniem bożym. W IV i V wieku toczą się wprawdzie jeszcze dyskusje co do dokładnej zawartości kanonu biblijnego, ale to, że istnieje fundamentalna różnica między tekstami wchodzącymi w jego skład a innymi utworami mniej lub bardziej budującymi i pobożnymi nie ulegało żadnej wątpliwości<sup>1</sup>. Przekonanie o natchnionym charakterze Pisma Świętego miało dwie istotne z punktu widzenia badań nad dywinacją późnoantyczną konsekwencje: jedną oczywistą i dobrze znaną, drugą mniej rzucającą się w oczy, ale równie ważną.

Pierwszą konsekwencją było, rzecz jasna, przeświadczenie, że skoro Biblia zawiera słowa Boga, to wszystko, co jest w niej zapisane, w tym partie odnoszące się do przyszłości, jest prawdą. Biblijne proroctwa są nieomyślne. Zauważyć tu trzeba, że z punktu widzenia ludzi późnego antyku profetyczny charakter miały nie tylko księgi dzisiaj nazywane prorockimi. Standardowo prorokiem nazywany był również Dawid (jako autor *Psalmów*), ale też cały

---

<sup>1</sup> Zob. McDonald (1995); Metzger (1997); Gamble (2002); Kyrtatas (2010).

w ogóle Stary Testament traktowano jako wielką zapowiedź misji Chrystusa oraz innych zaplanowanych przez Boga wydarzeń w dziejach świata. Kluczowym etapem egzegezy alegorycznej, święcącej triumfy w IV wieku i stosowanej do interpretacji tekstów biblijnych wszelkich typów, było właśnie odczytanie tego odnoszącego się do przyszłości, chrystologicznego sensu każdego analizowanego ustępu. Uważano przy tym, że nie wszystkie zapowiedziane wydarzenia już się dokonały: wciąż oczekiwano na paruzję – ponowne przyjście Chrystusa – i poprzedzające ją prześladowania, wojny i klęski żywiołowe<sup>2</sup>. Wierzono zatem, że w księgach Biblii zapisana jest przyszłość, choć była to raczej przyszłość całego świata, ewentualnie imperium rzymskiego, czasem konkretnego władcy, lecz już nie przyszłość zwykłego, indywidualnego człowieka.

Z punktu widzenia naszych rozważań równie ważne jak fakt, że Biblię traktowano jako księgę prorocką, było jednak to, że uważano ją również za tekst pełen mocy; mocy, która mogła być bardzo pomocna w rozwiązywaniu różnorodnych problemów ludzkich. Pojedyncze zdania z ksiąg biblijnych traktowano jako amulety – i to nie tylko w środowisku żydowskim czy chrześcijańskim. Z Frygii, z okresu od II do VI wieku, znane są przypadki cytowania wersetów biblijnych jako zaklęć chroniących groby albo powołania się na przekleństwa „jak te w *Księdze Powtórzonego Prawa*”<sup>3</sup>. W późnoantycznym traktacie weterynaryjnym czytamy, że zależnie od rodzaju dolegliwości, na którą cierpi koń, należy do niego przyłożyć papirus z wersem *Iliady* (do kwestii szczególnych zastosowań poematów Homerowych wkrótce powrócę) bądź z *Psalmu* 46<sup>4</sup>. Wersety biblijne pełniły również funkcję amuletów, co dobrze poświadczono jest w materiale papirusowym. Największą popularnością cieszył się *Psalm* 90, a zwłaszcza jego pierwszy werset: „Kto przebywa w mocy Najwyższego i w cieniu wszechmocnego mieszka...”<sup>5</sup>. Moc świętego

<sup>2</sup> Zob. np. Orygenes, *Commentarii in Matthaicum* 12,3 wraz z komentarzem: Martens (2012), s. 65–66.

<sup>3</sup> Przekleństwa biblijne były w ten sposób używane przede wszystkim przez Żydów, ale stosowali je w ten sposób także poganie, jak sofista Amphikles: Robert (1978), s. 245–252; o całym zjawisku zob. Stebnicka (2011), s. 148–155.

<sup>4</sup> *Corpus hippiatricorum graecorum* X 3 i 5; miejsce wskazane w: Van der Horst (2002), s. 175.

<sup>5</sup> Amulety sporządzone były przede wszystkim z wykorzystaniem Ps 90,1 (LXX – numery *Psalmsów* konsekwentnie podaję według Septuaginty i Wulgaty, a nie wersji hebrajskiej), a także innych wersetów z psalmów oraz (o wiele rzadziej) Mt 6,9–13; J 1,1; 2Kor 10,4; 1Tm

tekstu przechodziła również na samą księgę, na przedmiot będący nośnikiem boskich słów. Augustyn z akceptacją pisze o praktyce kładzenia na bolącą głowę kodeksu Ewangelii<sup>6</sup>. W następnym rozdziale pokażę, że przekonanie o mocy tkwiącej w kodeksach biblijnych miało istotne znaczenie dla rozwoju techniki dywinacyjnej polegającej na losowym wybieraniu odpowiedzi wróżbiarskich zwanych *hermeneiai*. Kodeks był tu traktowany jako przedmiot święty, którego obecność gwarantowała skuteczność metody dywinacyjnej niemającej bezpośredniego związku z tekstem Pisma.

W późnej starożytności dywinacja z użyciem tekstu świętego nie była stosowana wyłącznie przez chrześcijan. Korzystali z niej również Żydzi i pogaanie. Nie ma oczywiście wątpliwości, że koncepcja księgi świętej, niezbędna do pojawienia się analizowanej praktyki, najwcześniej zrodziła się w środowisku żydowskim, gdzie ukształtowała się ona jeszcze w epoce hellenistycznej. Koncepcja ta była słabiej rozwinięta wśród pogan, ale eposy Homero-we z pewnością były, przynajmniej w epoce cesarstwa, uważane za teksty natchnione. Przekonanie to nie płynie wyłącznie z faktu, że – jak wiadomo – *Iliadę* i *Odyseję* otwierały inwokacje skierowane do Muz. O tym, że oba poematy rzeczywiście postrzegano jako teksty niosące przesłanie głębsze od dosłownego, świadczy również sposób, w jaki przeprowadzano ich alegoryczną egzegezę, w pełni rozwiniętą przez neoplatoników, ale sięgającą początkami już epoki archaicznej. Podstawowym celem autorów komentujących poematy Homero-we było odsłonięcie ich głębokiego, ukrytego sensu. To prawda, że szukano w nim przede wszystkim wyjaśnienia, kim są bogowie (lub jeden Bóg), jak skonstruowany jest świat i jakie miejsce zajmuje w nim człowiek, nie próbując stąd odczytać zbiorowej, a tym bardziej indywidualnej przeszłości<sup>7</sup>. Dokonywano tego jednak w sposób bliski temu, w jaki postępowano przy interpretacji wyroczni delfickich, z którymi w oczach ludzi późnego antyku łączyło poematy Homero-we przekonanie, że ich prawdziwy sens jest ukryty i że ich twórca działał z boskiego natchnienia. Łączyła je wreszcie

---

1,15-16; Hbr 1,1 i 6,2-4.6-7; Jud 4-5,7-8: zob. Van Haelst (1976), nr 85, 93, 94, 105, 122, 132, 152, 183–202, 222, 225, 227, 228, 232, 240, 242, 345, 423; 482, 515, 532, 536, 538, 558. Wykorzystanie Ps 90,1 było studiowane przez wielu badaczy; zob. zwłaszcza Kraus (2005), s. 39–74, (tam też wykaz znanych 21 papirusów z Ps 90,1 i obszerna bibliografia) i Kraus (2005/2006).

<sup>6</sup> Augustyn, *In Iohannis evangelium tractatus* VII 12.

<sup>7</sup> Zob. Lamberton (1986), s. 1–82 o wcześniejszej historii takiego czytania obu poematów.



– rzecz nie bez znaczenia – forma literacka: klasyczne przepowiednie Pytii były wszakże pisane heksametrem<sup>8</sup>. To w pracy nad poematami Homerowymi opracowano metody egzegezy alegorycznej, już w II wieku p.n.e. stosowane przez greckojęzycznych autorów żydowskich z Aleksandrii, później przez Filona, a w końcu przez egzegetów chrześcijańskich do interpretacji Biblii<sup>9</sup>. Co więcej, pojedyncze wersety eposów Homerowych były traktowane jako nośniki mocy, używano ich w ten sam sposób co tekstu biblijnego, na co wskazuje choćby wspomniany wyżej traktat weterynaryjny zalecający użycie zdania z *Iliady* do leczenia konia. Innym świadectwem przekonania o sile tkwiącej w tych tekstach jest ich użycie w formułach magicznych znanych z papyrusów<sup>10</sup>. Chociaż więc zasadniczo eposy Homerowe w środowisku pogańskim nie uzyskały tego statusu co Biblia w żydowskim i chrześcijańskim, to były z pewnością uznawane za coś więcej niż tylko dzieła literackie jeszcze przed pojawieniem się Nowego Testamentu. Jak jednak zobaczymy dalej, sposób dywinacyjnego wykorzystania tych utworów był wyraźnie odmienny od chrześcijańskiego wróżenia z Biblii, a pewne techniczne rozwiązania ułatwiające proces wyboru tekstu dającego odpowiedź na zadane pytanie, ewidentnie rozwinęły się najpierw wśród chrześcijan<sup>11</sup>.

W rozdziale tym pokażę kilka sposobów wykorzystania Biblii do celów dywinacyjnych. Od razu jednak muszę uprzedzić Czytelnika, że pierwszy z nich – traktowanie jako wyroczni pierwszych usłyszanych słów Biblii – jest na ogół elementem rzeczywistości literackiej, a w każdym razie z powodów technicznych, o których będzie mowa dalej, nie mógł być systematycznie stosowaną praktyką. Epizody, w których metoda ta się pojawia, stanowią jednak cenne świadectwo traktowania Pisma jako księgi mogącej przynieść wyrocznię rozwiązującą problemy, niekoniecznie duchowe, ludzi późnego antyku.

---

<sup>8</sup> Na temat analogii między odczytywaniem wyroczni a egzegezą alegoryczną zob. Struck (2005).

<sup>9</sup> O początkach tej metody w żydowskim środowisku aleksandryjskim, i dyskusjach wokół jej użycia zob. Niehoff (2011).

<sup>10</sup> Zob. PGM IV 467–468, 469–470, 471–473, 474, 821–824, 830, 831–832, 833–834, 2145–2150, 2160–2165 i PGM XIIa 1–17 (we wszystkich przypadkach wykorzystane zostały wersety z *Iliady*).

<sup>11</sup> Krótką charakterystykę wróżenia z ksiąg w środowisku pogańskim, żydowskim i chrześcijańskim znaleźć można we wskazanym wyżej studium: Van der Horst (2002).



Najbardziej intrygujące pytanie, które nie doczekało się dotąd w nauce definitywnej odpowiedzi, a na które – jak sądzę – zgromadzony materiał pozwala odpowiedzieć, dotyczy narodzin analizowanej praktyki chrześcijańskiej i jej związków z podobnymi metodami stosowanymi w środowisku pogańskim i żydowskim.

## PIERWSZE USŁYSZANE SŁOWA

Jak już wspomniałem, bibliomancja, czyli wróżenie z Pisma, miała różne formy. Tą, która pojawia się w naszych źródłach najwcześniej, jest traktowanie jako wyroczni pierwszych usłyszanych słów Biblii, o czym wspominają liczne teksty narracyjne. Pierwsze poświadczenie tego zjawiska znajdujemy w *Żywocie św. Antoniego*. Atanazy pisze tu, że jego bohater zdecydował się rozpocząć życie w ubóstwie i odosobnieniu po tym, jak wszedłszy do kościoła, usłyszał odczytywane właśnie zdanie: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj wszystko co masz, rozdaj ubogim i pójdź za mną”<sup>12</sup>. Nawet jeśli opis brzmi podejrzenie, nie można wykluczyć, że scena ta jest zapisem prawdziwego zdarzenia. Nie jest to jednak dla nas szczególnie istotne. Ważne jest, że Atanazy traktował to jako coś, co mogło się zdarzyć, a reakcję Antoniego uważał za właściwą. Poczytność *Żywotu Antoniego* zapewniła temu epizodowi dużą popularność – wzorowane na nim sceny znajdziemy w literaturze hagiograficznej i licznych dziełach historiograficznych. Sulpicjusz Sewer opowiada na przykład, że podczas wyboru Marcina na stolicę w Tours niechętny mu biskup Defensor został zawstydzony wobec zgromadzonego ludu, kiedy jeden z duchownych przeczytał głośno pierwsze słowa psalmu, na jakie padł jego wzrok: „Z ust dzieci i niemowląt przygotowałeś sobie chwałę na przekór Twym przeciwnikom, aby poskromić nieprzyjaciela i obrońcę (*ut destruas inimicum et defensorem*)”<sup>13</sup>. Według Grzegorza z Tours Sigibert dowiedział się od posłańców o narodzeniu syna w tym samym momencie, w którym kapłan odczytał słowa ewangelii: „Syn ci się narodził”<sup>14</sup>. Podobnie jak w przypadku Antoniego, nie ma dla nas większego znaczenia, czy któryś z tych epi-

<sup>12</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 2 (Mt 19,21) i 3 (Mt 6,34).

<sup>13</sup> *Ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem propter inimicos tuos ut destruas inimicum et defensorem*: Sulpicjusz Sewer, *Vita Martini* 9,6 (Ps 8,3). Cytuję przekład P.J. Nowaka.

<sup>14</sup> Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* VIII 4.

zodów wydarzył się naprawdę. Ważne jest to, że autorzy wierzyli, że mogli się wydarzyć.

We wskazanych wyżej tekstach mamy jednak do czynienia nie tyle z konsultacją, co z zesłanym przez Boga znakiem – Grzegorz z Tours używa nawet terminu *praesagium*. Trudno tu zatem mówić o praktyce dywinacyjnej, co najwyżej o obyczaju zwracania uwagi na takie znaki. Ten sam autor przedstawia jednak przypadki nieco inne, w których o usłyszenie wieszczych słów wyraźnie się zabiega. Chlodwig na przykład, wyruszając na wojnę z Gotami, miał wyprawić posłańców do sanktuarium św. Marcina w Tours, z nadzieją, że otrzymają tam oni jakiś sprzyjający znak. Tak też się stało, bowiem wchodząc do kościoła, wysłannicy usłyszeli zaintonowaną przez kantora antyfonę: „I przepasałeś mnie mocą do bitwy, a stawiających opór zgiąłeś pode mną, do ucieczki zmusiłeś mych wrogów, a zniweczyłeś tych, co mnie nienawidzą”<sup>15</sup>. Słowa te uznano za jasną zapowiedź pomyślnego wyniku nadchodzącego starcia. Warte podkreślenia jest, że tak samo jak w miejscach wskazanych wyżej wróżbę stanowią tu słowa Pisma usłyszane w kościele. Oczywiście, kościół jest miejscem, w którym słowa takie było usłyszeć najłatwiej, ale najprawdopodobniej chodzi także o to, że – jak to widzimy również przy innych metodach wróżbiarskich – jest on miejscem szczególnym, w którym przypadkowe pozornie zdarzenie może być bezpiecznie potraktowane jako znak od Boga. Zauważmy, że w opowieści Grzegorza Chlodwig posyła swoje sługi do kościoła szczególnego, do sanktuarium św. Marcina, nie wiedząc jeszcze, jakiego rodzaju znak otrzymają. Miejsce jego uzyskania jest ważniejsze niż metoda. Prawdziwa czy nie, opowieść ta oddaje sposób myślenia, który dla biskupa Tours był w pełni akceptowalny.

Powtórzmy jednak raz jeszcze: wskazane wyżej epizody trudno traktować jako świadectwo realnej i systematycznie uprawianej praktyki wróżbiarskiej. Jest zupełnie możliwe, że zasłyszane nagle w kościele słowa Pisma mogły istotnie zostać uznane za wyrocznię; trudno też wykluczyć, że komuś zdarzało się przekraczać próg świątyni, licząc, że je usłyszy. Zasadniczo jednak opisane przypadki wydają się raczej elementem rzeczywistości literackiej, a w każdym razie nie mogą być uznane za świadectwa używanej systematycznie metody<sup>16</sup>. W realnym świecie metoda taka byłaby bowiem kłopotliwa,

---

<sup>15</sup> Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* II 37 (Ps 17,40-41).

<sup>16</sup> Inne przykłady z żywotów świętych podaje Courcelle (1953), s. 200, przyp. 21; zob. zwłaszcza Sulpicjusz Sewer, *Vita Martini* 9; Marek Diakon, *Vita Porphyrii* 45; Cyryl ze Scythopolis, *Vita Cyriaci* 3.

przede wszystkim dlatego, że zazwyczaj wchodząc do sanktuarium, w ogóle żadnych słów się nie słyszało. Skonstruowanie wyroczni funkcjonującej w ten sposób nie było wprawdzie całkowicie niemożliwe; wiemy nawet, że takie wyrocznie rzeczywiście istniały. Według Pauzaniaśa pierwsze usłyszane słowa stanowiły wróżbę dla ludzi przychodzących po konsultację do wyroczni Hermesa w Pharai<sup>17</sup>. W kościołach chrześcijańskich wymagałoby to jednak prowadzenia (przynajmniej w czasie poświęconym konsultacjom) ciągłej głośnej lektury tekstu biblijnego. Żadne źródła nie poświadczają takiego obyczaju.

### PIERWSZE PRZECZYTANE SŁOWA

W praktyce użyteczniejsza, w każdym razie dla ludzi umiejących czytać i mających dostęp do ksiązek<sup>18</sup>, była metoda, która chyba nigdy nie została zarzucona – traktowanie jako wyroczni pierwszych słów Biblii, na które natrafił wzrok człowieka przeprowadzającego konsultację. Najlepiej znany przykład takiej konsultacji to opisana przez Augustyna scena jego własnego nawrócenia, które ostatecznie miało dokonać się w ogrodzie mediolańskim pod wpływem wersetu z otworzonego na chybił trafił *Listu do Rzymian*. Warto przytoczyć w całości opis tego zdarzenia:

Tak mówiłem i w beźmiernie gorzkiej skrusze serca płakałem. I nagle słyszę dziecięcy głos z sąsiedniego domu, nie wiem, czy chłopca, czy dziewczyny, jak co chwilę powtarza śpiewnie taki refren: „Weź to i czytaj! Weź to i czytaj! (*Tolle, lege!*)”. Ocknąłem się i w wielkim napięciu usiłowałem sobie przypomnieć, czy w jakimkolwiek rodzaju zabawy dzieci śpiewają taką piosenkę. Nie przychodziło mi do głowy, żebym to kiedykolwiek wcześniej słyszał. Zdusiwszy w sobie łkanie, podniosłem się z ziemi, znajdując tylko takie wytłumaczenie, że musi to być nakaz boży, abym otworzył ksiązkę (*aperiri codicem*) i czytał ten rozdział, na który najpierw natrafię. Dowiedziałem się bowiem, że błogosławiony Antoni poprzez lekcję ewangeliczną, którą przypadkiem usłyszał w kościele, otrzymał tak wyraźne pouczenie, jakby bezpośrednio do niego zwrócone były słowa: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb

<sup>17</sup> Pauzaniaś, *Graeciae descriptio* VII 22,3.

<sup>18</sup> O piśmienności i dostępności ksiązek pisał ostatnio Bagnall (2009), s. 22–23 i 51–73; zob. też artykuł recenzyjny: Wipszycka (2012).

### 3. Dywinacja biblijna

w niebie; a przyjdź i pójdz za mną”. I dzięki tej wyroczni (*tali oraculo*) od razu nawrócił się ku Tobie. Spiesznie więc wróciłem do tego miejsca, gdzie Alypius przez cały czas siedział. Pamiętałem, że zostawiłem tam, odchodząc, tom pism apostoła (*codicem apostoli*). Chwyciłem książkę, otworzyłem i czytałem w milczeniu słowa, na które najpierw padł mój wzrok: „Nie w ucztach i pijaństwie, nie w rozpuszceniu i rozwiązłości, nie w zwadzie i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa, a nie ulegajcie staraniom o ciało i jego pożądliwości”. Ani nie chciałem więcej czytać, ani nie było to potrzebne. Ledwie doczytałem tych słów, stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światła ufności, przed którym cała ciemność wątplenia natychmiast się rozproszyła. Zaznaczywszy to miejsce palcem – czy jakimś innym znakiem, nie pamiętam – zamknąłem książkę i już ze spokojną twarzą powiedziałem Alypiusowi, co się stało. Alypius mi z kolei opowiedział, co on odczuwał; ja sobie z tego nie zdawałem sprawy. Chciał też zobaczyć, co przeczytałem w książce. Pokazałem mu, a on odczytał jeszcze dalszy ciąg tekstu. Ja nie wiedziałem, co tam było dalej. Padały tam słowa: „A słabego w wierze przyjmijcie”<sup>19</sup>.

Niezależnie od tego, jak bardzo literacki charakter ma opis tej sławnej sceny<sup>20</sup>, wydaje się, że pomysł konsultacji tekstu biblijnego przed podjęciem

---

<sup>19</sup> *Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. et ecce audio uocem de uicina domo cum cantu dicentis et crebro repententis quasi pueri an puellae, nescio: „tolle lege, tolle lege”. statim que mutato uultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam represso que impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans diuinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem. audieram enim de antonio, quod ex euangelica lectione, cui forte superuenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: uade, uende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et ueni, sequere me, et tali oraculo confestim ad te esse conuersum. itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat alypius: ibi enim posueram codicem apostoli, cum inde surrexeram. arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: non in comensationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum iesum christum et carnis prouidentiam ne feceritis in concupiscentiis. nec ultra uolui legere nec opus erat. statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt. tum interiecto aut digito aut nescio quo alio signo codicem clausi et tranquillo iam uultu indicaui alypio. at ille quid in se ageretur – quod ego nesciebam – sic indicaui. petit uidere quid legissem: ostendi, et attendit etiam ultra quam ego legeram. sequebatur uero: infirmum autem in fide recipite. (Augustyn, *Confessiones* VIII 12, przekł. Z. Kubiak; por. Rz 13,13-14).*

<sup>20</sup> Zob. Courcelle (1953), s. 217–220.

decyzji nie narodził się w głowie Augustyna wyłącznie z zasłyszanych słów dziecka i z lektury *Żywotu św. Antoniego*. Nawet jeśli zachowanie Alypiusa, kontynuującego konsultację rozpoczętą przez przyjaciela, uznamy także za element rzeczywistości literackiej, to kilka lat później, w miejscu wspomnianym już w pierwszym rozdziale tej książki, Augustyn jasno daje do zrozumienia, że konsultowanie Biblii było na porządku dziennym i choć on sam nie pochwała tej praktyki, nie zamierza też z nią walczyć:

Co do tych, którzy odczytują losy ze stron Ewangelii, to lepiej, żeby raczej to robili, niżby mieli uciekać się do korzystania z porad demonów; chociaż nie podoba mi się ów zwyczaj obracania na użytek spraw świeckich i marności tego życia boskich wyroczni mówiących o innym życiu<sup>21</sup>.

Początki tej praktyki, której Augustyn nie uważa tu za stosowne w żaden sposób wytłumaczyć czy skomentować, nie są dla nas jasne. Intrygujące jest zwłaszcza zasygnalizowane już wyżej pytanie, czy zwyczaj odczytywania jako wróżby pierwszych słów otwartego na chybił trafił tekstu literackiego powstał w środowisku chrześcijańskim, pogańskim, czy żydowskim. Kwestia ta stanowiła przedmiot rozważań Pietera W. Van der Horsta, do którego ustaleń i pomysłów będą niejednokrotnie sięgał na następnych stronach<sup>22</sup>. Van der Horst, nie rozstrzygając, czy wróżenie ze świętych ksiąg narodziło się wśród pogan, czy wśród Żydów, nie ma wątpliwości, że chrześcijanie zaadaptowali ten rodzaj dywinacji, kiedy był on już praktykowany w obydwu grupach<sup>23</sup>. Istotnie, wskazane przez tego badacza poświadczenia traktowania wersetów z Biblii i z Homera jako proroctw są zdecydowanie wcześniejsze niż przytoczone wyżej ustępy z pism Atanazego i Augustyna. Nawet jeśli pozostawimy z boku najwcześniejsze, ale izolowane i niejednoznaczne miejsca z Arystofanesa (*Pax* 1089–1094) oraz *Ksiąg Machabejskich* (1Mch 3,48 i 2Mch 8,23), materiał z II i III wieku pokazuje, że tak zwane *sortes homericæ* były już wówczas używane przez Greków, a *sortes biblicæ* przez Żydów.

---

<sup>21</sup> Augustyn, *Epistula* 55,20 (CCL 34,1): *Hi uero, qui de paginis euangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ad daemona consulenda concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad uitae huius uanitatem propter aliam uitam loquentia oracula diuina uelle conuertere.*

<sup>22</sup> Zob. też wyżej s. 76.

<sup>23</sup> Van der Horst (2002), s. 187–189.

Charakter takich konsultacji nie jest jednak oczywisty i tekstem wspominającym o nich warto przyrzeć się nieco bliżej. Na początku III wieku Kasjusz Dion pisze o świątyni Zeusa Belosa w syryjskiej Apamei, gdzie Septymiusz Sewer, a później Makrinus mieli otrzymać od boga wyrocznię w wersach zaczerpniętych z Homera<sup>24</sup>. Pseudo-Plutarch w końcu II wieku wspomina o tym, że ludzie stosują poematy Homerowe w celach wróżbiarskich<sup>25</sup>. Wreszcie na trzeciowiecznym papirusie PGM VII<sup>26</sup> zachował się zestaw odpowiedzi dywinacyjnych składający się z 216 niepowiązanych ze sobą wersetów z *Iliady* i *Odysei*, każdy z nich poprzedzony trzema cyframi od 1-1-1 (czyli  $\alpha\alpha\alpha$ ), przez 1-1-2 itd. do 6-6-6. Wyboru ewidentnie dokonywano przez trzykrotny rzut jedną kością, przy czym kolejność oczek miała znaczenie – 1-1-2 to nie to samo co 2-1-1 (możliwych jest wówczas właśnie 216 kombinacji). Papirus ten jest jedynym źródłem, które pozwala nam stwierdzić, jak konkretnie wyglądała praktyka wróżbiarska z wykorzystaniem Homera. Jak zobaczymy jednak dalej, najpewniej w ten sam sposób odbywały się również konsultacje, o których pisze Dion<sup>27</sup>.

Ze środowiska łacińskiego zachowały się świadectwa leżące u podstaw utrzymującego się w nauce przekonania o analogicznym użyciu *Eneidy*. O tym, że tak zwane *sortes vergilianae* są mitem pisało już kilku badaczy, ponieważ jednak wciąż funkcjonują one jako realna praktyka na stronach wielu poważnych opracowań, warto poświęcić im nieco miejsca. Jedyne antyczne wzmianki o *sortes vergilianae* pochodzą z *Historia Augusta*, powstałego w końcu IV wieku zbioru biografii cesarskich, którego istotną cechą jest to, że do zawartych w nim, a niepotwierdzonych w innych źródłach informacji należy podchodzić z dużą ostrożnością. Autor tego utworu wspomina o dziewięciu w sumie przepowiedniach uzyskanych po konsultacji *sortes vergilianae* przez kilku cesarzy z II i III wieku: Hadriana, Klodiusza Albinusa, Aleksandra Sewera i Klaudiusza II, umieszczając trzy z nich w znanych świątyniach: Apollina w Cumae, Fortuny w Praeneste i – zapewne – Geriona w Patavium<sup>28</sup>. To, że w jednym tekście literackim znajdujemy tak liczne

<sup>24</sup> Dion, *Historia Romana* LXXIX 8 (Septymiusz Sewer) i 40 (Makrinus).

<sup>25</sup> Ps.-Plutarch, *De Homero* II 218,4.

<sup>26</sup> PGM VII 1–148. Zob. fragmenty innej wyroczni tego samego typu na papirusie z II/III w. w: Vogliano (1948) i (1952).

<sup>27</sup> Na temat tej metody zob. s. 84–85.

<sup>28</sup> *Historia Augusta*. Hadrianus 2,8; Clodius Albinus 5,3–4 (Cumae); Alexander Severus 4,6 (Praeneste) i 14,5–6; Claudius 10,1–7 (gdzieś w Apeninach).



wzmianki o niepotwierdzonej w inny sposób praktyce, byłoby podejrzane, nawet gdybyśmy mieli do czynienia ze źródłem innym niż *Historia Augusta*. Całkowicie sztuczna konstrukcja tych epizodów oraz staranny wybór tekstów, którymi wyrocznia miała odpowiedzieć cesarzom, potwierdza, że mamy do czynienia z opowieściami wymyślonymi przez autora, podobnie jak inne zapowiedzi objęcia władzy cesarskiej lub śmierci panującego, w które obfituje to dzieło<sup>29</sup>.

Wskazane miejsca można by zatem traktować co najwyżej jako świadectwa korzystania z *sortes vergilianae* w czasach powstania utworu, pod koniec IV wieku. Jak jednak wykazał de Kisch, i to jest mocno niepewne<sup>30</sup>. Autor umieszcza konsultacje w znanych z dywinacji szacownych historycznych świątyniach, które w rzeczywistości dawno już straciły znaczenie, co więcej ma dosyć niespójną wizję tego, jak konkretnie miał wyglądać wybór losu. Nie jest to skądinąd jedyna praktyka dywinacyjna przez niego wymyślona<sup>31</sup>. Nawet gdybyśmy jednak przyjęli, że z metody tej w czasach powstania *Historia Augusta* rzeczywiście korzystano, to z pewnością nie polegała ona na otwieraniu tekstu na chybił trafił. Autor wyobraża ją sobie bądź jako metodę analogiczną do *Homeromanteionu* znanego ze wspomnianych już papirusów magicznych, bądź jako ciągnięcie losów z zapisanymi na nich wersami Wergiliusza<sup>32</sup>. *Sortes vergilianae* z pewnością więc nie mogły być inspiracją dla interesującej nas praktyki chrześcijańskiej<sup>33</sup>, co nie znaczy, że zapożyczenie mogło mieć kierunek odwrotny. W istocie metoda pogańska, inaczej niż chce Yves de Kisch<sup>34</sup>, była bowiem odmienna od techniki chrześcijańskiej, polegającej na otwieraniu kodeksu, a nie losowaniu jednego z wcześniej przygotowanych wersetów. O wiele bardziej prawdopodobne wydaje mi się, że autor *Historia Augusta* znał po prostu zasady korzystania z *sortes homericae*.

<sup>29</sup> Zob. De Kisch (1973); Mouchová (1970).

<sup>30</sup> De Kisch (1970); zob. też Katz (1994).

<sup>31</sup> Podobnie rzecz się ma na przykład z konsultacjami u druidek: Wiśniewski (2009), s. 314.

<sup>32</sup> De Kisch (1970), s. 328–329.

<sup>33</sup> Inaczej niż Van der Horst (2002), s. 187, uważam, że w żadnym razie nie można traktować jako świadectwa stosowania tej praktyki uwagi Hieronima (*Epistula* 53,7). Wyśmiewa on tych, którzy interpretują Biblię, wrywając zdania z kontekstu i dorzuca, że podobnie używa się centonów z poematów Homera i Wergiliusza, nadając im chrześcijańskie brzmienie. Nic nie wskazuje jednak, by centony te były wykorzystywane do dywinacji.

<sup>34</sup> De Kisch (1970), s. 361. Zob. wyważona pozycja, jaką zajmuje Cameron (2011), s. 609.



Jeśli chodzi o wróżbiarskie użycie świętych ksiąg w kręgu żydowskim, to w trzeciowiecznej warstwie Talmudu kilkakrotnie natrafiamy na opowieść o mędrцу, który poszukując rozwiązania nurtującego go problemu, przywoływał chłopca i nakazywał mu wyrecytować werset Tory, którego ten ostatnio się uczył. Werset za każdym razem przynosił adekwatną odpowiedź na (niezadane na głos) pytanie<sup>35</sup>. Zasygnalizować tu warto, że udział dziecka będzie też istotnym elementem niektórych chrześcijańskich opowieści o *sortes biblicae*. Dziecko, nieświadome przedmiotu konsultacji nie wpływa na jej wynik, ale też łatwiej niż człowiek dorosły może stać się narzędziem w ręku Boga, tym samym dając gwarancję, że wynik konsultacji nie będzie ani odbiciem ludzkich pragnień lub niepokojów, ani przypadku<sup>36</sup>. Ponieważ jednak to przekonanie towarzyszy również innym formom dywinacji i znajdujemy je zarówno u autorów pogańskich, jak i chrześcijańskich<sup>37</sup>, nie może ono stanowić dowodu na zależność chrześcijańskiej i żydowskiej wersji tej szczególnej metody wróżbiarskiej.

Czy zatem świadectwa żydowskie i pogańskie istotnie informują nas o praktykach, które były wzorem dla obyczaju chrześcijańskiego polegającego na otwieraniu Pisma na losowo wybranej stronie i odczytywaniu pierwszych słów, na jakie się natrafiło? Wydaje mi się to wątpliwe. Owszem, wskazane miejsca dowodzą, że poematy Homera wśród pogan i Biblia wśród Żydów mogły być traktowane jako wyrocznia konsultowana w sprawach indywidualnych ludzi. O tym, że w epoce cesarstwa księgi te mają status tekstów natchnionych i pełnych mocy była już mowa wyżej. Zwróćmy jednak uwagę, że we wskazanych przed chwilą ustępach taki charakter *Iliady* i *Odysei* wcale nie został uwypuklony. Co więcej, analiza wzmianek Diona każe zapytać, czy ich użyteczność dywinacyjna była większa niż jakichkolwiek innych tekstów. Otóż Van der Horst nie zauważa, że wśród odpowiedzi udzielonych przez wyrocznię w Apamei

---

<sup>35</sup> Talmud Babiloński: *Hagiga* 15a–b; *Hullin* 95b; *Midrasz Misze* VI 20, miejsca wskazane w: Van der Horst (2002), s. 160–167.

<sup>36</sup> Zob. np. *Vita Danielis* 3 (świętobliwy igumen powiedział rodzicom bohatera żywotu, że dziecko będzie nosiło takie imię, jakie Bóg mu objawi i nakazał mu wziąć jedną z ksiąg leżących na ołtarzu. Chłopiec przyniósł *Księgę Daniela*). Szerzej na ten temat Courcelle (1953).

<sup>37</sup> Jamblich, *De mysteriis* III 24,157; *Vita Pachomii* G1 49; Marek Diakon, *Vita Porphyrii* 67–69.

dwie są zaczerpnięte z tekstu Homera, ale jedna z Eurypidesa<sup>38</sup>, a nieco wcześniej Dion pisze, że wieszczbą okazały się także inne słowa tego samego autora zacytowane przez samego cesarza. Tragedie Eurypidesa nie miały zaś natchnionego statusu poematów Homerowych. Rodzi się więc pytanie, czy z *Iliady* i *Odysei* czerpano odpowiedzi wróżbiarskie rzeczywiście dlatego, że były one uważane za księgi prorockie, czy po prostu dlatego, że były to teksty powszechnie znane, cieszące się dużą powagą i – co istotne – podobnie jak klasyczne przepowiednie Pytii pisane wierszem. Jeśli tak było, podobieństwo metody pogańskiej do wróżenia z Biblii wyraźnie słabnie. Trzeba wreszcie zwrócić uwagę, że żadne z sygnalizowanych miejsc nie pokazuje, by ten, kto szukał odpowiedzi w księdze, brał *Torę* bądź *Iliadę* do ręki; nie widzimy tu więc tej formy konsultacji, która zdobyła największą popularność w środowisku chrześcijańskim. Jak zobaczymy dalej, wróżbiarskie użycie wybieranych losowo wersetów Homerowych poświadczane w PGM VII dało najpewniej początek analogicznej metodzie chrześcijańskiej, ale nie ma powodów, by sądzić, że tak samo było z otwieraniem Biblii na chybił trafił, zwłaszcza że można wskazać silny argument pozytywny za tym, że metoda ta narodziła się w środowisku chrześcijańskim.

Otóż zjawiskiem, które umożliwiło rozwój konsultacji biblijnej znanej Augustynowi, było niewątpliwie pojawienie się książki w formie kodeksu (*aperiri codicem* pisze Augustyn w *Wyznaniach*) – trudno bowiem wyobrazić sobie otwieranie na chybił trafił zwoju<sup>39</sup>. Chrześcijańskie Pismo Święte zaś z całą pewnością zostało przepisane do kodeksów wcześniej niż *Iliada* i *Odyseja*. Według *Leuven Database of Ancient Books* maksymalna liczba zachowanych fragmentów kodeksów i zwojów zidentyfikowanych jako zawierające poematy Homerowe i Biblię (ta ostatnia z wyłączeniem tekstu hebrajskiego, który nie mógł powstać w środowisku chrześcijańskim) w rozłożeniu na kolejne stulecia wygląda następująco<sup>40</sup>:

<sup>38</sup> Dion Kassjusz, *Historia Romana* LXXIX 8 (wyrocznia pochodzi z *Phoenissae* 20).

<sup>39</sup> Dziękuję za tę uwagę Tomaszowi Derdzie.

<sup>40</sup> <http://www.trismegistos.org/ldab/> (konsultowana 5.10.2011). W zestawieniu nie wyeliminowano powtórzeń, tzn. teksty o niepewnej dacie pojawiają się w rubrykach dwóch sąsiednich stuleci. Statystycznie nie powinno mieć to jednak znaczenia.

### 3. Dywinacja biblijna

	Homer		Stary Testament (tylko po grecku i łacinie, bez hebrajskiego)		Nowy Testament		Biblia hebrajska	
	zwoje lub ich fragmenty	kodeksy lub ich fragmenty	zwoje lub ich fragmenty	kodeksy lub ich fragmenty	zwoje lub ich fragmenty	kodeksy lub ich fragmenty	zwoje lub ich fragmenty	kodeksy lub ich fragmenty
II w.	418	18	3	13	2	10	0	0
III w.	265	72	9	60	7	54	3	1
IV w.	29	74	16	150	1	102	3	1
V w.	5	82	10	218	3	252	2	0
VI w.	1	53	6	298	2	367	2	0

Jak widać, proces przepisywania poematów Homera do kodeksów zaczął się na większą skalę przynajmniej o wiek później niż w przypadku Biblii. Kwestia przyczyn, które doprowadziły do powstania kodeksu i jego szybkiej akceptacji w środowisku chrześcijańskim – przynajmniej dla tekstów kanonu biblijnego – stanowi wciąż przedmiot dyskusji<sup>41</sup>. Dla nas powody tego zjawiska mają znaczenie drugorzędne. Istotniejszy jest jego skutek: z powodów technicznych indywidualna konsultacja *Iliady* bądź *Odysei* nie mogła rozwinąć się w środowisku pogańskim wcześniej niż w chrześcijańskim – jeżeli rozwinęła się kiedykolwiek. Jeżeli zaś chodzi o Biblię hebrajską, to pojawienie się takiej formy dywinacji jest w ogóle bardzo mało prawdopodobne – w środowisku tym zwój pozostał bowiem dominującym nośnikiem tekstu biblijnego, a przypomnijmy też, że żadne ze świadectw wskazanych przez Van der Horsta nie pokazuje użycia księgi, za każdym razem mowa jest o wersecie znanym na pamięć. Wiele wskazuje więc na to, że to chrześcijanie, szukający odpowiedzi na losowo wybranej stronie Pisma zaczęli stosować tę praktykę jako pierwsi, a możliwe że jedyni.

<sup>41</sup> Pisma Nowego Testamentu już w II w. były pisane prawie wyłącznie w kodeksach, próby wyjaśnienia tego faktu zob. Skeat (1994), Roberts & Skeat (1983), a ostatnio Bagnall (2009), s. 75–95.

Jak dokładnie wyglądały konsultacje? Augustyn pisze, że w ogrodzie mediolańskim zwyczajnie wziął kodeks i otworzył go na chybił trafił (choć literacko poprzedza to zachętą płynącą ze słów dziecka). Inne teksty narracyjne pokazują nam jednak, że konsultacja mogła być poprzedzona pobożnym przygotowaniem. Grzegorz z Tours wspomina, jak postąpili pewni duchowni, chcąc dowiedzieć się, jak potoczą się prowadzone w Galii działania wojenne:

Położyli wtedy trzy księgi na ołtarzu, mianowicie Proroków, Listy Apostołów i Ewangelie i modlili się do Pana, aby im ukazał, jaki obrót przybierze starcie z Chramnem. Równocześnie wspólnie ustalili, że każdy to miejsce będzie czytał we mszy, na które przedtem przy otwarciu księgi natrafi<sup>42</sup>.

Zwróćmy uwagę, że konsultacja zawiera dodatkowe elementy zapewniające jej skuteczność: dokonuje się w kościele, na ołtarzu (a tym samym najprawdopodobniej przy relikwiach), podczas mszy, z użyciem aż trzech ksiąg. Podobne elementy odnajdujemy w opisie działań podjętych przez Merowecha, syna króla Chilperyka. Dla Grzegorza jest to konsultacja modelowa, przeprowadzona po odrzuceniu rad „wieszczki” (*pythonissa*) i wyraźnie stanowiąca wobec nich akceptowalną alternatywę. W opisanym epizodzie wykorzystano, tak jak poprzednio, trzy księgi: Psalmy, Księgę Królewską i Ewangelię. Użycie pierwszej i ostatniej z nich było chyba procedurą standardową (będzie o tym jeszcze mowa w następnym rozdziale), druga została wybrana zapewne ze względu na to, że pytającym był król. Kodeksy zostały położone na grobie świętego Marcina, a wybór wersetu poprzedzono trzydniowym postem, modlitwą i czuwaniem<sup>43</sup>. Pod koniec *Historii Franków* Grzegorz wspomina wreszcie, jak on sam szukał odpowiedzi (lub raczej pociechy) w otwartej na chybił trafił *Księdze Psalmów* – tym razem nie wspomina o żadnych czynnościach przygotowujących konsultację. Wybór wersetu dokonuje się wprawdzie w kaplicy, ale tekst sugeruje, że Grze-

---

<sup>42</sup> Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* IV 16: *Positis clerici tribus libris super altarium, id est prophetiae, apostoli atque euangeliorum, oraverunt ad Dominum, ut Chramnum quid evenirit ostenderit, aut, si ei felicitas succiderit aut certe se regnare possit, divina potentia declararet; simulque unam habentes conibentiam, ut unusquisque in libro quod primum aperiebat hoc ad missas et legeret.*

<sup>43</sup> *Historia Francorum* V 14. Na temat pythonissy zob. s. 149–178.

gorz poszedł do niej tylko dlatego, że tam znajdował się Psalterz, nie chodziło więc o moc ołtarza czy relikwii<sup>44</sup>. Wykorzystanie trzech ksiąg (które dają zgodną odpowiedź) w dwóch pierwszych epizodach wydaje się raczej elementem literackim. Rytuał poprzedzający wybór wersetu nie ma jednak w sobie nic nieprawdopodobnego. Podobną sytuację znajdujemy opisaną w *Kronice* Teofanesa, powstałej na początku IX wieku, ale wykorzystującej w tej partii materiał współczesny wydarzeniom, najpewniej poemat Jerzego z Pizydii (pierwsza połowa VII wieku) opisujący wojny Herakliusza. Według *Kroniki*, cesarz, nie wiedząc, gdzie zimować ze swoją armią, nakazał żołnierzom trzydniowe oczyszczenie, po czym otworzył Ewangelię i znalazł w niej odpowiednią wskazówkę<sup>45</sup>. Wprawdzie w świetle tego, co o swoich własnych konsultacjach piszą Augustyn i Grzegorz, nie można uznać takiego modlitewnego oczyszczenia za element niezbędny, ale wydaje się, że pobożny, rozbudowany i uroczysty charakter konsultacji był pożądanym. Dzięki niemu otrzymaną odpowiedź można było zapewne potraktować poważniej niż tę, którą uzyskano, otwierając księgę na przypadkowej stronie bez specjalnego przygotowania. Zobaczmy jeszcze przy omówieniu innych praktyk, że w technikach dywinacyjnych skomplikowanie i ceremonialność niejednokrotnie ceniono bardziej niż szybkość i prostotę.

Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, jak szeroko korzystano z konsultacji tego typu. Stosować mogli je wszyscy, którzy mieli dostęp do kodeksów biblijnych i umieli czytać – grupa liczna, ale oczywiście niestanowiąca większości społeczeństwa<sup>46</sup>. Niełatwo też stwierdzić, w jakich sytuacjach korzystano z techniki otwierania Biblii na chybił trafił. Sądziłbym jednak, że częściej sięgano po nią w okolicznościach bliskich tym, które opisali Augustyn i Grzegorz z Tours, czyli wówczas, kiedy poszukiwano nie tyle rozstrzygającej odpowiedzi na konkretne pytanie, ale ogólnej porady bądź pociechy duchowej. I nie chodzi tu wcale o to, że późnoantyczni chrześcijanie powszechnie podzielali odczucia Augustyna, który uważał, że Pisma Świętego po prostu nie powinno się używać do badania spraw doczesnych. Rzecz w tym, że z punktu widzenia takich konsultacji praktyka ta miała pewną oczywistą wadę: odpowiedź mogła być mało adekwatna do pytania. Augustyn w 386 roku był

---

<sup>44</sup> Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* V 49.

<sup>45</sup> Teofanes, *Chronographia* 6114 (621/622), na temat źródła tej partii Teofanesa zob. Howard-Johnston (1994).

<sup>46</sup> Zob. Bagnall (2011).

zapewne w takim stanie ducha, że właściwie każdy cytat biblijny mógł doprowadzić go do podjęcia ostatecznej decyzji o zerwaniu z dotychczasowym życiem, ale na przykład osoba, która chciała dowiedzieć się, czy powinna wyruszyć w drogę, a natrafiła na opis szat arcykapłana, mogła uznać, że jej problem nie został całkowicie rozwiązany. Z tej trudności być może wynikało powiązanie bibliomancji z dywinacją opartą na zestawie ustalonych odpowiedzi wróżbiarskich wybieranych drogą losową, o których będzie mowa w następnym rozdziale.

Na koniec trzeba jeszcze zapytać, w jaki sposób w późnoantycznym Kościele odnoszono się do wróżbiarskiego użycia Biblii otwieranej na chybił trafił. W literaturze do niedawna dominujące było przekonanie, że w Kościele stosunek do tej metody był niejednoznaczny. Świadectwem akceptacji miały być cytowane wyżej epizody z *Żywotu św. Antoniego* i *Wyznań* Augustyna. Jako dowód otwartego potępienia wskazywano natomiast kanony synodów galijskich wymierzone przeciw *sortes sanctorum* utożsamianym z *sortes biblicae*, czyli praktyką otwierania Pisma na chybił trafił. Od kiedy dowiedziono jednak, że ta identyfikacja jest błędna, znikł podstawowy dowód na wrogość do bibliomancji, zostały natomiast liczne epizody pokazujące traktowanie przypadkowo usłyszanego bądź przeczytanego wersetu Biblii jako proroctwa<sup>47</sup>. W ocenie tego materiału trzeba jednak zachować rozwagę. Należy pamiętać, że hagiograficzne przykłady uznawania za wróżbę zasłyszanych słów Pisma w istocie nie mówią o żadnej praktyce, czy to stosowanej systematycznie, czy okazjonalnie. Mówią jedynie o znakach zesłanych przez Boga ludziom w ogóle się ich niespodziewającym. Epizody konsultacji przeprowadzanych przez władców, podobnie jak pytania stawiane przez cesarzy prorokom, są kategorią szczególną i jeśli nawet niektóre z nich są prawdziwe, to w ograniczonym stopniu mogą być wyznacznikiem postawy wobec praktyk stosowanych przez zwykłych ludzi. Wreszcie konsultacje przeprowadzane przez Augustyna i Grzegorza z Tours w ogóle nie mogą być traktowane jako próby zdobycia wiedzy odnoszącej się do spraw doczesnych. Pierwszy szuka odpowiedzi odnośnie do życia duchowego, drugi w ogóle nie stawia pytania, oczekuje wyłącznie słowa pociechy. Postawą dominującą wobec pytań dotyczących rozwiązania konkretnych problemów dnia codziennego mogło być pełne rezerwy przyzwolenie, zawarte w liście 55 Augustyna – używanie ksiąg świętych dla rozstrzygnięcia kwestii doczesnych jest wprawdzie niewskaza-

---

<sup>47</sup> Zob. dalej, s. 101–110.



ne, ale lepiej by ludzie stosowali tę praktykę, niż mieli szukać odpowiedzi u demonów.

## BADANIE PROROCTW BIBLIJNYCH

Zanim zajmiemy się specjalistycznymi tekstami wróżbiarskimi, na chwilę jeszcze chciałbym zatrzymać się przy Biblii. Z pewnością przypadkowo usłyszane pochodzące z niej słowa mogły być traktowane jako wróżba. Na pewno Biblia była też otwierana na chybił trafił. Są jednak również świadectwa zachęcające do postawienia pytania, czy nie była ona również studiowana jako księga prorocka w sposób bardziej ścisły – czy czytając zawarte w niej przepowiednie, próbowano ustalić, co nastąpi w przyszłości. Od razu zaznaczmy, że nie chodzi tu o codzienną praktykę dywinacyjną, o metodę, która mogła pomóc indywidualnym ludziom rozwiązywać kwestie zdrowotne, rodzinne czy ekonomiczne. Warto jednak zastanowić się, czy Biblii próbowano używać do ustalenia, jakie będą losy wojen, co stanie się z imperium i jakie spustoszenia wywołają wielkie katastrofy naturalne.

Świadectw poszukiwania w Biblii odpowiedzi na takie pytania zdają się dostarczać dzieła niektórych historyków późnoantycznych, a zwłaszcza ich partie poświęcone opisom najazdów i klęsk żywiołowych. Punktem wyjścia był tu nie tekst biblijny, ale współczesne wydarzenia, których przyczyny, sens i dalszy przebieg ich świadkowie starali się interpretować w świetle zapowiedzi Pisma.

Według *Historii kościelnej* Sokratesa na przykład tak właśnie postąpił w 434 roku, podczas najazdu Hunów, współczesny autorowi biskup Konstantynopola, Proklos:

Warto jednakże posłuchać, co się stało z barbarzyńcami. Rażony piorunem zmarł ich wódz, któremu na imię było Rugas. Jednocześnie wybuchła zaraza i wygubiła większość ludzi, którzy podlegali jego władzy. Mało jeszcze tego: przecież i ogień spadł z nieba i spalił wielu tych, którzy zostali przy życiu. Przejęło to trwogą niezmierną serca barbarzyńców, nie tyle dlatego, że odważyli się podnieść oręż przeciw dzielnemu narodowi rzymskiemu, ile dlatego, że dopiero teraz pojęli w całej pełni pomoc, jakiej mu udziela Bóg wszechpotężny. Wtedy to i biskup Proklos, odczytując na kazaniu w kościele proroctwo Ezechiela, zyskał wielki podziw za to, że trafnie je zastosował do ocalenia, jakiego sprawcą był Bóg. Proroctwo to brzmiało, jak następuje: *Synu*



*człowieczy, prorokuj o władcy Gogu, o Roosie, Mosochu i Thobelu. I wymierzę karę za pomocą śmierci i krwi, i ulewy, i kamiennego gradu. Ogień i siarkę zesłę jak deszcz na niego i na jego wojsko, i na rozliczne ludy, które są z nim. Tak wywyższę się i wsławię, i poznają mnie liczne ludy, i poznają, że ja jestem Pan<sup>48</sup>.*

Zbieżność proroctwa i współczesnych wydarzeń została z pewnością nieco zbyt mocno uwypuklona przez Proklosa, a raczej zapewne przez relacjonującego jego kazanie Sokratesa. W rzeczywistości Hunowie, nad którymi władzę objął właśnie Attyla, dalecy raczej byli wówczas od „niezmiernej trwogi”. Tym bardziej jednak warto zwrócić uwagę na klucz, który pozwolił na powiązanie Hunów z biblijnym ludem Goga. Skojarzenie bazowało z jednej strony na pewnej analogii rozwoju wydarzeń: w obu przypadkach mamy do czynienia z niszczycielskim najazdem barbarzyńców z północy, z drugiej zaś na podobieństwie imion: Rugas (Rugila) brzmi podobnie jak Roos. Jak zobaczymy, ten „fonetyczny” sposób identyfikacji postaci i ludów współczesnych z biblijnymi był dosyć częsty. Dla innych autorów zainspirowanych wykorzystanym tu proroctwem Ezechiela głównym bohaterem będzie – tak jak dla samego proroka – Gog (o czym nieco dalej). W interpretacji Proklosa

<sup>48</sup> 1. Μετὰ γὰρ τὴν τοῦ τυράννου ἀναίρεσιν οἱ βάρβαροι, οὓς ἐκεῖνος πρὸς βοήθειαν κατὰ Ῥωμαίων ἐκάλεσεν, ἔτοιμοι ἦσαν κατατρέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα. 2. Ταῦτα ὁ βασιλεὺς πυθόμενος συνήθως τὴν περὶ τούτων φροντίδα ἐπέτρεψεν τῷ Θεῷ. Εὐχαῖς τε σχολάσας οὐκ εἰς μακρὰν ἐξήνυσεν ἃ ἐζητεῖ (5) λαβεῖν. Οἷα γὰρ δὴ καὶ ἐγένετο τοῖς βαρβάροις ἐπακοῦσαι καλόν. 3. Θνήσκει μὲν αὐτῶν ὁ ἄρχαρχος, ᾧ ὄνομα ἦν Ῥούγας, βληθεὶς κεραυνῷ, λοιμός τε ἐπιλαβόμενος τὸ πλεῖστον τῶν ὑπ’ αὐτῷ ἀνθρώπων διέφθειρεν. Καὶ οὐ τοῦτο μόνον ἐξήρκεσεν, ἀλλὰ γὰρ καὶ πῦρ ἐξ οὐρανοῦ κατελθὸν πολλοὺς τῶν ὑπολειφθέντων ἀνήλωσεν. 4. Καὶ τοῦτο εἰς δέος μέγιστον τοὺς βαρβάρους κατέστησεν, οὐ τοσοῦτον ὅτι πρὸς ἔθνος γενναῖον τὸ Ῥωμαίων ὄπλα ἀνταίρειν ἐτόλμησαν, ἀλλ’ ὅτι πλέον ὑπὸ {ισχυροῦ} Θεοῦ βοηθουμένους ἐφεύρισκον. 5. Τότε δὴ καὶ ὁ ἐπίσκοπος Πρόκλος ἐκ τοῦ Ἰεζεκιήλ προφητείας ἐπ’ (15) ἐκκλησίας διδάσκων τῇ γενομένη ἐκ Θεοῦ σωτηρίᾳ προσαρμόσας ἰκανῶς ἐθαυμάσθη. 6. Ἡ δὲ προφητεία ἔστιν αὕτη: «Καὶ σύ, υἱὲ ἀνθρώπου, προφήτευσον ἐπὶ Γῶγ ἄρχοντα, Ῥῶς, Μοσὸχ καὶ Θόβελ. Κρινῶ γὰρ αὐτὸν θανάτῳ καὶ αἵματι καὶ ὑετῷ κατακλύζοντι καὶ λίθοις χαλάζης. Καὶ πῦρ καὶ θεῖον βρέξω ἐπ’ αὐτὸν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς μετ’ αὐτοῦ καὶ ἐπ’ ἔθνη πολλὰ μετ’ αὐτοῦ. Καὶ μεγαλυνθήσομαι <καὶ ἀγιασθήσομαι> καὶ ἐνδοξασθήσομαι καὶ γνωσθήσομαι ἐναντίον πολλῶν ἐθνῶν, καὶ γνώσονται ὅτι ἐγὼ εἰμι Κύριος.» 7. Σφοδρὰ μὲν οὖν, ὡς ἔφην, ἐθαυμάσθη ἐπὶ τούτοις ὁ Πρόκλος. Τῷ δὲ γε βασιλεῖ διὰ τὴν πρᾶοτητα καὶ ἄλλα μὲν πλεῖστα παρεῖχεν ἢ τοῦ Θεοῦ πρόνοια, ἐν δὲ κάκεινο (Sokrates, *Historia Ecclesiastica* VII 43, wyd. P. Maraval i P. Périchon, SCh 506, Paris 2007, por. Ez 38,2 i 22-23).

podobieństwo (względne) imienia sprawiło, że to Roos, będący w tekście biblijnym postacią marginalną, został wysunięty na pierwszy plan.

Podobnych interpretacji dokonywali nie tylko kaznodzieje reagujący na wydarzenia rozgrywające się na ich oczach. W *Kronice* pseudo-Jozuego Stylity czytamy, że w latach 502–503 mieszkańcy wschodnich ziem cesarstwa byliby gotowi uznać nieszczęścia, jakie spadły na nich w trakcie wojny z Persją, za nadejście końca świata, gdyby nie to, że mieli w pamięci zapowiedź Chrystusa: „Te rzeczy muszą nadejść, ale to jeszcze nie koniec”<sup>49</sup>. Zapewne mamy tu do czynienia z refleksją samego historyka, a nie zwykłych ludzi tej epoki. Autor pisał te słowa zaledwie kilka lat po wspomnianych tu wydarzeniach, ale już po wygaśnięciu konfliktu, wiedział już zatem, że koniec świata nie nastąpił. Podobnych miejsc, interpretujących dramatyczne wydarzenia współczesne w świetle proroctw biblijnych znajdziemy w jego dziele jeszcze kilka<sup>50</sup>.

W takim samym duchu wypowiadać się będzie później ósmowieczny autor syriacki, znany jako pseudo-Dionizjos z Tel-Mahre, który w III części swojej *Kroniki* czerpał materiał z szóstowiecznej *Historii kościelnej* Jana z Efezu, współczesnego opisywanym wydarzeniom. Korzystając z tej pracy, opowiada on na przykład o zarazie szalejącej w państwie za panowania Justyniana i odnosi do niej słowa Jeremiasza oraz innych proroków, po czym wprost mówi: „Być może oko prorocze widziało te obecne wydarzenia i prorokowało to, co dotyczy nas, zwłaszcza że istotnie okazało się, że *mój miecz został wyciągnięty z pochwy i zniszczy zarówno prawych, jak i grzeszników* (...)”<sup>51</sup>. Siódmowieczna *Historia Armenii* przypisywana Sebeosowi odnosi wreszcie cały szereg proroctw biblijnych (zwłaszcza z Daniela) do współczesnych autorowi najazdów arabskich<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Ps.-Jozue Stylita, *Chronica* 49 (502/503), por. Mt 24,6.

<sup>50</sup> Ps.-Jozue Stylita, *Chronica* 11: król perski Peroz ponownie zbiera armię na wojnę, co autor komentuje słowami: „Zaprawdę wypełniło się w stosunku do niego słowo proroka” (tu cytat z Ps 36,35-36); zob. też *Chronica* 38.

<sup>51</sup> Ps.-Dionizjos z Tel-Mahre, *Chronica* III s.a. 855 (543/544, CSCO 91, s. 82); z odwołaniem do Ez 21,3 i wcześniej Jer 9,21. Zob. także inne miejsca: *Chronica* III s.a. 858 (546/547, CSCO 91, s. 103), z odwołaniem do Jer 9,1; s.a. 831 (519/20) – z odwołaniem Łk 17,1; s.a. 855 (543/4, CSCO 91, s. 81–87), z odwołaniami do Izajasza i Jeremiasza, zwłaszcza Iz 24,4.19-20 i 6,13; Jr 50,41.

<sup>52</sup> Korzystałem z angielskiego przekładu *The Armenian History Attributed to Sebeos*, tłum. R.W. Thomson, Liverpool 1999 (wyd. G.V. Abgarian, *Patmut'iwun Sebēosi*, Erevan 1979).

Na Zachodzie w świetle proroctw biblijnych interpretowano przede wszystkim wydarzenia związane z najazdami barbarzyńskimi na początku V wieku. Anonimowy autor dialogu *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, powstałego najpewniej pod koniec pierwszej dekady tego stulecia (być może w Galii), dowodzi, że przepowiednie Starego i Nowego Testamentu wypełniły się już, co zwiastuje rychłe nadejście Antychrysta<sup>53</sup>. Hieronim, w swoich pismach egzegetycznych zdecydowanie niechętny tego typu odczytywaniu tekstu biblijnego, w swoim liście 123, pisanym w 409 roku, w reakcji na wtargnięcie Germanów do Galii, odnosi jednak do „Pannończyków”, którzy przyłączyli się do najeźdźców, słowa *Psalmu* 82: „i Assur przyszedł wraz z nimi”<sup>54</sup>. Hydacjusz, działający na początku drugiej połowy V wieku w wizygockiej Hiszpanii, pisze, że cztery plagi, które pojawiły się w świecie na początku V wieku: zaraza, głód, miecz i dzikie zwierzęta stanowiły wypełnienie proroctw<sup>55</sup>. W innych miejscach jednak nie porzucenie na ogólnym porównaniu nieszczęść obecnego czasu z przepowiedniami biblijnymi, ale znajduje w Piśmie zapowiedzi odnoszące się do bardzo konkretnych wydarzeń. Mówi mianowicie, że kiedy Athaulf pojął za żonę Gallę Placydię, ludzie sądzili, że wypełniło się proroctwo Daniela: „Córka króla południa połączy się z królem północy, nie ostoi się jednak ich potomstwo” (s.a. 414; por. Dn 11,6). Później wspomina, że inna zapowiedź tego proroka zrealizowała się, gdy Gejzeryk bezbożnie wypędził z Kartaginy biskupa i kler miasta (s.a. 439). Podobne miejsca, gdzie zarówno całe wojny, jak i ich mniej lub bardziej szczegółowe epizody, potraktowane zostały jako wypełnienie proroctw biblijnych znajdujemy również u Grzegorza z Tours, który odnosi na przykład do łupieżczego przemarszu orszaku wydawanej za żonę córki Chilperyka słowa proroctwa Joela: „Co pozostało po szarańczy zjadła liszka, a co pozostało po liszce, zjadł jelek, a co pozostało po jelku, zjadła śnieć”<sup>56</sup>.

Niekiedy antyczni historycy przypisują przedstawianym przez siebie bohaterom świadome podejmowanie działań mających na celu wypełnienie

<sup>53</sup> *Consultationes Zacchaei et Apollonii* III 8, zwłaszcza w nawiązaniu do proroctw z Łk 21,25 i Mt 24,7-8. Datacja i miejsce powstania tekstu: zob. Feiertag (1994), s. 16–31.

<sup>54</sup> Hieronim, *Epistula* 123,15; por. Ps 82,9.

<sup>55</sup> Hydacjusz, *Chronica*, s.a. 410.

<sup>56</sup> Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* VI 45, por. J1 1,4; zob. też *Historia Francorum* V prol. – wojny domowe w państwie Franków to wypełnienie słów Chrystusa z Łk 12,53; przekład K. Limana i T. Richtera, Kraków 2002.

zapowiedzi Pisma. Według Malalasa Konstantyn jako pierwszy włożył na głowę diadem ze szlachetnymi kamieniami, ponieważ chciał wypełnić proroctwo: „Włożyłeś na jego głowę koronę z cennym klejnotem” (Ps 20,4); Eudokia zaś odbudowawszy mury Jerozolimy, stwierdziła, że zapowiedział to prorok Dawid<sup>57</sup>. Mamy tu do czynienia prawdopodobnie znowu z interpretacją autora, choć nie można całkowicie wykluczyć, że władcom zdarzało się myśleć, że wypełniają swoimi działaniami proroctwa.

Czy wskazane wyżej miejsca świadczą o praktyce badania Pisma w celu przewidzenia przyszłości? Należy zachować tu bardzo dużą ostrożność. Po pierwsze, nie jest wcale pewne, czy wskazane skojarzenia biblijne były udziałem zwykłych ludzi, czy też jedynie solidnie wykształconych autorów, w których pismach je znajdujemy. Po drugie, i to jest zastrzeżenie o fundamentalnym znaczeniu, podkreślić trzeba, że wszyscy owi autorzy mówią o wydarzeniach niezbyt wprawdzie odległych, niemniej już minionych; każdy z nich wie, jak potoczyły się dalej wypadki. Nawet jeżeli uznamy, że relacja Sokratesa wiernie oddaje wystąpienie Proklosa i w związku z tym pozwala nam spojrzeć na rozwój wydarzeń z perspektywy współczesnych, to i tak widzimy, jak proroctwo zostało odniesione do bieżących wydarzeń dopiero po śmierci władcy Hunów. Ogólnie rzecz biorąc, literatura historiograficzna z oczywistych powodów nie może dać nam pewności, że jeszcze w trakcie wojen, fal zarazy i innych klęsk spadających na państwo sięgano po księgi proroctwa, by ustalić, co stanie się dalej. Podkreślimy raz jeszcze, że w przedstawionych wyżej próbach wykorzystania tekstu proroctwa do przewidzenia, a w każdym razie zinterpretowania, rozwoju wydarzeń współczesnych punktem wyjścia były właśnie owe wydarzenia, których pisarze zazwyczaj sami byli świadkami, a nie studiowany przez nich tekst biblijny. Taki sposób wykorzystania zapowiedzi Pisma jest oczywiście naturalny dla literatury historiograficznej, z istoty swojej zajmującej się opisywaniem tego, co się stało, a nie przewidywaniem tego, co będzie.

Inne zadania stawiali sobie, a w każdym razie stawiać mogli, autorzy traktatów egzegetycznych. Oni również, zwłaszcza komentując proroctwa starotestamentowe, próbowali odnosić je do konkretnych wydarzeń z dziejów. Inaczej niż dla późnoantycznych historyków punkt wyjścia stanowiły dla nich jednak nie znane czy nawet obserwowane wydarzenia, ale tekst biblijny. Pytanie brzmi, czy wychodząc od tego tekstu, próbowali oni ustalić, jakie wy-

---

<sup>57</sup> Malalas, *Chronographia* V 8 (Ps 20,4) i XIII 7 (Ps 50,20).

darzenia dopiero nastąpią. Jak zaraz zobaczymy, niekiedy tak się zdarzało, ale egzegeci rzadko zajmowali się wypadkami z bliskiej przyszłości. Zazwyczaj koncentrowali się bądź na wydarzeniach, które stanowiły wprawdzie przyszłość z perspektywy tekstu biblijnego, ale dla nich samych były już mniej lub bardziej odległą i powszechnie znaną przeszłością (np. zburzenie Jerozolimy przez Babilończyków, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, powstanie Kościoła, upadek powstań żydowskich), bądź na czasach eschatologicznych, które w IV wieku były już dla egzegetów chrześcijańskich na ogół przyszłością odległą. To ostatnie zjawisko zasługuje na kilka słów komentarza. W chrześcijaństwie nurtem, który najsilniej interesował się dalszym rozwojem historii, był millenaryzm, przewidujący, że ostateczny koniec świata poprzedzony będzie tysiącletnim okresem istnienia Królestwa Bożego na ziemi, którego nadejście poprzedzą wielkie prześladowania. W V i VI wieku jednak, kiedy to spadające na cesarstwo wojny, najazdy i katastrofy naturalne sprzyjały spekulacjom o nadchodzących wielkich przemianach na świecie, millenaryzm był już mocno osłabiony<sup>58</sup>. Na Wschodzie praktycznie znikł on już w III wieku, na Zachodzie trzymał się nieco mocniej. Jeszcze na przełomie IV i V wieku jest bardzo wyraźny w pismach Sulpicjusza Sewera, a po złupieniu Rzymu w 410 roku Augustyn musiał polemizować z millenarystycznymi interpretacjami tej katastrofy<sup>59</sup>. Był to już jednak wówczas nurt intelektualnie coraz mniej popularny, a w konsekwencji raczej słabo reprezentowany w egzegezie. Augustyn odszedł od millenaryzmu jeszcze przed epoką wielkich najazdów, potępiał go również – przynajmniej w traktatach egzegetycznych – Hieronim<sup>60</sup>. W konsekwencji w komentarzach biblijnych powstających w epoce wielkich najazdów nie znajdziemy wielu prób przewidzenia nadchodzących wydarzeń na podstawie proroctw. Bodziec, jaki stanowiło przełamanie granicy na Renie w końcu 406 roku czy zdobycie Rzymu przez Gotów w roku 410, zmienia tę sytuację, ale w dosyć ograniczonym stopniu.

Dobrym przykładem wstrzeźliwości zachowywanej przez egzegetów w odczytywaniu z Biblii dalszych losów świata są dwa obszernie kome-

---

<sup>58</sup> Zob. Simonetti (1998). Sytuacja, w której mogły rozwinąć się przewidywania millenarystyczne, były wojny i prześladowania w połowie III w. – być może w tej epoce działał Kommodian, interpretujący w duchu millenarystycznym najazd Gotów (*Carmen apologeticum* 808–1060).

<sup>59</sup> Sulpicjusz Sewer: Vaesen (1988); Augustyn: Chadwick (1984).

<sup>60</sup> Augustyn: Dulacy (2000); Hieronim: Curti (1998).

tarze Hieronima: do ksiąg Izajasza i Ezechiela. Obydwa traktaty są bardzo interesujące z naszego punktu widzenia ze względu na czas ich powstania, brzemienny w wypadki, które rodziły niepewność co do przyszłości. Pierwszy z nich powstał w latach 408–410, jeszcze przed zdobyciem Rzymu przez Alaryka (ale wkrótce po wtargnięciu barbarzyńców do Galii). Pracę nad drugim autor rozpoczął wkrótce po tym wydarzeniu<sup>61</sup>. Obydwa pisane były oczywiście w Betlejem, którego wspomniane najazdy nie dotknęły bezpośrednio, ale które było zagrożone atakiem Hunów w 395 roku. Co więcej, musimy pamiętać, że Hieronim znał zarówno z korespondencji, jak i z ustnych relacji świadków liczne opisy dramatu, jaki rozgrywał się w zachodniej części imperium. W 410 roku w Rzymie, po części na skutek szoku po wtargnięciu do miasta barbarzyńców, zmarli najbliżsi przyjaciele Hieronima<sup>62</sup>. Można by więc oczekiwać, że współczesne wydarzenia odcisną silne piętno na dokonanej przez niego interpretacji tekstu biblijnego. Otóż wcale tak się nie stało. W *Komentarzu do Izajasza* nawiązań do sytuacji bieżącej w ogóle nie ma, w *Komentarzu do Ezechiela* rzeczywiście się pojawiają, ale znajdziemy je tylko w prologu, w którym autor pisze o bólu, jaki wywołały w nim tragiczne wieści z Rzymu. Analizując tekst obydwu proroków, Hieronim mówi o tym, że zapowiadał on niewolę babilońską i jej zakończenie, prześladowania Antiocha IV, opanowanie przez Rzymian Judei oraz Egiptu, upadek świątyni jerozolimskiej, represje Hadriana po powstaniu Bar Kochby i nastanie pokoju rzymskiego<sup>63</sup>. Do tego jednak, co dla niego samego jest przyszłością czy choćby terażniejszością, autor więcej już nie sięga.

