

Strach przed magią w greckiej szkole retorycznej epoki Cesarstwa*

Magia antyczna cieszy się coraz większym zainteresowaniem badaczy, którzy w ostatnich latach poświęcili jej niezliczone studia szczegółowe oraz obszerne syn-tezy¹. W konsekwencji zmianie uległo podejście do tego zjawiska. Przede wszystkim nikt nie uznaje już dziś praktyk magicznych za przynależne do dziedziny prymitywnej religijności „ludowej”. Okazuje się, że zajmowali się nimi przedstawiciele wszystkich warstw i środowisk, w tym członkowie elit. Ponadto odnotowano i opisano obecność magicznych rytuałów w zaskakująco wielu sferach ludzkiej działalności: życiu codziennym (szczególnie dotyczy to magii miłosnej), w procesach sądowych, w kontaktach z władzami, w sporcie (nade wszystko w zawodach hippicznych) itd. Wszystko to posiada obecnie pokaźną literaturę. Istnieje jednak pewien obszar, który nie był dotąd nadmiernie eksploatowany, chodzi mianowicie o magię związaną ze szkołami antycznymi². Jest to temat na odrębne, obszerne

* Dziękuję w tym miejscu prof. Krystynie Stebnickiej oraz prof. Włodzimierzowi Lengauerowi za wszelkie uwagi dotyczące tego tekstu.

¹ Vide przegląd stanu badań i bibliografia w: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, t. III, Los Angeles 2005, s.v. *Magic rituals*, s. 283–303; z licznych opracowań warto odnotować ważny zbiór studiów *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, red. Ch.A. Faraone, D. Obbink, New York–Oxford 1991; cenne też są następujące prace: J. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York–Oxford 1992; F. Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge (Mass.) 1997 oraz D. Collins, *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford 2008; polski czytelnik dysponuje również wprowadzeniem do zagadnienia: A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław etc. 2001.

² Kwestii tej poświęcony jest artykuł C. Bonner, *Witchcraft in the lecture room of Libanius*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, t. LXIII, 1932, s. 34–44; poza tym vide też: A.A. Barb, *The survival of the magic arts*, [w:] *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, red. A. Momigliano, Oxford 1963, s. 100–125, oraz P. Brown, *Sorcery, Demons and the rise of Christianity: from late antiquity into the Middle Ages*, [w:] idem, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Now York–London 1972, s. 119–146, o Libaniosie s. 127–128, 133 i 138–139.

studium, w tym miejscu ograniczymy się tylko do jednego z ważniejszych kręgów intelektualnych epoki Cesarstwa, czyli greckiej szkoły retorycznej.

Z okresu od I do VII w. znamy około 1200³ retorów i sofistów⁴ greckich. Prowadzili oni różnorodną działalność: uczyli wymowy w różnego typu szkołach (cesarskich, miejskich, prywatnych), występowali z mowami popisowymi oraz okolicznościowymi, bywali adwokatami i oskarżycielami w sprawach sądowych, pisali traktaty z zakresu teorii retoryki. Oczywiście nie każdy z nich zajmował się wszystkimi wymienionymi wyżej zajęciami. Nas interesują tylko ci, którzy prowadzili szkoły.

Środowisko retorów i sofistów, mimo ich różnorodnej działalności, przenikał ten sam duch rywalizacji. Szczególnie wyraźnie widzimy to w kręgach szkolnych. Jedną z miar sukcesu nauczyciela retoryki było liczne grono studentów zgłębiających pod jego kierunkiem tajniki wymowy. Uczniowie płacili za naukę, byli więc źródłem dochodów, ale często ważniejsze było co innego — prestiż kierownika licznej i znanej szkoły, do której zjeżdżali się studenci z najodleglejszych ziem Cesarstwa. W walce o uczniów sięgano często po zaskakujące argumenty i metody, w tym również uciekano się do praktyk magicznych.

W 1932 r. Campbell Bonner opublikował artykuł⁵ poświęcony pewnemu incydentowi, który miał miejsce w 386 r. w antiocheńskiej szkole Libaniosa. Ten słynny grecki mówca znalazł w swojej sali wykładowej zdechłego kameleona i uznał, że w ten sposób ktoś rzucił na niego czar. Bonner tylko dość powierzchownie omówił inne potyczki Libaniosa z magią. W zamian badacz sformułował ogólne wnioski⁶ (dziś już wyraźnie przestarzałe) przekonując, że bohater jego artykułu był typowym dzieckiem swojej schyłkowej epoki, kiedy to bujnie rozkwitała magia i nawet intelektualiści pokroju Libaniosa wierzyli w skuteczność tego typu praktyk. Zdaniem Bonnera⁷, incydenty z kameleonem, jak też wszelkie inne podobne świadectwa, pokazują, że czwarte stulecie spowiły już mroki zaboronów typowych raczej dla zachodniej Europy schyłku średniowiecza. Ponieważ o magii w szkołach niewiele potem pisano, artykuł ów do dziś jest przywoływany

³ Vide pełne zestawienie w: P. Janiszewski, K. Stebnicka, E. Szabat, *Prosopography of Greek Rhetors and Sophists in the Roman Empire*, Oxford University Press 2015 [dalej: PGRS], oraz idem, *Sofiści i retorzy greccy w cesarstwie rzymskim (I–VII w.)*, Warszawa 2011 — w obu książkach czytelnik znajdzie zestawienie źródeł oraz literatury dotyczącej każdego z retorów i sofistów.

⁴ Terminy „retor” i „sofista” nie są synonimiczne (drugi z nich miał m.in. charakter bardziej prestiżowy). Jednak w przypadku interesującego nas grona nauczycieli i mistrzów wymowy greckiej, czyli w zasadzie „sofistów”, zwano ich też retorami. Stąd w tym artykule używamy obu terminów wymiennie. Na ten temat vide K. Stebnicka, P. Janiszewski, *Greccy sofisci w czasach drugiej i trzeciej sofistyki*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. V, red. T. Derda, E. Wiprzycka, Kraków 2004, s. 11–152, gł. s. 21–27 oraz 80–86.

⁵ C. Bonner, *Witchcraft in the lecture room*, s. 34–44.

⁶ Ibidem, s. 40.

⁷ Ibidem, s. 44.

w licznych opracowaniach⁸. Warto zatem zająć się szerzej tego typu zjawiskiem w kręgach greckich retorów i sofistów, w tym również bliżej przyjrzeć się licznym wzmiankom na ten temat obecnym w korpusie dzieł Libaniosa.

I. MAGIA W „ŻYWOTACH SOFISTÓW” FILOSTRATOSA

Barwny obraz interesującego nas środowiska zawarty został w powstałych w pierwszej połowie III w. (przed 238 r.) „Żywotach sofistów” Filostratosa⁹. W tekście tym znajduje się również kilka interesujących wzmianek na temat praktyk magicznych.

Jednym z wybitniejszych sofistów pierwszej połowy II w. był Dionysios z Miletu¹⁰. Wiemy, że sztuki wymowy uczył się u Isaiosa¹¹, który na przełomie I i II w. działał najpierw w Atenach potem w Rzymie. Studentami Isaiosa byli również sofisci Lollianos z Efezu¹² i Memmios z Bizancjum¹³ oraz sam przyszły cesarz Hadrian¹⁴. Dionysios nie siedział jednak razem z nim w jednej szkolnej ławie, ponieważ studiował u Isaiosa jeszcze w Atenach, Hadrian natomiast już w Rzymie¹⁵. Mimo to za rządów tego władcy (117–138) Dionysios najpierw robił błyskotliwą karierę: dostał się do stanu ekwitów, był dwukrotnie prokuratorem w jakichś prowincjach (I.Ephesos 3047, lin. 4) i zyskał prawo do zaszczytnego darmowego posiłku w aleksandryjskim Museionie. Z wdzięczności uczcił za to wszystko cesarza, wystawiając mu około 125/126 r. (razem z pięcioma innymi fundatorami¹⁶) posąg w rodzinnym Milecie (I.Milet I 231). Potem jednak, jak poświadcza to Kasjusz Dion (LXIX 3,4–5), popadł w niełaskę. Mało tego, Hadrian

⁸ Choć trzeba odnotować, że P. Brown (*Sorcery, Demons and the rise of Christianity*, s. 138–139) przywołał wyżej przytoczone opinie Bonnera jako przykład dziś już nieaktualnych poglądów na temat magii antycznej.

⁹ Philostratus, *Lives of the Sophists*, [w:] Philostratus and Eunapius, *The Lives of the Sophists*, wyd. i przeł. W. C a v e W r i g h t, Loeb, Cambridge (Mass.)–London 1989 (I wyd. 1921) [dalej: *VS*], s. 2–315; przekład polski: Flawiusz Filostratos, *Żywoty sofistów*, przekł. i oprac. M. S z a r m a c h, Toruń 2008; co do Filostratosa, vide: *PGRS* nr 832; *Sofisci i retorycy greccy*, s.v. I. *Filostratos* [1], s. 185–187.

¹⁰ *PGRS* nr 282; *Sofisci i retorycy greccy*, s.v. I. *Dionysios* [1], s. 137–138.

¹¹ *PGRS* nr 526; *Sofisci i retorycy greccy*, s.v. I. *Isaios*, s. 25–256.

¹² *PGRS* nr 628; *Sofisci i retorycy greccy*, s.v. I. *Lollianos* [1], s. 296–297.

¹³ *PGRS* nr 691; *Sofisci i retorycy greccy*, s.v. I. *Memmios*, s. 321–322.

¹⁴ Co poświadcza jedna z inskrypcji (*IG* II² 3632, l. 5–9: Ἐλλάδος εὐρυχόρου πρῶτον γένος Ἀντολῆς τε ἔγγονον Εἰσαίου τοῦ σοφίας ὑπάτου ὃς δὴ καὶ βασιλῆος ἀμύμονος Ἀδριανοῦ μουσάων ἀγαθὴν εἶχε διδασκαλίην).

¹⁵ Przyszły cesarz Hadrian urodził się w 76 r., w latach dziewięćdziesiątych był w wieku, w którym chłopcy najczęściej zaczynali uczyć się retoryki. Pliniusz Młodszy podaje zaś (ep. II 3.1), że słuCHAł Isaiosa w Rzymie w tym właśnie czasie.

¹⁶ Był wśród nich też Marcus Claudius Flavianus Nikias — być może brat Dionysiosa.

zwalczał go, promując konkurencyjnych retorów, w szczególności Heliodorosa¹⁷. Dionysios jednak skwitował to stwierdzeniem, że cesarz może dawać rywalowi pieniądze i zaszczyty, ale nie robi z niego mówcy.

Dionysios wiele podróżował, przez jakiś czas prowadził szkołę na Lesbos (VS 526), potem zaś, pewnie już u schyłku życia, w Efezie. Gdy zmarł, uczczono go zaszczytnym pochówkiem w samym centrum tegoż miasta; jego sarkofag stał tuż przy bramie wiodącej na agorę (I. Ephesos 426). Już to pokazuje, że mamy do czynienia ze znaczącym nauczycielem, prowadzącym szkołę w stolicy jednej z najważniejszych prowincji. Wiemy też, że jego uczniami byli m.in wybitni sofisci Aleksandros Peloplaton¹⁸ i Antiochios z Ajgai¹⁹.

Co do osobowości Dionysiosa, to Filostratos pisze (VS 524; I 22,5): „choć wędrował do wielu miast i spotykał się z różnymi ludźmi, nigdzie nie oskarżono go o nieobyczajność lub pychę. Wszędzie jawił się kimś wyjątkowo umiarkowanym i opanowanym”. Był też osobą nieskłoną do skrajnych zachowań (VS 522; I 22,1): „dysponując słodyczą stylu, nie upajał nią dla sprawienia przyjemności, jak czynią to niektórzy sofisci, ale zawsze ją dozował, mówiąc uczniom, że należy kosztować miód końcem palca, a nie pełną garścią”.

W przypadku Dionysiosa na pierwszy rzut oka zaskakującym wydaje się fakt, że znaczną część jego biogramu autorstwa Filostratosa zajmuje opowieść o oskarżeniach o uprawianie magii. Autor pisze więc (VS 523; I 22,3): „teraz zaś przedstawię, skąd bierze się to, co mówi się o Dionysiosie, że jakoby chaldejskim sposobem (Χαλδαίσις τέχνας)²⁰ uczył swych słuchaczy zapamiętywania”. Filostratos odpiera dalej ten zarzut tłumacząc, że pamięci nie można się nauczyć czy też zdobyć, jest ona bowiem darem bogów i częścią duszy. Po czym dodaje, mając na myśli Dionysiosa (VS 523; I 22,4): „któż na dodatek zaliczany z powodu swojej sławy do mędrców byłby tak naiwny, że ściągałby na siebie oskarżenie uciekania się do magii, by nauczyć młodych (ὡς γοητεύων ἐν μειρακίσις διαβάλλειν) tego, co można przyswoić sobie w sposób prosty? Skąd brała się u słuchaczy Dionysiosa taka pamięć? Jego deklamacje wydawały się dostarczać bezgranicznej przyjemności, przez co zmuszały do ponownego ich słuchania. Zdolniejsi uczniowie przyswajali je więc sobie całymi zdaniem i powtarzali je innym, raczej może z upodobania niż dla ćwiczenia pamięci. Chyba dlatego mawiano o nich, że mają dobrą pamięć i że jest ona podstawą ich sztuki”.

