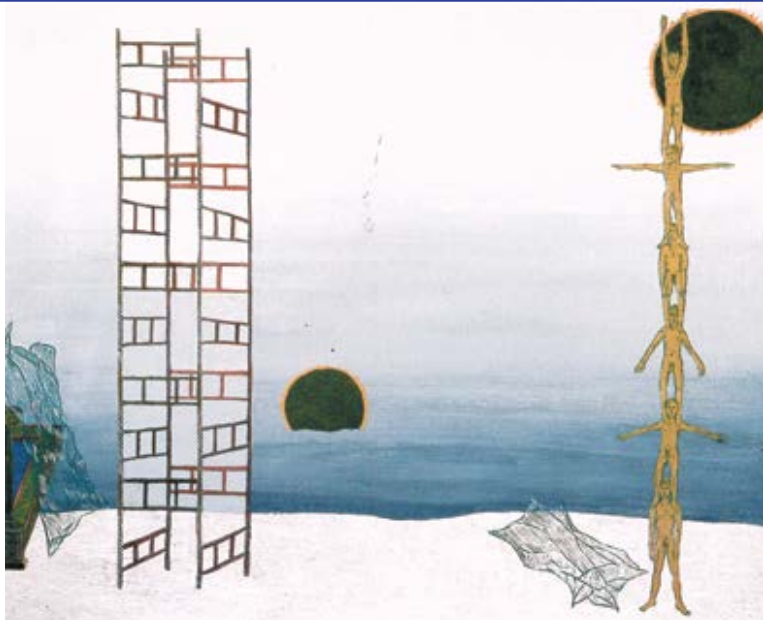


PAWEŁ JANISZEWSKI

AFRODYTA URANIA



FIZYCZNE, MISTYCZNE I TEURGICZNE
TEOFANIE NIEBIAŃSKIEJ BOGINI
W CZASACH PÓŹNEGO ANTYKU

(RELACJE I ASOCJACJE)

PARNASSUS

Seria naukowa pod redakcją
dr. Macieja Staniszewskiego

1. Marek Węcowski, *Sympozjon czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX–VII wiek p.n.e.)*
2. Krystyna Stebnicka, *Tożsamość diaspory. Żydzi w Azji Mniejszej okresu Cesarstwa*
3. Aleksander Wolicki, *Symmachia spartańska w VI–V w. p.n.e.*
4. Robert Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*
5. Lech Trzcionkowski, *Bios – thanatos – bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*
6. Paweł Janiszewski, *Panthera – ojciec Jezusa. Geneza idei, antyczne przekazy, późniejsze polemiki*
7. Katarzyna Pietruczuk, *Dzieje tekstu Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa między Atenami i Aleksandrią*
8. Robert Suski, *Jowisz, Jahwe i Jezus. Religie w Historia Augusta*
9. Paweł Janiszewski, *Afrodyta Urania. Fizyczne, mistyczne i teurgiczne teofanie Niebiańskiej Bogini w czasach późnego antyku (relacje i asocjacje)*

PAWEŁ JANISZEWSKI

AFRODYTA URANIA

FIZYCZNE, MISTYCZNE I TEURGICZNE
TEOFANIE NIEBIAŃSKIEJ BOGINI
W CZASACH PÓŹNEGO ANTYKU
(RELACJE I ASOCJACJE)

Warszawa 2017

Redakcja
Ida Radziejowska

Korekta
Halina Stykowska

Indeks
Elżbieta Sroczyńska, Weronika Sygowska-Pietrzyk

Skład i organizacja druku
PanDawer, www.pandawer.pl

Projekt okładki
Paweł Pietrzyk

Fotografia na okładce
Jerzy Łazewski – „Dwie wieże”, fot. Ewa Chacianowska

ISBN wersji drukowanej: 978-83-64003-61-5
ISBN wersji elektronicznej: 978-83-948011-3-7

Uwaga: numeracja przypisów oraz numeracja stron w elektronicznych wersjach niniejszej książki (pliki .mobi oraz .epub) różnią się od wersji drukowanej.

Do prawidłowego cytowania należy korzystać z wersji papierowej lub elektronicznej w formacie PDF.

© Copyright 2017 by Paweł Janiszewski
© Copyright 2017 by Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa

Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa
www.sublupa.pl
sublupa@sublupa.pl



Plotyn, *Enn.* V 5 (tytuł): „przedmioty umysłowe nie istnieją na zewnątrz umysłu” (οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά).

Plotyn, *Enn.* IV 4,1: „Jeżeli zaś jeszcze każda myśl jest, jak się zdaje, poza czasem, albowiem w wieczności, a nie w czasie są tamte byty, to nie może «tam» być pamięci nie tylko rzeczy ziemskich, ale i w ogóle rzeczy jakiegokolwiek, lecz każda rzecz jest terazniejsza. Toteż nie ma szczegółowego badania ani przechodzenia od czegoś szczególnego do czegoś szczególnego” (εἰ δὲ, καί, ὡσπερ δοκεῖ, ἄχρονος πᾶσα νόησις, ἐν αἰῶνι, ἀλλ’ οὐκ ἐν χρόνῳ ὄντων τῶν ἐκεῖ, ἀδύνατον μνήμην εἶναι ἐκεῖ οὐχ ὅτι τῶν ἐνταῦθα, ἀλλὰ καὶ ὅλως ὁτουοῦν. ἀλλὰ ἔστιν ἕκαστον παρόν· ἐπεὶ οὐδὲ διέξοδος οὐδὲ μετάβασις ἀφ’ ἐτέρου ἐπ’ ἄλλο).

