

THEOS PHILANTHROPOS U MAKSYMOSA Z TYRU

H. I. Marrou¹ pięknie i trafnie napisał, że od I w. dla religijnych ludzi Imperium Romanum Bóg zaczyna być coraz bardziej /φιλάνθρωπος². Doskonałym tego przykładem może być kilka spośród zachowanych do dziś czterdziestu jeden deklamacji greckiego retora z czasów cesarza Kommodusa Maksymosa z Tyru. Należą do nich konferencje:

XI: Quid sit deus secundum Platonem

XLI: Cum deus bona faciat, unde sint mala

VI: An sit pracandum

XIII: Utrum, manente divinatione, aliquid sit in nostra potestate³.

W pierwszej z nich zajął się Maksymos platońską koncepcją bóstwa. Jak mówić o Bogu, by ująć jego istotę? Do jakich środków retorycznych trzeba się odwołać? Jeśli ktoś sądzi, że usłyszy coś innego, niż powiedział już Platon, to spotka go zawód. Czy zapytani, jak wyobrażamy sobie Boga, odpowiedzielibyśmy, że ma dobrze zbudowany tors, jest śniady i kędzierzawy?⁴ Acożkolwiek nasze wyobrażenia o bóstwie są niedoskonałe, to jednak rzeźbiarze, malarze, poeci i filozofowie mówią o nim to samo. Zarówno bowiem Grecy, jak i barbarzyńcy zgadzają się, że Bóg jest królem wszechświata i że w Nim wszystko bierze swój początek /cp. 3-5/. Że tak jest, mamy dowód znacznie pewniejszy

-
- 1 H. I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris 1977, 44.
 - 2 Tym epitetem ustami Eryksimachosa określa Erosa Platon, *Uczta* 189d.
 - 3 Numeracja, podział na rozdziały i paginacja według wydania H. Hobeina *Maximi Tyrii Philosophumena*, Lipsiae 1910, Teubner, z którego korzystamy. Tytuły diatryb nie pochodzą jednak od Maksymosa /por. H. Hobein, *De Maximo Tyrio quaestiones philologiae selectae*, Göttingae 1895, 15/, ale podaję je w łacińskim przekładzie F. Duebnera /*Theophrasti Characteres, Marci Antonini Commentarii, Epicteti Dissertationes, Cebetis Tabula et Maximi Tyrii Dissertationes*, Parisiis 1840, 64, 160, 39, 74/.
 - 4 Homerus, *Odyssea* XIX 246, gdzie poeta tak określa Eurybatesa.

od powszechnego odczucia, a mianowicie, objawienie samego Boga w wyroczniach. Jedną z takich boskich wyroczni jest Akademia, w niej zaś prorokiem /ὑποφήτης/ Boga jest sam Platon /cp. 6/. Ten zaś naucza, że człowiek cierpi na nadmiar wrażeń. To ich bogactwo przypomina czasami ucztę, na której trudno jest znaleźć trzeźwego i dbającego o porządek gospodarza. O Bogu mówi nam rozum. Maksymos ostrzega jednak, by zachować w tych dociekaniach pokorę wobec tajemnicy /εὐφημεῖν ἄξιον/ /cp. 7-8/. Prorok z Akademii przekazał nam, że Bóg jest ojcem i stwórcą wszechświata, nie nazywa Go jednak, ani nie określa, gdzie mieszka i jak wygląda. Boga nie można poznać zmysłami, ale jedynie tym, co jest najsubtelniejsze w naszej duszy /μόνον δὲ τῷ τῆς ψυχῆς καλλίστω καὶ καθαρωτάτῳ/, a tym pierwiastkiem jest filozofia /cp. 9-10/. Czy jednak Boga można zobaczyć? Bóg pozwala na to ludziom, gdy umierają, a więc dla kochających Boga śmierć nie jest straszna. Za życia możemy Boga kontemplować rozumowo, tak że ci którzy traktują Go jak ojca, dostrzegają Jego obecność w całym wszechświecie /cp. 11-12/.

Już w XIX w. zauważono, że ta, chciałoby się powiedzieć, niemal chrześcijańska konferencja Maksymosa nie tyle sięga argumentami do samego Platona, ile raczej czerpie z pism platońskich, popularnych zapewne w ówczesnych szkołach retorycznych⁵, przy czym autor starannie unika właściwego tym pismom słownictwa z pogranicza mistyki. E.Zeller⁶ zwrócił więc uwagę na podobieństwa wypowiedzianych tu myśli o bóstwie z uwagami na ten temat w stoicyzującym traktacie Ps. Arystotelesa "De mundo". Dokonanie w owym czasie przez Apulejusza łacińskiego tłumaczenia tego apokryfu świadczy dobitnie o popularności, jaką się on cieszył. Z tego okresu pochodzi też krótki wykład platonizmu niejakiego Albinosa⁷, w którym autor umieścił wiele elementów nauki stoickiej. Podobieństwa między tym kompendium a omawianą tu diatrybą Maksymosa zestawili H.Hobein⁸. O tym, że dyskusje o Bogu, który jest ponad podziały etniczne i granice językowe,

5 R.Rohdich, De Maximo Tyrio theologo, Bythomiae 1879, 11.

6 Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1863, III 2, 205 /szczególnie rozdziały I, II, VI, VII/.