Nie znaczy to, że prób odczytania z Biblii nadchodzących wydarzeń w ogóle nie podejmowano. Przy lekturze kilku miejsc ze Starego i Nowego Testamentu, takich jak wizja kolosa na glinianych nogach u Daniela czy ewangeliczne zapowiedzi wielkich wojen, pokusa odniesienia proroctwa do współczesności była wyjątkowo silna, ale ci, którzy jej ulegali, raczej nie pisali traktatów egzegetycznych. Jednym z miejsc, które szczególnie mocno

---

<sup>61</sup> Zob. Kelly (2003), s. 343 (Izajasz) i 347–349 (Ezechiel). W prologu do *Komentarza do Ezechiela* Hieronim długo pisze o zdobyciu Rzymu, śmierci swoich przyjaciół i przynębiającym wrażeniu, jakie zrobiły na nim te wydarzenia.

<sup>62</sup> Zob. tamże, s. 348.

<sup>63</sup> *In Ezechielem* I 4–6; II 5; II 7–8; VII 24; IX 29; XI 36,1–15; *In Isaiam* I 1,7 i 20–21 (tu z odniesieniami do czasów współczesnych); I 2,4 i 15; IV 11,15.



inspirowały autorów chrześcijańskich do prób odczytania z Biblii nadchodzących wydarzeń, były wspomniane już wyżej proroctwa o Gogu i Magogu (albo kraju Magog), zamieszczone w *Księdze Ezechiela* i w *Apokalipsie*<sup>64</sup>. Identyfikacja tych złowrogich postaci potężnych nieprzyjaciół, którzy zostaną zesłani przez Boga na Izraela, a następnie wytraceni, nie była jasna. Jedyny konkretny proroctwo dostarczało na ich temat, to ten, że ich siedziby znajdowały się na północy (Ez 38,15). Idąc tym tropem, już Flawiusz utożsamiał Magogitów ze Scytami, nie odnosił jednak wprost proroctwa biblijnego do czasów sobie współczesnych. Kiedy mianowicie wspominał najazd ludu Alanów (których uznawał za gałąź Scytów) na ziemię położoną za Kaukazem, jaki miał miejsce w czasach Wespazjana, nie odwoływał się do Ezechiela i nie używał ich biblijnego imienia<sup>65</sup>. Autorzy chrześcijańscy kontynuowali refleksję nad tożsamością wymienionych w proroctwie władców i ludów, niekiedy silniej wiążąc je ze swoimi czasami. Euzebiusz, znający tekst Flawiusza, uznał, że Gog oznacza imperium rzymskie, które zapanowało nad całym światem w czasach Chrystusa. Identyfikację tę ułatwiało mu to, że u Ezechiela (ale tylko w wersji Septuaginty) Gog jest władcą Ros, Mosoch i Thobel, a pierwsze z tych miast fonetycznie kojarzy się z Rzymem (Mosoch zaś z Myzją)<sup>66</sup>. Jak pamiętamy, podobnej metody identyfikacji ludów biblijnych wymienionych w tej księdze użyje później Proklos, a dalej zobaczymy, że będą ją stosować również inni autorzy. Euzebiusz wciąż nie stara się jednak wyciągać z proroctwa wniosków na temat przyszłości<sup>67</sup>. Później próby takie podjęto. Były one skądinąd znane Hieronimowi, który polemizuje z jedną z nich w we wstępie do XI księgi *Komentarza do Ezechiela*:

W tym bardzo trudnym proroctwie ostrzegę krótko przed tym, co pewien współczesny nam i dobrze znany mąż, powiedział o owym narodzie, pisząc do cesarza: *Gog ten oznacza Gotów*. [Wyjaśnienie], jakim sposobem można

<sup>64</sup> Ez 38,1-39,20; Ap 20,8; zob. też 1Krn 1,4.

<sup>65</sup> Magogici to Scytowie: Flawiusz, *Antiquitates* I 123; najazd: *Bellum Iudaicum* VII 244-251.

<sup>66</sup> Euzebiusz, *Demonstratio evangelica* IX 3.

<sup>67</sup> Nawet jeśli Johnson (2006), s. 182, ma rację, że Euzebiusz, pisząc te słowa, w rzeczywistości pamiętał o ostatecznym zniszczeniu Goga, to jednak w *Demonstratio evangelica* nie dał temu wyrazu.

### 3. Dywinacja biblijna

z tym pogodzić wszystko co napisano w tym [proroctwie], należy nie do mnie, ale do tych, którzy tak uważają<sup>68</sup>.

Hieronim, który oczywiście znał również identyfikację ze Scytami dokonaną przez Flawiusza, kilkakrotnie potępiał utożsamianie Goga i Magoga z konkretnym ludem<sup>69</sup>. „Dobrze znany” pisarz, którego Hieronim krytykuje w przytoczonym miejscu, to nikt inny jak Ambroży z Mediolanu, który tak pisał w adresowanym do cesarza Gracjana traktacie *De fide*:

Albowiem i przyszło nasze spustoszenie, i wojny z Gotami już w owym czasie przepowiedział Ezechiel. Tak się to wyraża: „Przeto prorokuj, synu człowieczy, i mów do Goga: to mówi Pan: Czy nie owego dnia, gdy będzie mieszkał bezpiecznie lud mój izraelski, powstaniesz? (...) Ów Gog jest Gotem, którego widzieliśmy już nadciągającego i nad którym przepowiada zwycięstwo Pan, mówiąc: «I złupią tych, których byli łupem, i ograbią grabieżców swoich, mówi Pan. I będzie owego dnia, że dam Gogowi – to jest Gotom – miejsce znane na grób w Izraelu; i pogrzebią tam Goga. I grzebać będzie dom Izraela, aby przez siedem miesięcy została oczyszczona ziemia». Bez wątplenia, dostojny cesarzu, katolicka wiara żyjąca w tobie przyjdzie z pomocą nam, którzy ponosimy karę za cudzą przewrotność. Wiadomo przecież, że dotychczas spadał na nas gniew boży w ten sposób, że właśnie tam łamano wierność wobec imperium rzymskiego, gdzie łamano wierność wobec Boga<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Hieronim, *In Ezechielem XI praef.* (CCL 75, s. 480): *In prophetia difficillima illud breuiter admonebo, quod uir nostrae aetatis haud ignobilis, ad imperatorem scribens, super hac natione dixerit: gog iste gothus est, cui qua ratione possint omnia quae in ea scripta sunt coaptari, non est meum sed eorum qui hoc putant disserere.*

<sup>69</sup> Hieronim, *Liber quaestionum hebraicarum* 14; *In Isaiam X* 30,27; *In Ezechielem XI* 38.

<sup>70</sup> *Namque et futuram nostri depopulationem et bella Gothorum Ezechiel illo iam tempore profetauit. Sic enim habes: Propter hoc profetiza, fili hominis, et dic Gog: Haec dicit dominus: Non in die illa, cum constituetur habitare populus meus Istrabel in pace, surges? (...) Gog iste Gothus est, quem iam uidemus exisse, de quo promittitur nobis futura uictoria dicente domino: Et praedabunt eos, qui depraedati eos fuerant, et despoliabunt eos, qui sibi spolia detraxerant, dicit dominus. Erit que in die illa, dabo Gog – hoc est Gotis – locum nominatum, monumentum in Istrabel, multorum uirorum congestum, qui superuenerunt ad mare; et per circuitum saepit os uallis et obruit illic Gog et totam multitudinem eius, et uocabitur Ge poliandrium Gog, et obruit eos domus Istrabel, ut purgetur terra in septem mensibus. Nec ambiguum, sancte imperator, quod, qui perfidiae alienae poenam excipimus, fidei catholicae in te uigentis habituri sumus auxilium. Euidens enim ante hac diuinae indignationis causa praecessit, ut ibi primum*

Słowa Ambrożego są o tyle istotne, że były skierowane do Gracjana, a zostały napisane w 378 roku, już po rozpoczęciu wojny z Gotami, ale jeszcze przed klęską pod Adrianopolem<sup>71</sup>. Sytuacja jest więc podobna do tej późniejszej o przeszło pół wieku, kiedy Proklos miał interpretować proroctwo Ezechiela jako odnoszące się do króla Hunów. Tu jednak, inaczej niż w wymienionych wyżej pismach historiograficznych, moment dokonania interpretacji prawie na pewno poprzedza wojnę – prawie, bo trzeba pamiętać, że choć druga księga *De fide* powstała w 378 roku, to jednak została opublikowana później – przez samego Ambrożego, któremu mogło zależeć na ustaleniu swojej pozycji jako skutecznego interpretatora proroctw, czy wręcz proroka. Należy bowiem zauważyć, że przepowiednia (niezależnie od tego, kiedy ją wygłoszono) wcale nie musiała być traktowana jako nietrafiona – ostatecznie nawet po bitwie pod Adrianopolem Gracjan miał powody, by uznać się za zwycięzcę Gotów.

Trudno jest ustalić, jak traktował takie odczytanie tekstu biblijnego sam Ambroży: czy naprawdę sądził, że słowa proroctwa odnosiły się do wojny z Gotami, do czego przekonała go – tak jak później Proklosa, a wcześniej Euzebiusza – zbieżność nazw (tu: Gog – Gothi) oraz dokonana wcześniej przez Flawiusza identyfikacja Goga ze Scytami (z którymi z kolei w IV wieku powszechnie utożsamiano Gotów), czy sformułował jedynie słowa otuchy dla władcy wyruszającego na wojnę przeciw groźnemu przeciwnikowi.

Autorzy piątowieczni odnoszą się do proroctwa o Gogu i Magogu w różny sposób. Augustyn, pisząc o ich najeździe w końcu czasów, tak jak Hieronim nie wiąże ich z żadnym konkretnym ludem<sup>72</sup>, ale późniejsi pisarze podążają raczej śladem Ambrożego. Być może dla rozprzestrzenienia się takiej interpretacji w Afryce rzymskiej znaczenie miały nie tylko same najazdy barbarzyńców, ale i prześladowania katolików prowadzone przez ariańskich Wandalów. Quodvultdeus uznaje, że Ezechiel mówi o arianach i ludach najeżdżających imperium: Gotach, ale też Maurach, Getach, Massagetach<sup>73</sup>.

---

*fides Romano imperio frangeretur, ubi fracta est deo.* (*De fide* II 16,137–139, wyd. E. Faller, CSEL 78). Cytuję przekład I. Bogaszewicza: Święty Ambroży, *O wierze*, Warszawa 1970.

<sup>71</sup> Świadczy o tym inne miejsce, gdzie Hieronim drwi z nietrafnej przepowiedni: *Quaestiones hebraicae in Genesim* 14; zob. Savon (1997), s. 90.

<sup>72</sup> Augustyn, *De civitate Dei* XX 11.

<sup>73</sup> Quodvultdeus, *Liber promissionum. Dimidium temporis* 13.

### 3. Dywinacja biblijna

W VI wieku tę samą identyfikację powtarza Primasius z Hadrumetum<sup>74</sup>. Podobne interpretacje spotykamy także w innych regionach. W V wieku Goga utożsamia z Gotami Eucher z Lyonu, a na początku VII wieku robi to Izydor z Sewilli – pierwszy z nich pisał w Galii częściowo zajętej przez Gotów, drugi w opanowanej przez nich Hiszpanii<sup>75</sup>. Na Wschodzie przy scytyjskiej identyfikacji pozostaje Teodoret z Cyru (pamiętajmy jednak, że dla pisarzy późnego antyku „Scytowie” to eleganckie literacko określenie Gotów)<sup>76</sup>. Większość wskazanych autorów nie posuwa się do prób przepowiadania losów konkretnych wojen, ale odniesienie proroctwa Ezechiela do rzeczywistości, w której żyją, jest dla nich dosyć oczywiste.

Czy postrzeganie wydarzeń współczesnych jako wypełnienia proroctw biblijnych było tylko refleksją pisarzy, czy zjawiskiem szerszym? Czy zwykli ludzie, czytając Izajasza, próbowali przewidzieć, co się stanie? Nie mamy tego śladów. Niezależnie jednak od odpowiedzi na to pytanie zaznaczyć trzeba, że także w pismach egzegetów, historyków i kaznodziejów późnego antyku przewidywanie przyszłości na podstawie proroctw biblijnych dotyczy zawsze losów świata, państwa lub przynajmniej cesarza, a nie spraw indywidualnych. Bardzo mało prawdopodobne jest, by rzeczywistość wyglądała inaczej.

---

<sup>74</sup> Primasius, *In Apocalypsin* 5,20.

<sup>75</sup> Eucher, *Instructiones ad Saloninum* II 4; Izydor, *Historia Gothorum*, MGH AA 11, s. 268.

<sup>76</sup> Teodoret, *In Ezechielem* 38. Krótki przegląd pomysłów na interpretację Goga u autorów chrześcijańskich w późnym antyku podaje Bøe (2001), s. 210–218.

## ROZDZIAŁ 4

### KSIĘGI I KOŚCI

Biblia, studiowana jako księga prorocka lub otwierana na przypadkowej stronie, nie była jedynym tekstem używanym do dywinacji. W późnym antyku, zarówno na wschodzie jak i na zachodzie świata śródziemnomorskiego chrześcijanie używali ksiąg, które nie były okazjonalnie wykorzystywane jako instrumenty wróżbiarskie, ale zostały wręcz napisane, czy raczej skonstruowane jako takie. Chodzi o zestawy odpowiedzi dywinacyjnych, które wybierano przez rzut kośćmi, a niekiedy przy użyciu innych, nie zawsze dla nas jasnych metod losowania.

Nie znamy tekstów literackich opisujących chrześcijańskie konsultacje z użyciem ksiąg tego typu. Wzmianki na ich temat pojawiają się przede wszystkim w źródłach normatywnych. Szczególnie istotne jest zaś, że zachowały się późnoantyczne i wczesnośredniowieczne egzemplarze takich instrumentów, pozwalające zrozumieć sposób, w jaki ich używano. Ponieważ poszczególne typy ksiąg wróżbiarskich różnią się nie tylko technicznymi szczegółami, a zasady korzystania z nich niekiedy są zupełnie nieintuicyjne, warto przedstawić je w sposób systematyczny.

#### SORTES SANCTORUM

Najstarszym świadectwem używania przez chrześcijan specjalistycznych ksiąg wróżbiarskich jest jeden z kanonów synodu w Vannes, obradującego w trudnym do sprecyzowania momencie między rokiem 461 a 491. Stanowi on, co następuje:

Niech nie wydaje się, że pominięto to, co najbardziej nęka wiarę katolicką, a mianowicie, że niektórzy duchowni zajmują się wróżbami i pod mianem

falszywej pobożności, nazywając to losami świętych, wyznają znajomość przepowiadania lub obiecują przyszłość przez zagładanie do jakichś pism. Jeśli okazałoby się, że jakikolwiek duchowny zajmuje się tym lub tego naucza, niech będzie wyłączony z Kościoła<sup>1</sup>.

Sens tego kanonu do niedawna był dosyć powszechnie interpretowany błędnie. W sformułowaniu *sortes sanctorum* drugie słowo rozumiano jako przymiotnik określający domyślne *librorum* i tym samym cały kanon traktowano jako odnoszący się do wróżenia z ksiąg świętych, czyli z Biblii. Badania Williama Klingshirna<sup>2</sup> pozwoliły jednak z całą pewnością stwierdzić, że *Sortes Sanctorum* to tytuł konkretnego tekstu wróżbiarskiego, zaczynającego się od słów *Post solem surgunt stellae*, używanego na Zachodzie jeszcze przez następne tysiąc lat po synodzie w Vannes i znanego również jako *Sortes Apostolorum*. Najstarszy z zawierających ten tekst kodeksów zachowany do naszych czasów pochodzi z IX wieku.

*Sortes Sanctorum*, których pierwsze wydanie krytyczne ukazało się dosyć niedawno<sup>3</sup>, składają się z odpowiedzi dywinacyjnych wybieranych przez rzut trzema sześciociennymi kośćmi. W ten sposób uzyskać można 56 sekwencji oczek, od 1-1-1, przez 1-1-2, do 6-6-6 (kolejność wyrzucenia cyfr nie ma znaczenia). Do każdej z tych sekwencji, oznaczonych w tekście cyframi rzymskimi, przypisana jest jedna odpowiedź.

System został z pewnością skonstruowany na podstawie pogańskich wyroczni losowych. Ich przykłady, zachowane do naszych czasów na kamiennych tablicach, odnaleziono we Frygii, Pamfilii i Pizydii. Wszystkie datowane są na II wiek n.e. O pokrewieństwie *Sortes Sanctorum* z tymi ze-

---

<sup>1</sup> *Concilium Veneticum*, c. 16 (461–491): *Ac ne id fortasse uideatur omissum, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici student auguriis et sub nomine confictae religionis, quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, hoc quicumque clericus detectus fuerit uel consulere uel docere, ab ecclesia habeatur extraneus* (CCL 148; cytuję zmieniony przekład A. Barona i H. Pietrasa, w: *Acta Synodalia 431–504*, Kraków 2011).

<sup>2</sup> Klingshirn (2002). W rozdziale tym bardzo często będę wykorzystywał rozumowanie tego autora. Termin *sortes sanctorum* nadal używany jest na określenie wszelkich ksiąg zawierających odpowiedzi wróżbiarskie przez papirologów.

<sup>3</sup> Montero Cartelle & Alonso Guardo (2004).



stawami świadczy identyczna liczba odpowiedzi<sup>4</sup> i przede wszystkim sama metoda ich wybierania<sup>5</sup>. Na Wschodzie posługiwano się wprawdzie astragalami, czyli kośćmi czworościennymi (o wartości oczek 1-3-4-6), ale jak zobaczymy za chwilę, mimo to funkcjonowanie obydwu typów wyroczni było identyczne, gdyż rzutu dokonywano przy użyciu pięciu kości, co pozwalało uzyskać taką samą liczbę kombinacji jak przy rzucie trzema kośćmi sześciocziennymi. Same odpowiedzi w *Sortes Sanctorum* nie odbiegają charakterem od tych z Azji Mniejszej. Podobieństwo takie jednak było wręcz niemożliwe do uniknięcia, zważywszy, że na obu listach wszystkie odpowiedzi musiały należeć do jednej z trzech kategorii: pozytywnych, negatywnych albo zalecających cierpliwość. Dostępcie widać to na poniższych przykładach (w każdej z dwóch par pierwszy tekst pochodzi z wyroczni małoazjatyckiej, drugi z *Sortes Sanctorum*):

64411 16 Ares<sup>6</sup>

Jedna szóstka, dwie czwórki i dwaj Chioci [tj. jedyńki]: Dlaczego się śpieszysz? Czekaj spokojnie; stosowny czas jeszcze nie nadszedł. Jeżeli śpieszysz się bez potrzeby i na darmo, ścigasz to, co jeszcze nie jest gotowe. Nie widzę jeszcze stosownej chwili, ale powiedzcie ci się, jeżeli poczekaś nieco.

II.I.I. Szukasz tego, co nie jest w twojej mocy. Powstrzymaj się jednak nieco, a zobaczysz, że twoja sytuacja się poprawi<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Taką liczbę odpowiedzi zawierało osiemnaście wyroczni z Azji Mniejszej (Laodikeia *ad Lycum*, Anabura, Ormeleis, okolice Balbury, Takina, Prostanna, Sagalassos (jedna w samym mieście, dwie w jego okolicy), Adada, Kremna, Termessos (jedna w mieście, druga w okolicy), Attaleia, Perge (jedna w mieście, druga w okolicy), okolice Korakesion, Antiochia *ad Cragum* (wyrocznia skonstruowana według tej samej zasady, co poprzednie, z innym zestawem odpowiedzi. Trzy inne z tego samego regionu były konsultowane przez rzut siedmioma kośćmi i oryginalnie miały zapewne dłuższą listę odpowiedzi. Szczegółowe studium wraz z tekstem wszystkich wyroczni: Nollé (2007).

<sup>5</sup> Rendel Harris (1901), s. 46–47 i 116, zob. też Graf (2005).

<sup>6</sup> Pierwsze pięć cyfr to wynik losowania poszczególnymi kośćmi, po którym następuje suma uzyskanych oczek (nie mająca znaczenia dla wyboru odpowiedzi) i imię bóstwa patronującego rzutowi.

<sup>7</sup> II.I.I. *Quod in potestate tua non est datum queris, sed breve tempus sustine ut meliorem invenies conditionem tuam.*

33333 15 Zbawcza Tycha

Jeżeli wszystkie trójki wypadły razem: Kobieta porodziła dziecko, obie piersi jej wyschły, ale ponownie rozkwitła i ma mleka pod dostatkiem. Ty zatem również zbierzesz owoce, o które mnie pytasz.

V.VI. Jak siewca, który rzuca ziarno w dobrą ziemię, otrzymuje owoc w swoim czasie, tak i ty radośnie osiągniesz to, czego szukasz i łatwo znajdziesz to, czego pragniesz<sup>8</sup>.

Charakter odpowiedzi jest wyraźnie podobny, ale bardzo niewiele znajdziemy paraleli werbalnych między obydwoma zbiorami. Tylko w przypadku kilku pytań związek wydaje się pewny<sup>9</sup>. Wystarczy to, żeby potwierdzić, że systemy nie powstały niezależnie, ale też pokazuje, że ich związek raczej nie jest bezpośredni.

Nie mamy pewności, czy wyrocznie pogańskie, z którymi spokrewnione są *Sortes Sanctorum*, zachowane na dużych, umieszczanych w miejscach publicznych tablicach, miały również formę ksiąg, a jeżeli tak – która ich postać była wcześniejsza. Według Fritza Grafa fakt, że zdecydowana większość wyroczni małoazjatyckich jest niemal identyczna, sugeruje, iż zostały one wykonane na podstawie tego samego wzoru „nieepigraficznego”. Nie jest to jednak oczywiście argument rozstrzygający<sup>10</sup>. Jedyne znane świadectwo literackie stosowania tej metody pokazuje nam losowanie przeprowadzone przy posągu Heraklesa i wynik odczytywany z inskrypcji<sup>11</sup>. W środowisku chrześcijańskim sytuacja jest odwrotna. Zachowały się rękopisy, nic nie wiemy natomiast o analogicznych inskrypcjach. Sądzę, że znaczenie tej różnicy w nośniku tekstu może wybiegać poza sprawę czysto techniczne. Do kwestii tej powrócę nieco dalej.

W jaki sposób używano tego zestawu wróżbiarskiego i kto się nim posługiwał? Metoda była dosyć prosta i łatwa w użyciu. Jak już pisałem, *Sortes Sanctorum* składały się z 56 odpowiedzi, których wylosowanie nie było jednak równie prawdopodobne – na przykład uzyskanie trzech jedynek jest

---

<sup>8</sup> V.VI. *Sicut seminator semen in terram bonam mittens, fructum in tempore suo recipit, ita et tu ad quod desideras laetus pervenies et tuam voluntatem facile invenies.*

<sup>9</sup> Zob. Björck (1939).

<sup>10</sup> Graf (2005), s. 81–82.

<sup>11</sup> Pausaniasz, *Graeciae descriptio* VII 25,10.

trzykrotnie mniej prawdopodobne niż wylosowanie kombinacji 1-1-2, którą można uzyskać przez trzy różne rzuty: 1-1-2, 1-2-1 i 2-1-1. Przy każdej konsultacji, niezależnie od sprawy, w jakiej zasięgano rady wyroczni, dostępna była cała pula odpowiedzi. Oznaczało to, że jeśli miały być one w jakimś stopniu adekwatne do pytań, musiały być bardzo ogólne. Wystarczy przytoczyć kilka spośród nich:

C.C.C. <sup>12</sup> Po słońcu wstają gwiazdy i znowu słońce wraca na niebo. Tak też i twoja dusza w krótkim czasie osiągnie jasność tam, gdzie zdaje się mieć wątpliwości, i z pomocą bożą przyjdzie do ciebie i otrzymasz to, czego pragniesz. Złóż mu dzięki<sup>13</sup>.

C.C.V. Niech dusza twoja będzie pewna co do tego, o co się pytasz, abyś tak, jak masz na to nadzieję, mógł osiągnąć to, czego pragniesz<sup>14</sup>.

C.C.III. Bóg pomoże ci w tym, czego pożądasz. Proś Boga, szybko osiągniesz to, czego pragniesz<sup>15</sup>.

C.V.II. Pragniesz trzymać w rękach rogi biegnącego jelenia. W tej chwili jest to trudne, gdyż przebywa w lasach; wróci jednak do swojego legowiska, gdzie będziesz mógł go schwytać. Tak też wpadnie w twoje ręce to, o co się niepokoisz<sup>16</sup>.

Wśród odpowiedzi wyraźnie dominują te, które zapowiadają spełnienie pragnień konsultującego, choć są i takie, które przewidują fiasko jego planów lub nie rozstrzygają, jak potoczą się losy:

V.IV.II. Rzecz wzbudzająca zazdrość to wiele ołowiu domieszanego do złota. Tak i twoja dusza pielęgnuje zazdrość. Myśl jednak o czym innym. To, o co prosisz, nie będzie w twojej mocy.

<sup>12</sup> Cyfry na początku odpowiedzi wskazują wartość wyrzuconych oczek. „C” to najpewniej zniekształcona cyfra „VI”, a nie sigma, jak niegdyś sądzono, zob. Montero Cartelle (1998), s. 119, przyp. 36.

<sup>13</sup> C.C.C. *Post solem surgunt stellae, sed iterum sol ad lucem revertitur, sic et tuus animus, unde dubius esse videtur, in brevi tempore ad claritatem pervenerit, et veniet tibi, Deo adiuvante, et obtinebis quae cupis. Age ei gratias.*

<sup>14</sup> C.C.V. *De quo consulis animus tuus firmus sit, ut, sicut speras, possis parvenire ad quod desideras.*

<sup>15</sup> C.C.III. *Deus te adiuvabit de quo cupis. Deum roga, cito pervenies ad quod desideras.*

<sup>16</sup> C.V.II. *Cervo currente cornua tenere cupis in manibus; iam difficile est quia in silvis moratur, sed revertitur in cubili suo ut tibi capi possit, sic veniet in manibus tuis in quo dubius es.*

IIII.III.III. Ty odstęp teraz od nas, bo moje losy nie dadzą ci odpowiedzi. Przyjdź innego dnia i nie sięgaj ponad twój stan<sup>17</sup>.

Chociaż źródła literackie nie pokazują nam sposobu przeprowadzenia konsultacji, najprościej wyobrazić sobie ją na podstawie opisu Pauzaniaza, dotyczącego wyroczni w Bura, działającej z pewnością w sposób analogiczny do tych znanych nam z epigrafiki małoazjatyckiej:

Jeśli skręcisz w dół w kierunku morza, to ujrzysz rzekę, nazywaną Buraikos, a w pobliskiej grocie niewielki posąg Heraklesa, również z przydomkiem Buraikos. Można tu zasięgnąć wyroczni z tabliczki i kostek do gry (*astragaloi*). Odbywa się to w sposób następujący. Oto ktoś pragnący usłyszeć wyrocznię boga, modli się najpierw przed posągiem; po modlitwie wybiera cztery kostki do gry spośród innych leżących w obfitości u stóp Heraklesa i rzuca je na stół. Dla każdego układu kości wyjaśnienie odpowiednio podaje napis na tabliczce (Pauzaniaz, *Graeciae descriptio* VII 25,10)<sup>18</sup>.

Różnicą, którą trzeba tu zasygnalizować, jest to, że w wyroczni opisanej przez Pauzaniaza i w tych znanych nam z Azji Mniejszej używano innego rodzaju kości niż podczas konsultacji *Sortes Sanctorum*. Przy tych ostatnich stosowano sześciokątne *kyboi*, czyli kości takie jak te, z których dzisiaj korzysta się standardowo w różnych grach. W wyroczniach epigraficznych stosowane były natomiast astragale – czyli kości zwierzęce (*astragalos* to kość skokowa) o czterech nierównych ścianach (mających oczka o wartości: 6, 4, 3, 1). Ponieważ jednak w Azji Mniejszej wyrzucano każdorazowo pięć *astragaloi*, liczba możliwych odpowiedzi była taka sama jak w *Sortes Sanctorum*, czyli 56 (w wy-

---

<sup>17</sup> V.III.II. *Massa plumbea auro mixta, res invidiosa, sic et tuus animus invidiam machinat; aliud namque cogita. Hoc quod petis in potestate tua non erit. (...) IIII.III.III. Tu hac hora recede a nobis, quia sortes meae non dant responsum. Alia dies venis et observa conditionem tuam.*

<sup>18</sup> καταβάντων δὲ ἐκ Βούρας ὡς ἐπὶ θάλασσαν ποταμός τε Βουραϊκὸς ὀνομαζόμενος καὶ Ἡρακλῆς οὐ μέγας ἐστὶν ἐν σπηλαίῳ· ἐπίκλησις μὲν καὶ τούτου Βουραϊκός, μαντείας δὲ ἐπὶ πίνακι τε καὶ ἀστραγάλοις ἔστι <λαβεῖν>. εὐχεται μὲν γὰρ πρὸ τοῦ ἀγάλματος ὁ τῷ θεῷ χρώμενος, ἐπὶ δὲ τῇ εὐχῇ λαβὼν ἀστραγάλους – οἱ δὲ ἄφθονοι παρὰ τῷ Ἡρακλεῖ κεῖνται – τέσσαρας ἀφήσιν ἐπὶ τῆς τραπέζης· ἐπὶ δὲ παντὶ ἀστραγάλου σχήματι γεγραμμένα ἐν πίνακι ἐπίτηδες ἐξήγησιν ἔχει τοῦ σχήματος (wyd. F. Spiro, Teubner 1903). Cytuję (lekko zmieniony) przekład J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej, Pauzaniaz, *Wędrówka po Helladzie. W świątyni i micie*, Warszawa 1973, s. 433.

roczni opisanej przez Pauzanasza wynosiła ona 27), choć z uwagi na różny kształt ścianek i prawdopodobieństwo uzyskania poszczególnych kombinacji nie wszystkie odpowiedzi były tu uzyskiwane równie często.

Człowiek konsultujący *Sortes Sanctorum* nie musiał formułować pytania w sposób precyzyjny; właściwie w ogóle nie musiał go stawiać. Odpowiedź: „twoje zamiary się spełnią” (najczęściej), „twoje zamiary się nie spełnią” lub „nie wiadomo jeszcze, jak będzie” (rzadko), była zawsze odpowiednia. Prostota systemu, ogólny charakter odpowiedzi i – rzecz chyba nie bez znaczenia – ich zasadniczo optymistyczny charakter są być może tymi czynnikami, które sprawiły, że jeśli przyjąć częstotliwość potępień synodalnych za znak popularności, *Sortes Sanctorum* były najszerzej stosowaną księgą wróżbiarską w późnoantycznej Galii<sup>19</sup>. Co więcej, korzystano z niej jeszcze kilka wieków po tym, jak zarzucono metodę bardziej rozbudowaną, która zostanie przedstawiona za chwilę. Dla przykładu wspomnijmy choćby trzynastowieczny manuskrypt, w którym tekst odpowiedzi został przetłumaczony na język prowansalski<sup>20</sup>.

Jak głęboka była chrystianizacja, czy szerzej – adaptacja instrumentu wróżbiarskiego powstałego w Azji Mniejszej w początkach naszej ery? Dokończyła się ona na kilku poziomach. W *Sortes Sanctorum* wyeliminowane zostały imiona bóstw pogańskich, które patronowały każdemu z 56 układów kości w oryginalnych instrumentach z Azji Mniejszej – nie były one potrzebne do funkcjonowania systemu. Wstęp nakazuje zaś poprzedzić konsultację modlitwą: „Kiedy chcesz losować, powiedz «Ojczy nasz», «Ja zaś położyłem nadzieję w Tobie, Panie. Powiedziałem ‘Ty jesteś Bogiem moim’. W Twoim ręku są moje losy»”<sup>21</sup>. To pobożne – i specyficznie chrześcijańskie – przygotowanie jeszcze bardziej rozbudowane zostanie w późniejszych wersjach tego tekstu. W dwunastowiecznym rękopisie pochodzącym z Anglii szczegółowo opisano działania, jakie trzeba podjąć przed przystąpieniem do konsultacji: zacząć należy od postu i modlitw, następnie, przyszedłszy do kościoła, wziąć udział w mszy, odmówić litanie do świętych, wyznaczone psalmy i inne modlitwy etc., wreszcie samej *sortitio* dokonywać w pokorze i ze łzami<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Zob. *Concilium Agathese* (506), c. 41; *Concilium Aurelianense* (511), c. 30.

<sup>20</sup> O zaniku tej metody zob. Klingshirn (2005), s. 116; manuskrypt prowansalski wydał Rocquain (1880, *non vidi*), przedruk: Rendel Harris (1901), s. 117–126.

<sup>21</sup> *Quando sortire uis, dic: Pater noster, „ego autem in te speravi, domine. Dixi «Deus meus est tu», in manibus tuis sortes meae*”, Montero Cartelle, Enrique & Alonso Guardo, s. 70.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 44.

Chryścianizacja dokonała się także na poziomie samych odpowiedzi. Zmiana polega tu przede wszystkim na oczywistym usunięciu imion bóstw pogańskich. Co ciekawe, nie zostały one zastąpione elementami specyficznie chrześcijańskimi. W tekście raz pojawiają się wprawdzie aniołowie (IV.IV.IV.), ale są to istoty raczej religijnie niezdeterminowane. Ciekawsza jest odpowiedź brzmiąca jak cytat z Nowego Testamentu: „Dlaczego wierzgasz przeciw ościeniowi? Nie pysznij się, złe jest to, w sprawie czego się radzisz. Nie działaj wbrew losom. Napominam, żebyś nie sprzeciwiał się Bogu”<sup>23</sup>. Pierwsze zdanie brzmi jak zaczerpnięte z *Dziejów Apostolskich* 26,14; w istocie jest ono jednak przysłowiem, które znajdujemy również u Eurypidesa i – co ważniejsze – w oryginalnych wyroczniach małoazjatyckich, gdzie użyte jest w tym samym sensie co w *Sortes Sanctorum*<sup>24</sup>. Nie mamy więc tu do czynienia z chrystianizacją, a co najwyżej ze świadomym pozostawieniem w zbiorze oryginalnej odpowiedzi ze względu na jej skojarzenie z tekstem biblijnym. Redaktor zbioru chrześcijańskiego miał jednak ambicję kształtowania postaw religijnych, raczej obcą twórcom wyroczni z Azji Mniejszej: w *Sortes Sanctorum* mniej więcej jednej czwartej odpowiedzi towarzyszy wezwanie do modlitwy, na ogół luźno związane z jej treścią: „Przyjdzie na ciebie wielka radość. Nie wąp w to, o co prosisz. Bądź spokojny. Proś Boga, a znajdziesz łaskę”<sup>25</sup>.

Inną zmianą, której konsekwencje trudno ocenić, jest to, że wersja chrześcijańska zawiera więcej odpowiedzi zapowiadających optymistyczny rozwój wydarzeń (jest ich 40 na 56) niż pogańska (30 na 56).

W sumie chrystianizacja zbioru nie jest specjalnie głęboka, a przeprowadzone przez jego twórcę zabiegi nie dają przekonującej odpowiedzi na pytanie, jaka moc dokonuje wyboru właściwych odpowiedzi. „To są losy świętych, które nigdy nie zwodzą, ani strapionych w błąd nie wprowadzają, lecz jak kowale zwykli z obu stron uderzać żelazo, tak [uderzają] i losy – zarówno sprawiedliwych, jak i mniej doskonałych”<sup>26</sup>, zapewnia pierwsze zdanie zbioru

---

<sup>23</sup> III.III.II. *Quid calcas contra stimulum? Noli iactare temetipsum, quia malum est de quo consulis. Contra sortes noli ire. Moneo te ne velis esse contrarius deo.*

<sup>24</sup> Eurypides, *Bacchae* 795; wyrocznie małoazjatyckie: 13334 14 Poseidon. Zob. Graf (2005), s. 80.

<sup>25</sup> III.I.I. *Gaudium magnum veniet tibi. De quo petis, noli cogitare. Securus esto. Roga deum et invenies gratiam.*

<sup>26</sup> Prol. *Haec sunt sortes sanctorum que numquam conturbant, neque trepidos in errorem convertunt sed sicut fabri solent ex utraque parte acuere ferrum, sic sortes, iustos et minus perfectos undique.*



ru, po czym następuje przytoczone wyżej wezwanie do modlitwy. W dalszej części tekstu jednak Bóg wcale nie występuje w charakterze dawcy odpowiedzi. Udzielający wyroczni, który zabiera głos w pierwszej osobie, o Bogu mówi zawsze w trzeciej, jak na przykład w następującej odpowiedzi:

V.III.I. Mówisz, że masz nieprzyjaciela. Skieruj nadzieję ku Bogu, by był twoją pomocą. Ostrzegam, byś nie był bezbożny<sup>27</sup>.

Sam tekst nie pokazuje pytającemu, jaka siła dokonuje wyboru odpowiedzi. Sądzę, że mogło to sprawiać, iż *Sortes Sanctorum* były instrumentem wymagającym uzasadnienia z zewnątrz, nadającego autorytet wylosowanym odpowiedziom. Do kwestii tej powrócę nieco dalej.

Wydaje się, że zmiana nośnika zbioru wróżbiarskiego zawierającego 56 odpowiedzi z inskrypcji na kodeksy wiązała się z prywatyzacją tej techniki, stanowiąc raczej jej przyczynę niż skutek. Oczywiście, prywatyzacja ta nie oznaczała „samoobsługi”. Nawet jeśli bowiem praktyka nie miała już charakteru publicznego, to na ogół zapewne nadal wymagała udziału profesjonalisty. W przypadku bardziej skomplikowanych zestawów wróżbiarskich, o których będzie mowa dalej, jego obecność była niezbędna z powodów technicznych, ale i przy prostszych technikach mogła być wskazana – dawała bowiem gwarancję, że procedurę przeprowadzono jak należy. *Sortes Sanctorum* teoretycznie mogły być bez kłopotu używane przez samego konsultanta, ale kanony synodalne wskazują, że i one, przynajmniej w czasach synodu w Vannes, były stosowane przez specjalistów – w tym na pewno członków kleru (choć nie mamy prawa sądzić, że tylko przez nich). Wyrażanego przez synody potępienia zaangażowania duchownych we wróżbiarstwo tego typu nie można z pewnością traktować jako prostego odzwierciedlenia braku akceptacji społecznej (czy nawet kościelnej). Stopień akceptacji musiał być wystarczający, by praktyka stała się zauważalnym problemem. Kuszące byłoby dodać, że ani na Wschodzie, ani na Zachodzie akceptacja ta nie była jednak na tyle wysoka, by w kościołach powstały trwałe, wyrzeźbione w kamieniu instalacje wróżbiarskie podobne tym, które funkcjonowały w środowisku pogańskim w przestrzeni publicznej: w teatrze, w sąsiedztwie świątyni,

---

<sup>27</sup> *V.III.I. Adversarium te dicis habere. Spem tuam dirige ut tibi deus in adiutorium sit. Moneo ne velis inreligiosus esse.*

a przede wszystkim na agorze<sup>28</sup>. Oczywiście, z różnicy tej nie można wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Trzeba bowiem wziąć pod uwagę ogólne osłabienie obyczaju epigraficznego w późnym cesarstwie – liczba inskrypcji z drugowiecznej Azji Mniejszej i piątowiecznej Galii jest nieporównywalna, a i w tym pierwszym regionie monumentalne wyrocznie znikają wraz z końcem II stulecia. Niemniej jedno można powiedzieć: niezależnie od stopnia akceptacji dla chrześcijańskiej praktyki prywatnej, w tym uprawianej przez duchownych, nic nie wskazuje na to, by próbowano ją wpisać w oficjalne funkcjonowanie kościołów.

### SORTES MONACENSES

Identyfikacja *Sortes Sanctorum* jako konkretnego tekstu wróżbiarskiego prowadzi do uznania, że tekst ten musiał być na tyle znany w czasach synodu w Vannes i innych szóstowiecznych zgromadzeń galijskich piętnujących jego używanie, że biskupi uchwalający skierowane przeciw niemu kanony nie odczuwali żadnej potrzeby wyjaśniania, czym dokładnie jest potępiany instrument. *Sortes Sanctorum* były jednak tylko najbardziej popularnym spośród całej kategorii podobnych tekstów, które już na synodzie w Vannes określono jako „wszelkie inne pisma”. Trudno mi uwierzyć, by – jak zdaje się zakładać William Klingshirn – w ten dość pogardliwy sposób można było czynić aluzję do Pisma Świętego, a tym samym do bibliomancji polegającej na otwieraniu go na przypadkowej stronie<sup>29</sup>. Owe inne pisma to zapewne też konkretne teksty dywinacyjne, wykorzystywane podobnie lub nieco inaczej niż instrument omówiony wyżej.

Do pierwszej z tych kategorii należał zestaw wróżbiarski zatytułowany *Sortilegia per litteras et sacros libros*, szerzej znany jako *Sortes Monacenses*, znany dopiero z dziesiątowiecznego rękopisu<sup>30</sup>. Nie zachowało się żadne wcześniejsze poświadczenie tego tekstu i nie jesteśmy w stanie odtworzyć jego wcześniejszej historii. Rękopis monachijski stanowi jednak zapewne kopię instrumentu powstałego znacznie wcześniej, choć trudno stwierdzić, jak bardzo. Prawdopo-

---

<sup>28</sup> Graf (2005), s. 73–78.

<sup>29</sup> Klingshirn (2005), s. 100.

<sup>30</sup> Wydanie: Winnefeled (1887), s. 53–60. Tekst przedrukowany w Rendel Harris (1901), s. 180–190.

dobnie wybór odpowiedzi rządził się tu podobną zasadą co w *Sortes Sanctorum*. W zachowanym rękopisie jest ich wprawdzie 51, ale ponieważ przed każdą z nich znajdujemy potrójną konfigurację wyrzuconych oczek, można spodziewać się, że oryginalnie było ich 56 (liczne pomyłki w zachowanym rękopisie dowodzą, że jego kopista był wyjątkowo niestaranny i prawdopodobnie zgubił pięć odpowiedzi przy przepisywaniu). Wszystkie odpowiedzi są bardzo ogólne, większość z nich zapowiada nastanie wielkiej radości i mniej lub bardziej rychle ziszczenie się pragnień pytającego; odpowiedzi zapowiadające porażkę są rzadkie. Również pod względem charakteru i języka odpowiedzi zestaw z *Monachium* przypomina *Sortes Sanctorum*, co wzmacnia podejrzenie, że mamy do czynienia z instrumentem późnoantycznym. Od *Sortes Sanctorum* odróżnia go jedynie to, że podana przed każdą odpowiedzią konfiguracja wyrzuconych oczek poprzedzona jest literą alfabetu. Ich funkcja jest niejasna. Przy rzucaniu kością litery były zbędne – konfiguracja trzech rzutów w sposób jednoznaczny wskazywała na jedną z odpowiedzi. Można by więc sądzić, że posługiwano się alternatywnie jednym z dwóch losowań: przez kombinację trzech liczb, jak w *Sortes Sanctorum*, lub przez literę, jak w znanych w epigrafice małoazjatyckiej wyroczniach alfabetycznych, gdzie literę uzyskiwano przez rzut dwudziestościenną kostką<sup>31</sup>. Kłopot w tym, że po pierwsze liter (których w tekście jest 20) jest oczywiście zbyt mało – po to, by system działał jednoznacznie, opierając się wyłącznie na nich, musiałby zawierać 51 (w zachowanej wersji, a oryginalnie zapewne 56) różnych, niepowtarzających się znaków. Po drugie, kość o 56 ścianach byłaby zupełnie nieczytelna. Najprawdopodobniej więc litery i cyfry były wykorzystywane nie alternatywnie, ale jednocześnie. Jacqueline Champeaux<sup>32</sup> zaproponowała następujący przebieg hipotetycznej konsultacji: rzucano jednocześnie trzema kośćmi i losowano w jakiś sposób (Champeaux proponuje losowanie z Biblii otwieranej na chybił trafił) jedną literę. Następnie odszukiwano na liście odpowiedzi uzyskaną kombinację oczek. Jeżeli towarzyszyła jej wylosowana litera, czytano towarzyszącą jej odpowiedź, jeśli nie – co było o wiele bardziej prawdopodobne – szukano najbliższej odpowiedzi zawierającej tę literę. Takie działanie systemu jest prawdopodobne, choć wyobrażalne są też inne możliwości. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że celem wprowadzenia liter, bez których system mógł działać w sposób jasny, było jego skomplikowanie, zapewne utrudniające skorzystanie z instrumentu laikowi.

<sup>31</sup> Zob. Grenier (1997).

<sup>32</sup> Champeaux (1992), s. 70–74.

Redaktor *Sortes Monacenses* starał się nadać niektórym odpowiedziom charakter religijny. Robił to z rzadka, ale w sposób nieco bardziej przemyślany niż twórca *Sortes Sanctorum*, który – jak pamiętamy – ograniczał się do wezwań do modlitwy.

[13] f. Wiara jest ci pancerzem, nie doznasz zawodu; przyjdzie ci godzina, która przyniesie ci wielką radość, i przyjdzie do ciebie to, czego pragniesz. Bądź spokojny i niech duch Twój będzie mocny (por. 1 Tes 5,8).

[44] roku IIII.I.I. Nie przyjmuj bezużytecznych słów z ust jego, gdyż mówi ci pochlebnie. Słuchaj proroka mówiącego: jad żmii pod wargami tych, których usta złorzeczenia... Pragniesz wieść [---] życie; tym sposobem czas [---] (por. Ps 13,3 i 139,5).

[45] g. III.III.III. Nie zwlekaj, ale raczej proś dla siebie o chwałę od Pana, abyś znalazł to, o co prosi twoja dusza. Chrystus został ukrzyżowany po to, by o tych, którzy czynią dzieła Boga, nie mówiono z lekceważeniem<sup>33</sup>.

## SORTES SANGALLENSIS

Bardziej skomplikowany niż instrumenty przedstawione wyżej był zestaw dywinacyjny znany jako *Sortes Sangallenses*<sup>34</sup>, od nazwy klasztoru Sankt Gallen, w którym zachował się jego jedyny egzemplarz. Tekst *Sortes*, sporządzony w VI wieku stanowi spodnią warstwę palimpsestu – w IX wieku karty pergaminowe, na których się znajdował, wykorzystano do zapisania innego tekstu. *Sortes Sangallenses* są chrześcijańską przeróbką jednej z wersji pogańskiego tekstu wróżbiarskiego znanego jako *Sortes Astrampsychi*. Instrument ten, poświęcony na papirusach od III wieku, powstał zapewne nieco wcześniej, być może w Egipcie, ale zyskał popularność także poza

---

<sup>33</sup> [13] f. VI.III.I. *Fides tua lurica est tibi; ne decipiaris; ueniet tibi hora, quae magnam letitiam adfert tibi, et ueniet tibi desiderium tuum bonum; securus esto et animus tuus firmus sit.* / [44] r. IIII.I.I. *Non consenti uerbis oris inutilibus eius, quia blande loquitur tibi; audi prophetam dicentem: uenenum aspidum sub labiis eorum, quorum os maledictione. Uitam currere [---] cupis; ideo modo tempus.* / [45] g. III.III.III. *Ne tu moram facere uelis, sed magis pete tibi gloriam a domino, ut petitiones animi tui inuenies. Christus crucifixus est ne his qui faciunt opera dei, negligenter perhibunt.*

<sup>34</sup> Wydanie: Dold (1948).

nim<sup>35</sup>. Jego działanie przedstawię nieco dalej. *Sortes Sangallenses* są jedynym znanym nam przykładem łacińskiej adaptacji tego tekstu, ale podobny zabieg przeprowadzono również na Wschodzie. Fragmenty schryścianizowanej wersji greckiej zachowały się w średniowiecznych rękopisach, z których najstarszy, *Ambrosianus A 45 sup.*, pochodzi z XIII wieku<sup>36</sup>.

*Sortes Sangallenses* nie dotrwały do naszych czasów w całości. Układ odpowiedzi w palimpseście, na którym kolekcja się zachowała, pozwala stwierdzić, że to, czym dysponujemy, to jedynie mniej więcej trzecia część pierwotnej kolekcji. Mimo tego braku działanie systemu, tak pogańskiego, jak i chrześcijańskiego, jest dla nas dosyć jasne. *Sortes Astrampsychi* zawierały listę ponad stu szczegółowych pytań: „Czy mam sporządzić testament?” (10); „Czy mój nieprzyjaciel umrze?” (27); „Czy powinienem zostać kurialem?” (71); „Czy znajdę to, co zgubiłem?” (85); „Czy mój syn powinien uczyć się rzemiosła?” (106); „Czy dom, o którym myślę, jest obciążony hipoteką?” (111)<sup>37</sup>. W przypadku *Sortes Sangallenses* lista pytań nie zachowała się, ponieważ zaginęły zawierające ją pierwsze karty rękopisu. Zachowana część zbioru liczy 525 odpowiedzi, ale, jak już wspomniałem, oblicza się, że pierwotnie było ich ponad trzy razy tyle – czyli o wiele więcej niż w znanych nam *Sortes Astrampsychi*, zawierających zaledwie od redakcji 1000 odpowiedzi na 91 pytań lub 1030 odpowiedzi na 92 pytania (z powodów technicznych część odpowiedzi jest fałszywa – to znaczy nigdy nie mogą one zostać wylosowane). W *Sortes Sangallenses* do każdego pytania przyporządkowane było dwanaście odpowiedzi, z których część wyrażała innymi słowami tę samą bądź zbliżoną myśl. Odpowiedzi na pytanie o wynik toczzonego przez pytającego procesu sądowego (55) wyglądają na przykład następująco:

4. W żaden sposób nie możesz wygrać.
5. Wygrasz i będziesz w pełni zadowolony.
6. Wygrasz, ale z wielkim trudem.
7. Wygrasz z tym, z kim chcesz [wygrać], ale późno.
8. Dojdiesz do porozumienia, gdyż nie wygrasz.

<sup>35</sup> Za egipskim pochodzeniem zbioru i trzecio-wieczną datacją argumentował Browne (1976). Zob. jednak krytykę tego stanowiska w: Stewart (1995). Wydanie *Sortes Astrampsychi*: Browne (1983) i Stewart (2001); przekład angielski: Stewart & Morrell (1998).

<sup>36</sup> Najbardziej aktualną listę znanych egzemplarzy *Sortes Astrampsychi* podaje Naether (2010), s. 77–80; zob. też Stewart (2001), s. VIII–XII.

<sup>37</sup> Numeracja pytań według Stewart (2001).

[odpowiedzi 9–11 nie zachowały się]

12. Trudzisz się [na próżno], gdyż nie wygrasz<sup>38</sup>.

Trudno wyobrazić sobie, by sześć niezachowanych odpowiedzi w żaden sposób nie pokrywało się z tymi, które zacytowałem.

Odpowiedzi te nie występowały w tekście razem, a odnalezienie właściwej wymagało przejścia kilku etapów. Pierwszym krokiem był wybór na liście jednego z pytań, najlepiej odpowiadającego sprawie, w której klient chciał zasięgnąć konsultacji. Dobre zdiagnozowanie problemu było istotne, bo na przykład zupełnie inne odpowiedzi dotyczą pytań o „przeciwnika w procesie sądowym”, a inne „nieprzyjaciela”. Odpowiedzi na wszystkie pytania zgrupowane są w zestawach, z których każdy zawiera 12 odpowiedzi (nazywa się je dodekadami, w *Sortes Astrampsychi* posługiwano się dodekadami), przy czym odpowiedzi na jedno pytanie są rozdzielone między dwunastoma różnymi dodekadami. W sumie do naszych czasów dotrwało 525 odpowiedzi w 54 dodekadach (niektóre z tych ostatnich są zachowane tylko fragmentarycznie), co, jak już wspomniano, stanowi tylko mniejszą część ich oryginalnej liczby. Drugim krokiem było wylosowanie (lub może po prostu podanie) przez klienta liczby od 1 do 12, którą dodawano do numeru pytania. Uzyskana w ten sposób suma odsyłała do tabeli konkordacyjnej, w której każdej liczbie uzyskanej w wyniku opisanego wyżej działania przyporządkowany był numer dodekady. W *Sortes Sangallenses* lista ta również nie zachowała się, ale była konieczna do właściwego funkcjonowania systemu; jej konstrukcję znamy z *Sortes Astrampsychi*. We wskazanej przez tabelę dodekadzie należało odczytać odpowiedź pod numerem podanym przez klienta na początku.

W praktyce system działał następująco: ten, kto chciał dowiedzieć się, czy powinien sporządzić testament, znajdował stosowne pytanie na liście (pod numerem 10) i wybierał lub losował liczbę od 1 do 12. Powiedzmy, że było to 5. Po wykonaniu działania  $10+5=15$  znajdował liczbę otrzymaną w jego wyniku na tabeli konkordacyjnej, która odsyłała go do dodekady, w której znajdowała się odpowiedź. W tym przypadku była to dodekada III. Tam, pod numerem 5 (czyli wylosowanym na początku) zadający pytanie odczy-

---

<sup>38</sup> R. 4: *Non poteris modo uincere.* / R. 5: *Uinces et in plenius gaudeuis.* / R. 6: *Uinces, sed cum magno labore.* / R. 7: *Uinces quidem illum, quem uis, sed tarde* / R. 8: *ad pactum uenies, nam non uinces.* / [...] / R. 12: *Fatigaris, non nam uinces.*



tywał: „Twój czas jest bliski. Sporządź testament tak, by wyzwolić swoich niewolników”<sup>39</sup>.

Jak widać, przebieg konsultacji był tu o wiele bardziej skomplikowany niż w przypadku *Sortes Sanctorum*. Potrafimy go odtworzyć wyłącznie dzięki instrukcji zamieszczonej w greckich *Sortes Astrampsychi*; w palimpseście *Sortes Sangallenses* brakuje bowiem również tych kart, które prawdopodobnie zawierały analogiczne wskazówki. Z punktu widzenia łatwości obsługi komplikacja tego systemu jest całkowicie zbędna. Można sobie doskonale wyobrazić instrument, w którym każdemu pytaniu odpowiadałaby nosząca ten sam numer dekada (lub dodekada) zawierająca wyłącznie odpowiedzi dotyczące tej samej sprawy. Konsultant wybierałby z listy pytanie, np. „Czy przeżyję chorobę?” – 42 w *Sortes Astrampsychi*, rzucałby kością (powiedzmy, że wylosował 4) i następnie odnajdował w dekadzie 42 pod numerem 4 odpowiedź: „Przeżyjesz chorobę, jeśli będziesz uważał”. Tymczasem twórca systemu nie tylko rozdystrybuował odpowiedzi na to samo pytanie między różne dekady, ale i zmienił numerację tych ostatnich w stosunku do pytań, tym samym wprowadzając konieczność wykonania trudnych – przynajmniej pozornie – obliczeń i korzystania z tabeli konkordacyjnej. Jak już widzieliśmy, podobny cel przyświecał autorowi *Sortes Monacenses*, który do prostego systemu losowania przez rzut kośćmi dodał utrudniające jego zrozumienie litery.

Ta komplikacja wynikała nie tylko z trudności ze zrozumieniem działania systemu, ale też z potrzeby właściwego zdiagnozowania problemu, przyporządkowania go do właściwego pytania i wreszcie z nie zawsze łatwej interpretacji odpowiedzi. Biorąc pod uwagę powyższe trudności, badający ten tekst William Klingshirn uznaje, że *Sortes Sangallenses* nie były zestawem używanym samodzielnie, lecz instrumentem stosowanym przez specjalistę, do którego ludzie przychodzili ze swoimi problemami. W świetle kanonów potępiających stosowanie ksiąg wróżbiarskich przez duchownych, należy uznać, że specjalistami tymi byli najczęściej członkowie kleru, o czym będę jeszcze pisał. Bez wątpienia trzeba się zgodzić z tym, że był to instrument, którego obsługa wymagała dobrego przygotowania – intuicja zupełnie nie wystarczała, a postępowanie według instrukcji też wymagało pewnego wysiłku i wprawy. Jeśli nawet nie wyklucza to używania systemu przez odpowiednio przeszkolonych amatorów (którzy sięgali wszak po niekiedy o wiele bar-

<sup>39</sup> *Tempus tibi proximum est; fac testamentum ita, ut seruos tuos liberos dimittas* (III 5).

dziej skomplikowaną literaturę astrologiczną), to profesjonalizacja metody wydaje się faktem. Do kwestii tej jeszcze powrócę.

Chrześcijańscy redaktorzy *Sortes Astrampsychi* włożyli pewien wysiłek w chrystianizację tego instrumentu. Po pierwsze, zmieniona została tabela konkordancji. W wersji oryginalnej liczbom uzyskanym z dodania cyfry wskazanej przez konsultanta i numeru pytania przyporządkowane były imiona bóstw i herosów, które były umieszczone również na początku powiązanych z nimi dekad. W *Sortes Sangallenses* imiona bóstw zastąpiono liczbami. W późnych greckich rękopisach *Sortes Astrampsychi* w konkordancji pojawiły się natomiast imiona postaci starotestamentowych (w „drugiej redakcji” wydanej przez Stewarta) lub staro- i nowotestamentowych (w „pierwszej redakcji” wydanej przez Browne’a)<sup>40</sup>. To samo skądinąd zrobiono na Zachodzie z tzw. *Sortes XII Patriarcharum*, będącymi zapewne uproszczoną wersją *Sortes Sangallenses* (najstarszy rękopis pochodzi z XII wieku)<sup>41</sup>. Po drugie, we wstępie do niektórych chrześcijańskich wersji *Sortes Astrampsychi* znajdują się nieobecne w wersjach pogańskich wezwania do modlitwy. Po trzecie, zmieniona została sama lista pytań. Ze schrytianizowanych *Sortes Astrampsychi* znikła część pytań dotyczących spraw miłosnych, czy wręcz erotycznych. I tak na przykład pytanie „Czy zostanę schwytany jako cudzołóżnik?” zostało usunięte, pojawiło się natomiast bardziej stosowne: „Czy zostanę biskupem?”<sup>42</sup>. Czwarty element ewolucji dotyczy wyłącznie *Sortes Sangallenses*. Otóż w *Sortes Astrampsychi* – zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich – każdemu pytaniu przyporządkowane było, jak już wspomniano, dziesięć odpowiedzi. Zarówno merytorycznie, jak i technicznie była to liczba wystarczająca – już przy dziesięciu pytaniach trudno było uniknąć faktycznego powtarzania odpowiedzi. Wydaje się więc, że autor chrześcijańskiej wersji zbioru dodał dwie odpowiedzi po to tylko, by uzyskać dwunastkę, dla chrześcijanina mocniejszą symbolicznie niż dziesiątka.

Wszystkie te zabiegi były stosunkowo łatwe do przeprowadzenia, a dokonana w ten sposób chrystianizacja, podobnie jak w przypadku *Sortes Sanctorum*, wydaje się dosyć płytka. Mimo wpisania do zbioru imion po-

<sup>40</sup> Lista bóstw: *P. Lugd. Bat.* XXV 8 (III w.), zob. Clarysse & Hoogendijk (1991), s. 82; podobnie *P. Berol.* 21341 i 21358 (III w.); wyeliminowanie listy: np. *P. Oxy.* LXVII 4581 (V/VI w.). Wydania Browne’a i Stewarta zob. przyp. 34.

<sup>41</sup> Zob. Skeat (1954), s. 48–50.

<sup>42</sup> Zob. Clarysse & Hoogendijk (1981), s. 68–75.

staci biblijnych i zalecenia modlitwy przed konsultacją, chrześcijańskie *Sortes Astrampsychi* nie dają odmiennej niż oryginał pogański odpowiedzi na fundamentalne pytanie: w jaki sposób to działa? Powtarzają jedynie historię o Pitagorasie, który miał być twórcą instrumentu i Aleksandrze, który dzięki miemu miał odnieść swoje zwycięstwa. Wobec niezachowania wstępu do *Sortes Sangallenses* nie wiemy, czy ich autor próbował znaleźć inne wyjaśnienie. Był jednak zapewne jeszcze jeden element chrystianizacji, który tkwił nie w zmianie samej konstrukcji zbiorów, ale w okolicznościach ich stosowania. Pogańskich wyroczni używano w różny sposób: niektóre znajdowały się w miejscach publicznych<sup>43</sup>, były powszechnie dostępne i przeznaczone do osobistej konsultacji; *Sortes Astrampsychi* jednak najpewniej wymagały udziału specjalisty. W środowisku chrześcijańskim specjalistami takimi byli często duchowni, a sama konsultacja, jak jeszcze będą miał okazję pokazać, odbywała się w kościele, gwarantującym obecność bożej mocy i jej udział w wyborze odpowiedzi. W następnym rozdziale zobaczymy wreszcie, że był jeszcze inny sposób służący temu samemu celowi – wpisanie wróżbiarskich odpowiedzi w karty Biblii.

Kiedy dokonała się chrystianizacja *Sortes Astrampsychi* i innych ksiąg wróżbiarskich? Pewny *terminus ante quem* wyznacza synod w Vannes (461–491), należy jednak pamiętać, że potępione na nim zjawisko musiało być już wówczas dosyć dobrze znane. Co więcej, jego chrystianizacja raczej dokonała się na Wschodzie, na co zdaje się wskazywać brak śladów łacińskich wyroczni tego typu pochodzących ze środowiska pogańskiego. Ze Wschodu dopiero chrześcijańskie księgi wróżbiarskie dotarły do Galii. Wydaje mi się, że argumentem za zdecydowanie wczesną adaptacją *Sortes Astrampsychi* przez chrześcijan mógłby być fakt, że bóstwa pogańskie zostały zastąpione w nich imionami bohaterów biblijnych, a nie męczenników, patronujących przecież, o czym będzie mowa w następnych rozdziałach, innym formom wróżbiarstwa. Wygląda na to, że instrument został przystosowany do użytku chrześcijańskiego, kiedy kult świętych nie był jeszcze silnie rozwinięty. Sądziłbym, że nastąpiło to zatem przed końcem, a może nawet wcześniej niż w połowie IV wieku.

<sup>43</sup> Graf (2005), s. 73 (jedna lub dwie z tablic, których oryginalną lokalizację znamy, pochodzą z sanktuariów, pięć lub sześć z agory lub bram miasta). Szczegółowy opis lokalizacji zob. Nollé (2007).

## KODEKSY Z *HERMENEIAI*

Typem podobnym, pod względem zasady przeprowadzania konsultacji, do *Sortes Sanctorum* (i *Sortes Monacenses*) są zestawy wróżbiarskich odpowiedzi dopisywane na marginesach bądź między wierszami kodeksów biblijnych. Zawierają one od kilkudziesięciu do trzystu kilkudziesięciu stosunkowo ogólnych odpowiedzi na niezapisane pytania: „Twoje zamiary się spełnią”, „Okaze się to, o czym nie wiadomo”, „Porzuć to, nie trudź się”. Powstanie tej specyficzniej chrześcijańskiej praktyki jest kwestią niesłychanie interesującą. Na początku poprzedniego rozdziału pisałem już, że w starożytności chrześcijanie traktowali całą Biblię jako księgę prorocką *par excellence*. Mogłoby się wydawać zatem, że jej wykorzystanie do odczytywania przyszłości, a w każdym razie do poznania planów Boga, było logiczną konsekwencją tego przekonania i że jedynym problemem było to, iż słowo zapisane w Piśmie Świętym wymaga właściwego odczytania i wyjaśnienia: jak choćby w przypadku wspomnianych wyżej eschatologicznych wizji Ezechiela czy Apokalipsy odnoszonych do wydarzeń współczesnych<sup>44</sup>. Nie jest zatem zaskakujące, że właśnie wyjaśnieniami, *hermeneiai*, owe wróżebne odpowiedzi nazywane są w greckich rękopisach Ewangelii, w których zostały zapisane. Rzecz jednak w tym, że w rzeczywistości wcale nie są to wyjaśnienia. Związek odpowiedzi z tekstem ewangelii jest tu w najlepszym przypadku bardzo luźny, a w znakomitej większości przypadków w ogóle go nie ma. W istocie zatem wróżbę stanowią tu wcale nie słowa Pisma, a odpowiedzi dywinacyjne podobne do tych, jakie znajdujemy w przedstawionych wyżej instrumentach. Zapytać trzeba zatem, dlaczego odpowiedzi te umieszczono przy wersetach Pisma. Otóż wydaje się, że Biblia pełniła tu dosyć szczególną funkcję. W uproszczeniu można powiedzieć, że była ona traktowana nie tyle jako tekst, co jako przedmiot święty (choć oczywiście świętość przedmiotu wynikała ze świętości tekstu). Jak pisałem wyżej, problemem metod dywinacyjnych, w których odpowiedź wybierano drogą losową, było uzyskanie pewności, że wynik operacji nie będzie dziełem przypadku. Dlatego właśnie zapewne konsultacje przeprowadzono w sanktuariach, na ołtarzu, czyli miejscu świętym, bądź przy relikwiach, przy przedmiocie świętym. Jego bliskość zapewniała, że wybór został dokonany przy udziale bożej mocy. Podobnie było chyba w tym przypadku. Gdyby, zadawszy pytanie, konsultant wybrał

---

<sup>44</sup> Zob. s. 87 i 139–141.

na chybił trafił jedną z trzystu odpowiedzi, cóż właściwie nakazywałoby mu przywiązywać do niej jakąkolwiek wagę? Jeżeli jednak odpowiedzi te znajdowały się fizycznie na kartach świętej księgi, można było sądzić, że wybór jest dokonany zgodnie z wolą Boga. Pewną rolę w powstaniu tej praktyki odgrywał być może również aspekt techniczny i psychologiczny. Zestawy *hermeneiai* liczyły – jak już wspomniałem – od kilkudziesięciu do nieco ponad trzystu odpowiedzi. Teksty tej długości wykute na kamiennych płytach – jak drugowieczne wyrocznie z Azji Mniejszej – wyglądają dostojnie, ale zapisane na papirusie zapełniają jedynie cienki zeszyt (pamiętajmy, że późny antyk to epoka, w której kodeks całkowicie wypiera zwoje). Odpowiedzi wygodniej było zatem umieścić w kodeksie zawierającym inne teksty. Biblia była tu wyborem najlepszym – nawet jeśli pominąć wspomniane przekonanie o jej cudotwórczej mocy, była księgą, z którą żadna inna nie mogła się równać pod względem powagi ani popularności.

*Hermeneiai* mogły zostać dołączone do kodeksu biblijnego w trojaki sposób. Po pierwsze, można je było dopisać na kartach istniejącego kodeksu – tak stało się w przypadku najstarszego znanego nam rękopisu biblijnego, w którym na nie się natykamy – sławnego piątowiecznego *Kodeksu Bezy*, zawierającego grecki i łaciński tekst czterech *Ewangelii* i *Dziejów Apostolskich*<sup>45</sup>. Był to z pewnością zabieg najprostszy i najmniej kosztowny, stosowano go również w późniejszych epokach. Po drugie, można było spisać *hermeneiai* na osobnych kartach, które następnie zszywano z innymi, zawierającymi tekst biblijny. Takie przypadki znamy z Egiptu<sup>46</sup>. Po trzecie wreszcie, można było wpisać *hermeneiai* między wersety biblijne już w momencie przepisywania ewangelii, jak to widzimy w niektórych rękopisach ormiańskich i gruzińskich<sup>47</sup>. Czy miało to na celu ukrycie prawdziwego charakteru tych odpowiedzi – sprawienie wrażenia, że są one prawdziwymi *hermeneiai*, czyli niewinnymi wyjaśnieniami tekstu biblijnego? Sądzę, że jest to mało prawdopodobne. Zwykle filologiczne *glossy* umieszczano przecież raczej na marginesach. Wydaje mi się, że chodziło

<sup>45</sup> Zob. Rendel Harris (1901), s. 45–74. Facsimile *Kodeksu Bezy* (w doskonałej rozdzielczości) można obejrzeć na stronie internetowej Uniwersytetu w Cambridge: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041> (konsultowane 13 lipca 2012). Ewangelia Marka wraz z towarzyszącymi jej *hermeneiai* zaczyna się na s. 285v (image 551).

<sup>46</sup> Dwa teksty koptyjskie zachowane w drobnych fragmentach: *P. Vat. Copt.* 1, zob. Van Lantschoot (1956) oraz dwie uszkodzone karty z pergaminowego kodeksu z Antinoupolis wydane przez Papini (1998).

<sup>47</sup> Zob. Outtier (1993).

raczej o mocniejsze zrośnięcie wyroczni z tekstem świętym, o bliskość, która wzmacniała wiarę w skuteczność operacji.

Dołączanie zestawów odpowiedzi dywinacyjnych do kodeksów zawierających inny tekst było obyczajem specyficznie chrześcijańskim. Znane nam pogańskie *sortes* przed zaadaptowaniem ich przez chrześcijan zapisane są wyłącznie na kamieniu bądź na niezawierających innych tekstów zwojach.

Obecnie znanych jest kilkanaście kodeksów z *hermeneiai*: greckich, łacińskich, koptyjskich, gruzińskich i ormiańskich<sup>48</sup>. Najślawniejszy ich zestaw pochodzi ze wspomnianego już *Kodeksu Bezy*, w którym na dole stron zawierających Ewangelię Marka umieszczone zostały 73 odpowiedzi po grecku. Dopisano je tam już po powstaniu kodeksu, najprawdopodobniej w VI wieku albo nieco wcześniej. Ponieważ dyskusja nad miejscem sporządzenia i wczesną historią *Kodeksu Bezy* trwa – według różnych badaczy miałyby pochodzić z krajów tak odległych jak Egipt, Syria, Italia, Galia i Afryka Północna<sup>49</sup> – ustalenie, gdzie powstały wróżbiarskie dodatki, nie jest łatwe. Pytania stawiane przez konsultantów pozostają nieznanymi, ale odpowiedzi mają charakter dosyć ogólny – część z nich wyraźnie przypomina te z drugowiecznych wyroczni z Azji Mniejszej i *Sortes Sanctorum*. Jak zaraz zobaczymy, podobieństwo dotyczy również metody wyboru odpowiedzi, toteż genetyczny, choć nie bezpośredni, związek tych systemów wydaje się niemal pewny. Najprawdopodobniej więc i tu precyzyjne sformułowanie problemu przed rozpoczęciem konsultacji nie było konieczne.

*Kodeks Bezy* nie zawiera żadnego klucza, który wyjaśniałby, w jaki sposób wyznaczano odpowiedź, pewnych wskazówek dostarczają jednak inne rękopisy biblijne z podobnymi dodatkami. Bliskie pokrewieństwo z *Kodeksem Bezy* wykazują tak zwane *Sortes Sangermanenses* zachowane w dziesiątowiecznym kodeksie g<sup>1</sup> z paryskiego opactwa Saint-Germain-des-Près<sup>50</sup>. Zawierają one listę odpowiedzi zarówno pod względem treści, jak i kolejności nieodbiegającą od tej z *Kodeksu Bezy*<sup>51</sup>. Różnica polega na tym, że po pierwsze, odpowiedzi są po łacinie; po drugie, towarzyszą Ewangelię Jana,

<sup>48</sup> Zob. Quecke (1974) i (1977); Metzger (1988); (2009); Outtier (1993).

<sup>49</sup> Zob. Birdsall (1986), Parker (1992).

<sup>50</sup> *Sortes Sangermanenses* wydał Rendel Harris (1901), s. 59–69. Są one obecnie przedmiotem badań Williama Klingshirna, który zajmuje się nimi w przygotowywanej do publikacji książce o losowych metodach dywinacji późnoantycznej (Routledge).