Przyjaciołom

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	XI
Literatura i stan badań	XXI
1. Inspiracje	XXI
2. Afrodyta Urania i muza Urania w dotychczasowych studiach	XXXIV
Podziękowania	XLI

CZĘŚĆ PIERWSZA

Gwiazda Niebios. Światłość w mrokach Kosmicznej Jaskini

Rozdział I. <i>Genius loci</i>	3
Rozdział II. Relacje i interpretacje	9
1. Prostytucja sakralna czy homoseksualne orgie? Euzebiusz z Cezarei o pogańskich praktykach w Afaka.....	9
2. Sokrates i Sozomenos, czyli Afrodyta Pandemos kontra Afrodyta Urania	24
A. Sokrates i <i>arrhetopoiiai</i> w Afaka	25
B. Sozomenos i teofania Afrodyty Uranii w Afaka	29
3. Zosimos (= Eunapios) i ogniste fenomeny w Afaka	37
4. <i>De Dea Syria</i> Pseudo(?) - Lukiana z Samosat	46
A. Kwestia autorstwa i czasu powstania <i>De Dea Syria</i>	47
B. Afrodyta i Adonis z Afaka	53
C. Krew kastracji i krwawe rzeki	60
D. Świetlista lampa	67
E. Święto zstępowania do wód, święto ognia i samokastracja <i>galloi</i> ..	70
Rozdział III. Asocjacje	75
1. Asocjacje bliższe: Afrodyta i Adonis	75
2. Asocjacje dalsze	88

CZĘŚĆ DRUGA

Gwiazda mórz. Przewodniczka w żegludze po świecie materii

Rozdział I. Relacje i interpretacje	117
1. Olympiodoros z Teb	117
2. Teurgia w <i>Opowieściach historycznych</i> Olympiodorosa	131
A. Teurgiczne posągi	131
B. Teurg Libanios i barbarzyńcy	140
3. Morska teofania Uranii	142
Rozdział II. Asocjacje	149
1. Asocjacje bliższe I: Dioskurowie i Helena	149
2. Asocjacje bliższe II: ogniste kule i gwiazda	158
3. Asocjacje dalsze I: platonizm/neoplatonizm	167
4. Asocjacje dalsze II: nie-Platońskie	179
A. Afrodyta Urania i statek Kadmosa	179
B. Światło ponad wzburzonymi falami	181
C. Poetycka Pani Mórz	190
D. Kamień z niebios i wody życia	198
5. Asocjacje dalsze III: chrześcijaństwo	201

CZĘŚĆ TRZECIA

Gwiazda Szafiru. Teurgiczne/magiczne instrumenty i szafrowe światło teofanii

Rozdział I. Relacje i interpretacje	213
1. <i>Strofalos</i>	213
A. „Boskie i bezdźwięczne” <i>strofaloi</i> Proklosa	214
B. „Hekatyjski” <i>strofalos</i> Michała Psellosa	219
C. „Hekatyjski” <i>strofalos</i> Nikeforosa Gregorasa	228
D. <i>Strofalos</i> , Afrodyta Urania i Gwiazda	232
2. <i>Iynks</i>	236
A. Krętołów, magiczne koło miłości, zniewalający czar oraz złote <i>inynges</i> z perskiego pałacu i świątyni w Delfach	237
• <i>Iynks</i> Pindara i kwestie z nim związane	237
• Terakotowe koła wotywnie i ikonografia <i>iynks</i>	242
• Metaforyka <i>iynks</i>	245
• <i>Iynks</i> i <i>rombos</i>	255
• <i>Iynges</i> w <i>Żywocie Apolloniosa z Tiany</i> Filostratosza	260
B. <i>Iynges</i> w <i>Wyroczniach chaldejskich</i>	265

3.	Inne teurgiczne/magiczne instrumenty	270
A.	Instrumenty opisane w tekstach źródłowych	273
•	„Kula Demokryta” i jej podobne	273
•	Damaskios i słoneczne oraz księżycowe „kamienie” z jego <i>Żywotu Izydora</i>	280
•	„Betyle” z <i>Żywotu Izydora</i> Damaskiosa	297
•	„Głowy” z <i>Żywotu Izydora</i> Damaskiosa	304
•	„Mały chemik” Asklepiodota z <i>Żywotu Izydora</i> Damaskiosa ...	309
•	„Magiczne kule” czarnoksiężników	312
•	Astrologiczna kula Sofroniosa, biskupa Tella	313
B.	Zachowane artefakty	314
•	Marmurowa kula z Aten	315
•	„Magiczne zestawy” z Pergamonu i Apamei	327
•	Kryształowe kulki z Budapesztu i Kopenhagi	335
	Rozdział II. Asocjacje	339
1.	Asocjacje I: magia i sprowadzanie gwiazd na ziemię	339
2.	Asocjacje II: alegorie „koła”, „kuli”, „środka”... u Plotyna	341
A.	„Środek”, „koło”, „kula”, „promień”, „ruch obrotowy” i żegluga po morzu materii	343
B.	Jedno-Uranos, Umysł-Kronos, Dusza-Zeus	351
C.	Dusza Świata-Afrodyta Urania	352
D.	Hestia-Ognisko i Apollo Nie-Mnogi	354
E.	Kamień – <i>symbolon</i>	354
3.	Asocjacje III: szafirowe światło w mistyce Ewagriusza Pontyjskiego ..	355
	Zakończenie	361

ANEKS

Krwawe wody

1.	Jedna z tzw. plag egipskich i jej konteksty	367
2.	Apokaliptyka krwawych wód	375
3.	Herosi i bestie	376
4.	„Woda szczęśliwego związku” (εὐγαμον ὕδωρ)	381
5.	Rzymskie <i>ostenta, prodigia</i> ... – „znaki”	383
	Wykaz skrótów	388
	Bibliografia	390
I.	Źródła	390
1.	Autorzy i teksty	390

Spis treści

2. Źródła nieliterackie	411
II. Opracowania	412
Indeks miejsc i postaci mitologicznych, biblijnych i literackich	434
Indeks nazw geograficznych	439
Indeks osobowy	444

WPROWADZENIE

Jak podaje Atenajos (*Deip.* V 217a–b)¹, za archonta Eufemosa, w Lenaje – czyli na początku 416 roku p.n.e. według naszej rachuby czasu² – młody poeta Agaton³ odniósł swoje pierwsze zwycięstwo w agonie tragedii odbywającym się w Atenach. Uczcił to, zapraszając grupę przyjaciół na *symposion*, co wiele lat później (między 384 a 379 rokiem⁴) posłużyło za kanwę słynnego Platonńskiego dialogu, którego głównym tematem, zgodnie z założeniem uczestników (*Sym.* 177d), miała być pochwała (gr. *ἔπαινος*) Erosa. Jeden z biorących udział w owym spotkaniu, Pauzanasz, długoletni partner Agatona, zaczynając swoje wystąpienie, zapytał obecnych, którego właściwie Erosa ma słać (180d–e)⁵:

Bo wszyscy wiemy, że nie masz bez Erosa Afrodyty. Gdyby ona była jedna, i Eros byłby jeden. Ale ponieważ Afrodyty są przecież dwie, dwa muszą

¹ *Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum libri XV*, recensuit G. Kaibel, vol. I–III, Teubner, Lipsiae 1887–1890; przekł. pol.: Atenajos, *Uczta mędrców*, przekł. i oprac. K. Bartoł, J. Danielewicz, Poznań 2012, ss. 440–441.