7 Jego tekst w: Plato, Opera, ed. C.F.Hermann, Lipsiae 1902, t.6; por. J.Freudenthal, Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos. Hellenische Studien Heft 3, Berlin 1879; tenże, Albinos, RE I 1314-1315.

8 Dz.cyt., 80.

były wówczas na czasie, może świadczyć kilkadziesiąt lat wcześniej wypowiedziana uwaga Plutarcha⁹, że nie ma bogów różnych dla różnych narodów, gdyż w istocie pod rozmaitymi nazwami kryje się ten sam byt duchowy zawiadujący wszystkim.

Wydaje mi się jednak, że opatrywanie każdego zdania w tym koncertowym występie retora przypisem, skąd może ono pochodzić, musi prowadzić na bezdroża, gdyż autor sam na początku konferencji wyznaje, że nie tyle zastanawia się, co powie, ale jak to uczyni /cp. 1/. Stąd też warto zwrócić uwagę na środki artystyczno-retoryczne, jakimi się tu posłużył.

Wypada chyba zacząć od toposu o wrodzonym ludziom odczuciu bóstwa. Ponieważ myśli Maksymosa są tu podobne do wywodów na ten temat w "Mowie Olimpijskiej" Diona z Prusy¹⁰, skłonny jestem uważać, że mamy tu do czynienia z wyraźną aluzją literacką. Dion przecież też powołuje się na powszechne odczucie Hellenów i barbarzyńców oraz na świadectwa plastyków, poetów i filozofów w tym względzie. Omawiając je szczegółowo ominął jednak sądy filozofa o bóstwie. Maksymos wydaje się to przeoczenie jakby uzupełniać.

Bóg jest dla Maksymosa ojcem i stwórcą wszechświata i jak król w państwie, troszczy się o ład i porządek. Jest to również topos retoryczny. W III "Mowie Królewskiej" Diona z Prusy¹¹ ten też retor mówi do Trajana, że najlepszym ustrojem jest monarchia, gdyż troszczący się o wszystkich i wszystko król przypomina swą dobrocią Boga. Tu w rękopisach następuje luka w tekście oraz uwaga $\kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \Delta\iota\omicron\varsigma$. Taki topos mógł więc być wykorzystywany przez mówcę zarówno w wystąpieniu królewskim, jak też w deklamacji o boskiej opatrności. Była to więc gotowa niejako formułka retoryczna. Porównanie życia do uczy /cp. 7/ jest również motywem retorycznym. W formie bardzo rozbudowanej występuje w "Charidemosie" Diona z Prusy¹².

9 De Iside et Osiride 67 /377f-378a/.

10 Oratio XII 27-48, ed. J. de Arnim, Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, Berlin 1962².

11 Oratio III 50 /Arnim/.

12 Oratio XXX 28-44 /Arnim/. Życie do uczy porównywalni także inni autorzy, jak: Teles, Reliquiae 15, ed. O.Hense, Leipzig 1909; Epictetus, Diatribae II, 16 oraz Encheiridion 15; Ps. Plutarchus, Consolatio ad Apollonium 120b; w Nowym Testamencie: Mt 22,2-10;

Ciekawe jest też w tej diatrybie spostrzeżenie Maksymosa, że człowiek winien rozumem dążyć do poznania istoty bóstwa, jak niecierpliwый kochanek zrywający szaty ze swego ulubieńca, by ujrzeć jego piękno /cp. 11/. I ten, jakże grecki motyw, wydaje się pochodzić z retorycznego bonum commune. Gdyby wszak omawiana diatryba zachowała się anonimowo, tylko on nie pozwoliłby na jej wczesnochrześcijańską atrybucję.

Czyż stwórca wszechświata ponosi winę za zło? Na to pytanie stara się odpowiedzieć Maksymos w drugiej omawianej przez nas konferencji "Cum Deus bona faciat, unde sint mala" /XLI/. Aleksander Macedoński będąc w świątyni Amona zapytał wyrocznię, skąd wypływa Nil. My winniśmy zwrócić się do Boga z pytaniem, kto jest sprawcą i ojcem wszystkich dóbr na świecie. Homer¹³ mówi poetycko o Zeusie, którego skinieniu posłuszny jest cały wszechświat. Maksymos jest głęboko przekonany o słuszności tego, co mówi poeta, wierzy też Platonowi, nie zgadza się jedynie z Epikurem /cp. 1-2/. Skąd jednak bierze się na świecie zło? Przecież nie z nieba, gdyż bogom obca jest wszelka nieżyczliwość¹⁴. To jest pytanie godne wyroczni. Całe ludzkie życie od kołyski do grobu układa się w jeden pas nieszczęść i dolegliwości. Autor wylicza długi ich katalog. Czyż ziemia wydała coś bardziej słabego od człowieka?¹⁵ Przytacza słowa boskiego proroka /ὑποφήτης/ Homera, który mówi, że ludzie w swym zaślepieniu wszelkie zło przypisują niebianom, a przecież sami są sobie winni za swój los¹⁶. Świat to niebo będące siedliskiem samego dobra oraz ziemia, na której dobro zostało przemieszane ze złem. Jego źródłem może być albo niedostatek materii ὀλῆς πάθος, albo też decyzja człowieka /φυχῆς ἐξουσα/ świadomie odrzucającego dobro. Artysty, nawet gdy jest on boskim demurgiem, nie można winić za niedostatki tworzywa. Ów element zła jest wszak konieczny dla zachowania porządku we wszechświecie. Gdyby

Lk 14,16-24; por. K.Meiser, "Über den Charidemos des Dion von Prusa, München 1913, 9.