<sup>51</sup> Zob. porównanie w: Rendel Harris (1901), s. 59–64.



a nie Marka. Po trzecie wreszcie, ich lista jest znacznie dłuższa – numeracja ciągła sięga 216 pozycji (ale nie jest ciągła, pojawiają się bowiem odpowiedzi z numerami wyższymi, a niektórych numerów brakuje, z kolei całość tekstu ewangelicznego podzielona jest tu na 316 sekcji). Dla ustalenia zasad korzystania ze zbioru istotne znaczenie zdaje się mieć ostatnia ze wskazanych różnic; 216 to liczba wariacji możliwych do uzyskania przy trzykrotnym rzucie sześciocienną kostką. W przeciwieństwie do jednoczesnego rzutu trzema kostkami liczy się tu kolejność (6-6-1 to nie to samo co 1-6-6). Dlatego właśnie liczba odpowiedzi jest dużo wyższa niż 56, znana nam z *Sortes Sanctorum*. Spostrzeżenie to nie wyjaśnia jednak całkowicie metody wyznaczania odpowiedzi. W rękopisie z Saint-Germain każdej odpowiedzi przypisana jest bowiem nie sekwencja oczek, ale jedna z 216 liczb. Jeżeli więc wyboru rzeczywiście dokonywano przez rzut trzema kośćmi, konieczna była tabela konkordacyjna, która każdej z sekwencji trzech cyfr od 1 do 6 przyporządkowywała jeden z 216 numerów wskazujący, gdzie należy szukać odpowiedzi. Ani rękopis z Saint-Germain, ani *Kodeks Bezy*, ani inne kodeksy tabeli takiej jednak nie zawierają. Co więcej, w innych kodeksach znajdujemy zupełnie odmienną liczbę *hermeneiai*. W instrumentach tego typu nie było więc zapewne jednej uniwersalnej metody wyboru odpowiedzi, grupę tę łączy przekonanie o wpływie Biblii na wynik losowania, a nie dokładny sposób jego przeprowadzenia. Wydaje się natomiast, że liczba odpowiedzi podporządkowana była zawsze jakiemuś systemowi. Ponieważ odpowiedzi są – tak jak w krótszych *Sortes Sanctorum* – ogólne i niepowiązane z konkretnymi pytaniami, najprostszy system polegałby na wyborze „w myśli” liczby nie większej niż liczba *hermeneiai* i przeczytaniu umieszczonej pod tym numerem odpowiedzi. Przy analizie *Sortes Sangallenses* widzieliśmy już jednak, że prostota niekoniecznie była cechą, której oczekiwano od ksiąg wróżbiarskich; toteż wydaje się zupełnie możliwe, że system był bardziej finezyjny. Intrygujące jest na przykład, że w palimpseście z Grazu, zawierającym (pod dziesiątowiecznym gruzińskim psalterzem) armeńską Ewangelię Jana z VIII wieku<sup>52</sup>, znajdujemy 316 *hermeneiai*. Jest to liczba identyczna jak ta, na którą podzielona została Ewangelia Jana w ewangeliarzu z Saint-Germain. Korzystając z tego ostatniego, ewidentnie posługiwano się bardziej złożonym kluczem, o czym świadczy zamieszczony w tym kodeksie rysunek koła podzielonego promiennie na osiem pól, w które wpisano liczby nietworzące jasnego ciągu, ale

<sup>52</sup> Zob. Outtier (1993), s. 182.

nieprzekraczające 316. Jak jednak używano tego instrumentu? Czy najwyższy z umieszczonych w kole numerów jest przypadkowo wyższy równo o 100 od liczby odpowiedzi uzyskiwanych w systemie trzech rzutów kością? Nie potrafimy odpowiedzieć na te pytania.

Kiedy i gdzie powstały pierwsze kodeksy z *hermeneiai*? Terminem *ante quem* powstania praktyki jest wpisanie wróżbiarskich odpowiedzi do *Kodeksu Bezy*, co dokonało się w V bądź VI wieku. Zachowane fragmentarycznie papirusy koptyjskie tego typu pochodzą z niewiele późniejszej epoki<sup>53</sup>. Jak jednak zobaczymy za chwilę, *hermeneiai* z *Kodeksu Bezy*, zapisane w Ewangelii Marka, na pewno powstały na bazie zestawu dopisanego do Ewangelii Jana. Nie da się niestety stwierdzić, na ile wcześniej zaczęto *hermeneiai* dopisywać do tej księgi. Można jedynie powtórzyć, że powstanie takiej metody wróżbiarskiej zakłada traktowanie kodeksu biblijnego jako przedmiotu świętego i posiadającego szczególną moc. W chrześcijaństwie idea takich przedmiotów nie pojawia się raczej przed połową IV wieku<sup>54</sup>, ale na przełomie IV i V wieku kodeksy biblijne z pewnością pełnią już taką funkcję. Augustyn z pełną aprobatą pisze o zwyczaju kładzenia ewangeliarza na bolącą głowę, przeciwstawiając go magicznym „węzełkom”<sup>55</sup>. W tym samym stuleciu powstają też pierwsze bogato zdobione ewangeliarze<sup>56</sup>, będące świadectwem nowego stosunku do kodeksów biblijnych. Ta nowa postawa rozwija się zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, ale jest dosyć pewne, że językiem najwcześniejszych *hermeneiai* jest greka – po grecku zapisano odpowiedzi w dwujęzycznym *Kodeksie Bezy*, z greki na pewno przetłumaczono je na koptyjski, ormiański i gruziński. Regionem, gdzie w późnym antyku ludzie mówiący tymi językami najczęściej się spotykali, była Palestyna, ściągająca nie tylko przebywających tam czasowo pielgrzymów, ale i mnichów, którzy osiedlali się w niej na stałe. Hipoteza, że w niej powstały pierwsze kodeksy biblijne z odpowiedziami wróżbiarskimi jest kusząca, ale trudna do udowodnienia.

Można natomiast chyba wyjaśnić, co decydowało o wyborze ewangelii, której towarzyszyły *hermeneiai*. Jak już wspominałem, w *Kodeksie Bezy* od-

---

<sup>53</sup> Zob. Porter (2007).

<sup>54</sup> Zob. Wiśniewski (2011a), 11–28. W przygotowaniu szersze studium na ten temat.

<sup>55</sup> Augustyn, *In Iohannis Evangelium tractatus* VII 12.

<sup>56</sup> Zob. Euzebiusz, *Vita Constantini* IV 36; Hieronim, *Epistula* 22,32; zob. Gamble (1997), s. 237 oraz Lowden (2007), s. 32.

powiedzi umieszczono pod tekstem Marka, ale we wszystkich innych znanych nam przypadkach wróżbiarski tekst towarzyszy Ewangelii Jana. Z pewnością ta druga lokalizacja jest oryginalna, czego dowiódł już na początku XX wieku Rendel Harris<sup>57</sup>. Zauważył on mianowicie, że zarówno w *Kodeksie Bezy*, jak i w *Sortes Sangallenses* na liście odpowiedzi (odpowiednio na pozycji 65 i LXII w jego numeracji) znajduje się zdanie zaczerpnięte z J 5,14: *Ecce sanus factus es, noli pecare*. Pozornie nie odbiega ono znacząco od innych odpowiedzi, rzecz jednak w tym, że pozostałe *hermeneiai* nie zawierają cytatów ewangelicznych. Stąd powstało podejrzenie, że zdanie to pierwotnie stanowiło część tekstu ewangelii (zapewne znajdowało się na dole strony), który kopista mylnie uznał za odpowiedź wróżbiarską. I rzeczywiście w kodeksie g<sup>1</sup> z Saint-Germain odpowiedź LXII znajduje się pod 5 rozdziałem Ewangelii Jana. Można sobie wprawdzie wyobrazić, że – inaczej niż sądził Rendel Harris – kopista (czy nawet twórca systemu) celowo wprowadził zdanie biblijne do zestawu *hermeneiai*, by wzmocnić związek tekstu wróżbiarskiego z ewangelią, ale niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z pomyłką, czy z celowym działaniem, operacja musiała dokonać się na karcie zawierającej tekst Jana. I to z kodeksu zawierającego tę ewangelię zaczerpnął listę pytań skryba, który dopisał ją do Ewangelii Marka w *Kodeksie Bezy*. Zmiana ewangelii wynika z tego, że w przeciwieństwie do kodeksów wschodnich, w których ostatnią ewangelią jest Janowa, w *Kodeksie Bezy*, zgodnie z tradycją zachodnią, pozycję tę zajmuje właśnie Marek. Można przypuszczać, że *hermeneiai* umieszczano pod ostatnią ewangelią ze względów praktycznych – łatwo było je tam znaleźć. Dodanie odpowiedzi wróżebnych w tym miejscu było chyba dla późnoantycznych skrybów równie naturalne, co dla nas umieszczenie tam apendyksu. To prawda, że w *Kodeksie Bezy* za Markiem znajdowały się jeszcze kolejne księgi Nowego Testamentu (ta partia Kodeksu częściowo zaginęła), ale to, że *hermeneiai* należy umieszczać przy ostatniej ewangelii, było już zapewne wówczas ustalonym zwyczajem. Podejrzewam, że pierwotnie *hermeneiai* umieszczano w ewangeliarzach, a nie kodeksach zawierających cały Nowy Testament (ewangeliarzami są na przykład kodeksy ormiańskie i kodeks g<sup>1</sup>).

Źródła literackie i teksty normatywne milczą o kodeksach z *hermeneiai* – nie mamy żadnych wzmianek o używaniu ani o potępianiu tej formy dywinacji. Pewnej wskazówki na temat stopnia jej akceptacji dostarcza jednak

---

<sup>57</sup> Rendel Harris (1901), s. 64.

sposób i miejsce zapisywania wróżebnych odpowiedzi. O ile w *Kodeksie Bezy* zostały one umieszczone na dolnym marginesie przez skrybę pracującego długo po powstaniu kodeksu, to w niektórych innych rękopisach, zwłaszcza z regionu kaukaskiego, *hermeneiai* stanowiły integralną część tekstu, który ewidentnie został sporządzony od razu z myślą o użyciu wróżbiarskim. Z pewnością jednak nie był napisany wyłącznie po to. Odpowiedzi towarzyszą bowiem jednie niewielkiej partii księgi – w najlepszym razie jednej z czterech Ewangelii. Gdyby kodeks miał służyć tylko jako wyrocznia, w jakim celu przepisywano by Marka, Łukasza i Mateusza? „Zestaw do wróżenia” był więc raczej dodatkową funkcją ewangeliarza, swojego rodzaju bonusem. Oznacza to, że ci, którzy zamawiali taki egzemplarz, to nie żadni specjaliści od magii i wróżbiarstwa wykorzystujący tekst święty; to pobożni ludzie – zapewne duchowni bądź mnisi, którzy chcieli księgę przede wszystkim czytać; możliwość przeprowadzenia przy jej użyciu konsultacji wróżbiarskiej miała dla nich znaczenie drugorzędne. To samo – choć jest to mniej oczywiste – powinniśmy sądzić zapewne o autorach uzupełnień na marginesach istniejących kodeksów, które wszak przechowywano w bibliotekach klasztornych.

## INNE KSIĘGI WRÓŻBIARSKIE

Jest całkiem prawdopodobne, że wśród ksiąg potępionych przez synody galijskie znajdowały się jeszcze inne, nieznanne nam dzisiaj teksty udzielające odpowiedzi dzięki losowaniu. Wschodnim przykładem takiego nieznanego do niedawna tekstu jest pochodząca z V lub VI wieku koptyjska *Ewangelia Marii*, odkryta i przygotowywana do publikacji przez Anne Marie Luijendijk<sup>58</sup>. Możliwe jest też, że autorzy kanonów, pisząc o innych księgach mieli na myśli także proste instrumenty astrologiczne, takie jak *lunaria*, służące do wróżenia na podstawie faz księżyca i spokrewnione z nimi *zodiologia*<sup>59</sup>. Podobnie jak cała literatura astrologiczna z późnego antyku nie mają one żadnych cech specyficznie chrześcijańskich i nie będą tutaj przedmiotem

---

<sup>58</sup> Tekst został wstępnie przedstawiony na X Międzynarodowym Kongresie Koptologicznym (Rzym, 17–22 września 2012): Anne Marie Luijendijk „Consulting the Gospel of the Lots of Mary: A Coptic Miniature Codex with Christian Lot Divination”.

<sup>59</sup> Tak przypuszcza Klingshirn (2005), s. 100. Na temat tego rodzaju ksiąg zob. Svenberg (1963), s. 1–21.

szczególowych studiów. Warto jednak pokazać, czym były, by mieć świadomość, jakimi alternatywami dysponował człowiek tej epoki.

*Lunaria* to krótkie teksty zawierające zalecenia, co należy i czego nie należy robić w poszczególnych dniach miesiąca (od 1 do 30) oraz uwagi, jaki los spotka ludzi, którzy w danym dniu się urodzili, uciekli bądź zachorowali. Dla przykładu:

Księżyc VII. We wszystkim dobry: [można] dawać i otrzymywać. A kto ucieknie w tym [dniu], zostanie złapany. A kto zapadnie [na zdrowiu], będzie żył. A kto się narodzi, będzie żywy, zdolny i miły<sup>60</sup>.

Zodiologia były natomiast prostymi horoskopami, bardzo syntetycznie opisującymi, jakie życie czeka ludzi urodzonych bądź w poszczególnych miesiącach zodiakalnych bądź *mansiones lunae*, czyli 28 znakach zodiaku księżycowego. Teksty te są nieco bardziej rozbudowane, ale skonstruowane podobnie jak w lunariach (poniższe tłumaczenie w małym stopniu oddaje siermiężny język oryginału):

*Altarfa*, to jest brzuch Raka; to są dwie gwiazdy. Tak się przedstawia [--] Kto się rodzi pod Altarfą, ma ciało jasne i rumianą twarz, i rude włosy. Ma ciało delikatne. Będzie cudzołożnikiem. Będzie gniewać się mocno, ale łatwo wybaczać. I będzie bardzo szybki. Jego bracia nie pożyją. Jak się rozgniewa, tylko Bóg go zatrzyma. Boli go głowa. I jest krzywoprzysięzcą i robi wszystko, co złe. Kto się z nim styka, [niech wie, że] ma dobre chęci. Na górnej wardze ma bliznę albo znamiona, a na czole znamiona i na prawej ręce znamiona, i na piersi, i na brzuchu, i w innym miejscu. I jeszcze inne na głowie. I umrze w obcej ziemi, mając 80 lat<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> *Luna VII. Bona in omnia: dare et accipere. Et qui fugerit in ipsa, prenditur. Et qui incadit in ipsa, uiuet. Et qui natus fuerit, uitalis et utilis et amabilis est (Cod. Parisinus Nouv. Acq. Lat. 1616, wyd. Svenberg (1963), s. 25).*

<sup>61</sup> *Altarfa, hoc est uenter Cancri. Et sunt stelle II, <sicut> hic aparet: - -. Qui fuerit natus in Altarfa, abet corpus candidum et facie rubra et capillos rubros. Abet corpus tenuem. Erit adulterator. Abebit fortem iram, sed leue indulget. Et erit uelocissimus. Non uiuunt fratres sui. Quando irascit, non potest eum auertere nisi Deus. Abet dolorem in capud suum. Et est periurator et facit omnia mala. Qui eum cognoscit: bonas uoluntates abet. In labia superiore abet plaga aut signa, et in fronte signa et in manu dextra signa et in pectus et in uentre et in alio loco, et in capud alia. Et moriet in terra aliena de LXXX annis (Cod. Vat. Pal. Lat. 834, wyd. Svenberg (1963), s. 50).*

Nie wiemy, niestety, kiedy instrumentów tego typu zaczęto używać na Zachodzie. Najstarsze rękopisy pochodzą z XI wieku. Lunaria łacińskie wykazują podobieństwo konstrukcyjne z analogicznymi tekstami greckimi, a ich język i terminologia wydają się późnoantyczne, ale datacja sporządzenia przekładu pozostaje bardzo płynna – między IV a VIII wiekiem. W przypadku tym, podobnie jak przy innych instrumentach astrologicznych, trudno jest oczywiście mówić o chrystianizacji metody, czy nawet jej adaptacji na potrzeby chrześcijańskie. Lunaria i zodiologia były i pozostały narzędziami z gruntu niereligijnymi. Wzmianki o Bogu, owszem, pojawiają się w tych tekstach, ale inaczej niż niemal we wszystkich innych metodach analizowanych w tej książce, ani On, ani Jego służy nie są dawcami wiedzy o przyszłości; ma ona charakter całkowicie naturalny.

## POPULARNOŚĆ, POTĘPIENIE, ZALETY I WADY LOSOWANIA Z KSIĄG

Jak już pisałem, w świetle postanowień synodu w Vannes wypadałoby uznać, że specjalistami od wróżenia z ksiąg często byli duchowni, a ich działalność miała ewidentnie charakter usługowy (*futura promittunt* – obiecują przyszłość, mówi kanon o tych, którzy sięgają po *Sortes Sanctorum*, wyraźnie dając do zrozumienia, że specjaliści i klienci to różne osoby). Dopiero kanony następnych synodów rozszerzyły potępienie na świeckich i mnichów.

Czy postawa reprezentowana przez kanony synodów galijskich była powszechna? Wydaje się, że praktykę dywinacji z ksiąg wróżbiarskich znał Augustyn, który traktował ją z lekceważeniem. Wspomina o niej mimochodem, kiedy komentuje rzekomą trafność przepowiedni astrologów:

Jeśli chcą im przypisywać trafność, niech uznają również sztukę wróżenia z tego, co zapisane jest na jakichś tam martwych pergaminach, z których często wychodzi dowolny los, zgodnie z tym, czego się chce. Jeśli zaś otrzymanie z kodeksów wersetu często [trafnie] przepowiadającego przyszłość nie jest efektem [żadnej] sztuki, to cóż dziwnego w tym, że również z umysłu mówiącego otrzymuje się jakąś przepowiednię przyszłości – nie dzięki sztuce, ale przez przypadek<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> *Quod si peritiae illorum uolunt tribuere, dicant artificiose diuinare etiam mortuas membranas scriptas quaslibet, de quibus plerumque pro uoluntate sors exit. Quod si non arte de codici-*



Można zastanawiać się oczywiście, czy przytoczone słowa nie dotyczą wróżenia z Biblii. Nie wydaje mi się jednak, by tak było. Określając kodeksy używane do wróżenia jako „jakieś tam martwe pergaminy”, Augustyn raczej nie mógł myśleć o Piśmie Świętym. Chodziło mu o inne instrumenty wróżbiarskie. Interesujące jest, że Augustyn zakładał, iż jego czytelnicy – wahający się co do oceny astrologii – z całą pewnością nie traktowali poważnie dywinacji z ksiąg. W innym wypadku jego argumentacja nie miałaby sensu. Nie wynikało to raczej z wyborów moralnych tych osób. Wydaje mi się, że z lekceważeniem do wróżenia z ksiąg podchodzili nie ludzie szczególnie pobożni, ale ci, którzy starali się poszukiwać naukowego systemu dywinacji. Losowanie było dla nich uosobieniem przypadkowości; prawdziwej wiedzy szukali w gwiazdach.

Potępienia wróżenia z ksiąg nie znajdujemy w aktach synodów greckich. Jedynymi wschodnimi tekstami normatywnymi, które zapewne odnoszą się do tej praktyki są dwa zbiory pochodzące ze środowiska syriackiego. Pierwszym z nich są *Kanony Rabbuli*, powstałe w początkach V wieku. Stanowią one, że „żaden mnich nie udzieli nikomu odpowiedzi z [jakiejkolwiek] księgi”. Treść tego kanonu może jednak odnosić się również do wróżenia z Księgi, czyli Biblii<sup>63</sup>. Nie ma natomiast wątpliwości co do intencji *Kanonów Jakuba z Edessy*, które mówią, że „mnich nie ma prawa brać odpowiedzi, czy to z Ewangelii, czy z Dawida, czy z tak zwanych Losów Apostołów”<sup>64</sup>.

Czy to, że synod w Vannes uderzał jedynie w członków kleru, a kanony syriackie w mnichów, świadczy o tym, że świeccy ksiąg wróżbiarskich nie stosowali, czy raczej o tym, że nie miało to dla biskupów większego znaczenia? *Kanony Rabbuli* w całości poświęcone są mnichom, trudno się więc dziwić, że nie wspominają o świeckich, ale i z milczenia pozostałych nie należy wysnuwać zbyt daleko idących wniosków. Również biskupom zgromadzonym na synodach zachodnich mogło zależeć przede wszystkim na wypełnieniu wśród kleru praktyki stosowanej także przez innych ludzi. Fakt, że na synodach uchwalano kanony wspominające o cudzołóstwie duchownych<sup>65</sup>, nie

---

*bus exit saepe uersus futura praenuntians, quid mirum si etiam ex animo loquentis non arte sed sorte exit aliqua praedictio futurorum?* (Augustyn, *De diversis quaestionibus LXXXIII* 45,2 (wyd. A. Mutzenbacher, CCL 44A).

<sup>63</sup> C. 18 Nau (1906) = c. 19 Vööbus (1960). Dyskusja nad sensem słowa: zob. Klingshirn (2002), s. 126–127.

<sup>64</sup> C. 1, wyd. Vööbus (1960).

<sup>65</sup> *Concilium Elvirensense*, c. 18.

świadczy przecież o tym, że był to występek popełniany tylko przez tę grupę. Co więcej, kanony często starają się zakazać duchownym popełniania czynów nie tyle nawet potępianych, co wciągających ich w sprawy świeckie<sup>66</sup>. Udzielanie porad dywinacyjnych z ksiąg na pewno zaś miało taki charakter – zarówno ze względu na tematykę spraw poddawanych konsultacji, jak i z uwagi na to, że ona sama stanowiła najpewniej działalność usługową, za którą klienci płacili specjalistom.

Wydaje się, że specjalistów takich nazywano *sortilegi/sortilogi*. Pierwotnie termin ten określał zapewne wszelkich wróżbitów udzielających odpowiedzi za pomocą jakiejś formy losowania<sup>67</sup>, na początku VII wieku Izydor z Sewilli używa go jednak już w węższym sensie, definiując go przez cytaty z przytoczonego wyżej kanonu synodu w Vannes:

*Sortilegi* to ci, którzy pod pozorem fałszywej pobożności, używając czegoś, co nazywają losami świętych (*sortes sanctorum*) oferują sztukę dywinacji albo przez konsultację jakichś pism obiecują [poznać] przyszłość<sup>68</sup>.

Izydor wyraźnie nawiązuje tu do kanonu z Vannes, nie można mieć więc pewności, że jego wyjaśnienie odpowiada rozumieniu terminu przez ludzi mu współczesnych<sup>69</sup>. Nie ma jednak wątpliwości, że termin był w użyciu. Autorzy chrześcijańscy już na przełomie IV i V wieku potępiają korzystanie z usług, jakie oferują *sortilegi*, nie wyjaśniając jednak, na czym polegała stosowana przez nich metoda dywinacyjna. Nie możemy więc z całą pewnością stwierdzić, czy okreśłani tym mianem specjaliści, z którymi zdaniem Augustyna często konsultowali się jego wierni, posługiwali się księgami wróżbiarskimi<sup>70</sup>. Jest to jednak prawdopodobne, ponieważ – jak widzieliśmy wyżej – sama metoda była Augustynowi znana.

---

<sup>66</sup> Klingshirn (2005), s. 114–115.

<sup>67</sup> Tak np. Cyncero, *De divinatione* I 132; II 109; Warro, *De lingua latina* VI 7,64. O pojawieniu się i sensie tego terminu zob. Klingshirn (2006).

<sup>68</sup> *Sortilegi sunt qui sub nomine fictae religionis per quasdam, quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt* (Izydor z Sewilli, *Etymologiae* VIII 9,28).

<sup>69</sup> Zob. Klingshirn (2003).

<sup>70</sup> Augustyn, *Enarrationes in Ps.* 30,2,2,13; 33,2,18; 34,1,6; 35,7; 59,11; 70,1,17; 88,2,14; 91,7; 91,10; 127,11; 133,2; 134,20; 140,18; *Sermones* 4, CCL 41,823; 9, CCL 41,609; 15A, CCL 41,119; 63A, MiAgl, s. 319; 335D, PLS 2, s. 778 i 780; *Sermones Dolbeau* 6D,10;

Nie ma powodów, by sądzić, że świeccy nie byli zainteresowani stosowaniem tej metody. Warto zwrócić jednak uwagę na czynniki, które mogły wpływać na jej klerykalizację. Zaczniemy od kwestii technicznej: począwszy od V wieku szybko spadał stopień alfabetyzacji społeczeństwa, ograniczając – przynajmniej na Zachodzie – liczbę tych, którzy byli zdolni korzystać z ksiąg nie tylko wróżbiarskich. William Klingshirn słusznie zauważa jednak, że duchowni mieli w ręku także inne atuty czyniące ich potencjalnie skutecznymi specjalistami od dywinacji: sprzyjać temu mogła znajomość problemów lokalnych, pozycja specjalistów od etyki, dostęp do uznanych środków leczniczych i ochronnych: relikwii, kodeksów biblijnych i eucharystii, co pozwalało im nie tylko na wskazanie, ale i dostarczenie remedium rozwiązującego problem, z którym przychodził konsultant. Wydaje mi się w końcu, że była jeszcze jedna przyczyna, dla której omawianą tu metodę praktykowali zwłaszcza członkowie kleru. Dysponowali oni bowiem w stopniu większym niż inni ludzie środkami uwiarygodniającymi uzyskaną odpowiedź. Podstawowym problemem przy wróżeniu z ksiąg, tak jak przy wszystkich innych formach losowania, było bowiem zagwarantowanie, że uzyskana odpowiedź nie będzie przypadkowa. Wobec niezachowania wstępu do *Sortes Sangallenses* nie wiemy, jaki autorytet stanowił w nich źródło takiej gwarancji. Jeżeli – tak jak w *Sortes Astrampsychi* – prawdopodobność metody opierała się na powadze jej rzekomego twórcy – Pitagorasa i na sukcesach używającego jej Aleksandra Wielkiego, to w oczach części przynajmniej chrześcijańskich klientów z piąto- i szóstowiecznej Galii mogła być to gwarancja niewystarczająca. Nie wydaje się, by uważano, że to sam tekst ma w sobie jakąkolwiek moc – podobną tej, którą miały zaklęcia lub księgi święte. Świadczyć o tym może fakt, że zestaw odpowiedzi był dosyć swobodnie zmieniany: nieaktualne bądź niezręczne odpowiedzi zastępowano innymi i nic nie wskazuje na to, by obawiano się, że ingerencja w zestaw odbije się na jego mocy. Gwarancja prawdopodobności odpowiedzi tkwiła więc w czym innym. Wydaje mi się, że mogło stanowić ją przeprowadzenie konsultacji wróżbiarskiej w miejscu świętym, dającym pewność działania bożej mocy. Za przypuszczeniem takim przemawia fakt odnalezienia fragmentów ksiąg wróżbiarskich w kościele św. Kollouthosa w Antinoupolis<sup>71</sup>.

---

25D,22; 26D,41. 58 i 61 (we wszystkich tych miejscach Augustyn jedynie wylicza specjalistów od magii i dywinacji, nie opisując ich działań).

<sup>71</sup> Papini (1998). O zróżnicowaniu metod wróżbiarskich stosowanych w późnoantycznych sanktuariach egipskich zob. Frankfurter (2005).

To, że księgę, której przecież technicznie można było używać w każdym miejscu, stosowano właśnie w sanktuarium męczennika, sugeruje, że odczuwano potrzebę jego asysty przy losowaniu. Mamy tu więc najpewniej do czynienia ze zjawiskiem analogicznym do zapisywania zestawów odpowiedzi wróżbiarskich na kartach Ewangelii, które zostały opisane nieco niżej. Obie praktyki wyraźnie miały ten sam cel: uzyskanie gwarancji, że losowanie odbędzie się przy udziale bożej mocy. Gwarancję tę uzyskiwano przez fizyczny kontakt odpowiedzi ze świętym miejscem, jakim było sanktuarium męczennika lub świętym przedmiotem, jakim była Biblia.

Pozostaje zapytać, dlaczego o losowaniu z ksiąg nie mówią kanony synodów greckich. Czy zakłada to odmienny stosunek do tej praktyki na Wschodzie (poza Syrią)? Z pewnością tak być nie musiało. Zachowanych do naszych czasów kanonów synodalnych nie należy traktować jako kodeksu prawa kanonicznego, w sposób systematyczny odnoszącego się do wszelkich form działalności uznawanej za niedozwoloną<sup>72</sup>. To, że nie znajdziemy w nich potępienia tego czy innego zwyczaju, nie świadczy o tym, że był on całkowicie akceptowany. O tym, że zachowały się kanony synodu potępiającego jedną metodę wróżbiarską, a nie wspominającego o innej, zdecydować mógł przypadek.

Nielatwo jest jednoznacznie ocenić popularność poszczególnych kolekcji odpowiedzi dywinacyjnych omówionych wyżej, ale można tu zauważyć pewną tendencję. Po pierwsze, *Sortes Sanctorum* są jedynym znanym nam tekstem, którego tytuł podaje się w kanonach ogólnie potępiających wróżenie z ksiąg. Po drugie, o ile tradycja rękopiśmienna *Sortes Sanctorum* i tekstów od nich się wywodzących jest dosyć bogata aż do końca średniowiecza, o tyle *Sortes Sangallenses* zachowały się w jednym tylko egzemplarzu; co więcej w IX wieku instrumentu tego już zapewne nie używano, skoro karty, na których się znajdował, zostały wykorzystane do zapisania innego tekstu. Przyczyny ograniczonej popularności i stosunkowo szybkiego wyjścia z obiegu *Sortes Sangallenses* mogły być dwie. Po pierwsze, jak zauważa Klingshirn<sup>73</sup>, ich słabością było to samo, co stanowiło ich atut – duża szczegółowość, dokładność i adekwatność odpowiedzi sprawiała, że były one mocno związane z realiami epoki, w której powstały, to jest ze specyficzną sytuacją społeczną, ustrojową i polityczną późnego cesarstwa. Tak było na przykład

---

<sup>72</sup> Zob. s. 177.

<sup>73</sup> Klingshirn (2005), s. 116–117.

z pytaniami dotyczącymi prawnego wyzwolenia (*manumissio*) niewolnika, otrzymaniem urzędu edyla, pretora, kuriała czy decemprimusa bądź hipoteki ciążącej na domu. Zjawiska, procedury i urzędy, o które pytali ludzie w V wieku, dwieście lat później już nie istniały. Znikła w dużej mierze sama elita miejska i urzędnicza, której reprezentanci byli najważniejszymi klientami tych wyroczni. Bez gruntownego przerobienia zbiorów nie nadawał się więc już do użytku – w odróżnieniu od tekstów drugowiecznych wyroczni małoazjatyckich, które łatwo było dostosować do odmiennej sytuacji społecznej, gospodarczej i religijnej. Po drugie, problem mogła stanowić skomplikowana technika posługiwania się instrumentem, który raczej wymagał specjalisty. Pisałem już o tym, że nie musiało to wcale zniechęcać klientów. Jeżeli jednak kodeks nie zawierał instrukcji, a umiejętność korzystania z niego popadła w zapomnienie, metoda była trudna do odtworzenia.

Ostatnia kwestia, którą trzeba zająć się w odniesieniu do wszystkich zestawów odpowiedzi wróżbiarskich bez względu na to, czy towarzyszą tekstowi biblijnemu, czy nie, dotyczy sfer życia, w jakich uciekano się do tej formy dywinacji. Jesteśmy tu w położeniu o tyle dobrym, że dla metod tych znamy komplet odpowiedzi, jakie mógł otrzymać konsultant. Szczególnie interesujące z tego punktu widzenia są zaś *Sortes Astrampsychi*, gdyż w tym przypadku dysponujemy również pełnym zestawem pytań, jakie klient mógł postawić i *Sortes Sangallenses*, dla których zestaw taki może być bez trudu odtworzony. To szczególna sytuacja; sporządzanie takiego katalogu problemów nie jest możliwe dla żadnej innej metody wróżbiarskiej stosowanej w późnym antyku.

Przepowiednie udzielane przez księgi wróżbiarskie dotyczyły niemal wszystkich sfer życia. Te z *Sortes Sanctorum*, zapowiadające zazwyczaj powodzenie bądź fiasko nieokreślonych bliżej zamiarów, są na tyle ogólne, że można je było odnieść do każdej niemal sytuacji. Więcej o zwracających się po wróżbę i sprawach ich niepokojących mówią nam pytania z *Sortes Sangallenses*. Odnoszą się one do różnorodnych problemów życia prywatnego, gospodarczego i kariery politycznej, ale nie wszystkie z tych sfer są tu równie ważne. W zachowanej części jedno pytanie dotyczyło plonów, jedno pożyczki, dwa – spółki, przynajmniej cztery – podróży, sześć – nadziei na sprawowanie urzędu, dwa – kłopotów z fiskusem, osiem – testamentu, trzydzieści (!) – procesu sądowego, jedno – posłuchania u cesarza, pięć – zdrowia, trzy – stosunków z przyjacielem, cztery – stosunków z nieprzyjacielem, siedem – ucieczki (przy czym w trzech pytający, zapewne niewolnik, ją planuje, a w czterech właściciel chce wiedzieć, czy odnajdzie zbiegów), pięć

– rzeczy zgubionych bądź skradzionych. Ogólnie rzecz biorąc, choć wiele z tych spraw mogło interesować reprezentantów różnych grup społecznych, odnosi się wrażenie, że wśród pytających dominują, tak jak w oryginalnych *Sortes Astrampsychi*, przedstawiciele elity miejskiej i aparatu państwowego: prowadzący aktywne interesy i zatroskani o swój majątek, szukający prestiżu i kariery, i przede wszystkim silnie ze sobą rywalizujący<sup>74</sup>.

Warty zasygnalizowania jest brak pytań, co do których mamy pewność, że były stawiane przez kobiety, w czym *Sortes Sangallenses* nie różnią się od swojego prototypu<sup>75</sup>. Oczywiście, ponieważ łacina, podobnie jak greka, nie ma osobnych form żeńskich i męskich czasownika poza stroną bierną, płęć osób do których adresowane są odpowiedzi, nie jest zdeterminowana. Dlatego też, mimo dominacji tematyki męskiej, nie można wykluczyć, że kobiety jednak były wśród pytających. Odpowiedzią, która sugerowałaby taką sytuację jest 6,10 – dotycząca powodzenia w miłości: „Ten, którego pragniesz, zwiedzie cię; wiele bowiem sobie obiecał. Odstąp zatem, głupcze!”. Poprzednia na liście odpowiedź brzmiała: „Ta, której pragniesz, będzie ci uległa całą duszą”<sup>76</sup>. Wydawać by się mogło, że zestaw zawierał osobną odpowiedź dla mężczyzny i dla kobiety. Męski rodzaj rzeczownika *morio* (głupcze!), którym tekst zwraca się do pytającego, stawia jednak to pod znakiem zapytania. Co więcej, to, kto jaką odpowiedź otrzymał, zależało wyłącznie od liczby oczek, jaką wyrzucił. Obie odpowiedzi mogły więc trafić się reprezentantom obu płci. Najbardziej prawdopodobne wydaje mi się, że zdanie to jest po prostu błędem skryby.

Jak już widzieliśmy, z wieloma ze spraw, które znajdujemy w *Sortes Sangallenses* (kradzież, zdrowie, urodzaj), ludzie zwracali się również do proroków, następne rozdziały pokażą, że podobne pytania kierowano także do innych typów chrześcijańskich wyroczni. Księgi miały tu jednak pewne cechy szczególne.

Po pierwsze, tak jak wszystkie praktyki wróżbiarskie oparte na losowaniu, nie były one interaktywne, to znaczy odpowiedź nie powstawała w trakcie

<sup>74</sup> Naether (2010), s. 293 podkreśla różnicę między typowo miejskim, kupiecko-rzemieślniczym środowiskiem *Sortes Astrampsychi* a użytkownikami *Sortes Sangallenses*, wśród których dominować mieliby urzędnicy państwowi i ludzie zainteresowani dochodami z ziemi. Delikatne przesunięcie akcentów jest rzeczywiście dostrzegalne, ale nie należy go przeceniać (kwestii rolniczych dotyczy zaledwie jedno, najwyżej dwa pytania).

<sup>75</sup> Zob. Naether (2010), s. 94–96.

<sup>76</sup> 6,10: *Quem uis, finget tibi; nam multis se promittit; recede inde, morio.* 3,9: *Quam uis, consentit tibi, toto animo.* Zob. Brodersen (2004), s. 136.



konsultacji, ale musiała być wybrana z istniejącego zestawu, z bazy zawierającej od kilkudziesięciu odpowiedzi ogólnych do ponad tysiąca szczegółowych. W związku z tym pytanie musiało być pytaniem rozstrzygnięcia. Można było zatem zapytać: „Czy ożenię się z moją ukochaną?” (pytanie 70. w *Sortes Astrampsychi*), natomiast nie dało się postawić pytań: „Kiedy z nią się ożenię?”, „Co zrobić, by mnie chciała?” ani „Kogo wybierze?”. Nie oznaczało to, że system działał zero-jedynkowo. Każdy z omówionych zbiorów *sortes* dawał przecież możliwość wylosowania jednej z wielu odpowiedzi na to samo pytanie (*Sortes Astrampsychi* – 10, *Sortes Sangallenses* – 12, *Sortes Sanctorum* – 56, kodeksy z *hermeneiai* – różnie). Tym samym obok odpowiedzi „tak” i „nie” uzyskiwało się inne, bardziej zniuansowane, jak choćby „Ożenisz się ze swoją ukochaną, ale jeszcze nie teraz”. W *Sortes Sanctorum* natomiast na to samo pytanie można było uzyskać takie na przykład odpowiedzi:

C.C.II. Wyciągnij rękę do biednego. Proś Boga, a będziesz miał zgodę i dobrą nadzieję.

C.C.I. Teraz to, o co prosisz, szybko do ciebie przyjdzie z wielką radością. Bądź spokojny. Proś Boga i nie bój się.

C.VV. Pewna jest droga, którą podążasz. Nie bój się. Bóg będzie ci pomocą i osiągniesz, czego pragniesz.<sup>77</sup>

[oraz 53 inne].

Po drugie, pytania zadawane księgom wróżbiarskim były pytaniami o przyszłość, a nie prośbami o radę. Wyraźnie odróżnia je to od innej kategorii konsultacji wróżbiarskich opartych na losowaniu – podwójnych biletów znanych z sanktuariów egipskich, o których będzie mowa w następnym rozdziale. Osoba prosząca o pomoc św. Kollouthosa w Antinoupolis, pytała, ciągnąc losy: „Czy powinienem wyruszyć w podróż?”. Ten, kto korzystał z *Sortes Astrampsychi* pytał natomiast: „Czy będę żeglował bezpiecznie?” (pyt. 12.). Różnica w typie pytań jest istotna. Chodzi przede wszystkim o to, że w przypadku podwójnych biletów petent radził się wyłącznie w sprawach, w których mógł wybrać, jak postąpi: Wziąć żonę czy nie? Pogodzić się z sąsiadem czy

---

<sup>77</sup> C.C.II. *Dexteram tuam porrige pauperi. Deum roga et habebis concordiam et spem bonam.* / C.C.I. *Quod postulas nunc cito perveniet tibi cum gaudio magno. Securus esto. Roga Deum et noli timere.* / C.VV. *Est via certa quam tu petis. Noli timere. Deus tibi in adiutorio erit et pervenies ad quod desideras.*

trwać w sporze? Obmyć chorą nogę czy jej nie dotykać? Konsultacja taka nie miała natomiast sensu w kwestiach, które nie zależały od wyboru pytającego, w typowych pytaniach o przyszłość. Takie pytania można było natomiast zadawać księgom: Czy dostanę zapis testamentowy (*Sortes Astrampsychi* 33, 34, 48)? Czy uda mi się pożyczyć pieniądze (25)? Czy dostanę kobietę, której pragnę (55)? Czy pokonam przeciwnika w procesie (65)? Księgi służyły raczej do tego, by dowiedzieć się, co się stanie; podwójne losy zaś, by upewnić się, czy podjęte działania zapewnią realizację zamiarów petenta. Wydaje mi się, że te nieco odmiennie funkcje obu metod są dodatkowym tłumaczeniem poświadczonego dla Antinoupolis faktu stosowania ich obu w tym samym sanktuarium<sup>78</sup>. Jest jednak jeszcze jeden – potencjalny – skutek tego, że ten, kto korzystał z podwójnych biletów, pytał o radę, a ten, kto sięgał do ksiąg – wprost o przyszłość. Ten pierwszy nie musiał mierzyć się z zarzutem ulegania fatalizmowi, który – jak pisałem we wstępie – był ważnym intelektualnym powodem odrzucania dywinacji w środowisku chrześcijańskim. Nie ma tu wypytywania o przyszłość, której człowiek znać nie może, bądź nie powinien; nie ma potępianej przez pisarzy kościelnych *curiositas*. Mogło to prowadzić do różnego stopnia akceptacji obydwu metod. Czy tak było w rzeczywistości? Istotnie, w kanonach synodalnych nie znajdujemy żadnych potępień podwójnych losów, można w nich zaś – jak pamiętamy – natrafić na zakaz wróżenia z ksiąg. Nie jest to argument rozstrzygający (przeciętny chrześcijanin zapewne nie musiał być świadomy „fatalistycznych” implikacji konsultacji z ksiąg), ale sądziłbym, że pierwsza metoda, przynajmniej niektórym ludziom, rzeczywiście mogła zapewniać czystsze sumienie niż druga.

---

<sup>78</sup> Zob. s. 129–130.

## ROZDZIAŁ 5

### LOSY WRÓŻBIARSKIE

W poprzednim rozdziale kilkakrotnie pisałem już o poszukiwaniu materialnej gwarancji, że wynik konsultacji dywinacyjnej przeprowadzonej metodą losowania nie będzie dziełem przypadku, ale efektem wyboru dokonanego przez moc bożą. Jak widzieliśmy, funkcję takiej gwarancji mogły pełnić kodeksy biblijne, ale w świecie późnego antyku z pewnością nie one były postrzegane jako najważniejsze źródło mocy. Źródłem takim były szczątki świętych.

W 364 roku, w swojej inwektywie przeciw Julianowi, Grzegorz z Nazjanzu tak zwraca się do (nieżyjącego już) cesarza:

Czyż nie masz szacunku dla ofiar, które zginęły za sprawę Chrystusa? Czy nie boisz się tych potężnych zawodników: Jana, Piotra, Pawła, Jakuba, Szczepana, Łukasza, Andrzeja, Tekli (...) tych, którym oddajemy cześć i urządzamy święta, tych, przez których wyrzucane są demony i leczone choroby; którzy [dają] objawienia i przepowiednie; których ciała, dotykane bądź adorowane, mają moc taką samą jak ich święte dusze, których krwi kropla i mały ślad ich męki mają moc równą ich ciałom<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Contra Julianum* I 69: Οὐκ ἠδέσθης τὰ ὑπὲρ Χριστοῦ σφάγια; οὐδ' ἐφοβήθης τοὺς μεγάλους ἀγωνιστὰς, τὸν Ἰωάννην ἐκεῖνον, τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν Ἰάκωβον, τὸν Στέφανον, τὸν Λουκᾶν, τὸν Ἀνδρέαν, τὴν Θεέκλαν (ι) Ὡς αἰ μεγάλαι τιμαὶ καὶ πανηγύρεις· παρ' ὧν δαίμονες ἐλαύνονται, καὶ νόσοι θεραπεύονται ὧν αἰ ἐπιφάνειαι, καὶ ὧν αἰ προρήσεις· ὧν καὶ τὰ σώματα μόνον ἴσα δύνανται ταῖς ἁγίαις ψυχαῖς, ἢ ἐπαφώμενα, ἢ τιμώμενα· ὧν καὶ ἀνίδες αἵματος μόνον, καὶ μικρὰ σύμβολα πάθοθς ἴσα δρῶσι τοῖς σώμασι.

Przytoczone miejsce jest najstarszym świadectwem wiary w dywinacyjną moc relikwii i trudno nie zapytać, czy Grzegorz mówi o możliwości czysto teoretycznej, czy też o zwyczaju praktykowanym już w konkretnych sanktuariach. Lista imion świętych na pierwszy rzut oka skłania do drugiej odpowiedzi. W 364 roku znano miejsca pochówku świętych Jana, Piotra, Pawła, Jakuba, Łukasza, Andrzeja i Tekli<sup>2</sup>. Co więcej, niektóre z nich słynęły już swoimi cudami. Kuszące byłoby więc uznać je za centra chrześcijańskiej dywinacji, mimo że świadectw konkretnych praktyk tego typu współczesnych Grzegorzowi nie ma. Uważna analiza listy budzi jednak zdziwienie i nakazuje ostrożność, ponieważ pojawia się na niej imię, które nie pasuje do reszty. Chodzi o św. Szczepana, którego grób zostanie odnaleziony dopiero w 415 roku, a więc 50 lat po powstaniu pamfletu Grzegorza<sup>3</sup>. Grzegorz nie wymienił więc tu wyłącznie działających w jego czasach sanktuariów cudotwórczych. Do listy grobów męczenników dodał jeden, którego jeszcze nie odkryto, ale który był potencjalnie bardzo ważny. Rodzi to pytanie, czy nie postąpił podobnie, wyliczając przejawy mocy relikwii. Czy opisał tylko to, co rzeczywiście działo się w jego czasach? Czy też raczej przypisał relikwiom przepowiadanie przyszłości tylko dlatego, że pasowało ono znakomicie do nowotestamentowego wizerunku cudotwórcy, który wypędza demony, leczy choroby i wyjawia rzeczy zakryte. Nie mogąc rozstrzygnąć tej kwestii, wahałbym się uznać to miejsce za dowód realnej dywinacji przy relikwiach. Z pewnością można je jednak potraktować jako świadectwo gotowości intelektualnej do zaakceptowania takiej praktyki.

Kiedy praktyka rzeczywiście się pojawiła? Jakie formy przybrała i jakie jest ich pochodzenie? Czy związek między relikwiami a dywinacją zasygnalizowany przez Grzegorza i zbieżność czasowa rozwoju kultu relikwii i chrześcijańskiego wróżbiarstwa świadczy o genetycznej więzi między nimi? W tym i w dwóch następnych rozdziałach, poświęconych praktykom dywinacyjnym silnie – choć niekoniecznie nierozzerwalnie – związanym z relikwiami, postaram się odpowiedzieć na te pytania.

---

<sup>2</sup> Zob. Mango (1990), s. 52–54.

<sup>3</sup> Na temat okoliczności i „historii literackiej” tego odkrycia zob. Bovon (2003).

## PODWÓJNE LOSY

Zacznijmy od techniki, która podobnie jak korzystanie z ksiąg wróżbiarskich przedstawione w poprzednim rozdziale oparta była na losowaniu. Z materiału egipskiego znamy praktykę określaną jako metoda podwójnych losów (*sorts couplés, ticket-oracles*). Wyglądała ona następująco: osoba zasięgająca konsultacji pisała na dwóch skrawkach papirusu tę samą, skierowaną do Boga, prośbę o wskazanie, jak ma postąpić w tej czy innej sytuacji. Na jednym skrawku opatrywała ją odpowiedzią twierdzącą, na drugim – przeczącą. Innym sposobem konsultacji było zapisanie pytania tylko raz i użycie do konsultacji dwóch standardowych losów z odpowiedziami „tak” i „nie”<sup>4</sup>.

Przykładem pierwszej metody niech będą dwa bilety z Oksyrhynchos, pisane tą samą ręką na fragmentach tej samej karty papirusu, a więc z pewnością pochodzące z tej samej konsultacji:

O Panie mój, Boże wszechmocny i święty Filoksenosie, mój patronie! Błagam was na wielkie imię Pana Boga, jeśli jest to waszą wolą i wspieracie mnie co do zajęcia się bankierstwem; błagam was, byście nakazali, bym się tego dowiedział i byście przemówili<sup>5</sup>.

O Panie mój, Boże wszechmocny i święty Filoksenosie, mój patronie! Błagam was na wielkie imię Pana Boga, byście – jeśli nie jest waszą wolą, bym mówił o bankierstwie lub o wadze – nakazali, abym się o tym dowiedział i abym nie mówił<sup>6</sup>.

Na ogół znamy tylko jeden z pary biletów, z nie do końca jasnych powodów jest to o wiele częściej ten, który zawiera odpowiedź pozytywną. Przedstawiane do rozstrzygnięcia kwestie dotyczą tego, jak należy postąpić w różnych sferach życia: podróży, małżeństwie, klasztorze, interesach, kontaktach z urzędem, zwłaszcza zaś w chorobie. Znamy jednak także dwie konsultacje dotyczące spraw religijnych, obydwie z Antinoupolis: pewien człowiek pyta Matkę Bożą, czy powinien się ochrzcić, inny – samego Boga, czy dwaj mę-

<sup>4</sup> Zob. Papini (1990) i Papaconstantinou (1994).

<sup>5</sup> P. Harris 54.

<sup>6</sup> P. Oxy. XVI 1926. Identyfikacji tych dwóch papirusów jako biletów z tej samej konsultacji dokonał Youtie (1975), s. 253–257.

czennicy (ich imiona nie zostały podane) mają być pochowani razem<sup>7</sup>. Pytający za każdym razem prosi o wskazanie, czy Bóg lub święty poleca mu, by wykonał taką lub inną czynność. Nie muszą być to ważne wybory życiowe, jak te przedstawione wyżej. Czasem chodzi o kwestie zupełnie codzienne:

Boże mojego pana Kollouthousa, prawdziwego lekarza, jeśli nakazujesz, aby twój sługa Routhinos zażył dzisiaj łaźni, przynieś mi ten bilet<sup>8</sup>.

Inny pytający chce wiedzieć, czy ma napić się wody, jeszcze inny, czy powinien obmyć nogę<sup>9</sup>. Oczywiście, obie kwestie nie są aż tak banalne, na jakie wyglądają. Bilety te, znalezione w znanym z cudów sanktuarium św. Kollouthosa w Antinoupolis, dotyczą najprawdopodobniej środków, jakie należy podjąć, by odzyskać zdrowie. Woda wspomniana w odpowiedziach pochodziła zapewne z sanktuarium, na którego terenie znajdowała się prawdopodobnie również łaźnia<sup>10</sup>. W jednym przypadku mnich korzystający z wyroczni przedstawił dwa rozwiązania alternatywne, chcąc dowiedzieć się, czy ma przenieść się do Antinoupolis, czy też pozostać na miejscu, w klasztorze św. Tomasza<sup>11</sup>.

Obydwa skrawki z odpowiedziami były następnie wielokrotnie składane, tekstem do środka i obwiązywane sznurkiem tak, by nikt nie mógł ich przeczytać. Tego, co działo się dalej, nie jesteśmy pewni. Nie dysponujemy bowiem niestety literackimi opisami tej praktyki, przynajmniej z Egiptu. To milczenie źródeł może być pochodną sposobu, w jaki była ona traktowana przez władze kościelne – z pewnością ją tolerowano (nie ma więc jej potępień), ale raczej nie zachwalano. Nie można wykluczyć jednak, że pisarze chrześcijańscy po prostu nie mieli okazji wspomnieć o kleromancji (czyli dywinacji polegającej na korzystaniu z losów) w sanktuariach, czy też uznawali ją za stosunkowo mało istotną. O tym, że losowanie było ważną techniką dywinacyjną w sanktuarium Zeusa w Dodonie (odnaleziono tam blisko półtora tysiąca losów wróżebnych z VI–III wieku p.n.e.)

---

<sup>7</sup> *PSI XVII Congr.* 21 (chrzest) i Donadoni (1954).

<sup>8</sup> Wydanie: Delattre (2008), s. 152–153.

<sup>9</sup> Woda: Delattre (2008), s. 153; obmycie nogi: Donadoni (1964), s. 286–287.

<sup>10</sup> Grossmann (2008), s. 52.

<sup>11</sup> *P. De Nie* 1<sup>42</sup> i 2<sup>43</sup>. Papiрус datowany jest na VII–VIII w., pochodzi prawdopodobnie z Lykopolis; zob. De Nie (1942).



również niewiele dowiedzielibyśmy się ze źródeł literackich<sup>12</sup>. Jakikolwiek były powody ich milczenia, praktykę możemy odtwarzać wyłącznie dzięki analizie samych losów. W Egipcie odkryto do dziś ponad 200 takich biletów o proveniencji chrześcijańskiej<sup>13</sup>. Dotychczas opublikowano zaledwie około trzydziestu spośród nich, znalezionych w dwóch sanktuariach: św. Kollouthosa w Antinoupolis, św. Filoksenosa w Oksyrhynchos oraz pojedyncze losy z Lykopolis i Krokodilopolis. Wszystkie losy z Oksyrhynchos są greckie. Losy z Antinoupolis napisano w większości po koptyjsku, ale znaleziono tam również bilety greckie pochodzące z tego samego okresu. Grecki jest także jedyny znany nam los z Krokodilopolis, a koptyjskie dwa z Lykopolis. Najwcześniejsze z nich pochodzą z VI wieku<sup>14</sup>.

Ze względu na brak źródeł literackich nie wiemy, w jaki sposób ani gdzie dokładnie odbywała się konsultacja: czy w dowolnym miejscu kościoła, czy też przy ołtarzu lub grobie świętego. Nie wiemy również, czy w procedurę zaangażowany był personel świątyni. Kontekst archeologiczny, w którym odnaleziono losy, nie jest pomocny w odpowiedzi na te pytania – zarówno w Oksyrhynchos, jak i w Antinoupolis bilety zostały odkryte na sąsiadujących z kościołem śmietnikach na terenie sanktuarium. Wygląda na to, że konsultanci najpewniej wyrzucali je tam sami po opuszczeniu kościoła<sup>15</sup>.

Celem praktyki nie było oczywiście wybranie odpowiedzi przez ślepy los, ale zdanie się na wybór Boga. Podobnie jak w przypadku innych metod dywinacyjnych, zasadniczy problem polegał na tym, jak uzyskać pewność udziału Jego mocy. Wydaje się, że służyły temu dwa zabiegi. Pierwszym było konsekwentne poprzedzanie pytania inwokacją. Na kilku spośród opublikowanych biletów przyzywa się po prostu Boga, na zdecydowanej większości jednak odwołuje się do Niego nieco inaczej, prosząc o wybór „Boga świętego Kollouthosa” albo „Boga świętego Filoksenosa”. W dwóch przypadkach wzywani są zaś wyłącznie święci: raz jest to św. Kollouthos, raz Kosma i Da-

<sup>12</sup> Zob. Parke (1967), s. 100–125; Iles Johnston (2008), s. 68–71.

<sup>13</sup> Zdecydowana większość pochodzi z Antinoupolis (blisko 200), tylko z nich kilka opublikowano, zob. Delattre (2008), s. 152.

<sup>14</sup> Zob. Papini (1992).

<sup>15</sup> Informację o miejscu najnowszych znalezisk z Antinoupolis zawdzięczam Alainowi Delattre (email z 10.01.2011). Zob. też Delattre (2008), s. 152. To, że losy były wyrzucane po konsultacji, przeczy – jak sądzę – tezie Frankfurtera (2005), s. 245–246, który utrzymuje, że pełniły one funkcję talizmanów.

mian<sup>16</sup>. Wygląda na to, że pośrednictwo świętego jest może nie zawsze konieczne, ale na pewno bardzo wskazane.

Fakt, że losy znajdowane są w sanktuariach męczenników, świadczy o tym, że sama inwokacja jednak nie wystarczała i potrzebny był jeszcze jeden zabieg: operację należało przeprowadzić w miejscu świętym. Kościoły św. Kolouthosa w Antinoupolis i św. Filoksenosa w Oksyrhynchos, z których pochodzi przytłaczająca większość zachowanych biletów, z pewnością były takimi miejscami. Pierwszy z nich znajdował się na cmentarzu, co sugerowałoby, że zbudowano go nad grobem męczennika. To prawda, że prowadzone na miejscu wykopaliska nie dały co do tego pewności<sup>17</sup>, nie wiemy również, czy w Oksyrhynchos na pewno znajdował się grób św. Filoksenosa. W obydwu przypadkach jednak mamy do czynienia z martyriami, gdzie święci przebywali w szczególny sposób, a nie ze zwykłymi kościołami miejskimi. Jak jeszcze zobaczymy, obecność ciała męczennika nie była jedynym sposobem zagwarantowania jego aktywnej obecności w sanktuarium mu poświęconym<sup>18</sup>.

To, że losowanie na ogół przeprowadzano jednak właśnie przy relikwiach, sugerują analogie spoza Egiptu. Grzegorz z Tours opowiada o mnichu Patroklosie, który chcąc wiedzieć, czy powinien zamieszkać samotnie, czy we wspólnocie, położył bilety ze stosownymi odpowiedziami na ołtarzu (w tym okresie prawdopodobnie zawierającym już relikwie<sup>19</sup>) i po trzech dniach modlitwy wylosował jeden z nich<sup>20</sup>. W innym epizodzie u tego samego autora widzimy, że duchowni, którzy pragnęli dowiedzieć się, jaki obrót przybiorą działania wojenne Chramna, jednego z władców merowińskich, położyli na ołtarzu trzy księgi i wybrali losowo tekst z jednej z nich<sup>21</sup>. Prawo Fryzów wreszcie nakazywało, by to, czy podejrzany o morderstwo jest winny, rozstrzygano losem ciągniętym na ołtarzu bądź przy relikwiach<sup>22</sup>. Ze Wschodu z kolei znamy opowieść o swojego rodzaju losowaniu, które potwierdziło trafność dyofizyckiego wyznania wiary w Chalcedonie – złożono je, wraz z wyznaniem monofizyckim, w sarkofagu św. Eufemii. Gdy sarkofag otwarto

<sup>16</sup> Zob. Papini (1992), s. 25–27.

<sup>17</sup> Zob. ostatnio Grossmann (2008), s. 50 i 55.

<sup>18</sup> Zob. s. 216–217.

<sup>19</sup> Zob. Herrmann-Mascard (1975), s. 165–167 i Crook (2000), s. 65–76. Potrzeba relikwii w ołtarzu jest wyraźna u samego Grzegorza: *Liber vitae patrum* 8,11.

<sup>20</sup> Grzegorz z Tours, *Liber vitae patrum* 9,2.

<sup>21</sup> Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* IV 16.

<sup>22</sup> *Lex Frisonum* XIV 1. Analogię tę wskazuje Papaconstantinou (1994).

ponownie, Eufemia trzymała w ręku wybrany przez siebie tekst. Opowieść jest późna (znajdujemy ją dopiero u piszącego na przełomie VIII i IX wieku Konstantyna z Tios<sup>23</sup>) i z pewnością nie jest świadectwem realnej praktyki, pozwala jednak, podobnie jak epizody z *Historii Franków*, zobaczyć, jak wyobrażano sobie warunki konieczne, by konsultacja metodą losową została uznana za wiarygodną.

Nie próbowałbym doszukiwać się ciągłości genetycznej między którymkolwiek z tych świadectw a metodami egipskimi. Praktyka Fryzów jest być może schryścianizowaną wersją starego obyczaju germańskiego, o którym pisał już Tacyt, choć pewności co do tego mieć nie można<sup>24</sup>. Technika losowania przeprowadzonego przez duchownych wspomnianych przez Grzegorza z Tours, wykorzystująca księgi, a nie bilety, jest wyraźnie odmienna niż w pozostałych przypadkach. Opowieść Konstantyna z Tios z kolei, jak już sygnalizowałem, w ogóle trudno uznać za świadectwo rzeczywistej praktyki. Niemniej wszystkie te opowieści, stanowiące rzadkie w źródłach chrześcijańskich przykłady pobożnego losowania, łączy jedno: przekonanie, że losom zaufać można jedynie wtedy, kiedy pokieruje nimi siła wyższa; po to zaś, by mieć pewność jej udziału, należy procedurę przeprowadzić w miejscu świętym, a właściwie przy przedmiocie świętym.

## GENEZA PRAKTYKI

Kiedy i jak w chrześcijańskich sanktuariach zaczęto stosować podwójne losy? Odpowiedź na to pytanie zacząć należy od stwierdzenia, że metoda ma oczywiste paralele pogańskie. Losy były używane w sanktuariach wróżbiarskich w różnych częściach basenu Morza Śródziemnego, ale najbliższą analogię stanowią praktyki z Egiptu, w którym stosowano je nieprzerwanie od cza-

<sup>23</sup> Konstantyn z Tios, *De inventione reliquiarum s. Euphemiae* 9, tekst: Halkin (1965), s. 93–95. W opowieści tej widać, że dla potwierdzenia ortodoksji tekstu konieczna jest obecność świętego w relikwiach. Metoda, jaką się to dokonuje, jest drugorzędna. Jan Moschos (*Pratum* 147) opowiada, że kiedy papież Leon napisał *Tom do Flawiana*, położył go, do sprawdzenia, na grobie Piotra. Po 40 dniach modlitw i postów objawił mu się Apostoł i powiedział: „Przeczytałem i poprawiłem”. List był istotnie poprawiony ręką apostoła.

<sup>24</sup> Zob. Tacyt, *Germania* 10. O rdzeniu germańskim charakterze praktyki znanej z prawa Fryzów pisze Modzelewski (2004), s. 384–401.

sów faraonских po epokę rzymską<sup>25</sup>. Zarówno forma losów chrześcijańskich, jak i treść pojawiających się na nich pytań nie odbiegają od tych, które znamy z działających w okresie rzymskim sanktuariów pogańskich, zwłaszcza w Soknopaiou Nesos i Tebtunis, ale również z Oksyrhynchos, czyli z miasta, z którego pochodzą również losy chrześcijańskie. Przytoczmy znalezione tam drugowieczne pytanie skierowane do Zeusa-Heliosa-Serapisa:

Do Zeusa-Heliosa, wielkiego Serapisa i związanych [z nimi] bogów. Menandros pyta, czy wolno mu się ożenić. Daj mi to [jako odpowiedź]<sup>26</sup>.

Bezpośrednie przejście praktyki ze środowiska pogańskiego nie wydaje mi się jednak całkowicie bezdyskusyjne, z dwóch powodów. Po pierwsze, fakt, że – jak widzieliśmy – losy wróżbiarskie stosowano w sanktuariach w odległych od siebie regionach i epokach, pokazuje, iż pomysł świętej *sortitio* mógł pojawić się niezależnie. Podobieństwo treści pytań niewiele tu zmienia: kwestie małżeństwa, zdrowia, wyboru drogi życiowej czy odzyskania straconego majątku są pytaniami zadawanymi wszystkim wyroczniom, co widać choćby na tabliczkach z Dodony<sup>27</sup>. Po drugie, niepokojąca jest luka czasowa między najmłodszymi znanymi nam losami pochodzącymi z egipskich świątyń pogańskich (III wiek n.e.) a najstarszymi chrześcijańskimi (VI wiek)<sup>28</sup>. Oczywiście, luka ta nie musi być odzwierciedleniem faktycznej przerwy w stosowaniu praktyki – może wynikać z fragmentaryczności zachowanego (i opublikowanego!) materiału, zarówno pogańskiego, jak i chrześcijańskiego, niemniej jest frapująca.

Pytanie o datację początków chrześcijańskiej *sortitio* wróżbiarskiej jest jednak do pewnego stopnia niezależne od tego, czy mamy do czynienia z przejściem praktyki od pogan, czy z – przynajmniej częściowo – równoczesnym rozwojem. Jak już wspominałem, w sanktuariach świątych nie znaleziono losów starszych niż szóstowieczne, ale nie musi to oznaczać, że wcześniej ten sposób dywinacji w środowisku chrześcijańskim w ogóle nie istniał. Również brak świadectw literackich nie świadczy o niczym. Nie mamy ich przecież również z epoki, kiedy praktyka ewidentnie była już w użyciu, wnioskowanie *ex silentio* byłoby tu więc wyjątkowo ryzykowne. Wydaje mi się jed-

<sup>25</sup> Valbelle & Husson (1998); Iles Johnston (2008), s. 53–55, 68–71; Champeaux (1990).

<sup>26</sup> *P. Oxy.* IX 1213.

<sup>27</sup> Parke (1967), s. 114.

<sup>28</sup> Zob. wykaz w: Papini (1992).

nak bardzo mało prawdopodobne, żeby podwójnych losów zaczęto używać wcześniej niż w IV wieku. W starożytnym chrześcijaństwie do wszelkich form losowania uciekano się bowiem w ogóle dosyć niechętnie, choć metoda miała dobre uzasadnienie biblijne w postaci starotestamentowych losów arcykapłańskich oraz nowotestamentowego uzupełnienia grona Dwunastu przez wyznaczenie losem Macieja<sup>29</sup>. Nie badano w ten sposób zamiarów Boga, nie rozstrzygano sporów i nie wybierano biskupów. Jedynym znanym mi tekstem normatywnym, który dopuszcza taką praktykę jest szóstowieczny *Dialog patriarchy Cyryla z Anthimosem i Stefanem*, należący do popularnego w późnym antyku gatunku *quaestiones et responsiones*. Przewiduje on, że patriarcha Aleksandrii może wybrać losem biskupa dla gminy, której członkowie nie doszli do porozumienia w sprawie wspólnego kandydata<sup>30</sup>. Znajdziemy wprawdzie pojedyncze wzmianki o losowym potwierdzeniu, która z opcji doktrynalnych jest prawdziwa<sup>31</sup>, ale jeżeli nawet nie należą one całkowicie do świata fikcji literackiej, to z pewnością nie można ich uznać za świadectwa regularnej praktyki. Losowanie mogło budzić pewną nieufność ze względu na skojarzenia z hazardem, a zwłaszcza z kleromancją pogańską (znaną nie tylko z Egiptu). Trudno ocenić siłę tych negatywnych skojarzeń, ale chyba nie należy jej przeceniać. Samo losowanie było tylko techniką – prawda, że wykorzystywaną także do celów godnych potępienia, ale łatwą do oderwania od nich. Rzucanie kośćmi samo w sobie nie miało charakteru religijnego. Zapewne nie tu należy szukać powodów późnego pojawienia się losów chrześcijańskich.

Sprawą najważniejszą było to, że jak wynika ze znalezisk egipskich i literackich paraleli z innymi części świata chrześcijańskiego, późnoantyczne losy dywinacyjne wymagały miejsc świętych, gwarantujących, że wybór nie będzie dziełem przypadku. Tymczasem przed IV wiekiem chrześcijanie miejsc takich po prostu nie mieli. Trzeciowieczne kościoły nie były miejscami świętymi<sup>32</sup>. Nic nie wskazuje również na to, by taką rolę odgrywały w tej epoce ołtarze. Nowa jakość pojawia się dopiero wraz z budową sanktuariów związanych z życiem i śmiercią Chrystusa i monumentalnych martyriów nad gro-

<sup>29</sup> Urim i tummim zob. s. 20–21. Wybór Macieja: Dz 1,15-26.

<sup>30</sup> Tekst wydany w: Crum (1915), s. 27–28; zob. Wiśniewski (2011).

<sup>31</sup> Zob. Cyryl ze Scythopolis, *Vita Euthymii* 45 i komentarz do tego miejsca: Kosiński (2012).

<sup>32</sup> Zob. Iwaszkiewicz-Wronikowska (2005).

bami sławnych męczenników. Jedne i drugie zaczynają powstawać dopiero w drugiej ćwierci IV wieku, pod rządami Konstantyna i jego następców<sup>33</sup>. Już w drugiej połowie tego stulecia budowle te przyciągać będą licznych pielgrzymów i ludzi po prostu chcących je zobaczyć. Jeżeli nawet problem, gdzie należy postawić granicę między otaczanym szacunkiem grobem męczennika a miejscem świętym, jest skomplikowany, a odpowiedź niejednoznaczna, to dla naszych celów wystarczy wskazać moment, w którym pojawia się przekonanie, że w martyriach przebywa moc świętych. Najwcześniejsze świadectwa takiej wiary znajdujemy w dwóch traktatach Hilarego z Poitiers napisanych na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych IV wieku: w *De Trinitate*, a zwłaszcza w *Contra Constantium*:

Wszędzie, gdzie rozlano krew męczenników, ich czcigodne kości dają świadectwo, gdyż w ich obecności ryczą demony, wypędzane są choroby i dzieją się zachwycające rzeczy: ciała podnoszone są w górę bez pomocy lin, kobiety zawieszane są za stopy, ale ich szaty nie opadają im na twarz; [złe] duchy są palone bez płomieni, przesłuchiwane wyznają bez tortur, wszystko to zaś dzieje się z pożytkiem zarówno dla przesłuchującego, jak i dla wzrostu wiary<sup>34</sup>.

Martyria, o których pisze Hilary, a po nim liczni inni autorzy, są więc traktowane jako miejsca, w których moc Boga i jego sług obecna jest w sposób oczywisty. Wydaje się więc, że to właśnie pojawienie się takich miejsc mogło zmienić stosunek do *sortitio*, ono dopiero bowiem mogło uspokoić obawę przed przypadkowością losowania. Martyria nie tyle przyciągnęły zatem istniejącą już wcześniej i praktykowaną – powiedzmy – w zaciszu domowym metodę chrześcijańską, ile ją stworzyły, a przynajmniej umożliwiły jej przejście z sanktuariów pogańskich i adaptację na własne potrzeby.

---

<sup>33</sup> Zob. Markus (1994).

<sup>34</sup> *Sanctus ubique beatorum martyrum sanguis exceptus est et ueneranda ossa cottidie testimonio sunt, dum in his daemones mugiant, dum aegritudines depelluntur, dum admirationem opera cernuntur: eleuari sine laqueis corpora et suspensis pede feminis uestes non defluere in faciem, uri sine ignibus spiritus, confiteri sine interrogatione uexatos, agere omnia non minus cum profectu examinantis quam incremento fidei* (Hilary z Poitiers, *Contra Constantium* 8); por. też jego *De Trinitate* XI 3.



Analogia z podwójnymi biletami pogańskimi każe rozważyć możliwość jeszcze jednej metody wyboru losów. Wiemy, że w czasach faraonów kładziono je niekiedy przed niesionym w procesji posągiem bóstwa. Ruchy posągu wskazywały jeden z biletów, udzielając w ten sposób odpowiedzi. W nauce dominuje przekonanie, że już w epoce hellenistycznej metoda ta ustąpiła miejsca wybieraniu odpowiedzi przez rzucanie bądź ciągnięcie losów<sup>35</sup>. Być może jednak stara technika nie zanikła całkowicie, na co może wskazywać zachowany w papirusowym odpisie edykt prefekta Egiptu ze 198/9 roku. Zakazuje on stosowania wszelkich metod wróżbiarskich, wśród których wymieniona jest *komasia*. Wydawca papirusu, George M. Parássoglou, tłumaczy to słowo jako „magia”, mimo że sam trafnie zaznacza, iż w Egipcie termin ten „zawsze oznaczał procesję z podobizną bóstwa”<sup>36</sup>. Przyjęcie tego bardziej oczywistego przekładu oznaczałoby, że w końcu II wieku wciąż używano jeszcze tradycyjnego sposobu wyboru odpowiedzi na pytania wróżbiarskie: przez ruchy niesionego w procesji posągu. Czy metoda mogła zostać zaadaptowana przez chrześcijan? Wątpię – procesje z relikwiami są zjawiskiem późnym, a kształt zachowanych biletów z sanktuariów chrześcijańskich – zwinionych, złożonych i obwiązanych sznurkiem – sugeruje, że raczej ciągnięto je lub rzucano jak losy.