¹⁷ PGRS nr 449; *Sofisci i retory greccy*, s.v. I. *Heliodoros* [1], s. 227–228.

¹⁸ PGRS nr 41; *Sofisci i retory greccy*, s.v. I. *Aleksandros* [2], s. 51–52.

¹⁹ PGRS nr 78; *Sofisci i retory greccy*, s.v. I. *Antiochos* [2], s. 63–64.

²⁰ Pada tu słowo τέχνη (w liczbie mnogiej), zatem chodzi o coś więcej niż „sposoby”, mianowicie o „techniki” chaldejskie rozumiane jako gałąź wiedzy, techniczne umiejętności; w swoim przekładzie (vide przypis 10) Wilmer Cave Wright używa sformułowania: „Chaldean arts” (*Philostratus, Lives of the Sophists*, s. 91).

Z tekstu Filostratosowa wynika więc, że widząc uczniów Dionysiosa przywołujących z pamięci obszernie passusy jego mów, oskarżano ich mistrza, że sprawił to za pomocą praktyk magicznych (= chaldejskich)²¹; w tekście mówi się wprost o „technikach chaldejskich”, a sam Dionysios nazywany jest „goetą”²². Kontekst wskazuje, że opinie takie wychodziły ze środowiska innych, zazdrosnych nauczycieli wymowy, którzy w ten sposób chcieli rozprawić się z konkurentem. Filostratos ewidentnie przytacza więc jakąś środowiskową anegdotę, która pokazuje jednak, że zarzut uprawiania magii był bronią w walce o studentów.

Nie tylko Dionysiosa pomawiano o tego typu praktyki. Podobny los spotkał innego wybitnego sofistę, Hadrianosa z Tyru (ok. 112–192)²³. Filostratos podaje (VS 585), że mówca ten w wieku około osiemnastu lat rozpoczął studia w Atenach, w słynnej szkole Herodesa Attikosa²⁴, w 135 r. należał zaś już do grupy jego najbliższych uczniów. Po studiach otworzył własną szkołę w Efezie. W latach sześćdziesiątych działał jakiś czas w Rzymie, gdzie w 163 r. przysłuchiwał się wykładom anatomicznym Galena („De praenotione ad Posthumum”, Kühn XIV, s. 627). Potem wrócił do Efezu. Nieco przed 176 r. cesarz Marek Aureliusz mianował go kierownikiem bardzo prestiżowej, cesarskiej szkoły retorycznej w Atenach. Następnie około 180 r. został przełożonym greckiej szkoły retorycznej w samym Rzymie (VS 589), zyskując wielką sławę publicznymi wystąpieniami. Cesarz Kommodus, tuż przed swoją śmiercią (zm. 31 grudnia 192), wyznaczył Hadrianosa na sekretarza *ab epistulis Graecis* (VS 590). Sofista jednak zmarł rychło w wieku 80 lat. Co istotne, Hadrianos wychował następne pokolenie sławnych mówców, do jego uczniów należeli m.in: Antipatros z Hierapolis²⁵, Apollonios z Naukratis²⁶, Herakleides²⁷, Kyrinos²⁸, Polydeukes²⁹, Proklos³⁰. Był więc jednym z najznamienitszych sofistów drugiej połowy II w.

²¹ W innym miejscu (VS 481) Filostratos pisze o sztuce przepowiadania przyszłości (μαντικῆ) i wymienia jako jej wynalazców Egipcjan, Chaldejczyków (Χαλδαῖοι) i Indów (Hindusów). „Sztuki chaldejskie” obejmowały zatem różne praktyki. Zapewniały nadzwyczajne umiejętności, ale i mieściły się w tzw. mentyce, czyli przewidywaniu przyszłości.

²² Słowo γόης trudno oddać w języku polskim. Często używane określenia: „czarodziej”, „czarnoksiężnik”, „czarownik”, „mag” lub też „kuglarz” niosą nieco inne skojarzenia niż termin grecki. Dlatego pozostaniemy przy — używanym w polskiej literaturze przedmiotu — „goeta”, choć nie brzmi ono najlepiej; vide *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddel, R. Scott, revised and augmented throughout by H.S. Jones, Oxford 1996 [dalej: *LSJ*], s.v. γόης i γοητεία.

²³ PGRS nr 434; *Sofiści i retorycy greccy*, s.v. I. Hadrianos, s. 217–218.

²⁴ PGRS nr 487; *Sofiści i retorycy greccy*, s.v. I. Herodes [1], s. 239–242.

²⁵ PGRS nr 87; *Sofiści i retorycy greccy*, s.v. I. Antipatros [3], s. 68–69.

²⁶ PGRS nr 117; *Sofiści i retorycy greccy*, s.v. I. Apollonios [5], s. 74.

²⁷ PGRS nr 466; *Sofiści i retorycy greccy*, s.v. I. Herakleides [2], s. 231–232.

²⁸ PGRS nr 601; *Sofiści i retorycy greccy*, s.v. I. Kyrinos [1], s. 283.

²⁹ PGRS nr 868; *Sofiści i retorycy greccy*, s.v. I. Polydeukes, s. 374–375.

³⁰ PGRS nr 884; *Sofiści i retorycy greccy*, s.v. I. Proklos [4], s. 383–384.

Pod koniec biogramu Hadrianosa Filostratos pisze (VS 590; II 10,9): „wielu uważało go za maga (ὡς καὶ πολλοῖς γόης δόξαι). W żywocie Dionysiosa przedstawiłem dostatecznie jasno, że człowiek wykształcony (ἀνήρ πεπαιδευμένος) w żaden sposób nie ulegnie namowom skłaniającym go do uprawiania praktyk magicznych (ἐς γοήτων ὑπαχθείη τέχνας). Hadrianos, jak sądzę, zyskał sobie ową opinię przez to, że w swoich deklamacjach opowiadał dziwne, zaskakujące historie o zwyczajach magów (τῶν μάγων)”.

Jak widać w przywołanym wyżej tekście greckim, Hadrianosa oskarżano o to, że był goetą. Filostratos nie znalazł w swoich źródłach informacji, jakie były tego przyczyny. Sam zatem wymyślił wytłumaczenie sądząc, że zarzut powstał dlatego, iż sofista często pisał o magach. Filostratos nie wierzył bowiem, aby człowiek wykształcony uciekał się do magii. Autor odwołał się w swoich wyjaśnieniach do — znanego już nam — wcześniejszego passusu z żywotu Dionysiosa z Miletu. Tłumaczenie to wydaje się jednak błędne, jest zresztą dość naiwne.

To prawda, że sofisci wygłaszali mowy o perskich magach. Ten sam Filostratos pisze w żywocie Hippodromosa z Tessalii³¹, że gdy ten przybył do Smyrny, nauczający w mieście sofista Megistias³² zaproponował mu wystąpienie na temat: „Mag decyduje się na śmierć, ponieważ nie pomógł zabić maga–rozpustnika” (VS 619; II 27,8). Ponieważ w trakcie deklamacji nadszedł tłum nowych słuchaczy, Hippodromos powtórzył orację, przedstawiając jednak te same myśli w inny sposób. Choć więc sofisci wygłaszali topiczne mowy o magach³³, trudno uznać, że wystarczyło to, aby kogoś z nich oskarżyć o uciekanie się do praktyk magicznych. Trzeba raczej rozpatrywać przypadki Dionysiosa i Hadrianosa łącznie, jako wskazujące na to, że szczególnie biegli nauczyciele wymowy bywali uważani za magów z zupełnie innych względów.

Na koniec, w biogramie Skopelianosa³⁴, Filostratos wspomina też, że gdy cesarz (Domicjan³⁵) chciał zakazać uprawy winnej latorośli w prowincji Azji, wysłano do niego poselstwo pod przewodnictwem owego słynnego sofisty, któremu udało się skłonić władcę do zmiany decyzji. Wybór Skopelianosa podyktowany był tym, że potrzebowano kogoś, kto „miałby moc czarowania (ὕπερ αὐτῶν θέλξειν) niczym

³¹ PGRS nr 502; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Hippodromos, s. 249.

³² PGRS nr 689; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Me[il]gistas, s. 320–321.

³³ Filostratos pisze też (VS 494), że perscy magowie (Πέρσαι μάγοι), za zgodą Kserksesa, przedstawili Protagorasowi z Abdery swoje nauki i pod ich wpływem został on ateistą. Mniejsza o niewiarogodną tradycję, ważne jest, że już sofisci epoki klasycznej byli w późniejszej tradycji łączeni z praktykami magów (i to w sensie negatywnym).

³⁴ PGRS nr 964; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Skopelianos, s. 408–409.

³⁵ Cf. Swetoniusz, *Domicjan 7* oraz Filostratos, *Vita Apollonii* VI 42 (choćby przekazy te nie są zupełnie zbiczne co do szczegółów zarządzeń cesarza).

jakiś Orfeusz³⁶ czy Tamyris³⁷” (VS 520; I 21,12). Wzorcem dla poczynań mówcy byli więc mityczni śpiewacy obdarzeni nadzwyczajnym, „cudownym” wręcz głosem. Co prawda, czasownika *θέλω*³⁸ używano (szczególnie w II i III w.) nade wszystko w znaczeniu „zachwycić”, „oczarować” — i w tym sensie używa go Filostratos — jak się jednak dalej przekonamy, określa on też czynności magiczne. Filostratosowi chodzi zatem tylko o to, że Skopelianos umiejętnie przekonał cesarza do zmiany zdania, ale szczególnie późniejsi czytelnicy jego tekstu mogli mieć zupełnie inne skojarzenia. Znamy też skądinąd liczne przypadki praktyk magicznych³⁹, których celem było zmuszenie namiestnika czy innego przedstawiciela władz do konkretnego zachowania, np. wydania wyroku zgodnie z oczekiwaniem petenta. Jak zobaczymy, zarzut „zaczarowania” namiestnika czy nawet cesarza spadł nawet na Libaniosa.

II. BISKUP — SOFISTA I GOETA

Pogląd, że nauczyciel retoryki może być goetą musiał być dość powszechny, co pokazuje inny, bardzo szczególny przypadek. Rzeczą dotyczy słynnej sprawy chrześcijańskiego herezjarchy Pawła z Samosat⁴⁰. Od około 261 r. był on biskupem Antiochii. Jako monarchianista i adopcjonista został potępiony na dwóch antiocheńskich synodach (ok. 264 oraz zimą 268/269 r.). Na drugim z nich biskupi złożyli go ze stolca. Mimo to, mając poparcie części wiernych, nie opuścił swojej siedziby. Dopiero nieco później (między 272 a 275 r.) pogański cesarz Aurelian

³⁶ W tradycji mitycznej Orfeusz występuje jako śpiewak, który swym głosem zniwalał ludzi, zwierzęta, drzewa, skały itd. — vide P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław etc. 1990, s.v. *Orfeusz*, i O. Gruppe, „Orpheus”, [w:] *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, red. W.H. Roscher, t. III/1, Leipzig 1897–1902, coll. 1058–1207; Orfeusz był też postrzegany jako znawca magicznych rytuałów — vide *Argonautyki orfickie*, przeł. E. Żybert, wstęp E. Żybert, J. Sokolski, Wrocław 2011, np. w. 950–987, gdzie znajduje się opis skomplikowanego rytuału mającego na celu otwarcie bramy ogrodu, w którym znajdowało się złote runo.

³⁷ Mityczny śpiewak o cudownych zdolnościach, podobnych do tych, jakie miał Orfeusz — vide P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s.v. *Tamyris*.

³⁸ *LSJ*, s.v. *θέλω*.

³⁹ R. Kotansky, *Magic in the court of the governor of Arabia*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, t. LXXXIII, 1991, s. 41–60, vide też A. Wypustek, *Magia antyczna*, s. 134–141.