13 Ilias I 528, tłum. K.Jeżewska: "Tak powiedział i skinął ciemnymi brwiami Kronida? Wiersz ten jest również podstawą rozważań Diona z Prusy o istocie bóstwa w "Mowie Olimpijskiej" /Oratio XII 26/.

14 Por. Plato, Phaedros 247 a.

15 Por. Homerus, Odyseja XVIII 130, tłum. J.Parandowski /Homer, Odyseja, Warszawa 1965/ 271: "Nie ma nic słabszego od człowieka ze wszystkich istot, które ziemia żywi, które się na niej ruszają i od dychają".

16 Tamże I 33-34, Parandowski 36: "Jakże to dziś łatwo ludzie bogów

nie było zarazy, Ateńczykom mogłoby się uroić, że Zeus obiecał im nieśmiertelność. Przez śmierć zaś rodzi się nowe życie, bez niej więc nie byłoby regeneracji wszechświata - καινούργια τοῦ βίου [ερ. 4]. Zło natomiast biorąc swój początek w człowieku jest niegodziwością i nie pochodzi od Boga, tylko od samych ludzi. Bóg dodał ciału duszę niczym zaprzęgowi woźnic¹⁷. Szczęśliwy ten woźnica, który właściwie kieruje powierzonym mu zaprzęgiem /cp. 5/.

Teodyceja należy do najtrudniejszych zagadnień filozoficzno-teologicznych, gdyż istnienie zła jest żelaznym zarzutem przeciwko boskiej opatrności¹⁸. Platon¹⁹ wypowiada zdanie, że skoro Bóg jest dobry, nie może być przyczyną zła i gdzieś indziej należy szukać jego źródła. To wystąpienie retora jest może też aluzją do owego platońskiego przekonania. Słuchacze mówcy w lot ją pojęli.

R. Rohdich²⁰ analizując myśl teologiczną Maksymosa z naciskiem podkreśla, że głównym źródłem zła jest dla niego materia, która nie została stworzona przez Boga, ale istnieje od wieków niezależnie obok /iuxta/ Boga. H. Hobein²¹ oraz G. Soury²² - autor pracy o filozofii religijnej Maksymosa uważają, że retor przedstawił tu konglomerat poglądów platońsko-stoickich. Stosunek Boga - demiurga do tworzywa - materii pochodzi przecie z platońskiego "Timajosa"²³, ale Seneka²⁴ zaświadcza, że koncepcję tę przejęli również stoicy. On też wykiada, że Bóg umieścił zło w swoim planie, gdyż człowiek pokonując je doskonali się, niczym złotco w ogniu²⁵. I tu skrupulatne

oskarżają. Mówią, że od nas idzie zło, a w istocie sami swą butą sięgają ponad ludzki los i sprowadzają na siebie nieszczęścia".

17 Plato, Phaedros 246a.

18 Sextus Empiricus, Pyrrhonesioi hypotyposes III 9 uważa, że jest to problem nie do rozwiązania dla filozofa.

19 Respublica II 379d.

20 Dz.cyt., 41.

21 Dz.cyt., 29.

22 G. Soury, Aperçus de la philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien eclectique /la prière, la divination, le problème du mal/, Paris 1942, 57.

23 Timaios 28c; Plutarch De defectu oraculorum 47 /437f/ powie, że Platon pierwszy zbadał oba rodzaje przyczyn - Boga i materię.

24 Epistule morales 65,2.

25 De providentia V, 10.

wyszukiwanie ewentualnej proveniencji wszystkich myśli i nawet zwrotów Maksymosa nie może być kluczem do interpretacji, gdyż autor również i w tej konferencji korzystał z popularnych opracowań tego zagadnienia przygotowanych na użytek szkolny. Temat teodycei był żywo dyskutowany w I i II w., o czym świadczy poza traktatem "O Opatrzności" Seneki pismo Filona o tym samym tytule, a także obszerny dialog Plutarcha "De sera numinis vindicta". Wczesne chrześcijaństwo też musiało zająć się teodyceją. Wszak Chrystus²⁶ tłumaczył, że nieprzyjazny szatan posiał wśród pszenicy ziarna kłokolu. Nie przekonało to widocznie Celsusa²⁷ skoro atakował chrześcijan pytając "w jaki sposób Bóg stworzył zło".