## KLIENCI, OCENA I POPULARNOŚĆ METODY

Kusząca byłaby próba ustalenia, kim byli i do jakich grup społecznych należeli ludzie korzystający z losów wróżbiarskich. Z punktu widzenia historyka metoda ta jest szczególnie interesująca z tego względu, że choć zapewne zachowane bilety nie odzwierciedlają całego spektrum spraw, z jakimi zwracano się do wyroczni, to jednak pokazują pytania autentycznie zadawane. W *Sortes Sangallenses* widzieliśmy, że twórca systemu przewidywał, iż korzystać będą z niego ludzie szukający audiencji u cesarza i starający się o objęcie urzędów państwowych. Nie jesteśmy jednak w stanie powiedzieć, ile osób faktycznie sięgało po ten instrument, chcąc dowiedzieć się, jak rozwiązać się może któraś z tych kwestii. W przypadku losów sytuacja wygląda inaczej:

---

<sup>35</sup> Valbelle & Husson (1998), s. 1061–1068.

<sup>36</sup> *P. Yale* 299,12–15; zob. Parássoglou (1976), s. 269. Za procesją opowiada się, wskazując także świadectwa ikonograficzne, Frankfurter (2007), s. 537–538.

widzimy wyłącznie pytania naprawdę postawione i ludzi, którzy je zadali. Niestety, materiał, którym dysponujemy w tej chwili, nie pozwala jeszcze na zbyt daleko idące ustalenia. Zdecydowana większość problemów, w jakich radzono się podwójnych losów, to takie, które mogły dotyczyć każdego człowieka. Większość opublikowanych biletów pochodzi z Antinoupolis i zawiera pytania związane ze zdrowiem. Ludzie radzący się w tej sprawie mogli należeć do każdej grupy społecznej. To samo można powiedzieć o tych, którzy prosili o radę w sprawie małżeństwa. Jedyne dwie postaci, których status społeczny da się bliżej określić, to mnich pytający, gdzie powinien mieszkać i człowiek chcący wiedzieć, czy ma zacząć prowadzić działalność bankierską – z pewnością jest to reprezentant lokalnej elity. Być może publikacje nowych biletów poszerzą naszą znajomość społecznej przynależności pytających, choć raczej nie można liczyć na to, że będziemy w stanie rozpoznać wśród nich ludzi z niższych grup społecznych. Ich pytania, inaczej niż problemy z którymi przychodziła elita, były bowiem po prostu niespecyficzne. Także w *Sortes Sangallenses* bardzo niewiele jest pytań, które stawialiby tylko ubodzy – wyjątek stanowią te zadawane przez niewolników pragnących dowiedzieć się, czy uda im się ucieczka. Ponieważ jednak w Egipcie niewolników było bardzo mało, szanse, że natrafimy na papiirusy pochodzące od nich, są niewielkie. Tymczasem warto zwrócić uwagę na inną rzecz interesującą – wśród osób sięgających po podwójne losy nie widzimy kobiet. Jest zrozumiałe, że nie były one dopuszczane do cel mnichów, ale do sanktuariów przecież mogły przychodzić bez przeszkód. Kwestia jest intrygująca, choć nie stanowi niespodzianki. Spośród półtora tysiąca losów zachowanych w Dodonie tylko siedem z pewnością zawiera pytania kobiet – chore dowiadują się o rokowania, a niewolnice o szanse ucieczki<sup>37</sup>. Nawet jeśli pamiętamy, że płeć większości interesantów jest nie do ustalenia ze względów gramatycznych, a materiał – choć niemal w całości odczytany – w większości nie został jeszcze opublikowany<sup>38</sup>, to i tak dysproporcja jest ogromna.

Z konsultacji za pomocą losów z pewnością korzystali ludzie mieszkający w najbliższej okolicy sanktuarium, ale wydaje się, że sięgali po nie także pielgrzymi. Być może należał do nich wspomniany wyżej mnich pytający, czy ma przenieść się do innej wspólnoty, czy pozostać w tej, w której mieszkał do-

---

<sup>37</sup> Eidinow (2007), s. 130–131.

<sup>38</sup> Piętnaście lat temu Christides (1997), s. 105, zapowiadał, że 1400 tabliczek jest „niemal gotowych do publikacji”. Od tego czasu opublikowano jedynie nieliczne z nich.

tychczas. Jego stary klasztor mieścił się w Antinoupolis, a konsultacja została przeprowadzona prawdopodobnie w Lykopolis, około 100 km w górę rzeki.

Losy chrześcijańskie, podobnie jak te składane w świątyniach pogańskich, zawierały zasadniczo pytania dotyczące spraw pojedynczych ludzi, ewentualnie ich rodzin. Możliwe jednak, że niekiedy konsultowano się w imieniu całych społeczności. Świadczy o tym wspomniany już bilet z Antinoupolis o następującej treści:

Boże wszystkich świętych, jeśli polecasz pochować dwóch męczenników obok siebie, daj to [jako odpowiedź]<sup>39</sup>.

Jak widać, sama treść biletu nie determinuje tego, w czym imieniu zadano pytanie. Nie możemy wykluczyć, że była to inicjatywa jednego człowieka, który, odkrywszy grób męczennika, chciał złożyć jego szczątki w prywatnym martyrium, gdzie pochowany był już inny święty. Takie sytuacje nie były rzadkie we wczesnym okresie rozwoju kultu relikwii<sup>40</sup>. Ponieważ jednak bilet datowany jest na VI lub VII wiek, kiedy to kontrola władz kościelnych nad pochówkami świętych była już mocniejsza, wydaje się, że mamy tu raczej do czynienia z konsultacją w imieniu wspólnoty, która zastanawia się, czy szczątki nowo odnalezionego męczennika można złożyć w istniejącym martyrium. Jeżeli tak było, to pytanie zostało prawdopodobnie zadane przez miejscowego duchownego, a w każdym razie z jego aprobatą, co chyba potwierdza, że metoda podwójnych losów nie budziła silnych sprzeciwów.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na swojego rodzaju teologiczną poprawność losów, która zapewne sprzyjała akceptacji tej praktyki. Jak już pisałem, sama metoda pozwalała na zadanie każdego pytania, na które można było dać odpowiedź twierdzącą lub przeczącą. Widzieliśmy jednak, że chrześcijanie przychodzący do sanktuariów świętych używali tej techniki w węższym zakresie, ograniczając się do pytań o to, jak mają postąpić. Wśród opublikowanych biletów nie ma ani jednego, w którym klient wyroczni chciałby wprost dowiedzieć się o przyszłość, pytając, czy stanie się to

---

<sup>39</sup> Donadoni (1954).

<sup>40</sup> Zob. Brown (1981), s. 31–35. Wspomnieć tu można choćby Pompeianę, która miała złożyć ciało męczennika Maksymiliana w martyrium przy grobie Cypriana, gdzie następnie sama została pochowana: *Acta Maximiliani* 3. Nawet jeśli epizod ten nie opowiada o rzeczywistym wydarzeniu, to pokazuje sytuację, którą redaktor akt uważał za zupełnie normalną.

lub owo. Wyraźnie odróżnia to losy od ksiąg wróżbiarskich, które udzielały odpowiedzi przede wszystkim na takie właśnie pytania. Oczywiście, takie zawężenie pola konsultacji nie wynika z chęci dostosowania się do upomnień pisarzy kościelnych – losy w sanktuariach pogańskich wykorzystywane były dokładnie w ten sam sposób. Mogło to jednak czynić praktykę mniej kontrowersyjną i bardziej akceptowalną w oczach duchownych, którzy niekoniecznie musieli w niej sami uczestniczyć, ale też nie czuli się w obowiązku jej potępiać.

Cechą podwójnych losów skutkującą na pewno szeroką dostępnością tej praktyki była łatwość jej stosowania. Wszystko, czego wymagała, to skrawek papirusu i dostęp do sanktuarium (co oczywiście zakładało zyczliwość, a w każdym razie tolerancję miejscowych duchownych). Ten, kto nie potrafił pisać, zapewne łatwo mógł skorzystać z pomocy człowieka posiadającego tę umiejętność. Wydaje się, że przynajmniej w Antinoupolis korzystano z usług profesjonalnych pisarzy<sup>41</sup>, choć opublikowany materiał nie pozwala stwierdzić, czy działo się tak w sposób systematyczny. Konsultacja była szybka, można ją było zapewne przeprowadzić w dowolnym momencie. Najprawdopodobniej nie wiązała się z oczekiwaniem w kolejce, bo jeżeli nawet wiele osób nie mogło korzystać z wyroczni jednocześnie, to sama operacja trwała bardzo krótko. Podwójne losy dawało się wykorzystać, radząc się w każdej sprawie, choć, na co zwracałem już uwagę, jedyną odpowiedzią, jakiej udzielały, było „tak” lub „nie”. To oczywiście zawężało zakres możliwych pytań, ale też miało pewną zaletę – odpowiedź była zawsze jasna i nie wymagała interpretacji. Nie wydaje się więc, by był tu konieczny bezpośredni udział jakichkolwiek profesjonalistów poza – być może – pisarzami. Lepiej unikać tu jednak stwierdzeń kategorycznych. Pamiętajmy bowiem, że konsultacje wróżbiarskie niekoniecznie dążyły do osiągnięcia jak największego stopnia wygody i prostoty. Jest możliwe, że ci, którzy stawiali pytanie, oczekiwali właśnie ceremonialnego losowania przeprowadzonego przez kapłana. Losy, którymi dysponujemy, nie pozwalają tego jednak rozstrzygnąć. Po zakończeniu procedury niewylosowany bilet zostawał w sanktuarium – niektóre z biletów znalezionych na śmietnikach sanktuariów są nieotwarte – zapewne znalazły się tam przy sprzątanii kościoła. Mogły tam jednak trafić również bilety wylosowane – wyrzucane przez klienta opuszczającego sanktuarium.

---

<sup>41</sup> W Antinoupolis losy nie są pisane tą samą ręką, ale niektóre z nich wyglądają na owoc pracy zawodowego pisarza, zob. Papini (1985), s. 245.

## ROZDZIAŁ 6

### WYPYTYWANIE OPĘTANYCH<sup>1</sup>

Ludzie późnego antyku uważali, że w świecie, w którym żyją, oprócz nich samych obecne są też inne istoty rozumne, przyjazne człowiekowi – aniołowie lub mu wrogie – demony. Powszechnie uważano przy tym, że wiedza jednych i drugich o tym, co wydarzyło się, dzieje teraz i dopiero wydarzy, daleko wykracza poza tę, która jest dostępna człowiekowi. Wydaje się, że w starożytności chrześcijanie nie stworzyli praktyki zapewniającej zdobycie wiedzy aniołów, z pewnością natomiast starali się korzystać z wiadomości pochodzących od demonów. Tematem tego rozdziału będzie służąca temu praktyka, polegająca na przepytywaniu tych, których uznawano za opętanych przez duchy nieczyste i określano zazwyczaj jako energumenów<sup>2</sup>. Zasadniczym przedmiotem mojego zainteresowania nie będą tu ich wypowiedzi traktowane jako proroctwa, ale same konsultacje: ich uzasadnienie, warunki przeprowadzenia, popularność i stopień akceptacji.

Zanim jednak zagłębimy się w analizę scen przedstawiających tę barwną praktykę, kilka słów należy poświęcić przedstawieniu poglądów chrześcijan na to, co i skąd demony wiedzą o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Jak już pisałem, autorzy kościelni dyskutowali tę kwestię, pisząc o wyroczniach pogańskich. Z jednej strony ochoczo wskazywali oni bowiem przykłady

---

<sup>1</sup> Rozdział ten stanowi zmienioną wersję artykułu opublikowanego po raz pierwszy jako Wiśniewski (2004).

<sup>2</sup> Będę używał terminu *energumenus* na określenie ludzi, których stan był permanentny: zob. Rousselle (1990), s. 137–139, chociaż nie jestem przekonany, czy miał on aż tak ścisłe znaczenie techniczne, jakie nadaje mu autorka.

błędnych przepowiedni starych bóstw<sup>3</sup>, z drugiej nierzadko czuli się zmuszeni przyznać, że bywają one trafne. Tę kłopotliwą skuteczność wyjaśniali tym, że odpowiedzi w wyroczniach udzielane są przez mieszkające w wyroczniach demony, które wiedzę, bardzo niedoskonałą, o tym, co się stanie, czerpią z obserwacji znaków naturalnych, inteligentnej interpretacji Pisma, własnego doświadczenia i wreszcie stąd, że niejednokrotnie zapowiadają to, co same zamierzają zrobić<sup>4</sup>.

## ŚWIĘCI I ENERGUMENI

Jeśli autorzy chrześcijańscy uznawali wyrocznie pogańskie za dzieło demonów, to wieszczkowie, a zwłaszcza wieszczki pogańskie znane z historii były dla nich nikim innym jak opętanymi. Taką opinię na ich temat prezentował zwłaszcza Orygenes<sup>5</sup>. To przekonanie zachęca do postawienia pytania, czy dla ludzi starożytności prawdziwe było również stwierdzenie odwrotne. Czy współcześni im opętani byli – lub przynajmniej mogli być – uważani za wieszczków? Sądzę, że tak; i to nie dlatego, że wydaje się to logicznym wnioskiem płynącym z obserwacji Orygenesisa i innych autorów, ale ponieważ praktyka konsultowania opętanych jest potwierdzona przez źródła.

W żywotach świętych, a także w niektórych innych tekstach narracyjnych, natykamy się dosyć często na sceny wyznań demonów – wymuszonych przez świętego i wypowiedzianych ustami opętanych. Zazwyczaj są to wyznania w sensie ścisłym – duchy nieczyste wyjawiają swoją tożsamość i przestępstwa, których się dopuścili<sup>6</sup>. Niekiedy jednak odsłaniają one również sprawy

---

<sup>3</sup> Poza miejscami wskazanymi we wstępie zob. Euzebiusz, *Praeparatio evangelica* IV 2–3; Marek Diakon, *Vita Porphyrii* 60; Arnobiusz, *Adversus nationes* III 23; Orozjusz, *Historia adversus paganos* VI 15,13–16.

<sup>4</sup> Zob. s. 15–17.

<sup>5</sup> Orygenes, *Contra Celsum* VII 4; ale także: Jan Chryzostom, *In I Epistula ad Corinthos homiliae* 29,1 (PG 61,242); Laktancjusz, *Institutiones* IV 27,14; Prudencjusz, *Peristephanon* I 97–102; Orozjusz, *Historia* VI 15,15. Fontaine (1964), s. 203–206, wykazała, że Prudencjusz opisywał opętanych używając tych samych terminów, jakie zazwyczaj stosowano mówiąc o Pytii.

<sup>6</sup> Hilary z Poitiers, *Contra Constantium* 8; Sulpicjusz Sewer, *Dialogi* III 6,4; Hieronim, *Vita Hilarionis* 13,7; Wiktrycjusz z Rouen, *De laude sanctorum* 11; Konstancjusz z Lyonu, *Vita Germani* 7 i 13; *Vita patrum Jurensium* 42; Teodoret z Cyru, *Historia Religiosa* 9,9–10;



niezwiązane z ich własną działalnością, a nawet zapowiadają przyszłość, choć w rzeczywistości chodzi tu o wydarzenia, które już się stały, albo właśnie się dzieją, a pozostają zakryte jedynie przed ludźmi przysłuchującymi się tym rewelacjom. W *Żywocie Hilariona* czytamy o opętanym, który zdradził obecność bohatera na Sycylii<sup>7</sup>. W *Żywocie Germana z Auxerre* jeden z energumenów zapowiada mnichom, że święty biskup zbliża się do klasztoru, a kiedy indziej liczni opętani zwiastują jego przybycie do Brytanii<sup>8</sup>. W przypadkach tych mieszkające w ludziach demony odsłaniają bliską przyszłość pod wpływem strachu wywołanego obecnością i mocą świętego; wyjawiają to, o co wcale nie były pytane. W tekstach hagiograficznych natykamy się jednak nieraz na sytuację inną. Święty nakazuje przyprowadzić do siebie opętanego i przesłuchuje go, by dowiedzieć się tego, o czym wiedzą tylko duchy nieczyste. Dobrym przykładem takiego epizodu jest historia zamieszczona przez Sulpicjusza Sewera w *Żywocie św. Marcina*:

Tymczasem miasto [Trewir] przeraziła nagle wieść o ruchach i natarciu barbarzyńców. Marcin polecił przywieść do siebie opętanego i rozkazał mu, aby powiedział, czy ta wiadomość jest prawdziwa. Wtedy ten wyznał, że było z nim dziesięciu demonów, którzy szerzyli tę pogłoskę wśród ludzi, aby trwoga wypędziła Marcina z miasta: w rzeczywistości barbarzyńcy nawet nie myślał o napadzie<sup>9</sup>.

---

13,10–12; *Vita Danielis Stylitae* 59; *Vita Theodori Syceotae* 43,40–47; Cyryl ze Scythopolis, *Vita Euthymii* 24 i 56; Grzegorz z Tours, *Liber de virtutibus sancti Martini* II 20; II 34; II 37; III 39; *Liber vitae patrum* 7,2; 8,4; 9,2; *Liber in gloria confessorum* 3; Wenancjusz Fortunatus, *Vita Germani Parisiensis* 71 (189); *Vita Genovefae* 45.

<sup>7</sup> Hieronim, *Vita Hilarionis* 26.

<sup>8</sup> Konstancjusz z Lyonu, *Vita Germani* 9 (przybycie świętego do klasztoru – por. Sulpicjusz Sewer, *Dialogi* III 6,2–5) i 26 (Brytania). Podobne przepowiednie demonów znajdujemy również u Grzegorza z Tours, *Liber in gloria martyrum* 77; 89. Niekiedy demony wyjawiają występki, jakich dopuściły się inne osoby: Grzegorz z Tours, *Liber vitae patrum* 17,2; *Vita patrum Jurensium* 141. Agatiasz, *Historia* V 5,2, pisze, że za panowania Justyniana byli tacy, którzy udając opętanych, zapowiadali mające nadejść nieszczęścia.

<sup>9</sup> *Interea cum de motu atque impetu barbarorum subita civitatem fama turbasset, daemonaicum ad se exhiberi iubet; imperat ut an verus esset hic nuntius fateretur. Tum confessus est decem daemona secum fuisse, qui rumore hunc per populum dispersissent, ut hoc saltim metu ex illo Martinus oppido fugaretur; barbaros nihil minus quam de irruptione cogitare* (*Vita Martini* 18,1–2, SCh 131; przekł. P. J. Nowak).

Dla autora nie ulega wątpliwości, że to energumen zapowiadał atak Germanów na Trewir i że mieszkańcy mu wierzyli. Co więcej, Sulpicjusz Sewer jest przekonany, że duchy nieczyste znały prawdziwe zamiary barbarzyńców. To, co rozgłaszały w mieście, było oszustwem, a nie pomyłką. Inny przypadek przesłuchania opętanych znajdujemy we wspomnianym już *Żywocie Germana z Auxerre*, gdzie biskup nakazuje jednemu z nich wskazać złodzieja pieniędzy przeznaczonych na podatki<sup>10</sup>. To, że demony posiadały informacje niedostępne ludziom, zarówno hagiografowie, jak i ich czytelnicy musieli uznawać za rzecz oczywistą, inaczej opowieści takie jak wskazane wyżej byłyby całkowicie nieprzekonujące<sup>11</sup>.

Autorzy żywotów świętych, chętnie opisujący podobne przesłuchania, wystrzegają się jednak przed promowaniem zasięgania rady u opętanych. Widzimy więc, że po pierwsze, wszystkie wymienione przepowiednie są „teologicznie poprawne”, zgodne z nauką zawartą w *Żywocie Antoniego*. Nie stanowią one autentycznego odsłonięcia przyszłości, gdyż w istocie demony oznajmiają tylko to, co już widziały. Kiedy próbują odgadnąć to, co się dopiero stanie, z reguły się mylą<sup>12</sup>. Po drugie, autorzy żywotów podkreślają, że nikt poza świętym nie jest w stanie zapewnić prawdziwości informacji wydobycych za pośrednictwem energumenów. Wyraźnie starają się przekonać czytelników, że wyznania demonów – z natury kłamliwych – zasługują na wiarę jedynie wówczas, gdy zostały wydobyte z nich mocą bożą<sup>13</sup>. Nawet jeżeli takie ostrzeżenia służyły podkreśleniu szczególnej charyzmy bohatera żywotu,

<sup>10</sup> Konstancjusz z Lyonu, *Vita Germani* 7.

<sup>11</sup> Zob. Augustyn, *De Genesi ad litteram* XII 13,28: *Non sane mirum est, si et daemonium habentes aliquando vera dicunt, quae absunt a praesentium sensibus: quod certe nescio qua occulta mistura eiusdem spiritus fit, ut tamquam unus sit patientis atque vexantis.*

<sup>12</sup> Tak na przykład fałszywą okazuje się zapowiedź śmierci opętanej dziewczyny, wygłoszona przez demona wypędzonego z niej przez Teodora (*Vita Theodori Syceotae* 84). W literaturze hagiograficznej nie natrafiłem na żaden przykład przepowiedzenia przez demona prawdziwej przyszłości. Jeden taki przypadek znalazłem w apokryficznych *Aktach Piotra* 11, jest to jednak tekst należący do gatunku, którego autorzy z pewnością pozwalali sobie na większą niż hagiografowie swobodę w konstruowaniu epizodów cudownych (przepowiednia opętanego w *Aktach Piotra* sąsiaduje z opowieścią o wskrzeszeniu śledzia i historią psa wynagrodzonego przez Apostoła darem ludzkiej mowy).

<sup>13</sup> Paulin z Mediolanu, który opisuje w *Vita Ambrosii* liczne wyznania demonów, za każdym razem podkreśla, że są one składane na mękach; zob. Wiśniewski (2003), s. 153–164. Konstancjusz z Lyonu, *Vita Germani* 9, pokazuje ostrożność, jaką wykazał się opat klasztoru pod Auxerre, który długo nie chciał dać wiary słowom energumena. Eustacjusz z Antiochii,

to warto zapytać, czy ich celem nie było również powstrzymanie ludzi, którzy chcieliby sami uzyskać od opętanych pewne interesujące wiadomości, nie uciekając się do pomocy świętych.

Możemy być bowiem pewni, że wiara w przepowiednie wygłaszane przez demony ustami opętanych nie jest wymysłem hagiografów. Przepowiednie opętanych pojawiają się także poza żywotami świętych. W swojej *Historii kościelnej* Sozomen opowiada o pewnym energumenie, który w konstantynopolitańskim kościele św. Jana Chrzciciela w Hebdomon ogłosił zebranym klęskę armii uzurpatora Eugeniusza w bitwie nad rzeką Frigidus<sup>14</sup>. Jeszcze ciekawsze świadectwo pochodzi z korespondencji Barsanufiosa i Jana, a więc z tekstu odnotowującego autentyczne problemy, z jakimi zwracano się do starców spod Gazy. Wprowadzając jeden z listów pierwszego z mnichów, redaktor zbioru tak streszcza kwestię mu przedstawioną:

Gniew boży dosięgnął ludzi. Wielu [opętanych] przez duchy nieczyste szcze-kało jak psy, wielu prorokowało tak, że niektórzy, zagubieni, wierzyli, że mówią oni prawdę. Dlatego też pewni miłujący Chrystusa świeccy posłali, by zapytać tego samego Wielkiego Starca w tej sprawie<sup>15</sup>.

Barsanufios odpowiada na to pytanie krótko, przypominając, że Biblia zapowiadała przecież pojawienie się fałszywych proroków. List nie pozostawia wątpliwości, że przekonanie, iż demony potrafią odsłaniać rzeczy zakryte ludziom zadającym pytania energumenom, było powszechne, także wśród tych, u których praktyka ta budziła mocny niepokój.

---

*De pythonissa* 4,4, twierdzi, że – zgodnie ze słowami Jezusa – demony mówią prawdę jedynie przymuszone do tego torturami.

<sup>14</sup> Sozomen, *Historia Ecclesiastica* VII 24. Wydaje się, że można zaliczyć ten przypadek do wymuszonych wyznań demonów, nawet jeśli nie ma tu wprost mowy o interwencji świętego, zob. Wiśniewski (2002). Później zob. np. *Opowieść o mandylionie z Edessy* 51–55, gdzie opętany zapowiada objęcie tronu przez Konstantyna Porfirogenetę.

<sup>15</sup> Ὅτε ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ ἦλθε κατὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ πολλοὶ ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων κατὰ τοὺς κύνας ἐλάλουν, τινὲς δὲ ῥήματα ὡς προφητεύοντες ὥστε καὶ τινὰς πλανηθῆναι νομίζοντας αὐτοὺς ἀληθεῖαν. Τότε τινὲς φιλόχριστοι ἐπεμψαν ἐρωτῶντες τὸν αὐτὸν μέγαν Γέροντα περὶ τούτου (Barsanufios i Jan, *Ep.* 843, wyd. F. Neyt i P. de Angelis-Noah, *Correspondence* III, SCh 468, Paris 2002).

## GALIJSKIE WIESZCZKI I *SPIRITUS PYTHONIS*

W *Żywocie Hilarego z Arles*, napisanym przez jego ucznia, Honorata z Marsylii w latach siedemdziesiątych V wieku, znajdujemy epizod, który sugeruje, że byli ludzie, którzy próbowali wykorzystać wiedzę demonów. Wśród dokonania bohatera autor wspomina mianowicie następujące zdarzenie:

Żadną miarą nie pominę również tego, jak dzięki biegłości w sztuce duchowej rozważę położył kres bezbożności, wprowadzonej do miasta przez ducha wieszczego (*spiritus pythonis*), który zawałdął pewną kobietą. Kiedy została pochwycona, [Hilary] polecił, aby po czytaniach ze Starego Testamentu umieszczono ją przy balustradzie kościoła, na widoku wszystkich. W długim kazaniu wyłożył, co nakazuje prawo i ile zła może spowodować w umysłach chrześcijańskich podstęp diabelskiej przewrotności. Udzielając koniecznego wyjaśnienia, pouczył, aby na przyszłość nikt z własnej woli nie dopuszczał się tak wielkiej bezbożności, by szukać wyroczni demonów. Nie pozostawwszy na przyszłość żadnej wymówki nawet obojętnym, polecił odejść tej, którą poprzednio po to umieścił na widoku wszystkich, aby potem nikomu nie wolno było trwać w niewiedzy. Wówczas zły duch, ponieważ zobaczył, że został publicznie zdemaskowany i że już dłużej nie będzie mógł zwodzić dusz ukrytym kłamstwem, rzekł: „Dokądże mam pójść?”. A on, spostrzegłszy, jak wiele łaska boża dokonała przez jego posługę, rozradowany zawołał: „Największym dowodem oczyszczenia jest to, że nie wiesz, dokąd wrócić” (*Vita Hilarii* 17,1–17).<sup>16</sup>

Czy historię tę można uznać za świadectwo praktyki wypytywania energumenów? A właściwie: czy wolno ją uznać za świadectwo jakiegokolwiek rze-

---

<sup>16</sup> *Sacrilegium etiam, quod spiritus Pythonis muliere obtenta influxerat civitati, quam sollerti spiritalis arte consilii extinxerit nequaquam silentio praetermittam. Comprehensam iubet recensitis lectionibus veteris testamenti in cancello ecclesiae publice conlocari. Quid lex iuberet, quantum mali christianis mentibus diabolicae perversitatis propinaret astutia, sermone profluo demonstravit, et ne ullus deinceps tanto sacrilegio, dum daemonum responsa perquirat, sponte se subderet, necessaria instructione perdocuit. Nullam deinceps excusationem etiam negligentibus derelinquens, quam idcirco publice fecisset statui, ut non liceret postmodum ignorari, praecepit abire. Malignus spiritus tum, quia videbat aperte se proditum, nec postmodum decipiendis animabus clandestina fraude valiturum: „Ubi, inquit, vadam?” Et ille advertens, quantum Dei gratia suo ministerio effecisset, laetus exclamat: „Maximum purgationis indicium est nescire quo redeas” (wyd. S. Cavallin, SCh 404).*

czywistej praktyki stosowanej u schyłku starożytności? Należy zachować tu dużą ostrożność, ponieważ epizod jest ewidentnie wzorowany na modelu biblijnym, który stanowi opisane w *Dziejach Apostolskich* zdarzenie w Filipii:

A gdyśmy szli na modlitwę, zdarzyło się, że spotkała nas pewna dziewczyna, która miała ducha wieszczego [*spiritus pythonis* w Vetus Latina i Wulgacie], a która przez swoje wróżby przynosiła wielki zysk panom swoim. Ta, idąc za Pawłem i za nami, wołała, mówiąc: „Ci ludzie są sługami Boga Najwyższego i zwiastują wam drogę zbawienia.” A to czyniła przez wiele dni. Wreszcie Paweł znękaný, zwrócił się do ducha i rzekł: „Rozkazuję ci w imieniu Jezusa Chrystusa, żebyś z niej wyszedł.” I w tej chwili wyszedł<sup>17</sup>.

To tutaj Honorat znalazł wyrażenie *spiritus pythonis*. Fakt, że epizod ma korzenie biblijne nie oznacza jednak, że stanowi on banalny topos literacki. Honorat z Marsylii nawiązuje wprawdzie do relacji nowotestamentowej, ale nie podąża za nią krok w krok. Co więcej, przytoczony opis z *Dziejów Apostolskich* bynajmniej nie należy do scen często wykorzystywanych w tekstach narracyjnych późnej starożytności<sup>18</sup>. Nawet jednak gdyby był to topos literacki, nieostrożnie byłoby zakładać, że praktyka napiętnowana w *Żywocie Hilarego* w ogóle nie istniała.

Większą część interesującego nas epizodu wypełnia streszczenie kazania Hilarego poświęconego zasięgnięciu rady u demonów. To istotne. W dziełach hagiograficznych homilie wygłaszane przez świętego służą do przekazania przesłania ważnego z punktu widzenia autora. Skoro Honorat wkłada w usta swojego bohatera słowa potępienia wobec radzenia się wieszczków, możemy być pewni, że czyni tak, ponieważ chce upomnieć swoich czytelników. Praktyka, którą autor opisuje jako przykład „pytania demonów”, musiała być żywa i dobrze znana mieszkańcom południowej Galii. O jaką jednak praktykę dokładnie chodzi?

Autor wyraźnie przedstawia wieszczkę jako osobę opętaną. Zwróćmy uwagę, że biskup nakazuje usunąć ją z kościoła zaraz po homilii, a zatem dokładnie w momencie odesłania katechumenów i energumenów<sup>19</sup>. Czy jed-

---

<sup>17</sup> Dz 16,16-18.

<sup>18</sup> Znam tylko jeden przykład – historię opowiedzianą przez Grzegorza z Tours, *Historia Francorum* VII 44, która skądinąd wydaje mi się zainspirowana epizodem z *Vita Hilarii*.

<sup>19</sup> Por. *Constitutiones apostolicae* 8,7.

nak taka identyfikacja bohaterki opowieści nie jest jedynie próbą oczernienia osoby, która przez swój dar prorocstwa stała się konkurentką biskupa? Anitra Kolenkow zauważa, że egzorcyzm był bronią często używaną do zwalczania charyzmatyków, których hierarchowie postrzegali jako zagrożenie dla swojej pozycji<sup>20</sup>. Być może więc należy zastanowić się, czy kobieta z Arles nie była w rzeczywistości traktowana przez tych, którzy do niej przychodzili, jako osoba natchniona przez Boga, a nie przez demona.

Konstatacja Kolenkow jest prawdziwa, jeśli wziąć pod uwagę stosunek biskupów do charyzmatyków dających początek silnym ruchom religijnym. Euzebiusz z Cezarei pokazuje, że w ten sposób bywali przedstawiani prorocy i prorokinie montanistów i marcjonitów. Oto opis Montanusa, jaki znajdujemy w *Historii kościelnej*:

Duch go opętał, tak że popadł nagle w rodzaj zachwycenia i ekstazy, począł szaleć, gadać, dziwne wydawać dźwięki, i prorokował zgoła przeciwko zwyczajowi kościelnemu, opartemu na tradycji i od dawna ustalonej kolejności. Spośród tych, co naonczas słuchali tych jego niecnych wynurzeń, jedni patrzyli na niego z niechęcią, jak na człowieka opętanego, demonicznego, będącego pod mocą ducha obłądu, sprawcę niepokojów wśród tłumów. Wystąpili tedy przeciwko niemu, kazali mu milczeć, bo pamiętali wyraźnie o Pańskim przykazaniu i przestrodze, by się mieć na baczności i czuwać przy pojawieniu się fałszywych proroków<sup>21</sup>.

Montanus wraz ze swoimi prorokiniami bywał więc postrzegany jako opętany przez ducha nieczystego. Sytuacje takie nie były chyba jednak częste,

---

<sup>20</sup> Kolenkow (1980), s. 1498–1499.

<sup>21</sup> ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἀμέτρῳ φιλοπρωτείας δόντα πάροδον εἰς ἑαυτὸν τῷ ἀντικειμένῳ πνευματοφορηθῆναι τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινὶ καὶ παρεκστάσει γενομένον ἐνθουσιᾶν ἄρξασθαι τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα. τῶν δὲ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐν τῇ τῶν νόθων ἐκφωνημάτων ἀκροάσει γενομένων οἱ μὲν ὡς ἐπὶ ἐνεργουμένῳ καὶ δαιμονῶντι καὶ ἐν πλάνῃς πνεύματι ὑπάρχοντι καὶ τοὺς ὄχλους ταράττοντι ἀχθόμενοι, ἐπετίμων καὶ λαλεῖν ἐκώλον, μεμνημένοι τῆς τοῦ κυρίου διαστολῆς τε καὶ ἀπειλῆς πρὸς τὸ φυλάττεσθαι τὴν τῶν ψευδοπροφητῶν ἐγγρηγορότως παρουσίαν. Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica* V 16,7–8, wyd. G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, SCh 31, 41, 55; przekł. A. Lisiecki: *Historia kościelna*, Poznań 1924; zob. także *Historia Ecclesiastica* V 16,16–17 (montanistka Maksymilla); V 19,3 (montanistka Pryscylla) i V 13,2 (marcjonitka Filumene).



ze „zwykłymi” charyzmatykami zaś rzecz się miała jednak na ogół inaczej. W Kościele pierwszych wieków postrzegano ich niekiedy jako ludzi zwiedzionych przez diabła<sup>22</sup>, ale raczej nie jako energumenów, których należy poddać egzorcyzmowi. Kobieta z *Żywotu Hilarego* z pewnością natomiast należy do tej właśnie kategorii i jej przypadek ma inny charakter niż sprawa Montanusa. Euzebiusz i cytowani przez niego autorzy najpierw wyraźnie przedstawiają rzekomych proroków jako heretyków, a dopiero później starają się przekonać czytelnika, że w istocie stanowili oni narzędzia w rękach demonów<sup>23</sup>. Honorat z Marsylii nie daje żadnych możliwości zidentyfikowania wieszczącej kobiety jako zwolenniczki takiej czy innej herezji. Nie próbuje on zatem z pewnością skompromitować wyznawców potępionej doktryny; „szukać wyroczeni demonów” nie znaczy dla niego „zasięgać rady u heretyckich charyzmatyków”.

Nic nie sugeruje również, by kobieta pochwycona na rozkaz Hilarego była wieszczką przepowiadającą przyszłość przy użyciu którejs z służących do tego specjalistycznych metod pogańskich lub technik chrześcijańskich opisanych w poprzednich rozdziałach tej książki. Gdyby autor chciał zaatakować tę czy inną formę profesjonalnej *divinatio*, określiłby ją jasno, w sposób zrozumiały dla czytelników. Skądinąd warto zauważyć, że chociaż pisarze kościelni uważali wszystkie znane poganom metody wieszczenia i wróżenia za powstałe z inspiracji demonów, to augurowie, haruspikowie, magowie, ludzie korzystający z losów, ksiąg wróżbiarskich i inni specjaliści od przepowiadania przyszłości, nie byli wcale poddawani egzorcyzmom ani określani jako opętani. Wydaje się zatem, że w *Żywocie Hilarego* chodzi o zasięgnięcie rady u osób naprawdę uznawanych za będące narzędziami demonów i właśnie jako takie znające to, co pozostawało zakryte przed innymi ludźmi; chodzi o zasięgnięcie rady u opętanych.

Co jednak znaczy określenie „opętany”? W późnej starożytności terminologia określająca stan zawładnięcia człowiekiem przez demona daleka jest od precyzji i różne – z naszego punktu widzenia – stany psychiczne mogły być opisywane przy użyciu identycznych wyrażeń. Dla Orygenesza Pytia była

<sup>22</sup> Zob. Sulpicjusz Sewer, *Vita Martini* 23; Palladiusz, *Historia Lausiaca* 25.

<sup>23</sup> Taką samą metodę zniesławienia przeciwnika odnajdujemy w *Żywocie Porfiriusza z Gazy* 85–90, którego autor utrzymuje, że niejaka Julia, manichejka, była opętana. Scena dysputy stoczonej między nią a Porfiriuszem przypomina skądinąd przesłuchania opętanych, zob. Scopello (1997), s. 203–208.

opętana przez demona tego samego rodzaju jak te, które chrześcijanie wypędzali z energumenów<sup>24</sup>. Jeżeli nawet postawienie znaku równości w tym miejscu służyło Aleksandryczykowi przede wszystkim do zaatakowania szanowanej instytucji religii pogańskiej, to wydaje się, że dla pisarzy kościelnych różnica między permanentnym szaleństwem a stanem transu była naprawdę drugorzędna. Jan Chryzostom, w jednej ze swoich *Homilii do Ewangelii św. Mateusza*, wprost określa media, którymi posługiwali się magowie, jako ludzi opętanych przez demony (*daimonôntes*)<sup>25</sup>. Na ogół da się wprawdzie odróżnić w źródłach tych, których nazwalibyśmy chorymi psychicznie od ludzi w stanie transu, ale najczęściej umożliwia to kontekst, a nie precyzyjna terminologia.

Kłopot w tym, że w relacji Honorata z Marsylii sam kontekst nie pozwala na określenie, do której grupy należała wieszczka z Arles. A priori nie można wykluczyć żadnej z tych możliwości, ale pomocne mogłyby być tu pewne analogie. Mniej więcej wiek po powstaniu *Żywotu Hilarego* Grzegorz z Tours wspomina w *Historii Franków* (VII 44) o zdarzeniu żywo przypominającym to opisane wyżej. Tu również spotykamy kobietę „mającą ducha wieszczego” (*spiritus pythonis*); ona także zostaje zatrzymana z polecenia biskupa i poddana egzorcyzmowi, który jednak okazuje się tylko częściowo skuteczny – demon wyjawia swoją tożsamość, ale nie opuszcza ciała ofiary. Ważne jest, że owa kobieta – bez cienia wątpliwości postrzegana przez autora jako opętana – wydaje się zachowywać w sposób niezdradzający objawów szaleństwa: gromadzi złoto, które dostaje od klientów, przystraja się ozdobami, a po odprawieniu przed oblicza biskupa stwierdza, że nie może dłużej mieszkać w swojej okolicy i udaje się do królowej Fredegongi. Odnosimy wrażenie, że jest to osoba ogólnie rzecz biorąc świadoma tego, co robi – być może poza momentami transu wieszczego. Czy zatem należy w podobny sposób zinterpretować epizod z *Żywotu Hilarego* i we wszystkich rzekomych prorokujących opętanych widzieć wieszczków, którzy udzielali odpowiedzi w stanie transu? Z pewnością tak nie jest. Na następnych stronach zobaczymy bowiem teksty świadczące o tym, że pomiędzy ludźmi, u których chrześcijanie późnego antyku szukali pomocy w odsłonięciu rzeczy zakrytych, byli tacy, których szaleństwo nie było stanem chwilowym, lecz permanentnym.

---

<sup>24</sup> Zob. s. 163.

<sup>25</sup> Jan Chryzostom, *In Matthaicum homiliae* 28,3.

## **PYTHONES, ENGASTRIMYTHOI, VENTRILOQUI, ARREPTICII**

Proponuję rozpocząć od przyjrzenia się temu, jaki sens w starożytnej literaturze chrześcijańskiej miał termin *pytho* oraz jego greckie i łacińskie ekwiwalenty, które, jak sądzę, przynajmniej w pewnych przypadkach oznaczały energumenów wieszczących i proszonych o odsłonięcie rzeczy zakrytych.

W Orygenesowym traktacie *O zasadach*, który dotarł do nas w przekładzie Rufina, czytamy:

Z drugiej znów strony okazuje się w sposób wyraźny, iż niektórych ludzi od wczesnego niemowlęstwa ogarnęły wrogie duchy, to znaczy, że niektórzy narodzili się z demonem, inni natomiast, jak to wynika z historii, wieścili już jako dzieci, a inni jeszcze od początku ulegli demonowi, który zwie się pytonem, czyli brzuchomówcą (*quem Pythonem nominant, id est ventriloquum*)<sup>26</sup>.

Ten sam ustęp zachował się w bardziej dosłownym tłumaczeniu Hieronima (*Ep.* 124,8), jednak wyjaśnienie słowa *pytho* jako *ventriloquus* znajduje się tylko u Rufina. Łatwo zrozumieć, dlaczego. Otóż w okresie pracy nad przekładem *O zasadach* Rufin był już zdeklarowanym wrogiem nowego przekładu Biblii sporządzonego przez Hieronima i gorliwym obrońcą starej wersji łacińskiej, w której słowo *ventriloquus* – niespotykane u autorów klasycznych – zostało użyte jako ekwiwalent greckiego *engastrimythos*<sup>27</sup>. W Wulgacie natomiast hebrajski rzeczownik *’ob*, który Septuaginta oddaje przez *engastrimythos*, jest stale tłumaczony jako *pytho*. Tłumacząc Orygenes, Rufin i Hieronim trwali więc konsekwentnie każdy przy swoim wyborze. Z naszego punktu widzenia nie ma to jednak wielkiego znaczenia, ponieważ obydwaj terminy wydają się równoznaczne. Były one zresztą uważane za synonimy nie tylko przez łacinników. Wynika to jasno ze słów Plutarcha:

<sup>26</sup> (...) *manifeste ostenditur ab adversariis spiritibus quosdam a prima statim aetate possessos, id est nonnullos cum ipso daemone esse natos, alios vero a puero divinasse historiarum fides declarat, alii a prima aetate daemonem, quem Pythonem nominant, id est ventriloquum, passi sunt* (*De principiis* III 3,5; SCh 268; przekł. S. Kalinkowski, Kraków 1996).

<sup>27</sup> *Engastrimythos* w Septuagincie: Kpł 19,31; 20,6; 20,27; Pwt 18,11; 1Sm 28,3-9 (5 razy); 1Krn 10,13; 2Krn 33,6; 35,19a; Iz 8,19; 19,3; 44,25. We wszystkich zachowanych ustępach w *Vetus Latina* termin *engastrimythos* jest tłumaczony jako *ventriloquus*, por. internetową *Vetus Latina Database* wydawnictwa Brepols.

Niemądrze to wszakże i zgoła dziecinnie: wyobrażać sobie, że bóg sam na podobieństwo brzuchomówców, zwanych dawniej „Euryklesami”, a dziś „Pytonami”, wstępował w ciała wieszczów i przemawiał, posługując się ich ustami i głosem jak instrumentem<sup>28</sup>.

Trudno ustalić jednoznacznie, jaki sens nadawano terminom *pytho* i *engastrimythos* w środowisku pogańskim. Arystofanes i Platon piszą, że wspomniany przez Plutarcha Eurykles wygłaszał swoje przepowiednie dziwnym głosem; Hippokrates z kolei mówi, że ludzi nazywanych *engastrimythoi* charakteryzował ciężki oddech, ale to właściwie wszystko, co wiemy o ich sposobie wieszczenia<sup>29</sup>. Do połowy XX wieku uważano *engastrimythoi* za rodzaj nekromantów<sup>30</sup>. Przekonanie to – oparte przede wszystkim na ustępie z księgi *Suda*, gdzie pod hasłem *engastrimythoi* czytamy, że kobiety tak nazywane „przyzywają duchy zmarłych” – zostało podważone przez Erica Doddsa<sup>31</sup>. Zauważył on, że teksty z epoki klasycznej nie sugerują żadnego związku *engastrimythoi* z przywoływaniem zmarłych, a definicja z księgi *Suda* jest po prostu owocem lektury *Pierwszej Księgi Samuela* 28,3-9, gdzie Siedemdziesięciu użyło interesującego nas słowa dla określenia wiedźmy z Endor, która rzeczywiście była nekromantką. Dzisiaj powszechnie przyjmowana jest opinia Doddsa, że *engastrimythoi* byli swojego rodzaju prywatnymi wieszczkami, lub może raczej mediami, udzielającymi odpowiedzi w stanie transu<sup>32</sup>. W cytowanym ustępie Plutarch stwierdza, że uważano ich – w jego przekonaniu niesłusznie – za ludzi, których ciała stawały się mieszkaniem boga mówiącego przez ich usta.

<sup>28</sup> εὔηθεσ γάρ ἐστι καὶ παιδικὸν κομιδῆ τὸ οἶεσθαι τὸν θεὸν αὐτὸν ὡσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους Εὐρυκλέας πάλαι νυνὶ δὲ Πύθωνας προσαγορευομένους ἐνδύομενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὀργάνοις (*De defectu oracularum* 9: 414E; wyd. W. Sieveking, *Plutarchi moralia*, Teubner, Leipzig 1929).

<sup>29</sup> Arystofanes, *Vespae* 1017–1020; Platon, *Sophistes* 252 C; Hipokrates, *Epidemiae* 5,63 (=7,28).

<sup>30</sup> Bouché-Leclercq (1879–1892), t. 1, s. 338; Halliday (1913), s. 244–245.

<sup>31</sup> Dodds (1951), s. 71–72, a za nim Amandry (1966), s. 175 oraz Aune (1983), s. 40–41.

<sup>32</sup> Koncepcja ta wydaje się przekonująca, myślę jednak, że Dodds zbyt pośpiesznie odrzuca istnienie wszelkiego związku między *engastrimythoi* a nekromancją. Nie powinno się lekceważyć świadectwa Septuaginty. Skoro jej twórcy konsekwentnie (jak zobaczymy dalej) wybierali słowo *engastrimythos* dla oddania hebrajskiego terminu *’ob*, oznaczającego tego, kto przywołuje dusze zmarłych, to należy sądzić, że przynajmniej w epoce hellenistycznej było ono kojarzone z nekromancją; zob. Ogden (2001), s. 113.

Czy pisząc o *engastrimythoi/pythones*, Orygenes i Rufin z jednej, a Plutarch z drugiej strony, mówią o tym samym fenomenie? Czy chodzi tu o ludzi wieszczących w ten sam sposób i w takim samym stanie psychicznym? To, że według Plutarcha uważano ich za owładniętych przez boga, zaś według Aleksandryjczyka przez demona, stanowi tylko niuans; dla chrześcijan „wszyscy bogowie pogan to demony” (Ps 95,5). O wiele ważniejsza jest inna różnica. Otóż odnosimy wrażenie, że Plutarch – podobnie jak wcześniejsi autorzy pogańscy – uważa opętanie *engastrimythoi* za czasowe, podczas gdy Orygenes ewidentnie uznaje je za stan trwały, co pozostaje w zgodzie z epizodem z *Dziejów Apostolskich*, w którym czytamy, że dziewczyna mająca ducha wieszczego chodziła za Pawłem i jego towarzyszami „przez wiele dni”, co – jak sądzę – wyklucza stan transu<sup>33</sup>.

Postąpilibyśmy oczywiście zbyt pochopnie, uznając, że w literaturze chrześcijańskiej interesujący nas termin nigdy nie pojawia się w takim sensie, w jakim używali go autorzy pogańscy, że *engastrimythoi* i *pythones* są w niej zawsze wieszczącymi energumenami. Tak z pewnością nie jest. W istocie u pisarzy kościelnych stare i nowe znaczenie tych słów współlistnieje. Co więcej, o ile w greckiej literaturze pogańskiej *engastrimythos* i *pytho* (w znaczeniu proroczym) są słowami rzadkimi i – wydaje się – technicznymi, to w pismach chrześcijańskich sytuacja jest o wiele bardziej skomplikowana. Otóż, jak już zasygnalizowałem, pierwszy z tych terminów zrobił wielką karierę w Septuagincie, gdzie został użyty wiele razy dla oddania hebrajskiego słowa *’ob*, oznaczającego wieszczka kontaktującego się z duszami zmarłych<sup>34</sup>. Najślawniejszym przykładem *engastrimythoi* ze Starego Testamentu jest oczywiście czarownica z Endor, która na prośbę Saula przywołała ducha zmarłego Samuela (co skądinąd mocno frapowało i niepokoiło autorów chrześcijań-

---

<sup>33</sup> Nie zgadzam się z Aune (1983), s. 41, który pisze: „(...) the bizarre behavior of the slave girl and her loud cry while delivering the oracle are characteristic features of possession trance”. „Dziwne zachowanie” i „głośne krzyki” wydają się zupełnie dobrze pasować również do trwałego szaleństwa. Aune pomija natomiast inny element opisu *Dziejów Apostolskich*, ten mianowicie, że owa dziewczyna „przez wiele dni” chodziła za Pawłem i Barnabą wykrzykując swoje pouczenia. Nie bardzo mogę sobie wyobrazić taki trwający wiele dni trans mediumiczny.

<sup>34</sup> Por. miejsca wliczone w przyp. 26, z wyjątkiem Iz 44,25. W Biblii są tylko trzy ustępy, w których słowo *’ob* zostało przetłumaczone inaczej: 2Krl 21,6; 23,24 i Iz 29,4. Na temat jego znaczenia zob. Ebach & Rütterswörden (1977–1980) oraz Jeffers (1996), s. 169–172.

skich<sup>35</sup>). Kobieta z Endor jest rzecz jasna wieszczką całkowicie różną zarówno od *engastrimythoi* epoki klasycznej, jak i od tych, o których mówi Orygenes. Nie jest szalona, nie udziela odpowiedzi w transie, a duch, którego sprowadza, nie mówi przez jej usta, lecz ukazuje się jako widmo. Wiedźma z Endor jest nekromantką.

W świetle tego, co powiedziałem wyżej, natykając się w tekście chrześcijańskim na słowo *engastrimythos*, stajemy zawsze wobec konieczności rozstrzygnięcia, czy zostało ono użyte w swoim znaczeniu pierwotnym (wieszczek w stanie transu), czy w tym, który znajdujemy w *Dziejach Apostolskich* i u Orygenesusa (wieszczący opętany), czy wreszcie w sensie, jaki nadała mu Septuaginta (nekromanta). Jedynie kontekst wskazuje, o czym myślał autor. Niestety kontekst jest nazbyt często niejednoznaczny i kiedy na przykład Klemens Aleksandryjski wspomina o „*engastrimythoi* jeszcze dziś podziwianych przez tłum”, nie możemy uznać tej wzmianki za pewne świadectwo praktyki, która stanowi przedmiot naszych zainteresowań, czyli konsultacji u energumenów<sup>36</sup>.

Poza *Dziejami Apostolskimi* i *O zasadach*, jedyny znany mi ustęp, gdzie słowo *pytho* odnosi się bez wątpienia do opętanego – czy raczej do ducha mieszkającego w opętanym – pochodzi z *Homilii pseudoklementyńskich*, których autor oświadcza z dumą, że chrześcijanie wypędzają wieszczące duchy – *pythones*<sup>37</sup>. Z kolei w powstałych zapewne w V wieku *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* pseudo-Justyna *engastrimythoi* to najpewniej nekromanci przywołujący duchy zmarłych<sup>38</sup>. Warto zastanowić się, czy nekromanci i wieszczący opętani nie byli istotnie postrzegani jako osoby uprawiające ten sam typ wróżbiarstwa. Czy duchy przemawiające przez tych ostatnich nie były utożsamiane z duszami zmarłych, wywoływanymi przez nekromantów? Nie można tego wykluczyć. W swojej książce poświęconej starożytnej nekromancji greckiej Daniel Ogden sugeruje, że wypędzane z opętanych demony uważano często właśnie za duchy zmarłych. Epizody, które wskazuje dla po-

<sup>35</sup> Zob. wstęp Simonettiego (1989), s. 7–41. Na temat samego epizodu i opisanego w nim sposobu wróżenia zob. Schmidt (1995).

<sup>36</sup> Klemens Aleksandryjski, *Protrepticus* II 11,2. Inne miejsca, gdzie kontekst nie pozwala rozstrzygnąć, z jakim typem wieszczka mamy do czynienia: *Paedagogus* II 1,15,4; ps.-Aranazy, *Vita Syncreticae* 87; *Vita Symeonis Stylitae Iunioris* 209.

<sup>37</sup> οὐ γὰρ εἶ τι μαντεύεται, θεός ἐστίν· ὅτι καὶ πύθωνες μαντεύονται, ἀλλ' ὑφ' ἡμῶν ὡς δαίμονες ὀρκιζόμενοι φυγα δεύονται (*Clementina homilia* 9,16, PG 2, 253B).

<sup>38</sup> Pseudo-Justyn, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* 81.



parcia swojej tezy, nie są wprawdzie w pełni przekonujące i utożsamienie to wydaje się zdecydowanie rzadsze, niż autor sądzi, prawdą jest jednak, że Jan Chryzostom, w jednej ze swoich *Homilii do Ewangelii św. Mateusza*, wkłada niesłuchanie dużo wysiłku w przekonanie swoich słuchaczy, że dusze ludzi zmarłych nagłą śmiercią nie stają się demonami<sup>39</sup>. Możemy więc przypuszczać, że byli chrześcijanie, którzy nie podzielali przekonania biskupa i tym samym nie widzieli wyraźnej różnicy między wieszczącymi opętanymi a nekromantami.

Termin *engastrimythos* mógł więc określać wieszczków, których my byśmy zaklasyfikowali jako należących do odmiennych grup, ale których starożytni wcale nie musieli rozróżniać w sposób ścisły. Dodatkowo całą sprawę komplikuje fakt, że najczęściej autorzy chrześcijańscy używają owego słowa dla określenia nie jakiegokolwiek praktyki im współczesnej, ale zjawiska znanego z historii biblijnej<sup>40</sup>. *Engastrimythoi* to dla nich przede wszystkim wieszczkowie – zwłaszcza pogańscy – potępieni w Pięcioksięgu oraz księgach Samuela i Kronik; *engastrimythos par excellence* to wiedźma z Endor. Odnotujemy, że w obszernych komentarzach poświęconych tej ostatniej postaci, ani Orygenes, ani Eustacjusz z Antiochii, ani Grzegorz z Nyssy nie sugerują, by *engastrimythoi* działali również w ich epoce<sup>41</sup>.

O ile autorzy greccy nazywają jednak – choć rzadko – mianem *engastrimythoi* wieszczków sobie współczesnych, to pisarze łacińscy nigdy nie używają terminu *ventriloquus* w odniesieniu do jakiegokolwiek żywej praktyki. W literaturze zachodniej, gdzie słowo *ventriloquus* pojawiło się wraz z *Vetus Latina*, określa ono zawsze jednego z wieszczków z historii starotestamentowej, a zwłaszcza wiedźmę z Endor. Jedyne znany mi wyjątek – cytowany ustęp z traktatu *O zasadach*, jest tylko przekładem tekstu greckiego. Łacinni-

<sup>39</sup> Ogden (2001), s. 114–115. Autor sądzi, że niektóre elementy literackiego opisu egzorcyzmów, a zwłaszcza fakt, że demony wyjawiają w nich często swoje imiona, a niekiedy ukazują się w postaci ludzkiej, dowodzi, że duchy wypędzane z energumenów brano za dusze zmarłych. Wskazuje m.in. na „Legion” duchów nieczystych wypędzonych przez Jezusa w Gerazie, demona, który – wygnany przez Teodora z Sykeon – ukazał się pod postacią czarnej kobiety i wspomniane przez Laktancjusza demony wyjawiające swoje imiona podczas egzorcyzmów. Jan Chryzostom, *In Matthaeum homiliae* 28,3.

<sup>40</sup> Teodoret z Cyru, *Quaestiones in Leviticum* 29, PG 80,337, wyjaśnia, że *engastrimythoi* są τινὲς ὑπὸ δαιμόνων ἐνεργούμενοι, ale on także wydaje się pisać raczej o fenomenie historycznym niż o współczesnej mu praktyce.

<sup>41</sup> Wszystkie te teksty wydał, wraz z komentarzem i przekładem włoskim Simonetti (1989).

cy nie nazywali w ten sposób ani opętanych, ani żadnych współczesnych im specjalistów sztuki wróżbiarskiej.

Bardziej obiecujący, jeśli chodzi o literaturę łacińską, jest termin *pytho*. Prawdą jest, że należy podchodzić do niego ostrożnie, ponieważ tak jak u autorów greckich może on tu oznaczać nekromantę. Niemniej u Augustyna znajdujemy kilka ustępów, gdzie sens słowa jest najprawdopodobniej inny. Biskup Hippony kilkakrotnie wspomina o *pythones*, atakując w swoich kazaniach praktyki wróżbiarskie wyraźnie dobrze znane mieszkańcom Afryki Północnej. Oto dwa przykłady:

Jakże to, nie jest wiernym? A przecież wypytuje pytonisę (*pythonissam interrogat*). Jakże to, nie jest wiernym? A kiedy boli go głowa, wiesz sobie na szyi magiczne znaki (...) <sup>42</sup>.

A ci, którzy – nie powiem – dotykają kilku strun, ale nie dotykają samego psalterium i nic dobrego nie czynią, radzą się idolów; i może wydają się chrześcijanami wówczas, kiedy ich dom nie cierpi żadnego nieszczęścia; kiedy jednak spada na niego jakieś utrapienie, biegną do pytona, albo do rzucającego losy, albo do astrologa (*currunt ad pythonem, aut sortilegum, aut mathematicum*) <sup>43</sup>.

Widzimy, że Augustyn wymienia tu *pythones* obok dwóch kategorii profesjonalistów zajmujących się wróżbiarstwem: specjaliści od losów (zapewne korzystającego z ksiąg wróżbiarskich) i astrologa. Mogłoby to skłaniać do uznania, że także *pytho* jest dla niego rodzajem zawodowego wieszczka, prawdopodobnie nekromantą. Sądzę jednak, że rzecz ma się inaczej. Otóż w swoich kazaniach Augustyn używa niekiedy, w kontekście bardzo podobnym jak *pytho*, innego terminu – *arrepticus*, dosłownie: „pochwycony” <sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> *Quare, iste non fidelis est? Et pythonissam interrogat. Quare, iste non fidelis est? Et quando illi caput dolet, caracteres sibi ad collum ligat (Sermo 260D, Miscellanea Agostiniana I, s. 500,15–17).*

<sup>43</sup> *Et illi qui, non dico, aliquas chordas tangunt, sed nec tangunt ipsum psalterium, et nihil boni operantur, consulunt idola; et forte tunc videntur christiani, quando nihil mali patitur domus eorum; quando autem aliqua ibi tribulatio est, currunt ad pythonem, aut sortilegum, aut mathematicum (Enarrationes in Psalmos 91,7, CCL 39).*

<sup>44</sup> Souter (1949): „seized by an evil spirit, possessed, mad”; Blaise (1954): „1. en transe, inspiré; 2. (pl.) ceux qui sont possédés d’un délire sacré, prêtres païens en transe; 3. les fous, un possédé du démon”.

Jeśli komu czego brakuje, jeśli jego duch jest zgnębiony, jeśli brakuje dóbr doczesnych, najczęściej szuka pomocy u demonów, chce radzić się u „pochwyconych”, szuka wróżących z losów<sup>45</sup>.

Czy jeśli boli cię głowa, nie szukasz „pochwyconego”, czarodzieja, zaklinacza, tego, który leczy przy pomocy zaklętych węzłów?<sup>46</sup>

Widzimy, że terminy *pytho* i *arrepticus* pojawiają się w bardzo podobnym kontekście. Zawahałbym się przed stwierdzeniem, że ich użycie jest zamienne, ale trzeba zauważyć, że Augustyn, wyliczając różnych specjalistów, do których ludzie uciekają się w kłopotach, wymienia jednego lub drugiego z nich, nigdy obu naraz<sup>47</sup>. To, że termin *arrepticus* mógł znaczyć tyle co *pytho*, wynika natomiast jasno z tekstu późniejszego niż epoka Augustyna. Na początku VIII wieku Beda określa tym słowem najbardziej znaną pytoniszę historii biblijnej – wiedźmę z Endor<sup>48</sup>.

U Bedy, który skądinąd znał kazania Augustyna, także takie, które nie zachowały się do naszych czasów<sup>49</sup>, słowo *arrepticus* jest więc synonimem *pytho*, ale *pytho* określa dla niego nekromantę<sup>50</sup>. Nie jest to jednak z pewnością pierwotne znaczenie terminu *arrepticus*. W literaturze zachodniej rzeczownik ten pojawił się – podobnie jak *ventriloquus* – dzięki tłumaczom *Vetus Latina*. Znajdziemy go tu w *Pierwszej Księdze Samuela* (21,15), gdzie

---

<sup>45</sup> *Si aliquid deest, si in angusto est anima, in inopia temporalium, quaerit auxilium plerumque a daemonibus, arreptitios daemonum vult consulere, sortilegos quaerit (Enarrationes in Psalmos 34,1,6, CCL 38).*

<sup>46</sup> *Non quando caput doles quaeras arrepticium, maleficum, incantatorem, remediatores sacrilegis ligaturis (Sermo 335F, Revue Bénédictine 51 (1932), s. 21,7). Por. Sermo 63A,3, Miscellanea Agostiniana I, s. 319,9–12 (Quomodo gentium ecclesia misera quaerens beatitudinem, quaerens aliquas vires habere, vel quaerens medicinam, quanta consumpserat in medicos falsos, in mathematicos, in sortilegos, in arrepticios, et vates templorum?) i Sermo Dolbeau 23,12 (An forte divinatio divina non est, quae hinc etiam nomen accepit, cuique adeo dedita est curiositas hominum, ut multi hodie propterea nolint esse christiani, dum volunt sibi licere consulere adrepticios, mathematicos, augures et – quid aliud dicam? – magos?).*

<sup>47</sup> Dolbeau (2003), s. 171, przyp. 34.

<sup>48</sup> Beda, *In I Samuelem* IV 28.

<sup>49</sup> Dolbeau (1996), s. 122–129.

<sup>50</sup> Zob. *In I Samuelem* IV 28: *Dixitque Saul servis suis: quaerite mihi mulierem habentem pithonem ut vadam ad eam et sciscitabor per illam (...). Recte pithonissa quam quidam uentri loquam appellant in Aendor.*

mowa jest o tym, jak Dawid, udający szaleństwo ze strachu przed Filistynami, został uznany za „pochwyconego” (LXX: *epileptos*, Vulg.: *furiosus*) przez Akisza, króla Gat. Następnie, w Drugiej Księdze Królewskiej 9,11<sup>51</sup> widzimy, jak żołnierze Jehu nazywają tak jednego z „synów proroków” (LXX: *epileptos*, Vulg.: *insanus*). Nie ulega wątpliwości, że słowo zostało utworzone przez autorów *Vetus Latina* dla oddania greckiego *epileptos*, znaczącego właśnie „pochwycony”. W kontekście Ksiąg Królewskich jego sens jest jasny; *arrepticus* to po prostu szaleniec. Hieronim w swoim przekładzie Biblii używa tego terminu tylko raz, w *Księdze Jeremiasza* (29,26), gdzie czytamy, że Sofoniasz, syn Masejasza został ustanowiony do sprawowania nadzoru *super omnem virum arrepticium et prophetantem* (LXX – Jr 36,26: παντι ἀνθρώπῳ προφητεύοντι καὶ παντι ἀνθρώπῳ μαινομένῳ). Tu również chodzi bez wątpienia o szaleńców – takie jest znaczenie słowa *meshuga*, które Hieronim przetłumaczył jako *arrepticus*; ich szal ma jednak charakter wieszczy, co jasno wynika z kontekstu. Choć przypadek „syna proroków” w *Vetus Latina* jest mniej jasny, to i tu związek „pochwyconego” z wieszczaniem wydaje się bardzo prawdopodobny; w epizodzie z historii Dawida jest on natomiast całkowicie nieobecny: „zmienił się wobec nich na twarzy i zachowywał się jak szalony; walił w bramę, uderzał w ręce, rzucał się na skrzydła bramy i pozwalał ślinie spływać po brodzie” (1Sm 21,13)<sup>52</sup>, to wszystko. Opis ten pokazuje, że po to, by zostać uznany za „pochwyconego” niezbędne było zachowanie szaleńca, a nie fakt wieszczenia.

Ani w *Vetus Latina*, ani w Wulgacie teksty biblijne nie sugerują, by szaleństwo *arrepticii* było wywołane przez demony. W *Enarrationes in Psalmos* Augustyn uściśla jednak, że ci, do których biegają po radę jego wierni, to *daemonum arrepticii* – „pochwyceni przez demony”<sup>53</sup>. Określenie to żywo

<sup>51</sup> Zob. poświadczenia zebrane w *Vetus Latina Database*. Inne terminy używane w łacińskich przekładach tego miejsca to *furiosus* i *insanus*.

<sup>52</sup> (...) *mutavit vultum suum coram ipsis, et affectabat, et tympanizabat ad ostia civitatis, et ferebatur in manibus suis, et procidebat ad ostia portae, et salivae discurrebant super barbam eius*. Miejsce to cytuje Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 33,1,2.

<sup>53</sup> *Enarrationes in Psalmos* 34,1,6. To samo wyrażenie w *Enarrationes* 94,6,21–24. Nie jestem pewien, czy Augustyn zawsze uważał szal wieszczy *arrepticii* za efekt opętania przez demona. W *De Genesi ad litteram* XII 17,36 mówi on w każdym razie o szaleńcu (*phreneticus*, nie *arrepticus*), który przepowiedział śmierć pewnej kobiety i który wyraźnie nie był opętany. Augustyn wyznaje, że natura tego fenomenu nie jest dla niego jasna, niemniej próbuje go tłumaczyć przyczynami naturalnymi i nie wiąże z jakimikolwiek działaniami de-

przypomina termin *arrepti a daemone*, używany przez Hieronima w *Żywocie Hilariona* oraz *daemonio arreptus*, który znajdujemy u Jana Kasjana<sup>54</sup>. Obydwaj autorzy mówią tu wyraźnie o energumenach<sup>55</sup>. Skądinąd Kasjan, używając w sposób zamienny rzeczowników *arrepticus* (bez żadnego dopełnienia) i *energumenus*, poświadczą, że są one równoznaczne<sup>56</sup>. Nieco później *arrepticii* pojawiają się w *Żywotach Ojców Jurajskich*, gdzie kontekst również nie pozostawia wątpliwości, że „pochwyceni” przebywający w kościołach to energumeni<sup>57</sup>.

Trzeba jednak zastanowić się, powracając do pytania zadanego już w kontekście wieszczki z Arles, czy w istocie Augustynowi nie chodziło o stan chwilowy. Czy *arrepticii daemonum*, o których mówi, nie powinni być uznani za media pozwalające magom przepowiadać przyszłość, za „zawodowych” wieszczków udzielających odpowiedzi w transie<sup>58</sup> albo za czcicieli *dea Syria* bądź *Kybele*<sup>59</sup>, którzy również znani byli ze swojego szału wieszczego<sup>60</sup> i któ-

---

monów. Można zastanawiać się, czy takie wyjaśnienie – nieco dziwne pod piórem biskupa – było przekonujące dla tych, którzy szukali u szaleńców odpowiedzi na swoje pytania. Nie sądzę. Wydaje mi się, że są to raczej refleksje intelektualisty, zainspirowane być może lekturą ustępu z Apulejusza, który mówi, że podziela poglądy Platona na rolę boskich mocy pośredniczących między Bogiem a ludźmi, odpowiedzialnych za wszelkie formy wieszczenia, ale zastanawia się, czy w pewnych warunkach dusza ludzka nie może sama przepowiadać przyszłości (*Apologia* 43).

<sup>54</sup> Hieronim, *Vita Hilarionis* 16,4; 25,2; Jan Kasjan, *Collationes* XIV 7.

<sup>55</sup> W nieco późniejszej epoce wyrażenia tego używał często Grzegorz z Tours: *Historia Francorum* II 3; IV 36; VII 35; *Liber in gloria martyrum* 38; 42; 68; *Liber vitae patrum* 8,5; 17,3.

<sup>56</sup> Jan Kasjan, *Collationes* VII 11–12; por. VIII 15.

<sup>57</sup> *Vita patrum Jurensium* 15; 34; 89. W miejscach tych nic nie sugeruje związku *arrepticii* z wieszaniem. Wyraźnie nie jest to więc termin techniczny określający wieszczących szaleńców, chociaż Hieronim, a jeszcze częściej Augustyn, używają go w tym sensie.

<sup>58</sup> Są to praktyki niesłychanie popularne w późnej starożytności, dobrze poświadczone w papirusach magicznych i tekstach literackich. Media: zob. np. PGM IV 850–929; VII 348–358; VII 540–544 (inne przykłady zob. Iles Johnston (2001), s. 101, przyp. 9); Apulejusz, *Apologia* 42–43; Jamblich, *De mysteriis* III 6; mag w transie: *De mysteriis* III 31. Zob. Dodds (1965), s. 53–54.

<sup>59</sup> Zob. Graillot (1912), s. 306–307.

<sup>60</sup> Zob. ich barwny opis u Apulejusza, *Metamorphoses* VIII 28–29. Podobnie wieszczili być może również kapłani bogini Ma: Tibullus, *Elegiae* I 6,45–50, zob. Turcan (1992), s. 48–49; Cumont (1929), s. 85–86. Inne przykłady prorocत्व wypowiedzianych przez adeptów kultów pochodzenia wschodniego zob. Hajjar (1990), s. 2307–2309.

rych chrześcijanie często uznawali za opętanych przez demony<sup>61</sup>? Wydaje się, że żadnej z tych możliwości nie da się całkowicie wykluczyć. Oprócz wskazanych wyżej cytatów u Augustyna natykamy się na inne, potwierdzające, że przynajmniej niektórych *arrepticii* łączono z kultami pogańskimi<sup>62</sup>. François Dolbeau z kolei przytacza niewydany dotąd tekst anonimowej homilii, prawdopodobnie pochodzenia afrykańskiego, opowiadający historię dwóch ludzi, złodzieja i jego ofiary, którzy niezależnie udali się do człowieka określonego jako *arrepticus*<sup>63</sup>. Pierwszy poszedł tam po to, by zapytać się, czy zostanie odkryty, drugi – po to, by dowiedzieć się, czy odnajdzie skradzione pieniądze. *Arrepticus* ten określony jest w tekście również *sortilogus* i *divinus*, a jego konsultacje są płatne. Kaznodzieja nie mówi nam nic o metodzie wieszczania, jaką posługiwał się ów człowiek, jest jednak oczywiste, że był to zawodowy wróżbita, a nie energumen. Dolbeau podejrzewa, że chodzi o medium dające odpowiedzi w stanie transu, i że u Augustyna słowo *arrepticus* miałyby to samo znaczenie.