⁴⁰ Literatura do sprawy Pawła jest bardzo obszerna, warto wymienić: F. Millar, *Paul of Samosata, Zenobia, and Aurelian. The church, local culture, and political allegiance in third-century Syria*, „Journal of Roman Studies”, t. LIX, 1971, s. 1–17; ponieważ nas interesuje tylko konflikt Pawła z Malchionem, trzeba odnotować też dwa artykuły: M. Simonetti, *Paolo di Samosata e Malchione: riesame di alcune testimonianze*, [w:] *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messina 1986, s. 7–25; V. Burrus, *Rhetorical stereotypes in the portrait of Paul of Samosata*, „Vigiliae Christianae”, t. XLIII, 1989, s. 215–225; vide też *PGRS* nr 796; *Sofisci i retorzy greccy*, s.v. II. *Paweł z Samosat*, s. 562–563.

usunął go ze stanowiska i przekazał zwierzchność nad gminą nowemu pasterzowi, uznanemu przez biskupów Italii.

Euzebiusz z Cezarei (HE VII 29,2)⁴¹ pisze o Pawle, że podczas drugiego synodu „tym, który największe zasługi położył około pokonania go i wydobywania ukrywającego się heretyka na światło dzienne, był Malchion, mąż skądinąd wykształcony i kierownik sofistycznej szkoły nauk greckich w Antiochii (σοφιστοῦ τῶν ἐπὶ Ἀντιοχείας Ἑλληνικῶν παιδευτηρίων διατριβῆς προεστῶς), który dla nadzwyczajnej swej wiary w Chrystusa otrzymał godność kapłańską tamtejszego Kościoła. On to podniósł się przeciwko niemu, jak o tym świadczą zapiski tachygraficzne owej dysputy, które się do naszych przechowały czasów, tak że ją znamy. On sam spośród wszystkich miał dość siły, by pokonać tego człowieka skrytego i kłamliwego”. Malchion⁴² prowadził zatem szkołę retoryczną w Antiochii w połowie III w., został prezbiterem i wystąpił przeciw swemu biskupowi.

Dalej (HE VII 30) Euzebiusz przytoczył fragmenty listu synodalnego, który podpisał również Malchion. Według świadectwa Hieronima (De viris 71), był on wręcz autorem tego oficjalnego stanowiska zgromadzonych na drugim zjeździe biskupów. Tekst ten jest bardzo ostrym, personalnym atakiem na Pawła. Zarzuca się mu niskie pochodzenie, wzbogacenie się drogą krzywd i świętokradztwa, wielką pychę, posiadanie licznej świty, podejrzane kontakty z kobietami itd. Dla nas najważniejsze jednak, że Paweł został również ukazany jako typowy sofista, który (HE VII 30,9) „stawia dla siebie trybunę i tron wysoki” (βῆμα μὲν καὶ θρόνον ὑψηλόν) oraz „bije się po bokach i nogami hałasuje po trybunie” (παίῳν τε τῇ χειρὶ τὸν μηρὸν καὶ τὸ βῆμα ἀράττων τοῖς ποσὶν). Fanatyczni zwolennicy wiwatują na jego cześć w teatrach (ἐν τοῖς θεάτροις), on sam zaś „przeciwko zmarłym tłumaczom słowa Bożego występuje na zgromadzeniu (ἐν τῷ κοινῷ) w sposób niegodziwy, a siebie samego wynosi pod niebiosa, nie jak biskup, ale jak sofista i goeta (καθάπερ οὐκ ἐπίσκοπος ἀλλὰ σοφιστῆς καὶ γόης)”.

Były nauczyciel retoryki Malchion przedstawił zatem Pawła jako typowego sofistę. Być może więc, zanim ów został biskupem, był podobnie jak i Malchion sofistą, działającym albo w rodzinnych Samosatach, albo już w Antiochii. Co prawda, taki obraz herezjarchy może być tylko retoryczną kreacją stworzoną przez Malchiona, który posłużył się topicznymi zwrotami wyuczonymi w szkole wymowy. Dla nas jednak ważniejsze od tych wątpliwości jest co innego: były sofista zarzuca przeciwnikowi, że jest σοφιστῆς καὶ γόης. Mamy tu zbitkę pojęciową dwóch technicznych określeń. Rozumiemy, że Paweł — zdaniem przeciwników

⁴¹ Eusebius, *Die Kirchengeschichte*, wyd. E. Schwartz, Die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen auftrage von Th. Mommsen, t. I–III, Zweite unveränderte Auflage von F. Winkelmann (GCS, „Eusebius Werke” II/1–3), Berlin 1999; przekład polski: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, przeł. i oprac. A. Lisiecki, Poznań 1924 (repr. 1993).

⁴² PGRS nr 651; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Malchion, s. 313–315.

— czarował swoich zwolenników (a może i wrogów), jak zwykli robić to sofisci. Wcześniej, jak widzieliśmy, według świadectwa Filostratos, goetami mieli być (zdaniem wrogów) Dionysios z Miletu i Hadrianos z Tyru. W jakiś przedziwny sposób bycie mistrzem wymowy kojarzyło się zatem z posiadaniem magicznych umiejętności. Najlepiej pokaże to przypadek najsłynniejszego sofisty czasów późnego antyku, czyli Libaniosa z Antiochii.

III. POTYCZKI LIBANIOSA Z MAGIĄ

W przypadku Libaniosa (314–393)⁴³ jesteśmy w wyjątkowej sytuacji, pozostał on bowiem po sobie bardzo bogatą spuściznę literacką, w tym aż 1544 prywatne listy oraz 64 mowy, wśród nich tak zwaną Autobiografię (or. I). Ta ostatnia praca nosi tytuł „Żywot, albo o swoim losie” (Βίος ἢ περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης). Autor pisał ją i uzupełniał przez wiele lat. Najwcześniejsza wzmianka w tekście pochodzi z 374 r., ostatnie zaś dopiski z lata 393 r.⁴⁴ Życie Libaniosa znamy zatem bardzo dobrze. I okazuje się, że w toku swojej długiej działalności był on co i raz oskarżany o uprawianie magii albo też sam miał paść ofiarą takich praktyk.

1. AWANTURA Z BEMARCHIOSEM

Libanios uczył się retoryki najpierw w rodzinnej Antiochii, potem w Atenach w latach 336–340. Zimą 340/341 r. przybył do Konstantynopola. Ponieważ nie udało mu się objąć miejskiej katedry retoryki, otworzył prywatną szkołę i odniósł duży sukces: zdobył ponad 80 studentów i powoli wyrastał na najpopularniejszego nauczyciela w mieście. Na przełomie 341 i 342 r. popadł jednak w ostry konflikt ze słynnym sofistą Bemarchiosem (or. I 39–47)⁴⁵.

Z relacji Libaniosa (or. I 31) wynika, że Bemarchios był sownie opłacanym kierownikiem miejskiej katedry retoryki w Konstantynopolu. Zimą 341/342 r. wrócił do miasta z półrocznego *tournée* po Wschodzie oraz Egipcie, podczas którego wygłaszał mowę pochwalną na cześć cesarza Konstancjusza II. Libanios (or. I 39) porównuje sofistę do zarozumiałego Parysa (*Il.* VI 506–511) i pisze o pewności siebie i pysze mówcy, który cieszył się poparciem władcy i dworu.

Zaniepokojony tym, że Libanios ma licznych studentów, Bemarchios postanowił najpierw sprawdzić konkurenta. Wysłuchał więc jego mowy z kwaśną miną,

⁴³ PGRS nr 624 (tu obszerna literatura i wydania pracy Libaniosa); *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. *Libanios* [1], s. 290–294.

⁴⁴ A. F. Norman, s. 7–17 [w:] Libanios, *Autobiography and Selected Letters*, wyd. i przeł. A. F. Norman, vol. I–II, Loeb, Cambridge (Mass.)–London 1992 — korzystam z tego wydania „Autobiografii” (tekst na s. 52–337) oraz klasycznego wydania tego tekstu: *Libanii Opera*, t. I, wyd. R. Foerster, Teubner, Leipzig 1903 (reprint Hildesheim 1963), s. 10–206.

⁴⁵ PGRS nr 218; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. *Bemarchios*, s. 111–112.

potem zaś wygłosił własną na ten sam temat. Wszyscy jednak uznali, że oracja Libaniosa była lepsza. Bemarchios przygotował więc kolejną mowę i wygłosił ją w obecności Libaniosa oraz liczego grona słuchaczy. Podczas wystąpienia popełnił jednak błąd — był zbyt ekspresyjny: „wił się” między kolumnami portyku, biegał „w kratkę” po dziedzińcu i spacerował ścieżkami wiodącymi nie wiadomo dokąd. Widownia, śledząc go wzrokiem, „falowała”, złośliwi studenci pytali więc dalej siedzących słuchaczy, czy podróżują tym samym statkiem. Libanios nie chciał jednak eskalować konfliktu, pochwalił Bemarchiosa za błyskotliwe wystąpienie. Ten jednak miał świadomość porażki i zapłonął jeszcze większą nienawiścią do Libaniosa, którego postanowił pozbyć się w inny sposób.

Początkowo Bemarchios usiłował nie dopuścić do dalszych wystąpień konkurenta poprzez naciski na prokonsula Konstantynopola, Aleksandra. Gdy zabiegi te nic nie dały, oskarżył rywala o to, że korzysta z pomocy sekretarza (βιβλιογράφος), który ma „władzę nad gwiazdami” (or. I 43: ἀνδρὶ τυραννοῦντι τῶν ἀστέρων)⁴⁶. Człowiek ów pochodził z Krety i służył Libaniosowi od czasu pobytu w Atenach. Chodziło zatem o zarzut, że za pomocą astrologii sekretarz sofisty zniewala innych ludzi.

Nieszczęśliwym zbiegiem okoliczności w 342 r. w Konstantynopolu wybuchły zamieszki i prokonsul Aleksander zbiegł z miasta. Wykorzystując sytuację, Bemarchios doprowadził do aresztowania Libaniosa (or. I 44). Gdy rozruchy przycichły, Aleksander wrócił, ale zanim uwolnił więźnia, został złożony z urzędu. Nowy prokonsul Limenios należał do zwolenników Bemarchiosa. Bez ceregieli polecił Libaniosowi natychmiast opuścić miasto. Ten bez dyskusji podporządkował się temu poleceniu (or. I 48).

Co ciekawe, inaczej przyczyny wygnania Libaniosa przedstawia Eunapios w swoich „Żywotach filozofów i sofistów” (VS 495)⁴⁷. Nie wspomina nic o konflikcie z Bemarchiose, w zamian pisze, że Libaniosowi postawiono oszczerczy zarzut w związku z młodzieńcami (διαβολῆς δὲ τινος αὐτῷ γενομένης περὶ τὰ μεράκια). Nie jest całkowicie jasne, co to znaczy — albo, że Libanios wabi do swej szkoły studentów za pomocą magii, albo też jest to zarzut homoseksualnych stosunków z uczniami, co było dość powszechnym oskarżeniem w antycznej szkole⁴⁸.

⁴⁶ W innym miejscu „Autobiografii” (or. I 281) Libanios pisze o pocieszeniu w nieszczęściach, które przyniosły mu zapewnienia astrologów (οἱ θεόντων ἀστέρων ἅπαντα ἐξαρτῶντες), że będzie lepiej, ponieważ Mars przeszedł do bardziej korzystnego położenia.

⁴⁷ Eunapius, *Lives of the Philosophers and Sophist*, [w:] Philostratus and Eunapius, *The Lives of the Sophists*, s. 317–565.

⁴⁸ Vide P. Janiszewski, *Mistrz i uczeń, czyli retorzy, filozofowie i karpokracjanin o Platońskiej miłości. Wokół pewnej burzliwej dyskusji w rzymskiej szkole Plotyna*, [w:] *TIMAI. Studia poświęcone profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi przez uczniów i młodszych kolegów z okazji Jego 60. urodzin*, red. A. Wolicki, Warszawa 2009, s. 57–87.

2. AWANTURA W NIKOMEDII

Po wyjeździe z Konstantynopola Libanios przez dwa lata (342/343–343/344) nauczał w Nikai i przez następne pięć lat (344/345–348/349) w Nikomedii (or. I 48), gdzie znów popadł w konflikt (or. I 62–74) z sofistą, który oskarżył go o uprawiane magii. I tym razem wydarzenia znamy z „Autobiografii” (or. I 62–74), tyle tylko, że autor nie podaje imienia swego konkurenta, stąd ten pozostaje dla nas anonimowy⁴⁹.