Wystąpienie Maksymosa jest typową, popisową retoryczną thesis. Zgodnie z postulatami teoretyków wymowy²⁸ rozpoczyna ją retor opowiadaniem zawierającym pochwałę docieklivosti Aleksandra Wielkiego. Jak ona uczyniła go szczęśliwym, tak nas uszczęśliwi odpowiedź na pytanie, skąd bierze się zło, co jest tematem konferencji. Maksymos obiecuje przedstawić to zagadnienie w oparciu o Homera i Platona i stąd w jego dialekcie cytaty z poety przeplatają się ciągle z aluzjami do pism filozofa. Autor sięga też kilkakrotnie do retorycznych loci communes. Mówiąc więc o Zeusie jako sprawcy ładu we wszechświecie /cp. 2/, wymienia całą litanię jego epitetów²⁹. Hymn do Zeusa w "Mowie Olimpijskiej" "Diona z Prusy"³⁰ został skomponowany podobnie. Menander³¹ retor z III w., w podręczniku poświęconym mowom epidejktycznym, w którym powtarza oczywiście zalecenia wcześniejszej tradycji, omawia jako jedną z form mów popisowych także właśnie hymny na cześć bogów będące

26 Por. Mt 13,38.

27 Origenes, Contra Celsum VI 53-57, SCh 147,310-322, PSP 17/2, 117-121. Odpowiedź, jaką Origenes daje Celsusowi, jest wykrętą. Uważa on, że pytanie Celsusa może wynikać z niewłaściwego rozumienia słów Izajasza /47,7/, u którego Bóg mówi o sobie: "Ja czyniący pokój i stwarzający zło". Bóg nie stworzył zła "we właściwym sensie", a chorób i innych nieszczęść nie powinno się tak nazywać, choć "zdarza się, że niektóre z nich stworzył Bóg, aby za ich pomocą nawracać ludzi".

28 Por. Theon, Progymnasmata 12, Rhetores Graeci, ed. L.Spengel, Lipsiae 1854, t.2, 120-121.

29 Ps. Aristoteles, w "De mundo" 7 zamieszcza taką pochwałę Zeusa.

30 Oratio XII 28 i 73 /arnim/.

31 Peri epideiktikon 1/Peri ton hymnon ton eis tous theous/, Rhetores

litaniami kultowych epitetów - κλητικῶν. Deklamacja Arystydesa o Zeusie³² jest przykładem takiego wystąpienia samodzielnego, natomiast Dion³³ i Maksymos wykorzystali tę formę jako jeden z punktów w swoich deklamacjach.

Z retorycznego bonum commune pochodzi też katalog cierpień towarzyszących ludziom na tym świecie /cp. 3/. R.Hoistat³⁴ zwrócił uwagę, że występuje on u świętego Pawła, gdy nawołuje Koryntian, by w różnych niepomysłnych okolicznościach byli wierni Bogu, a także u Diona z Prusy³⁵, u którego Diogenes wylicza, co cierpi dla cnoty. Przykład tego topos dobrze ilustruje, jak każdy z przytoczonych tu trzech autorów wykorzystuje tę samą retoryczną formułkę w całkowicie różnym kontekście myślowym, a nawet ideologicznym. Deklamację kończy akcent platoński, a mianowicie obraz woźnicy powożącego zaprzęgiem /cp. 5/. W ten uproszczony sposób Maksymos rozwiązuje jakże złożone, a związane z teodyceją zagadnienie wolnej woli, któremu św. Augustyn poświęci później traktat "De libero arbitrio".

Najprostszym sposobem porozumienia się człowieka z Bogiem jest modlitwa. Maksymos zajmuje się jej istotą w trzeciej omawianej przez nas konferencji: "An sit precandum" /VI/. Midas modlił się, by wszystko czego tylko dotknie, zamieniało się w złoto, Krezus zaś traktował Apollona jako łasego na bogate ofiary, dawcę materialnych korzyści /cp. 1-2/. Toż i u Homera³⁶ bogowie dają się ubliżyć - "στρεπτοί δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί", co sprawia, że ludzie najczęściej modlą się o rzeczy niestosowne. Takie ich prośby zostają oczywiście nie wysłuchane, co pozwala powątpiewać w sens modlitwy /cp. 3/. Wszystko na świecie dzie-

Graeci /Spengel/ III, 333-334.

32 Aelius Aristides, Oratio I, ed. W.Dindorf, Berlin 1958².

33 Por. M.Szarmach, Dion z Prusy, Toruń 1979, 47.

34 Eine hellenistische Parallele zu 2 Kor. 6,3. "Coniectanea Neotestamentica 9/1944/ 22-27.

35 Oratio VIII 15 /Arnim/.

36 Ilias IX 497, Jezewska: "Ubliżać się dają bogowie sami.

Je się albo z Bożej opatrności, albo z woli przeznaczenia /εὐ-
μαρμένη/ albo przypadkiem /τύχη/, czy też wreszcie za sprawą sa-
mego człowieka /τέχνη/. Bożych planów i wyroków przeznaczenia nie
można wszak zmieniać modlitwami, nie ma też sensu zanoszenia próśb
do pierwiastka bezmyślnego, jakim jest przypadek, ani do ludzkiej
inicjatywy zależnej przecież od nas samych, a nie od bogów /cp. 4-6/.
Jak więc winniśmy się modlić? Przede wszystkim musimy wiedzieć, o co
się modlimy. Filozof nie żąda od bóstwa rzeczy niemożliwych, modlitwa
będzie dla niego rozmową z Bogiem oraz świadectwem jego onoty /ὀμιλία
καὶ διάλεκτος πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ ἐπίδειξις τῆς ἀρετῆς /cp. 8/.
Dialeksę kończy piękna modlitwa do Zeusa, Ateny i Apollona o zainte-
resowania filozoficzne u słuchaczy retora, bo bez filozofii życie
z jasnego dnia staje się ciemną nocą /cp. 7-8/.