² Eufemos był archontem eponymicznym w 417/416 roku p.n.e., Lenaje zaś świętowano w miesiącu *gamelion*, przypadającym na styczeń/luty.

³ Zob. A. Lesky, *Tragedia grecka*, przekł. M. Weiner, Kraków 2006, ss. 610–611 (tu literatura).

⁴ Zob. K. Dover, [w:] Plato, *Symposium*, ed. by K. Dover, „Cambridge Greek and Latin Classics”, Cambridge 1995 (1st ed. 1980), s. 10.

⁵ Wyd. *Symposionu* – zob. przypis wyżej; przekł. pol.: Platon, *Uczta*, przekł. i oprac. W. Witwicki, [w:] *idem, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Fedon*, Warszawa 1984, ss. 5–164. Jest też nowsze tłumaczenie: Platon, *Uczta*, przekł. A. Serafin, oprac. P. Nowak, Warszawa 2012. W interesujących nas miejscach Witwicki lepiej jednak – naszym skromnym zdaniem – oddaje znaczenie pewnych ważnych terminów. Będziemy zatem przytaczać przekład Witwickiego, co ma i tak tylko znaczenie „techniczne”, bo studium interesujących nas kwestii opiera na tekście oryginalnym w języku greckim.

być też i Erosy. A jakież nie dwie boginie? Toż jedna, starsza, nie miała matki, córka Nieba (ἀμήτωρ Οὐρανοῦ θυγάτηρ), i dlatego ją niebiańską nazywamy (Οὐρανίαν ἐπονομάζομεν); druga, młodsza, córka Zeusa i Diony, którą też wszeteczną zwiemy (Πάνδημον καλοῦμεν). Więc i Eros, który tej drugiej pomaga (συνεργόν), musi się słusznie wszetecznym (Πάνδημον) nazywać, a inny Eros niebiańskim (Οὐράνιον).

W ten sposób w przestrzeni literackiej pojawiła się koncepcja dwóch bogiń⁶: Afrodyty Uranii, córki samego tylko Uranosa⁷, oraz Afrodyty Pandemos⁸, zrodzonej ze związku Zeusa i Diony⁹. Pierwsza jest uosobieniem wyższej, „niebiańskiej” miłości, druga zaś powszechnego (gr. przymiotnik: πᾶς, πᾶσα, πᾶν) wśród ludzi (gr. δῆμος) pociągu seksualnego (stąd przydomek Pandemos).

Inny z uczestników owego słynnego *symposionu*, lekarz Eryksimachos, zgadzając się generalnie z Pauzaniem (Sym. 186a), dowodził dalej, że dwojaki Eros, „niebiański” i „pospolity”, istnieje i przejawia się nie tylko

⁶ Zob. Dover, [w:] Plato, *Symposium*, ss. 96–97, który doszukuje się genezy dwóch Afrodyt w próbie pogodzenia dwóch fundamentalnych dla Greka – choć sprzecznych – przekazów. W *Iliadzie* (V 370–430) bogini to córka Zeusa i Diony, w *Teogonii* Hezjoda (188–200) przeczytamy zaś, że zrodziła się z piany powstałej w morzu wokół odciętych jąder Uranosa.

⁷ Zob. przyp. wyżej. Do tej kluczowej dla nas koncepcji wielokrotnie będziemy się odwoływać. Jedno jednak zastrzeżenie warto już teraz uczynić: Dover, [w:] Plato, *Symposium*, s. 97, pokazuje, że epitet οὐρανία nie musi zawsze oznaczać „córka Uranosa”. Np. w przypadku Artemidy Uranii odnosi się on do „Dzeusa niebiańskiej córy” (Eurypides, *Hyppol.* 59). Zresztą, nawet Afrodyta Urania pojawia się jako córka Zeusa (Eurypides, fr. 781,15–17 Nauck; przekł. pol.: Eurypides, *Tragedie*, t. V, *Fragmenty*, przekł i oprac. M. Borowska, Wrocław 2015, 40. *Faeton*, fr. 14, s. 380).

⁸ Zob. *LSJ*, s.v. πάνδημος; w tłumaczeniu Witwickiego „wszeteczna”, w przekładzie Serafina – Urania „Pandemos” (Sym. 180d), ale Eros „pospolity” (Sym. 180a oraz 187e). Zob. Dover, [w:] Plato, *Symposium*, s. 97 z wyjaśnieniem, że przydomek ten pierwotnie oznaczał bóstwo „worshipped by all the people of the land”, czyli nie tylko lokalne.

⁹ Diony (żeńska forma imienia „Zeus”), córka Uranosa i Gai lub Okeanosa i Thetis – w każdym razie bóstwo należące do najstarszych generacji nieśmiertelnych. Uważana też za boginię jasnego nieba, ale również wód i w szczególności źródeł. Zob. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław etc. 1990, s.v. Diony; K. Kerényi, *Mitologia Greków*, przekł. R. Reszke, Warszawa 2002, ss. 40, 60, 98; Mayer, „Urania 1–4”, [w:] *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. von W.H. Roscher, Bd. I–VI, Supplement, Leipzig 1884–1902, Bd. VI, coll. 98–105.

w miłości, ale i we wszystkim, nawet w pogodzie czy różnych zajęciach (np. w sztuce lekarskiej, rolnictwie, gimnastyce, muzyce itd.). Zdaniem Eryksimachosa (*Sym.* 187d–e), „niebiański” Eros jest synem¹⁰ muzy Niebios, czyli Uranii (ὁ οὐράνιος, ὁ τῆς Οὐρανίας μουσῆς Ἔρωσ), „pospolity” zaś – synem muzy Polymnii (ὁ δὲ Πολυμνίας, ὁ πάνδημος)¹¹. Tym samym mamy tu nieco inną koncepcję, w której za rozróżnienie obu Erosów odpowiadają nie dwie Afrodyty, lecz dwie muzy, Urania i Polymnia. Zamiast więc Afrodyty Uranii pojawia się sama Urania¹².