Konflikt wisiał w powietrzu od pierwszych dni pobytu Libaniosa w Nikomedii. Słynny retor miał poparcie namiestnika prowincji Bitynii, Pompejanosa⁵⁰. Był więc w mieście obcy i do tego stał za nim przedstawiciel władz. Już to nie stawiało go w dobrej sytuacji. Poza tym, przybycie do Nikomedii młodego, znakomitego i słynnego już nauczyciela retoryki musiało spowodować napływ do jego szkoły uczniów i niepokój rywali, w tym i owego anonimowego sofisty. Co gorsza, człowiek ów był znaczącym obywatelem i miał wielu znajomych w radzie miejskiej. Po wysłuchaniu pierwszej mowy Libaniosa wygłoszonej w Nikomedii (or. I 50) konkurent zaprzestał publicznych wystąpień sugerując, że ma problemy z pamięcią oraz inne dolegliwości spowodowane tym, iż został zaczarowany.

Otwarty spór z Libaniosem zaczął się jednak dopiero nieco później (or. I 62), gdy żona owego anonimowego dla nas sofisty postradała zmysły, a potem zmarła. Mąż obwinił Libaniosa i jego sekretarza (βιβλιογράφος) o spowodowanie tego za pomocą magii. Aresztowano jednak tylko sekretarza. Wszystko wskazuje na to, że był to ten sam Kreteńczyk, którego kilka lat wcześniej oskarżył Bemarchios. Może więc rzeczywiście człowiek ten parał się jakimiś podejrzanymi praktykami, pytanie tylko, czy za wiedzą lub — tym bardziej — z polecenia Libaniosa?

Podczas wstępnego przesłuchania Pompejanos oddał pozw uznając, że skarga jest absurdalna: zabijając żonę konkurenta, nie zaś jego samego, Libanios zachowałby się zdaniem trzeźwego urzędnika jak sportowiec, który zamiast zgładzić rywala, nasyła demony na jego matkę. W tej sytuacji wrogowi Libaniosa groził proces o stawianie fałszywych oskarżeń. Przerażony błagał namiestnika o litość tłumacząc, że przyczyną tego wszystkiego jest tragedia, która go spotkała. Libanios nie naciskał i oszczercę uwolniono. Ale ten wcale nie dał za wygraną. Postanowił wnieść oskarżenie o czary do wyższej instancji, czyli przed trybunał wikariusza diecezji Pontica, Filagriosa. Ów kazał więc sprowadzić Libaniosa do Nikai, razem z jakimiś siedmioma młodzieńcami, chyba jego uczniami (może w roli świadków?).

Sprawa była poważna, nawet adwokaci Libaniosa — jak pisze on nie bez złośliwości (or. I 67) — gdzieś czmychnęli i dopiero po sprawie gratulowali mu sukcesu, niczym Spartanie Ateńczykom po bitwie pod Maratonem. Podczas procesu

⁴⁹ PGRS nr 1151; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Anonymus [45], s. 475–476.

⁵⁰ *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. I, wyd. A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, Cambridge 1971 [dalej: *PLRE*], s.v. *Pompeianus* 3.

oskarżyciele nieopatrznie oświadczyli, że sam wikariusz może być pod wpływem czarów Libaniosa. Poirytowany Filagrius natychmiast przerwał rozprawę. Akurat jednak do Nikai przybył jeszcze wyższy rangą *praefectus praetorio Orientis* Filippus i Filagrius znalazł się w trudnej sytuacji. Nie prowadząc sprawy dalej, narażał się na zarzut lekceważenia prawa, kontynuując — mógł się ośmieszyć. Poprosił więc Libaniosa, aby ułożył mowę wyjaśniającą.

Swoją orację Libanios miał wygłosić w Nikomedii. Niestety, nieszczęsny konkurent wciąż nie złożył broni. Wtargnął na salę i zażądał, aby jego mowa poprzedziła wystąpienie Libaniosa, ponieważ ten zapewne zaczaruje swymi słowami Filagriosa i zebranych słuchaczy. Gdy dostał na to zgodę, zapomniał, co ma mówić. Stwierdził wtedy, że to sprawka czarów Libaniosa⁵¹. Wikariusz polecił więc, aby przeczytał swą mowę. Sofista oświadczył, że oczy odmówiły mu posłuszeństwa, oczywiście znów z powodu czarów. Filagrius kazał więc odczytać jego mowę jednemu ze swoich ludzi. Wtedy sofista rzucił tekst na ziemię i wybiegł z sali.

Wobec takiego obrotu sprawy, Libanios w końcu wygłosił orację, która nie tylko zapewniła mu niewinność, lecz także przyczyniła się do wzrostu jego sławy. Bez trudu więc przyjaciele wystarali się u prefekta Konstantynopola (or. I 74), aby sprowadził Antiocheńczyka nad Bosfor. Stąd w latach 349–354 Libanios ponownie działał w Konstantynopolu, ale chyba miał już dość tego miejsca. Latem 353 r. odwiedził Antiochię (or. I 86). Po powrocie załatwił zgodę prokonsula oraz samego cesarza na czasowy pobyt w rodzinnym mieście ze względów zdrowotnych (or. I 94–95). Nad Orontesem stanął w marcu 354 r., szkołę zaś otworzył jesienią. Zimą 354/355 r. objął miejską katedrę retoryki greckiej i piastował tę posadę do śmierci w 393 r. Podczas długiego pobytu w Antiochii znów, i to kilkakrotnie, powróciła kwestia praktyk magicznych.

3. MAGICZNE GŁOWY

Jak wynika z „Autobiografii” (or. I 98), Libanios już w Antiochii ponownie został oskarżony o uprawianie magii. Dokładną datę tego wydarzenia trudno ustalić, ponieważ sofista nie zawsze opisuje swoje życie w układzie chronologicznym. Stąd nie można nawet wykluczyć, że oskarżenie padło jeszcze zanim osiadł on na stałe w rodzinnym mieście, na przykład, gdy odwiedził Antiochię na krótko w 353 r. Jedno jest pewne — miało to miejsce, gdy w mieście rezydował kuzyn i współwładca cesarza Konstancjusza II, Gallus, proklamowany Cezarem 15 marca 351 i stracony pod koniec 354 r.⁵²

Swoją narrację o wypadkach (or. I 98) Libanios zaczyna od znamiennej informacji, że w owym czasie wygłaszał bardzo wiele mów, które przyciągały licznych

⁵¹ Cf. podobny przypadek — Cynceron, *Brutus*, 60, 217.

⁵² D. Kienast, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1990, s. 312–313.

studentów. Wtedy — jak pisze — pewien młodzieniec, który wiele posiłków zjadł „dzięki [swemu] ciału” (νεανίσκος πολλὰ δεῖπνα δεδειπνηκῶς ἐπὶ τῷ σώματι)⁵³, oskarżył go o to, że odciął głowy dwóm kobietom i przechowuje je do celów magicznych. Za pomocą jednej z nich rzuca czar na Gallusa, za pomocą drugiej zaś na Konstancjusza II. Zapłatą dla oszczercy miało być „wejście do łóża pewnego tancerza” (ὁ μισθὸς συγκοίμησις ὀρχηστοῦ τινος), którym posłużyła się grupa osób kierowana przez sofistę rywalizującego z Libaniosem. Autor nie bez złośliwości pisze, że czy do tego doszło, wie tylko ów młodzieniec i tancerz.

Sprawa była bardzo poważna. Nawet cesarze wyrozumieli wobec swoich poddanych w takich sytuacjach reagowali zazwyczaj z całą bezwzględnością. Gallus zaś do wyrozumiiałych na pewno nie należał⁵⁴. Tym bardziej dziwi, że w tym przypadku polecił oskarżycielowi wnieść formalną sprawę do sądu, natomiast Libaniosowi zasugerował tylko, że może już czas, aby wracał do Konstantynopola (or. I 99–100). Co do ewentualnej rozprawy sądowej, to i sam młodzieniec, i ci, którzy za nim stali, byli kompletnie zaskoczeni, ponieważ oczekiwali, że władca bez ceregieli po prostu straci Libaniosa. Na proces sądowy nie mieli najmniejszej chęci, chociażby dlatego, że musieliby dowieść oskarżenia. Sprawa więc rozmyła się, wkrótce też nastąpił upadek Gallusa. Ciekawe również, że oskarżyciele nie próbowali dotrzeć do Konstancjusza II.

Libanios pisze, że za wyżej opisanymi wydarzeniami stała grupa wpływowych ludzi z Antiochii, popierających konkurencyjnego sofistę. Nie jest do końca jasne, o kogo chodzi — sugerowano niejakiego Eubulosa⁵⁵ lub też Akakiosa z Cezarei Palestyńskiej⁵⁶. Powtórzyła się zatem sytuacja znana już nam z Konstantynopola i Nikomedii. Tym razem jednak wrogowie wyciągnęli najcięższe działa twierdząc, że Antiocheńczyk rzuca czary na władców imperium. Oczywiście Libanios dyskredytuje przeciwników, chociażby umieszczając ich działania w kontekście homoseksualnego spisku. Warto jednak zwrócić uwagę, że samo oskarżenie o uprawianie magii zostało wymyślone w prawdopodobny sposób, ponieważ skądinąd wiemy, iż do tego typu praktyk chętnie wykorzystywano ludzkie szczątki (vide np. Apulejusz, „Metamorfozy”, II 20,2–3; II 21,7; III 17,4–5)⁵⁷.

⁵³ Co Norman (Libanius, *Autobiography*, s. 163) tłumaczy: *a lad, who had earned many a dinner by the favours of his person.*

⁵⁴ Vide obraz jego panowania na Wschodzie (w Antiochii) u Ammiana Marcellinusa (XIV 1,1–10; 7,1–21; 9,1–9; 11,1–29), w szczególności wzmianka o formułowanych na postawie donosów oskarżeniach o uprawianie magii (XIV 1,2) oraz o niejakim Serenianusie, który praktykował zakazane sztuki magiczne (XIV 7,7), Ammien Marcellin, *Histoire*, wyd. i przeł. E. Galletier, G. Sabbah, J. Fontaine, E. Fréouls, J.-D. Berger, M.-A. Marié, t. I–VI, Les Belles Lettres, Paris 1968–1999; Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, przekł. i oprac. I. Lewandowski, t. I–II, Warszawa 2001–2002.

⁵⁵ PGRS nr 330; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. II. *Eubulos*, s. 505–506.

⁵⁶ PGRS nr 31; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. *Akakios* [1], s. 43–44.

⁵⁷ Miałem już okazję o tym pisać, choć w innym kontekście, vide P. Janiszewski, *Co się stało*

Co ciekawe, kwestia posiadania ludzkiej głowy powróci jeszcze raz w „Autobiografii” Libaniosa. Tym razem jego narracja jest jednak wyjątkowo niejasna. Autor robi mętne aluzje do pewnych wydarzeń, których nie rozumiemy. Sprawa miała miejsce wiele lat po wypadkach z czasów Gallusa (może ok. 380 r.?) i związana była z losami niejakiego Sabinosa⁵⁸, o którym Antiocheńczyk pisze dość obszernie (or. I 190–194). Był on zięciem kuzyna (może brata ciotecznego lub stryjecznego⁵⁹) Libaniosa i „czarną owcą” rodziny. Miał doprowadzić swego teścia do nędzy, rabując jego włości. Z kolei żona Sabinosa zmarła w podejrzanych okolicznościach. Mąż wszedł wtedy w posiadanie głowy trupa (Libanios chyba wręcz sugeruje, że była to głowa byłej żony!). Następnie za pomocą sfałszowanych listów dowodził, że głowę tę spreparował Libanios (ἤδει καὶ τὰ περὶ τὴν τοῦ νεκροῦ κεφαλὴν ἢ Τύχη, ἣν ἀπεκάλυψε τε Σαβῖνος καὶ ἐμὸν ἔργον οὕσαν ἐπειρατο δεικνύειν, ἐπιστολῇ ψευδεῖ τοῦτο μηχανώμενος). Jak zaznaczyliśmy wyżej, tekst jest bardzo niejasny i wywołuje liczne wątpliwości. Nas interesuje w tym miejscu tylko to, że ponownie oskarżono naszego bohatera o posiadanie głowy trupa. Choć tym razem nie mówi się wprost o magii, to o nią zapewne chodzi, na co wskazuje i kontekst podobnych oskarżeń z czasów Gallusa, i — jak już to sygnalizowaliśmy — znane skądinąd wykorzystywanie szczątków ludzkich w praktykach magicznych.