Wydaje mi się, że bardziej stosownym tytułem tej konferencji
byłoby "Quo modo sit precandum"³⁷, gdyż Maksymos nie ma nawet cienia
wątpliwości, czy należy się modlić, odmawia natomiast miana modlitwy
prośbom o wartości ziemskie i cielesne.

Diatrybie tej poświęcił wiele uwagi G.Soury³⁸ wykazując prze-
konywująco, że wystąpienie to jest nawiązaniem do pewnych myśli Pla-
tona³⁹, u którego Sokrates tłumaczy Eutyfonowi, iż pobożność polega-
jąca na składaniu ofiar i proszeniu o coś jest swoistym handlem mię-
dzy bogami a ludźmi /ἐμπορικὴ τέχνη/. W innym miejscu tenże Ateńczyk
też przestrzega, by nawet nieświadomie nie prosić Boga o rzeczy złe,
tak jak by to były rzeczy dobre⁴⁰. Odezwie się to jeszcze raz w "Alki-
biadesie II" P.s. Platona mającym podtytuł "O modlitwie". Sokrates ga-
ni tam mianowicie tych, co proszą bogów o rzeczy złe⁴¹, przy czym przy-
tacza słynną anonimową modlitwę:

"Zeusie, władczo, udziel nam dobra,
bez względu na to, czy my o nie prosimy, czy nie.

37 Popiera to przypuszczenie Hobeina, że tytuły diatryb nie pocho-
dzą od Maksymosa.

38 Dz.cyt., 15 sq.

39 Plato, Eutyphron XVII /19c/.

40 Leges VIII /801b/. Podobnie u Ksenofonta /Memorabilia I 3,2/
Sokrates modlił się do bogów, aby mu dali to, co jest ich zda-
niem dla niego dobre. Modlących się o złoto porównywał do pro-
szących o kości do gry.

41 Ps. Plato, Alcibiades II 5 /143a/.

Chroń nas od złego, nawet gdy o nie prosimy".

Zagadnienie modlitwy żywo interesowało sfery inteligencji grecko-rzymskiej wczesnego cesarstwa. Seneka pouczał Lucyliusza, że czcić bóstwo, to znaczy poznawać jego istotę⁴². Ten kto wejdzie na tę drogę pobożności, staje się sprzymierzeńcem bogów /deorum socius/ i widzi bezsens modłów błagalnych. Plutarch rozpoczyna traktat "De Iside et Osiride" stwierdzeniem, że ludzie winni się modlić do bogów o ich poznanie /της περι αὐτῶν ἐπιστήμης/, gdyż moc bóstwa nie przejawia się ani w srebrze, ani w złocie, tylko w mądrości i rozsądku⁴⁴. Także i Marek Aureliusz⁴⁵ zalecał modlić się jedynie o dar niepożądania niczego, co wypływa z naszych fałszywych mniemań i wyobrażeń⁴⁶. Nie od rzeczy będzie również porównać uwagi Maksymosa z nauką chrześcijańską w tym względzie. Wszak już Chrystus przestrzegał swoich uczniów, by modląc się nie byli "gadatliwi jak poganie", gdyż sam Bóg wie, czego potrzeba Jego wyznawcom, zanim Go o to poproszą⁴⁷. Stąd też może prośbę o chleb powszedni w "Ojcie nasz" Tertulian w swym traktacie "O modlitwie" wolałby raczej rozumieć duchowo⁴⁸. W uwagach o modlitwie⁴⁹ istotne jest zdanie Klemensa Aleksandryjskiego, że "modlitwa jest, żeby posłużyć się może zbyt śmiałym określe-

42 Epistulae morales 95,47.

43 Tamże 35,8; por. 41,1-2, że nie trzeba wznosić rąk ku niebu, gdyż "Bóg jest w pobliżu ciebie, On jest z tobą, On jest w tobie samym".

44 De Iside et Osiride, początek /351d-e/; por. H.Wójtowicz, Modlitwa w religii greckiej, TST 8/1981/ 33.

45 Mediations IX 40.

46 G.Soury, dz.cyt. 37-38 uważa, że przykładami takich "modlitw filozofa" są: zakończenie platońskiego dialogu "Phaidros" LXIV /279 bc/, gdzie Sokrates prosi o piękno wewnętrzne oraz wspaniały "Hymn do Zeusa" Kleantesa /Stoicorum Veterum Fragmenta, ed J. de Arnim, Stuttgart 1964², I 537/. Początek innej modlitwy Kleantesa przekazuje Seneka /Epistulae morales 107, 11 /oraz Epiktet. /Encheiridion 53 = Stoicorum Veterum Fragmenta I 527/.