Po kilku jeszcze wystąpieniach zabrał w końcu głos Sokrates, który zapowiedział (*Sym.* 199a), że przedstawi nie pochwałę (οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω), ale prawdę (ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ) o Erosie. Przytaczając – rzekomo – słowa wieszczki Diotimy z Mantinei, zaprezentował obecnym dłuższy wywód (*Sym.* 210a–212a) o poszukiwaniu piękna, najpierw w ludzkich ciałach, potem w duszach (ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος), następnie w „czynach” („dążeniach”)¹³ i prawach (τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ νόμοις καλόν), dalej, w różnych dziedzinach wiedzy (ἐπιστημῶν κάλλος), aby na koniec napisać, że człowiek (210c–d)¹⁴:

kiedy na takie skarby piękna spojrzy, nie będzie już niewolniczo wisiał u jednostkowej formy jego, nie będzie ślepo kochał piękności jednego tylko chłopaka albo człowieka jednego, albo dążenia; nie, on **na pełne morze piękna**

¹⁰ W tłumaczeniu Witwickiego relacje Afrodyty – Erosi oraz muzy Urania i Polymnia – Erosi opisane są w kategoriach matki – synowie (Eros jest „synem” którejś z bogiń czy muz). W przekładzie Serafina czytamy zaś, że Eros „jest związany” z którąś z bogiń, ewentualnie „odpowiada” którejś z nich. W grece nie pojawia się słowo „syn” (υἱός), ale konstrukcja z genetiwem (np. ὁ [Ἔρωσ – P.J.] ... τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης; ὁ δὲ τῆς Οὐρανίας; ὁ τῆς οὐρανίας θεοῦ ἔρωσ), która najczęściej w onomastyce oznacza filiację. Raz też Platon pisze (*Sym.* 180e) o współdziałaniu (συνεργόν) Erosów z obiema Afrodytami. Rzecz nie jest więc jednoznaczna. Innymi słowy nie jest tak, że w opowieści Pauzania Erosi są na pewno „synami” Afrodyt, zaś w opowieści Eryksimachosa „synami” muz. Obie koncepcje nie muszą się więc wykluczać, ale mogą uzupełniać.

¹¹ Zob. Dover, [w:] Plato, *Symposium*, s. 109.

¹² Mayer, „Urania 2”, [w:] *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. VI, coll. 102–105.

¹³ Gr. ἐπιτήδευμα – zob. *LSJ*, s.v.: *pursuit, business, custom*; też *everyday habits; habit of life*; pl. *ways of living*. Czyli generalnie albo jakieś „zajęcie” (w sensie jednej z τέχνη), albo pewien „zwyczaj”, utarty sposób postępowania.

¹⁴ Wyróżnienia pogrubionym pismem tu i dalej – P. Janiszewski.

już wypłynął (ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ) i kiedy się na nim rozglądnie, płodzić zacznie słowa i myśli wielkie i wspaniałe, gnany nienasyconym dążeniem do prawdy; aż kiedy sił w tej pracy nabierze i hartu, jedna mu się wiedza ukáže, która naprawdę mówi o tym, co piękne.

I to jednak nie jest koniec owej „drogi piękna”, w tekście czytamy bowiem dalej (*Sym.* 210e–211b):

Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne. I nie ukáže mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, ni wiedza jakakolwiek, ani jaka cecha jakiegoś, powiedzmy, stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmiennie i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka.

Taka jest według słów Sokratesa prosta droga wiodąca do osiągnięcia celu (211b: *σχεδὸν ἄν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους*) i jednocześnie (211b–c):

naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępów, od postępów do nauk pięknych (*ἀπὸ τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα*)¹⁵, od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękną poznaje.

Choć nie ma prostego połączenia pomiędzy Afrodytą Uranią z mowy Pausaniasza i dążeniem do Pięknego Samego w Sobie z relacji Sokratesa – a nawet koncept Niebiańskiej Bogini mieści się w „pochwale” Erosa, drugi zaś przekaz

¹⁵ Na określenie owych „nauk” Platon używa tu słowa *μάθημα*, wcześniej zaś (*Sym.* 210c) – *ἐπιστήμη*.

jest „prawdą” o nim – to w obu przywołanych opowieściach tkwią korzenie pewnej koncepcji, którą chcemy odtworzyć z rozproszonych wzmianek w późnoantycznych (głównie, choć nie wyłącznie) tekstach.

Punktem wyjścia naszego studium jest zatem platońska wizja Niebiańskiej Afrodyty i przynależnego jej Niebiańskiego Erosa jako opozycji do „pospolitej” (Pandemos) Afrodyty – ziemskiej i „pospolitego” Erosa oraz wspaniała metafora „wypłynięcia”, jak ujmuje to Platon, „na pełne morze piękna” (*Sym.* 210d: ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαιος τετραμμένος τοῦ καλοῦ). W tym kontekście chcemy umieścić trzy relacje pochodzące ze znacznie późniejszych źródeł. Pierwszą – o Afrodycie Uranii, która podczas specjalnych świąt, w odpowiedzi na tajemne rytualne zabiegi, pod postacią cudownej gwiazdy zstępowała ze szczytów gór Libanu w Afaka w Fenicji i spadała do rzeki Adonis wypływającej ze świętej grotty¹⁶ znajdującej się w pobliżu przybytku prastarego wielopostaciowego żeńskiego bóstwa, znanego również jako Afrodyta Afakijska¹⁷. Druga relacja to opowieść o gwieździe Uranii, która objawiła się neoplatonikowi Olympiodorosowi z Teb na morzu, podczas burzy, opadając na maszt miotanego żywiołami okrętu¹⁸. Trzeci zaś przekaz dotyczy teurgicznych zabiegów przeprowadzanych przy pomocy specjalnie skonstruowanych instrumentów czy też machin¹⁹, których celem było sztuczne wytworzenie cudownej

¹⁶ Od razu zaznaczmy, że piszemy wymiennie „grotą” i „jaskinia”, w grece pojawiają się tu różne terminy, np.: σπέος – „pieczara, jaskinia, grotą” w *Odysei* (ale tu też ἄντρον); σπήλαιον – u Justyna i Orygenesy; ἄντρον – u Porfyriosa w *Grocie nimf* (co do ἄντρον zob. G.K. Giannakis, „On Greek ἄντρον”, *Glotta*, 76, 2000, ss. 192–198, tu też wyjaśnienie, że słowo to znaczy: „the place of crossing to the opposite side”).

¹⁷ Piszą o tym: Sozomenos, *HE* II 5 oraz Zosimos I 58,1–3.