4. SPRAWA FILUMENOSA — MAGIA HIPPICZNA

Pomiędzy pierwszym i drugim oskarżeniem o posiadanie ludzkiej głowy, Libanios jeszcze raz był wplątany w aferę z magią w tle. Dokładna chronologia tego wydarzenia nie jest pewna (o czym dalej). Tym razem wypadki związane są z dość niejasną dla nas sprawą niejakiego Filumenosa⁶⁰. W „Autobiografii” (or. I 160–162) pojawia się on w relacji na temat poczynań Aitheriosa, namiestnika Syrii. Aitherios ów krytykował mowy Libaniosa, aby przypodobać się jakiemuś bogatemu człowiekowi⁶¹, który — jak czytamy w tekście — nie miał dzieci/uczniów (τὰς μὲν δὴ εἰς τοὺς λόγους ὕβρεις αὐτοῦ παραλείπτειν, ἐν αἷς ἐχαρίζετο πάνυ μὲν ἀνδρὶ πλουσίῳ, παῖδας δὲ οὐ κεκτημένῳ). Problemem jest rozumienie greckiego słowa παῖς, czyli „dziecko”, którego w kontekście szkolnym używano też na określenie

z ciałem Jezusa? Najwcześniejsze żydowskie i pogańskie polemiki z chrześcijańską wiarą w Zmartwychwstanie Pańskie, PH, t. C, 2009, s. 407–435, gł. s. 426–429.

⁵⁸ O. Seec k, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig 1906, s. 262 (Sabinus IV).

⁵⁹ Autor nazywa go słowem ἀνεψιός, które znaczy tyle co „kuzyn”, ale może też określać ściśle brata stryjecznego lub ciotecznego, vide *LSJ*, s.v. ἀνεψιός.

⁶⁰ *PGRS* nr 841; *Sofści i retorzy greccy*, s.v. I. *Filumenos*, s. 190; vide też: W. E n s s l i n, *RE* XX 1 (1941), Philumenos 2, col. 209 i R. C r i b i o r e, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton–Oxford 2007, s. 40.

⁶¹ *PGRS* nr 1157; *Sofści i retorzy greccy*, s.v. I. *Anonymus* [50], s. 478.

uczni⁶². W swoim przekładzie „Autobiografii” A.F. Norman tłumaczy ten termin jako „dzieci”⁶³. Jednak przyjąwszy dosłowne znaczenie, nie widać związku pomiędzy brakiem potomstwa a niechęcią owego bogatego człowieka oraz popierającego go Aitheriosa do Libaniosa. Gdyby jednak chodziło o uczniów, zrozumiała stałaby się rywalizacja między bogatym człowiekiem i Libaniosem: ten pierwszy byłby sofistą z konkurencyjnej szkoły, który wobec popularności Libaniosa cierpiał na brak studentów.

Zapewne więc, aby przypodobać się owemu anonimowemu nauczycielowi, Aitherios zmusił Libaniosa do uczestniczenia w procesie i bycia świadkiem torturowania woźniców oraz innych osób związanych ze środowiskiem ludzi zajmujących się wyścigami rydwanów⁶⁴, potem zaś wezwał go na świadka w sprawie Filumenosa oskarżonego o czary (or. I 162: οὗτος ἦν ὁ καὶ με κελεύσας εισάγειν, ὡς δὴ τῆς Φιλουμενοῦ γοητείας ἐν ἐμοὶ τὸν ἔλεγχον ἔχων). Sam Libanios uniknął zagrożenia, doczekawszy śmierci namiestnika, nie wiemy natomiast, jaki był los Filumenosa.

Pytanie, kim był oskarżony o czary Filumenos, dlaczego Libanios został wezwany na świadka w jego sprawie, jaki jest związek tego procesu z poprzednim, czyli sprawą woźniców cyrkowych, i szerzej, dlaczego wszystko to łączy się z niechęcią Aitheriosa i anonimowego nauczyciela? Do tego w liście z 363 r. (ep. 1355) Libanios przedstawia jakiegoś Filumenosa jako nauczyciela i retora (τῶν δὲ ἀπ’ ἄλλου τοῦ δυνατῶν Φιλουμενοῦ τῷ παιδεύοντι παρ’ ἡμῖν, οὕτω τότε παρ’ ἡμῖν παιδεύοντι, τὴν παιδα δίδωσι τοὺς παρὰ τούτῳ λόγους τοῦ παρ’ ἐτέροις χρυσοῦ κάλλιον κτήμα νομίσας). Według Raffaelli Cribiore⁶⁵, użyty w tekście zwrot παρ’ ἡμῖν wskazuje, że Filumenos działał zapewne w Antiochii. Z listu wynika, że miał on poślubić córkę zamożnego i wpływowego Antiochosa. Eberhard Richtsteig⁶⁶ i Norman (komentarz do „Autobiografii”, ad loc.⁶⁷) utożsamiali Filumenosów z obu źródeł. Norman uważał go również za asystenta Libaniosa. Nie jest to pewne, ale wydaje się, że Filumenos był jakoś związany z Libaniosem, skoro tego ostatniego namiestnik chciał uczynić świadkiem w procesie. Nie musiał być jednak tylko asystentem, ale mógł prowadzić własną szkołę w Antiochii i przyjaźnić się ze słynnym mówcą.

⁶² Np. Libanios pisze, że jego „dzieci” (= byli studenci) zamieszkują liczne prowincje imperium (or. LXII 27: εἰσὶ μοι παῖδες, οὕτω γὰρ καλὸν ὀνομάσαι τοὺς τῆς συνουσίας ἀπολελαυκότας).

⁶³ A.F. Norman, [w:] Libanius, *Autobiography*, t. I, s. 229: *I must leave aside his insults to my oratory — insults by means of which he tried to curry favour with a rich man who had not children.*

⁶⁴ O magii hipicznej wspomina też Libanios w przywołanej przez nas dalej mowie Περὶ τῶν φαρμαδῶν — „O praktykach magicznych” (or. XXXVI 15).

⁶⁵ R. Cribiore, *The School of Libanius*, s. 40.

⁶⁶ *Index nominum propriorum*, conguessit E. Richtsteig, [w:] *Libanii Opera*, red. R. Foerster, t. XII, Teubner, Leipzig 1923.

⁶⁷ A.F. Norman, op. cit., s. 229.

Może więc anonimowy konkurencyjny nauczyciel postanowił pozbyć się Libaniosa za pomocą oskarżenia o uprawianie magii, wniesionego przed trybunał Aitheriosa. Tym razem nie zaatakowano bezpośrednio Libaniosa. Jak w dwóch poprzednich przypadkach (w Konstantynopolu i Nikomedii) zaczęło się od oskarżeń pod adresem jego sekretarza, tak teraz o uprawianie magii obwiniono Filumenosa. Jeśli był on asystentem Libaniosa, sprawa jest dość oczywista i bardzo podobna do poprzednich przypadków. Libanios trafił do sądu jako świadek w sprawie o uprawianie czarów. Być może chodziło o zaklęcie woźniców lub koni wyścigowych, co stanowiło dobrze znaną praktykę⁶⁸. Był to jednak tylko pretekst, w rzeczywistości bowiem celem było wyeliminowanie Libaniosa z rynku szkół w Antiochii.

Na koniec tej niejasnej sprawy warto wrócić do kwestii datowania tego procesu. Jedyna przesłanka chronologiczna, czyli czas urzędowania Aitheriosa, jest dyskusyjna. Z przekazu Libaniosa (or. I 156–162) nie wynika jasno, czy był on namiestnikiem przed, czy po Festusie⁶⁹, który pełnił ten urząd albo w 365, albo w 368 r. Stąd szeroka chronologia Aitheriosa (365–371)⁷⁰. Paul Petit⁷¹ sugerował jednak umieszczenie wydarzeń w 371 r. i powiązanie ich ze słynnymi procesami o czary czasów cesarza Walensa (vide Ammianus Marcellinus XXIX 1–2), trudno jednak przesądzać, czy tak w istocie było.

5. MAGICZNY KAMELEON

Kolejny poświadczony przypadek kontaktu Libaniosa z magią w okresie pobytu w Antiochii jest nieco inny. Tym razem to on sam miał paść ofiarą tego typu praktyk. Pisał o tym w „Autobiografii” (or. I 243–250) oraz w odrębnej mowie (or. XXVI: Περὶ τῶν φαρμακῶν — „O praktykach magicznych”)⁷² poświęconej tylko tej sprawie. Wydarzenia miały miejsce w 386 r.⁷³, gdy nasz retor — co nie jest bez znaczenia — miał 72 lata.

Jak wynika z „Autobiografii”, wszystko zaczęło się od ostrego ataku migreny (or. I 243). Libanios zupełnie nie mógł pracować. Ból był tak silny, że zapragnął śmierci. Myślał nawet o samobójstwie, ale znaki dane od bogów zapobiegły temu. Co gorsza, miał też złowieszczy sen, w którym widział, jak na ofiarę zabijano dwóch chłopców, a ciało jednego z nich porzucono w świątyni Zeusa. Był przekonany, że

⁶⁸ Vide chociażby przypadki opisane przez Ammiana Marcellinusa (XXVI 3,3; XXVIII 1,27; XVIII 4,30) czy Hieronima (*Vita Hilarionis* 20); cf. też A. Wypustek, *Magia antyczna*, s. 150–161.

⁶⁹ *PLRE* I Festus 3.

⁷⁰ *PLRE* I Aetherius 1.

⁷¹ Libanios, *Discours*, t. I: *Autobiographie (Discours I)*, red. J. Martin, P. Petit (Les Belles Lettres), Paris 1979, komentarz ad loc. s. 162, przypis 2.

⁷² Wydanie: *Libanii Opera*, wyd. R. Foerster, t. III, Teubner, Lipsiae 1906, s. 225–235; przekład z komentarzem: *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*, tr. A.F. Norman, Liverpool 2000, s. 123–133.

⁷³ *Antioch as a Centre*, s. 123–125.

zapowiada to: „czary, zaklęcia i starcie z goetami” (or. I 245: φάρμακα δὲ καὶ μαγανεύματα καὶ πόλεμον ἀπὸ γοήτων ἀνδρῶν ταῦτα ἐδόκει δηλοῦν)⁷⁴. Popadł więc w skrajną depresję: nie jadł, nie mył się, zaprzestał jakiegokolwiek działalności intelektualnej. I wtedy w jego sali wykładowej znaleziono martwego kameleona, który miał głowę wykręconą do tyłu i schowaną między tylnymi łapami, z kolei jedną z przednich łap urwaną, drugą zaś włożoną do pyska. Libanios nie miał wątpliwości — stał się ofiarą magicznego ataku zgodnego z zasadami magii sympatycznej (kameleon odtwarzał jego własne dolegliwości).

Gdy po dłuższym czasie Libanios wyzdrowiał, napisał specjalną orację, w której wylał wszystkie swoje żale. Píše w niej jasno, że to, co przeszedł, było spowodowane przez praktyki magiczne pewnych goetów (or. XXXVI 1: ἀνδρώποισ γόησι). Skarzy się, że nawet przyjaciele mu nie pomogli w potrzebie; nie chcieli nawet go słuchać (or. XXXVI 2). Dziękuje tylko swoim studentom za poparcie w trudnych chwilach (or. XXXVI 2). Mówi o zemście wrogów (or. XXXVI 3), którzy spętali go magicznymi praktykami za pośrednictwem owego kameleona, po czym zastanawia się, kto stał za tym atakiem. W dłuższym wywodzie omawia kolejne środowiska i kręgi sprowadza się to jednak do pokazania, kto nie miał powodów zrobić czegoś takiego. A zatem jego zdaniem niewinni byli kolejno: prości ludzie żyjących z pracy rąk, członkowie elity władz Antiochii, jego uczniowie oraz asystenci. Dochodzi do wniosku, że nikt z wymienionych nie rzucił na niego czaru. Co ciekawe, nie pisze, kto to zrobił, chyba jednak myśli o konkurentach z kręgu antiocheńskich retorów⁷⁵.

Na koniec trzeba odnotować, że magia była też dla Libaniosa tematem literackim, co — jak pamiętamy — już Filostratos uważał za dość typowe dla sofistów. Nasz Antiocheńczyk napisał deklamację (dec. 41)⁷⁶, w której pewne miasto otrzymuje wyrocznię, że aby ocaleć przed zarazą, jeden z jego mieszkańców musi zostać złożony w ofierze. Los pada na młodzieńca, który jest synem maga. Ojciec, aby go ocalić, proponuje, że uratuje miasto od zarazy za pomocą swej sztuki. Mówca przeciwstawia się temu pomysłowi, pytając m.in, dlaczego to czarnoksiężnik dopiero w perspektywie śmierci syna wykazuje wolę ocalenia miasta. Ponieważ zaś magowi do jego praktyk potrzebny jest *daimon*, mówca sugeruje, aby w tej roli wykorzystał ducha swego zabitego na ofiarę syna (rozd. 51). Warto też nadmienić, że jeden z rozdziałów deklamacji (rozd. 7) zawiera fachowy opis działania złych demonów wykorzystywanych przez magów. Libanios może więc i uważał

⁷⁴ Vide *LSJ* s.v. φάρμακων i μαγάνευμα; φάρμακων — to „lek”, ale i „trucizna”, przenośnie zaś — „czary”; μαγάνευμα — „czary”; w przekładzie Normana (Libanius, *Autobiography*, s. 301): *This seemed to portend spells, incantations and the hostility of sorcerers.*

⁷⁵ A.J. Festugière (*Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, s. 113) sugerował co prawda, że incydent z kameleonem był tylko jakimś żartem (np. studentów), Norman (*Antioch as a Centre*, s. 125) jednak zapewne słusznie przeczy temu wskazując, że z relacji Libaniosa to bynajmniej nie wynika — ewidentnie stał się on obiektem „magicznego” ataku wrogów.