W epizodzie z *Pierwszej Księgi Samuela*, który Augustyn przytacza w swoich objaśnieniach do *Psalmu 33*<sup>64</sup>, Akisz wyraźnie uznaje jednak dziwnie zachowującego się Dawida za kogoś, kto definitywnie postradał zmysły i jest po prostu godnym pożałowania wariatem; inaczej cała historia nie miałaby sensu. Podobnie, kiedy w tym samym kazaniu biskup przypomina, że Jezus był postrzegany przez ludzi słuchających go jako *arrepticus*, to chce powiedzieć, że uważano go za trwale pozbawionego rozumu, a nie za wieszczka w tran-

---

<sup>61</sup> Media: zob. wspomniany już ustęp z homilii Jana Chryzostoma, *In Matthaeum* 28,3 (PG 57,353); kapłani *Dea Syria*: być może tak należy interpretować również ustęp z *Oktawiusza* 27,3 Minucjusza Feliksa: „Do tych opętanych należą zarówno rozmaici nawiedzeni (*furentes*), których widać na ulicach, jak i prorocy, oraz ci, co szwendają się z dala od świątyń, gdzie dostępując natchnienia, głośno krzyczą. Wszyscy oni mają w sobie to samo piętno demona, chociaż u każdego z nich szaleństwo owo inaczej się objawia” (przekł. M. Szarmach). J. Beaujeu w przypisie do tego miejsca zauważa, że wyrażenia użyte przez apologetę odpowiadają tym, jakie odnajdziemy w opisie kapłanów *Dea Syria* u Apulejusza (*Metamorphoses* VIII 27). Dodds (1965), s. 56, przyp. 3, woli widzieć tu *engastrimythoi*, których utożsamia z mediami. Nie widzę środków, które pozwoliłyby rozstrzygnąć, która z tych interpretacji jest poprawna. Celsus w podobny sposób opisuje ekstatycznych wieszczków działających w Palestynie i Fenicji: Orygenes, *Contra Celsum* VII 9.

<sup>62</sup> Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 94,6; 134,20; *Sermo* 63A,3, *Miscellanea Agostiniana* I, s. 319,9–12; *Sermo* 328, *Revue Bénédictine* 51 (1932), s. 17,62–64; *De civitate Dei* II 4.

<sup>63</sup> Dolbeau (2003), s. 171–172, przyp. 34, z aneksem na s. 181–182.

<sup>64</sup> *Enarrationes in Psalmos* 33,1,2 i 8.



sie<sup>65</sup>. Wskazane wyżej ustępy z *Collationes* Jana Kasjana i *Żywotów Ojców Jurajskich* potwierdzają taką interpretację interesującego nas słowa; epizod z kazania przytoczonego przez Dolbeau wyraźnie jednak mu przeczy. Należy stąd wnioskować, że termin *arrepticus*, podobnie jak *pytho* i *engastrimythos*, mógł oznaczać równie dobrze energumena jak medium wieszczące w transie, i że w oczach chrześcijan późnej starożytności różnica między tymi dwiema formami „opętania” była mało istotna. *Arepticii* pojawiający się w kazaniach Augustyna mogli należeć zarówno do pierwszej, jak i drugiej grupy.

## KONSULTACJE W KONSTANTYNOPOLU I EGIPCIE

Są szczęśliwie inne świadectwa, które nie zawierają wprawdzie żadnego z omówionych wyżej terminów, ale pokazują jasno, że dla poznania rzeczy zakrytych konsultowano nie tylko wieszczków w transie, ale i „prawdziwych” energumenów. Przyjrzyjmy się najpierw tekstowi późnemu co prawda, ale bardzo interesującemu – ustępowi z siódmowiecznych *Cudów św. Artemiosa*. Interesujący mnie epizod mówi o pewnym pobożnym mieszkańcu Konstantynopola, którego dom został ograbiony przez złodziei<sup>66</sup>. Sąsiedzi nieszczęśnika utrzymywali, że nikogo nie widzieli, ale:

(...) polecieli mu udać się do [kościół] świętego Pantelemona, w dzielnicy *Ta Roubinou*, mówiąc, że tam jest ktoś, kto daje wiedzę; on powie mu, kto jest złodziejem. W tym czasie w licznych kościołach było bowiem wielu opętanych. Człowiek ów, chwilowo pocieszony tymi słowami, poszedł do [kościół] świętego Pantelemona; ale kiedy usłyszał krzyki opętanego, powiedział do siebie: „Oto opuszczam Boga i zbliżam się do demonów. Zostałem okradziony, a gubię własną duszę” i wrócił do domu (*Miracula Artemii* 18)<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> *Ibidem*. Podobnie Cezary z Arles, *Sermo* 127,1, wyjaśnia swoim słuchaczom, że Izraelici nie okazywali należnego szacunku prorokom, którzy byli przez nich traktowani jako *insani atque arrepticii*. Kontekst i przykłady biblijne (jeden z „synów proroków” określony przez żołnierzy Jehu jako *insanus* i Jezus nazwany przez nieprzyjaciół *arrepticus*) pokazują, że Cezary używa tych dwóch terminów jako synonimów, i że znaczą one tyle co „szaleniec”.

<sup>66</sup> Ustęp ten, podobnie jak inne świadectwa wieszczenia opętanych zaczerpnięte z literatury bizantyńskiej, komentuje Déroche (1995), s. 159–161.

<sup>67</sup> ὑποτίθενται αὐτῷ ἀπελθεῖν εἰς τὸν ἅγιον Παντελεήμονα, εἰς τὰ Ρουφίνου, φάσκοντες εἶναι τινα ἐκεῖ ἐπίστασιν διδόντα, ὃς ἐρεῖ αὐτῷ τὸν συλήσαντα. συνέβη

Ustęp ten wydaje mi się ważny i to nie tylko dlatego, że wprost potwierdza istnienie zajmującej mnie praktyki. Chodzi także o to, że o ile mniej więcej wiemy, jak wyglądały seanse magów przywołujących duchy za pomocą medium<sup>68</sup>, to trudniej wyobrazić sobie, w jaki sposób organizowane były konsultacje u energumenów. Przytoczony epizod daje pewne pojęcie przynajmniej o tym, gdzie odbywały się konsultacje.

W starożytnej literaturze chrześcijańskiej często natykamy się na energumenów stale przebywających w znanych sanktuariach; można przytoczyć liczne opisy tego zjawiska, zaczerpnięte zwłaszcza z dzieł hagiograficznych<sup>69</sup>. Nie jest to jednak wyłącznie topos właściwy dla żywotów świętych czy zbiorów opowieści o cudach. Wzmianki o tym zjawisku pojawiają się także w pismach należących do innych gatunków literackich, których autorzy często wspominają je mimochodem, jako rzecz dobrze znaną czytelnikom, mówią o nich również teksty normatywne<sup>70</sup>. Nie miejsce tu na szersze wyjaśnianie powodów tego zjawiska, kilka słów jednak należy mu poświęcić. Otóż, jak już wspominałem, około połowy IV wieku powstają w świecie chrześcijańskim pierwsze monumentalne martyria, których budowę zainicjował Konstantyn Wielki i jego synowie. Miejsca te bardzo

---

γὰρ ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ πλείστους εἶναι δαιμονιῶντας ἐν πολλαῖς ἐκκλησίαις. τούτοις τοῖς λόγοις κουφισθεὶς πρὸς τὸ παρὸν ὁ ἀνὴρ, ἀπῆλθεν εἰς τὸν ἅγιον Παντελεήμονα, καὶ ἀκούσας τῆς τοῦ δαιμονιῶντος κραυγῆς εἶπεν ἐν ἑαυτῷ: «Ἄρτι ἐὼ τὸν θεὸν καὶ δαίμοσιν προσέρχομαι· ἄρτι ἐσυλήθην καὶ ἀπόλεσα τὴν ψυχὴν μου». καὶ ταῦτα εἰπὼν ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Cytuję za: Nesbitt & Crisafulli (1997), s. 114,19–27 (tekst jest przedrukiem z wydania A. Papadopoulou-Kerameusa, St. Petersburg 1909).

<sup>68</sup> W ostatnich latach ukazały się liczne studia poświęcone temu tematowi, zob. np. Athanassiadi (1993); Gordon (1997); Iles Johnston (2001).

<sup>69</sup> Energumeni w kościołach: Hieronim, *Ep.* 108,13; Sulpicjusz Sewer, *Dialogi* III 6,2–5; *Vita patrum Jurensium* 42; 89; Paulin z Mediolanu, *Vita Ambrosii* 14,2–3; 29,2; 33,3; Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica* VI 6 (rzekomy energumen); Sozomen, *Historia Ecclesiastica* VII 24; Cyryl ze Scythopolis, *Vita Euthymii* 51–56.

<sup>70</sup> Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* VII 29. Możliwe, że byli oni obecni również w niektórych sanktuariach pogańskich, zob. Lukian, *De dea Syria* 43. Czasem opętani byli prowadzeni do kościołów przez własną rodzinę. Pseudo-Dionizjusz z Tel-Mahre opowiada, że podczas epidemii „szaleństwa i ducha demonicznego”, która nawiedziła Amidę w latach 559–560, „ci, którzy zostali zachowani od tego szaleństwa postanowili posługując się łagodnością bądź siłą i przymusem zgromadzić ich [opętanych] w kościołach, tak że wszystkie kościoły i sanktuaria miasta całkowicie się nimi wypełniły” (*Chronique, Troisième Partie, CSCO* 104, s. 116)

szybko zaczynają przyciągać ludzi biednych i chorych, a pozbawionych wsparcia rodziny. Otrzymują oni w nich jałmużnę, dach nad głową, a niekiedy także inne formy opieki. Wśród tych ludzi wyróżniającą się grupę stanowią ci, którzy postrzegani są jako opętani. Ich zachowania, krzyki, jęki, wyznania przewin i tożsamości mieszkających w nich demonów zaczynają być traktowane jako wyraz cierpień zadawanych duchom nieczystym przez moc tkwiącą w relikwiach złożonych w martyrium. Pisałem już, że pierwsze świadectwa wiary w moc relikwii pojawiają się na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych IV wieku w pismach Hilarego z Poitiers. Niemal do końca tego stulecia podstawowymi przejawami tej mocy odnotowywanymi w źródłach nie będą uzdrowienia, ale właśnie krzyki i wyznania energumenów. Oprócz źródeł literackich stałą i codzienną obecność opętanych w miejscach kultu poświadczają również akta synodów i inne teksty o charakterze prawnym. W piątowiecznej kolekcji znanej pod nazwą *Statuta ecclesiae antiqua* czytamy, że energumeni przebywający w kościołach powinni być codziennie karmieni i poddawani egzorcyzmom oraz że należy ich zatrudnić do zamiatania posadzek w domu bożym<sup>71</sup>. Energumeni przebywali w tych miejscach na stałe. Bez wątplenia nie wszyscy spośród nich mogli pełnić rolę wieszczków; niektórzy nie mówili w sposób zrozumiały, inni nie mówili wcale<sup>72</sup>. Ten jednak, kto chciał postawić pytanie jednemu z nich, nie powinien był mieć wielkich trudności ze znalezieniem w sanktuarium osoby nadającej się do tego celu. Można zastanawiać się, czy również kobieta zatrzymana na rozkaz Hilarego nie została pochwycona na miejscu, w kościele lub jego bezpośrednim otoczeniu.

Jeżeli ludzie pragnący zdobyć niedostępną im wiedzę wypytywali opętanych w sanktuariach, to działo się tak nie tylko ze względu na to, że łatwo było tam znaleźć energumenów, ale i dlatego, że miejsca te gwarantowały prawdziwość otrzymanych odpowiedzi. Moc złożonych w kościołach relikwii, o której przejawach pisałem przed chwilą, uniemożliwiała

---

<sup>71</sup> *Statuta ecclesiae antiqua* 63; 64; 62; podobne postanowienia: *Concilium Arelatense secundum* (442–506), c. 39(38), 40(39); *Concilium Arausicanum*, c. (441) 13(14), 14(15). Na temat charakteru i datacji *Statuta ecclesiae antiqua* kolekcji zob. Wipszycka (2004), s. 338.

<sup>72</sup> W *Miracula Cosmae et Damiani* II 12, autor wspomina o wielu opętanych kobietach przebywających w sanktuarium świętych, ale tylko jedna z nich „mówi” – *logon didosi*. Nawet jeśli przez to wyrażenie autor nie stwierdza w sposób jasny, że osoba ta dawała wyrocznie, to właśnie tacy „mówiący” energumeni stanowili kategorię potencjalnych wieszczków.

demonom kłamstwo. Sądzę, że tak właśnie należy interpretować praktykę, o której Atanazy pisze w *Liście Paschalnym* 42, zachowanym do dziś jedynie w przekładzie koptyjskim. Biskup piętnuje w nim ludzi, którzy chodzą na groby męczenników, by wypytywać demony o przyszłość. Podkreśla, że zarówno Paweł w Filippi, jak i Jezus nakazali demonom zamilknąć, mimo że mówiły one – przez usta opętanych – rzeczy prawdziwe, po czym dodaje:

Jeśli [ludzie ci] odpowiadają, że w martyriach uleczeni zostali liczni opętani, to jest to jedynie wymówka; niech słuchają, co im odpowiem: Nie są oni leczeni przez to, że męczennicy nachodzą demony; są leczeni przez Zbawiciela, którego wyznawali męczennicy. Torturowane przez niego demony krzyczą tak jak te, o których mowa jest w ewangelii, wołając: „Błagam cię, nie dręcz nas”; ale [ludzie ci] będą zawstydzeni widząc unicestwione te demony, które oni wychwalają i które pytają o przyszłość. Czy po tych słowach odważą się wypytywać za pośrednictwem duchów nieczystych? Tak, tak, odważą się, są to bowiem bezwstydnicy i miłośnicy rozkoszy<sup>73</sup>.

Przytoczony tekst – jak to już zauważył David Brakke<sup>74</sup> – nie jest jasny. Atanazy mówi o ludziach, którzy „pytają demony o przyszłość”. Zraz jednak dodaje, że stawiają oni pytania „za pośrednictwem duchów nieczystych”, każąc się domyślać, że ich właściwymi adresatami są męczennicy<sup>75</sup>. Do kogo więc ostatecznie się zwracano? Sądzę, że praktyka polegała na stawianiu pytań demonom za pośrednictwem opętanych, co Atanazy przyznaje na początku. Obecność relikwii męczenników była jednak niezbędna, ponieważ ci ostatni odgrywali rolę katów torturujących duchy nieczyste i tym samym zapewniających wiarygodność ich zeznań – rolę dobrze potwierdzoną przez teksty hagiograficzne<sup>76</sup>. Jeżeli następnie Atanazy odwraca role męczenników i demonów, to czyni to

<sup>73</sup> *Epistula festalis* 42, CSCO 150, s. 65.

<sup>74</sup> Brakke (1998), s. 469–471.

<sup>75</sup> Brakke (1998), s. 469, proponuje przekład: „wypytywać duchy nieczyste”, ale nie wyjaśnia powodów tej poprawki. W swoim nowym przekładzie Camplani (2003), s. 541, tłumaczy tak jak Lefort: „attraverso gli spiriti immondi”.

<sup>76</sup> Na ten temat: Brown (1981), s. 109, a także Wiśniewski (2002), s. 373–375. Zob. np. Paulin z Mediolanu, *Vita Ambrosii* 16; 21; 33,3–4; 48,2; Grzegorz z Tours, *Liber de virtutibus sancti Martini* III 39; *Liber vitae patrum* 8,11.

jedynie po to, by skompromitować swoich przeciwników, posługujących się rzekomo demonami do przesłuchiwania świętych<sup>77</sup>.

Pod koniec listu biskup określa napiętnowaną praktykę jako wynaturzenie właściwe kultowi idółów i zachęca swoich czytelników:

Dlatego właśnie proszę was, by tacy ludzie pozostali poza zgromadzeniem bożym, niczym trędowaci i obcy wierze. Niech takie czyny nie zdarzają się wśród was ani wśród waszych bliskich. My bowiem jesteśmy obcy demonom, gdyż mamy proroków i darzymy cziłą Słowo Boże, które przemawia z niebios; i nie potrzebujemy tych, co mówią z ziemi.

Ostatnie wyrażenie pochodzi z *Księgi Izajasza*<sup>78</sup>, ale wydaje się, że Atanazy bezpośrednio zaczerpnął je raczej z *Komentarza do Księgi Liczb* Orygenesusa, skąd zapożyczył również całe rozumowanie oraz przykłady biblijne (Jezus i Paweł nakazują zamilknąć demonom). W tekście tym – zachowanym w tłumaczeniu Rufina – Aleksandryczyk wyjaśnia, że ci, którzy „mówią z ziemi”, symbolizują wieszczbiarstwo pogańskie i dorzuca:

Jeśli Paweł nie ścierpiał, aby [demony] dawały mu świadectwo, ale bolał nad tym, o ileż bardziej my winniśmy boleć, widząc dusze zwiedzione przez tych, co za jakiegoś ducha bożego uznają ducha Pytona (*spiritus Pythonis*) lub przemawiającego przez brzuchomówcę (*ventriloquus*), wieszczka, augura i inne demony tego rodzaju<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Niewykluczone jednak, że sami klienci byli niekiedy przekonani, iż za pośrednictwem opętanych stawiają pytania męczennikom. W *Cudach św. Demetriosa* spotykamy mężczyznę, który „udał się do martyrium św. Izydora, zarówno po to, by od miejscowych dowiedzieć się, kim jest ów Demetrios, jak i po to, by prosić świętego o wyjawienie mu prawdy”. Posunięcie okazało się trafne, gdyż „cierpiący, którzy znajdowali się w sanktuarium i przez których – pod przymusem z wysoka – wbrew swojej woli wypowiadały się będące w nich demony, odsłoniли mu prawdę” (*Miracula Demetrii* I 9,76). Podobnie: Sofronios, *Miracula Cyri et Iohannis* 36,22, gdzie natrafiamy na opętanego, który w sanktuarium męczenników – i z ich rozkazu – zapowiada pewnemu choremu monofizycie, że jeśli ten się nie nawróci, nie odzyska zdrowia.

<sup>78</sup> Iz 29,4 (LXX): οἱ φωνοῦντες ἐκ τῆς γῆς; podobnie w Iz 8,19; 19,3; w dwóch ostatnich miejscach wyrażenie to sąsiaduje z *engastrimythoi*.

<sup>79</sup> *Quod si Paulus testimonium sibi eum dare non patitur, sed dolet super hoc: quanto magis nos dolere debemus, si quando decipi videmus animas ab his, qui velut divino alicui spiritui Pytho-*

Atanazy podąża więc za Orygenesem, który potępia między innymi konsultacje u *pythones* i *engastrimythoi* i uważa je za dowód łatwowierności ludzi dających się mamieć sztuczkom demonów. Biskup Aleksandrii nie powtarza terminów użytych w przytoczonym ustępie na określenie owych wieszczków, ale możliwe, że to właśnie one skłoniły go, by wykorzystać tekst Orygenesesa i że nieokreśleni bliżej w liście opętani, którym zadawano pytania przy relikwiach męczenników, to dla niego właśnie *engastrimythoi* i *pythones*.

W kontekście *Listu Paschalnego* 42 Atanazego konsultacje u energumenów przebywających w kościołach bądź martyriach wydają się bliskie przesłuchaniom opętanych przeprowadzanym przez bohaterów dzieł hagiograficznych, o których pisałem na początku tego rozdziału. Św. Marcin potrafił wydobyć z duchów nieczystych prawdę, ponieważ był potężnym przyjacielem Boga, ale ludzie zupełnie zwyczajni, pobożni, lecz pragnący poznać rzeczy zakryte, nie mieli takiej mocy. Mogli jednak mieć nadzieję, że uda im się osiągnąć ten sam rezultat, wypytując demony mieszkające w energumenach, tam gdzie pochowane były relikwie męczenników – źródło mocy przynajmniej równie skuteczne jak święty żyjący<sup>80</sup>.

Interesujące nas konsultacje przeprowadzane w martyriach i kościołach na ogół były chyba bezpłatne, chociaż prawdopodobnie opętanemu dawano przy tych okazjach jakąś jałmużnę<sup>81</sup>. Niewykluczone jednak, że były i przypadki inne. Nie znalazłem żadnego dowodu na to, by w środowisku chrześcijańskim płacono za usługi tego rodzaju<sup>82</sup>, ale nie powinniśmy zapominać o epizodzie z *Dziejów Apostolskich*. Ich autor podkreśla, że niewolnica mająca ducha wieszczego była źródłem pokaźnych zysków dla swoich właścicieli.

---

*nis aut ventriloquo aut divino aut auguri vel aliis quibuslibet huiusmodi daemonibus credunt?* (*In Numeros homiliae* 16,7, GCS 30), przekł. S. Kalinkowski.

<sup>80</sup> Brown (1981), s. 86–127. Zob. Honorat, *Vita Hilarii* 31,10–20.

<sup>81</sup> Potrafię wskazać tylko jeden, późny tekst, który wprost poświadcza korzystanie przez opętanych z jałmużny – dziewiętnowieczny *Żywot Filareta* 10. Nie ma jednak powodów, by sądzić, że grupa ta była wyłączona z dobroczynności chrześcijańskiej. Praktyka potwierdzona jest pośrednio przez c. 60 synodu *In Trullo*, potępiający „tych, którzy upodobniają się do opętanych przez demona i swoim nieuczciwym postępowaniem celowo naśladują sposób postępowania opętanych”; por. komentarze do tego kanonu u Teodora Balsamona i Jana Zonarsa (PG 137/138,716–717), które wskazuje Greenfield (1988), s. 93.

<sup>82</sup> Kobieta „mająca ducha Pytona”, o której mówi Grzegorz z Tours (*Historia Francorum* VII 44) była dobrze wynagradzana przez swoich klientów, nie była ona jednak z pewnością energumenką.



Konsultacje u opętanych mogły więc być zorganizowane i z tego punktu widzenia przypominać stawianie pytań mediom. Płacono temu, kto urządzał seans, by móc uzyskać odpowiedź od osób, przez których usta przemawiał bóg lub demon. Natchnienie mediów było jedynie czasowe, stan opętanych – raczej trwały, ale z punktu widzenia klientów – podobnie zresztą jak z punktu widzenia biskupów – różnica ta nie była prawdopodobnie szczególnie istotna.

## POPULARNOŚĆ PRAKTYKI I UBÓSTWO ŚWIADECTW

Przedstawiony materiał, pochodzący z różnych regionów basenu Morza Śródziemnego i różnych okresów świata późnego antyku nie pozwala w łatwy sposób datować początków praktyki. Świadectwa *Dziejów Apostolskich* i Orygenesisa wydają się wskazywać, że już w epoce wczesnego cesarstwa funkcjonowała ona w środowisku pogańskim. Napomnienia Augustyna dowodzą, że chrześcijanie stosowali ją na przełomie IV i V wieku, choć trudno stwierdzić, czy mamy już wówczas do czynienia z jej schrystianizowaną wersją polegającą na przepytywaniu energumenów w obecności relikwii. Podejrzewam, że tak nie było. Otóż w Afryce przekonanie, że relikwie są źródłem szczególnej mocy, nie pojawiło się równie szybko co na Wschodzie. Jeszcze w 404 roku Augustyn, świadom, że w innych regionach, przy grobach świętych dzieją się już rzeczy niezwykle, zaznacza, że w Afryce zjawisko to nie występuje<sup>83</sup>. Sytuację zmieniło dopiero sprowadzenie do Calamy, Uzalis, Hippony i innych miast regionu relikwii św. Szczepana, co nastąpiło na przełomie drugiej i trzeciej dekady V wieku. Tymczasem część cytowanych wyżej kazań Augustyna została wygłoszona wcześniej<sup>84</sup>.

Niepokojące może wydawać się to, że zjawisko poświadczane w tekstach literackich przez kilka wieków<sup>85</sup> i jednocześnie potępiane przez wszystkich

<sup>83</sup> Augustyn, *Ep.* 78,3.

<sup>84</sup> Datacja przybycia relikwii do Afryki: Gauge (1998), s. 281–285. Najstarsze z wymienionych kazań to zapewne *Sermo* 335 F, powstała w ostatniej dekadzie V w., zob. Hombert (2000), s. 641.

<sup>85</sup> W dziesiątowiecznej *Opowieści o wizerunku z Edessy* 51–55 pewien opętany przepowiada tron Konstantynowi Porfirogenecie. Epizod jest ciekawy, bo sugeruje, że demon zna prawdziwą przyszłość. Mamy tu oczywiście do czynienia z konstrukcją literacką o dużym znaczeniu dla autora, którym jest sam Konstantyn Porfirogeneta – zob. Tycner-Wolic-

wspominających o nim autorów późnoantycznych nie pozostawiło śladów w źródłach normatywnych. Oczekiwalibyśmy słów potępienia i surowych zakazów. Nic podobnego nie spotkamy ani w kanonach kościelnych, ani w prawach cesarskich. Nie wspominają one ani o konsultacjach u mediów, ani u energumenów. Jedynym znanym mi wyjątkiem jest ustęp z *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* XV 1,2:

Nie znajdzie się u ciebie nikt korzystający z auguriów ani wróżący z [lotu] praków, ani czarnoksiężnik, ani mający w brzuchu ducha pythona, ani harupik, ani pytający zmarłych, ani wyglądający znaków wieszczych<sup>86</sup>.

Zbiór ten, powstały zapewne pod koniec IV wieku, jest jednak dziełem propagandowym. Niezależnie od tego, czy jego podstawowym celem było wykazanie starożytności prawa Mojżeszowego, czy też raczej wykazanie jego przystawalności do prawa rzymskiego, nie ulega wątpliwości, że nie miał on nigdy żadnej funkcji normatywnej, a przytoczony ustęp to po prostu cytata z *Księgi Powtórzonego Prawa* (18,10–11). W konsekwencji przywołanej wzmianki nie sposób uważać za świadectwo jakiegokolwiek praktyki współczesnej autorowi<sup>87</sup>. W aktach synodów i innych normatywnych tekstach chrześcijańskich spotykamy dosyć często opętanych, ale nigdy w kontekście wieszczenia, o którym skądinąd kanony wspominają wielokrotnie<sup>88</sup>.

Jakie są przyczyny tego milczenia? Można by sądzić, że wypytywanie opętanych kryje się pod ogólną nazwą *divinatio* bądź *manteia*. Problem

---

ka (2009), s. 68 – ale dla czytelników scena ta nie mogła być absurdalna. W XI w. podobną sytuację spotykamy w bardzo powieściowym *Żywocie Andrzeja Szalonego* 7 i 36 (wyd. L. Ryden). Jego bohater uchodził za energumena i ludzie sądzili, że to mieszkający w nim demon odsłania mu rzeczy zakryte. W tym samym stuleciu fenomen ów jest analizowany przez pseudo-Psellosa, *De operatione daemonum* 15; zob. Grosdidier de Matons (1976), s. 345–348.

<sup>86</sup> *Non inveniatur in te auguriorum nec inspector avium nec maleficus nec incantator nec pytho-nem habens in ventrem nec haruspex nec interrogator mortuorum nec portenta inspiciens.*

<sup>87</sup> Na temat datacji i charakteru tego zbioru zob. Volterra (1930); Cracco-Ruggini (1983) i ostatnio Frakes (2011), s. 143-149.

<sup>88</sup> Energumeni: *Concilium Elvirensis*, c. 29 i 37; *Canones Apostolorum*, c. 79; *Canones Timothei*, c. 2, 3 i 15; wróżbiarstwo: *Concilium Veneticum* (461–491), c. 16; *Concilium Agathense* (506), c. 42; *Statuta ecclesiae antiqua*, c. 83; *Synodus Autissiodorensis* (561–605), c. 4; *Concilium Narbonense* (589), c. 14; *Concilium Aureliense* (511), c. 30; *Concilium in Trullo*, c. 61; *Concilium Ancyrarum*, c. 24; *Canones Basilii*, c. 72 i 83; *Canones Gregorii Nysseni*, c. 3.

w tym, że nie brak innych form wróżbiarstwa – nawet bardzo specyficznych i rzadkich – które zostały wyszczególnione w aktach synodalnych<sup>89</sup>. Część wyjaśnienia na pewno leży w tym, że opętanych uznawano za ludzi nieodpowiadających za swoje czyny, a tym samym kary nie mogły dotknąć tych, których rola w całej praktyce była kluczowa. Poza tym trzeba pamiętać, że zbiory starożytnych akt synodalnych nie były ani kodeksami prawa kanonicznego, ani penitencjałami, które poddawałyby systematycznym regulacjom wszystkie sfery życia wspólnoty chrześcijańskiej. Nie znajdując w nich potępienia takiego czy innego występku, nie powinniśmy być zatem równie zaskoczeni, jak wówczas, gdybyśmy skonstatowali milczenie na jego temat w szczegółowym wykazie grzechów przeznaczonym dla średniowiecznego spowiednika.

Można podejrzewać, że niektórzy chrześcijanie uważali zadawanie pytań energumenom za dopuszczalną – a może nawet pobożną – formę zdobywania wiedzy o rzeczach zakrytych. Zapewne ci, którzy przesłuchiwali opętanych wyłącznie przy relikwiach, wierzyli w ich moc i nie pytali o prawdziwą przyszłość, mogli zachować czyste sumienie. Atanazy, raczej niechętny rodzącemu się dopiero w jego czasach kultowi relikwii<sup>90</sup>, przyrównuje wypytanie o przyszłość na grobach męczenników do bałwochwalstwa, ale jest to tylko argument retoryczny. W istocie nie ma powodów, by wątpić, że ludzie, których piętnuje biskup Aleksandrii, uważali się za dobrych chrześcijan. Prawdą jest, że Atanazy pisze, iż ludzie stosujący tę praktykę, to melecjanie, schizmatycka grupa w Kościele egipskim; nie widać jednak powodów, dla których ich obyczaje miały być odmienne od tych, które cechowały stronników Atanazego. W każdym razie ten ostatni wyraźnie obawia się, że potępiana przez niego praktyka może być kusząca dla jego własnej wspólnoty. Prawdą jest również, że wyraźny ślad potępienia konsultacji u opętanych znajdziemy w przytoczonym wyżej ustępie z *Cudów św. Artemiosa*; ten sam tekst jednak poświadcza, że zwykli ludzie uważali za zupełnie normalne, by szukać złodzieja, korzystając ze wskazówek udzielonych przez opętanego. Postawy były więc różne.

Tym, co wydaje mi się warte uwagi jest nie tylko samo zjawisko – skądinąd barwne i interesujące przez to, że świadczy o próbie zaspokojenia po-

---

<sup>89</sup> Na przykład kanon skierowany przeciw tym, którzy przepowiadają przyszłość, posługując się niedźwiedziami – *Concilium in Trullo*, c. 61.

<sup>90</sup> Brakke (1998), s. 463–474.

trzeby poznawania rzeczy zakrytych w sposób pozwalający pozostać dobrym chrześcijaninem. Przynajmniej równie ważne jest to, co fenomen ów mówi nam o roli demonów w mentalności epoki. Analizowana praktyka pozwala sądzić, że jeśli ludzie późnego antyku często bali się złych duchów, to jednak radzili sobie z życiem w ich sąsiedztwie bardzo dobrze, a nawet potrafili w pewien sposób korzystać z ich obecności w świecie<sup>91</sup>. W *De divinatione daemonum* Augustyn opowiada, jak niektórzy chrześcijanie z Hippony – i to prawdziwie pobożni chrześcijanie, którzy zwykli spotykać się w domu biskupa – nie widzieli nic złego we wróżbiarstwie pogańskim, które – nawet jeśli pochodziło od złych duchów – było jednak tolerowane przez Boga<sup>92</sup>. Na to samo wskazują konsultacje u energumenów. Demony bez wątpienia postrzegano jako istoty złe i dokuczliwe, ale jednocześnie takie, które niekiedy bywają użyteczne, także dla chrześcijan.

---

<sup>91</sup> Zob. Dagron (1981), s. 148; Wiśniewski (2003), s. 266–267.

<sup>92</sup> Augustyn, *De divinatione daemonum* 1–2.

## ROZDZIAŁ 7

### INKUBACJA

Praktyką wróżbiarską, dla której dysponujemy najlepszym materiałem źródłowym, przynajmniej jeśli chodzi o źródła literackie, jest inkubacja, czyli spanie w miejscu świętym w oczekiwaniu na wieszczą sen. Była ona stosowana przede wszystkim jako praktyka terapeutyczna w różnych świątyniach świata greckiego, zwłaszcza zaś w asklepieiach, gdzie bóg objawiał się chorym we śnie i uzdrawiał ich bezpośrednio lub zalecał, co mają zrobić, by odzyskać zdrowie. Określam tu inkubację jako praktykę dywinacyjną, a nie po prostu leczniczą, zgodnie z tym, jak była postrzegana przez starożytnych. Serwiusz w komentarzu do Eneidy (koniec IV wieku) pisze bowiem: „Inkubują w sensie ścisłym ci, którzy śpią dla uzyskania odpowiedzi. Stąd też i on inkubuje u Jowisza, to znaczy śpi na Kapitolu, aby mógł otrzymać odpowiedzi”<sup>1</sup>. Współczesny Serwiuszowi Hieronim, definiując tę praktykę (stosowaną przez pogan), pisze, że ludzie uciekają się do niej, „by dzięki snom poznać przyszłość” i nawet słowem nie wspomina o odzyskaniu zdrowia<sup>2</sup>. Najbardziej poszukiwane odpowiedzi dotyczyły tego, jak można zostać uleczonym – w takich właśnie sprawach przychodzono zazwyczaj do pogańskich sanktuariów Asklepiosa, Podaliriosa i Hygei oraz do sławnych chrześcijań-

---

<sup>1</sup> *INCUBUIT: Incubare dicuntur proprie hi qui dormiunt ad accipienda responsa: unde est ille incubat Iovi, id est dormit in Capitolio, ut responsa possit accipere* (Serwiusz, *In Aeneidos VII 88*).

<sup>2</sup> *Nilil fuit sacrilegii quod israel populus praetermitteret, non solum in hortis immolans, et super lateres thura succendens, sed sedens quoque uel habitans in sepulcris et in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent. quod in fano aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorum que aliorum, quae non sunt aliud, nisi tumuli mortuorum.* (Hieronim, *In Isaiam 18,65*).

skich martyriów świętych Cyrusa i Jana, Tekli, Artemiosa oraz Kosmy i Damiana. Znamy jednak również konsultacje inkubacyjne dotyczące innych problemów, a w środowisku pogańskim, w beockich świątyniach Amfiarosa w Oropos i Trofoniosa w Lebadei inkubacja w ogóle nie była związana z kwestiami zdrowotnymi<sup>3</sup>. Pauzaniasz zaś, opisując sanktuarium Melampusa w Aigosthenie, wspomina, że nie daje on wyroczni ani we śnie, ani w inny sposób, co sugeruje, że autor uważa inkubację za wręcz standardową praktykę dywinacyjną, z której można korzystać przy konsultacjach dotyczących różnych spraw<sup>4</sup>. Jak zobaczymy dalej, we wszystkich chrześcijańskich martyriach, o których funkcjonowaniu cokolwiek wiemy, podstawowym celem inkubacji było odzyskanie zdrowia, ale przypadki szukania pomocy w innych kwestiach wcale nie były tu odosobnione<sup>5</sup>.

Sądzę, że to właśnie ta zasadniczo terapeutyczna orientacja omawianej praktyki w znacznym stopniu przyczyniła się do tego, iż w przeciwieństwie do innych schryścianizowanych metod wróżbiarskich inkubacja jest dobrze poświadczona w źródłach literackich. Wypytywanie opętanych, konsultowanie ksiąg i rzucanie losów, niezależnie od intencji osób z nich korzystających, budziło mniejszą lub większą nieufność, choć rzadko otwarte potępienie. Dla tych, którzy tworzyli literaturę chrześcijańską dywinacja, nawet przy grobach świętych, była raczej wstydliva – niekoniecznie ze względu na grzeszność metod, ale z uwagi na samą niestosowność celu, o czym pisałem w pierwszym rozdziale tej książki. Uzdrawienia natomiast wstydlive i podejrzane nie były, a pisano o nich chętnie. Oczywiście, różnicy tej należy przeceniać, czy raczej trzeba wziąć pod uwagę różnicę inną, przynajmniej równie ważną – w literackiej atrakcyjności opisywanej materii. Ze względu na swoją dramaturgię uzdrawienia inkubacyjne były po prostu bardziej interesujące niż na przykład prosty wybór dokonany przy użyciu jednej z metod losowych, niezależnie od tego, jakiej sprawy dotyczył. Trudno było w sposób spektakularny przedstawić historię człowieka ze zranioną nogą, który zapytał przez los św. Kollouthosa, czy ma obmyć chore miejsce, i zrobiwszy to, co mu

---

<sup>3</sup> Iles Johnston (2008), s. 91.

<sup>4</sup> Pauzaniasz, *Graeciae descriptio* I 44,5. Zob. Clark (1968), s. 73–74.

<sup>5</sup> Zob. dalej, s. 219. Wydaje mi się, że Csepregi (2002), s. 90–91, zbyt silnie uwypukla tu różnicę między inkubacją pogańską (dywinacyjną bądź terapeutyczną) a chrześcijańską (wyłącznie terapeutyczną), ignorując znane nam przypadki chrześcijańskiej inkubacji w sprawach niezwiązanych ze zdrowiem.



nakazano, odzyskał zdrowie. W *Cudach św. Kosmy i Damiana* znajdujemy natomiast żywo i ciekawie opisany bardzo podobny przypadek urzędnika, którego rana zagoiła się po tym, jak zażył kąpeli zaleconej mu we śnie przez dwóch świętych<sup>6</sup>. To właśnie senna wizja stanowi bowiem punkt kulminacyjny opowieści we wszystkich zbiorach cudów z sanktuariów inkubacyjnych. Samo uzdrowienie opowiedziane jest zazwyczaj bardziej zdawkowo, czasem ledwo wspomniane, a niekiedy w ogóle do niego nie dochodzi.

Zbiory cudów i inne teksty literackie wspominające przypadki inkubacji nie są jedynymi źródłami do badań nad inkubacją. Jak zobaczymy dalej, kilka sanktuariów chrześcijańskich, w których stosowanie metody poświadczają źródła literackie, zostało przebadanych archeologicznie. Jeszcze więcej jest miejsc, w których to same wyniki wykopalisk zdają się sugerować, że mamy do czynienia z kościołami służącymi inkubacji. Interpretacja takiego materiału jest jednak na ogół bardzo trudna. Nie ma standardowego układu architektonicznego pomieszczeń przeznaczonych do inkubacji – miejsca takie mogły wyglądać różnie<sup>7</sup>. Tam, gdzie inkubacja poświadczona jest przez źródła literackie, z większą lub mniejszą dozą prawdopodobieństwa identyfikuje się archeologicznie miejsce przeznaczone dla śpiących, choć po części odbywa się to drogą eliminacji budynków o innym przeznaczeniu, które potrafimy określić w sposób pewny. Tam, gdzie świadectw literackich brakuje, uznanie, że mamy do czynienia ze świątynią inkubacyjną bywa niekiedy wyrazem przyjętego z góry założenia, a nie wynikiem systematycznych poszukiwań.

## POCZĄTKI PRAKTYKI

Pozytywny stosunek do inkubacji „zdrowotnej” i atrakcyjność literacka materii, o których pisałem wyżej, zaowocowały zbiorami cudów spisanych w kilku sanktuariach, w których inkubację stosowano jako podstawową me-

<sup>6</sup> *Miracula Cosmae et Damiani* 27.

<sup>7</sup> O pochopnym interpretowaniu pozostałości architektonicznych jako świadectw inkubacji zob. Renberg (2006), s. 119–125. Grossmann (2007), s. 136, proponuje, by uznać, że dowodem inkubacji są *klinai* z podgłówkami, znalezione w kilku kościołach egipskich. Wydaje mi się jednak, że afrykańskie przykłady *klinai* na cmentarzach i w bazylikach cmentarnych, które ewidentnie służyły do uczt nagrobnych, nakazują zachowanie tu pewnej ostrożności: zob. Saxer (1980), s. 303.

tość nawiązania kontaktu ze świętym. Z późnego antyku pochodzą w całości bądź częściowo kolekcje cudów z kilku sanktuariów męczenników: z Seleucji Izauryjskiej (święta Tekla), Konstantynopola (święci Kosma i Damian oraz Artemios) i Menouthis pod Aleksandrią (święci Cyrus i Jan). W kilku innych zbiorach tego typu, z afrykańskiego Uzalis, sanktuarium Pege w Konstantynopolu, egipskiego Abu Mena oraz z Thessaloniki, natrafiamy natomiast na pojedyncze przypadki inkubacji.

Jak i dlaczego chrześcijanie zaczęli praktykować inkubację? Czy doszło tu po prostu do przejścia popularnej metody pogańskiej, czy też można mówić o częściowo przynajmniej niezależnym rozwoju? Te dwa pytania są ze sobą ściśle związane. Im wcześniej uda nam się umieścić początki inkubacji chrześcijańskiej, tym bardziej naturalne będzie uznanie jej za pochodną obyczaju znanego z likwidowanych u schyłku IV wieku asklepieiów. Współcześni badacze zazwyczaj uznają zapożyczenie tej metody z sanktuariów pogańskich za zupełnie oczywiste<sup>8</sup>. Wydaje mi się jednak, że kwestia warta jest refleksji, bowiem miejsce i czas dokonania adaptacji, natura związku, a może nawet jego istnienie wcale nie są ustalone tak mocno, jak by się mogło wydawać.

Zacznijmy od kwestii czasowych, ważnych, by móc stwierdzić, czy chrześcijańska praktyka pojawiła się wraz z zamknięciem pogańskich sanktuariów inkubacyjnych. Najwcześniejszym tekstem, który przypisuje chrześcijanom spanie wśród grobów w oczekiwaniu na proroczy sen, jest traktat *Contra Galileos*, napisany przez cesarza Juliana w latach 361–363. Czytamy w nim, co następuje:

Dlaczego zatem wy pełzacie wśród grobów? Chcecie usłyszeć przyczynę? Wskażę wam ją nie ja, lecz prorok Izajasz: „Przebywają wśród grobów i jaskiń ze względu na senne wizje” (Iz 65,4). Widzicie więc, jak stary jest wśród Żydów ten rodzaj czarów, to znaczy spanie wśród grobów ze względu na senne wizje. Jest zatem prawdopodobne, że już na początku wasi apostołowie, po śmierci swojego nauczyciela, praktykowali go i przekazali wam – to znaczy najpierw tym, którzy jako pierwsi przyjęli waszą naukę – i że oni sami dokonali czarów sprawniej, niż wy to robicie i pokazali tym, którzy przyszli po nich, miejsca, gdzie dopuszczali się czarów i rzeczy obrzydliwych<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Dodds (1965), s. 46; Hanson (1980), s. 953; Cox Miller (1994), s. 117; Bernardi (2006), s. 123–125; Saradi (2008), s. 125.

<sup>9</sup> τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων, ὑμεῖς ὑπὲρ τίνος προσκαλινθεῖσθε τοῖς μνήμασι; ἀκοῦσαι βούλεσθε τὴν αἰτίαν; οὐκ ἐγὼ φαίην ἂν, ἀλλ’ Ἡσαΐας ὁ προφήτης· «ἐν τοῖς

Na pierwszy rzut oka miejsce to dowodzi, że na początku lat sześćdziesiątych IV wieku chrześcijanie praktykowali już inkubację. Czy jednak autor istotnie pisze o wykorzystywanej w jego czasach metodzie dywinacyjnej? Wydaje mi się to dosyć wątpliwe. Przytoczony ustęp jest poprzedzony długim atakiem na otaczanie czcią grobów świętych. Julian dowodzi najpierw, że ta odpychająca praktyka pozostaje w sprzeczności nawet z nauczaniem Jezusa, a następnie, w cytowanym miejscu, uznaje, że jej prawdziwym celem jest zdobycie wiedzy zakrytej za pomocą magii, a ściślej nekromancji. Użyty zabieg argumentacyjny, polegający na przypisaniu chrześcijanom brudnych intencji (nekromancja była powszechnie potępiana) i zdyskredytowaniu ich obyczajów przy pomocy ich własnych świętych ksiąg, jest bardzo dobrze przemyślany. Nie powinniśmy jednak nazbyt łatwo ulegać jego sile perswazyjnej. Nie wolno nam zapominać, że to Julian przypisuje taką motywację chrześcijańskiemu kultowi relikwii. Odwołanie do Izajasza stanowi po prostu wygodny i celny sposób zaatakowania tego zjawiska. Na świadectwie tym niebezpiecznie jest zatem cokolwiek budować<sup>10</sup>. Realną praktyką, z którą Julian na pewno się zetknął, było „pełzanie wśród grobów”, a nie „szukanie snów”. Cyryl Aleksandryjski, któremu zawdzięczamy zachowanie przytoczonego tekstu, odpierając zarzuty Juliana w latach trzydziestych V wieku, czyli siedemdziesiąt lat po publikacji *Contra Galileos*, zdecydowanie twierdzi, że chrześcijanie nie korzystają z inkubacji. Jak wkrótce zobaczymy, w rzeczywistości w jego czasach metoda ta zaczęła już być przez nich stosowana, ale nie wydaje się, by Cyryl tak zdecydowanie zaprzeczał jej istnieniu, gdyby praktykowane ją już od dawna i przy powszechnej akceptacji<sup>11</sup>.

Są jednak sanktuaria, w których współcześni badacze próbują doszukiwać się chrześcijańskich praktyk inkubacyjnych jeszcze w IV wieku. Pierwsze z nich to bazylika w Dor nieopodal Hajfy. Za chrześcijańskie sanktuarium

---

μνήμασι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις κοιμῶνται δι' ἐνύπνια.» σκοπεῖτε οὖν, ὅπως παλαιὸν ἦν τοῦτο τοῖς Ἰουδαίοις τῆς μαγανείας τὸ ἔργον, ἐγκαθεύδειν τοῖς μνήμασιν ἐνυπνίων χάριν. ὁ δὲ καὶ τοὺς ἀποστόλους ὑμῶν εἰκός ἐστι μετὰ τὴν τοῦ διδασκάλου τελευτὴν ἐπιτηδεύσαντας ὑμῖν τε ἐξ ἀρχῆς παραδοῦναι τοῖς πρώτοις πεπιστευκόσι, καὶ τεχνικώτερον ὑμῶν αὐτοὺς μαγανεῦσαι, τοῖς δὲ μεθ' ἑαυτοῦς ἀποδεῖξαι δημοσίᾳ τῆς μαγανείας ταύτης καὶ βδελυρίας τὰ ἐργαστήρια (Julian, *Contra Galileos*, wyd. C.J. Neumann, Teubner, Leipzig 1880).

<sup>10</sup> Zob. też inną bardzo niepewną aluzję do inkubacji chrześcijańskiej u Eunapiosa, *Vitae philosophorum* 472.

<sup>11</sup> Cyryl Aleksandryjski, *Contra Julianum* X, PG 76,1024.

inkubacyjne uznała ją prowadząca tam wykopaliska Claudine Dauphin, nie wskazując jednak przekonujących dowodów na tę tezę. Dauphin uważa, że inkubacja odbywała się w perystylu, a po jej zakończeniu chorzy gromadzili się w południowej nawie kościoła wokół grobu zawierającego szczątki dwóch nieznanymi z imienia świętych<sup>12</sup>. Choć taki przebieg rytuału, jak zobaczymy dalej, byłby dosyć niezwykły, nie jest on a priori niemożliwy. Perystyl i grób świętych nie są jednak z pewnością wystarczającym świadectwem jego praktykowania. Obydwa elementy występują przecież w bazylikach późnoantycznych zupełnie powszechnie. Dauphin ma jednak inny argument – otóż wykopaliska z lat dziewięćdziesiątych dowiodły, że kościół w Dor został zbudowany na miejscu pogańskiej świątyni, której centrum stanowiło wykute w skale adyton (czyli miejsce niedostępne dla zwykłych ludzi; w kościele zajęła je cysterna w perystylu) i bijące przy nim źródło. Te dwa elementy, przywodzące skojarzenia z sanktuariami w Klaros i Didymie, mają prowadzić do wniosku, że bóstwo czczone w Dor musiało być bliskie Apollonowi, do którego należały oba wymienione sanktuaria; ponieważ zaś Apollo był bogiem uzdrawiającym, a przede wszystkim ojcem Asklepiosa, świątynię w Dor należy – sędzi Dauphin – uznać za asklepieion; a ponieważ było to asklepieion, praktykowano w nim inkubację. Ta piętrowa argumentacja jest zupełnie nieprzekonująca i identyfikacja sanktuarium z asklepieion nie może być w żaden sposób uznana za dowiedzioną.

Drugie z miejsc, w których podejrzewano stosowanie inkubacji chrześcijańskiej już w IV wieku, to Mamre, ważne sanktuarium w Palestynie, które jeszcze w czasach Konstantyna otaczali czcią zarówno poganie, jak i Żydzi, i chrześcijanie. Z naszego punktu widzenia wydaje się ono bardzo ciekawe, bo wręcz predystynowane do tego, by odgrywać rolę przekaźnika praktyk kultowych między religiami. W ten właśnie sposób postrzega je doszukujący się w nim ośrodka inkubacji Edward Lipiński, który swoją hipotezę opiera na świadectwie piszącego pod koniec pierwszej połowy V wieku Sozomena<sup>13</sup>. Kłopot w tym, że Sozomen o inkubacji wcale nie mówi. Pisze jedynie, jak ludzie zachowują się w Mamre podczas corocznego święta:

Mężczyźni nie obcują tam cieleśnie z niewiastami – choć one więcej, jak to w dzień świąteczny dbają o swoją urodę i stroje, a przy okazji chcą się

---

<sup>12</sup> Dauphin (1999), s. 403.

<sup>13</sup> Lipiński (2006), s. 60.

pokazać i wystąpić publicznie – ani nie dopuszczają się żadnej rozpusty, i to mimo okoliczności, że kobiety i mężczyźni na ogół w tym samym miejscu mają namioty i sypiają pospołu (Sozomen, *Historia Ecclesiastica* II 4)<sup>14</sup>.

Fakt sypiania pospołu, a bez rozpusty, w miejscu, do którego przybyło się na święto, to z pewnością zdecydowanie zbyt mało, żeby dopatrywać się tu interesującej nas praktyki. Argument jest tym słabszy, że w zachowanych pozostałościach sanktuarium Mamre nie widać żadnego miejsca, gdzie ta praktyka mogłaby się odbywać. Co więcej, istnienie inkubacji żydowskiej w ogóle poświadczane jest bardzo słabo. Znamy jeden przypadek Żyda imieniem Moschos, który korzystał z tej praktyki, ale robił to w pogańskiej wyroczni Amfiaraosa w Oropos, czego się skądinąd nie wstydził, ponieważ upamiętnił ten fakt w inskrypcji<sup>15</sup>. Niewiele jednak wskazuje na adaptację tej praktyki w synagogach czy innych miejscach kultu żydowskiego. Inkubacja odbywała się prawdopodobnie w synagodze Matrony w Antiochii, o czym wspomina Jan Chryzostom, choć nawet tam realność tej praktyki budzi pewne wątpliwości<sup>16</sup>.

O wiele ważniejsze jest inne miejsce, opisane przez Sozomena w rozdziale poprzedzającym ten o Mamre. Wśród budowli wzniesionych w Konstantynopolu przez założyciela tego miasta Sozomen wspomina mianowicie Michaelion w Anaplis, kościół dedykowany Michałowi Archaniołowi, który miał zostać wybudowany w miejscu jego epifanii. Sozomen utrzymuje, że on sam doznał tam bliżej niesprecyzowanej łaski, a wiedział również o wielu innych współczesnych mu ludziach, którzy zostali uzdrowieni. Szerzej pisze o jednym z nich, niejaki Akwilinusz:

I na poły już martwy polecił domownikom, by go zanieśli do tego kościoła, zapewniając ich usilnie, że albo w nim wyzionie ducha, albo uwolniony zostanie od choroby. Kiedy tam leżał, objawiła mu się nocą jakaś istota niebiańska obdarzona mocą i poleciła, aby cokolwiek spożywa, skrapiał napojem

<sup>14</sup> (...) διὰ θεομηνίας κακῶς παθεῖν φυλαττόμενοι οὔτε γυναῖξιν ἐνθάδε συνουσιάζουσιν, ὡς ἐν ἑορτῇ κάλλους καὶ κόσμου πλείονος ἐπιμελουμέναις καὶ ἧ ἔθχε φαινομέναις τε καὶ προιούσαις, οὔτε ἄλλως ἀκολασταίνουσι, καὶ ταῦτα ὡς ἐπίπαν ὁμοῦ τὰς σκηνὰς ἔχοντες καὶ ἀναμιῶ καθεύδοντες.

<sup>15</sup> Zob. Lewis (1957).

<sup>16</sup> Zob. Kerkeslager (1998), s. 119.

składającym się z roztworu miodu i wina z domieszką pieprzu. Ten właśnie lek uwolnił go od choroby (Sozomen, *Historia Ecclesiastica* II 3)<sup>17</sup>.

Tu na pewno mamy do czynienia z inkubacją, stosowaną – jak się wydaje – w tym miejscu zupełnie standardowo. Senne objawienie „właściciela” świątyni, wskazujące środek zaradczy na chorobę, jest charakterystyczne zarówno dla asklepieiów, jak i dla inkubacyjnych sanktuariów chrześcijańskich. Pytanie brzmi, kiedy w Anapulus praktykę tę zaczęto stosować. Jak już wspomniałem, według Sozomena Michaelion został zbudowany przez Konstantyna. Informacji tej nie należy traktować wprawdzie jako całkowicie pewnej – założycielowi Nowego Rzymu łatwo przypisywano wszelkie fundacje w stolicy – ale ponieważ Konstantyn chyba rzeczywiście promował kult Michała Archanioła<sup>18</sup>, atrybucja ta jest co najmniej prawdopodobna. Powiązanie kultu Michała Archanioła z inkubacją byłoby ciekawe także ze względu na to, że znamy inne jego sanktuaria, w których zapewne stosowano tę praktykę, choć poświęcone jest to dopiero w źródłach zdecydowanie późniejszych, z pełnego średniowiecza<sup>19</sup>.

Interesującą uwagę na temat kościoła Michała Archanioła w pobliżu Konstantynopola znajdujemy u Jana Malalasa. Autor ten lokuje ów kościół w miejscu zwanym Sosthenion, leżącym podobnie jak Anapulus na europejskim brzegu Bosforu, ale w innej odległości od miasta. Nie ma pewności, czy dystans został podany błędnie i obydwie sanktuaria należy utożsamiać, czy były to różne kościoły<sup>20</sup>. Malalas twierdzi w każdym razie, że ten w Sosthenion powstał na miejscu dawnej świątyni pogańskiej. Kiedy mianowicie Konstantyn pojawił się, by ją osobiście zamknąć, znalazł w niej posąg zaskapturzonej postaci przypominającej wyglądem mnicha. Nie wiedząc, co myśleć o tym znalezisku, cesarz pomodlił się, pytając Boga, kogo dokładnie

---

<sup>17</sup> (...) ἡδὴ ἡμῖθ' ἂν παρεκελεύσατο τοῖς ὄκλειοις φέρειν αὐτὸν ἔς τὸν εὐκτήριον, ἰσχυρισάμενος ἢ αὐτόθι ἀποθανεῖσθαι ἢ τῆς νόσου ἀπαλλαγῆσθαι. κειμένῳ δὲ ἐνθάδε νύκτωρ ἐπιφανεῖσα θεῖα δύναμις προσέταξε τὰ ἐσθιόμεθα πόματι βάπτειν τοιοῦτω, ὃ σύνθετον ἐκ μέλιτος καὶ οἴνου καὶ πεπέρεως ἀναμιγνυμένων ἅμα τὴν κατασκευὴν ἔχει. ὃ δὴ τῆς τέχνης ἐναντίον ἐδόκει παθήμασι ξανθῆς χολῆς πομάτων τὸ θερμώτατον.

<sup>18</sup> Hipotezę tę wysuwa Tycner-Wolicka (2013).

<sup>19</sup> Zob. Hill (1916), s. 142 i 158 (Monte Gargano w Apulii, Chios i Apollonia w Myzji).

<sup>20</sup> Zob. Janin (1953), s. 351–352 i 359–362 (za oddzieleniem dwóch miejsc) i Mango (1984), s. 58–59 (bez rozstrzygnięcia kwestii).



ono przedstawia, po czym spędził w świątyni noc i dzięki objawieniu dowiedział się, że jest to Michał Archanioł<sup>21</sup>. Opowieść ta zachęcałaby do uznania, że mamy do czynienia z dawnym ośrodkiem kultu (Malalas mówi o sanktuarium ufundowanym przez Argonautów) i ze starą praktyką inkubacyjną, która przetrwała zmianę przynależności religijnej miejsca świętego. Jest to jednak bardzo niepewne. Przekaz Malalasa często uważa się za wiernie oddający rzeczywistość. Poszczególni badacze zastanawiają się jedynie, co cesarz widział na miejscu<sup>22</sup>, nie zwracając wystarczającej uwagi na anachroniczność tej sceny: poza „multikulturowym” Mamre i szczególnym przypadkiem Golgoty nie znamy żadnej zamiany świątyni pogańskiej na chrześcijańską z czasów Konstantyna<sup>23</sup>, który nie prowadził przecież również szerszej akcji zamykania miejsc tradycyjnych kultów. Cesarz z pewnością nie wiedział też, jak może wyglądać strój mnicha, ponieważ z żadnym się wówczas jeszcze nie spotkał; na pewno też nie zajmował się zamykaniem świątyni osobiście. Należy też pamiętać, że kościołom chrześcijańskim dodawano niekiedy prehistorię pogańską, której w istocie nie miały<sup>24</sup>. Zauważmy w końcu, że nawet jeśli utożsamimy Sosthenion i Anapulus, nie mamy powodów, by zakładać, że inkubacja była stosowana już w ewentualnie istniejącej w którymkolwiek z tych miejsc świątyni pogańskiej. Również kościół chrześcijański, niezależnie od tego, kiedy – i na miejscu czego – powstał, nie musiał być od początku przeznaczony do jej praktykowania. Pewne jest tylko to, że inkubację zaczęto stosować w Michaelionie przed latami czterdziestymi V wieku, kiedy pisał Sozomen.

<sup>21</sup> ὁ περ ἱερὸν μετὰ τὸ βασιλεῦσαι τὸ Βυζάντιον ἐθεάσατο ἀπελθὼν ἀσφαλίσασθαι αὐτὸ Κωνσταντῖνος ὁ μέγας βασιλεὺς· ὃς γενόμενος χριστιανός, καὶ τῷ ἐκτυπώματι τῆς στήλης προσεσηκῶς τῷ ἐστῶτι ἐκεῖ εἶπεν, ὅτι ἀγγέλου σημεῖον σχήματι μοναχοῦ παρὰ τοῦ δόγματος τῶν χριστιανῶν. καὶ ἐκπλαγείς ἐπὶ τῷ τόπῳ καὶ τῷ κτίσματι καὶ εὐξάμενος γνῶναι, ποίας ἐστὶ δυνάμεως ἀγγέλου τὸ ἐκτύπωμα παρεκοιμήθη τῷ τόπῳ. καὶ ἀκούσας ἐν ὄραματι τὸ ὄνομα τῆς δυνάμεως εὐθέως ἐγερθεὶς ἐκόσμησε τὸν τόπον, ποιήσας κατὰ ἀνατολὰς εὐχὴν. καὶ ἐπωνόμασε τὸ εὐκτήριον, ἧτοι τὸν τόπον, τοῦ ἀγίου ἀρχαγγέλου Μιχαήλ (Jan Malalas, *Chronographia* IV 9, wyd. I. Thurn, CFHB Ber. 35, Berlin–New York 2000).

<sup>22</sup> Zob. Mango (1984), który identyfikuje zakapturzonego anioła z Attisem oraz Peers (1998), s. 115–116, który uważa, że Konstantyn (ewentualnie inny cesarz) widział tu posąg towarzysza Asklepiosa, Telesforosa.

<sup>23</sup> Fowden (1978).

<sup>24</sup> Zob. Dagron (1984), s. 91–92; Foschia (2000), s. 416–421; Sotinel (2004), s. 53–54. Szerzej kwestią tą zajmuje się Aude Busine w studium przygotowywanym do druku.

Są jednak miejsca, w których da się chyba przesunąć początki praktyki na okres wcześniejszy. Pierwszym z nich jest kapadocka posiadłość rodziny Grzegorza z Nyssy pod Iborą. Znajdowało się w niej jedno z kilku martyriów Czterdziestu Męczenników z Sebaste, bardzo popularnych w tym regionie świętych, którzy mieli ponieść śmierć za panowania Licyniusza<sup>25</sup>. Grzegorz wspomina o nim w *Drugiej homilii o Czterdziestu Męczennikach*:

W jakiś czas później znalazł się [chory żołnierz] w martyrium i miejscu spoczynku świętych. Zanosił modlitwy do Boga i błagał o wstawiennictwo świętych. I oto nocą pojawił mu się mąż o wspaniałym wyglądzie i powiedziałszy także inne rzeczy, rzekł: „A zatem, żołnierzu, potrzebujesz uzdrowienia? Dajże stopę, bym ją dotknął”. I chwyciwszy we śnie stopę, mocno za nią pociągnął. I chociaż zrobił to w nocnej wizji, dał się słyszeć tak silny dźwięk, jaki zwykle towarzyszy wyciągnięciu kości ze stawu i silnemu wsadzeniu jej na nowo. Wówczas i ci, którzy spali z nim razem, obudzili się, sam zaś żołnierz został uzdrowiony we śnie i chodził jak inni. Ten cud ja sam widziałem (...).<sup>26</sup>

Nie wydaje się, by nieszczęsny żołnierz i jego towarzysze zasnęli po prostu na modlitwie. Mamy tu raczej do czynienia ze świadomą i zaplanowaną inkubacją. Kazanie zostało wygłoszone w 379 roku, jest więc czterdzieści, może nawet pięćdziesiąt lat starsze od świadectw cytowanych wyżej. Oczywiście, należy pamiętać, że opisane wydarzenie miało miejsce w rodzinnym, prywatnym martyrium. Co więcej, Grzegorz wspomina o tym epizodzie jako o jednostkowym wydarzeniu. Ryzykowne zatem byłoby tu mówienie o zakorzenionej i powszechnie stosowanej praktyce. Niemniej miejsce to potwierdza przynajmniej próbę eksperymentowania z inkubacją – nie ma tu jeszcze śladu tłumów, ustalonego rytuału i udziału personelu świątyni, ale

<sup>25</sup> Zob. Limberis (2011), s. 21–22.

<sup>26</sup> Ἐπει δὲ ἐντὸς ἐγένετο τοῦ μαρτυρίου καὶ τῆς ἀναπαύσεως τῶν ἁγίων, καὶ Θεῶν προσευξάμενος, τὴν τῶν ἁγίων πρεσβείαν ἐπεκαλέσατο· νύκτωρ αὐτῷ φαίνεται τις ἀνὴρ ἄξιοπρεπής, καὶ τινα ἄλλα διαλεχθεὶς, «Χωλεύεις,» ἔφη, «ὧ στρατιῶτα, καὶ δεῖ σοι θεραπείας; ἀλλὰ δός μοι ψηλαφήσαι τὸν πόδα.» Λαβόμενος δὲ ὄναρ αὐτοῦ, σφοδρῶς ἐφειλκύσατο. Τῆς δὲ νυκτερινῆς ὄψεως τοῦτο ποιούσης, ὕπαρ τηλικούτος ἐγένετο ψόφος, οἷος ἂν γένοιτο, ὁστέου τῆς φυσικῆς ἁρμονίας ἐξολισθήσαντος, εἶτα βιαίως ἐναρμωσθέντος· ὥστε ἀφυπνίσαι καὶ τοὺς συγκαθεύδοντας καὶ αὐτὸν τὸν στρατιώτην, διεγερθῆναι δὲ τὸν ἄνθρωπον εὐθὺς, καὶ βαδίζειν ὑγιῶς κατὰ φύσιν, ὡς \* εἶωθεν (PG 46, 784; GNO X 1, 166,23–167,7).

martyrium pozostaje otwarte na noc i przynajmniej jeden chory dokonuje adaptacji metody na gruncie chrześcijańskim, Grzegorz zaś nie widzi w tym nic niestosownego.

Z tego samego okresu pochodzi inne kazanie, w którym wspomniany jest męczennik przychodzący ludziom z pomocą we śnie, choć nie ma tu wprost mowy o inkubacji. Na początku lat sześćdziesiątych Bazyle, brat Grzegorza z Nyssy, w homilii o św. Mamasie wzywał słuchaczy zebranych zapewne w martyrium tego męczennika w Cezarei Kapadockiej, by przypomnieli sobie, jak udzielał on im łask w snach, pomagał powrócić do domu podróżującym, leczył chorych, wskrzeszał dzieci, przedłużał czas życia<sup>27</sup>. To wyliczenie interwencji Mamasa zdaje się sugerować, że jego sanktuarium było już miejscem znanym z cudów i że inkubację praktykowano tu regularnie, choć pewności co do tego mieć nie można.

Pokolenie później, na początku V wieku, Asteriusz z Amasei, w *Homilii IX* przypomina liczne dobrodziejstwa i uzdrowienia, których ludzie doznają we śnie od męczennika Fokasa – tu również nie ma mowy wprost o spaniu w świątyni, ale taki kontekst cudów wydaje się najbardziej prawdopodobny<sup>28</sup>.

W V wieku poświęcenia źródłowe interesującej nas praktyki stają się gęstsze i pewniejsze. Na początku ostatniej ćwierci tego stulecia powstał zbiór cudów św. Tekli, najstarszy tego typu dokument pochodzący z sanktuarium, w którym inkubacja była podstawową techniką leczniczą i dywinyacją<sup>29</sup>. Pokazuje on praktykę dobrze już znaną i stosowaną powszechnie. Ponieważ zaś opisuje cuda, które wydarzyły się na przestrzeni kilku dekad, jest dosyć pewne, że u św. Tekli inkubację stosowano przynajmniej od drugiej ćwierci V wieku – a więc od okresu, w którym poświęcona jest ona również w konstantynopolitańskim Michaelionie. Wydaje się natomiast mało prawdopodobne, by jej początki można było datować na znacznie wcześniejszą epokę, gdyż jeszcze Egeria, która odwiedziła Seleucję

<sup>27</sup> Bazyle, *Homilia 23,1 (In Mamantem)*, PG 31,589C. Datacja kazania nie jest pewna, opiera się na podobieństwach wyłożonych w nim poglądów teologicznych z tymi, które odnajdujemy w innych dziełach Bazylego: zob. Troiano (1987).

<sup>28</sup> Asteriusz z Amasei, *Homilia 9,13 (In S. Phocam)*, wyd. C. Datema, Leiden 1970, s. 127 (PG 40,313C).

<sup>29</sup> Na temat datacji zob. Dagron (1978), s. 13–19.

w 384 roku, wracając z pielgrzymki do Ziemi Świętej, nic o tym obyczaju nie wspomina<sup>30</sup>.

Z lat dwudziestych V wieku, na które możemy zapewne datować najstarsze inkubacyjne cuda w sanktuarium św. Tekli pochodzą również *Cuda św. Szczepana*, spisane w Uzalis i opowiadające o uzdrowieniach, które dokonały się po sprowadzeniu jego relikwii do Afryki na początku tej dekady. Nie znajdziemy tu ustalonego obyczaju inkubacji, ale natykamy się na pojedyncze przypadki poszukiwania wieszczego bądź leczniczego snu w miejscu złożenia szczątków męczennika<sup>31</sup>.

Okolo połowy V wieku wreszcie praktyka inkubacji potwierdzona jest także w Egipcie – przez jedno z kazań Szenutego, który z potępieniem mówi o chrześcijanach śpiących wśród grobów i oczekujących na sny, by w ten sposób pytać martwych w sprawach żywych:

Któż więc spośród tych, którzy boją się Boga, nie powie: Biada tym, którzy mówią: „Widziałem światło w *topos* ustanowionym w kościele dla kości [ze] zwłok i zostałem uzdrowiony z choroby, śpiąc tam”? Ci ludzie nie powiedzieli, że światło ukazało się w kościele; całą chwałę przypisali *topos* fragmentów kości, które zostały złożone w kościele Chrystusa, a nie Kościołowi, za który On umarł i który obmył swoją krwią. Zaprawdę, tacy ludzie nie są godni wejść do domu bożego. Ci, którzy śpią w grobowcach z uwagi na sny i którzy wypytyują zmarłych o sprawy żywych, czyż robią coś innego niż ci, którzy zgadzają się na to i to praktykują? Są jeszcze inne miejsca, gdzie uprawia się wróżbiarstwo mocą kości [ze] zwłok znalezionych w ziemi, my jednak zbesztaliśmy oszustów w sprawie tego nadużycia, w które wpłątani są chrześcijanie i duchowni z domu bożego<sup>32</sup>.

To interesujące miejsce pokazuje, że praktyka jest już dosyć rozpowszechniona, chociaż wciąż kontrowersyjna i że – inaczej niż Szenute – niektórzy duchowni w pełni ją akceptują.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że przekaz Juliana dotyczący inkubacji chrześcijańskiej jest niewiarygodny, a w części z rzekomych czwartowiecz-

---

<sup>30</sup> Egeria, *Itinerarium* 23,1–6.

<sup>31</sup> Zob. dalej, s. 205–206.

<sup>32</sup> Tekst za: Amélineau (1907), t. 1, s. 220. Zob. też inne kazanie Szenutego zachowane w kodeksie *Vindobonensis K 9040*: Young (1993), s. 23–25; zob. też Lefort (1954), s. 230. Data kazania Szenutego (zm. ok. 465) wspominającego tę praktykę jest niepewna.

nych sanktuariów inkubacyjnych w rzeczywistości trudno doszukać się jej śladów. Regularne poszukiwanie snów wieszczych i terapeutycznych w sanktuariach Seleucji Izauryjskiej i Konstantynopolu poświadczane jest od drugiej dekady V wieku. Początki tej praktyki można jednak chyba przesunąć mniej więcej pięćdziesiąt lat wstecz. Jeśli wierzyć świadectwu Grzegorza z Nyssy, można odnotować przypadki jej stosowania już w latach siedemdziesiątych IV wieku. Wydaje się więc, że kilkanaście lat po tym, jak nasze źródła odnotowują pierwsze przejawy wiary w moc świętych przebywającą w ich sanktuariach, w niektórych miejscach kultu męczenników w Azji Mniejszej chrześcijanie zaczynają przynajmniej eksperymentować z inkubacją. I nic nie wskazuje na to, by praktyka ta spotykała się z oporem miejscowych biskupów. Jej narodzin należy zatem doszukiwać się w okresie, kiedy pogańska inkubacja praktykowana była jeszcze bez przeszkód. Pytanie o zależność obyczaju chrześcijańskiego od metody pogańskiej jest więc jak najbardziej na miejscu.