47 Por. Mt 6,5-15.

48 De oratione 6,2, CC 1, 261: "spiritualiter potius".

49 Stromateis VII 36-40, 856, GCS 17/2, 32; por. G.Bekes, Pura oratio apud Clementem Alexandrinum, Studia Benedictina in memoriam gloriosi S.P.Benedicti, Città del Vaticano 1957, 157-172; F.Drażczkowski, Znaczenie słów Klemensa Aleksandryjskiego "modlitwa jest rozmową z Bogiem" w ich kontekście bliższym i dalszym,

niem, obcowaniem z Bogiem /ὀμιλία πρὸς τὸν θεόν/. Zbieżność z Maksymosem jest tu wyraźna⁵⁰. Wydaje mi się, że Klemens czyni tu nawet aluzję do określenia pogańskiego, na co wskazywałoby zastrzeżenie: ὡς εἶπεῖν τολμηρότερον. Czy jest tu dłużnikiem Maksymosa, czy obaj korzystali z retorycznego bonum commune, trudno rozstrzygnąć. Tak więc i ta konferencja Maksymosa różni się niewiele w swojej treści od pism wczesnochrześcijańskich. Modlitwa jako obcowanie z Bogiem odpowiadała jego koncepcji bóstwa życzliwego ludziom⁵¹.

Ale audiatum et altera pars. Współczesny Maksymosowi Lukian w jednym z dialogów kpi sobie z Zeusa, który wyraźnie zmieszał się modlitwami proszących go o poznanie istoty boskiej mocy, nie mogącej niczego uczynić wbrew Mojrom⁵². Nie wykluczone, że Lukian tak zareagował na różne rozważania o kontemplacyjnej modlitwie intelektualistów.

Deklamacja Maksymosa jest wystąpieniem popisowym i dlatego warto również zwrócić uwagę na jej stronę retoryczną. Otóż jednym z retorycznych loci communes jest tu krytyka wiersza Homera o bogach, którzy dają się ubłagać ludzkimi prośbami /cp. 3/⁵³. Ponieważ w "Rzeczpospolitej" Platona⁵⁴ ta uwaga poety również budzi zastrzeżenie Adejmanty, można przypuszczać, że retor czyni tu aluzję literacką do jakiegoś utworu dobrze znanego jego słuchaczom⁵⁵. Rozważania, że o wszystkim w naszym życiu decyduje albo Boża opatrzność, albo przeznaczenie, albo przypadek, czy też sprawność ludzka /cp. 4/ pochodzą

TST 8/1981/ 129-132.

50 Zwrócił na nią uwagę M. Pohlenz w recenzji książki G. Soury, "Gnomon" 21/1949/ 353.

51 Por. R. Rohdich, dz. cyt., 28.

52 Zeus confundatus 1-2. Por. M. Caster, Lucien et la pensée religieuse de son temps, Paris 1937.

53 Por. J. F. Kindstrand, Homer in der Zweiten Sophistik, Uppsala 1973, 60 sq.

54 Respublica II 7/364 d-e/.

55 Filozof z czasów Hadriana Hierokles, o którym Aulus Gellius /Noctes Atticae IX 5,8/ mówi: "vir sanctissimus et gravis", w niezachowanym dziele "Jak należy odnosić się do bogów" również krytykował ten wiersz, por. Stobaios, Eclogon I 3, 53.

przypuszczalnie z popularnej filozofii szkolnej, gdyż podział ten autorzy przypisują bądź to pitagorejczykom, bądź platonikom, czy też stoikom⁵⁶. Maksymos niemal identyfikuje opatrność z przeznaczeniem. Tak samo czyni Ps. Arystoteles⁵⁷ oraz stoicy⁵⁸. Także i kompozycja konferencji świadczy, że jest to deklamacja koncertowa. Mity i aluzje literackie przeplatają się tu z popularnymi poglądami filozoficznymi, a całość kończy wzniosła modlitwa.

Innym sposobem kontaktowania się ludzi z bóstwem są wyrocznie, które są tematem ostatniej omawianej przez nas konferencji: "Utrum, manente divinatione, aliquid sit in nostra potestate" /XII/. Thesis tę rozpoczyna Maksymos przypomnieniem faktu historycznego o odpowiedzi wyroczni zalecającej Ateńczykom obwarowanie się drewnianymi murami, co Temistoteles zrozumiał jako nakaz budowy floty. To samo radziłby Ateńczykom każdy mający rozeznanie w sytuacji. Czyżby rozum ludzki byłby gorszy od zdania wyroczni? Wieszczenie boże i rozum ludzki są ze sobą spokrewnione /συγγενές/, gdyż wszechświat stanowi jedną boską harmonię. Mantyka jest niczym innym, jak przejawem boskiego rozumu, który od ludzkiego różni się tylko jasnością i głębią spojrzenia /ἀκριβεία καὶ βεβαιότητι/⁵⁹ sprawach, które możemy rozstrzygać sami, nie musimy zwracać się o radę do wyroczni. Mantyka jest nam potrzebna tylko wtedy, gdy chcemy dowiedzieć się o naszym przeznaczeniu /cp. 1-4/. Ludzki rozum i boska wiedza winny z sobą współpracować. Dlatego też wyrocznie objawiają tylko część prawdy, resztę zaś pozostawiają ludzkiemu rozumowi, który może zlekceważyć boskie zalecenia. Tu człowiek ma wolną wolę wyboru i może postąpić jak Lajos lub Krezus /cp. 5/. Życie ludzi jest podobne do okrątu kołysanego na morzu. Zdany on jest na łaskę Boga i żywiołów. To, że nie tonie w czasie burzy, jest zdaniem Platona⁵⁹, zasługą wiedzy sternika, którego