⁷⁶ *Libanii Opera*, t. VII (*Declamationes XXXI–LI*), wyd. R. Foerster, Teubner, Lipsiae 1913, s. 367–394.

magię za zło, ale znakomicie zdawał sobie sprawę, jak ona działa od strony teoretycznej i praktycznej.

Może nie bez przyczyny. Co do magicznych głów, trudno wyrokować, ale jego sekretarz ewidentnie parał się astrologią. Mało tego, Libanios nie stronił od pewnych praktyk z pogranicza magii. Sam pisze w „Autobiografii” (or. I 201), że gdy jego młodszy brat zachorował, ratowano go nie tylko z odwołaniem do medycyny, ale również przez modlitwy do bogów i amulety (nic to jednak nie pomogło, brat zmarł, straciwszy uprzednio wzrok). Nie można też nie odnotować, że Libanios znał dość specjalistyczną magiczną praktykę „wirującego krążka”, czyli *inyx*⁷⁷. W liście (ep. 799)⁷⁸ wysłanym w 362/363 r. do retora Gaianosa⁷⁹, który był wtedy namiestnikiem Fenicji, pisał przenośnie o adresacie, że posiadał on moc czarowania ludzi większą niż ów *inyx*.

IV. „MAGICZNE LALECZKI” SOFISTY STAGIRIOSA

Spośród sofistów IV w. chyba nie tylko Libaniosowi zarzucano uprawianie magii. Naszym zdaniem niezwykle ciekawy i ważki przykład podobnych oskarżeń znajdziemy w listach Grzegorza z Nazjanzu (329/330–389/390)⁸⁰. W tym jednak przypadku sprawa nie jest oczywista i wymaga dokładniejszego studium, tym bardziej, że dotychczas nie zwrócono większej uwagi na opisane w tej korespondencji wydarzenia.

Otóż kilka listów Grzegorza (ep. 165, 166, 188, 190, 192) dotyczy ostrego sporu pomiędzy dwoma nauczycielami retoryki, Stagiriusem i Eustochiossem. Biskup Nazjanzu znał ich obu i nieco niespodziewanie dla samego siebie znalazł się w samym centrum brutalnego konfliktu. Z jego przekazu wynika, że Stagirios⁸¹ prowadził w drugiej połowie IV w. jakąś dużą i znaną szkołę retoryki greckiej w Cezarei Kappadockiej. Z kolei nie jest już takie pewne, gdzie działał w tym samym czasie Eustochios⁸². Także jego znamy z kilku listów biskupa Nazjanzu (ep. 188, 189, 190, 191, 192). Z jednego z nich (ep. 189) wynika, że Grzegorz

⁷⁷ Chodzi o wirujący na sznurku lub rzemieniu krążek, który miał przede wszystkim moc wywołania miłości, służył jednak też często ogólnie do wpływania na ludzi lub na bieg wydarzeń, vide *LSJ*, s.v. ἰνύξ, s. 845, oraz A.S.F. Gow, *IYΓE, POMBOΣ, RHOMBUS, TURBO*, „Journal of Hellenic Studies”, t. LIV, 1934, s. 1–13.

⁷⁸ *Libanii Opera*, ed. R. Foerster, t. X, Teubner, Lipsae 1921, s. 719–720; przekład z komentarzem: *Selected Letters of Libanius from the Age of Constantius and Julian*, przekł. S. Bradbury, Liverpool 2004, s. 172 (ep. 133).

⁷⁹ *PGRS* nr 406; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Gaianos [3], s. 202–203.

⁸⁰ Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres*, t. I–II, wyd. I przeł. P. Galléy (Les Belles Lettres), Paris 1964–1967; św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, przeł. i oprac. J. Sthałr, Poznań 1933 (repr. 2005).

⁸¹ *PGRS* nr 987; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Stagirios, s. 418–419.

⁸² *PGRS* nr 378; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Eustochios [2], s. 169–170.

i Eustochios byli szkolnymi kolegami z czasów studiów retorycznych w Atenach w latach pięćdziesiątych IV w.⁸³ Eustochios mógł zatem zostać w tym mieście i tu prowadzić szkołę. Równie dobrze mógł jednak nauczać w innym ośrodku, nawet w Cezarei Kappadockiej. Sprawę komplikuje jego bardzo prawdopodobna identyfikacja z sofistą Eustochiosem z Kappadocji⁸⁴, znanym z krótkiej notki w „Liber Suda” (ε 3755), oraz zapewne również z „Ethnika” Stefana z Bizancjum. Odkładając na bok różne wątpliwości⁸⁵, pozostajmy przy konstatacji, że sofisci Stagirios i Eustochios prowadzili w drugiej połowie IV w. szkoły retoryki.

Wydarzenia zaczynają się dla nas od listu (ep. 188) z 383 r., w którym Grzegorz poleca Stagiriosowi jako ucznia wnuka swojej siostry, Nikobulosa. Przy okazji ukazuje adresata jako człowieka bardzo wykształconego i znakomitego nauczyciela. Pisząc te słowa, nie zdawał sobie jednak sprawy, że wywołuje burzę. Oto bowiem jeszcze z tego samego roku pochodzi kolejny jego list (ep. 190), wysłany do Eustochiosa. Tym razem Grzegorz dość rozpaczliwie broni się przed ostrym atakiem, który przypuścił na niego Eustochios, pisząc m.in.: „»Cny Odyseju, porządnieś mi dociął«⁸⁶ — wyrzucając mi *stagiryzm* (σταγειρισμόν)⁸⁷ i przemędrkując mnie arcystarannie”. Dalej dowiadujemy się, że adresat zarzucił Grzegorzowi, iż ten zamiast do jego szkoły, posłał Nikobulosa do szkoły Stagiriosa. Grzegorz tłumaczy, że tak życzył sobie sam chłopiec i jego ojciec; podkreśla, że on tylko polecił listownie ucznia Stagiriosowi.

Z tego samego pisma Grzegorza (ep. 190) wynika też, że Eustochios brutalnie zwymyślał Stagiriosa. Obelgi, których użył, są dość oryginalne i nie do końca jasne na pierwszy rzut oka, dla nas jednak mają kluczowe znaczenie. Otóż biskup Nazjanzu pisze do Eustochiosa: „nie pochwalam tych przezwisk: »lalkoroby« i *Telchiny* (τοὺς κοροπλάθους καὶ τοὺς Τελχίνας), którymi obrzucasz brzydko swego współzawodnika”. Biskup apeluje dalej o opamiętanie i pyta, czy dopiero śmierć zakończy ten konflikt. Zaznacza, że kłótniowość nie pasuje do wieku Eustochiosa. Na koniec prosi, aby obaj nauczyciele zaprzestali wyzwisk i sporów, które sprawiają, że ich uczniowie nasiąkają złością.

Nic te apele nie dały, Eustochios zareagował na powyższe pismo jakimś bardzo gwałtownym, niezachowanym listem. Grzegorz w odpowiedzi (ep. 191) pisze: „jakie głupstwo strzeliłem — jak bezdenne, jak gruboskórne! Sofiście wytknąłem nierozum!”. Odwołując się do przysłowia („nie rozdrażniaj gniazda os przeciw

⁸³ Na temat krótkiego „romansu” biskupa Nazjanzu z retoryką vide *PGRS* nr 430; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Grzegorz [1], s. 213–214.

⁸⁴ *PGRS* nr 377; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Eustochios [1], s. 168–169.

⁸⁵ Szerzej vide P. J a n i s z e w s k i, *The Missing Link. Greek Pagan Historiography in the Second Half of the Third Century and in the Fourth Century AD*, Warsaw 2006, s. 298–304 i 380–382.

⁸⁶ Jest to odwołanie do passusu „Iliady” (XIV 104–105), w którym Agamemnon powiada (przeł. K. J e ż e w s k a): „Mocno drasnąłeś mi serce, Odyseuszu, zarzutem / ciężkim”.

⁸⁷ „Stagiryzm” — bycie zwolennikiem Stagiriosa.

sobie”) przyznaje, że nie powinien prowokować „języka do wyzwisk skorego”. Ma pretensje, że Eustochios potraktował jego napomnienia jako akt wrogości, nie zaś przyjaźni. Kończy: „bądź zdrow na ciele i duszy, a język poskramiaj, jeśli możesz! A teraz — ja to już z mej strony przeboleję!”.

W końcu jednak Grzegorz uległ naciskom Eustochiosa. W liście (ep. 192) wysłanym do Stagiriosa prosił go, aby puścił ze swej szkoły Nikobulosa, pisząc w imieniu własnym i ojca młodzieńca: „jeśli nam nie wydasz Nikobulosa, źle czynisz. Przyjacielowi [tj. Eustochiosowi — P.J.] bowiem się narazimy, a od ciebie nic nie będziemy mieli”. Z dalszego tekstu wynika, że i Stagirios nie pozostawał dłużny Eustochiosowi i obrzucał go licznymi wyzwiskami, Grzegorz apeluje bowiem: „Złóżcie raz przeciw oręż i te proce, i te straszniejsze dziryty — języki wasze — którymi się obrzucacie i ranicie, a to wśród oklasku waszych popleczników”.

Stagirios przystał na prośbę Grzegorza, ale nie pogodził się chyba tak łatwo ze stratą ucznia. Dwa listy (ep. 165, 166) biskupa Nazjanzu, których nie można dokładnie datować, dotyczą bowiem jakiejś porażki zawodowej Stagiriosa. Grzegorz pociesza go (ep. 165) po doznaniu przykrości, którą adresat znosi w sposób „niefilozoficzny”. Zaleca, aby zajął się czytaniem książek. Stagirios (ep. 166) poczuł się urażony tymi sugestiami i w niezachowanym piśmie odciął się „sophisticznie” i bardzo ostro (σοφιστικῶς καὶ γενναίως). Grzegorz uważał, że Stagirios sam jest sobie winien, skoro zajął się taką profesją. Odwołując się do „Iliady” pisze, że już czas przeboleć Patroklosa (ἐπειδὴ τοῦ ἀποπενθεῖν Πάτροκλον καιρὸς ἦν). Chyba więc te dwa pisma również dotyczą sprawy Nikobulosa, którego Stagirios odesłał ze swej szkoły, ale rozpaczał po jego stracie niczym Achilles po śmierci Patroklosa.

W tym miejscu interesują nas nade wszystko dwie przytoczone przez Grzegorza (ep. 190) obelgi, którymi Eustochios obrzucił Stagiriosa: „lalkoroby” i *Telchiny*. Biskup Nazjanzu używa tu liczby mnogiej *accusativus* rzeczowników, ale wynika to z retoryki jego pisma. Wyraźnie Eustochios określał Stagiriosa mianem Κοροπλάθος i Τελχίς. Wydawca listów Grzegorza, Paul Gally, tłumaczy obelgi krótko w ten sposób (t. II, s. 163, przypis 7): *Les deux termes sont synonymes de charlatans, mystificateurs. Les Coroplathes (fabricants de poupées) font des objets factices que les jeunes enfants peuvent confondre avec des êtres réels; les Telchines sont des démons de la mythologie, que certains auteurs considèrent comme des magiciens et des enchanteurs*. Oba pojęcia są więc dla niego równoznaczne i sugerują szarlatana-falszera; κοροπλάθος to wytwórca podrobionych kopii prawdziwych ludzi, zaś Τελχίς to demon magii i zaklęć. Warto jednak nieco bliżej przyjrzeć się obu określeniom, ponieważ naszym zdaniem stoi za nimi o wiele poważniejsze oskarżenie.