## **INKUBACJA POGAŃSKA A INKUBACJA CHRZEŚCIJAŃSKA**

Czytając wspomniany wyżej artykuł Claudine Dauphin, ma się wrażenie, że ostatecznie podstawowym dowodem na to, że Dor było miejscem inkubacji chrześcijańskiej, jest praktykowanie tam wcześniej inkubacji pogańskiej, na co z kolei wskazuje fakt, że później praktykowano tu inkubację chrześcijańską. Mamy tu do czynienia z dosyć oczywistym przypadkiem rozumowania okrężnego, ale jego pierwszą albo drugą część stosuje, w sposób nieuzasadniony, wielu badaczy. Jeżeli w pewnym kościele stwierdzono inkubację chrześcijańską, to zakłada się, że w leżącej pod nim świątyni praktykowana była inkubacja pogańska; jeżeli wiemy o inkubacji pogańskiej, przyjmuje się, że w wybudowanym na tym samym miejscu kościele stosowano później inkubację chrześcijańską. W ten sposób otrzymuje się dowód ciągłości tej formy kultu. Jest to jednak dowód fałszywy, a miejsca, gdzie tę ciągłość naprawdę da się wykazać, są bardzo nieliczne, jeżeli istnieją w ogóle. W ostatnich latach ukazało się kilka artykułów, których autorzy rozprawiają się z niektórymi rzekomymi sanktuariami inkubacyjnymi<sup>33</sup>. Przykładem niech będzie świątynia Eskulapa na Isola Tiberina, której inkubacyjne tradycje miał przejąć wybudowany na jej miejscu kościół noszący dziś wezwanie św. Bartło-

<sup>33</sup> Renberg (2006), von Ehrenheim (2009), a przede wszystkim Gascou (2007).

mieja. Tu znów argument musiałby działać w obie strony, bo chociaż kult i uzdrowienia przypisywane Asklepiosowi w tym miejscu są pewne, to sama praktyka inkubacji (na Zachodzie w środowisku pogańskim bardzo słabo rozpowszechniona<sup>34</sup>) nie jest dowiedziona w sposób przekonujący. Przede wszystkim jednak nie ma żadnych dowodów, by na Isola Tiberina zachowała się ciągłość jakichkolwiek praktyk kultowych. Nie wiemy, kiedy dokładnie pogańska świątynia została zamknięta, ale możemy przyjąć, że nastąpiło to na przełomie IV i V wieku. Otóż najstarszy kościół wybudowany na jej miejscu, noszący pierwotnie wezwanie św. Wojciecha, wzniósł dopiero Otto III, nastąpiło to zatem grubo ponad pół tysiąca lat po tym jak w asklepieionie zaprzestano sprawowania kultu! Co więcej, pierwsze powiązanie tego kościoła z jakąkolwiek działalnością medyczną dotyczy portugalskiej konfraterni, która ulokowała się tu w XVI wieku<sup>35</sup>. A przekazów o praktykowaniu tam inkubacji nie ma nawet z tej epoki.

Przykłady Isola Tiberina i Dor powinny skłaniać do ostrożności, ale oczywiście nie dowodzą one, że żadne z chrześcijańskich sanktuariów inkubacyjnych nie przejęło praktyki od lokalnej świątyni pogańskiej. Każdemu z takich miejsc należy się przyjrzeć osobno.

Zacznijmy od Seleucji Izauryjskiej, w której jeszcze przed pojawieniem się sanktuarium św. Tekli działała wyrocznia Sarpedoniosa. Wspomina o niej Zosimos, pisząc, że za czasów Aureliana i Zenobii zarówno cesarz, jak i Palmyreńczycy zasięgali u Sarpedoniosa, a ściślej Apollona Sarpedoniosa, rady przed nadchodzącą wojną. Autor nie precyzuje niestety, jaką technikę orakularną tu stosowano<sup>36</sup>. O wyroczni tej wspomina również autor *Cudów św. Tekli*, żyjący w tej samej epoce co Zosimos. Zaraz na początku swego dzieła pisze on mianowicie, że Tekla zmusiła do zamknięcia wyrocznię przy grobie Sarpedoniosa. Miejsce ulokowania wyroczni wskazuje, że chociaż autor, podobnie jak Zosimos, używa przymiotnikowej formy imienia Homerowego Sarpedona, to ewidentnie uważa go za herosa, a nie za Apollona. Wzmianka ta może świadczyć o zamknięciu świątyni pogańskiej i przejęciu jej funkcji przez chrześcijańską. Nie wiemy, kiedy dokładnie się to stało, ale możliwe, że był okres, w którym dywinację praktykowano w obu sanktuariach – *Cuda św. Tekli* wspominają o trzech przypadkach ludzi, którzy przyszli, by szukać u niej uzdrowienia we śnie

---

<sup>34</sup> Renberg (2006).

<sup>35</sup> Brandenburg (2007).

<sup>36</sup> Zosimos, *Historia nova* I 57,2–4.



dopiero po tym, jak zawiedli się na Sarpedoniosie<sup>37</sup>. Czy Sarpedonios udzielał jednak porad i uzdrowień we śnie? Nie ma co do tego pewności, chociaż fakt, że wyrocznia znajdowała się przy grobie herosa, podobnie jak znane nam sanktuaria inkubacyjne w Grecji, może skłaniać do uznania, że tak w istocie było.

Poza Hagia Thekla w Seleucji Izauryjskiej znamy jeszcze inne sanktuaria św. Tekli. Jedno z nich znajdowało się obok cylicyjskiego miasta Aigai. Autor *Cudów św. Tekli* wspomina, że sofista Isokakios, poganin, spał tam i otrzymał wskazówki, jak odzyskać zdrowie<sup>38</sup>. Wizyta w sanktuarium przedstawiona jest wprawdzie raczej jako poszukiwanie przez chorego ustronnego miejsca niż kontaktu ze świętą, ale być może mamy tu do czynienia z inkubacją. Przyjęcie takiej interpretacji byłoby kuszące, ponieważ wiemy, że w Aigai znajdowało się asklepieion. Tu również zatem przejęcie inkubacji z sanktuarium pogańskiego wydaje się możliwe, choć nie może być uznane za pewne – asklepieion w Aigai było jedną z najwcześniejszych świątyń zlikwidowanych w epoce cesarzy chrześcijańskich – według Euzebiusza zamknięto je, a nawet zburzono, już w czasach Konstantina i nawet jeśli nie oznacza to całkowitego i natychmiastowego przerwania kultu, to na początku lat sześćdziesiątych IV wieku świątynia była już w ruinie, a próba jej reaktywacji przez Juliana zakończyła się chyba wraz z jego śmiercią<sup>39</sup>. Przetrwanie praktyki kultowej do drugiej połowy V wieku nie może być więc traktowane jako oczywiste.

Za sztandarowy przykład ośrodka chrześcijańskiego, w którym zaczęto praktykować inkubację przejętą z miejscowej świątyni pogańskiej, często uchodzi sanktuarium świętych Cyrusa i Jana w Menouthis pod Aleksandrią. Sanktuarium to, znane potem jako ośrodek inkubacyjny, tradycyjnie uważano za założone w pierwszej połowie V wieku przez biskupa tego miasta, Cyryla, po to właśnie, by wyprzeć funkcjonujący wcześniej w okolicy – i znany z inkubacji – pogański kult Izydy. Nie ma tu miejsca na dokładną prezentację dyskusji wokół początków tej świątyni. Wystarczy jednak powiedzieć, że – jak wykazał Jean Gascou – wszystkie elementy tej układanki, czyli: fundacja

---

<sup>37</sup> *Miracula Theclae* 1 (zamilknięcie Sarpedoniosa) oraz 11, 18, 40 (bezskuteczna konsultacja u Sarpedoniosa).

<sup>38</sup> *Miracula Theclae* 39.

<sup>39</sup> Zamknięcie świątyni: Euzebiusz, *Vita Constantini* III 56 i Sozomen, *Historia Ecclesiastica* II 5; Libanios, *Ep.* 695,2; 1342 przypisuje zniszczenia Konstancjuszowi; Zonaras, *Epitome Historiarum* XIII 12 C–D: Julian nakazuje odbudować kolumnadę asklepieion użytą przez miejscowego biskupa do budowy kościoła; po jego śmierci kolumny wracają jednak do świątyni chrześcijańskiej. Zob. Cameron & Hall (1999), s. 303–304.

Cyryla, istnienie inkubacji pogańskiej w Menouthis w V wieku i chrześcijańskiej przed VII wiekiem, są mocno niepewne, oparte na słabo datowanych lub sprzecznych źródłach<sup>40</sup>. Przekonanie o fundacji dokonanej przez Cyryla do walki z miejscowym kultem pogańskim zasada się na przypisywanych mu w tradycji rękopiśmiennej trzech krótkich kazaniach, wygłoszonych rzekomo przy instalacji nowego kultu. W istocie są to jednak teksty powstałe prawie na pewno w późniejszej epoce, choć nie wiemy dokładnie kiedy (zawierający je rękopis pochodzi z X wieku). Wprawdzie biskupi Aleksandrii chcieli zmienić charakter religijny i obyczajowy Kanopos, obok którego powstał potem kościół świętych Cyrusa i Jana, ale w tym celu już w końcu IV wieku założony został klasztor i kościół mnichów pachomiańskich znany jako Metanoia. Sanktuarium świętych Cyrusa i Jana powstało zapewne nie wcześniej niż pod koniec V wieku, za episkopatu Piotra Mongosa, albo dopiero w VI wieku i dopiero znacznie później jego założenie przypisano Cyrylowi – biskupowi darzonemu czcią przez obie strony sporu chrystologicznego toczącego się w późnoantycznym Egipcie<sup>41</sup>. Początki praktykowania inkubacji w tym miejscu są zaś być może jeszcze późniejsze. Pierwszym autorem, który wspomina o uzdrowieniach we śnie doznanych w kościele w Menouthis jest autor *Cudów świętych Cyrusa i Jana*, Sofronios, który znalazł się tu dopiero na początku VII wieku. Być może dodatkowe ustalenia odnośnie do początków ośrodka będą tu możliwe dzięki pracom archeologicznym, niedawno bowiem zaproponowano, by właśnie jako Menouthis zidentyfikować odnaleziony jakiś czas temu w badaniach podmorskich kompleks uznawany początkowo za pozostałości Kanopos<sup>42</sup>. W świetle dotychczas znanego materiału kontynuacja praktyki inkubacyjnej w tym miejscu wydaje się jednak mało prawdopodobna.

Innym miejscem w Egipcie, gdzie próbuje się niekiedy dopatrywać kontynuacji interesującej nas praktyki, jest Deir el Bahari nieopodal Teb, gdzie zarówno inkubacja pogańska jak i chrześcijańska są poświadczone epigraficznie. Poświadczenia te dzieli jednak wielka luka czasowa, która z pewnością odzwierciedla rzeczywistą przerwę w stosowaniu interesującej nas metody.

---

<sup>40</sup> Gascou (2007). Wcześniejszą dyskusję na nad początkami sanktuarium w Menouthis i inkubacją pogańską w tamtejszym sanktuarium Izdy relacjonuje Montserrat (1998), s. 261–266.

<sup>41</sup> Zob. Gascou (2007), s. 280 (po drugiej dekadzie VI w.).

<sup>42</sup> Stoltz (2008).

Ślady jakiegokolwiek kultu pogańskiego w Deir el Bahari znikają bowiem w IV wieku, a i wówczas mamy raczej do czynienia już nie z czynną świątynią (a z całą pewnością nie ze świątynią inkubacyjną), a z ofiarami składanymi periodycznie przez ludzi przybywających tu z zewnątrz. Chrześcijański klasztor w tym miejscu pojawia się dopiero w VI wieku, a świadectwa praktykowania w nim inkubacji są jeszcze późniejsze<sup>43</sup>.

Przykłady Isola Tiberina, Dor, Abu Mena i Deir el Bahari nie wyczerpują listy pogańskich centrów inkubacji, w których praktyka miała zostać przejęta przez chrześcijan. Próbuje się na niej również umieszczać asklepieion w Atenach, zamieniony na kościół św. Andrzeja, czy sanktuarium na Monte Gargano. Podstawy są zawsze kruche.

Trzeba jednak powtórzyć, że niemożność wskazania miejsc, gdzie ponad wszelką wątpliwość praktyka była kontynuowana, nie oznacza, iż miejsc takich w ogóle nie było. Co więcej, pogańska inspiracja nie musiała ograniczać się przecież do miasta, w którym funkcjonował asklepieion bądź inne sanktuarium – wiedza o tej praktyce była w końcu dosyć powszechna. Za istotną rolę inspiracji pogańskiej przemawiać może fakt, że na Zachodzie, nieznanym prawie wcale inkubacji pogańskiej, stosunkowo słabo rozpowszechniła się ona również w środowisku chrześcijańskim. O inspiracji świadczyć zdaje się także podobieństwo ex-votów składanych przez ludzi, którzy doznali uzdrowienia w świątyniach pogańskich i chrześcijańskich. Cechą łączącą praktykę pogańską z chrześcijańską inkubacją w sanktuariach męczenników jest wreszcie to, że w świątyniach greckich odpowiedzi udzielali również zmarli ludzie: herosi lub – w przypadku Asklepiosa – bóg, który jednak kiedyś był człowiekiem<sup>44</sup>.

Przyjąwszy, że pogańska inspiracja odegrała rolę w rozwoju inkubacji chrześcijańskiej, należałoby zastanowić się nad kanałami, dzięki którym praktyka mogła zostać przejęta z sanktuariów starych bóstw do kościołów. Oczywiście, chrześcijanie wiedzieli, że poganie stosują inkubację<sup>45</sup>. Co więcej, na przełomie IV i V wieku na pewno byli wśród nich tacy, którzy zu-

---

<sup>43</sup> Łajtar (2006), s. 103. Za ciągłością praktyki w asklepieion w Atenach opowiada się Markschies (2007), s. 178. Inkubacja chrześcijańska jest tam jednak bardzo hipotetyczna: Von Ehrenheim (2006), s. 247. Niepewna jest też datacja zamknięcia asklepieion i budowy na jego miejscu kościoła, zob. Frantz (1965), s. 194–196.

<sup>44</sup> Iles Johnston (2008), s. 91, a zwłaszcza Ogden (2004), s. 75–92.

<sup>45</sup> Zob. np. Tertulian, *De anima* 48–49; Hieronim, *Vita Hilarionis* 12,3–5; *In Isaiam* XVIII 65.

pełnie dobrze orientowali się w funkcjonowaniu asklepieiów. Źródła nie pozwalają niestety jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy chrześcijanom zdarzało się korzystać z inkubacji w sanktuariach pogańskich. Bezpośrednią, ale niepewną wskazówką, która może sugerować taką praktykę jest jedna z inskrypcji z Abydos, poświadczająca, że człowiek imieniem Jan skorzystał z konsultacji w tamtejszej wyroczni Besa<sup>46</sup>. Był to niemal na pewno Żyd lub chrześcijanin. Brak innych źródeł nie jest argumentem rozstrzygającym. Jak zobaczymy dalej, nie ma wątpliwości, że poganie odwiedzali inkubacyjne sanktuaria chrześcijańskie. Chrześcijanie, ze względu na ekskluzywistyczny charakter swojej religii z pewnością mogli odczuwać silniejszy opór przed wchodzeniem do świątyń pogańskich, ale nie znaczy to, że tego w ogóle nie robili – w końcu przekonanie, że świątynie te są źródłem pewnej mocy było wśród nich powszechne. Wiemy też, że podobny był stosunek do synagog. W Antiochii chrześcijanie odwiedzali je<sup>47</sup> i poszukiwali tam uzdrowienia, nawet jeśli to, czy praktykowali w nich inkubację, nie jest do końca pewne. Zapewne byli też tacy, którzy jak wspomniany już Żyd Moschos, szukali pomocy wszędzie tam, gdzie mogli ją znaleźć, także w sanktuariach pogańskich, choć niekoniecznie starali się takie sytuacje upamiętnić – Augustyn trzeźwo zauważa, że wielu ludzi uchodzi za dobrych chrześcijan, póki nic im nie dolega; kiedy jednak spadnie na nich choroba lub inne nieszczęście, biegną po pomoc do specjalistów pogańskich<sup>48</sup>. Przede wszystkim musimy jednak pamiętać, że na przełomie IV i V wieku liczni byli wciąż chrześcijanie nawróceni z pogaństwa, którzy odwiedzali świątynie starych bóstw przed konwersją. Nawet jeżeli stare przekonanie o gwałtownej poganizacji praktyk chrześcijańskich pod wpływem fali ludzi świeżo – i płytko – nawróconych, jest dzisiaj raczej odrzucone, to jednak samo istnienie tego czynnika nie ulega wątpliwości.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że pierwsze ślady praktykowania inkubacji przez chrześcijan nieprzypadkowo związane są z sanktuariami męczenników i pojawiają się wkrótce po tym, jak zaczęto wierzyć w moc tkwiącą w ich ciałach. Wydaje się, że interesująca nas praktyka jest w stosunku do tej wiary wtórna. Co więcej, choć istota inkubacji w sanktuariach chrześcijańskich i pogańskich – oczekiwanie na sen uzdrawiający bądź przynoszący

---

<sup>46</sup> Zob. Perdrizet & Lefebvre (1919), nr 524; zob. Athanassiadi (1993), s. 126.

<sup>47</sup> Jan Chryzostom, *Adversus Iudaeos* 1,5–7; 8,6–8.

<sup>48</sup> Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 91,7; *Sermo* 4,36.

odpowieź na postawione pytanie – jest taka sama i widoczne są wspomniane wyżej podobieństwa na poziomie technicznym, to zauważyć można także różnice: w świątyniach pogańskich nie śpi się w samej świątyni<sup>49</sup>, w sanktuariach chrześcijańskich rzadko poza nią; w sanktuariach pogańskich inkubację poprzedzają na ogół pewne czynności rytualne, których prawie nie widzimy w świątyniach chrześcijańskich.

Sądzę więc, że – jak zauważał już André-Jean Festugière<sup>50</sup> – warto wskazać pewne czynniki wewnątrz chrześcijaństwa, które mogły bardzo ułatwić adaptację techniki inkubacyjnej, a w niektórych miejscach może wręcz doprowadzić do całkowicie niezależnego wypracowania tej metody. Po pierwsze, tak samo jak Żydzi i poganie, chrześcijanie traktowali sen jako możliwy, choć nieco ryzykowny, sposób komunikowania się z bóstwem, czy raczej otrzymywania komunikatu od bóstwa – wystarczy wspomnieć sny patriarchów: Abrahama, Jakuba, Józefa, oraz postaci nowotestamentowych: magów, Józefa i Pawła<sup>51</sup>. Autorzy chrześcijańscy III i IV wieku w swoich rozważaniach o tym, skąd biorą się sny, na ogół nie różnią się od pisarzy pogańskich. Generalnie uważają, że senne wizje mogą pochodzić od demonów i z samej duszy, ale także (choć rzadko) od Boga<sup>52</sup>. Od snu, nawet snu wieszczego, do inkubacji jest oczywiście jeszcze dosyć daleko. Znaczeniem wizji śnionych bez zabiegania o nie zajmowała się *oneirokritika*, której przedstawiciele wcale nie uważali, że we śnie dochodzi do autentycznego spotkania człowieka z bóstwem, stanowiącego istotę inkubacji, a nawet nie do końca byli przekonani o możliwości uzyskania we śnie odpowiedzi na zadane wcześniej pytanie<sup>53</sup>. Nie każdy sen objawiający przyszłość jest więc świadectwem inkubacji. Inkubacja to sen wieszczy, zaplanowany i sprowokowany. Czy również chrześcijanie, przed zaadaptowaniem inkubacji, starali się otrzymać sny odsłaniające rzeczy zakryte? Wydaje się, że tak, chociaż nie było to chyba zjawisko bardzo częste. O sny z pewnością zabiegano na przełomie II i III wieku, przynajmniej w charyzmatycznym nurcie chrześcijaństwa. Kiedy w 203 roku grupa

<sup>49</sup> Von Ehrenheim (2009), s. 247.

<sup>50</sup> Festugière (1971), s. 91–95.

<sup>51</sup> Rdz 15,12-18; 28,10-22; 37,5-11; Mt 2,12. 13-14 i 19; Dz 16,8-9.

<sup>52</sup> Ogólnie na tematy teorii snów zob. Cox Miller (1994), s. 39–73; Amat (1985), s. 52–55, 62–86.

<sup>53</sup> Artemidor, *Oneirocritica* I 6 i IV 2. Zob. jednak komentarz do tych miejsc: Boter & Flinterman (2007), gdzie autorzy starają się pokazać, że Artemidor nie odrzucał możliwości zasięgania rady przez sny. Zob. dalej o postawie Synezyjusza z Kyreny.

więźniów chrześcijańskich oczekiwała na proces w Kartaginie, znajdująca się w tym gronie Perpetua została poproszona przez swojego brata:

„Pani siostrze, ty posiadasz już tak wielką łaskę u Pana, że możesz prosić Go, aby przez widzenie (*visio*<sup>54</sup>) wyjawiał ci, co nas czeka: męczeństwo czy uwolnienie”. Ponieważ było mi już dane rozmawiać z Panem, od którego doznałam tak wielu dobrodziejstw, z ufnością obiecałam bratu i odpowiedziałam: „Jutro ci wyjawię” (*Passio Perpetuae* 4,1–2)<sup>55</sup>.

Widzenia, o które prosi i które otrzymuje Perpetua, to z pewnością sny<sup>56</sup>. Również inni męczennicy: Polikarp, Cyprian, żołnierz Bazylides, śnią o tym, co ich czeka, choć niekoniecznie widać, by o takie objawienia się starali<sup>57</sup>. Hermas otrzymuje od Boga swoje widzenia w nocy, zazwyczaj po poście i modlitwie<sup>58</sup>. Z wygaśnięciem charyzmatycznego nurtu w chrześcijaństwie na początku III wieku poświadczenia zabiegania o wieszczce sny na pewien czas znikają. Nawet jeśli jednak między praktykami męczenników z przełomu II i III wieku a piątowieczną inkubacją nie ma ciągłości, to przykłady Perpetuy i Hermasa pokazują, że pomysł zabiegania o wieszczy sen nie był dla chrześcijan niewyobrażalny. Staranie takie, skądinąd podobnie jak o dar proroctwa, na nowo można zaobserwować w późnym antyku, zwłaszcza w różnych nurtach środowiska monastycznego. Wiemy, że messalianie byli oskarżani właśnie o nadmierną skłonność do spania i o poszukiwanie wizji. U najwcześniejszych autorów piszących o tym nurcie: Epifaniusza i Efrema, nie ma jeszcze o tym mowy, ale już Teodoret potwierdza to zjawisko<sup>59</sup>. Praktyki messalian prawdo-

<sup>54</sup> *Visio* to oneirologiczny termin techniczny, zob. Cox Miller (1994), s. 151.

<sup>55</sup> *Tunc dixit mihi frater meus: ‘Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules uisionem et ostendatur tibi an passio sit an commeatus’. Et ego quae me sciebam fabulari cum Domino, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens: ‘Crastina die tibi renuntiabo’* (przekł. A. Malinowski).

<sup>56</sup> O sennej wizji Pryscylli (bądź Kwintylli) mówi Epifaniusz, *Panarion* 49,1–2, ale nie jest pewne, czy prorokini zabiegała o tę wizję, zob. też Dodds (1965), s. 46.

<sup>57</sup> Cox Miller (1994), s. 150 i Amat (1985), s. 52–55, 62–86; Dulaey (1973), s. 41–47.

<sup>58</sup> Hermas, *Pastor* 9,2; 25,1.

<sup>59</sup> Messalianie przywiązani do snów: Teodoret, *Haereticarum fabularum compendium* V 11; *Historia Ecclesiastica* IV 11; Tymoteusz z Konstantynopola, *De iis qui ad ecclesiam ab haereticis accedunt* 14; podobnie Grzegorz z Nyssy, *De uirginitate* 23,3 – choć nie używa on nazwy messalianie; zob. Stewart (1991), s. 62–63.



podobnie wyprzedzały chronologicznie poszukiwanie snów w martyriach. Nie byli oni zresztą w tych praktykach odosobnieni. Donatyści przekonywali, że ich sny i wizje – wśród nich takie, które zapowiadają męczeństwo – dowodzą, iż to oni są prawdziwym Kościołem<sup>60</sup>. Mnisi, których Antoni ostrzegał przed zabieganiem o wizje, też zapewne otrzymywali je na ogół we śnie<sup>61</sup>. W końcu trzeba wspomnieć o znanej nam z imienia osobie proszącej Boga o sen zapowiadający przyszłość, i to w sprawie, w której często zasięgano rady różnego rodzaju wyroczni. Augustyn pisze, że Monika, modliła się, by – wśród innych spraw – w ten sposób objawione jej zostało, jakie będzie małżeństwo jej syna:

Zarówno na moją prośbę, jak i z własnego odruchu serca, mocnym, serdecznym wołaniem błagała Ciebie codziennie, abys w jakiejś wizji (*per visum*) oznajmił, czym będzie moje małżeństwo. Ale nie chciałeś. Miała tylko niejasne i pełne urojeń sny, wylonione z ciągłego o tych sprawach rozmyślenia. Kiedy mi o tych snach mówiła, w jej słowach – zamiast tej ufności, jaką zawsze miała, ilekroć Ty zsyłałeś jej widzenia – wyczuwałem lekceważenie. Powiadała mi, że jakimś zmysłem, którego nie potrafi określić słowami, umie zawsze odróżnić Twoje objawienia od swoich snów przyrodzonych<sup>62</sup>.

Po drugie, chrześcijanie wierzyli, że zmarli mogą kontaktować się we śnie z żywymi. Tutaj także z pewnością chodzi o powszechne doświadczenie – ludzie śnili zwłaszcza o swoich bliskich, i chcieli o nich śnić. Na chrześcijańskiej inskrypcji z Rzymu mąż zwraca się do żony: „Oby wolno mi było zobaczyć we śnie twoją twarz godną uwielbienia, żono Albano!”<sup>63</sup>. Autorzy

---

<sup>60</sup> Zob. zapowiedzi męczeństwa w donatystycznych opisach męczeństwa: *Passio Marculi* (PL 8,763, po poście i czuwaniu); *Passio Isaac et Maximiani* (PL 8,770B–771B) i polemika Augustyna z przekonaniem donatystów: *De unitate ecclesiae* 19,49; zob. też Dulaey (1973), s. 146–147.

<sup>61</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 34,1–2, zob. s. 43–44.

<sup>62</sup> *Cum sane et rogatu meo et desiderio suo forti clamore cordis abs te deprecaretur cotidie, ut ei per visum ostenderes aliquid de futuro matrimonio meo, numquam uoluiti. Et uidebat quaedam uana et phantastica, quo cogebat impetus de hac re satagentis humani spiritus, et narrabat mihi non cum fiducia qua solet, cum tu demonstrabas ei, sed contemnens ea. dicebat enim discernere se nescio quo sapore, quem uerbis explicare non poterat, quid interesset inter reuelantem te et animam suam somniantem* (Augustyn, *Confessiones* VI 13).

<sup>63</sup> *Tuum venerabilem vultum liceat videre sopore, coniunx Albana* (*Inscriptiones Christianae Urbis Romae* NS I 1496). Por. Augustyn, *De cura pro mortuis* 10,12.

zastanawiający się nad pochodzeniem snów nie negowali tego zjawiska, choć niekiedy mieli kłopot z jego wyjaśnieniem. Ewodiusz, wówczas biskup Uzalis, w liście do Augustyna, zadaje mu następujące pytanie:

Jak to się dzieje, że czy to za dnia, czy też czuwając, bądź przechadzając się w nocy, ludzie widzą zmarłych, jak wchodzą do domów, jak to zwykli czynić [za życia], o czym nie raz słyszałem? Jak to się dzieje, że – jak wielu powiada – w pewnej części nocy w miejscach, gdzie pogrzebane są ciała zmarłych, zwłaszcza zaś w bazylikach mają miejsce poruszenie i modlitwy. (...) I ja przypominam sobie, że widziałem jak Profuturus, Priwatus i Serwilius, święci mężowie, którzy za mojej pamięci odeszli [umierając] z klasztoru, mówili do mnie, i stało się tak, jak powiedzieli (*Ep. inter Aug.* 158,8–9, 414 r.)<sup>64</sup>.

W tekście tym dwa elementy są szczególnie interesujące. Po pierwsze, „święci mężowie” (tu chodzi o zmarłych członków wspólnoty monastycznej) zapowiadają wydarzenia, które mają dopiero nastąpić. Po drugie, i to będzie czynnik prowadzący do powstania inkubacji chrześcijańskiej, miejscem widzeń, w których pojawiają się zmarli, są bazyliki cmentarne – bazyliki, które chyba w takim razie pozostają otwarte nocą, co jest zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę, że przynajmniej niektóre pogrzeby odbywały się wieczorem lub nocą i że w tej właśnie porze urządzano *convivia* ku czci zmarłych<sup>65</sup>. Nie jest to jeszcze na pewno systematyczna inkubacja, ale wydaje się, że od przekonania wyrażonego przez Ewodiusza do powstania autentycznej praktyki droga jest niedaleka.

Po czwarte, sądzę, że praktyką sprzyjającą pobożnym snom w sanktuariach świętych były wigilie – nocne czuwania ku czci męczenników. Wróć do cytowanego już kazania Grzegorza z Nyssy ku czci Czterdziestu Męczenników. Otóż w dalszej jego części wspomina on, że za młodu, zanim jeszcze wszedł w szeregi kleru – czyli pod koniec lat pięćdziesiątych – na usilne prośby matki udał się

---

<sup>64</sup> (...) *non hoc semel audiui -, et illud, quod dicitur plerumque in quadam particula noctis in locis, in quibus humata corpora sunt, et maxime in basilicis fieri tumultus, orationes? (...) nam memini me ego uidisse et Profuturum et Priuatum et Seruilium, quos memini sanctos uiros de monasterio praecessisse, locutos mihi et ita fuisse factum, ut dixerunt.*

<sup>65</sup> Toynbee (1971), s. 46 i przyp. 138 (tylko ubodzy i dzieci), ale zob. zakaz pogrzebów w ciągu dnia w edykcje Juliana z lutego 363 roku *CTh* IX 17,5,1, i jego uwagi na ten temat w *Ep.* 136b (=56 Loeb). Zob. Torres (2009), s. 206–207. Nocne *parentalia* zob. np. *ILCV* 1570 (Satafis) i Saxer (1980), s. 47–52, 100–102, 134–140.

na wigilię w święto męczenników. Uroczystość odbywała się w ogrodzie, gdzie złożone były relikwie, Grzegorz jednak zasnął w jakimś budyneczku. We śnie zobaczył męczenników w strojach żołnierskich, którzy wychłostali go i skarcieli za gnuśność<sup>66</sup>. Grzegorz z pewnością nie był jedynym, który zasnął w trakcie czuwania<sup>67</sup>, o co nietrudno byłoby nawet gdyby spotkania takie były wypełnione wyłącznie modlitwą. A przecież wiemy, że wigilie nie ograniczały się do celebracji liturgicznej, że świętowanie polegało również na jedzeniu i piciu wina, co niekoniernie sprzyjało czuwaniu<sup>68</sup>. W niektórych sanktuariach zresztą można było chyba modlić się nocą indywidualnie, poza uroczystymi wigiliami, uzgodniwszy to z odpowiedzialnymi osobami<sup>69</sup>.

Po piąte, przekonanie, że męczennicy pokazują się wiernym w snach, mogło zostać utwierdzone przez objawienia świętych: wskazujących miejsca swojego pochówku, domagających się, by ich należnie uczczono lub objawiających inne sprawy. Nie wiemy, w jaki sposób odkryte zostały w latach pięćdziesiątych IV wieku pierwsze groby świętych odnalezione w późnym antyku: miejsca pochówku Łukasza Ewangelisty i Andrzeja Apostoła w Achai. Najwcześniejsza aluzja dotycząca być może odnalezienia relikwii dzięki wskazaniu w sennie wizji miejsca, gdzie je złożono, jest jednak niewiele późniejsza – pochodzi z epigramu Damazego wzmiankującego męczennika Eutychiusa<sup>70</sup>. W 379 roku Grzegorz z Nazjanzu wspomina jednym zdaniem o tym, że dzięki objawieniu (*di'apokalypseos*) odkryte zostało ciało św. Cypriana<sup>71</sup>. W 384 roku Egeria informuje, że w ten sam sposób odnaleziony został grób Hioba w Karneas w Palestynie<sup>72</sup>. Bardziej skomplikowane było powstanie opowieści o objawieniu,

<sup>66</sup> Grzegorz z Nyssy, *Sermo in XL Martyres II*, GNO X 1, s. 167,10–168,4.

<sup>67</sup> Zob. *Miracula Theclae* 33.

<sup>68</sup> Egipt – Szenute: Amélineau (1907), t. 1, s. 199–200; Italia – Paulin, *Carmen* 27,552–579; Galia – Cezary, *Sermo* 55,2. Obyczaje afrykańskie i materiał źródłowy z pism Augustyna i akt synodów zob. Saxer (1980), s. 133–149.

<sup>69</sup> Zob. interesującą opowieść o złodziejach, którzy udawali, że chcą spędzić noc na modlitwie w kościele św. Klaudiusza, a w istocie zamierzali go okraść: Gordon (1970), s. 221–225.

<sup>70</sup> *Nocte soporifera turbant insomnia mentem, / Ostendit latebra insontis quae membra teneret / quaeritur, inuentus colitur, fouet, omnia prestat (Epigrammata Damasiana*, wyd. A. Ferrua, Roma 1942, nr 21,9–11).

<sup>71</sup> Grzegorz z Nyssy, *Oratio* 24,17. Na temat miejsca i datacji mowy zob. Mossay (1982), s. 27; zob. Cronnier (2012), s. 202. Tam również szerzej o całym zjawisku. Bardziej syntetycznie zob. Maraval (1989).

<sup>72</sup> *Itinerarium Egeriae* 16,5–6.

które doprowadziło do odnalezienia w Mediolanie w 386 roku grobu świętych Gerwazego i Protazego. Sam Ambroży wkrótce po tym wydarzeniu tak pisał o nim do swojej siostry: *Dominus gratiam dedit* – „Pan dał łaskę”<sup>73</sup>. Nic nie wskazuje na to, by objawili mu się męczennicy. O bliżej nieokreślonej, zesłanej przez Boga wizji, wspomina już Augustyn w 397 roku, ale dopiero w *Żywocie Ambrożego* czytamy, że święci Gerwazy i Protazy osobiście nawiedzili biskupa nocą<sup>74</sup>. Tekst ten powstał jednak dopiero około 422 roku, siedem lat po odkryciu grobu św. Szczepana w Kafargamali i wkrótce po tym, jak jego relikwie (i ich *dossier* literackie) trafiły do Afryki, gdzie w tym czasie przebywał autor *Żywotu Ambrożego*, Paulin z Mediolanu. Najprawdopodobniej zainspirował się on relacją o odnalezieniu św. Szczepana autorstwa palestyńskiego prezbitera Lucjana. Ten ostatni szczegółowo opowiada bowiem o tym, jak nawiedzał go we śnie Gamaliel, wyjaśniając, gdzie znajduje się grób, w którym spoczywa on sam, święci Szczepan i Nikodem<sup>75</sup>. Jeszcze za panowania Teodozjusza I odkryte zostać miały relikwie Micheasza i Habakuka, a mniej więcej w tym samym okresie co grób Szczepana odnaleziono pochówek innego z proroków – Zachariasza. Według relacji Sozomena wszystkie one zostały wskazane w objawieniach sennych<sup>76</sup>. Święci nie tylko odsłaniali we śnie miejsca swojego spoczynku. Sny mogły poprzedzać przybycie ich relikwii, jak to miało miejsce w przypadku szczątków św. Szczepana w Afryce<sup>77</sup>. Niekiedy święci domagali się wystawienia martyriów lub ołtarzy. Świadczy o tym jeden z kanonów synodu w Kartaginie z 401 roku. Zabrania on mianowicie wznoszenia memorii męczenników poza miejscami, w których przechowywane są ich ciała bądź *reliquiae* (te dwie kategorie są rozróżnione) lub które były w inny sposób związane z życiem bądź śmiercią świętych oraz zakazuje wznoszenia ołtarzy „na skutek snów lub czczych niby-objawień (*per somnia et per inanes quasi reuelationes*)”<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Ambroży, *Ep.* 77,2; por. Ambroży, *Hymnus* 11,9–10, gdzie Ambroży mówi: *Caelo refulgens gratia / artus revelavit sacros* – „Rozbłyskająca z nieba łaska odsłoniła święte członki”.

<sup>74</sup> Augustyn, *Confessiones* IX 7; Paulin z Mediolanu, *Vita Ambrosii* 14,1: *Per idem tempus sancti martyres Protasius et Gervasius se sacerdoti revelaverunt*. Na różnicę między tymi trzema relacjami zwraca uwagę Savon (1997), s. 226.

<sup>75</sup> Lucian, *Revelatio sancti Stephani*.

<sup>76</sup> Sozomen, *Historia Ecclesiastica* VII 29 (Micheasz) i IX 17 (Zachariasz).

<sup>77</sup> Św. Szczepan śniony w Afryce: *Liber de miraculis sancti Stephani* I 1, 2, 4, 7, 11, 14, II 2,6, 2,9, 3; zob. Dulaey (1973), s. 150–151.

<sup>78</sup> *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* 83. Zob. Dulaey (1973), s. 144. Augustyn w *De cura pro mortuis* 19(12)–17(21) wspomina o świętych wskazujących ludziom we snach

W końcu święci komunikowali się też przez sen w innych sprawach. Palladiusz opisuje, jak św. Kollouthos objawił się nocą pewnej mniszce i zapowiedział jej śmierć. Wzmianka ta jest interesująca, ponieważ wiemy, że w sanktuarium tego świętego, w późniejszej epoce przynajmniej, była praktykowana inkubacja<sup>79</sup>.

Po szóste wreszcie, pojawienie się inkubacji chrześcijańskiej było poprzedzone rozwojem wzmiankowanego już wyżej przekonania o obecności męczenników w ich grobach i ich cudotwórczej mocy nad demonami i chorobami. Wydaje się, że dołączenie do tego zestawu mocy odsłaniania rzeczy zakrytych było tym łatwiejsze, że od dłuższego czasu w chrześcijaństwie ugruntowany był już literacki obraz męczennika proroka, który przepowiada szczegóły swojej śmierci i karę, jaka spadnie na prześladowców, co widać choćby na przykładach Polikarpa i Perpetuy<sup>80</sup>.

Wszystkie te elementy: biblijna i pobiblijna tradycja snów wieszczych, przekonanie, że zmarli mogą kontaktować się z żywymi i że dzieje się tak zwłaszcza w miejscach ich pochówku, obyczaj całonocnych czuwań w bazyliach męczenników, opowieści o sennych objawieniach męczenników, a przede wszystkim wiara w moc ich szczątków, która pojawiła się w połowie IV wieku, sprawiły, że przyjęcie – czy przejęcie – inkubacji dokonało się bez wielkich problemów i nikt nie musiał ze wstrętem myśleć, że upodabnia swoje obyczaje do znienawidzonego wroga. Wydaje się, że kiedy ugruntowało się przekonanie o obecności świętych w ich sanktuariach i kiedy rozwinęła się wiara w ich moc cudotwórczą, inkubację zaczęto praktykować w sposób dosyć naturalny, uważając ją po prostu za technikę – jej związek z kultem pogańskim nie wydawał się szczególnie mocny i nie stanowił problemu większego niż na przykład fakt, że świece zapalane ku czci męczenników były używane również podczas obrzędów pogańskich<sup>81</sup>. Inkubacja przeprowadzana przy grobach świętych zapewne inspirowała się w jakimś stopniu praktyką pogańską, ale stało się tak dlatego, że ta ostatnia dawała się wpisać w wierzenia i obyczaje chrześcijańskie.

---

miejsca swojego pochówku i o ludziach, którzy zabiegali o miejsca pochówków *ad sanctos* powoływali się na sny.

<sup>79</sup> Palladiusz, *Historia Lausiaca* 60. O inkubacji w sanktuarium św. Kollouthosa zob. dalej, s. 211.

<sup>80</sup> Zob. Waldner (2007).

<sup>81</sup> Hieronim, *Contra Vigilantium* 7.

## SANKTUARIA INKUBACYJNE

Na poprzednich stronach wspominałem już najlepiej znane późnoantyczne kościoły, w których praktykowano inkubację, przypomnijmy: św. Tekla w Seleucji, Kosma i Damian oraz Artemios w Konstantynopolu, Cyrus i Jan w Menouthis. Trudno jednoznacznie stwierdzić, że były to najważniejsze sanktuaria inkubacyjne. Wiedzę o funkcjonowaniu tych czterech ośrodków zawdzięczamy niemal w całości związanym z nimi zbiorami cudów, z pewnością zaś nie możemy zakładać ani tego, że do naszych czasów zachowały wszystkie takie teksty powstałe w późnym antyku, ani że spisywano je w każdym sanktuarium inkubacyjnym. Wzmianki pochodzące z innych tekstów, a niekiedy także materiał archeologiczny, pokazują nam, że lista świątyń chrześcijańskich, w których chorzy spędzali noc, oczekując nawiedzenia przez świętego, była dłuższa, choć – jak zobaczymy – w przypadku świadectw literackich na ogół trudno jest ocenić, czy mamy do czynienia ze zinstytucjonalizowaną praktyką, czy z pojedynczymi przypadkami ludzi ją stosujących, a o kłopotach w ocenie materiału archeologicznego była już mowa wyżej. Warto jednak pokazać, co jesteśmy w stanie powiedzieć o geografii sanktuariów inkubacyjnych, której nikt dotąd nie próbował przedstawić w sposób systematyczny.

Zacznijmy od Zachodu, gdzie metoda wydaje się słabiej rozpowszechniona, ale nie jest tu całkiem nieobecna<sup>82</sup>. Już w materiale pokazanym wyżej widać było, że łacinnicy wcale nie tak rzadko spotykali świętych w snach. Po pierwsze, już na przełomie IV i V wieku – podobnie jak na Wschodzie – na Zachodzie sny stanowiły jeden z podstawowych sposobów odnalezienia relikwii świętych. Po drugie, dosyć wczesnie pojawiają się w źródłach wzmianki o osobach, najczęściej chorych, które wprawdzie przyszły do sanktuarium, by spędzić tam czas na modlitwie, ale zmęczone usnęły, we śnie zaś zostały nawiedzone przez świętego. Grzegorz z Tours kilkakrotnie wspomina o takich przypadkach, pisząc o uzdrowieniach w sanktuarium św. Marcina<sup>83</sup>. Po trzecie wreszcie, u kilku autorów znajdujemy przypadki ludzi, którzy pojawili się

---

<sup>82</sup> Najpełniejszym zebraniem materiału pozostaje wciąż Deubner (1900), s. 57–62, skąd pochodzi większość cytowanych tu świadectw.

<sup>83</sup> Grzegorz z Tours, *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani* 9; *De virtutibus sancti Martini* II 26 i 31; zob. też *Vita Eligii* II 51, PL 87,578A (Noviomagus). Zob. Moreira (2000), s. 119–120.



w sanktuarium właśnie po to, by w nim usnąć i dzięki temu nawiązać kontakt z czczonym tu męczennikiem.

Najwcześniejszy przypadek nocnej wizji, w której święci ukazują się choremu i mówią mu, co powinien zrobić, by odzyskać zdrowie, odnotowany jest w powstałym na początku lat dwudziestych V wieku *Żywocie Ambrożego* Paulina z Mediolanu, a dotyczy sytuacji z poprzedniego stulecia. Kiedy mianowicie do Mediolanu trafiły relikwie męczenników anauneńskich, pewien ślepiec, zobaczywszy tych świętych *per visum noctis*, usłyszał od nich, że odzyska wzrok przy grobie Ambrożego<sup>84</sup>. Trudno uznać, że mamy tu do czynienia z regularną praktyką inkubacyjną, ale wszystkie niezbędne elementy wydają się być już na miejscu.

Przypadki chorych śpiących w kościele, przy relikwiach, w oczekiwaniu na sen, znajdujemy również w powstałych mniej więcej w tych samych latach *Miracula sancti Stephani*, najstarszym chrześcijańskim zbiorze cudów, wyprzedzającym o pół wieku ten z Seleucji Izauryjskiej. Zawiera on opis dziewiętnastu cudów związanych z kościołem w Uzalis, gdzie złożono część relikwii św. Szczepana sprowadzonych do Afryki pod koniec drugiej dekady V wieku. Kilkakrotnie elementem cudu jest tutaj sen: dwie mniszki widzą we śnie zapowiedź przybycia relikwii, chory dostaje polecenie udania się do sanktuarium, gdzie je złożono, miejscowy prezbiter otrzymuje nakaz powiedzenia biskupowi, by nie rozdzielał relikwii złożonych w Uzalis<sup>85</sup>. Nikt z tych ludzi nie oczekiwał snu i nikt z nich nie spał w sanktuarium. W tekście znajdujemy jednak również przypadki oczywistej inkubacji: sparaliżowany kowal przez blisko pięć miesięcy czeka na uzdrowienie, śpiąc na mozaice podłogowej i widzi we śnie młodzieńca polecającego mu podejść do memorii. Kobieta z wykrzywioną twarzą po siedmiu dniach w sanktuarium spotyka we śnie męczyczynę w szatach diakona, który mówi jej, że po to, by odzyskać zdrowie cielesne, musi wyleczyć się z choroby duchowej<sup>86</sup>. Być może do tego należałoby dodać epizod o kobiecie, która, zastanawiając się, czy wobec kilkuletniej nieobecności męża powinna poślubić innego człowieka, udała się do memorii św. Szczepana i usłyszała tam głos oznajmiający, że jej mąż wraca (nie ma tu wprost wzmianki o śnie)<sup>87</sup>. Inkubacja na pewno bywała więc

<sup>84</sup> Paulin z Mediolanu, *Vita Ambrosii* 52.

<sup>85</sup> Odpowiednio *Miracula Stephani* I 1–2; I 4; I 7.

<sup>86</sup> *Miracula Stephani* I 11 i II 2,6.

<sup>87</sup> *Miracula Stephani* I 5.

w Uzalis praktykowana, i to we wczesnej epoce, choć nie da się ustalić, czy była powszechna.

Inne miejsca, w których widzimy takie przypadki, pojawiają się w źródłach zdecydowanie późniejszych, począwszy od VI wieku. Obok wspomnianego już kościoła św. Marcina w Tours podobną rolę odgrywał grób św. Medarda w Soissons, a później także Maksymusa w Trewirze oraz Liudharda (w kościele świętych Piotra i Pawła) w Canterbury<sup>88</sup>. Wśród licznych szóstowiecznych sanktuariów galijskich znanych z cudownych uzdrowień, które opisuje Grzegorz z Tours, stanowiący tu nasze najlepsze źródło, jedno wygląda nawet na miejsce, gdzie inkubacja odbywa się systematycznie. „Wielu cierpiących od gorączki spało przy grobie świętego Abrahama i zostało uzdrowionych mocą niebieskiego lekarstwa”<sup>89</sup>.

Przynajmniej w kilku miejscach widzimy wyraźnie, że w sanktuarium poszukuje się snu niezwiązanego ze zdrowiem. W końcu VI wieku Grzegorz Wielki<sup>90</sup> wspomina o Redemptusie, biskupie italskiego miasta Ferentis, który kazał przygotować sobie posłanie przy grobie św. Eutyjusza i został tam przez niego odwiedzony nocą. Grzegorz z Tours z kolei pisze o Arawacjuszu z Tongern szukającym pomocy przeciw Hunom przy grobie św. Piotra<sup>91</sup>. Później, na początku VIII wieku, Beda mówi o innym biskupie, który również polecił przygotować sobie nocleg w kościele świętych Piotra i Pawła gdzieś w Brytanii. Po modlitwie w sprawach Kościoła on także miał senną wizję, w której ukazali mu się święci<sup>92</sup>. Wszyscy trzej autorzy wspominają o snach biskupów, co być może wynika z pewnej nieufności do snów zwykłych ludzi, ale z pewnością nie oznacza, że ludzie ci wróżbiarskich snów nie szukali.

Ostatnim sanktuarium zachodnim stanowiącym być może miejsce inkubacji był kościół Santa Maria Antiqua na Forum Romanum. Od razu jednak trzeba zaznaczyć, że jeśli tak było, mamy tu znowu do czynienia ze zjawiskiem

---

<sup>88</sup> Grzegorz z Tours, *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani* 47 i *Liber de virtutibus sancti Martini* II 4 (Tours); Wenancjusz Fortunatus, *Carmina* II 16,143–150 (Soissons); *Vita sancti Letardi* 6 (*Acta sanctorum Febr.* III, s. 475; (Canterbury; nie wiemy, kiedy miało miejsce to wydarzenie. Kościół został konsekrowany w 613 roku, Letard zmarł w końcu VI w.); *Acta Sanctorum Mai* VII, s. 24–30 (Trewir).

<sup>89</sup> *Ad huius enim beati Abrahae sepulchrum plerumque frigoritici decubantes, medicinae caelestis praesidio sublevantur* (Grzegorz z Tours, *Liber vitae patrum* 3,1).

<sup>90</sup> Grzegorz Wielki, *Dialogi* III 38,2.

<sup>91</sup> Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* II 5.

<sup>92</sup> Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* II 6.

późnym. Hipoteza o inkubacyjnym charakterze tego kościoła oparta jest wyłącznie na częściowo zachowanym programie ikonograficznym<sup>93</sup>. Istotne miejsce zajmują tu przedstawienia świętych znanych z uzdrowień udzielanych w ich własnych sanktuariach: między innymi Kosmy i Damiana, Cyrusa i Jana oraz Szczepana. Całkowicie wypełniają one pomieszczenie po prawej stronie prezbiterium, czyli diakonikon, nazywany niekiedy „kaplicą lekarzy”. Szczególnie interesująca jest wykuta w południowej ścianie nisza zawierająca naturalnej wielkości wizerunki sześciu świętych stojących w szeregu. Santa Maria Antiqua była pierwotnie aulą ceremonialną – zamieniono ją na kościół dopiero pod koniec VI wieku<sup>94</sup>, ale nisza w diakonikonie została wykuta dopiero na początku VIII wieku, ewidentnie specjalnie dla wypełniającego ją do dzisiaj fresku. Nisze przeznaczone na obrazy umieszczano zazwyczaj na pewnej wysokości; ta zaczyna się jednak od samej podłogi, co może sugerować, że postaci świętych miały być oglądane z perspektywy ludzi leżących na ziemi. Na tym samym poziomie umieszczano oświetlające obraz świece i – chociaż zły stan zachowania fresku nie daje co do tego pewności – wydaje się, że przedstawienia świętych były dotykane przez ludzi leżących na posadzce kaplicy<sup>95</sup>. Do uznania, że mamy tu do czynienia z miejscem inkubacji mógłby zachęcać także fakt, że ósmowieczna Santa Maria Antiqua była kościołem ozdobionym i używanym przez Greków, którzy mogli dobrze znać wschodnie sanktuaria inkubacyjne. Powtórzmy jednak, że jeżeli rzeczywiście praktykowano tam inkubację, jej początki zapewne nie sięgają epoki wcześniejszej niż połowa VII wieku – dopiero wtedy w kościele pojawiają się przedstawienia świętych lekarzy, dekoracja diakonikonu pochodzi zaś dopiero z lat 705–707<sup>96</sup>.

Przytoczone świadectwa nie pozostawiają wątpliwości, że na Zachodzie inkubacja była praktyką znaną. Prawdą jest jednak, że raczej nie znajdziemy tu sanktuariów wyspecjalizowanych w tej metodzie. Czy może to wynikać z mocniejszej niż na Wschodzie niechęci autorów źródeł do tego zjawiska? Raczej tak nie było. Wzmianki o pojedynczych przypadkach korzystania z tej praktyki wskazane wyżej sugerują, że inkubacja nie budziła silnych emocji.

---

<sup>93</sup> Zob. Knipp (2002).

<sup>94</sup> Zanotti (1996), s. 215.

<sup>95</sup> Zob. Rubery (w druku).

<sup>96</sup> To, że najwcześniejsza dekoracja kościoła miała inny charakter, jest argumentem przeciw dopatrywaniu się ciągłości między (niepewną) inkubacją w Santa Maria Antiqua a uzdrowieńczym kultem w pobliskiej świątyni Kastorów i przy Lacus Iuturnae.

W literaturze łacińskiej nie ma też bezpośrednich potępień spania w oczekiwaniu na sny, podobnych tym, na które natknęliśmy się u Szenutego. Wydaje się, że ograniczona popularność inkubacji na Zachodzie wynikała raczej z faktu, że interesująca nas praktyka nigdy nie miała w tej części imperium silnych tradycji – w świecie łacińskim pogańskie świątynie inkubacyjne były rzadkością i związane były z importowanymi kultami greckimi<sup>97</sup>.

Na Wschodzie największym skupiskiem znanych nam świątyń inkubacyjnych był Konstantynopol i jego najbliższe okolice. Pisałem już, że inkubacja przynajmniej od lat czterdziestych V wieku praktykowana była w Michaelionie w Anaplus, położonym nad Bosforem na północ od miasta<sup>98</sup>. Cytowany wyżej ustęp Sozomena jest jednak nie tylko najwcześniejszym, ale i jedynym pewnym świadectwem poszukiwania snów w tym kościele<sup>99</sup>. Oczywiście, ponieważ o jego dalszych losach w ogóle wiemy bardzo niewiele, nieostrożnie byłoby wyciągać stąd jakiegokolwiek wnioski, choć warto zaznaczyć, że Prokopiusz, pisząc obszernie o odnowieniu tego kościoła przez Justyniana, nic o praktykowaniu w nim inkubacji nie wspomina<sup>100</sup>.

Na północ od murów Konstantynopola znajdowało się sanktuarium świętych Kosmy i Damiana, czyli Kosmidion, miejsce, z którym wiąże się cztery zbiory cudów obu świętych – powstałe zapewne w VI i VII wieku i jeden z XIII wieku. Jest jednak wysoce prawdopodobne, że przynajmniej część opisanych w tych zbiorach epizodów została powiązana z tym sanktuarium wtórnie<sup>101</sup>. Sam kościół powstał zapewne w pierwszej połowie V wieku, ale nie jest jasne, jak szybko zaczęto w nim praktykować inkubację. Od Prokopiusza wiemy, że święci Kosma i Damian uzdrowili we śnie Justyniana i choć z tekstu nie wynika wprost, by nastąpiło to w ich sanktuarium, wydaje się to bardzo prawdopodobne, gdyż wdzięczny cesarz nakazał rozbudować tę świątynię<sup>102</sup>.

---

<sup>97</sup> Zob. Renberg (2006).

<sup>98</sup> Janin (1953), s. 351–352.

<sup>99</sup> Mniej oczywista jest wzmianka Malalasa o rzekomym śnie Konstantyna. Prawdopodobnie opowieść powstała, kiedy w miejscu tym praktykowano inkubację, ale nie wiemy, skąd Malalas ją zaczerpnął i trudno ustalić, kiedy to się stało.

<sup>100</sup> Prokopiusz, *De aedificiis* I 8,2–17.

<sup>101</sup> Kościół: zob. Janin (1953), s. 296–299; inkubacja i zbiory cudów: Csepregi (2002), która przygotowuje również edycję niewydanego dotychczas zbioru cudów świętych Kosmy i Damiana o proveniencji monofizyckiej, ewidentnie niezwiązanego z Konstantynopolem, a zawierającego częściowo te same cuda co znane nam kolekcje.

<sup>102</sup> Prokopiusz, *De aedificiis* I 6,5–6.

Drugi konstantynopolitański zbiór cudów inkubacyjnych związany jest z kościołem św. Jana Chrzciciela w dzielnicy Okseia, w centralnej części miasta, na północ od jego głównej arterii – Mese<sup>103</sup>. W krypcie tego kościoła złożone były relikwie św. Artemiosa, w diakonikonie zaś, czyli pomieszczeniu na prawo od prezbiterium, znajdowały się szczątki św. Febronii. Kolekcja cudów związanych przede wszystkim ze św. Artemiosem powstała na początku drugiej połowy VII wieku (przed 658 roku), a najwcześniejsze opisane w niej uzdrowienie miało się wydarzyć za panowania Maurycjusza (582–602). Nie wiemy, na ile wcześniej w sanktuarium w Okseia zaczęto praktykować inkubację. Święty Artemios to nikt inny jak *dux* Artemios, znany jako wykonawca wrogiej poganom (ale i nicejczykom) polityki Konstancjusza II, skazany na śmierć przez Juliana. Początkowo pochowany w Antiochii, był czczony jako męczennik przez arian. Jego trudna do datowania pasja (*BHG* 170) mówi o przewiezieniu relikwii do Konstantynopola, ale nie potrafimy stwierdzić, kiedy to nastąpiło. Być może św. Artemios trafił do kościoła św. Jana w Okseia już w V wieku, ale czy rzeczywiście stało się to wtedy i czy przy jego relikwiach od początku praktykowano inkubację, nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć.

Innym konstantynopolitańskim sanktuarium inkubacyjnym był kościół Matki Bożej Przy Źródle (*Pege*), zbudowany przez Justyniana, na miejscu, które prawdopodobnie było obiektem kultu maryjnego już za Leona<sup>104</sup>. W dwunastowiecznym rękopisie zachował się zbiór cudów z tego sanktuarium, opowiadający o uzdrowieniach, które miały tu się wydarzyć między V a X wiekiem. Uzdrowiającym medium w sanktuarium w Pege było cudowne źródło, ale przynajmniej w czasach bliższych autorowi z pewnością nie ograniczano się tu do picia wody, praktykowano również inkubację. Najpewniej podobnie było już w VII wieku – w zbiorze cudów św. Artemiosa znajdujemy bowiem epizod, w którym mnich z klasztoru w Pege szuka uzdrowienia w sanktuarium św. Jana Chrzciciela w Okseia. W wizji zostaje zapytany, dlaczego śpi tutaj, skoro Matka Boża w jego własnym klasztorze dokonuje licznych uzdrowień. *Cuda św. Artemiosa* wspominają także o przypadku inkubacji w innym konstantynopolitańskim kościele Matki Bożej – w dzielnicy *Ta Kyrou*<sup>105</sup>. Kościół w tym miejscu zbudowany został w VI wieku, ale po-

<sup>103</sup> Zob. Mango (1979) i przede wszystkim wstęp Nesbitt & Crisafulli, s. 1–32.

<sup>104</sup> Justynian: Prokopiusz, *De aedificiis* I 3,6–8; Leon: *Miracula Pege* 2, zob. Janin (1953), s. 232–237.

<sup>105</sup> Pege: *Miracula Artemii* 37; Matka Boża w *Ta Kyrou*: *Miracula Artemii* 12.

dobnie jak w przypadku Pege nie jesteśmy w stanie powiedzieć, kiedy zaczęto tu stosować inkubację ani jak powszechnie to robiono.

Inkubację praktykowano zapewne również przy relikwiach proroka Iza-jasza, złożonych w kościele św. Wawrzyńca przy Blachernach, z którym związany jest zbiór cudów znany z dwunastowiecznego kodeksu wydanego przez Hippolyte'a Delehay<sup>106</sup>. Kościół powstał zapewne w V wieku, być może w tym samym stuleciu trafiły tu szczątki proroka<sup>107</sup>. Nie sposób jednak ustalić, kiedy pojawiła się interesująca nas praktyka.

W Konstantynopolu znajdowało się również kilka kościołów Pantelemona, czczonych jako święty lekarz<sup>108</sup>. Wspomniany jest on w jednym z cudów z Pege, gdzie wraz Matką Bożą ukazuje się choremu śpiącemu w tamtejszym sanktuarium<sup>109</sup>. Można spodziewać się, że inkubacja była praktykowana również w jego własnym kościele (wspominanym w *Cudach św. Artemiosa* jako odwiedzany przez licznych opętanych<sup>110</sup>). Ustalić tego w sposób pewny jednak się nie da. To samo można powiedzieć o dwóch kościołach świętych Cyrusa i Jana – to, że święci ci mieli słynne z inkubacji sanktuarium pod Aleksandrią, mogłoby zachęcać do przypuszczenia, że podobną funkcję pełnili w Konstantynopolu. Ich kościół poświadczony jest jednak dopiero w źródłach późnych, które o inkubacji nie wspominają.

W Azji Mniejszej inkubacja na pewno była praktykowana we wspomnianym już sanktuarium św. Tekli w Seleucji Izauryjskiej oraz – jak była już o tym mowa – w Aigai. Jeszcze jedno sanktuarium tej popularnej świętej znajdowało się Dalisandos, gdzie – według autora zbioru jej cudów – miały dokonywać się uzdrowienia<sup>111</sup>. Nie wiemy jednak, czy działo się to dzięki inkubacji.

W Syrii inkubacja poświadczona jest na początku VI wieku przez Sewera z Antiochii, który w jednym ze swoich kazań wspomina, że praktykowano ją w jego mieście w kościele św. Dometiosa<sup>112</sup>. Być może stosowano ją również w martyrium tego samego świętego w okolicach Cyru, ale jest to jedynie po-

---

<sup>106</sup> Zob. Delehay (1924).

<sup>107</sup> Janin (1953), s. 311–312. Translacja relikwii, wspomniana przez późne źródła: Cronnier (2012), s. 62–63.

<sup>108</sup> Janin (1953), s. 400–402.

<sup>109</sup> *Miracula Pege* 31,1.

<sup>110</sup> *Miracula Artemii* 18.

<sup>111</sup> *Miracula Theclae* 26.

<sup>112</sup> Zob. Sewer z Antiochii, *Sermo* 51, PO 35, s. 370–372 (514 r.).



średnio sugerowane przez grecki *Żywot Dometiosa*<sup>113</sup>. Ten sam tekst wprost natomiast mówi, że przed połową V wieku pewien człowiek szukał w tym mieście uzdrowienia we śnie w kościele świętych Kosmy i Damiana. Ta ważna informacja sugeruje, że byli oni znani w Syrii jako święci uzdrawiający we śnie mniej więcej w tym samej epoce, jakiej dotyczą najwcześniejsze wzmianki o inkubacji w Konstantynopolu, Egipcie i Seleucji Izauryjskiej. Cyr był zapewne pierwotnym miejscem ich kultu i można podejrzewać, że obyczaj szukania uzdrawiających snów u świętych Kosmy i Damiana został przeniesiony do Konstantynopola wraz z ich relikwiami<sup>114</sup>.

Jednym z najslawniejszych sanktuariów męczenników w Syrii był kościół świętych Sergiusza i Bakchusa w Resafa (Sergioupolis)<sup>115</sup>. Nie znamy żadnego zbioru cudów z tego ośrodka, zachował się jednak inny niezmiernie interesujący tekst z nim związany. W swojej *Historii kościelnej* Ewagriusz zamieszcza mianowicie odpis inskrypcji umieszczonej przez króla perskiego Chosroesa II (590–628) na złotej patenie, podarowanej przez niego w podzięcie za szczęśliwe przyjście na świat jego syna<sup>116</sup>. Ten długi tekst opisuje, jak król modlił się do świętego Sergiusza w jego świątyni w sprawie potomka i otrzymał od niego we śnie zapowiedź, że jego żona, Siren, poczne syna. Ten ciekawy przypadek, pokazujący, że inkubacja łatwo przekraczała bariery religijne, jest oczywiście jednostkowy i szczególny. Siren była chrześcijanką, ale to Chosroes modlił się do św. Sergiusza. Wydaje się prawdopodobne, że w Resafa praktyka mogła być stosowana także przez innych proszących, niekoniecznie chrześcijan.

Nie wiemy, gdzie znajdowały się martyria, w których spali ludzie potępiani przez Szenutego, ale zapewne miał on na myśli lokalne miejsca kultu z górnego Egiptu. Wprost potwierdzona jest inkubacja w sanktuarium św. Kolouthosa w Antinoupolis – pokazują ją opisy cudów tego świętego wydane przez Paula Devosa. Skala tego zjawiska jest trudna do ustalenia<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> *Acta graeca s. Dometii Martyris* 12 (*Analecta Bollandiana* 19 (1900), s. 307). O inkubacji w kościele św. Dometiosa gdzieś w Syrii wspomina nawet Grzegorz z Tours, *Liber in gloria martyrum* 99. Nie jest jasne, czy w obu przypadkach chodzi o tego samego Dometiosa – o tej kwestii: Peeters (1939). Dla tego studium nie ma to jednak większego znaczenia. Zob. też Parmentier (1988) i (1989).

<sup>114</sup> Zob. Van Esbroeck (1985), s. 71–72.

<sup>115</sup> Zob. Key Fowden (1999).

<sup>116</sup> Ewagriusz, *Historia Ecclesiastica* VI 21.

<sup>117</sup> Zob. Devos (1980) i (1981). Próba identyfikacji miejsca, gdzie odbywała się inkubacja zob. Grossmann (2008), s. 52–53.

Podobnie rzecz się ma z Abu Mena, miejscem kultu św. Menasa i prawdopodobnie najważniejszym ze słynących z cudów sanktuariów egipskich. Jego powstanie datowane jest archeologicznie na koniec IV wieku. Stanowisko jest dobrze zachowane. Przeprowadzone tam wykopaliska odsłoniły zespół niedużych pomieszczeń tworzących wielki hemicykl wokół grobu świętego<sup>118</sup>. Dość powszechnie uznaje się, że służyły one inkubacji, na co wskazywać mogą odnalezione w nich pozostałości ław, *klinai*, które mogły służyć do spania. Dodatkowym argumentem za tym, że było to miejsce przeznaczone do inkubacji, mają być odkryte na skraju hemicyklu latryny i łazienki, sugerujące, że ludzie potrzebowali się tu obmyć i spędzali na miejscu wiele godzin<sup>119</sup>. Taka interpretacja jest prawdopodobna, ale powyższe dane wprost wskazują tylko na to, że pomieszczenia w hemicyklu przeznaczone były do spania. Ponieważ zaś wiemy dobrze, że Abu Mena było znanym sanktuarium pielgrzymkowym, jest również możliwe, że mamy tu do czynienia po prostu z pokojami dla pielgrzymów. Sam materiał archeologiczny nie jest więc rozstrzygający. Inkubacja wydaje się jednak poświadczona również w kilku epizodach ze zbioru cudów św. Menasa, choć także ten materiał pozostawia pewne wątpliwości. Kolekcja cudów zachowana jest w dłuższej wersji koptyjskiej i krótszej greckiej. W obydwu znajdujemy historię człowieka, który spał w świątyni, czekając, by zostało mu objawione, jak ma wynagrodzić świętemu niewywiązanie się ze ślubu. W obydwu zbiorach czytamy również o mężczyźnie, który został sparaliżowany, kiedy próbował zgwałcić kobietę idącą do sanktuarium i uznawszy swój grzech, sam spędził tam tydzień, czekając na objawienie świętego<sup>120</sup>. W zbiorze greckim opisano dodatkowo przypadek sparaliżowanego mężczyzny, który, wypełniając polecenie otrzymane we śnie w sanktuarium, uzdrowił sam siebie i jednocześnie niemą kobietę. Realność tych epizodów budzi jednak wątpliwości. Ostatni z nich jest identyczny z wydarzeniem przedstawionym w zbiorach cudów świętych Kosmy i Damiana oraz Kollouthosa<sup>121</sup>. Mamy tu więc do czynienia z opowieścią krążącą między kolekcjami, a nie z poświadczeniem rzeczywistej praktyki. Również pierwszy epizod, mocno fantastyczny i umieszczony na początku IV wieku,

<sup>118</sup> Grossmann (2007), s. 126–128; Kościuk (2009), s. 138.

<sup>119</sup> Grossmann (2007), s. 127.

<sup>120</sup> *Miracula Menae Copt.* 1 = Gr. 9 (niewypelniony ślub); *Miracula Menae Copt.* 16 = Gr. 6 (ukarany gwałciciel); *Miracula Menae Gr.* 5 (paralitik i niema).

<sup>121</sup> *Miracula Cosmae et Damiani* II 24 i Devos (1980).

a więc w czasach, kiedy sanktuarium z pewnością jeszcze nie istniało, trudno uznać za opis rzeczywistych obyczajów w Abu Mena. Ostrożnie należałby powiedzieć, że inkubacja najpewniej nie była tu metodą nieznaną, ale też nie wydaje się, by stanowiła praktykę całkowicie standardową.

Miejscem, w którym niektórzy badacze dopatrują się inkubacji wyłącznie na podstawie badań archeologicznych, jest kościół w Sidi Mahmud, nieco na północ od Abu Mena. Nie wiemy, jakiemu świętemu był on dedykowany. Tym, co skłania Petera Grossmanna do uznania, że służył on inkubacji, jest fakt, że wzdłuż jego wewnętrznej i zewnętrznej ściany umieszczono *klinai* szersze od zwyczajnych ławek i zaopatrzone w podgłówki<sup>122</sup>. Jeżeli Grossmann ma rację, było to sanktuarium, w którym inkubacja była nie tylko praktykowana, ale stanowiła ważny element funkcjonowania kościoła.

Jeszcze jednym sanktuarium znanym z zachowanego zbioru dokonanych tam cudów jest kościół św. Demetriosa w Thessalonice. Najstarsza kolekcja *Miracula Demetrii*, spisana na początku VII wieku kładzie szczególny nacisk na interwencje świętego w obronie miasta oblężonego przez Słowian i Awarów, ale zaczyna się od serii uzdrowień, z których jedno dokonuje się podczas klasycznej procedury inkubacyjnej – wobec bezradności lekarzy chory zostaje zanieiony do kościoła, każe położyć się tam na ziemi, usypia, we śnie widzi świętego i zostaje uzdrowiony. Nieco podobny charakter ma opis wielkiej zarazy w Thessalonice, podczas której chorzy gromadzili się w kościołach (nie tylko u św. Demetriosa), gdzie wielu z nich otrzymało wizje<sup>123</sup>. Prócz tego w tekście znajdujemy opis kilku sennych objawień św. Demetriosa, o które z pewnością nie zabiegano – wszystkie są nieoczekiwane, niezwiązane z chorobą i mają miejsce poza sanktuarium<sup>124</sup>.

O tym, jak głęboko inkubacja była zakorzeniona w świadomości chrześcijan późnego antyku świadczą w końcu trudne do datowania, ale być może pochodzące jeszcze z V wieku literackie opisy sanktuariów wspomnianych w opowieściach bez podania konkretnej lokalizacji albo w sposób oczywisty wymyślonych. Do pierwszej kategorii należy martyrium św. Szczepana, wspomniane w jego koptyjskim enkomion (BHO 1093), gdzie święty obja-

<sup>122</sup> Grossmann (2007), s. 128–136.

<sup>123</sup> *Miracula Demetrii* I 1,18–24 i 3,37–39.

<sup>124</sup> *Miracula Demetrii* I 6,56 i 7,62–66 (św. Demetrios zakazuje przetopienia srebrnego tronu biskupiego i gaszenia świec w sanktuarium); 9,76; 10,86–93; 14,132 (wydaje polecenia dotyczące zaopatrzenia i bezpieczeństwa Thessaloniki).

wił się w nocy choremu złodziejowi, który wcześniej okradł to sanktuarium. Przykładami nigdy nie istniejących miejsc inkubacyjnych są prywatne sanktuaria żydowskie przy szczątkach Trzech Młodzianków w Babilonie i przy szatach Maryi gdzieś w Palestynie. Pojawiają się one jedynie w opowieściach o odnalezieniu tych relikwii i są ewidentnie wymyślone po to, by dowieść ich autentyczności, przez pokazanie, że były one przechowywane w jednym, strzeżonym miejscu od czasów biblijnych<sup>125</sup>.