¹⁸ Olympiodoros, fr. 48, wyd.: Olympiodoro Tebano, *Fragmmenti storici*, introduzione, traduzione e note con in appendice il testo greco a cura di R. Maisano, Napoli 1979.

¹⁹ Warto wytłumaczyć, że Witruwiusz (X 1,3) rozróżnia „machiny” (łac. *machina*, gr. μηχανή) i „instrumenty” (łac. *organum*, gr. ὄργανον), pisząc: „machiny wprawia się w ruch za pomocą wielu czynności albo też większej siły, jak np. balisty i prasy w tłoczniach, natomiast instrumenty spełniają postawione im zadanie przy umiejętnym wykonywaniu jednej czynności, jak np. nakręcanie skorpionia lub anisocyklów (*anisocyclorum*)” (przekł.: Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, przekł. K. Kumaniecki, wstęp A. Sadurska, Warszawa 1999). Różnica pomiędzy tymi pojęciami jest jednak płynna i wyznacza ją stopień skomplikowania urządzenia. W przypadku interesujących nas przedmiotów nie da się jej łatwo przeprowadzić. Stąd będziemy używać obu określeń wymiennie i niekonsekwentnie. Warto przy okazji zwrócić uwagę na słowo *anisocycla*, czyli greckie zaprzeczenie (ἀν-)ισόκυκλος oznacza-

gwiazdy emitującej szafirowe, mistyczne światło²⁰. Naszym zdaniem są to trzy odsłony tej samej koncepcji, kluczowej dla zrozumienia metafizycznych dążeń czasów schyłku antyku. Postaramy się odtworzyć ową koncepcję, złożyć ją z rozproszonych strzępów przekazów zawartych w licznych źródłach. Stałym punktem odniesienia naszego studium będą przywołane wyżej platońskie idee zawarte w *Symposionie*, stąd też od przywołania tegoż właśnie słynnego tekstu zaczęliśmy.

Ów z lekka tylko zakreślony obszar badawczy dotyczy zagadnienia, które jest niezwykle trudne ze względu na swą materię, czyli mistyczne przeżycie relacjonowane przez autorów w zdawkowy, niejasny, mglisty sposób. Z jednej bowiem strony źródła wspominają o teofaniach Uranii na marginesie zupełnie innych kwestii. To znaczy, że kluczowe dla nas koncepcje pojawiają się w tekstach, które dotyczą innych zagadnień, na przykład rzekomej walki cesarza Konstantyna z kultami pogańskimi czy opowieści o morskich przygodach pewnego neoplatońskiego poety, historyka i dyplomaty w jednej osobie. Nawet wzmianki o interesujących nas machinach czy też instrumentach nie są systematycznym, technicznym opisem ich budowy i działania. A zatem żadne ze źródeł nie dotyczy wprost fundamentalnej dla nas kwestii. Mamy tylko marginalne nawiązania do jakiejś większej, znanej autorom koncepcji, której nie referują oni w sposób systematyczny. Z drugiej strony nawet gdyby było inaczej i postanowiliby oni tak uczynić, trudności nie znikają, przeżycia mistyczne ze swej natury nie podlegają bowiem prostej werbalizacji²¹. Nawet wielcy mistycy pokroju Plotyna mają istotny problem z opisaniem własnych doznań²². Stąd

jące „urządzenie o nierównych kołach”, czyli jakiś system przekładni kołowych. O podobnych nieco urządzeniach będziemy pisali w trzeciej części naszej książki.

²⁰ Opis ten zamieszcza Michał Psellos w swoim komentarzu do *Wyroczni chaldejskich* (fr. 206, wyd.: *Oracles chaldaïques, texte établi et traduit par É. des Places*, BL, Paris 2003 (1^{ère} éd. 1971) oraz Nikeforos Gregoras w komentarzu do traktatu *O snach* autorstwa Syneiosa z Kyrene (*Explicatio in librum Synesii De insomniis / Scholia in Synesium De insomniis*, PG 149, coll. 540–541).

²¹ Choć warto sięgnąć do: K. Albert, *Wprowadzenie do filozofii mistyki*, przekł. J. Marzęcki, Kęty 2002, ss. 6–10, gdzie znajdziemy taką tezę (s. 10): „Mistyka wcale nie jest niewyraźnym odczuciem”. Z tym że jest to raczej wniosek wynikający ze studium Nietzschego nad zdaniem Talesa: „Woda jest początkiem rzeczy”. Ważniejsze jest więc dla nas inne stwierdzenie Alberta (s. 10), że: „Mistyczna intuicja jest ze swej istoty przed-językowa, pozajęzykowa, lub lepiej: ponadjęzykowa”.

²² Np. *Enn.* I 6,9, IV 8,1, V 4,17, VI 7,32–42, VI 9; zob. też: A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, przekł. H. Bednarek, Kra-

też wspomniany filozof, po różnych próbach sprostania temu wyzwaniu przy pomocy alegorii czy też – rzadziej i z gorszym efektem – opisu dyskursywnego, z rozbrajającą szczerością powiada (*Enn.* VI 9,9): „i kto ujrzał, ten wie, o czym mówię” (ὁστίς δὲ εἶδεν, οἶδεν ὁ λέγων)²³. Pytanie: a co z tymi, którzy nie ujrzeli? Dlatego warto pamiętać, że współczesny badacz fenomenu przeżyć mistycznych nie jest zazwyczaj (czy zgoła nigdy) mistykiem, studiuje więc „coś”, czego sam nie doświadczył.

Mamy zatem zjawisko relacjonowane zdawkowo w przekazach źródłowych, trudne do opisanego dla tych, którzy go doświadczyli, i niedoświadczonych przez współczesnego badacza. Jak zatem w ogóle je studiować?

Słynny holenderski teolog i historyk Gilles Quispel (1916–2006) w 1951 roku wygłosił w Instytucie Carla Gustava Junga w Zurychu cykl wykładów na temat gnozy. Zostały one opublikowane jeszcze w tym samym roku w książce *Gnosis als Weltreligion: die Bedeutung der Gnosis in der Antike*²⁴ (angielski przekład pt. *Gnosis as a World Religion* ukazał się w 1972 roku). Drugie wydanie tej pracy ujrzęło światło dzienne w 1972 roku. W owym klasycznym już dziś dziele, tłumacząc, jak trudno współczesnemu człowiekowi zrozumieć gnostyckie – zawiłe i pełen sprzeczności – systemy, w których na przykład Helena (towarzyszka Szymona Maga) jest „zarazem ładacznicą, księżycem, boginią i Kobieta-Ideą”²⁵, Quispel pisał, że jest to „pseudoproblem, który wprawdzie zrodził się w toku naukowych prac badawczych, ale w ogóle nie istniał dla ówczesnych ludzi, gdyż ich sposób myślenia różnił

ków 1997, ss. 68–72 i P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przekł. P. Bobowska, oprac. Z. Nerczuk, Kęty 2004, ss. 38–57. Zob. też dalej: ss. 341–355. (o Plotynie w interesującym nas kontekście instrumentów teurgicznych).