Określenia κοροπλάθος (czasem pol. koroplasta) to złożenia rzeczownika κόρη („dziewczyna”, ale też „lalka”, „figurka”) oraz czasownika πλάσσω (attyckie

πλάττω) — „tworzyć”, „formować”, „lepić” itd., czyli: „wytwórca figurek”⁸⁸. Był to ważki z punktu widzenia retoryki termin. Za jego pośrednictwem sofisci wyrażali pewną istotną myśl. Słowo to zostało ponadto wcześniej użyte w fundamentalnych dla nich tekstach. W dialogu „Teajtet” (147 a–b), wśród różnego typu rzemieślników mających do czynienia z gliną, Platon wymienia (147 b) bowiem również „koroplastów” (τῶν κοροπλάθων)⁸⁹. Isokrates z kolei, na początku (or. XV 2) jednej ze swoich mów („O zamianie majątku” — Περὶ τῆς ἀντιδόσεως)⁹⁰, przyznaje, że wielu spośród sofistów (τῶν σοφιστῶν) szydzi z jego zajęcia, czyli pisania mów sądowych. Porównują oni swoją działalność oraz to, co robi Isokrates, tak jak gdyby zestawiali dzieło Fidiasza rzeźbiącego Atenę z pracą pospolitego wytwórcy glinianych figurek (κοροπλάθου). Jak z tego wynika, κοροπλάθος jest dla Isokratesa rzemieślnikiem, któremu daleko do prawdziwego artysty.

Dokładniej jednak, co ma na myśli Eustochios, określając Stagirusa mianem κοροπλάθος, pozwała zrozumieć tekst sofisty Lukiana z Samosat⁹¹. Oto w dialogu pod tytułem „Leksifanes” („Pleciuch”)⁹² przedstawił on tytułowego bohatera, który chwali się, że napisał „Symposion” lepszy niż analogiczne arcydzieło Platona. W wyjątkowo grafomańskim i miejscami dość niesmacznym tekście Leksifanes popełnił wiele skandalicznych błędów stylistycznych, językowych itd. Niejaki Sopolis zaleca zatem nieudolnemu pisarzowi, aby zanim zacznie tworzyć, jeszcze dużo się uczył, czytając dzieła poetów, mówców, komediopisarzy, tragediopisarzy, historyków (np. Tukidydesa) i w końcu samego Platona. O Leksifanesie powiada też Sopolis tak (rozdz. 22): „na razie wbrew swej woli jesteś podobny do figurek wystawianych przez garnarzy (ὑπὸ τῶν κοροπλάθων) na sprzedaż na rynek: na zewnątrz jesteś pomalowany na czerwono i niebiesko, a wewnątrz — krucha glina”.

W tekście sofisty Lukiana pada zatem słowo κοροπλάθος, użyte na określenie wytwórcy figurek, barwnych i skrzących się po wierzchu, w środku zaś zrobionych z pospolitej gliny. Taki jest Leksifanes, błyszczący powierzchowną erudycją, choć z wnętrza wyziera intelektualna pustka i brak elementarnej wiedzy. Pod imieniem Leksifanesa⁹³ skrywa się zapewne jakiś autentyczny, znany Lukianowi, działający

⁸⁸ LSI, s.v. κοροπλάθος; vide też A.J. Van Windenkens, *L'origine de gr. πηλός*, — πλάθος et πλίνθος, „L'antiquité classique”, t. XIX, 1950, s. 145–147.

⁸⁹ Platon, *Théétète*, wyd. i przeł. A. Diès (Les Belles Lettres), Paris 1950, s. 163; przekład: Platon, *Teajtet*, [w:] eiusdem, *Parmenides. Teajtet*, przekł. i oprac. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 85–192, gł. s. 98.

⁹⁰ Isocrate, *Discours*, t. III, wyd. i przeł. G. Mathieu (Les Belles Lettres), Paris 1966, or. XV, s. 103–181.

⁹¹ PGRS nr 636; *Sofisci i retorzy greccy*, s.v. I. Lukian [1], s. 304–305.

⁹² *Luciani Opera*, wyd. M.D. Macleod, t. III (libelli 44–63), Oxonii 1980 (reprint 2004), s. 55–69 (lib. 46); przekład: Lukian, *Dialogi*, przeł. i oprac. W. Małyda, t. III, Wrocław etc. 1966, s. 143–151.

⁹³ PGRS nr 609; *Sofisci i retorzy greccy*, s.v. II. *Leksifanes*, s. 534.

w II w. sofista, którego identyfikowano z różnymi postaciami (Filagros z Cylicji⁹⁴, Aleksander z przydomkiem Peloplaton⁹⁵, czyli „Gliniany Platon”). Mamy więc nie tylko interesujący nas termin κοροπλάθος, ale i zostaje on użyty w przenośni do sportretowania złego retora, a zatem w ten sam sposób, w jaki posłużył się nim Eustochios.

Jeszcze ciekawsze konotacje ma druga obelga Eustochiosa, czyli Τελχίς. Telchinowie (pl. Τελχίνες)⁹⁶ bowiem to istoty demoniczne. W tradycji mitycznej najczęściej wymieniano ich zbiorczo, czasem podawano imiona niektórych z nich. Byli ściśle związani z morzem — mieli być potomkami Pontosa i Gai, według innych przekazów to dzieci Thalassa (Morza) lub też nawet Posejdona. W jeszcze innej wersji byli wychowawcami Posejdona, którego powierzyła im Rea. Są też jednak przekazy podające, że zrodzili się z krwi wykastrowanego Uranosa, która spadła na Ziemię. Siedzibą Telchinów była wyspa Rodos, ale tradycja łączy ich również z Kretą, Kos, Cyprem, Sykionem, Beocją. Cechował ich zbrodniczy charakter, na przykład z lubością niszczyli pola uprawne. Za to, że nie przyjęli na Rodos Afrodyty, bogini skazała ich na kazirodczą skłonność do matki. W końcu zostali ukarani przez bogów, rozproszeni lub zabici i wtedy zmienili się w demony. Dla nas ważne jest też, że ukazywano Telchinów jako biegłych rzemieślników, chociażby wynalazców sztuki metalurgicznej, oraz pierwszych wykonawców figurek i posągów. Co jeszcze istotniejsze, łączono ich z magią: samo imię Τελχίνες grecka tradycja wywodziła od czasownika θέλγειν⁹⁷, czyli „czarować” (vide „Liber Suda”, θ 103⁹⁸). Byli więc złymi demonami magii. Z kolei w sensie przenośnym mianem Telchinów określano ludzi złośliwych i miotających wszelkie oszczerstwa⁹⁹.

⁹⁴ PGRS nr 820; *Sofisci i retorzy greccy*, s.v. I. Filagros, s. 180–181.

⁹⁵ PGRS nr 41; *Sofisci i retorzy greccy*, s.v. I. Aleksandros [2], s. 51–52.

⁹⁶ C. B l i n k e n b e r g, *Rhodische Urvolker*, „Hermes”, t. L, 1915, s. 271–303; P. F r i e d l ä n d e r, [w:] *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, wyd. W. H. Roscher, t. V, Leipzig 1916–1924, s.v. *Telchinen*, coll. 236–243; H. H e r t e r, *RE* V/1 (1934), s.v. *Telchin*, coll. 196–197 oraz s.v. *Telchinen*, coll. 197–224; P. G r i m a l, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s.v. *Telchinowie*; V. D a s e n, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford 1993, s. 196–197; K. K e r é n y i, *Mitologia Greków*, Warszawa 2002, s. 155; T. G a n t z, *Mythes de la Grèce archaïque*, Belin 2004, s. 264–265.

⁹⁷ To ten sam czasownik, którego użył Filostratos, aby wyrazić oddziaływanie Skopelianosa na cesarza Domicjana.

⁹⁸ *Suda Suidae Lexicon*, red. A. A d l e r, t. I–IV, Leipzig, 1928–1938 (repr. Stuttgart 1971): Θέλγει: ἀγαπᾷ, ἢ κακοῖ, ἀμαυροῖ, σκοτοῖ, ἢ ἀπατᾷ, ἢ θάλλει. Θέλγειν δὲ κυρίως ἐστὶ τὸ εἰς ὃ θέλει τις ἄγειν τινά. ὅθεν καὶ θελεκτήρια, τὰ ἄσματα, ἀπὸ τῶν φθῶν τοὺς ἀκούοντας θέλγειν καὶ ἄγειν εἰς τέρψιν τὸν αἰοῖδόν. καὶ Τελχίνες θελχίνες τινές εἰσι: τὰ γὰρ θάλλοντα, φησί, βασκαίνοντες τοῖς ὕδασι τῆς φύσεως αὐὰ ἐποίουν ἕως φυτῶν βασκαίνοντες („»Zaklina« — miłości albo zła, ciemności, mroki, albo podstęp, albo upały. »Zaklinać« zaś dokładnie znaczy, to, do czego jest gotów ktoś doprowadzić coś. I stąd czary, pieśni pieśniarzy, co słuchających oczarowuje i prowadzi ku przyjemności śpiewającego. A Telchinowie są jakimiś czarownikami, powiada się bowiem, że zaklinając wody natury, czynią suchymi pędy tychże roślin zaczarowanych”; przeł. P. J a n i s z e w s k i).

⁹⁹ *LSJ*, s.v. Τελχίς; sam Libanios (or. LX 9) pisze nawet o „złowieszczej/telchiniej prawicy”.

Że słowa Τελχῖνες retorzy używali jako obelgi, poświadcza grecki wyciąg z zaginionej pracy Swetoniusza pod tytułem „O oszczerstwach” (Περὶ βλασφημιῶν)¹⁰⁰. Toczy się dyskusja¹⁰¹, czy był to tekst napisany przez autora po łacinie, czy po grecku. Niezależnie od odpowiedzi na to pytanie, zachowane greckie fragmenty pokazują, że w tej właśnie wersji znali go późniejsi pisarze. Co jeszcze istotniejsze, wyjaśniając znaczenie przezwiska „Telchinowie”, Swetoniusz pisze, że nazwę owych demonicznych istot wywodzono od czasownika „czarować” (Τινὲς δ’ αὐτοῦς παρὰ τὸ θέλγειν Θελγῖνας ὀνομάζουσιν¹⁰²).

Użyte przez Eustochiosa przezwisko zawiera zatem potężny bagaż skojarzeń, z których w kontekście towarzyszącego mu κοροπλάθος warto podkreślić dwa wątki: Telchinowie to wynalazcy sztuki rzeźbienia figurek oraz źli czarnoksiężnicy.

Zestawienie obu wyzwick oraz skojarzenie wytwarzania figurek z magią jest być może nieprzypadkowe. Znamy licznie zachowane posążki — przebite, skrupowane, powyginane, częściowo zniszczone — będące świadectwem magicznego rytuału mającego zaszkodzić osobie, którą wyobrażały. Chyba więc nie chodzi tylko o to, że zdaniem Eustochiosa Stagirios jest miernym nauczycielem retoryki, którego uczniowie wychodzą z jego szkoły nie jak Atena z warsztatu Fidiasza, ale jak marna gliniana figurka z pracowni „lalkoroba”, żeby użyć obrazu zaczerpniętego z przywołanej wyżej mowy Isokratesa. Eustochios być może zarzuca konkurentowi, że jest goetą, który czarami zniewala swoich uczniów, co — jak już wiemy — było dość częstym zarzutem formułowanym pod adresem nauczycieli wymowy¹⁰³.

V. MAGIA W KONFLIKCIE CHRZEŚCIJAŃSKO–POGAŃSKIM

Z późniejszych czasów, schyłku antyku, również zachowały się wzmianki o magii związanej ze środowiskiem szkoły retorycznej. Mają one jednak już zupełnie inny kontekst — związane są z konfliktem chrześcijańsko–pogańskim. Spór ów nie ominął bowiem także kręgów szkolnych, wszak w jednej sali wykładowej siedzieli obok siebie uczniowie wyznający różne religie. Zdaje się, że dopóki nie stanowiło to problemu dla nauczyciela, jakoś udawało się zachować względny

¹⁰⁰ Suétone, Περὶ βλασφημιῶν. Περὶ παιδιῶν (*Extraits byzantins*), wyd. J. Taillardat (Les Belles Lettres), Paris 1967, s. 48–63.

¹⁰¹ Vide D. Wardle, *Did Suetonius write in Greek?*, „Acta Classica”, t. XXXVI, 1993, s. 91–103.

¹⁰² Suétone, Περὶ βλασφημιῶν, s.v. Τελχῖνες.

¹⁰³ W tym kontekście ciekawe, że w liście (ep. 1016) wysłanym w 388 r. do sofisty Aburgiosa (PGRS nr 5; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Aburgios/Abureios, s. 29–30) Libanios pisze z uznaniem, że nauczyciel ten: „tworzy posągi” (ποιεῖ δὲ ἀγάλματα) będące ozdobą świata greckiego; najlepszym tego przykładem jest niejaki Maksentios (PGRS nr 672; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. Maksentios, s. 310). Uczenie retoryki zostało zatem porównane do tworzenia pięknych posągów. Zły nauczyciel tworzy więc gliniane figurki, dobry zaś — ozdobne posągi.

spokój¹⁰⁴. Gdy jednak sam sofista postanowił narzucić swoje wyznanie wszystkim studentom lub też tylko poparł zwolenników którejś z religii, skutki były opłakane. Wtedy też na nowo posłużono się starym zarzutem uprawiania magii, ale tym razem to chrześcijanie tropili czarnoksiężskie praktyki wśród pogańskich nauczycieli i studentów.