Zamieszczony powyżej wykaz jest zapewne niepełny. Pokazuje on jednak dobrze, że obok sanktuariów nastawionych na inkubację, niekiedy mających przeznaczoną dla nich infrastrukturę i odpowiedni personel, było wiele kościołów, w których praktykę tę stosowano raczej marginalnie. Dotyczy to nie tylko świątyń, o których wiemy bardzo niewiele i jedynie przypadkowo dowiadujemy, że ta czy inna osoba spędziwszy w nich noc, otrzymała tam objawienie. Do grupy tej należą także sanktuaria, z których zachowały się zbiory cudów, takie jak Abu Mena, kościół z memoriał św. Szczepana w Uzalis, czy sanktuarium św. Demetriosa w Thessalonice. Wydaje się zatem, że choć inkubacja była silnie związana z tym czy innym miejscem, to osoba przekonana o jej skuteczności mogła stosować ją w różnych kościołach. Oczywiście, warunkiem było to, by kościół pozostawał otwarty, przynajmniej częściowo, w ciągu nocy – zapewne tak właśnie funkcjonowały niekiedy znane sanktuaria ściągające licznych pielgrzymów. W innych kościołach – jak już wspominałem – można było jednak poprosić o pozwolenie na spędzenie nocy w budynku zamkniętym z zewnątrz<sup>126</sup>. Można było także skorzystać z wigilii, podczas której kościół pozostawał otwarty, można było wreszcie spać nie w samym kościele, ale na terenie sanktuarium<sup>127</sup>. Nie znaczy to jednak, że inkubacja mogła odbywać się w każdym miejscu, czy nawet w każdym kościele. W istocie nie znamy przypadków jej praktykowania w zwykłych kościołach biskupich czy parafialnych, stosowano ją wyłącznie w sanktuariach świętych. Następny rozdział zacznę od wyjaśnienia przyczyny tego zjawiska.

---

<sup>125</sup> Opis odnalezienia relikwii Trzech Młodzianków zachował się w wersji gruzińskiej i ormiańskiej: Garitte (1959) i (1961). Legenda o Galbiosie i Candidosie i odnalezieniu szat Maryi (BHG 1058a): zob. Wenger (1955), s. 294–303.

<sup>126</sup> *Miracula Artemii* 17 i Gordon (1970), s. 221–225.

<sup>127</sup> Palladiusz, *Historia Lausiaca* 68,2–3, mówi o biedakach śpiących w portyku kościoła.

## FUNKCJONOWANIE SANKTUARIÓW INKUBACYJNYCH

Literackie świadectwa inkubacji jednoznacznie pokazują, że zawsze polegała ona na nawiązaniu kontaktu ze świętym, aniołem lub Matką Bożą, ale nie z samym Bogiem. W zbiorach cudów z sanktuariów inkubacyjnych nie znajdziemy też sennych objawień Chrystusa. Późnoantyczni autorzy propagujący kult poszczególnych świętych nierzadko podkreślali, że ich pomoc można uzyskać w każdym miejscu, nie tylko w ich sanktuarium, zapewnienia te jednak dosyć wyraźnie świadczą o tym, że ludzie zazwyczaj woleli mieć gwarancję, że święty ich usłyszy, że zwracają się do niego we właściwym miejscu. Najbardziej oczywistą gwarancją obecności świętego była oczywiście bliskość relikwii i większość znanych nam sanktuariów inkubacyjnych posiadała ciało świętego, choć w kilku przypadkach nie było to bezdyskusyjne.

Szczałki świętych znajdowały się z pewnością w Menouthis, gdzie złożono – przynajmniej według wersji głoszonej na miejscu – relikwie świętych Cyrusa i Jana. Podobnie było w Konstantynopolu, przy grobie św. Artemiossa<sup>128</sup> i zapewne w Antinoupolis, w martyrium św. Kollouthosa<sup>129</sup>. Przy relikwiach nieznanym nam z imienia męczenników szukali wieszczych snów także ludzie, o których mówi Szenute. To samo dotyczy Abu Mena, Uzalis (choć tu znajdowały się jedynie drobne relikwie św. Szczepana), Tours i zapewne także innych sanktuariów zachodnich. Bardziej skomplikowana jest kwestia obecności relikwii świętych Kosmy i Damiana w Konstantynopolu. W pierwszych czterech seriach ich *Cudów*, spisanych w późnym antyku, nie widzimy ich relikwii w Konstantynopolu, a raz autor wspomina wręcz, że znajdują się one w Cyrze. Natomiast w powstałej później (data trudna do ustalenia) serii piątej relikwie są już nad Bosforem<sup>130</sup>. Skomplikowany jest również przypadek Seleucji Izauryjskiej, gdzie ciała Tekli zasadniczo nie było, ale w sanktuarium znajdowało się miejsce, gdzie nad świętą zamknęła się skała, ukrywając ją na zawsze przed ludźmi<sup>131</sup>. Również sanktuarium św. Demetriosa w Thessalonice nie było początkowo uważane za miejsce zło-

<sup>128</sup> *Patria Constantinopoleos* III 235–236; zob. Crisafulli & Nesbitt (1997), s. 4 i Janin (1953), s. 58, przyp. 1.

<sup>129</sup> Zob. Grossmann (2008), s. 50 i 55.

<sup>130</sup> *Miracula Cosmae et Damiani* 12 (relikwie w Cyrze).

<sup>131</sup> *Acta Pauli et Theclae* 44 (tylko w rękopisach A, B i C; zob. Lipsius & Bonnet (1956), s. 270) i *Vita Theclae* 28.

żenia jego ciała, ale w czasach, z których pochodzą zbiory cudów, przekonanie, że kościół zawiera jednak grób świętego, było już dosyć powszechne<sup>132</sup>. Żadnej relikwii nie zawierał oczywiście Michaelion w Anapulus, ale był on uważany za miejsce uświęcone objawieniami archanioła<sup>133</sup>. Relikwii nie miało też sanktuarium w Pege.

Pokazany wyżej materiał dowodzi, że obecność kości męczennika była do inkubacji wskazana, ale nie niezbędna; do jej przeprowadzenia konieczne było natomiast miejsce święte, gwarantujące, że senna wizja nie będzie pochodziła z urojeń śpiącego umysłu lub co gorsza od demonów, że tym, kogo chory ujrzy we śnie, będzie naprawdę sam święty<sup>134</sup>. Nie każdy kościół zatem nadawał się do inkubacji; tak samo jak nie każdy kościół nadawał się do ciągnięcia losów (i zapewne także do przepytywania opętanych). Jak już wspominałem, nie znamy żadnych przypadków stosowania tej praktyki w zwykłych kościołach biskupich (czy parafialnych), niezwiązanych w szczególności z świętymi<sup>135</sup>. Ilustruje to kazanie przypisywane Cyrylowi Aleksandryjskiemu, zachowane w dziesiątowiecznym egzemplarzu *Cudów świętych Cyrusa i Jana Sofroniosa*, które miało zostać wygłoszone z okazji przeniesienia ciał tych świętych do Menouthis. Autentyczność tego kazania jest wprawdzie bardzo wątpliwa, więc śledząc myśl autora, musimy pamiętać, że nie jesteśmy w stanie określić, kiedy pisał. Rozumowanie jest jednak warte przytoczenia. Pseudo-Cyryl mówi mianowicie, że w Menouthis znajdował się już wcześniej kościół pod wezwaniem Ewangelistów, zbudowany przez biskupa Teofila. Nie było tam jednak martyrium, „więc ludzie chodzili gdzie indziej”<sup>136</sup>. Autor nie mówi wprost, w jakim celu to robili, ale w dosyć oczywisty sposób chodzi o poszukiwanie uzdrowienia przez inkubację, którą pseudo-Cyryl wyraźnie uważa za niemożliwą do praktykowania w zwykłym kościele.

Chorzy wyraźnie zabiegali o to, by spać jak najbliżej relikwii, toteż w sanktuariach, które je posiadały, zapewne uważano, że było to najlepsze

---

<sup>132</sup> *Miracula Demetrii* I 5,50–54.

<sup>133</sup> Według Anonima z Placentii, *Itinerarium* 7, ludzie spali w oczekiwaniu na sen i uzdrowienie w łaźniach Eliasza w Gadarze. Tu też nie mogło być ciała świętego.

<sup>134</sup> Wątpliwości co do pochodzenia wizji: *Miracula Cosmae et Damiani* V 34.

<sup>135</sup> Później podział zanika: zob. np. przypadek kościoła w Sidi Mahmud: Grossmann (2007), s. 138.

<sup>136</sup> *Oratiuncula* II, PG 77,1101. Dla moich rozważań nie ma znaczenia kwestia autentyczności tego kazania. Zob. Wipszycka (1988), s. 138–142 i Montserrat (1998), s. 261–266.



miejsce dla inkubacji. Nie wszyscy jednak byli w stanie tam się pomieścić i w praktyce chorzy spędzali noc w różnych częściach kościoła<sup>137</sup>. W konstantynopolitańskim Kosmidionie spali w diakonikonie, czyli pomieszczeniu pełniącym zazwyczaj w kościołach późnoantycznych funkcję zbliżoną do zakrystii, w narteksie, czyli przedsionku, katechumenionie, czyli na górnej galerii kościoła, przy samym ołtarzu<sup>138</sup>. W kościele św. Jana Chrzciciela w Okseia, kryjącym relikwie św. Artemiosa, przy grobie świętego można było spać tylko w nocy z soboty na niedzielę. W pozostałe dni tygodnia dla chorych pozostawiano część nawy bocznej, ale kiedy było ich szczególnie dużo, mogli spędzać noc także w baptysterium. Kobiety, szukające pomocy św. Febronii spały w jej kaplicy, na prawo od ołtarza. Raz wspomniana jest osoba śpiąca w katechumenionie<sup>139</sup>. U świętych Cyrusa i Jana krata oddzielająca grób zamykana była na noc, więc sama inkubacja odbywała się bez bliskiego kontaktu z relikwiami<sup>140</sup>. W sanktuariach spało się na podłodze bądź na potwierdzonych tylko archeologicznie *klinai*; zapewne w jednym i w drugim wypadku noc spędzano na materacach, które chorzy zazwyczaj przynosili ze sobą<sup>141</sup>. Wielu ludzi liczyło wreszcie na to, że otrzyma oczekiwany sen, śpiąc we własnym domu lub jakimkolwiek innym miejscu – ale przynajmniej w dostępnym nam materiale źródłowym taką nadzieję żywili wyłącznie ci, którzy wcześniej odwiedzili już sanktuarium i spędzili w nim pewien czas. W *Cudach św. Artemiosa* wielokrotnie mówi się o osobach, które z różnych powodów nie mogły zostać w kościele w Okseia na noc albo po jakimś czasie musiały go opuścić, nie doczekawszy się uzdrowienia, później jednak zostały nawiedzone przez świętego<sup>142</sup>.

<sup>137</sup> Zob. *Miracula Cosmae et Damiani* I 10 i II 17 – inkubacja najlepiej w kościele, ale też w narteksie (poganin i heretyk nie odważyli się spać w samym kościele); V 34 (późna epoka) – ludzie śpią przy relikwiach; *Miracula Artemii* 17 (tylko nieliczni dostają zgodę na spanie w krypcie); *Miracula Cyri et Iohannis* 9,6; 10,8; 27,4; (martyrium), 24,4 (dla wybranych blisko grobu), 36,15 (krypta z relikwiami otwierana o ustalonych godzinach).

<sup>138</sup> *Miracula Cosmae et Damiani* IV 35 (diakonikon), II 17 i IV 30 (narteks), III 21 i III 23 (katechumenion), III 21 (ołtarz). O katechumenionie zob. Ruggieri (1993).

<sup>139</sup> *Miracula Artemii* 17 i 45 (przy grobie); 37 (baptysterium); 6, 15 i 38 (nawa boczna); 24 (kaplica św. Febronii); 31 (katechumenion); zob. Nesbitt & Crisafulli, s. 11–14.

<sup>140</sup> *Miracula Cyri et Iohannis* 36,15.

<sup>141</sup> *Miracula Cyri et Iohannis* 5,7; *Miracula Artemii* 10; 13; 37.

<sup>142</sup> *Miracula Artemii* 5, 9, 11, 13, 14, 16, 22, 27, 31, 39, 40, 44.

Do większości sanktuariów inkubacyjnych przychodzili ludzie cierpiący na różne dolegliwości: wszelkiego rodzaju choroby wewnętrzne, bóle i krwotoki niewiadomego pochodzenia, ślepotę, głuchotę, paraliż, złamania, podagrę, trąd i inne choroby skórne, opętanie – przez większość autorów traktowane jako choroba cielesna<sup>143</sup>. Dla naszych celów nie ma większego sensu sporządzanie statystyki tych dolegliwości, bo wydaje się, że ich dobór często odzwierciedla raczej preferencje autora niż faktyczne proporcje między cierpiącymi na poszczególne schorzenia. Z literackiego punktu widzenia szczególnie atrakcyjne były choroby przypominające te, z których uzdrawiał ludzi Jezus, a zwłaszcza paraliż i ślepotę – ze względu na swój wymiar symboliczny: uzdrowienie cielesne było znakiem uzdrowienia duchowego<sup>144</sup>. Wśród sanktuariów inkubacyjnych są jednak takie, które wyróżniają się swoją specjalizacją. W martyrium św. Dometiosa w Antiochii uzdrawiane były wprawdzie wszystkie choroby, ale szczególnie różne dolegliwości bioder<sup>145</sup>. Do św. Artemiosa w Okseia przychodzono w sprawie przepukliny jąder. W pierwszym przypadku uzasadnione jest to ascetycznym trybem życia Dometiosa (pozostawiającym lędźwie w stanie nienaruszonym), w drugim – cierpieniami, jakich doznał Artemios, gdy podczas mąk zgnieciono mu jądra. Przypadki te są interesujące, wydaje się bowiem mało prawdopodobne, by do tak wąskiej specjalizacji jednego sanktuarium doszło, gdyby było ono jedną z nielicznych świątyń inkubacyjnych. To z kolei może prowadzić do wniosku, że w Konstantynopolu, oprócz sanktuarium Matki Bożej w Pege i Kosmidionu (inkubacja w Michaelionie nie jest wspomniana przez żadnego autora po Sozomenie) funkcjonowały także inne miejsca inkubacji, o których po prostu nic nie wiemy. Podobnie mogło być w drugim wielkim mieście – Antiochii. Sanktuaria zlokalizowane w mniejszych ośrodkach były z pewnością mniej wyspecjalizowane.

Jak już sygnalizowałem, inkubację stosowano jednak nie tylko przy problemach zdrowotnych. W *Cudach św. Tekli* opisano wiele sytuacji tego typu: dowódca wojskowy przychodzi do świątyni, by poradzić się co do wyprawy wojennej, kurier cesarski – w sprawie swojej misji, pewna kobieta – zapytać o nawrócenia męża, dwie inne – chcąc odzyskać miłość swo-

---

<sup>143</sup> Ale są też wyjątki: *Miracula Cyri et Iohannis* 14,2 i *Miracula Demetrii* I 4,46. O cielesnym charakterze opętania zob. Wiśniewski (2003), s. 96–101 i 145–152.

<sup>144</sup> Zob. np. *Miracula Cyri et Iohannis* 1, 12, 26, 70.

<sup>145</sup> Sewer z Antiochii, *Sermo* 51, PO 35, s. 372–374.

ich. Trzykrotnie mowa jest o śnie, dzięki któremu ustalono, co stało się ze skradzionymi przedmiotami i kto jest złodziejem, jeden człowiek wreszcie ma nadzieję, że Tekla pomoże mu osiąść piękną kobietę, którą zobaczył na jej święcie<sup>146</sup>. Podobne epizody, choć rzadziej, pojawiają się też w innych kolekcjach. Święty Szczepan konsultowany jest w sprawie powrotu dawno nieobecnych członków rodziny i – podobnie jak Tekla – w kwestii nawrócenia. W tej samej sprawie zasięga się rady świętych Kosmy i Damiana. Pewien człowiek przychodzi zaś do ich sanktuarium, by po prostu przekonać się o ich mocy. Ci sami święci wreszcie, a także Cyrus i Jan, proszeni są o sugestię, jak rozwiązać kłopoty finansowe<sup>147</sup>. Większość wymienionych wyżej pojedynczych przypadków inkubacji w martyriach Italii, Galii i Brytanii również nie ma nic wspólnego ze zdrowiem.

Trudno rozstrzygnąć, jak popularna była praktyka konsultowania świętych we śnie w sprawach niezdrowotnych. Z jednej strony wskazany materiał jest stosunkowo skromny. Co więcej, w niektórych ze wspomnianych epizodów nie jest jasne, czy człowiek proszący w sanktuarium o pomoc świętego rzeczywiście w nim spał, albo odwrotnie – czy sen, w którym święty się objawił, miał miejsce w sanktuarium. Z drugiej strony jednak musimy pamiętać, że w dostępnych nam zbiorach znajdujemy epizody wybrane przez autorów. Biorąc zaś pod uwagę widoczną w całej literaturze chrześcijańskiej wstrzeźliwość w zachwalaniu, czy nawet opisywaniu praktyk dywinacyjnych, o której wielokrotnie już wspominałem, można przypuszczać, że przypadki inkubacji niezdrowotnej, były opisywane mniej chętnie.

Nie wydaje się, by chrześcijańska inkubacja, niezależnie od celu, w jakim ją stosowano, była silnie zrytualizowana, choć z pewnością w sanktuariach, w których praktykowano ją codziennie i powszechnie, dochodziło do ustalenia pewnych zwyczajów w większym stopniu niż tam, gdzie stosowano ją sporadycznie. Spośród świadectw literackich jedynie *Cuda św. Artemiosa* wspominają wielokrotnie o „zwykłych czynnościach”, które poprzedzają położenie się do snu, choć i tu nie są one specjalnie rozbudowane: ograniczają się do zapalenia przyniesionej ze sobą świecy lub ofiarowaniu oliwy do lampy

<sup>146</sup> *Miracula Theclae* 13 (wyprawa wojenna), 16 (kurier), 14 (nawrócenie męża), 20 i 42 (niewierność męża), 21, 22 i 43 (kradzież), 33 (prośba o kobietę).

<sup>147</sup> *Miracula Stephani* I 5, I 14 (powrót z podróży); II 2,4 (nawrócenie); *Miracula Cosmae et Damiani* I 10 (nawrócenie); II 18 (kłopoty finansowe); III 26 (sprawdzenie mocy świętych); *Miracula Cyri et Iohannis* 46,4–5 (pieniądze na drogę).

w swoim imieniu lub w imieniu osoby, o której uzdrowienie się zabiega<sup>148</sup>. Mamy tu skądinąd do czynienia z obyczajem zupełnie powszechnym – świece i lampy w kościołach zapalali nie tylko ludzie pragnący uzyskać w nich wieszczy sen. Nie wydaje się, by konieczne było rytualne obmycie, uważane zazwyczaj za warunek konieczny przy inkubacji pogańskiej.

W opisach cudów inkubacja jest zasadniczo praktyką nie wymagającą asysty wyspecjalizowanego personelu, poza przypadkami ludzi, którzy mają kłopoty z poruszaniem się. Oczywiście, duchowni z sanktuarium i inne osoby z nim związane nie są w tych relacjach całkowicie nieobecne. Widzimy, że w sanktuarium Tekli stale przebywała grupa dziewic<sup>149</sup>. Nieokreśleni bliżej duchowni rozdają eulogia, w Kosmidionie<sup>150</sup>. W *Cudach św. Artemiosa* wspomina się o stróżach w kościele św. Jana w Okseia<sup>151</sup>. Najczęściej personel świątyni pojawia się w opisie cudów z Menouthis, gdzie mowa jest o zarządcy sanktuarium, odźwiernych, stróżach grobu oraz bractwie pobożnych świeczników – *philoponoi*<sup>152</sup>. Nawet w tym tekście jednak wzmianki takie są nieliczne. Co więcej, z wyjątkiem *philoponoi*, którzy pomagają chorym mającym trudności z chodzeniem, członkowie personelu nie są pokazani jako zaangażowani w proces inkubacji. Jak już wspominałem, nie widać tu żadnego rytuału przygotowania, nie słyszymy o specjalistach wyjaśniających znaczenie snów. Nawet wówczas, kiedy autorzy wspominają o obrzędach, w które obsługa sanktuarium była ewidentnie zaangażowana (rozdawanie eucharystii, oleju i *keroté* – substancji sporządzanej z mieszaniny wosku i oliwy z sanktuarium), na ogół nie pokazują, kto konkretnie wszystkim tym się zajmował. Praktyka mogła więc różnić się od obrazu przedstawionego przez zbiory cudów. Faktyczna rola kleru obsługującego świątynię była zapewne silna, jej pomniejszenie może wynikać z literackiego celu, jaki stawiali sobie autorzy. Chociaż postawa twórców poszczególnych kolekcji cudów nie jest identyczna, wszystkim im zależało przede wszystkim na uwypukleniu działania same-

<sup>148</sup> *Miracula Artemii* 1, 26, 32, 33, 36, 41, 44. Świece można było kupić u okolicznych sprzedawców: *Miracula Artemii* 21.

<sup>149</sup> *Miracula Theclae* 10, 32, 34, 43, 46.

<sup>150</sup> *Miracula Cosmae et Damiani* V 36. Eulogia to najczęściej pobłogosławione chlebki rozdawane po zakończeniu liturgii, mogły to być też ampulki z wodą z sanktuarium i inne przedmioty zawierające proch, wosk czy oliwę pochodzącą z kościoła pielgrzymkowego.

<sup>151</sup> *Miracula Artemii* 15, 30, 44.

<sup>152</sup> *Miracula Cyri et Iohannis* 8,1; 31,4–7; 32,7–8; 35,8; 37,8; 51,10; 67,9 (zarządca); 67,5 (odźwierni); 40,1 (*mnemaites* – stróż grobu); 35,5; 56,2 (*philoponoi*).

go świętego, czemu źle by służyło nadmierne eksponowanie roli personelu sanktuarium<sup>153</sup>. Sami duchowni zapewne także nie byli tym zainteresowani. Nawet pozostając w opowieściach w cieniu, mieli wszak udział w rosnącej dzięki nim popularności sanktuarium.

Trudno stwierdzić, jak wielu chorych faktycznie odzyskiwało – czy uważało, że odzyskało – zdrowie w trakcie snu, a nie w wyniku zastosowania otrzymanych podczas niego zaleceń. Autorzy zbiorów cudów piszą o takich przypadkach chętnie, bo są one bardziej spektakularne. Można jednak przypuszczać, że w rzeczywistości chorzy na ogół liczyli jedynie na sen. Zapewne niekiedy mogli faktycznie widzieć w nim świętego objawiającego się „pod własną postacią” (czyli na ogół tak jak był przedstawiany na obrazach<sup>154</sup>) i wydającego im konkretne polecenia. Często jednak sprawa nie wyglądała tak prosto. W zbiorach cudów znajdujemy liczne wizje, w których święty ukazuje się choremu w sposób niepozwalający, przynajmniej początkowo, na jego właściwą identyfikację: jako duchowny, osoba z personelu sanktuarium, mnich, oficer, urzędnik, lekarz, senator, rzeźnik, członek rodziny, przyjaciel<sup>155</sup>. Chorzy zazwyczaj widzieli w snach osoby sobie znane, które dopiero po przebudzeniu uznali za postacie, w które wcielił się sam męczennik. Czasami utożsamieniu takiemu pomagało to, że widziana we śnie postać była imiennikiem świętego, czasem łączyło ją z nim jakieś inne podobieństwo. Niekiedy jednak w treści widzenia nie widać żadnych wskazówek pozwalających na taką identyfikację. W takich przypadkach opierała się ona najpewniej jedynie na przekonaniu, że sen otrzymany w sanktuarium nie może być próżny i musi pochodzić od męczennika. Nie było to przekonanie absolutne. W literackich świadectwach inkubacji widzimy, że chorzy często nie mieli pewności, czy rzeczywiście odwiedził ich święty, czy też wizja była wytworem ich wyobraźni, a nawet efektem działania demonów<sup>156</sup>. Oczywiście, autorzy piszący o tych obawach nigdy nie wspominają o sytuacjach, w których

---

<sup>153</sup> Zob. Booth (w druku), rozdz. „Sophronius and Miracles”.

<sup>154</sup> Zob. *Miracula Theclae* 14; *Miracula Cosmae et Damiani* II 13; *Miracula Cyri et Iohannis* 10,6; 21,4; 70,12; *Miracula Demetrii* I 8,70; 10,89; zob. Dal Santo (2011).

<sup>155</sup> Duchowny (*Miracula Cyri et Iohannis* 37,3); członek personelu świętyńi (*Miracula Cosmae et Damiani* II 14; *Miracula Cyri et Iohannis* 4,4 i 32,7; 36,13); członek rodziny, przyjaciel lub znajomy (*Miracula Theclae* 11; *Miracula Cosmae et Damiani* IV 35; *Miracula Demetrii* I 1,16; *Miracula Cyri et Iohannis* 70,8; *Miracula Artemii* 1; 16; 23; 31).

<sup>156</sup> Zob. np. *Miracula Cosmae et Damiani* IV 34 i 35; *Miracula Cyri et Iohannis* 27,5; 30,8–10; *Miracula Demetrii* I 7,66; 9,77.

okazałyby się one zasadne. Ich celem jest bowiem przekonanie czytelnika, że wszystkie wizje doznane w sanktuariach są prawdziwe. Niemniej wysiłek, jaki w to wkładają, dowodzi, że ludzie miewali jednak wątpliwości. Często spotykany w zbiorach cudów motyw trzykrotnie powtarzanego snu, choć oczywiście mający korzenie biblijne w nocnej wizji Samuela i paralele w relacjach o snach wskazujących miejsca pochówków świętych<sup>157</sup>, także świadczy o tym, że autor odczuwał potrzebę przekonania czytelnika, iż sen, który opowiada, był na pewno prawdziwy.

Nawet ci, którzy byli przekonani, że naprawdę zostali odwiedzeni przez świętego, niekiedy nie mieli jasności, co oznaczają jego polecenia. W takich przypadkach normalną praktyką było opowiedzenie wizji innym ludziom szukającym uzdrowienia w sanktuarium bądź osobom należącym do personelu świątyni<sup>158</sup>. Nie wydaje się jednak, by w sanktuariach działali wyspecjalizowani chresmologowie, czyli wyjaśniacze snów, których ślady znajdujemy w asklepieiach<sup>159</sup>.

Nakazy otrzymywane w snach, o jakich mówią autorzy zbiorów cudów, miały różny charakter. Oczywiście, trudno jest ustalić, które z opowieści oddają autentyczne doświadczenia. Można jednak powiedzieć, że na ogół senne zalecenia interpretowano jako nakazy konieczne i możliwe do wykonania natychmiast, zazwyczaj na terenie sanktuarium. Do standardowych czynności należało zażycie bądź namaszczenie się oliwą z lampy lub *keroté*, czasem wzięcie kąpeli<sup>160</sup>. We wszystkich zbiorach znajdujemy jednak również liczne polecenia o charakterze indywidualnym. Niekiedy ich zadaniem było uleczenie choroby duchowej, której konsekwencją była choroba fizyczna: człowiek pyszny ma zamiatać posadzkę świątyni, sławny iatrosofista (nauczyciel medycyny)

---

<sup>157</sup> 1Sm 3,1-14.

<sup>158</sup> Zob. np. *Miracula Cyri et Iohannis* 11,8; *Miracula Demetrii* I 1,17; 10,92.

<sup>159</sup> Aelius Aristides, systematycznie odwiedzający asklepieia w II w. opowiada oczywiście swoje sny innym, także kapłanom, ale nie są to raczej specjaliści od ich interpretacji. Tacy eksperci są jednak widoczni (choć słabo) w materiale epigraficznym, zob. Von Ehrenheim (2011), s. 92–94. Inaczej było zapewne w wyroczni Trofoniosa, gdzie ostatni etap konsultacji stanowiło opowiedzenie kapłanom wszystkiego, co się widziało i słyszało – Pauzaniusz, *Graeciae descriptio* IX 39,13.

<sup>160</sup> Oliwa z lamp: *Miracula Theclae* 7, 40; *Miracula Cyri et Iohannis* 1,12; 3,3;7,3; 22,4; 50,6; *Miracula Artemii* 15; *keroté*: *Miracula Cosmae et Damiani* II 16, III 22; *Miracula Cyri et Iohannis* 1,8 i 12; 10,8; 22,4; 50,5; 51,8; 65,6; 70,10; *Miracula Artemii* 3, 13; kąpiel: *Miracula Theclae* 25; *Miracula Cosmae et Damiani* III 27; *Miracula Cyri et Iohannis* 38,7; 47,3; 52,2.



Gesios niewierzący w moc świętych ma chodzić po kościele z dzwonkiem na szyi i oślimi jukami na grzbiecie, wołając „jestem szalony i bardzo głupi”, herezytycy mają nawiązać komunię z Kościołem katolickim (tu: chalcedońskim), Żydzi – zjeść wieprzowinę, poganie – przyjąć chrzest; grzesznik – wyznac winę<sup>161</sup>. Dydaktyczny charakter tych poleceń, pojawiających się zwłaszcza w dziele Sofroniosa, jest oczywiście mocno podejrzany. Przynajmniej część z nich jest zapewne wymysłem autorów. Podobnie rzecz się ma z całą pewnością z zaskakującymi poleceniami, które doprowadzają do uzdrowienia w sposób paradoksalny i zarazem spektakularny. Na przykład człowiek imieniem Paulos cierpiący na straszne bóle głowy szukał uzdrowienia w sanktuarium świętych Cyrusa i Jana w Menouthis i otrzymał polecenie, by wyszedłszy z sanktuarium, uderzył w szczękę pierwszego człowieka, którego spotka. Chory zwlekał z wykonaniem nakazu, ale po trzykrotnym powtórzeniu snu dał w twarz spotkanemu za bramą żołnierzowi. Ten schwytałszy pałkę, rozbił nią głowę chorego. Wówczas z rany wyszły robaki, które – jak się okazało – były przyczyną bólu. Opowieść o bardzo podobnej konstrukcji znajdziemy również w *Cudach św. Artemiosa*<sup>162</sup>. Z pewnością nie należy jej traktować jako świadectwa codziennej rutyny sanktuariów inkubacyjnych. To samo zapewne należy sądzić o snach, w których chory otrzymuje zalecenie, by postąpił w sposób ewidentnie sprzeczny z zaleceniami lekarzy. Przypadki takie są szczególnie chętnie opisywane przez Sofroniosa, którego celem jest przeciwstawienie mocy świętych sztuce medycznej i wykazanie wyższości tej pierwszej.

Inkubacja była z pewnością bardzo demokratyczną techniką dywinacyjną. Autorzy zbiorów cudów dokładają wprawdzie starań, by pokazać, że w sanktuariach spali zarówno ubodzy, jak i bogaci, ale nie widać powodu, by nie wierzyć, że tak było w istocie. Wiemy skądinąd, że dostęp do świątyń był otwarty dla wszystkich. Przy inkubacji nie były potrzebne żadne umiejętności, inaczej niż przy korzystaniu z losów czy ksiąg, gdzie konieczna była znajomość pisma lub skorzystanie z usług specjalisty. Wątpliwości może budzić natomiast to, czy – jak to przedstawiają zbiory cudów – ubodzy i bogaci rzeczywiście spali obok siebie. Ponieważ, jak widzieliśmy, w sanktuariach były miejsca lepsze i gorsze, a tych pierwszych było na pewno mniej, warto

---

<sup>161</sup> Zjedzenie wieprzowiny: *Miracula Cosmae et Damiani* I 2; *Miracula Cyri et Iohannis* 54,6; nawrócenie pogan: *Miracula Theclae* 14; *Miracula Cosmae et Damiani* I 9; wyznaczenie grzechu: *Miracula Stephani* II 2,6.

<sup>162</sup> *Miracula Cyri et Iohannis* 18; *Miracula Artemii* 26.

zastanowić się nad tym, w jaki sposób były one przydzielane bądź zajmowane. Wiemy, że bogaci otrzymywali wyjątkowy dostęp do grobu w sanktuariach św. Artemiosa oraz Cyrusa i Jana. Także w *Cudach świętych Kosmy i Damiana* widzimy dwoje zamożnych, a nie znających się ludzi śpiących w tym samym (bliżej nieokreślonym) miejscu<sup>163</sup>. Choć zapewne w sanktuariach nie było wyraźnych i rozdzielonych na stałe lepszych i gorszych stref inkubacyjnych, to zapewne wskazane sytuacje nie były jednymi tego rodzaju. Autorzy zbiorów cudów, starający się podkreślić, że święty uzdrawia chorych bez względu na pozycję, jaką zajmują w świecie, w oczywisty sposób nie mają powodów, by pisać o tym, że biedni i bogaci byli w sanktuariach rozdzieleni. Obok miejsc najlepszych były także najgorsze, na zewnątrz kościoła, zajmowane przez tych, którym z jakichś powodów nie wolno było wejść do środka. W Kosmidionie widzimy poganina śpiącego w przedsionku sanktuarium, a w Menouthis opętanego, który nawet nie próbuje spędzić nocy wewnątrz<sup>164</sup>. W stosunku do energumenów i innowierców nie przestrzegano jednak z pewnością żadnej sztywnej reguły. Te same kolekcje cudów pokazują ludzi z obu grup śpiących wśród innych chorych wewnątrz sanktuarium.

Zbiory cudów prawie zawsze podają, skąd pochodzili ludzie szukający uzdrowienia w sanktuariach inkubacyjnych. Ci, którzy odwiedzali świętych Teklę (Seleucja), Demetriosa (Thessalonika) i Szczepana (Uzalis), mieszkali na ogół w bliskiej okolicy, czasem w sąsiedniej prowincji. Sanktuaria związane z wielkimi miastami: Konstantynopolem i Aleksandrią, przyciągały jednak również ludzi z dalszych regionów. Informacje o pochodzeniu pielgrzymów podane w zbiorach cudów świętych Cyrusa i Jana oraz Artemiosa są ważne i interesujące, ale ryzykowne byłoby traktowanie ich jako odzwierciedlenia rzeczywistego zasięgu oddziaływania tych świętych, a już z pewnością nie można na ich podstawie obliczać, jaką część konsultujących się stanowili przybysze z poszczególnych krajów. Autorom, związanym w ten czy inny sposób z sanktuariami, zależało na podkreśleniu, że były one popularne i szeroko znane. Sofronios uczynił wręcz z miejsca pochodzenia uzdrowionych podstawę konstrukcji swojego zbioru, w którym kolejno przedstawił pielgrzymów z Aleksandrii, Egipcjan, Libijczyków oraz przyby-

---

<sup>163</sup> *Miracula Artemii* 17; *Miracula Cyri et Iohannis* 24,4; *Miracula Cosmae et Damiani* III 24.

<sup>164</sup> *Miracula Cosmae et Damiani* I 10 (ale por. I 9, gdzie nie widać takich oporów) i *Miracula Cyri et Iohannis* 14.

szów „ze wszystkich krajów pod słońcem”. Na liście tych krajów otwierającej ostatnią partię cudów (51–70) wyliczeni są Rzymianie, Galaci, Cylicyjscy, Azjaci, mieszkańcy wysp, Fenicjanie, Bizantyńczycy, Bityńczycy, Etiopowie, Trakowie, Medowie, Arabowie, Syryjczycy i Elamici. W opisanych dalej konkretnych epizodach faktycznie widzimy przybyszów z większości z tych regionów (z Tarsu i Anazarbos w Cylicji, Konstantynopola, Eleutheropolis i Charaks w Palestynie, Damaszku, Cypru, Rodos, Afrodisias, Makra Kome, Fenicji, Antiochii, Likii, Hierapolis, Rzymu). Jedynie Etiopia i Elam wydają się dodane dla pełnego obrazu *oikoumene*, wzorowanego na liście poprzedzającej opis zesłania Ducha Świętego w *Dziejach Apostolskich*. Według Sofroniosa wszyscy ci ludzie przybyli do Egiptu specjalnie po to, by odwiedzić sanktuarium świętych – choć w kilku wypadkach autor przyznaje, że oryginalnym celem ich podróży było Abu Mena (sanktuarium wyraźnie bardziej znane), a nie Menouthis. Czy tak było w istocie? Sądziłbym raczej, że chorzy z odległych stron przybywający do Egiptu z reguły objeżdżali wszystkie miejsca, gdzie mogli oczekiwać uzdrowienia – być może nie ograniczali się do sanktuariów i odwiedzali również świętych mnichów. Podobnie mogło być w Konstantynopolu, gdzie z pewnością funkcjonowało w tym samym czasie kilka sanktuariów inkubacyjnych. *Cuda św. Artemiosa* pokazują nam, że niektórzy chorzy spoza miasta odwiedzali to sanktuarium niejako przy okazji, przybywszy do miasta w interesach<sup>165</sup>. Można przypuszczać, że nie inaczej było w przypadku Abu Mena czy Menouthis – część ich klienteli stanowili ludzie załatwiający swoje sprawy w wielkiej Aleksandrii. W przypadku miast o mniejszym znaczeniu, takich jak Seleucja czy Uzalis, czynnik ten nie odgrywał istotnej roli.

Dobrze widoczne są w zbiorach cudów kobiety. W sanktuariach inkubacyjnych nie mają żadnej wydzielonej przestrzeni, śpią obok mężczyzn. U świętych Kosmy i Damiana oraz Cyrusa i Jana stanowią około jednej piątej przedstawionych postaci, u św. Tekli – nawet jedną czwartą. Z oczywistych przyczyn rzadko pojawiają się wśród uzdrowionych w sanktuarium św. Artemiosa, wyspecjalizowanym w leczeniu przepukliny jąder. Również tu wspomniane są jednak dwa przypadki uzdrowienia kobiet za sprawą św. Febonii czczonej w tym samym kościele, wielu chłopców zaś zostaje uleczonych w wyniku wizji otrzymanych przez ich matki. W sumie więc kobiety stanowią jedną piątą inkubujących opisanych także w tym zbiorze. W żadnym razie

---

<sup>165</sup> Zob. *Miracula Artemii* 5, 6, 14, 27, 32.

nie należy tego zestawienia traktować jako odbicia rzeczywistych proporcji pielgrzymów, pokazuje ono jedynie tyle, że obecność kobiet w świątyniach inkubacyjnych była całkowicie normalna. O ile jednak mężczyźni odwiedzający sanktuaria pochodzili z różnych stron świata śródziemnomorskiego, to kobiety tam przychodzące prawie zawsze mieszkały w okolicy. Dysproporcja ta wydaje się dobrze oddawać różnicę w mobilności obu płci w tej epoce. Jedyne przypadki dalekich podróży kobiet do sanktuariów słynących z cudów dotyczą dam z elity: żona namiestnika prowincji *Palaestina I* udaje się z Cezarei do Menouthis, a bogata mieszkanka Kartaginy rusza do Uzalis<sup>166</sup>.

Jak już wspominałem wyżej, sanktuaria inkubacyjne przyciągały ludzi należących do różnych grup religijnych. Poza prawowiernymi chrześcijanami w *Cudach św. Tekli* wspominani są poganie, u Kosmy i Damiana poganie, Żydzi, arianie i inni, niesprecyzowani bliżej heretycy, u Cyrusa i Jana monofizyci, u Menasa Samarytanie<sup>167</sup>. Część tych historii kończy się nawróceniem prowadzącym do uzdrowienia lub z niego wynikającym i choć nie da się całkowicie wykluczyć prawdziwości takich epizodów, to ich atrakcyjność dla autorów starających się umocnić swoją opcję religijną czyni je bardzo podejrzanymi. Można przypuszczać, że są one przynajmniej nadreprezentowane w zbiorach cudów. Niemniej sam fakt poszukiwania przez „innowierców” konsultacji w sanktuariach w Seleucji, Konstantynopolu czy Menouthis nie ulega wątpliwości. Widać to szczególnie dobrze na przykładzie sanktuarium świętych Cyrusa i Jana. Kiedy Sofronios spisywał dokonane w nim cuda, pozostawało ono w rękach chalcedończyków, ale znajdowało się w kraju głęboko podzielonym wyznaniowo, w którym znaczną część ludności stanowili monofizyci. Opowieści o wizytach tych ostatnich w sanktuarium w Menouthis z pewnością nie są czystym konstruktem literackim. Po pierwsze bowiem, znaczna część epizodów, nawet tych, w których chory uzyskuje uzdrowienie, nie kończy się nawróceniem, co wyraźnie osłabia ich dydaktyczną wymowę. Widzimy nawet ludzi nawiązujących komunię z Kościołem chalcedońskim, którą zrywają, wróciwszy do domu<sup>168</sup>. Po drugie, autor nie poprzestaje na

<sup>166</sup> *Miracula Cyri et Iohannis* 68,3–5; *Miracula Stephani* II 2,2.

<sup>167</sup> *Miracula Theclae* 18, 39, 40 (poganie); *Miracula Cosmae et Damiani* I 9, I 10 (poganie), I 2 (Żydzi), II 17 (arianie), III 26 (niesprecyzowani heretycy); *Miracula Cyri et Iohannis* 12; 36, 37, 38, 39 (monofizyci określane jako zwolennicy Juliana z Halikarnasu); *Miracula Menae Copt.* 16 = *Gr.* 6 (Samarytanie).

<sup>168</sup> *Miracula Cyri et Iohannis* 37,6–7 i 38,6.

ogólnym zakomunikowaniu faktu odwiedzania sanktuarium przez monofizytów, ale szczegółowo opisuje, w jaki sposób starali się oni w nim funkcjonować: brali oliwę z lamp, ale nie przyjmowali udzielanej przez członków miejscowego kleru komunii, uczestniczyli w liturgii, ale opuszczali ją po czytaniach<sup>169</sup>. Tak z pewnością wyglądała codzienność tej świątyni.

Jak już wspomniano, inkubacja wydaje się najszerzej akceptowalną praktyką dywinacyjną. Świadczy o tym zarówno sam fakt spisywania i popularności opowieści o doznawanych dzięki niej uzdrowieniach, jak i to, że epizody te, przytaczające wszak liczne przypadki ludzi wątpiących w moc świętego, nie zawierają żadnego śladu apologii samej metody – ewidentnie nie uważano jej za potrzebną. O wysokim stopniu akceptacji świadczy także to, że metoda ta musiała być stosowana za zgodą personelu świątyni – z tego prostego powodu, że kościoły były normalnie zamykane na noc. To, że pozostawiano je otwarte (przynajmniej częściowo) oznacza, że w inkubacji nie widziano nic złego. Nawet tam, gdzie cuda nie pokazują nam żadnego udziału personelu świątynnego, taka zgoda była konieczna. Za mocną akceptacją praktyki może wreszcie przemawiać to, że niektóre kościoły były specjalnie dostosowywane do jej potrzeb. Świadczyć o tym mogą wspomniane już wyżej szerokie *klinai* w Sidi Mahmud oraz pomieszczenia hemicyklu w Abu Mena, choć trzeba powtórzyć, że nie mamy całkowitej pewności, czy identyfikacja tych znalezisk jako instalacji inkubacyjnych jest trafna.

W literaturze piątowiecznej znajdujemy oczywiście pewne ślady niechęci do inkubacji. Do cytowanych wypowiedzi Cyryla Jerozolimskiego i Szenutego dodać można ustęp z greckiego *Żywotu Dometiosa*<sup>170</sup>, którego bohater sugeruje człowiekowi bezskutecznie szukającemu uzdrowienia przez inkubację w sanktuarium świętych Kosmy i Damiana, by zamiast tego spróbował przyjąć eucharystię (co istotnie sprawia, że odzyskuje on zdrowie). Warto jednak zwrócić uwagę na to, że u Szenutego, jedyne go autora, który wprost potępia praktykę chrześcijańską, niechęć ta dotyczy nie tyle poszukiwania we śnie odpowiedzi na zadane pytanie, co spania przy grobach będących rzekomo grobami świętych, a zwłaszcza przenoszenia szczątków ludzkich z cmentarzy do kościołów. Wrogość wobec inkubacji jest tu więc jedynie pochodną niechęci do kultu relikwii. Jeszcze wyraźniej widać to u Atanazego, który na to ostatnie zjawisko patrzył zapewne bar-

<sup>169</sup> *Miracula Cyri et Iohannis* 12,13; 36,15–24; zob. Csepregi (2011) oraz Booth (2011).

<sup>170</sup> *Acta graeca s. Dometii martyris* 12 (*Analecta Bollandiana* 19 (1900), s. 307).

dzo podobnie jak Szenute. Otóż w tym samym liście, w którym występuje on przeciw rabowaniu ciał świętych z cmentarzy i konsultowaniu się przy nich przez zadawanie pytań opętanym, przedstawia on alternatywną formę dowiadywania się o przyszłość – należy pomodlić się i poprosić Boga o sen<sup>171</sup>. Oczywiście, pamiętać trzeba, że słowa te zostały napisane prawie na pewno przed tym, jak inkubacja pojawiła się w środowisku chrześcijańskim, niemniej jasno z nich widać, że samo poszukiwanie wieszczych snów nie budziło zastrzeżeń Atanazego.

Pozytywny stosunek Atanazego do zabiegania o sny wieszce wydaje się bliski temu, który w epoce prześladowań cechował niektórych męczenników. Nie jest to jednak u późnoantycznych pisarzy chrześcijańskich postawa powszechna. Większość z nich, uznając oczywiście, że Bóg może w ten sposób komunikować się z ludźmi, zaleca odnosić się do snów z rezerwą i nie zachęca, by o nie zabiegać<sup>172</sup>. Nawet Augustyn, który – jak widzieliśmy wcześniej – z aprobatą pisał o tym, jak jego matka wywiadywała się przez sny o jego małżeństwo, nie zaleca innym stosowania tej metody. Oczywiście, zarówno zalecenia Atanazego, jak i głosy autorów niechętnych poszukiwaniu snów wieszczych, świadczą o tym, że zjawisko istniało, że również w późnym antyku ludzie prosili Boga o sen, który odsłoni im przyszłość i niekoniecznie udawali się w tym celu do sanktuariów. Takie prywatne praktyki są jednak dla nas bardzo słabo uchwytnie źródłowo. Nie jesteśmy na przykład w stanie powiedzieć, czy w interesującym nas okresie istniała specyficznie chrześcijańska *oneirokritika*, czyli sztuka wyjaśniania snów, która we wczesnej epoce cesarstwa z pewnością była rozpowszechniona w środowisku żydowskim. Znamy wprawdzie wielkiego rzecznika tej sztuki, Synezjusza: biskupa Kyreny i autora traktatu *O snach*, w którym nie tylko zachwala on sny wieszce, ale i zaleca, by się o nie starać<sup>173</sup>. Po pierwsze jednak, nie jest do końca pewne, czy pisząc ten tekst, Synezjusz był już chrześcijaninem; po drugie – i ważniejsze – metoda w nim wskazana nie ma żadnych cech chrześcijańskich. Spośród znanych nam bizantyńskich senników tylko jeden, zachowany pod imieniem Daniela, powstał być może w epoce wchodzącej w zakres tego studium, choć jego dokładna datacja jest niemożliwa<sup>174</sup>. Poza

---

<sup>171</sup> Atanazy, *Epistula Festalis* 42,30.

<sup>172</sup> Dulaey (1973), s. 55–68, 129–132.

<sup>173</sup> Synezjusz, *De insomniis* 12–13.

<sup>174</sup> Zob. Oberhelman (2008), s. 2–5.



przypisaniem tego dzieła biblijnemu prorokowi – i jednocześnie specjalście od interpretacji snów – tekst ten nie nosi jednak żadnych śladów chrystianizacji. Podobnie jak inne bizantyńskie senniki nie zawiera żadnego uzasadnienia skuteczności metody. Również wizje senne ani przypisany im sens nie mają tu cech chrześcijańskich. *Oneirokritikon Daniela* jest więc, podobnie jak traktat Synezyusza tekstem całkowicie areligijnym i chyba to samo można powiedzieć o całej późnoantycznej sztuce interpretowania snów<sup>175</sup>. Jest też prawdopodobne, że pojawienie się chrześcijańskiej inkubacji, dającej z pewnością silniejsze gwarancje uzyskania prawdziwej odpowiedzi niż sny całkowicie prywatne, sprawiło, że te ostatnie straciły na atrakcyjności. W zbiorach cudów znajdujemy wprawdzie wzmianki o ludziach proszących o sen w domu, ale zawsze jest to traktowane jako namiastka wizyty w sanktuarium<sup>176</sup>.

Inkubacja mogła budzić pewne wątpliwości natury teologicznej. Wspominane wyżej powszechne przekonanie, że zmarli mogą objawiać się żywym, nie było bowiem podzielane przez wszystkich myślicieli chrześcijańskich. Jasny wyraz takim wątpliwościom dał Augustyn, który w *De cura pro mortuis* pisze, że zmarli, nawet święci, nie mają żadnych możliwości komunikowania się z tymi, którzy pozostają na tym świecie. Augustyn nie negował jednak, że ludzie faktycznie niekiedy mają wizje świętych i przyznawał, że nie potrafi tego zjawiska wytłumaczyć. Podejrzewał jedynie, że to aniołowie, na polecenie Boga, przybierają postać męczenników, by rozbudzić wśród chrześcijan szacunek dla tych, którzy oddali życie za wiarę, ale wyraźnie zaznaczył, że nie jest do tego wyjaśnienia w pełni przekonany<sup>177</sup>. O ile Augustyn jedynie sygnalizował wątpliwości, to współczesny mu Wigilancjusz z Calagurris wprost zaprzeczał, by święci mogli być obecni w swoich grobach (a tym samym w jakikolwiek sposób kontaktować się z tymi, którzy je odwiedzają)<sup>178</sup>. Problem oczywiście był szerszy – dotyczył nie tylko wiary w senne objawienia świętych, ale i moc cudotwórczą ich re-

---

<sup>175</sup> Zob. Juwenalis, *Saturae* II 6,542–547. Flawiusz sam postrzegał się w ten sposób (*Bellum Judaicum* III 352), ale w jego dziełach znajdziemy też wiele wzmianek o snach zapowiadających przyszłość; zob. Gnuse (1996).

<sup>176</sup> Zob. np. *Miracula Artemii* 31: widzimy tu kobietę, która kładzie się do snu w swoim domu wprawdzie, ale pod obrazem świętego.

<sup>177</sup> Augustyn, *De cura pro mortuis* 13,16–15,18.

<sup>178</sup> Hieronim, *Contra Vigilantium* 6; zob. Hunter (1999); Wiśniewski (2011a), s. 36–40.

likwii. Głosy Augustyna i Wigilancjusza są wprawdzie dosyć odosobnione, ale jest zupełnie możliwe, że wynika to z charakteru zachowanej bazy źródłowej. Zwolennicy kultu relikwii wygrali i pisma ich przeciwników miały małą szansę, by się zachować – nawet tezy Wigilancjusza znamy tylko z polemicznego traktatu Hieronima. Fakt, że dwieście lat po Augustynie i Wigilancjuszu kwestia ponownie była dyskutowana w pismach Grzegorza Wielkiego i Eustratiosa z Konstantynopola, może świadczyć o tym, że obok entuzjastów kultu relikwii (i inkubacji) wciąż byli tacy, którym te praktyki się nie podobały<sup>179</sup>.

---

<sup>179</sup> Zob. Constat (2002); Dal Santo (2011), s. 134–142.

## WNIOSKI

Czas, by powrócić do pytań zadanych we wstępie, zbierając odpowiedzi udzielane w poszczególnych rozdziałach tej książki. Zaczniemy od chronologii. Jeśli pominąć rozwijający się w chrześcijaństwie do końca II wieku fenomen prorocstwa, to ani w tekstach literackich, ani normatywnych, ani materiale archeologicznym nie znajdujemy śladów pojawienia się dywinacji chrześcijańskiej przed drugą połową IV wieku. Należy się teraz zastanowić nad tym, jak daleko idące wnioski można stąd wyciągnąć. Czy wolno uznać, że w ciągu trzech pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa wszyscy jego wyznawcy podzielali wyrażane przez Orygenesa i innych autorów przekonanie o niestosowności poszukiwań dywinacyjnych, także przy użyciu metod specyficznie chrześcijańskich? Rozumowanie *ex silentio* jest tu oczywiście, jak zwykle, słabym argumentem. Dla interesującego nas okresu jest to argument słaby szczególnie ze względu na to, że baza źródłowa dla okresu od IV do VI wieku jest o wiele lepsza niż dla wcześniejszego etapu rozwoju chrześcijaństwa. Chodzi nie tylko o to, że źródeł z tej epoki jest więcej, ale że pojawiają się ich nowe typy, jak żywoty świętych czy akta synodów. Nie wydaje się również, by chrześcijanie przed epoką konstantyńską nie odczuwali potrzeby poznawania rzeczy zakrytych związanych z życiem doczesnym. Dowodzi tego choćby uwaga Hermasa<sup>1</sup>, potępiającego proroków, którzy odgrywają rolę wieszczków i udzielają odpowiedzi ludziom pytającym o przyszłość. Nie da się jednak kategorycznie stwierdzić, w jaki sposób ta potrzeba była realizowana po tym, jak na przełomie II i III wieku fenomen prorocstwa w chrześcijaństwie wygasł, a w każdym razie uległ znacznemu osłabieniu. Nie ma sensu wątpić, że byli chrześcijanie, którzy korzystali z tradycyjnych metod pogańskich, ale nie ma źródeł, które by to wyraźnie potwierdzały. Za-

---

<sup>1</sup> Zob. s. 35.

pewne niewielu decydowało się na sięgnięcie po metody mocno związane z kultem pogańskim, zwłaszcza ze składaniem ofiar. Można jednak przypuszczać, że na przykład rzucenie kości przy tablicy umieszczonej przy agorze, nawet jeśli wypisane były na niej imiona bóstw pogańskich, budziło o wiele mniejsze opory. Skoro chrześcijanie mogli pisać na inskrypcjach nagrobnych „dla Hadesa”, imiona te nie budziły w nich zapewne wstrętu. Czy byli natomiast chrześcijanie uprawiający inkubację w świątyniach pogańskich? Wspomniany już przypadek Żyda imieniem Moschos, który sam upamiętnił swoją wizytę w sanktuarium inkubacyjnym w Oropos – nie kryjąc swojej żydowskości – zachęca do refleksji. Analogia nie może być tu oczywiście traktowana jako argument rozstrzygający, ale każe sądzić, że w codziennym życiu, przynajmniej dla niektórych wyznawców religii monoteistycznych, granice oddzielające je od kultów pogańskich nie były całkowicie nieprzenikalne.

Co robili jednak ludzie pobożni, którzy granic takich w żadnym stopniu przekraczać nie chcieli? Na pytanie to jesteśmy w stanie odpowiedzieć w bardzo małym stopniu. Wiemy jedynie, że nigdy nie znikła wiara w wieszczki charakter snów – mimo podkreślanej przez wielu autorów nieufności do ich pochodzenia i charakteru. Ślady celowego poszukiwania snów wróżbiarskich są jednak przed końcem IV wieku rzadkie i w tym okresie z pewnością nie rozwinęła się żadna chrześcijańska metoda ich interpretowania.

Możemy jednak stwierdzić, że najprawdopodobniej przed połową IV wieku chrześcijanie nie praktykowali żadnej z metod opisanych w tej książce. Wynika to nie tyle z braku wzmianek na ich temat w źródłach, co z faktu, że w okresie tym w środowisku chrześcijańskim nie było warunków do ich stosowania. Konsultacje u energumenów, rzucanie losów, a zwłaszcza inkubacja, wymagały bowiem miejsc świętych, których chrześcijanie przed epoką pokonstantyńską po prostu nie mieli. Wydaje się, że również zjawisko prorocтва po kryzysie montanistycznym nie mogło znaleźć autorytetu, który pozwoliłby mu odżyć z dawną siłą. Wobec rezerwy do profetyzmu, jaka cechowała biskupów, autorytet taki pojawił się dopiero wraz z powstaniem monastycyzmu, czyli w tej samej epoce, w której monumentalizacja martyriów dała początek chrześcijańskim miejscom świętym. Technika, która, przynajmniej teoretycznie, mogłaby funkcjonować w II i III wieku w postaci zbliżonej do tej, którą znamy z późnego antyku, jest wróżenie z Biblii. Wątpliwe jest jednak, by technika ta była wówczas silnie rozwinięta. Oczywiście, księgi w formie kodeksów, stanowiące, o czym pisałem, warunek konieczny zaistnienia bibliomancji, pojawiły się zdecydowanie przed IV wiekiem, ale są

dzę – choć nie widzę możliwości wskazania tu dowodu rozstrzygającego – że istotnym czynnikiem sprzyjającym rozwojowi tej techniki była „monumentalizacja” kodeksów, a ta zaczęła się najpewniej dopiero wraz z panowaniem Konstantyna. Z IV wieku pochodzą wielkie kodeksy *Sinaiticus* i *Vaticanus*, z V wieku – *Alexandrinus* i *Kodeks Bezy*<sup>2</sup>. Nie jest wykluczone, że pierwszy z tych czterech należy do grupy pięćdziesięciu kodeksów zamówionych przez Konstantyna, o których wspominał Euzebiusz<sup>3</sup>. Kodeksów takich wymagały zapewne także schryścianizowane zestawy odpowiedzi wróżbiarskich, które – jak pamiętamy – często zapisywano na kartach Ewangelii. Wystarczy przypomnieć, że najstarszy egzemplarz takiego tekstu, jakim dysponujemy, pochodzi właśnie z bogatego i wielkiego czwartowiecznego *Kodeksu Bezy*. Co więcej, choć, jak widzieliśmy, Biblię można było otworzyć na chybił trafił w każdym miejscu (i to samo dotyczy korzystania ze zbiorów wybieranych losowo odpowiedzi dywinacyjnych), to jednak źródła pokazują nam, że najczęściej konsultację taką przeprowadzano w świątyniach, co znów podkreśla przełomowe dla dywinacji chrześcijańskiej znaczenie IV wieku.

Istotne znaczenie dla genezy tego fenomenu ma opisany wyżej silny związek między dywinacją a miejscami i przedmiotami świętymi, postrzeganymi jako źródło bożej mocy, zdolnej pokierować ciągnięciem losów, wskazać stosowny do sytuacji werset Biblii i zmusić demony do wyjawienia ustami opętanych tego, co wiedzą.

Dominująca w nauce wizja późnoantycznego wróżbiarstwa chrześcijańskiego postrzega je jako skutek przejęcia powszechnie znanych i dostępnych praktyk pogańskich. Za taką wizją początków zjawiska zdają się przemawiać dwa argumenty. Pierwszym jest sama chronologia. Ponieważ wszystkie analizowane techniki wróżbiarskie pojawiły się w epoce pokonstantyńskiej, kuszące jest stwierdzenie, że doszło tu do zanieczyszczenia pierwotnej religijności chrześcijańskiej elementami pogańskimi, przyniesionymi do Kościoła przez rzesze świeżo i niezbyt głęboko nawróconych wyznawców dawnych kultów. Jest to jednak argument słaby. Tradycyjna wizja masowych, a płytkich nawróceń mających rzekomo cechować czasy Konstantyna i jego następców jest dzisiaj w dużej mierze odrzucona. Proces chrystianizacji cesarstwa w IV wieku nie był z pewnością tak gwałtowny, jak niegdyś sądzono i z pewnością nie zakończył się w tym stuleciu. Drugi argument wynika z oczywi-

<sup>2</sup> Zob. Metzger (1968), s. 42–61; Skeat (1969), s. 74–76.

<sup>3</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Vita Constantini* IV 36.

stego faktu, że niemal wszystkie analizowane metody dywinacyjne znajdują paralele, niekiedy bardzo bliskie, w poświadczonych w źródłach antycznych technikach pogańskich. Paralele te, dodatkowo wzmacniane niekiedy występowaniem podobnej praktyki pogańskiej i chrześcijańskiej w tym samym regionie, prowadzą wielu badaczy do uznania ich zależności genetycznej. Przekonanie to nie jest jednak w pełni uzasadnione. Jak pamiętamy, hipotetyczna ciągłość między metodami pogańskimi a chrześcijańskimi jest na ogół niemożliwa do wykazania; co więcej – te drugie niekiedy oddziela od pierwszych znaczna luka czasowa, jak to widzimy na przykład w przypadku podwójnych losów. Najważniejsze jest jednak to, że prosta adaptacja metod pogańskich byłaby po prostu niesłychanie trudna. I nie chodzi tu wyłącznie o wstręt wobec wszystkiego, co może kojarzyć się z kultami pogańskimi. Chodzi przede wszystkim o to, że bez miejsc świętych, w których widziano źródła cudotwórczej mocy, niemal wszystkie praktyki omówione w tej książce byłyby zawieszane w próżni. Fundamentalną zmianą, która umożliwiła zaistnienie wróżbiarstwa chrześcijańskiego, było więc pojawienie się chrześcijańskich miejsc świętych, a te w żadnym razie nie były kalką sanktuariów pogańskich. Powstanie chrześcijańskich metod dywinacyjnych jest wyraźnie wtórne w stosunku do wspomnianego wyżej rozwoju wiary w cudotwórczą moc sanktuariów świętych, a zwłaszcza złożonych w nich relikwii. Rozwój tych metod z pewnością wiele zawdzięczał zapożyczeniom z kultów pogańskich; mogło do nich dochodzić także tam, gdzie nie jesteśmy tego w stanie wykazać źródłowo. Nie możemy jednak wykluczać również rozwoju paralelnego. Większość zanalizowanych metod była wszak techniczne dosyć prosta i mogły one powstać nawet całkowicie niezależnie w różnych społeczeństwach podzielających podstawowe przekonanie o istnieniu bytów wyższych wiedzących o rzeczach niedostępnych ludziom oraz możliwości kontaktowania się z nimi.

Warto też zwrócić uwagę na to, że tylko niektóre z metod dywinacji pogańskiej znalazły kontynuację, czy choćby paralelę chrześcijańską. W pełni zrozumiałe jest, że nie mogła rozwinąć się sztuka badania trzewi zwierząt ofiarnych. Nie powstało jednak chrześcijańskie wróżenie z lotu ptaków ani magicznych znaków (*charakteres*). Nie powstały chrześcijańskie wyrocznie, w których medium udzielało odpowiedzi w transie, nie wydaje się też, by jacykolwiek chrześcijanie stan taki starali się osiągnąć – wzorem filozofów neoplatońskich czy magów. Przejęcie technik pogańskich było więc wybiórcze i na pewno nie dokonało się automatycznie.



Stosunek chrześcijan do dywinacji był różny. Jednoznacznie potępiana (co nie znaczy, że w ogóle niepraktykowana) była dywinacja pogańska – ze względu na jej charakter religijny. Warto jeszcze raz podkreślić, że powodem tego potępienia była nie tylko chęć skutecznego zwalczania niebezpiecznej konkurencji, ale szczere przekonanie, że za pogańskimi wyroczniami kryje się autentyczne i – co gorsza – nierzadko skuteczne działanie demonów. Pisarze kościelni na ogół równie mocno odzegnawali się od astrologii – rodzaju dywinacji „areligijnego” wprawdzie, ale implikującego fatalistyczną wizję przyszłości. Nie ma wątpliwości, że w praktyce stawianie horoskopów było bardzo powszechne także w środowisku chrześcijańskim, ale w analizowanej epoce nie widać jeszcze śladów chrystianizowania astrologii, które w Bizancjum pojawią się w następnych stuleciach<sup>4</sup>.

Potępienie dywinacji pogańskiej dotyczyło zarówno jej form żywych w późnym antyku, jak i tych, które były już wówczas raczej tylko historycznym wspomnieniem. Intelktualna rozprawa z dywinacją pogańską kierowana była jednak raczej przeciw tym ostatnim. Kiedy Euzebiusz, Atanazy i Augustyn tłumaczyli, skąd się bierze moc dywinacji pogańskiej, pisali o niej tak, jakby polegała ona przede wszystkim na zadawaniu pytań tradycyjnym wyroczniom. Nie wynika to raczej z zamykania oczu na rzeczywistość – potępienie technik współczesnych widać w kazaniach – ale ze świadomego wyboru celu łatwego do zaatakowania, zwłaszcza że można to było zrobić korzystając z arsenału dostarczonego przez filozofię grecką.

Postawa wobec chrześcijańskich bądź schrystianizowanych technik wróżbiarskich była bardziej złożona. Wśród autorów, którzy wypowiadali się na ten temat, wyraźnie przeważało przekonanie, że chęć poznania tajemnic związanych z doczesnością jest wprawdzie naturalna i możliwa do zaspokojenia, ale dla chrześcijanina niestosowna. Nawet pobożne metody jej poszukiwania nie były więc raczej zalecane, ale też dosyć rzadko je potępiano. Synody zajmowały się takimi praktykami raczej sporadycznie – kanony potępiające je znamy tylko z niektórych prowincji i wydaje się, że dotyczą one raczej poszczególnych technik niż całokształtu zjawiska. W kazaniach schrystianizowane praktyki wróżbiarskie wspominane są również dosyć rzadko. Wydaje się, że dominowała postawa pozbawionego entuzjazmu przyzwolenia, choć zdarzali się ludzie, którzy zdecydowanie potępiali nawet metodę tak szeroko akceptowaną jak inkubacja, co najlepiej widać na przykładzie Szenutego. Nie

---

<sup>4</sup> Dagron (1981); Magdalino (2006).

było natomiast silnych głosów mocno broniących dywinacji. Nie znaczy to oczywiście, że kwestia w ogóle nie była rozważana. Augustyn mówi, że jego świeccy znajomi w Hipponie skłonni byli uważać, że sztuka dywinacji pochodzi od Boga<sup>5</sup>. Poglądy takie nie znalazły jednak obrońców wśród pisarzy kościelnych. Jedynymi praktykami, o których pisano zazwyczaj z pełną aprobatą i które mogły mieć funkcję dywinacyjną, były konsultacje u świętych mnichów oraz inkubacja. Zapewne istotną rolę odgrywał tu cel obu praktyk. W pierwszym przypadku chodziło przede wszystkim o uzyskanie porady duchowej bądź moralnej; w drugim o odzyskanie zdrowia. To ostatnie miało wprawdzie charakter praktyczny i doczesny, jednak prośby o zdrowie, ze względu na swoje biblijne pierwowzory, były traktowane jako kategoria odmienna niż inne pytania dywinacyjne: o powodzenie w interesach, karierę polityczną czy przebieg podróży. Właściwa dywinacja pojawia się raczej na marginesie inkubacji i konsultacji u mnichów.

Warto jeszcze raz podkreślić, że fakt, iż pisarze i prawodawcy kościelni odnosili się do dywinacji chrześcijańskiej z niechęcią, ale na ogół nie z otwartym potępieniem, ma istotne znaczenie dla stanu naszej bazy źródłowej. Mimo przeprowadzenia obszernej kwerendy, baza, którą dysponowałem, pisząc tę książkę, pozostawała szczupła, gdyż praktyki religijne pojawiają się w źródłach zazwyczaj wtedy, kiedy są zachwalane bądź potępiane.

Powyższe uwagi o rezerwie pisarzy i prawodawców wobec chrześcijańskich technik dywinacyjnych nie oznaczają, że wszyscy duchowni byli temu zjawisku co najmniej niechętni, tolerując jedynie – wzorem Augustyna – praktyki, które nie miały charakteru pogańskiego. Kanony synodalne i kaznodzieje niekiedy piętnują właśnie duchownych praktykujących dywinację – na potrzeby własne i innych chrześcijan. Można nawet przypuszczać, że to duchowni bywali uznanymi specjalistami od pewnych przynajmniej technik wróżbiarskich. To, że oni właśnie kontrolowali w znacznym stopniu dostęp do miejsc i przedmiotów świętych, że na ogół byli w swoich wspólnotach ludźmi o dużym autorytecie, wreszcie, że potrafili pisać, co w niektórych regionach, zwłaszcza na Zachodzie w V i VI wieku, nie było umiejętnością oczywistą, w naturalny sposób predestynowało ich do roli specjalistów od poznawania rzeczy zakrytych. Wróżbiarskie kodeksy biblijne były najpewniej sporządzane na ich zamówienie. Konsultacje w sanktuariach zyskiwały zapewne na wiarygodności, jeśli przeprowadzano je w ramach sprawowane-

---

<sup>5</sup> Augustyn, *De divinatione daemonum* 1–3.

go przez nich rytuału. Niezależnie zaś od tego, jak rozpowszechniony był aktywny udział duchownych w praktykach dywinacyjnych, ich przyzwolenie, a w każdym razie brak czynnego oporu, konieczne było do praktykowania niemal wszystkich metod, które wymagały dostępu do świątyń.

Nie mniej interesujące od tego, kto praktykował techniki dywinacyjne, jest to, kto z nich korzystał. Na stronach tej książki widzieliśmy, że odpowiedzi na pytania dotyczące spraw zakrytych szukali przedstawiciele wszystkich grup społecznych. To ogólne i mało zaskakujące stwierdzenie komplikuje się nieco, jeśli przyjrzymy się poszczególnym technikom dywinacyjnym i poszczególnym grupom. W przypadku wszystkich analizowanych metod zdecydowanie najczęściej widzimy w źródłach reprezentantów elit. Jeżeli chodzi o teksty literackie jest to zupełnie zrozumiałe. W piśmiennictwie antycznym reprezentanci innych warstw społecznych pojawiają się jedynie okazjonalnie. Dlatego też nie powinno dziwić nas, że bibliomancja czy konsultowanie mnichów, a więc metody znane nam wyłącznie z opisów literackich, zdają się być wykorzystywane wyłącznie przez wielkich tego świata, a podstawową kategorię ludzi czerpiących z nich wiedzę stanowią władcy. Obrazu tego z pewnością nie należy traktować jako odbicia rzeczywistości, a jedynie jako odzwierciedlenie charakteru naszej bazy źródłowej. Ciekawsze jest to, że wrażenie nadreprezentacji elit wśród ludzi uciekających się do dywinacji nie znika, kiedy przyjrzymy się metodom znanym nam ze źródeł innych niż teksty narracyjne. Nie chodzi tu o wielkich arystokratów, ale o osoby odgrywające istotną rolę w społecznościach lokalnych: duchownych, armatorów statków, nauczycieli, urzędników miejskich etc. To tacy ludzie właśnie najczęściej zwracają się o radę w listach do Barsanufiosa i Jana i korzystają z tekstów dywinacyjnych takich jak *Sortes Sangallenses*. Oczywiście w obu przypadkach mamy do czynienia z technikami, których samodzielne stosowanie wymagało znajomości pisma, co powinno było zawężać krąg ludzi po nie sięgających, ale wiemy, że w praktyce możliwe było skorzystanie z usług osoby znającej sztukę czytania i pisania, które z pewnością nie były niedostępne finansowo. Dlaczego zatem rzadko widzimy pytania stawiane przez ludzi biednych i kierowane do nich odpowiedzi? Sądziłbym, że w dużej mierze wynika to z faktu, że pytań pozwalających na zidentyfikowanie ludzi je zadających jako należących do elity jest po prostu więcej – ich aktywność społeczna, polityczna, gospodarcza i religijna była specyficzna i zdecydowanie bardziej różnorodna. Osoba pytająca o szanse na objęcie urzędu czy sens zawierania spółki z pewnością była stosunkowo zamożna. Pytania dotyczące

zdrowia czy małżeństwa mógł zadawać zarówno biedny, jak i bogaty. Pytań zarezerwowanych dla biednych raczej nie ma. Biedni są więc zapewne w naszych źródłach, ale nie potrafimy ich jako takich rozpoznać.