²³ Zob. Plotinus, *Ennead VI. 6–9*, with an English translation by A.H. Armstrong, Loeb, Cambridge, Mass.–London 1988 (repr. 2003), s. 338, przyp. 1, gdzie znajdziemy sugestię wydawcy, że ta fraza była dość pospolita, używana np. w języku misterii, aby nie ujawniać ich tajemnic (zob. Pauzaniusz I 37,4, który stwierdza, że nie Demeter nauczyła ludzi uprawy bobu, bo: „Ten, kto już miał szczęście oglądać święte obrzędy w Eleuzys lub czytał tzw. *Księgi orfickie*, ten wie, o czym mówię”, przekł.: *W świątyni i w micie. Z Pauzaniaza Wędrówki po Helladzie księgi I, II, III i VIII*, przekł. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 2005); użył jej też Plotyn w innym miejscu – *Enn.* I 6,7: „Trzeba więc znowu wspinać się do dobra, którego pragnie każda dusza. Kto je ujrzał, ten wie, o czym mówię, wie, jak jest piękne (Εἶ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὁ λέγων, ὅπως καλόν)” – traktat *O pięknie*, nr 1 (= *Enn.* I 6), przekł. pol.: Plotyn, *Enneady*, przekł. i oprac. A. Krokiewicz, t. I–III, Warszawa 2000–2003.

²⁴ Przekł. pol.: G. Quispel, *Gnoza*, przekł. B. Kita, Warszawa 1988.

²⁵ *Ibidem*, s. 120.

się od naszego, przynajmniej od tego, jaki charakteryzuje pracę naukową²⁶. I w tym miejscu czyni pewną, dość zaskakującą dygresję, której obecność w tekście jego książki tłumaczy fakt, że jest ona zbiorem wykładów. Oto badacz powiada tak²⁷:

Wielkim brakiem kształcenia akademickiego jest m.in. to, że nie rozwija ono właśnie tej sfery **duży**, dzięki której można by nawiązać pewien kontakt z tekstami **synkretycznymi**, a nawet pozwala jej skarleć. Uniwersytety nie bez racji dążą do uczynienia z aparatu myślowego studenta czegoś w rodzaju **aparatu telefonicznego**, który bezbłędnie ustala właściwe połączenia. **Mózg człowieka okresu synkretyzmu** należy natomiast sobie wyobrazić raczej w postaci **alchemicznej retorty**, w której między najbardziej różnym materiałem nawiązuje się ukryte współodczuwanie, w której wyobrażenia z różnych warstw świadomości oraz elementy najbardziej różnorodnych prądów duchowych **łączą się ze sobą według pewnej wewnętrznej zasady, właśnie nie logicznej, lecz asocjacyjnej**.

Pisząc o „tekstach synkretycznych” czy o „okresie synkretycznym”, Quispel ma na myśli nagromadzenie w relacjach autorów antycznych najprzeróżniejszych myśli, koncepcji, skojarzeń, często niespójnych, pełnych sprzeczności, nawet nie do końca uświadomionych, które tworzą niezmiernie skomplikowaną konstrukcję. Poszczególne jej elementy łączą się nie według logicznych prawideł, ale poprzez luźne skojarzenia – asocjacje. Aby poznać ich strukturę, nie wystarczy zatem prosta analiza pokazująca zależność tekstu A od tekstu B, ale – jak dalej pisze Quispel – konieczne są „chemiczne zaślubiny» wszystkiego ze wszystkim”, jak w świecie „czarnoksiężnika”. Choć dla akademickiego badacza może brzmieć to – delikatnie rzecz ujmując – nieco niepokojąco, Quispel dalej wyjaśnia²⁸:

Jeśli potrafimy w pewnym stopniu wczuć się w ten **asocjacyjny sposób myślenia**, dostrzeżemy może systemy, które zwykli tworzyć paranoicy. Snują oni najwspanialsze fantazje, ale często odczuwają potrzebę wtłoczenia tych obrazów w pewien system; maszerują więc fantazje w zwartym szyku, wyprężone i zdyscyplinowane: raz–dwa, raz–dwa. Badacz gnozy, który jest przy-

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem*, ss. 120–121.

zwyczajony do rozrzedzonej atmosfery książki i któremu ta strona rzeczywistości nie jest dobrze znana, czuje się niemiłe poruszony taką lekturą, aż nagle odkrywa, że obrazy i dążenia do systemu, i **asocjacyjny sposób myślenia** nie są także zupełnie obce jego ukochanym gnostykom.

Aby jeszcze bardziej przybliżyć odbiorcom to, o co mu chodzi, Quispel przywołuje²⁹ w roli porównania kliniczny przypadek pewnego paranoika, który sam powiadał o sobie: „ja, Paul Seemann [...] bóg sabaoth, odkupiciel wszystkich ludzi i światów w mojej ukochanej Ewie, ukochanym bogu, mej gorąco i szczerze umiłowanej małżonce, dziewce, tej, która nigdy jeszcze nie została pohańbiona, królowej niebieskiej, cesarzowej w niebiesiech, w niebieskich boskościach sięgających po najwyższe potęgi [...] mojej dobrej wróżce, Contessie de Valorbes, Alicji Negro [...], Annie Euler”. Zawarte w przytoczonych słowach paranoika skojarzenia Quispel odnosi do Szymona Maga i jego Heleny, którzy byli ukazywani w źródłach w uderzająco podobny sposób. Dzięki temu odwołaniu do klinicznego przypadku lepiej możemy zrozumieć, co badacz ma na myśli, gdy przywołuje „«chemiczne zaślubiny» wszystkiego ze wszystkim” w świecie „czarnoksiężnika”.