56 Stobaios, Eclogon I 7,19; Diogenes Laertios, De vitis et dogmatibus III 97; Plutarchus, Placita philosophorum 29 /885 d/; por. G.Soury, dz.cyt. 23.

57 De mundo 7.

58 Por. Seneca, Naturales quaestiones II 36; Plutarchus, De stoicorum repugnantiis XLVII /1055 f/; Marcus Aurelius, Meditationes VIII 5.

59 Plato, Leges 4 /709 b-c/.

sztukę możemy porównać do przewidującej mądrości wyroczni. Gdzie zatem kończy się nasza wolność, a rozpoczyna konieczność? Nie dopuści się niegodziwości ten, kto będzie się radził wyroczni w sprawach moralnych. Tego nauczał nie tylko Apollon, ale i jego prorok⁶⁰ Sokrates /cp. 9/. Trudno oczekiwać, by retor w krótkiej konferencji mógł wyzerpująco omówić tak obszerne i ważne zagadnienie, jakim jest stosunek wolnej woli człowieka do istnienia wyroczni. Na dodatek pod koniec swego wystąpienia Maksymos wydaje się tracić dyscyplinę logiczną⁶¹. Przytoczona tu bowiem uwaga Platona o sztuce sternika okrętu /cp. 7/ jest chyba raczej pochwałą zdolności ludzkiego rozumu niż mądrości wyroczni, jak chciałby retor. Ten sam locus communis sternika, który w czasie burzy modli się o ocalenie okrętu manipulując równocześnie odpowiednio przyrządami nawigacyjnymi, ale już bez cytatu z Platona, użyty jest w plutarchowym traktacie "O zabobonności" dla zilustrowania tezy, że liczenie w życiu jedynie na boską pomoc, bez wsparcia jej ludzkim wysiłkiem, jest zabobonem⁶². Przypuszczam, że to też miał na myśli Maksymos, tylko zaplątał się w rozumowaniu chcąc koniecznie ozdobić swoje wystąpienie cytatem z "Praw" dla wywołania wrażenia, że mówi κατά Πλάτωνα.

H.Hobein⁶³ uważa, że dialeksa ta tkwi mocno korzeniami w stoicyzmie, który akceptował i rozbudował naukę o fatum. Soury⁶⁴ zwraca uwagę na głęboko religijne interpretowanie przez Maksymosa wolności, która dla umysłu otwartego na bożą mądrość i w nią współdziałającego jawi się koniecznością. Wolna wola polegałaby więc na świadomym przyjęciu lub też odrzuceniu przez człowieka tego współdziałania⁶⁵. Fran-

-
- 60 W oryginale "homótechnos" /cp. 9/, co Duebner niezręcznie przetłumaczył "collega", dz.cyt. 78.
- 61 Utrum, manente divinatione, aliquid sit in nostra potestate 7, Duebner 77.
- 62 De superstitione 8 /169b/.
- 63 Dz.cyt. 80.
- 64 Dz.cyt. 39; O stosunku greckich filozofów do wyroczni ciągle aktualna jest praca: T.Jaeger, De oraculis quid veteres philosophi iudicaverint, Rostock 1910. Przegląd najnowszej literatury na ten temat daje J.F.Kindstrand, Bion of Borysthenes, Uppsala 1976, 237 sq.
- 65 Tak rozumie też Ps. Plutarch, Vita Homeri 120. Mimo, że wczesne chrześcijaństwo występowało przeciw wyroczniom, Nemezjusz z Emezy /De natura humana 40, tłum. A.Kempfi, o naturze ludzkiej, Warszawa 1982, 130/ pisał: "Rady zasięgamy odnośnie do określonego czynu w przekonaniu, że od nas zależy, czy go zdziałamy czy nie... Umysł

cuski uczony wydaje się jednak przeceniać filozoficzną ragę tej deklamacji doszukując się w niemal każdym jej zdaniu źródeł pitagorejskich, platońskich, czy wreszcie stoickich, nie zwraca natomiast uwagi na jej typowo retoryczny charakter. Otóż skłonny jestem ją odczytać jako nawiązanie do Mowy Diona z Prusy⁶⁶ "O niewolniku", w której o wyroczni rozprawia Diogenes. Jego zdaniem człowiek, który nie poznał samego siebie, nie może radzić się wyroczni. Niestety Lajosa najlepiej zaświadcza, że wyrocznie częściej raczej szkodzą, niż przynoszą pożytek. Ci co posiadają rozum, sami sobie dadzą radę w życiu /*νοῦν δὲ ἔχων γινώσῃ ἀπὸ σεαυτοῦ ὅ, τι σοι πρακτέον ἐστίν*/.⁶⁷ Maksymos, w przeciwieństwie do Diogenesa u Diona, nie dostrzega opozycji między rozumem człowieka i wyroczniami, ale uważa, że rozum prowadzi do prawdziwej interpretacji boskiego objawienia. Podobnie Seneka pouczał Lucyljusza, że "ratio deos sequitur"⁶⁸.