Dosyć podobnie przedstawia się kwestia stosowania praktyk dywinacyjnych przez kobiety – są one w naszych źródłach prawie niewidoczne. Tu także nie chodzi wyłącznie o źródła narracyjne. Nie widać „kobiecych” listów z sanktuariów; bardzo mało jest kobiet wśród osób stawiających pytania świętym mnichom (nie ma żadnych kobiecych listów do Barsanufiosa i Jana). Księgi wróżbiarskie zawierają pytania typowo „męskie” (dotyczące np. urzędów), nie ma typowo kobiecych. Wniosek, że kobiety rzadko korzystały z metod dywinacyjnych byłby jednak równie ryzykowny jak ten, że rzadko uciekali się do nich ludzie ubodzy. Tu także można przypuszczać, że zakres przypadków, w których kobiety potrzebowały konsultacji był nieco mniejszy. Kobiety nie brały udziału w życiu politycznym, w ograniczonym stopniu w gospodarczym, nie uczestniczyły w rywalizacji sportowej, w mniejszym stopniu mogły dokonywać wyborów w sferze religijnej. Nie można jednak wykluczyć, że jest to jedynie część odpowiedzi. Dlaczego bowiem kobiety stanowią tylko jedną czwartą bądź piątą część osób odwiedzających sanktuaria inkubacyjne i poszukujących w nich rozwiązania problemów zdrowotnych, dotyczących je przecież nie mniej niż mężczyzn? Aprioryczne uznanie, że autorzy zbiorów cudów po prostu o wiele mniej chętnie opisywali cuda doznane przez kobiety, byłoby dosyć ryzykowne.

Otóż zaobserwować można pewne podobieństwo między korzystaniem z dywinacji a sięganiem do praktyk magicznych. W literaturze epoki cesarstwa kobiety wprawdzie bardzo często są przedstawiane jako je stosujące, ale w tabliczkach i papirusach magicznych ich obecność jest słabsza niż mężczyzn. Zechęca to do zapytania, czy nie istniały czasem typowo kobiece praktyki magiczne, które miały nikłe szanse na pozostawienie śladu w materiale źródłowym. Podobnie mogło być z dywinacją. Łatwo sobie wyobrazić metody możliwe do stosowania w domu, o niskim stopniu profesjonalizacji, niepozostawiające śladów materialnych, a nieopisane też w źródłach literackich, w których także magia kobieca pojawia się raczej tylko wówczas, kiedy dotyka mężczyzn. Ta analogia nie może być jednak traktowana jako dowód istnienia takich praktyk, zwłaszcza że – powtórzmy – jest to analogia niedoskonała, ponieważ specyficznie kobiece techniki magiczne są jedynie hipotezą.

Niezależnie od uwarunkowań społecznych praktyk dywinacyjnych intrygująca jest kwestia ich zasięgu geograficznego. Większość opisanych metod,

jak wypytywanie opętanych czy wróżenie z kodeksów biblijnych, znana jest nam z całego basenu Morza Śródziemnego, ale też na ogół zdecydowanie lepiej widzimy je na Wschodzie. Wobec fragmentarycznego charakteru bazy źródłowej ryzykowne byłoby wyciągać stąd ogólny wniosek o szerszym rozprzestrzenieniu dywinacji na tym obszarze. Sam Wschód nie jest zresztą pod interesującym nas względem w żadnym razie obszarem jednolitym. Wszystkie opisane w tej książce techniki poświadczone są w Egipcie, żadna z nich natomiast nie pozostawiła śladów w Grecji kontynentalnej. Wynika to jednak przede wszystkim z tego, że obydwie regiony są bardzo nierówno oświetlone przez źródła, i to nie tylko źródła związane z dywinacją. Badając rozwój monastycyzmu czy kult relikwii, nie wspominając już o działaniu aparatu podatkowego, stwierdzimy taką samą dysproporcję – o Egipcie wiemy sporo, o Grecji – prawie nic. Niemniej wydaje się, że niektóre przynajmniej różnice regionalne są odzwierciedleniem rzeczywistości, a nie tylko stanu naszej bazy źródłowej. Nie ma powodów wątpić, że konsultacje u charyzmatycznych mnichów czy inkubacja były istotnie bardziej popularne na Wschodzie – materiał zachodni pozwala nam stwierdzić, że obydwie zjawiska odgrywały tu stosunkowo ograniczoną rolę.

Pisałem już o tym, że potępienia kaznodziejów jasno pokazują, że przynajmniej niektórzy chrześcijanie korzystali z pogańskich praktyk dywinacyjnych. Warto zapytać jednak, czy istniało również zjawisko odwrotne. Czy Żydzi lub wyznawcy starych bogów korzystali z metod chrześcijańskich? Wyżej widzieliśmy już, że poganie pojawiali się w chrześcijańskich sanktuariach inkubacyjnych w Konstantynopolu i w Egipcie<sup>6</sup>. Nasza baza źródłowa nie pozwala stwierdzić, czy ciągnęli również losy na grobach męczenników albo korzystali z chrześcijańskich ksiąg wróżbiarskich, wydaje się to jednak zupełnie prawdopodobne.

Główne chrześcijańskie metody dywinacyjne, których istnienie jest dla nas uchwytnie w źródłach późnoantycznych, to – przypomnijmy – różne sposoby wróżenia z Biblii, dywinacja przy pomocy innych, specjalnie do tego sporządzonych tekstów, ciągnięcie losów, konsultacje u świętych ascetów, inkubacja oraz stawianie pytań opętanym. Nie znaczy to, że innych technik wróżbiarskich w analizowanej epoce nie było. Fakt, że na przykład o losach wróżbiarskich czy kodeksach dywinacyjnych wiemy tylko stąd, że zachowały się poświadczenia te metody artefakty, nie ma natomiast ich opisów literac-

---

<sup>6</sup> Zob. s. 226.

kich, przestrzega przed formułowaniem tu kategoriycznych sądów. Drobne, pojedyncze i niejasne wzmianki źródłowe dają nam wręcz pewność, że przynajmniej na poziomie lokalnym stosowano jeszcze inne techniki. Nie wiemy, jak wróżyli galijscy *caragii*, potępiani przez Cezarego z Arles i kanony synodalne, ani na czym polegała dywinacja z użyciem niedźwiedzia wspomniana w kanonach synodu In Trullo<sup>7</sup>. Po raz kolejny trzeba tu powtórzyć: charakter tych (i zapewne innych) praktyk pozostaje niemożliwy do ustalenia ze względu na szczupłość źródeł. Można przypuszczać, że były to raczej tradycyjne metody, które nie zostały poddane żadnej chrystianizacji, pewności co do tego mieć jednak nie możemy. Jakkolwiek było, ten, kto chciał stać się człowiekiem dobrze poinformowanym, nie przestając być dobrym chrześcijaninem, miał do dyspozycji całą panoplię praktyk, które może niekiedy budziły pomruki niechęci pisarzy i kaznodziejów, ale pozwalały poznać sprawy zakryte, nie tracąc nadziei na osiągnięcie zbawienia.

---

<sup>7</sup> Zob. s. 12 i 177.



## BIBLIOGRAFIA

- Amand de Mendiceta, David [Emmanuel], *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain–Paris 1945.
- Amandry, Pierre, „La divination en Grèce: état actuel de quelques problèmes”, w: *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, Paris 1966, s. 171–178.
- Amat, Jacqueline, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985.
- Amélineau, Émile, *Oeuvres de Schenoudi, texte copte et traduction française*, t. 1–2, Paris 1907–1914.
- Ash, James L., „The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church”, *Theological Studies* 37 (1976), s. 227–252.
- Athanassiadi, Polymnia, „Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus”, *The Journal of Roman Studies* 83 (1993), s. 115–130.
- Aune, David, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983.
- Bagnall, Roger S., *Livres chrétiens antiques d'Égypte*, Genève 2009.
- Bagnall, Roger S., *Everyday Writing in the Graeco-Roman East*, Berkeley 2011.
- Bakhouche, Béatrice, „Anges et démons dans le *Commentaire au Timée* de Calcidius”, *Revue des Études Latines* 77 (1999), s. 260–275.
- Barnes, Timothy D., „Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice”, *The American Journal of Philology* 105 (1984), s. 69–72.
- Barton, Tamsyn S., *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor 1994.
- Behlmer, Heike, „Visitors to Shenoute Monastery”, w: Frankfurter (1998), s. 341–371.
- Benko, Stephen, „Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 31,1 (1980), s. 646–705.

- Bernardi, Anne-Marie, „Rêve et guérison dans le monde grec des époques tardive et byzantine”, w: *Guérison du corps et de l'âme. Approches pluridisciplinaires*, red. P. Boulhol et al., Aix-en-Provence 2006, s. 123–134.
- Birdsall, J. Neville, „The Geographical and Cultural Origin of the *Codex Bezae Cantabrigiensis*. A Survey of the *Status Quaestionis*”, w: *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments: Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich Greeven*, red. W. Schrage, Berlin–New York 1986, s. 102–114.
- Björck, Gudmund, „Heidnische und christliche Orakel mit fertigen Antworten”, *Symbolae Osloenses* 19 (1939), s. 86–98.
- Blaise, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954.
- Bøe, Sverre, *Gog and Magog: Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7-10*, Tübingen 2001, s. 210–218.
- Bohak, Gideon, *Ancient Jewish Magic*, Cambridge 2008.
- Booth, Philip, „Orthodox and Heretic in the Early Byzantine Cult(s) of Saints Cosmas and Damian”, w: Booth et al. (2011), s. 114–128.
- Booth, Philip et al. (red.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden 2011.
- Booth, Philip, *Moschus, Sophronius, Maximus: Asceticism, Sacrament and Dissent at the End of Empire* (w druku).
- Boter, Gerard & Flinterman, Jaap-Jan, „Are Petitionary Dreams Non-predictive? Observations on Artemidorus' *Oneirocritica* 1.6 and 4.2”, *Mnemosyne* 60 (2007), s. 589–607.
- Bouché-Leclercq, Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. 1–4, Paris 1879–1882.
- Bovon, François, „The Dossier on Stephen, the First Martyr”, *The Harvard Theological Review* 96 (2003), s. 279–315.
- Brakke, David, „*Outside the Places, Within the Truth*: Athanasius of Alexandria and the Localization of the Holy”, w: Frankfurter (1998), s. 445–481.
- Brakke, David, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, MA, 2006.
- Brakke, David, „Shenoute, Weber, and the Monastic Prophet: Ancient and Modern Articulations of Ascetic Authority”, w: *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism: Proceedings of the International Seminar, Turin, December 2–4, 2004*, red. A. Camplani & G. Filoramo, Leuven 2007, s. 47–73.
- Brandenburg, Hugo (2007a), „Esculapio e s. Bartolomeo sull'isola Tiberina. La fine dei sacrari pagani e il problema della continuità del culto in veste cristiana nella tarda antichità e nell'altomedioevo”, w: Brandenburg et al. (2007), s. 13–51.

- Brandenburg, Hugo et al. (red.), *Salute e guarigione nella Tarda Antichità. Atti della giornata tematica dei seminari di Archeologia Cristiana (Roma – 20 maggio 2004)*, Città del Vaticano 2007.
- Briquel, Dominique, *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris 1998.
- Brodersen, Kai, „Die Sortes Sangallenses: Ein antikes Losorakel (für Leute von heute)”, w: *Alte Texte – neue Wege. Klassische Sprachen und Literaturen*, t. 38, München 2004, s. 129–154.
- Brown, Peter, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), s. 80–101.
- Brown, Peter, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.
- Browne, Gerald M., „The Origin and Date of the *Sortes Astrampsychi*”, *Illinois Classical Studies* 1 (1976), s. 53–58.
- Browne, Gerald M. (wyd.), *Sortes Astrampsychi. Ecdosis Prior*, Leipzig 1983.
- Bruning, Bernard, „De l’astrologie à la grâce”, w: *Collectanea Augustiniana: Mélanges T.J. Van Bavel*, Leuven 1990, t. 2, s. 575–643.
- Busine, Aude, „Les vies de saints et la construction temporelle des espaces sacrés dans l’Orient romain tardo-antique”, w: *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique, de l’âge du Bronze à l’Antiquité tardive*, red. Y. Lafond & V. Michel (w druku).
- Cameron, Alan, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.
- Cameron, Averil & Hall, Stuart G. (wstęp., tłum., kom.), *Eusebius. Life of Constantine*, Oxford 1999.
- Camplani, Alberto (wstęp., tłum., kom.), *Atanasio di Alessandria: Lettere festali*, Milano 2003.
- Chadwick, Henry, „Oracles of the End in the Conflict of Paganism and Christianity in the Fourth Century”, w: *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, red. E. Lucchesi & H.-D. Saffrey, Genève 1984, s. 125–129.
- Chaîne, M., „La double recension de l’Histoire Lausiaque dans la version copte”, *Revue de l’Orient Chrétien* 25 (1925–1926), s. 232–259.
- Champeaux, Jacqueline, „*Sortes oraculi*: les oracles en Italie sous la République et l’Empire”, *Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité* 102 (1990), s. 271–302.
- Champeaux, Jacqueline, „Sorts’ antiques et médiévaux: les lettres et les chiffres”, w: *Au miroir de la culture antique: Mélanges offerts au Président René Marache par ses collègues, ses étudiants et ses amis*, Rennes 1992, s. 67–89.
- Christides, Anastasios-Phoivos et al., „Oracular Tablets From Dodona”, w: *Poikila Epigraphika*, red. C. Brixhe, Paris 1997, s. 105–110.

- Chuvin, Pierre, „Homère christianisé: esthétique profane et symbolique chrétienne dans l'oeuvre de Paul le Silentiaire”, *Cristianesimo nella storia* 30 (2009), s. 471–481.
- Cirolao, Leda J. & Seidel Jonathan L., *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden 2004.
- Clark, Raymond J., „Trophonios: The Manner of His Revelation”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 99 (1968), s. 63–75.
- Clarysse, Willy & Hoogendijk, Francisca A.J., „De Sortes van Astrampsychus: Een orakelboek uit de Oudheid bewerkt voor het Middelbaar Onderwijs”, *Kleio* 11 (1981), s. 54–99.
- Clarysse, Willy & Hoogendijk, Francisca A.J., „Concordance to the Sortes Astrampsychi with List of Gods”, w: *Papyri, Ostraca, Parchments and Waxed tablets in the Leiden Papyrological Institute*, Leiden 1991, s. 15–22.
- Colling, David, „Perceptions chrétiennes des pratiques divinatoires romaines”, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 85 (2007), s. 93–124.
- Constas, Nicholas, „An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, *On the State of Souls After Death* (CPG 7522)”, *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), s. 267–285.
- Courcelle, Pierre, „L'enfant et les «sorts bibliques»”, *Vigiliae Christianae* 7 (1953), s. 194–220.
- Courcelle, Pierre, „Divinatio” w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 3 (1957), kol. 1235–1251.
- Cox Miller, Patricia, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.
- Cracco-Ruggini, Lellia, „Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardoantica”, w: *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale. Bari 18–22 maggio 1981*, Roma 1983, s. 38–65.
- Cronnier, Estelle, *Les inventions de reliques dans l'Empire byzantin (IV<sup>e</sup> s.–VI<sup>e</sup> s.)* (diss. Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne 2012).
- Crook, John, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300 – c. 1200*, Oxford 2000.
- Crum, Walter Ewing, *Der Papyruscodex saec. VI–VII der Philippsbibliothek in Cheltenham*, Strassburg 1915.
- Crum, Walter Ewing & Evelyn White, Hugh G., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, New York 1926.
- Cryer, Frederick H., *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, Sheffield 1994.
- Csepregi, Ildikó, „The Miracles of Cosmas and Damian: Characteristics of Dream Healing”, *Annual of Medieval Studies at the Central European University* 8 (2002), s. 89–123.

- Csepregi, Ildikó, „Theological Self-Definition in Byzantine Miraculous Healing”, w: *Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday*, red. O. Geceş et al., Budapest–New York 2011, s. 16–31.
- Cumont, Franz, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, wyd. III, Paris 1929.
- Curti, Carmelo, „Girolamo e il millenarismo di Vittorino di Petovio”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 15 (1998), s. 191–203.
- Dagron, Gilbert (wyd., wstęp, komentarz), *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles 1978.
- Dagron, Gilbert, „Le saint, le savant, l’astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers de quelques recueils de «questions et réponses» des V<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècles”, w: *Hagiographie, cultures et sociétés. IV<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1981, s. 143–156.
- Dagron, Gilbert, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris 1984.
- Dal Santo, Matthew (2011a), „Scepticism Towards the Cult of Saints in Early Byzantium”, w: Booth et al. (2011), s. 129–149.
- Dal Santo, Matthew, „Text, Image, and the ‘Visionary Body’ in Early Byzantine Hagiography: Incubation and the Rise of the Christian Image Cult”, *Journal of Late Antiquity* 4 (2011), s. 31–54.
- Daniélou, Jean, „Les démons de l’air dans la *Vie d’Antoine*”, *Studia Anselmiana* 38 (1956), s. 136–147.
- Dauphin, Claudine, „From Apollo and Asclepius to Christ. Pilgrimage and Healing at the Temple and Episcopal Basilica of Dor”, *Liber Annuus* 49 (1999), s. 397–430.
- De Kisch, Yves, „Les *Sortes Vergilianae* dans l’Histoire Auguste”, *Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité* 82 (1970), s. 321–362.
- De Kisch, Yves, „Sur quelques *omina imperii* dans l’Histoire Auguste”, *Revue des Études Latines* 51 (1973), s. 190–207.
- De Nie, H., „Een koptisch-christelijke orakelvraag”, *Ex Oriente Lux* 8 (1942), s. 615–618.
- Delattre, Alain, „Textes coptes et grecques d’Antinoé”, w: *Antinoopolis I*, red. R. Pintaudi, Firenze 2008, s. 131–162.
- Delehaye, Hippolyte, „Synaxarium et miracula s. Isaiae prophetae”, *Analecta Bollandiana* 42 (1924), s. 257–265.
- Delehaye, Hippolyte, „Les recueils antiques des miracles des saints”, *Analecta Bollandiana* 43 (1925), s. 68–73.
- Denzey, Nicola, „A New Star on the Horizon. Astral Christologies and Stellar Debates in Early Christian Discourse”, w: *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, red. S. Noegel et al., Philadelphia 2003, s. 207–222.
- Déroche, Vincent, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995.

## Bibliografia

- Desanti, Lucetta, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990.
- Deubner, Ludovicus, *De incubatione capita quattuor*, Lipsiae 1900.
- Devos, Paul, „Un étrange miracle copte de saint Kolouthos: Le paralytique et la prostituée”, *Analecta Bollandiana* 98 (1980), s. 362–380.
- Devos, Paul, „Autres miracles coptes de saint Kolouthos”, *Analecta Bollandiana* 99 (1981), s. 285–301.
- Dodds, Eric R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951.
- Dodds, Eric R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.
- Dolbeau, François, „Bède, lecteur des sermons d’Augustin”, *Filologia Mediolatina* 3 (1996), s. 105–133.
- Dolbeau, François, „Le combat pastoral d’Augustin contre les astrologues, les devins et les guérisseurs”, w: *Augustinus Afer. Saint Augustin: Africanité et universalité. Actes du colloque international, Alger-Annaba, 1–7 avril 2001*, red. P.-Y. Fux et al., Fribourg 2003, s. 167–182.
- Dold, Alban (wyd., wstęp, kom.), *Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908 (die sogenannten 'Sortes Sangallenses')*, Wien 1948.
- Donadoni, Sergio, „Una domanda oracolare cristiana di Antinoe”, *Rivista di Studi Orientali* 29 (1954), s. 183–186.
- Donadoni, Sergio, „Due testi oracolari copti”, w: *Syntelesia Vincenzo Arangio-Ruiz*, red. A. Guarino & L. Labruna, Napoli 1964, t. 1, s. 286–289.
- Downing, F. Gerald, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh 1992.
- Dulaey, Martine, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1973.
- Dulaey, Martine, „Quand Augustin a-t-il renoncé au millénarisme?”, *Revue des Études Augustiniennes* 46 (2000), s. 31–60.
- Ebach, Jürgen & Rütterswörden, Udo, „Unterweltsbeschwörung im Alten Testament, Untersuchungen zur Begriffs- und Religionsgeschichte des 'ôb'”, *Ugarit Forschungen* 9 (1977), s. 57–70 i 12 (1980), s. 205–220.
- Eidinow, Esther, *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford 2007.
- Emmel, Stephen, „Shenoute the Monk; The Early Monastic Career of Shenoute the Archimandrite”, w: *Il monachesimo tra eredità e aperture*, red. M. Bielawski & D. Hombergen, Roma 2004, s. 151–174.
- Emmel, Stephen (2004a), *Shenoute's Literary Corpus*, Leuven 2004.
- Evans, Elizabeth C., „The Study of Physiognomy in the Second Century A.D.”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 72 (1941), s. 96–108.



- Evans, Elizabeth C., „Physiognomics in the Roman Empire”, *Classical Journal* 45 (1950), s. 277–282.
- Evans, Elizabeth C., „Physiognomics in the Ancient World”, *Transactions of the American Philosophical Society* 59 (1969), s. 1–83.
- Fédou, Michel, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris 1989.
- Feiertag, Jean Louis (wyd.), *Questions d'un païen à un chrétien (Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi)*, t. 1, SCh 401, Paris 1994.
- Festugière, André-Jean, „Le problème littéraire de l'*Historia Monachorum*”, *Hermes* 83 (1955), s. 257–284.
- Festugière, André-Jean, *Collections grecques de miracles: Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges*, Paris 1971.
- Filoramo, Giovanni (1996), „La crisi del profetismo nella tradizione cristiana primitiva”, *Humanitas* 51 (1996), s. 836–853.
- Filoramo, Giovanni (2005), *Veggenti Profeti Gnostici, Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Brescia 2005.
- Filoramo, Giovanni (2005a), „Profezia e politica nelle *Storie monastiche* di Cirillo di Scitopoli”, w: Filoramo (2005), s. 255–276 (wydanie oryginalne: *Cristianesimo nella storia* 20 (1999), s. 521–544).
- Filoramo, Giovanni (2005b), „Per una storia comparata del profetismo cristiano”, w: Filoramo (2005), s. 151–164 (wydanie oryginalne: „Pour une histoire comparée du prophétisme chrétien. Réflexions méthodologiques entre histoire et histoire religieuse”, w: *Le comparatisme et histoire des religions*, red. F. Dunand & F. Boespflug, Paris 1997, s. 73–87).
- Fögen, Marie Theres, *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt am Main 1993.
- Fontaine, Jacques, „Démon et sibylles: la peinture des possédés dans la poésie de Prudence”, w: *Hommage à Jean Bayet*, red. M. Renards & R. Schilling, Bruxelles 1964, s. 196–213.
- Foschia, Laurence, „La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IV<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> s.)”, *Revue des Études Grecques* 113 (2000), s. 413–434.
- Fowden, Garth, „Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320–435”, *The Journal of Theological Studies* 29 (1978), s. 53–78.
- Fowden, Garth, „The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *The Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), s. 33–59.
- Frakes, Robert M., *Compiling the Collatio Legum Mosaicarum in Late Antiquity*, Oxford 2011.
- Frankfurter, David (red.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998.

## Bibliografia

- Frankfurter, David (1998a), *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.
- Frankfurter, David, „Syncretism and the Holy Men in Late Antique Egypt”, *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003), s. 339–385.
- Frankfurter, David, „Voices, Books, and Dreams: the Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt”, w: Struck & Iles Johnston (2005), s. 233–254.
- Frankfurter, David, „Religion in Society: Graeco-Roman”, w: *A Companion to Ancient Egypt*, red. A.B. Lloyd, Chichester 2010, t. 1, s. 526–546.
- Frantz, Alison, „From Paganism to Christianity in the Temples of Athens”, *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1965), s. 185–205.
- Gamble, Harry Y., *Books and Readers in the Early Church*, Yale 1997.
- Gamble, Harry Y., *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Philadelphia 2002.
- Garitte, Gérard, „L'invention géorgienne des trois enfants de Babylone”, *Le Muséon* 72 (1959), s. 69–100.
- Garitte, Gérard, „Le texte arménien de l'invention des trois enfants de Babylone”, *Le Muséon* 74 (1961), s. 91–108.
- Gascou, Jean, „Les origines du culte des saints Cyr et Jean”, *Analecta Bollandiana* 125 (2007), s. 241–281.
- Gauge, Valérie, „Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne”, *Antiquité Tardive* 6 (1998), s. 265–286.
- Gnuse, Robert K., *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus: A Tradition-Historical Analysis*, Leiden 1996.
- Goehring, James E., *Ascetics, Society and the Desert*, Harrisburg 1999.
- Gordon, Gérard (wyd.), *Textes coptes relatifs à Saint Claude d'Antioche*, PO 166, Turnhout 1970.
- Gordon, Richard, „Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri”, w: *Envisioning Magic. A Princeton Seminar & Symposium*, red. P. Schäfer & H. G. Kippenberg, Leiden 1997, s. 65–92.
- Graf, Fritz, „Rolling the Dice for an Answer”, w: Struck & Iles Johnston (2005), s. 51–97.
- Graillot, Henri, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912.
- Greenfield, Richard P.H., *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988.
- Grenier, Jean-Claude, „Un icosaèdre alexandrin”, *Égypte, Afrique et Orient* 6 (1997), s. 23–27.
- Grodzynski, Denise, „Par la bouche de l'empereur”, w: Vernant (1974), s. 267–294.

- Grosdidier de Matons, José, „Psellos et le monde de l'irrationnel”, *Travaux et Mémoires* 6 (1976), s. 325–349.
- Grossmann, Peter, „Late Antique Christian Incubation Centers in Egypt”, w: Brandenburg et al. (2007), s. 125–140.
- Grossmann, Peter, „Antinooopolis. Zur *Area* der Kolluthoskirche”, w: *Antinooopolis* I, red. R. Pintaudi, Firenze 2008, s. 47–59.
- Haack, Marie-Laurence, *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux 2003.
- Hajjar, Youssef, „Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 18,4 (1990), s. 2236–2320.
- Halkin, François, *Euphémie de Chalcédoine. Légendes byzantines*, SH 41, Bruxelles 1965.
- Halliday, William Reginald, *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, London 1913.
- Hanson, R.P.C., „Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 23,2 (1980), s. 910–973.
- Harries, Jill, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999.
- Hegedus, Tim, *Early Christianity and Ancient Astrology*, New York 2007.
- Herrmann-Mascard, Nicole, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975.
- Hevelone-Harper, Jennifer L., *Uczniowie pustyni. Mnisi, świeccy i prymat ducha w Gazie VI wieku*, Kraków 2010 (wyd. oryginalne: *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza*, Baltimore 2005).
- Hill, G.F., „Apollo and Saint Michael: Some Analogies”, *Journal of Hellenic Studies* 36 (1916), s. 134–162.
- Hombert, Pierre-Marie, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*, Turnout 2000.
- Howard-Johnston, James, „The Official History of Heraclius' Persian Campaigns”, w: *The Roman and Byzantine Army in the East*, Kraków 1994, s. 57–87.
- Hunter, David, „Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul”, *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999), s. 401–430.
- Iles Johnston, Sarah, „Charming Children: The Use of the Child in Ancient Divination”, *Arethusa* 34 (2001), s. 97–117.
- Iles Johnston, Sarah, *Ancient Greek Divination*, Oxford 2008.
- Iwazskiewicz-Wronikowska, Bożena, „*Loca sancta i loca sanctorum*. Najstarsze sanktuaria chrześcijańskie”, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. V, Lublin 2005, s. 199–215.

## Bibliografia

- Janin, Raymond, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. 1. Part: Le Siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique*, t. III: *Les Églises et les Monastères*, Paris 1953.
- Jeffers, Ann, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden 1996.
- Johnson, Aaron P., *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, Oxford 2006.
- Jungkuntz, Richard P., „Christian Approval of Epicureanism”, *Church History* 31 (1962), s. 279–293.
- Katz, Phyllis B., „Sortes Vergilianae. Fact and Fiction”, *Classical and Modern Literature* 14 (1994), s. 245–258.
- Kelly, J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa 2003 (wyd. oryginalne: *Jerome, His Life, Writings and Controversies*, London 1975).
- Kerkeslager, Allen, „Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt”, w: Frankfurter (1998), s. 99–225.
- Key Fowden, Elizabeth, *The Barbarian Plain: Saint Sergius Between Rome and Iran*, Berkeley–Los Angeles 1999.
- Klingshirn, William, „Defining the *Sortes Sanctorum*: Gibbon, Du Cange and Early Christian Lot Divination”, *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), s. 77–130.
- Klingshirn, William, „Isidore of Seville's Taxonomy of Magicians and Diviners”, *Traditio* 58 (2003), s. 59–90.
- Klingshirn, William, „Christian Divination in Late Roman Gaul: The *Sortes Sangallenses*”, w: Struck & Iles Johnston (2005), s. 99–128.
- Klingshirn, William, „Inventing the *Sortilegus*: Lot Divination and Cultural Identity in Italy, Rome, and the Provinces”, *Yale Classical Studies* 33 (2006), s. 137–161.
- Knipp, David, „The Chapel of Physicians at Santa Maria Antiqua”, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), s. 1–23.
- Kolenkow, Anitra B., „Relationships Between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 23.2 (1980), s. 1470–1506.
- Kosiński, Rafał, Hagiosyne kai eksousia. *Konstantynopolitańscy święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006.
- Kosiński, Rafał, „*A los padł na biskupów...* Na marginesie rozważań o stosunku do rzucania losów w późnej starożytności”, *U Schyłku Starożytności* 11 (2012), s. 55–58.
- Kościuk, Jacek, *Wczesnośredniowieczna osada w Abu Mina*, Wrocław 2009.
- Kramer, Bärbel, „POxy 12.1567: Orakelfrage”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 61 (1985), s. 61–62.

- Kraus, Thomas J., „Septuaginta-Psalms 90 in apotropäische Verwendung: Vorüberlegungen für eine kritische Edition und (bisheriges) Datenmaterial”, w: *Biblische Notizen. Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und Ihrer Welt* 125, Salzburg 2005, s. 39–73.
- Kraus, Thomas J., „Fragmente eines Amulett-Armbands im British Museum (London) mit Septuaginta-Psalms 90 und der Huldigung der Magier”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 48/49 (2005/2006), s. 114–127.
- Kyrtatas, Dimitris J., „Historical Aspects of the Formation of the New Testament Canon”, w: *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, red. E. Thomassen, Copenhagen 2010, s. 27–42.
- Lamberton, Robert, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley 1986.
- Lefort, Louis-Théophile, „La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle”, *La Nouvelle Clío* 6 (1954), s. 225–230.
- Lewis, David M., „The First Greek Jew”, *Journal of Semitic Studies* 2 (1957), s. 264–266.
- Limberis, Vasiliki M., *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, Oxford 2011.
- Lipiński, Edward, „Sozomène II, 4 et le site de Ramat al-Halil”, *Palamedes* 1 (2006), s. 55–66.
- Lipsius, Richard Adelbert & Bonnet, Max (wyd.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Darmstadt 1956 (reprint).
- Lowden, John, „The Word Made Visible. The Exterior of the Early Christian Book as Visual Argument”, w: *Early Christian Book*, red. W. Klingshirn & L. Safran, Washington DC 2007, s. 13–47.
- Lubomierski, Nina, „Towards a Better Understanding of the so-Called *Vita Sinuthii*”, w: *Huitième Congrès international des études coptes (Paris 2004)*, red. N. Bosson & A. Boud’hors, t. 2, Leuven 2007, s. 527–535.
- Lajtar, Adam, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods: A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, Warsaw 2006.
- Magdalino, Paul, *L’orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2006.
- Mango, Cyril, „On the History of the Templon and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople”, *Zograf* 10 (1979), s. 40–43.
- Mango, Cyril, „St. Michael and Attis”, *Deltion tes Christianikes Archaïologikes Etairias*, ser. 4, 12 (1984), s. 39–62.
- Mango, Cyril, „Constantine’s Mausoleum and the Translation of Relics”, *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990), s. 51–62.
- Maraval, Pierre, „Songes et visions comme mode d’inventions des reliques”, *Augustinianum* 29 (1989), s. 583–599.

- Markschies, Christoph, „Gesund werden im Schlaf – Einige Rezepte aus der Antike”, w: Brandenburh et al. (2007), s. 165–198.
- Markus, Robert, „How on Earth Could Places Become *Holy*? Origins of the Christian Idea of *Holy Places*”, *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), s. 257–271.
- Martens, Peter W., *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, New York 2012.
- McDonald, Lee M., *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Paedbody, MA 1995.
- Méhat, André, „Divination païenne et prophétie chrétienne”, w: *Origeniana Quarta*, red. L. Lies, Innsbruck-Wien 1987, s. 436–441.
- Metzger, Bruce M., *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, wyd. II, Oxford 1968.
- Metzger, Bruce M., „Greek Manuscripts of John’s Gospel with *Hermeneiai*”, w: *Texts and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, red. T. Baarda et al., Kampen 1988, s. 162–169.
- Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1997.
- Modzelewski, Karol, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
- Montero Cartelle, Enrique, „Las ‘Sortes Sanctorum’: La adivinación del porvenir en la Edad Media”, w: *Actas. II Congreso Hispánico de Latin Medieval (León, 11–14 noviembre de 1997)*, red. M. Pérez González, t. 1, Leon 1998, s. 111–132.
- Montero Cartelle, Enrique & Alonso Guardo, Alberto (wstęp, wyd.), *Los „Libros de suertes” medievales: Las Sortes sanctorum y los Pronostica Socratis Basilei*, Madrid 2004.
- Montserrat, Dominic, „Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity”, w: Frankfurter (1998), s. 257–279.
- Moreira, Isabel, *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca 2000.
- Moreschini, Claudio, „Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio”, *Augustinianum* 29 (1989), s. 269–280.
- Mossay, Justin (tekst, przekł., wstęp i kom.), *Grégoire de Nazianze, Discours 24–26*, Paris 1982.
- Mouchová, Bohumila, „Omina Mortis in der Historia Augusta”, w: *Bonner Historia-Augusta-Colloquium, 1968/1969*, red. G. Alföldy, J. Straub, Bonn 1970, s. 111–149.
- Naether, Franziska, *Die Sortes Astrampsychi*, Tübingen 2010.
- Nasrallah, Laura, *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge, MA 2003.
- Nau, François, *Les Canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d’Amid, Jacques d’Edesse, Georges des Arabes, Cyriaque d’Antioche, Jean III, Théodose d’Antioche et des Perses. Ancienne Littérature canonique syriaque*, Paris 1906.



- Nesbitt, John W. (wstęp i komentarz) & Crisafulli, Vergil S. (przekład i komentarz), *The Miracles of St. Artemios, A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden 1997.
- Niehoff, Maren R., *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge 2011.
- Nollé, Johannes, *Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, München 2007.
- Oberhelman, Steven M., *Dreambooks in Byzantium. Six Oneirocritica in Translation, with Commentary and Introduction*, Aldershot 2008.
- Ogden, Daniel, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001.
- Outtier, Bernard, „Réponses oraculaires dans des manuscrits bibliques caucasiens”, w: *Armenia and the Bible*, red. C. Burchard, Atlanta 1993, s. 181–184.
- Papaconstantinou, Arietta, „Oracles chrétiens dans l'Égypte byzantine: le témoignage des papyrus”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 104 (1994), s. 281–286.
- Papini, Lucia, „Biglietti oracolari in copto dalla Necropoli Nord di Antinoe”, w: *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies. Roma, 22–26 September 1980*, red. T. Orlandi & F. Wisse, Roma 1985, s. 245–255.
- Papini, Lucia, „Struttura e prassi delle domande oracolari in greco su papiro”, *Analecta Papyrologica* 2 (1990), s. 11–20.
- Papini, Lucia, „Domande oracolari: Elenco delle attestazioni in greco ed in copto”, *Analecta Papyrologica* 4 (1992), s. 21–27.
- Papini, Lucia, „Fragments of *Sortes Sanctorum*”, w: Frankfurter (1998), s. 395–401.
- Parássoglou, George M., „Circular from a Prefect: sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas”, w: *Collectanea Papyrologica. Texts Published in Honor of H.C. Youtie*, red. A.E. Hanson, Bonn 1976, t. 1, s. 261–274.
- Parke, Herbert William, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Cambridge, MA 1967.
- Parker, David C., *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text*, Cambridge 1992.
- Parker, David C., „Manuscripts of John's Gospel with *Hermeneiai*”, w: idem, *Manuscripts, Texts, Theology*, Berlin–New York 2009.
- Parmentier, M.F.G., „Incubatie in de antike hagiografie”, w: *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom*, red. Alain Hilhorst, Nijmegen 1988, s. 27–40.
- Parmentier, M.F.G., „Non-medical Ways of Healing in Eastern Christendom. The Case of Dometios”, w: *Fructus Centesimus. Melanges offerts à G.J.M. Bartelink*, red. A.A.R. Bastiaens et al., Dordrecht 1989, s. 279–296.
- Peers, Glenn, „The Sosthenion Near Constantinople: John Malalas and Ancient Art”, *Byzantion* 68 (1998), s. 110–120.

- Peeters, Paul, „S. Dometios le Martyr et S. Dometios le médecin”, *Analecta Bollandiana* 57 (1939), s. 72–104.
- Perdrizet, Paul & Lefebvre, Gustave, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy 1919.
- Poirot, Éliane, *Élie, archétype du moine. Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique*, Abbaye de Bellefontaine 1995.
- Porter, Stanley E., „The Use of Hermeneia and Johannine Papyrus Manuscripts”, w: *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses*, red. B. Palme, Wien 2007, s. 573–580.
- Quecke, Hans, „Zu den Joh-Fragmenten mit *Hermeneiai*”, *Orientalia Christiana Periodica*, 40 (1974), s. 407–414 i 43 (1977), s. 179–181.
- Rapp, Claudia, „*For Next to God, You Are My Salvation: Reflections on the Rise of Holy Man in Late Antiquity*”, w: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, red. P.A. Hayward & J.D. Howard-Johnston, New York 1999, s. 63–81.
- Renberg, Gil, „Was Incubation Practiced in the Latin West?”, *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), s. 105–147.
- Rendel Harris, James, *Annotators of the Codex Bezae*, London 1901.
- Richardson, Nicholas, „La lecture d'Homère par les Anciens”, w: *Lalies: actes des sessions de linguistique et de littérature* 10 (1992), s. 293–327.
- Robert, Louis, „Malédiction funéraires grecques”, *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 122 (1978), s. 241–289.
- Roberts, Colin H. & Skeat, Theodore C., *The Birth of the Codex*, New York 1983.
- Rocquain, Félix, „Les sorts des saints ou des apôtres”, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 41 (1880), s. 457–474.
- Roessli, Jean-Michel, „Augustin, les sibylles et les *Oracles sibyllins*”, w: *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité: actes du colloque international, Alger-Annaba, 1–7 avril 2001*, red. P.-Y. Fux et al., t. 1, Fribourg 2003, s. 263–286.
- Rousseau, Philip, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley 1985.
- Rousselle, Aline, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990.
- Rubery, Eileen, „What can the Alexandrian Cult of the Medical Saint Cyrus, Centred in the Church of S. Maria Antiqua in the Roman Forum, Tell us about the Cults of Medical Saints and the Care of the Sick in Byzantine Rome?” (w druku w materiałach z *XVIIth International Conference on Patristic Studies, Oxford 2011*).
- Ruggieri, V., „Katèchoumenon. Uno spazio sociale”, w: *Eulogèma. Studies in Honor of Robert Taft SJ*, red. E. Carr et al., Roma 1993, s. 389–402.

- Saradi, Helen, „The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts”, w: *From Temple to Church; Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, red. Johannes Hahn et al., Leiden 2008, s. 113–134.
- Savon, Hervé, *Ambroise de Milan (340–397)*, Paris 1997.
- Saxer, Victor, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980.
- Schmidt, Brian B., „The ‘Witch’ of En-Dor, 1 Samuel 28, and the Ancient Near Eastern Necromancy”, w: *Ancient Magic and Ritual Power*, red. M.W. Meyer & P.A. Mirecki, Leiden 1995, s. 111–129.
- Scopello, Maddalena, „Julie, manichéenne d'Antioche (d'après la *Vie de Porphyre* de Marc le Diacre, ch. 85-91)”, *Antiquité Tardive* 5 (1997), s. 187–209.
- Shaw, Gregory, „Containing Ecstasy: The Strategies of Iamblichean Theurgy”, *Dionysius* 21 (2003), s. 53–88.
- Simonetti, Manlio (red.), *La maga di Endor*, Firenze 1989.
- Simonetti, Manlio, „Il millenarismo cristiano dal I al V secolo”, *Annali di Storia dell'Esegesi* 15 (1998), s. 7–20.
- Skeat, Theodore C., „An Early Medieval ‘Book of Fate’: the Sortes XII Patriarcharum”, *Medieval and Renaissance Studies* 3 (1954), s. 41–54.
- Skeat, Theodore C., „The Early Christian Book Production: Papyri and Manuscripts”, w: *The Cambridge History of the Bible*, red. G.W.H. Lampe, Cambridge 1969, s. 54–79.
- Skeat, Theodore C., „The Origin of the Christian Codex”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102 (1994), s. 263–268.
- Smadja, Élisabeth & Geny, Evelyne (red.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, Paris 1999.
- Sotinel, Claire, „La disparition des lieux de culte païens en occident. Enjeux et methode”, w: *Hellénisme et Christianisme*, red. M. Narcy & É. Rebillard, Villeneuve d'Ascq 2004, s. 35–60.
- Soury, Guy, *La démonologie de Plutarque*, Paris 1942.
- Souter, Alexander, *A Glossary of Later Latin to 600 AD*, Oxford 1949.
- Stachura, Michał, *Wrogowie porządku rzymskiego. Studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Sirmondiańskich*, Kraków 2010.
- Stebnicka, Krystyna, *Tożsamość diaspory. Żydzi w Azji Mniejszej okresu Cesarstwa*, Warszawa 2011.
- Stewart, Columba, *‘Working the earth of the heart’. The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431*, Oxford 1991.

## Bibliografia

- Stewart, Randall, „The Textual Transmission of the *Sortes Astrampsychi*”, *Illinois Classical Studies* 20 (1995), s. 135–147.
- Stewart, Randall & Morrell, Kenneth, „The Oracles of Astrampsychus,” w: *An Anthology of Ancient Greek Popular Literature*, red. W. Hansen, Bloomington, IN 1998, s. 291–324.
- Stewart, Randall (wyd.), *Sortes Astrampsychi. Ecdosis Altera*, München 2001.
- Stoltz, Yvone, „Kanopos oder Menouthis? Zur Identifikation einer Ruinenstätte in der Bucht von Abuqir in Ägypten”, *Klio* 90 (2008), s. 193–207.
- Struck Peter T., „Divination and Literary Criticism?”, w: Struck & Iles Johnston (2005), s. 147–165.
- Struck, Peter T. & Iles Johnston, Sarah (red.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005.
- Svenberg, Emanuel, *Lunaria et Zodiologia Latina*, Göteborg 1963.
- Tabbernee, William, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden 2007.
- Torres, Juana, „Emperor Julian and the Veneration of Relics”, *Antiquité Tardive* 17 (2009), s. 205–214.
- Toynbee, Jocelyn M.C., *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore 1971.
- Trevett, Christine, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.
- Troiano, Marina Silvia, „L’Omelia XXIII in Mamantem Martyrem di Basilio di Cesarea”, *Vetera Christianorum* 24 (1987), s. 147–157.
- Turcan, Robert, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, wyd. 2, Paris, 1992.
- Tycner-Wolicka, Marta, *Opowieść o wizerunku z Edessy. Cesarz Konstantyn Porfirogeneta i nieuczyniony ręką ludzką wizerunek Chrystusa*, Kraków 2009.
- Tycner-Wolicka, Marta, „Fundacja Konstantynopola 8 listopada 324 r. i jej chrześcijańskie konotacje”, *U Schyłku Starożytności* 12 (2013, w druku).
- Vaesen, Jos, „Sulpice Sévère et la fin des temps”, w: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, red. W. Verbeke et al., Leuven 1988, s. 49–71.
- Valbelle, Dominique & Husson, Geneviève, „Les questions oraculaires d’Égypte: Histoire de la recherche, nouveautés et perspectives”, w: *Egyptian Religion: The Last Thousand Years*, t. 2, red. W. Clarysse et al., Leuven 1998, s. 1055–1071.
- Van der Horst, Pieter W., „Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity”, w: *Japhet in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity*, Leuven 2002, s. 159–189 (wydanie oryginalne w: *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, red. L.V. Rutgers et al., Leuven 1998, s. 143–174).
- Van Esbroeck, Michel, „La diffusion orientale de la légende des saints Cosme et Damien”, w: *Hagiographie, Cultures et Sociétés IV<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris. (2–5 mai 1979)*, Paris 1985, s. 61–77.
- Van Haelst, Joseph, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976.

- Van Lantschoot, Arnold, „Une collection sahidique de ‘Sortes Sanctorum’”, *Le Muséon* 69 (1956), s. 35–52.
- Vecoli, Fabrizio, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachismo egiziano antico*, Brescia 2006.
- Vernant, Jean-Pierre et al. (red.), *Divination et rationalité*, Paris 1974.
- Vives, José, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona 1963.
- Vogliano, Achille, „Frammenti di un *Homeromanteion*”, *Acme* 1 (1948), s. 226–228.
- Vogliano, Achille, „Il Papiro Bolognese Nr 3”, *Acme* 5 (1952), s. 385–417.
- Volterra, Edoardo, „Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum”, w: *Memorie dell’Accademia dei Lincei*, ser. VI 3, Roma 1930, s. 1–123.
- Von Ehrenheim, Hedvig, „Identifying Incubation Areas in Pagan and Early Christian Times”, w: *Proceedings of the Danish Institute at Athens* 6 (2009), s. 237–276.
- Von Ehrenheim, Hedvig, *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times* (diss. Stockholm University 2011).
- Von Stuckrad, Kocku, „Jewish and Christian Astrology in Late Antiquity. A New Approach”, *Numen* 47 (2000), s. 1–40.
- Vööbus, Arthur, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960.
- Waldner, Katharina, „Les martyrs comme prophètes: divination et martyre dans le discours chrétien des I<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles”, *Revue d’Histoire des Religions* 224 (2007), s. 193–209.
- Wenger, Antoine, *L’Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. Études et documents*, Paris 1955.
- Winiarczyk, Marek, *Euhemer z Messeny. Życie i dzieło. Święta historia*, Wrocław 2012.
- Winnefeld, Hermann, *Sortes Sangallenses: Adiecta Sunt Alearum Oracula Ex Codice Monacensi Primum Edita*, Bonnae 1887.
- Wipszycka, Ewa, „Vita Antonii. Problemy źródłoznawcze”, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda & E. Wipszycka, Warszawa 1997, s. 153–227.
- Wipszycka, Ewa (1997a), „Historia Lausiaca Palladiusza”, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda & E. Wipszycka, Warszawa 1997, s. 229–279.
- Wipszycka, Ewa, „La christianisation de l’Égypte aux IV<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècles. Aspects sociaux et ethniques”, *Aegyptus* 68 (1988), s. 117–165.
- Wipszycka, Ewa, & Wiśniewski, Robert, „Hagiografia Późnoantyczna”, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. III: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, s. 221–333.

- Wipszycka, Ewa, „Źródła normatywne kościelne. Wprowadzenie”, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. V, red. T. Derda & E. Wipszycka, Kraków 2004, s. 301–344.
- Wipszycka, Ewa & Wiśniewski, Robert, „Wstęp”, w: *Historia Mnichów w Egipcie*, przeł. E. Dąbrowska, Kraków 2007, s. 7–45.
- Wipszycka, Ewa, „Pustynia i mnisi. Zagrożenia pustynnych wspólnot monastycznych”, w: *U Schyłku Starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. VII, red. P. Janiszewski et al., Warszawa 2008, s. 199–245.
- Wipszycka, Ewa, „Książki i piśmiennosc w późnym antyku. Uwagi o dwóch pracach Rogera Bagnalla”, *U Schyłku Starożytności* 11 (2012), s. 203–224.
- Wiśniewski, Robert, „Cuda i świętość”, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda i E. Wipszycka, Warszawa 1997, s. 281–299.
- Wiśniewski, Robert, „Makryna albo o poszukiwaniu modelu taumaturgii kobiecej”, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. III, red. T. Derda i E. Wipszycka, Kraków 2000, s. 293–320.
- Wiśniewski, Robert, „Suspended in the Air: On a Peculiar Case of Exorcism in Late Ancient Christian Literature”, w: Euergeias Charin. *Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by Their Disciples*, red. T. Derda et al., Warsaw 2002, s. 363–380.
- Wiśniewski, Robert, *Szatan i jego studzy. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV–V w.*, Kraków 2003.
- Wiśniewski, Robert, „Wieszczący opętani i ich klienci w późnej starożytności”, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. V, red. T. Derda i E. Wipszycka, Kraków 2004, s. 345–370.
- Wiśniewski, Robert, „*Si fama non fallit fidem*. Les druides dans la littérature latine de l'antiquité tardive”, *Antiquité Tardive* 17 (2009), s. 307–315.
- Wiśniewski, Robert, „I los padł na Macieja... Kilka uwag o późnoantycznym stosunku do losów i pewnym epizodzie z początków Kościoła”, *U Schyłku Starożytności. Studia źródłoznawcze* 10 (2011), s. 229–236.
- Wiśniewski, Robert (2011a), „Narodziny kultu relikwii i jego najwcześniejsze świadectwa”, w: *Początki kultu relikwii na Zachodzie*, red. R. Wiśniewski, Warszawa 2011, s. 11–47.
- Young, Dwight W., *Coptic Manuscripts from the White Monastery: Works of Shenute*, Wien 1993.
- Youtie, Herbert C., „Questions to a Christian Oracle”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 18 (1975), s. 253–257.
- Zanotti, M.G., „S. Maria Antiqua”, w: *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, t. 3, Roma 1996, s. 214–216.



## INDEKS

Liczby w kursywie oznaczają stronę, na której dane hasło przywołane jest w przypisie.

- A
- Abraham 197, 206  
Abu Mena 182, 195, 212–215, 225, 227  
Abydos 196  
Achaia 206  
Achazjasz 22, 34  
Achiasz 22, 34  
Adrianopol 99  
Afrodisias 225  
Afryka (prowincja) 71  
Agabos 23  
Aigai 193, 210  
Aigosthena 180  
Akkaron 26  
Akwilinus 185  
Alanowie 97  
Alaryk 96  
Albana 199  
Aleksander Sewer 82  
Aleksander Wielki 117, 129  
Aleksander z Abonouteichos 11, 37  
Aleksandria 44, 54, 76, 143, 182, 193, 194, 210, 224, 225  
Aleksandryczyk [*zob.* Orygenes] 158, 161, 173  
Alkibiades 37  
Alypius 80, 81  
Ambroży z Mediolanu 98, 99, 202, 205  
Amfaraos 180, 185  
Ammon 51, 68  
Amun 64  
Anaplus 185–187, 208, 216  
Anazarbos 225  
Andrzej Apostoł 201  
Anglia 107  
Anicium (Puy-en-Velay) 57, 69  
Antinoupolis 3, 4, 119, 129, 133, 134, 137–140, 146–148, 211, 215  
Antioch IV 96  
Antiochia 12, 103, 152, 163, 185, 196, 209, 210, 218, 225  
Antoni 16, 39–44, 48, 50, 63–65, 69, 70, 77, 79, 81, 152, 199  
Antoninos 71  
Antychryst 39, 41, 93  
Apamea 82, 84  
Apollo 6, 82, 93, 184  
Apollonios z Tyany 40, 71  
Apulejusz 16, 37, 167, 168  
Arabowie 225  
Arawacjusz 206  
Ares 103  
Argonauci 187

- Arles 12, 154, 156, 158, 167, 169, 240  
Arsakios 53  
Artemios 169, 177, 180, 182, 204, 209,  
210, 215, 217–219  
Arystofanes 81, 160  
Asklepios 179, 184, 187, 192, 195  
Assur (Assyria) 93  
Asterius z Amasei 189  
Atanazy z Aleksandrii 16, 17, 40, 41,  
44, 64, 65, 70, 77, 81, 172–175, 177,  
227–228, 235.  
Ateny 195  
Athaulf 93  
Attyla 91  
Augustyn 2, 7, 11, 12, 16, 17, 48, 75,  
79, 81, 85, 87–89, 95, 99, 122, 126–  
128, 129, 164–169, 175, 178, 196,  
199, 200, 202, 228–230, 235, 236  
Aune, David 5, 161  
Aurelian 192  
Auxerre 12, 151, 152  
Awarowie 213  
Azja Mniejsza 103, 106–108, 110, 119,  
120, 191, 210

**B**

- Baal (Baal-Zebub) 22, 34  
Babilon 214  
Babilończycy 95  
Bakchus święty [*zob.* Sergiusz i Bakchus]  
211  
Balaam 16  
Bar Kochba 96  
Barsanufios i Jan z Gazy 58, 60–64, 71,  
153, 237, 238  
Bartłomiej Apostoł 191  
Bazyli Wielki 189  
Bazylices 198  
Beda 165, 206  
260

- Belos 82  
Ben-Hadad 22, 34  
Besa 55, 67, 196  
Betlejem 96  
Biały Klasztor 50  
Bityńczycy 225  
Bizancjum [cesarstwo bizantyńskie] 6,  
235  
Bizantyńczycy [mieszkańcy Konstanty-  
nopola] 225  
Blacherny 210  
Blemmiowie 48, 49, 53  
Bohak, Gideon 19  
Bosfor 186, 208, 215  
Bouché-Leclercq, Auguste 5  
Boushēm 55  
Brakke, David 172  
Browne, Gerald M. 113, 116  
Brykcjon 46, 47  
Brytania 151, 206, 219  
Budapeszt 9  
Bura 106  
Busine, Aude 6, 187

**C**

- Calama 175  
Canterbury 206  
Celsus 37, 168  
Cezarea Kappadocka 189  
Cezarea Nadmorska (w Palestynie) 226  
Cezary z Arles 12, 169, 250  
Chalcedon 140  
Chaldejczycy 29  
Champeaux, Jacqueline 111  
Charaks 225  
Chilperyk 87, 93  
Chlodwig 78  
Chosroes II 211

Chramn 87, 140  
 Chrystus 16, 40, 52, 69, 74, 80, 92, 95,  
 97, 112, 135, 143, 153, 155, 190, 215  
 Cirolao, Leda 5  
 Courcelle, Pierre 18, 24  
 Csepregi, Ildikó 6, 9, 180, 208  
 Cumae 82  
 Cyceron 1, 2, 15  
 Cylicja 225  
 Cylicyjczycy 225  
 Cypr 225  
 Cyprian święty 147, 198, 201  
 Cyr 210, 211, 215  
 Cyrus i Jan święci 180, 182, 193, 194,  
 204, 207, 210, 215–219, 223–226  
 Cyryl Aleksandryjski 183, 193, 194,  
 216  
 Cyryl ze Scythopolis 69  
 Czterdziestu Męczenników z Sebaste  
 188

## D

Dalisandos 210  
 Damaszek 22, 225  
 Damazy 201  
 Damian [*zob.* Kosma i Damian]  
 181–182, 204, 207, 208, 211, 213,  
 215, 219, 224–227  
 Daniel prorok 54, 92, 93, 96  
 Daniel Stylita 43, 53, 54, 96  
 Dauphin, Claudine 187, 191  
 Dawid 73, 94, 127, 166, 168  
 De Kisch, Yves 83  
 Deir el Bahari 194, 195  
 Delehay, Hyppolyte 210  
 Delfy 13, 37  
 Demetrios 173, 213–215, 224  
 Derda, Tomasz 9, 85

Devos, Paul 211  
 Didyma 13, 184  
 Dion Kasjusz 82  
 Dodds, Eric 160, 168  
 Dodona 37, 138, 142, 146  
 Dolbeau, François 168, 169  
 Dometios 210, 211, 218, 227  
 Dor 183, 184, 191–193

## E

Efez 92  
 Efrem 198  
 Egeria 188, 201  
 Egipt 39, 44, 71, 96, 119, 120, 138,  
 140–145, 211, 225  
 Ekron 22  
 Elamici 225  
 Eleazar 21  
 Eleutheropolis 225  
 Eliasz 22, 26, 34, 40  
 Elizeusz 23, 34, 40, 64  
 Endor 160–165  
 Epifaniesz 36, 59, 60, 67, 198  
 Eskulap [*zob.* Asklepios] 101  
 Etiopia 17, 225  
 Eucher z Lyonu 100  
 Eudokia 94  
 Eufemia święta 140, 141  
 Eugeniusz 48, 49, 153  
 Euhemer 13  
 Eunapios 71, 72  
 Eurykles 160  
 Eurypides 85, 108  
 Eustacjusz 152, 163  
 Eustratios z Konstantynopola 230  
 Eutychiusz święty 201  
 Eutycejusz święty 206

Euzebiusz z Cezarei 2, 13, 24, 28, 37,  
38, 66, 67, 97, 99, 156, 157, 193, 233,  
235  
Ewagriusz 54, 60, 211  
Ewodiusz z Uzalis 200  
Ezechiel 90, 91, 96–100, 118

**F**

Fajum 55  
Febronia święta 229, 217, 225  
Fenicja 37, 225  
Fenicjanie 225  
Ferentis 206  
Festugière, André-Jean 197  
Filippi 155, 172  
Filoksenos 137, 139, 140  
Filon 45, 76  
Filon Aleksandryjski 76  
Filoramo, Giovanni 33  
Filostratos 71,  
Filystyni 166  
Flawiusz Józef 97–99, 229  
Fokas 189  
Fortuna 82  
Forum Romanum 206  
Frankfurter, David 42, 49, 50  
Fredegonga 158  
Frigidus 153  
Frygia 37, 74, 102  
Fryzowie 140, 141

**G**

Galaci 225  
Galia 39, 57, 58, 87, 93, 96, 100, 107,  
110, 117, 120, 129, 155, 219  
Galla Placydia 93  
Gamaliel 202  
Gascou, Jean 193

Gat 166  
Gaza 55, 58, 60, 62, 153  
Geci 99  
Gehazi 64  
Gejzeryk 54, 93  
Geny, Evelyne 5  
Gerion 82  
German z Auxerre 151, 152  
German z Paryża 54  
Germanie 93, 152  
Gerwazy i Protazy święci 202  
Gesios 223  
Goci 54, 95, 97, 99, 100  
Gog 91, 97–99, 100  
Gracjan 98, 99  
Graf, Fritz 104  
Graz 121  
Grecy 1, 81, 207  
Grossmann, Peter 213  
Grzegorz Wielki 206, 230  
Grzegorz z Nazjanzu 135, 136, 201  
Grzegorz z Nyssy 39, 40, 62, 163, 188,  
189, 191, 200, 201  
Grzegorz z Tours 4, 57, 62, 69, 77, 78,  
87–89, 93, 140, 141, 158, 204, 206

**H**

Habakuk 202  
Hades 232  
Hadrian 82, 96  
Hadrumetum 100  
Hajfa 183  
Halliday, William Reginald 5  
Harris, Rendel 123  
Hebdomon 153  
Helena [cesarzowa] 62  
Helios 142  
Herakles 104, 106

Herakliusz 88  
 Hermas 35, 198, 231  
 Hermes 79  
 Herod 23  
 Herodot 14  
 Hierakas 56, 57  
 Hierapolis 225  
 Hieronim 33, 39, 40, 67, 83, 93,  
 95–99, 159, 166, 167, 179, 230  
 Hilarion 33, 39  
 Hilary z Arles 151, 154–158, 167  
 Hilary z Poitiers 144, 171  
 Hiob 201  
 Hippokrates 160  
 Hippona 11, 12, 164, 175, 178, 236  
 Hiszpania 58, 93, 100  
 Homer 16, 71, 75, 76, 81, 82, 83,  
 84–86, 192  
 Honorat z Marsylii 154, 155, 157, 158  
 Honoriusz 30  
 Hunowie 54, 90, 91, 94, 96, 99, 206  
 Hydacjusz 93  
 Hygeia 179  
 Hypatios 55

## I

Ibora 188  
 Iles Johnston, Sarah 5  
 Isokakios 193  
 Isola Tiberina 191, 192, 195  
 Italia 53, 120, 219  
 Izaakios 54  
 Izajasz 96, 100, 173, 182, 183, 210  
 Izrael 16, 21–23, 26, 34, 97, 210  
 Izyda 193, 194  
 Izydor z Sewilli 100, 128, 173

## J

Jaffa 23  
 Jakub [NT] 135, 136  
 Jakub [ST] 197  
 Jakub z Edessy 127  
 Jamblich 65, 72  
 Jan [święty, *zob.* Cyrus i Jan] 180, 182,  
 193, 194, 204, 207, 210, 215–219,  
 223–226  
 Jan [z Gazy, *zob.* Barsanufios i Jan]  
 Jan Chryzostom 7, 11, 12, 27, 28, 66,  
 158, 163, 168, 185  
 Jan Chrzciel 40, 153, 209, 217  
 Jan Ewangelista 120–123  
 Jan Kasjan 48, 167, 169  
 Jan Malalas 54, 94, 186, 187, 208  
 Jan z Efezu 98  
 Jan z Lykopolis 43, 48, 50, 52, 53, 56,  
 61, 79  
 Jehu 166, 169  
 Jeremiasz 92, 166  
 Jeroboam 22, 34  
 Jerozolima 94, 95  
 Jerzy z Pizydii 88  
 Jezus [*zob.* Chrystus] 34, 80, 153, 155,  
 163, 168, 169, 172, 173, 183, 218  
 Joel 22, 93  
 Joram 22  
 Jowisz 179  
 Jozafat 22, 34  
 Józef [ST] 20, 21, 22, 197  
 Józef archidiakon 59  
 Juda [kraina] 22  
 Judasz 23  
 Judea 96  
 Julian 29, 30, 39, 54, 135, 182, 183,  
 190, 193, 209  
 Justynian 30, 54, 92, 151, 208, 209

K

Kafargamala 202  
 Kallinikos 55, 56  
 Kanopos 194  
 Kapitol 179  
 Karneas 201  
 Kartagina 93, 198, 202, 226  
 Kasjusz Dion [zob. Dion Kasjusz] 82  
 Kaukaz 97  
 Kisz 22, 27  
 Klaros 13, 37, 184  
 Klaudiusz [cesarz] 23  
 Klaudiusz II [cesarz] 82  
 Klemens Aleksandryjski 162  
 Klingshirn, William 6, 9, 102, 110,  
 115, 120, 129, 130  
 Klodiusz Albinus 82  
 Kolenkow, Anitra 34, 156  
 Kollouthos 129, 130, 138–140, 180,  
 203, 211, 212, 215  
 Konstancjusz II 28–31, 209  
 Konstantyn Wielki 49, 94, 144, 170,  
 184, 186, 187, 193, 208, 233  
 Konstantyn z Tios 141  
 Konstantynopol 12, 53, 90, 169, 182,  
 185, 186, 191, 204, 208–211, 215,  
 218, 224–226, 230, 239  
 Korneliusz 23  
 Kosma i Damian święci 180–182, 204,  
 207, 208, 211, 215, 219, 224–227  
 Kosmidion 208, 217, 218, 220, 224  
 Krezus 14, 15  
 Krokodilopolis 139  
 Ksenokrates 15  
 Kybele 37, 167  
 Kyrene 228,

L

Latopolis 45, 46, 69, 70  
 Lebadeia 180  
 Leon [cesarz] 43, 54, 209  
 Libijczycy 224  
 Licyniusz 188  
 Likia 225  
 Lipiński, Edward 184  
 Liudhard 206  
 Lucjan 202  
 Luijendijk, Anne Marie 3, 124  
 Lukian 11, 37  
 Lykopolis 138, 139, 147

Ł

Łajtar, Adam 9

M

Maciej Apostoł 23, 143  
 Magog 97, 98, 99  
 Makary Wielki 55  
 Makedonios 55  
 Makra Kome 225  
 Makryna 39, 41, 62  
 Maksymilla 36  
 Maksymus 39, 48, 53, 206  
 Mamas 189  
 Mamre 184, 185, 187  
 Marcin święty 39, 41, 46, 47, 53, 70,  
 77, 78, 87, 151, 174, 204, 206  
 Marek Ewangelista 120–124  
 Maron 54  
 Maryja [zob. Matka Boża] 137, 209,  
 214  
 Massageci 9  
 Masejasz 166  
 Mateusz Ewangelista 24, 124, 158, 163  
 Matka Boża 137, 209, 210, 215, 218



Matrony synagoga 185  
 Maurowie 99  
 Maurycjusz 209  
 Mediolan 29, 202, 205  
 Medowie 225  
 Melampus 180  
 Melania Starsza 49  
 Menandros 142  
 Menas 212, 226  
 Menouthis 182, 193, 194, 204, 215,  
 216, 220, 223–226  
 Meroweck 87  
 Mese 209  
 Metanoia 194  
 Michaelion 185–189, 208, 216, 218  
 Michał archanioł 185–187  
 Micheasz 22, 202  
 Minucjusz Feliks 14  
 Mojżesz [bibl.] 26, 176  
 Mojżesz [syn mnicha] 45  
 Monachium 111  
 Monika 199  
 Montanus 24, 36, 37, 67, 156, 157  
 Monte Gargano 195  
 Morze Śródziemne 141, 175, 239  
 Moschos [Żyd konsultujący się wyrocz-  
 ni] 185, 196, 232  
 Mosoch 91, 97  
 Mowei 45  
 Myzja 97

## N

Naether, Franziska 6, 132  
 Narbonne 12  
 Nestoriusz 55  
 Nicejski Sobór 39  
 Nikodem 202  
 Nikomedia 53

Nil 4, 17, 48, 49, 56  
 Nîmes 39

## O

Ochozjasz 26  
 Odoaker 53  
 Ogden, Daniel 162, 163  
 Okseia 209, 217, 218, 220  
 Oksyrhynchos 3, 137, 139, 140, 142  
 Oropos 180, 185, 232  
 Orygenes 7, 25, 27, 28, 38, 66, 150,  
 157, 159, 161–163, 173–175, 231  
 Otton III 192

## P

Pachomiusz 39, 42, 44–46, 51, 52, 55,  
 56, 67–70  
 Palestyna 37, 54, 122, 184, 201, 214,  
 225  
 Palladiusz 48, 55, 56, 62, 203  
 Palmyreńczycy 192  
 Pamfilia 102  
 Pantelemenon 169, 210  
 Papaconstantinou, Arietta 9  
 Parássoglou, George M. 145  
 Patavium 82  
 Patroklos 140  
 Paula 49  
 Paulin z Mediolanu 152, 202, 205  
 Paulin z Noli 201  
 Paulos 223  
 Pauzanasz 79, 106, 107, 180  
 Paweł z Teb 39  
 Paweł Apostoł 23, 135, 136, 155, 161,  
 172, 173, 197, 206  
 Pbau 51, 68  
 Pege 182, 209, 210, 216, 218  
 Perpetua 198, 203

Persowie 14, 53, 54  
Pharai 79  
Piamun 41, 62  
Piotr Mongos 194  
Piotr Apostoł 23, 135, 136, 141, 152,  
206  
Pitagoras 40, 117, 129  
Pizydia 88, 102  
Platon 14, 15, 160, 167  
Plotyn 40  
Plutarch 16, 159–161  
Podalirios 179  
Polikarp 198, 203  
Pont 11  
Porfiriusz filozof 157  
Postumian 49  
Potter, David 6  
Praeneste 82  
Primasius z Hadrumetum 100  
Priwatus 200  
Profuturus, mnich 200  
Proklos [biskup] 90, 91, 94, 97, 99  
Prokopiusz 208  
Protazy [*zob.* Gerwazy] 202  
Pryscylla 36, 198  
Pseudo-Dionizjos z Tel-Mahre 92  
Pulcheria 62  
Pytia 14, 66, 76, 85, 150, 157

## Q

Quodvultdeus 89

## R

Redemptus 206  
Ren 95  
Resafa 211  
Rodos 225  
Roos 91, 92

Ros 97  
Rufin 48, 64, 65, 159, 161, 173  
Rugas 90, 91  
Rugowie 54  
Rzym 9, 54, 95–97, 199, 225  
Rzymianie 1, 79, 96, 225

## S

Saba 53, 54  
Saint-Germain-des-Près 120, 121, 123  
Samarytanie 226  
Samuel 22, 26, 27, 34, 160, 161, 163,  
165, 168, 222  
Sankt Gallen 112  
Santa Maria Antiqua 206, 207  
Sarpedon 192  
Sarpedonios 192, 193  
Saul 22, 27, 34, 161  
Scytowie 53, 97, 100  
Sebeos 92  
Seidel, Jonathan 5  
Seleucja Izauryjska 182, 189, 191, 193,  
204, 205, 210, 215, 224–226  
Septymiusz Sewer 82  
Serapejon 17  
Serapis 142  
Sergiusz i Bakchus święci 211  
Serwilus 220  
Serwiusz 179  
Sewer z Antiochii 210  
Seweryn z Noricum 53  
Sidi Mahmud 213, 216, 227  
Sigibert 54, 77  
Siren 211  
Słowianie 213  
Smadja, Élisabeth 5  
Sofoniasz 166  
Sofronios 194, 216, 223–226

- Soissons 206  
 Soknopaïou Nesos 142  
 Sokrates Scholastyk 62, 90, 91, 94  
 Sosthenion 186, 187  
 Sozomen 48, 62, 153, 184–186, 188,  
 202, 208, 218  
 Stebnicka, Krystyna 9  
 Struck, Peter T. 5  
 Sulpicjusz Sewer 39–41, 46, 47, 58, 64,  
 77, 95, 151, 152  
 Sybilla 16, 66  
 Sycyilia 33, 151  
 Syene 49  
 Symeon Słupnik 53  
 Synezjusz z Kyreny 228, 229  
 Syria 71, 120, 130, 210, 211  
 Szczepan święty 136, 175, 190, 202,  
 205, 207, 213–215, 219, 224  
 Szenute z Atripe 42, 46, 50–53, 55, 56,  
 58, 63, 67–71, 190, 208, 211, 215,  
 227, 228, 235  
 Symeon Głupek 53
- T**
- Ta Kyrou 209  
 Ta Rouhinou 169  
 Tacyt 141  
 Tars 225  
 Tebaida 42, 49, 59  
 Tebtunis 142  
 Tekla święta 135, 136, 180, 182, 189,  
 190, 192, 193, 204, 210, 215,  
 218–220, 224, 226  
 Teodor [montanista] 37  
 Teodor [z kongregacji pachomiańczy-  
 ków] 51, 52, 55, 68  
 Teodoret z Cyru 21, 55, 100, 163  
 Teodozjusz Wielki 29–31, 48, 53, 202
- Teofanes 88  
 Teofil 216  
 Theon 33  
 Thessalonika 182, 213–215, 224  
 Thobel 91, 97  
 Tomasz 138  
 Tours 39, 77, 78, 215  
 Trakowie 225  
 Trewir 151, 152, 206  
 Trofonios 180, 222  
 Trullo 174, 240  
 Tyche 104
- U**
- Uzalis 175, 182, 190, 200, 205, 206,  
 214, 215, 224–226
- V**
- Van der Horst, Pieter 81, 83, 84, 86
- W**
- Walens 31, 54  
 Walentynian I 30, 31  
 Walentynian III 30  
 Wandalowie 99  
 Wawrzyniec święty 210  
 Węcowski, Marek 9  
 Wergiliusz 16, 83  
 Wespazjan 97  
 Więckowska, Maria 9  
 Wigilancjusz z Calagurris 229, 230  
 Wiktor z Tununny 54  
 Wipszycka, Ewa 9  
 Wojciech święty 192
- Z**
- Ziółkowski, Adam 9