Powracając jednak na poziom ogólnych uwag Quispela, kluczowe dla nas jest użyte przez niego określenie „asocjacyjny sposób myślenia”, to znaczy taki, w którym postrzegamy tekst jako produkt zaskakującego amalgamatu bardzo różnych myśli i skojarzeń. Autor przekazu źródłowego (w tym przypadku gnostyckiego) porównany został do paranoika, który strumień luźnych fantazji wtłoczył, czy raczej usiłował wtłoczyć, w ciasne ramy pewnego systemu, ale skojarzenia te i tak tu i ówdzie wyzierają z jego relacji³⁰. Nasza książka będzie zatem w części „marszem fantazji”, starającym się uchwycić wcześniejszą od „sztywnej”, „twardej” relacji nieskrępowaną falę myśli i skojarzeń, za którymi stoi idea teofanii Afrodyty Uranii – cudownej gwiazdy, która w specyficznych okolicznościach zstępuje z niebios albo którą można sztucznie wytworzyć przy pomocy specjalnie skonstruowanych instrumentów czy

²⁹ *Ibidem*, s. 121.

³⁰ Trzeba pamiętać, że wygłaszając swoje wykłady w Instytucie Carla Gustava Junga, Quispel (*op. cit.*, ss. 56–57) nie ukrywał, że interpretuje gnozę psychologicznie i postrzega ją jako proces budzenia w człowieku jego nieświadomionego „ja” (*Selbst*). W tekście Quispela można zatem odnaleźć bliższe i dalsze echa koncepcji Junga, z jego ideami nieświadomości, synchroniczności (powszechnego związku zdarzeń, nie zaś tylko prostej relacji przyczynowo-skutkowej), archetypu itd.

też maszyny. Poza partiami analitycznymi poświęconymi tekstom i autorom, którzy pisali o tym zaskakującym fenomenie, znaczną część książki stanowią zatem różne asocjacje³¹: obrazy i skojarzenia, które z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem stoją za przekazami naszych źródeł. Kluczowe są skojarzenia i odniesienia, jakie musiały tkwić w głowach różnych autorów piszących o cudownej gwiazdzie Afrodyty Uranii.

Co do sposobu pracy, jest jeszcze jedno – poza przywołaną wyżej „alchemiczną” metodą Quispela – źródło inspiracji, coś, co w myśli Carla Gustava Junga³² nazywa się *circumambulatio*, czyli dosłownie „chodzeniem wokół czegoś”³³. To interpretacja poprzez opis prowadzony z wielu stron, jakby „po okręgu”, nie zaś „prostolinijnie”. W sumie jednak Quispel i Jung sugerują podobną metodę. Pierwszy z nich odrzuca linearny model skojarzeń, porównany do połączeń telefonicznych, na rzecz czegoś, co przywodzi na myśl „alchemiczną retortę” czarnoksiężnika. Drugi z kolei odwołuje się do praktyki znanej z obszaru różnych kultur, polegającej na rytualnym okrążaniu świętego miejsca czy przedmiotu celem poznania poprzez mistyczne zbliżenie się do niego (zresztą w przypadku Junga inspirujące są również inne jego metody interpretacyjne: przede wszystkim amplifikacja³⁴, czyli gromadzenie serii skojarzeń pochodzących z różnych źródeł, oraz kojarzenie³⁵ poprzez luźny strumień myśli i obrazów dotyczących badanej idei). W ten też sposób chcemy postąpić z przekazami na temat teofanii Niebiańskiej Gwiazdy. Nie tylko poddamy je gruntownej analizie, ale również będziemy „krążyć” wokół nich, przedstawiając bliższe i dalsze asocjacje, aby dzięki *circumambulatio* poznać i odtworzyć jedną z najważniejszych mistycznych koncepcji antyku.

³¹ Termin ten w psychologii ma dość ściśle, techniczne znaczenie, my jednak używamy go w znaczeniu pospolitym (zgodnie z sensem łac. *associo* – „połączyć”) jako ciąg związków, powiązań, skojarzeń.

³² Zob. D. Sharp, *Leksykon pojęć i idei C.G. Junga*, przekł. J. Prokopiuk, Wrocław 1998, s.v. *cyrkumambulacja*, s. 46 i wstęp do tego leksykonu, autorstwa J. Prokopiuka, ss. 13–14.

³³ *Ox. Lat. Dict.*, s.v. *circumambulo*.

³⁴ Sharp, *op. cit.*, s.v. *amplifikacja*, s. 25.

³⁵ *Ibidem*, s.v. *kojarzenie*, s. 85. Co do praktycznego zastosowania Jungowskich metod zob. np.: C.G. Jung, „Duch Merkuriusza”, [w:] *idem*, *Rebis, czyli kamień filozoficzny*, przekł. i oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, ss. 289–351. Niżej przywołujemy też (zob. s. XXIII.) studia Junga nad apokryficznymi *Dziejami Jana*.

LITERATURA I STAN BADAŃ

1. INSPIRACJE

Pierwsza księga *Rozmyślań* cesarza Marka Aureliusza¹ to zestawienie imion osób wraz z podaniem krótkich informacji, co władca zawdzięcza każdej z nich². I tak dziadkowi (I 1) „łagodność i równe usposobienie” (τὸ καλότηες καὶ ἀόργητον), ojcu (I 2) „umiłowanie skromności i charakter męski” (τὸ αἰδῆμον καὶ ἀρβρενικόν), matce (I 3) „ducha pobożności i dobroczynności” (τὸ θεοσεβῆς καὶ μεταδοτικόν), pradziadowi zaś (I 4): „żem do szkoły publicznej nie chodził, lecz miałem dobrych nauczycieli w domu; zawdzięczam mu też nabycie przekonania, że powinno się na to nie żałować grosza”. Wymienia dalej władca swych wychowawców i nauczycieli, na przykład Diogneta³, o którym notuje (I 6): „zaszczepił mi wstręt do błahostek i ustrzegł

¹ Wyd.: *Marci Antonini Commentariorum quos sibi ipsi scripsit*, recensuit I. Stich, Teubner, Lipsiae 1903; przekł. pol.: Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, przekł. M. Reiter, oprac. K. Leśniak, Warszawa 1988; zob. też znakomity wstęp do tej lektury: P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przekł. P. Domański, Kęty 2004, gł. ss. 10–28.

² Marek Aureliusz użyłby tu przyimka *παρά* z *genetivus*.