Jedną z takich spraw znamy dzięki relacji Zachariasza z Gazy¹⁰⁵, późniejszego biskupa Mitylene na Lesbos, który we wczesnej młodości studiował gramatykę, retorykę i filozofię w Aleksandrii. Jego szkolnym kolegą był wtedy przyszły lider obozu monofizyckiego, Sewer z Antiochii¹⁰⁶. Wiele lat później Zachariasz napisał jego biografię, zachowaną dziś tylko w syryjskim tłumaczeniu. Wspomnił w niej („Vita Severi” 25)¹⁰⁷ o niejakim Afthoniosie¹⁰⁸, który w drugiej połowie V w. prowadził szkołę retoryczną w Aleksandrii. Jako gorliwy chrześcijanin wsławił się tym, że w czasie konfliktów religijnych między poganami a chrześcijanami, do których doszło w latach osiemdziesiątych V w.¹⁰⁹, zachęcał swych chrześcijańskich studentów do ataku na ich pogańskich kolegów, zajmujących się jego zdaniem praktykami magicznymi. Tym razem więc to nauczyciel–chrześcijanin wykorzystał zarzut praktykowania magii do ataku na studentów–pogan. Klimat tych wydarzeń jest zatem zupełnie inny niż dotąd przez nas prezentowanych i można potraktować je jako *signum temporis*. Tym niemniej pokazują one, że magia wciąż była wygodnym pretekstem do rozprawy z wszelkim przeciwnikiem.

*

Z okresu siedmiu wieków mamy zaledwie kilkanaście wzmianek na temat praktyk magicznych związanych ze środowiskiem greckiej szkoły wymowy. Biorąc pod uwagę, że znamy pewnie kilkuset działających w tym czasie nauczycieli retoryki, jest to dość skromna liczba poświadczeń. Wydaje się jednak, że jest to zjawisko o znacznie szerszym zasięgu, niżli może wynikać z tak nielicznych wzmianek w źródłach. Magię w interesujących nas kręgach dostrzegamy bowiem dopiero wtedy, gdy któryś z nauczycieli zostaje oskarżony o jej praktykowanie.

¹⁰⁴ Np. w szkole Libaniosa siedzieli obok siebie poganie, chrześcijanie i Żydzi — vide K. Stebnicka, *Libanios i patriarchowie — z dziejów wspólnoty żydowskiej w Antiochii*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. VI, red. P. Janiszewski, E. Wipszycka, R. Wiśniewski, Warszawa 2007, s. 78–109.

¹⁰⁵ PGRS nr 1083; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. II. *Zacharias*, s. 591.

¹⁰⁶ PGRS nr 953; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. II. *Severos* [3], s. 573–574.

¹⁰⁷ *The Life of Severus by Zachariah of Mytilene*, przeł. L. Amborn, Piscataway (N.Y.), 2008.

¹⁰⁸ PGRS nr 97; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. *Afthonios* [4], s. 35.

¹⁰⁹ Vide: P. Athanasiadi, *Persecution and response in late paganism: the evidence of Damascius*, „Journal of Hellenic Studies”, t. CXIII, 1993, s. 1–29; E. Szabat, „Wielkie prześladowania” pogańskich intelektualistów w Aleksandrii w V wieku n.e., „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze”, t. X, 2010, s. 177–213; eadem, *The ‘Great Persecutions’ of pagans in 5th-century Alexandria*, „Palamedes”, t. VII, 2012, s. 155–176.

W zasadzie większość naszych świadectw ma taki właśnie kontekst. To skądinąd zrozumiałe, biorąc pod uwagę chociażby fakt, że praktykowanie szkodliwych czarów było karane śmiercią. Nikt zatem nie będzie się chwalił, że sięga do zakazanych rytuałów. Co innego, jeśli można o to oskarżyć przeciwnika lub wroga, np. konkurencyjnego nauczyciela, który odbiera nam uczniów. To, że takich wzmianek jest niedużo, wpływa również z charakteru przekazów. Dla wcześniejszych epok są to bowiem głównie gloryfikujące mówców (jako środowisko) żywoty sofistów Filostratos, inskrypcje oraz trochę zachowanych oficjalnych oracji i traktatów autorstwa samych sofistów. Trudno oczekiwać, aby w takim materiale znalazły się liczne przekazy na temat magii. Przykład Libaniosa pokazuje jednak, że wystarczy zmiana kategorii źródeł na bardziej osobiste („Autobiografia” czy listy), abyśmy zyskali znacznie więcej wzmianek na temat interesującego nas zjawiska. A zatem mogło być ono powszechniejsze, niż na to wskazuje liczba poświadczeń źródłowych.

Celem czarnoksięskich działań było pokonanie konkurenta i zdobycie oraz utrzymanie jak największego grona studentów. Chodziło o pieniądze i prestiż, co w naturalny sposób wyzwało wielkie emocje i pchało sofistów do bezpardonowej walki. W walce tej magia była znakomitym argumentem propagandowym. Wydaje się jednak, że obecność oskarżeń o uprawianie magii w kręgach greckiej szkoły retoryczne nie wynikała tylko z tego, że była ona (co trzeba mocno podkreślić) w ogóle dobrym pretekstem do rozprawy z każdym wrogiem. Być może środowisko retorów i sofistów wzbudzało szczególne podejrzenia o uciekanie się do tego typu praktyk.

Sofiści i retorzy greccy to specyficzne środowisko. Ich patronem był Hermes, co poświadczają liczne źródła, m.in. listy Libaniosa¹¹⁰ i Synesiosa¹¹¹, żywoty sofistów Eunapiosa¹¹², epigramy¹¹³, a nawet jeden z hymnów orfickich na cześć

¹¹⁰ Libanios pisze (ep. 359) o Kyrinosie (*PGRS* nr 602; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. *Kyrinos* [2], s. 284–285), że osiągnął taką biegłość w retoryce, jakby uczył się u samego Hermesa (εἰ παρὰ τὸν Ἑρμῆν ἐτύχασαν φοιτήσας); Nemesios (*PGRS* nr 727; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. *Nemesios* [1], s. 333–334) przedstawia (ep. 269) jako przyjaciela Hermesa (Ἑρμῆ φίλος); Kappadocję ukazuje (ep. 1222) jako ośrodek sztuki Hermesa (Ἑρμοῦ), skąd wypływa niekończący się strumień elokwencji oraz gdzie działa szlachetny sofista Palladios (*PGRS* nr 775; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. *Palladios* [6], s. 356–357); Strategios (*PGRS* nr 992; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. *Strategios*, s. 420) przedstawia (ep. 1145) jako „przyjaciela Hermesa” (Ἀνὴρ Ἑρμοῦ φίλος).

¹¹¹ Synesios (ep. 101) chwali Markianosa (*PGRS* nr 668; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. II. *Markianos* [5], s. 544) jako: „obraz Hermesa, boga elokwencji”.

¹¹² O ateńskim domu Julianosa z Kappadocji (*PGRS* nr 543; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. *Iulianos* [3], s. 260–262) Eunapios pisze (*VS* 483), że czuło się w nim Hermesa i Muzy, niczym w świątyni; o Eusebiosie z Aleksandrii (*PGRS* nr 357; *Sofiści i retorzy greccy*, s.v. I. *Eusebios* [3], s. 160–161) wspomina z przyganą (*VS* 493), że jak typowy Egipcjanin kochał poezję, ale omijał poważne studia w sztuce Hermesa (ὁ δὲ σπουδαῖος Ἑρμῆς αὐτῶν ἀποκεχώρηκεν).

¹¹³ Epigram (Anth.Gr. XI 150) autorstwa Ammianosa, poety żyjącego w II w. i pochodzącego najprawdopodobniej z Azji Mniejszej, przedstawia retora Athenagorasa (*PGRS* nr 190; *Sofiści i retorzy*

tego boga (XXVIII, w. 10), który zawiera odnoszony do niego zwrot: „mowy orężu straszliwy”¹¹⁴ (γλώσσης δεινὸν ὄπλον). Hermes był więc nie tylko posłańcem bogów¹¹⁵, przewodnikiem ludzi na ziemi oraz dusz po śmierci¹¹⁶, lecz także bóstwem elokwencji, panem magii oraz wszelkich sztuk tajemnych (np. jako Hermes Trismegistos)¹¹⁷. Już to kazało spoglądać na mówców podejrzliwym okiem i kojarzyć ich z magicznymi rytuałami.

Ponadto sofisci i retorzy to mistrzowie słowa, którzy „oczarowują” słuchaczy, co pokazuje chociażby przywołany wyżej passus pracy Filostratos, w którym ich działania porównuje się do cudownych występów Orfeusza czy Tamyrisa. Skojarzenia z praktykami magów mogły być zatem bardzo bliskie, chociażby poprzez ten sam czasownik θέλω, którym wyrażano oczarowanie poezją i zaklęcie magicznym rytuałem. Warto też zwrócić uwagę, że w antycznych pracach na temat magicznych właściwości kamieni kilka razy powraca motyw talizmanu, dzięki któremu można osiągnąć biegłość wymowy. Kamieniem takim może być np. magnes¹¹⁸, szmaragd¹¹⁹ lub tzw. sardoagat¹²⁰. Ktoś zatem tego typu magiczne talizmany nosił.

Wszystko to prowadzi do wniosku, że środowisko greckich retorów i sofistów było w o wiele większym stopniu podatne na uprawianie magii, niż zdaje się to wynikać ze stosunkowo nielicznych poświadczeń tego typu praktyk, obecnych w naszych źródłach.

greccy, s.v. I. *Athenagoras* [2], s. 99) jako tego, który „we śnie ofiarował w darze arkadyjską czapkę arkadyjskiemu Hermesowi” (Ἀρκαδικὸν πῖλον κατ’ ἐνύπνιον Ἀρκάδι δῶρον / Ἑρμείη ρήτωρ θῆκεν Ἀθηναγόρας).

¹¹⁴ *Inni orfici*, red. G. Ricciardelli, Milano 2000, s. 78; przekład polski: *Hymny orfickie*, przeł. i oprac. E. Żybert, wstęp E. Żybert, J. Sokolski, Wrocław 2012, s. 76.

¹¹⁵ Warto też odnotować bardzo interesujący tekst z *P.Strasb.* 481, w którym Hermes tworzy wszechświat poprzez swego syna (i narzędzie działania) — *Logos* (szerzej vide P. Janiszewski, *The Missing Link*, s. 235–239).

¹¹⁶ K. Kerényi, *Hermes przewodnik dusz*, Warszawa 1993.

¹¹⁷ G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press, 1986, s. 75–94.

¹¹⁸ Vide *Orfeusza kerygmat o kamieniach*, przeł. i oprac. A. Ryś, Poznań 2012 (tu też tekst grecki), 11.13, s. 23: „Sprowadza bowiem umiejętność przekonywania, stosowność wysławiania oraz pomaga w wynajdowaniu argumentacji”.

¹¹⁹ Vide *Sokratesa i Dionizjusza O Kamieniach*, przeł. i oprac. A. Ryś, Poznań 2012 (tu też tekst grecki), 26.2, s. 35: „pomnaża [...] zdolność wymowy (λόγῳ)”.

¹²⁰ *Ibidem*, 43.1, s. 45: „ułatwia wynajdywanie słów i wnioskowanie” (λόγων εὐρετικὸς καὶ ἐπιφορᾶς).

Fear of Magic in Greek Rhetoric School of the Empire Period

The article investigates the problem of magic practiced in the community of Greek rhetoric schools in the period of the Roman Empire between the 1st and 6th century AD. References, found in many sources (*The Lives of the Sophists* by Philostratus, *Ecclesiastical History* by Eusebius of Caesarea, numerous texts by Libanius, letters of Saint Gregory of Nazianzus, the life of Saint Severus the Great of Antioch written by Zacharias Rhetor), reveals that teachers of rhetoric, who competed against each other for students, accused each other of using magical practices to attract students to their schools. Those magical practices were supposed to include putting a spell on people with the captivating force of stars, using specially prepared human heads, magical ‘dollies’ or probably a special whirling disk called ‘iynx’. Part of the society, in fact, regarded teachers of rhetoric as people who with their eloquent or grandiloquent speeches ‘cast magic spell’ on their listeners. Their patron god was Hermes, the god of magic and secret arts. All that made the rhetoric school communities regarded as especially susceptible to all magic practices.