Wspomniałem już, że porównanie sztuki sternika do mądrości wyroczni jest retorycznym locus communis. Przykład wyroczni o drewnianych murach, a dalej historia Lajosa i Krezusa należały zapewne do żelaznego repertuaru paradejmatów w wystąpieniach na ten temat. Innym motywem retorycznym jest stwierdzenie, że wszechświat stanowi jedną harmonię, na którą składa się boska mądrość i ludzki rozum /cp. 2/. To samo mówił Marek Aureliusz⁶⁹. Ciekawa jest tu uwaga Plutarcha, że dla zabobonika żaden taki wspólny świat nie istnieje⁷⁰.

nasz dokonuje wyboru jedynie wśród możliwości i wybór ten inicjuje akcję".

66 Oratio X 17-28 /Arnim/; por. M. Szarmach, dz.cyt. 30.

67 Diogenes Laertios /De vitis et dogmatibus VI 24/ przekazuje, że Diogenes widząc wiościków miał powtarzać, iż w życiu trzeba mieć tylko rozum, albo trzymać w ręku stryzynek".

68 Epistulae morales 76,9 /Stoicorum Veterum Fragmenta III 200/. Łatwo tu o zatracenie umiaru, co musiało prowadzić do zabobonu. Stąd też Plutarch i Dion występują przeciwko zabobonom, nie zaś religii. Wszak już Cyceron zauważył /De divinatione II 72, 148/: "nec vero superstitione tollenda religio tollitur". Umiar w korzystaniu z rad wyroczni zalecał już Sokrates /Xenophon, Memorabilia I 1,7/ oraz współczesny Maksymosowi Epiktet /Encheiridion 32/.

69 Meditationes VII 9.

70 De superstitione 3.

Omówione tu konferencje obrazują sposób, w jaki koncertowi recytratorzy traktowali tematy, które z istoty rzeczy wymagały traktatu filozoficznego, a nie popisowej thesis. Wystąpienia te muszą być myślowo płytkie, boć już Cynceron zauważył: "nam quibus in rebus summa ingenia philosophorum plurimo cum labore consumpta intelligimus, eas sicut aliquas parvas res oratori attribuere magna amentia videtur"⁷¹. Maksymos nie stara się chyba przekonać swoich słuchaczy o tym, o mówić, ale raczej ich zachwyć, a to postulował anonimowy twórca traktatu "O górności"⁷². Nie jest też autorem oryginalnym i pierwszoplanowym, ale najczęściej właśnie pisarze drugorzędni dają pojęcie o kontrowersjach ideologicznych i gustach literackich epoki⁷³.

Marian Szarmach - Toruń

THEOS PHILANTHROPOS BEI MAXIMOS TYRIOS

/Zusammenfassung/

Der Autor analysiert vier Konzertdeklamationen, die Maximus von Tyros dem Wesen der Gottheit und den Kontakten der Menschen mit der Gottheit gewidmet hat. In der Konferenz /XI/ "Quid sit Deus secundum Platonem" referiert er nicht so sehr die Lehre Platons, als die Anschauungen der zeitgenössischen Platoniker. Dieser Auftritt scheint eine Anspielung auf die Olympische Rede Dions von Prusa. Die Deklamation /XII/ "Cum Deus bona faciat, und sint mala" betrifft die Probleme der Theodizee. Dieses Thema geht natürlich über den Rahmen der rhetorischen Konferenz hinaus. Maximus behandelte es typisch literarisch und glänzt mit den Argumenten secundum Homerum et Platonem. In der Deklamation /VI/ "An sit precandum" stellt er fest, dass Gebet ein intimer Kontakt des Menschen mit Gott ist. Das gleiche sagt etwas später Clemens von Alexandria /Stromateis VII, 856/. Schliesslich beschäftigte sich der Rhetor in der Deklamation /XIII/ "Utrum, manente divinatione, aliquid sit in nostra potestate" mit dem gleichsam komplizierten Problem, wie die Theodizee, nämlich den Verhältnis des freien Willens zum Orakel. Dieser Auftritt ist auch eine literarische Anspielung auf die Rede Dions von Prusa /Or. X/, in der Diogenes dem menschlichen Verstand das Orakel gegenüberstellt. Maximus meint, dass wir dank des Verstandes die göttliche Offenbarung richtig verstehen können. Die hier besprochenen Deklamationen sind in vielen Punkten frühchristlichen Gedanken verwandt.

71 De inventione I 6,8.

72 Ps. Longinus, De sublimitate 1.

73 Por. A.Montenegro w recenzji książki G.Soury, "Emerita" 11/1943/ 492 sq.