³ Diogenetos znany jest chyba jeszcze tylko z tzw. *Historia Augusta*, gdzie w biografii Marka Aureliusza (*HA*, M. Aur. 4) czytamy o cesarzu: „Oprócz tego pod kierunkiem nauczyciela Diog(e)netosa oddawał się malarstwu (*operam praeterea pingendo sub magistro Diogeneto dedit*)”. Tekst łac.: *Scriptores Historiae Augustae*, ed. E. Hohl, editio stereotypa correctior addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyfarth, t. I–II, Teubner, Leipzig 1971 (repr. 1990), tu: t. I, s. 50; przekł. pol.: *Historycy cesarstwa rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, przekł. i oprac. H. Szelest, Warszawa 1966. Zob. też: Hadot, *op. cit.*, ss. 12–15, 24, 280–181.

mię przed wiarą w to, co mówią czarodzieje i kuglarze o zamawianiach i wypędzaniu złych duchów” (τὸ ἀκενόσπουδον· καὶ τὸ ἀπιστητικὸν τοῖς ὑπὸ τῶν τερατευομένων καὶ γοήτων περὶ ἐπωδῶν καὶ περὶ δαιμόνων ἀποπομπῆς καὶ τῶν τοιοῦτων λεγομένοις). Na koniec Marek Aureliusz pisze (I 17): „bogom zawdzięczam, że miałem dobrych dziadków, dobrych rodziców, dobrą siostrę, dobrych nauczycieli, dobrych domowników, krewnych, przyjaciół, prawie wszystkich”.

Choć uniwersytecka książka – po wyjaśnieniu, czego będzie dotyczyła – powinna zawierać rozdział pt. „Stan badań”, w tym wypadku tak się jednak nie stanie, a z pewnością nie do końca. Po pierwsze, brakuje studiów, które łączyłyby interesujące nas trzy fenomeny, czyli dotyczyły późnoantycznych teofanii Afrodyty Uranii. Po drugie, prezentacja literatury, wyniki wcześniejszych badań oraz nasze z nimi polemiki i nowe interpretacje znajdują się bezpośrednio w trzech głównych rozdziałach dotyczących świątyni w Afaka, Olympiodorosa oraz instrumentów teurgicznych. Ponieważ zaś są to studia bardzo szczegółowe, dotyczące różnych partii tekstów źródłowych, nie ma sensu w tym miejscu wymieniać prac, które w dalszej części książki zostaną i tak omówione i poddane krytycznej analizie. Nawet zresztą jeżeli są to nieco ogólniejsze pozycje dotyczące – powiedzmy – polityki religijnej Konstantyna, osoby Olympiodorosa czy pewnych technicznych aspektów teurgii późnoantycznej, zrozumienie toczonych w nich sporów wymaga znajomości i dogłębnej analizy tekstów źródłowych, do których się one odnoszą: zatem najpierw zaprezentujemy przekazy źródłowe na temat interesujących nas fenomenów, a dopiero potem dyskusje w literaturze. W zamian jednak, parafrazując przytoczone wyżej słowa Marka Aureliusza, chcemy wskazać „dobrych nauczycieli”, tych, którzy zaszczepili nam „wstręt do błahostek” i ustrzegli „przed wiarą w to, co mówią czarodzieje i kuglarze”. Bardzo istotne jest bowiem to, co nasza książka zawdzięcza innym, bardziej ogólnym studiom, w szczególności tym nieco starszym, już dziś klasycznym, które stanowią pewien trwały fundament i stały punkt odniesienia. Przyświeca też nam przywołana we „Wprowadzeniu” myśl Gilles’a Quispela, że nie należy działać na zasadzie „aparatu telefonicznego”, szukającego połączeń pomiędzy jakąś książką a naszym studium. Ważniejsze od wyliczenia dotychczasowych pozycji na temat Afaka, Olympiodorosa czy machin teurgicznych jest pokazanie inspiracji badawczych, wzorców studiów, które pozwoliły odkryć i zrozumieć pewną koncepcję ukrytą – naszym skromnym zdaniem – w strzępach późnonatycznych przekazów.

Skoro więc zaczęliśmy od Quispela, warto od razu przywołać samego Carla Gustava Junga, którego różne studia były dla nas bardzo inspirujące. W szczególności książka *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, a zwłaszcza jej partie⁴ poświęcone analizie passusu apokryficznych *Dziejów Jana*⁵ (rozdz. 97–102), opisującego spotkanie tytułowego bohatera z – pozornie tylko ukrzyżowanym⁶ – Jezusem w grocie na Górze Oliwnej, czemu towarzyszą świetliste fenomeny oraz ukazujący się promienny krzyż będący „granicą” (gr. διορισμός) Wszystkiego. Wywołuje to niezmiernie ważne skojarzenia. Z kolei Jungowskie interpretacje samego ukrzyżowania⁷ wiodą ku motywowi „nocnej podróży morskiej”⁸, bardzo istotnemu z naszego punktu widzenia, ponieważ być może o takim właśnie przeżyciu pisał Olympiodoros z Teb, którego relacja będzie jednym z kluczowych dla nas przekazów. Można by przywołać wiele innych przykładów inspiracji studiami Junga.

Pozostając jeszcze przy klasycznych pracach o tematyce bliskiej przywołanemu wyżej studium Quispela, warto wymienić dwie inne pozycje poświęcone gnozie, czyli książki Hansa Jonasa⁹ i nade wszystko Kurta Rudolpha¹⁰. Otwierają one czytelnika na inny sposób patrzenia na tekst źródłowy, właśnie taki, o jakim pisał Quispel, tj. skojarzeniowy, lub też – jak powiedziała by Jung

⁴ C.G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, przekł. R. Reszke, Warszawa 2009, ss. 293–299.

⁵ *Acta Iohannis*, ed. É. Junod, J.-D. Kaestli, vol. I–II, Turnhout 1983; przekł. pol.: *Dzieje Jana*, przekł. i oprac. M. Starowieyski, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, pod red. M. Starowieyskiego, t. II/1, Kraków 2007, ss. 295–335.

⁶ Tekst ma wyraźnie charakter dokecki, chociaż ciekawa jest też interpretacja Junga (*Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, ss. 294–295), którego zdaniem ważniejsze od pozornej śmierci Jezusa na krzyżu, jest to, że opisane w *Dziejach Jana* wydarzenia rozgrywają się równocześnie na dwóch planach: historycznym i psychicznym. W drugim przypadku rzecz dzieje się „w psychice obserwatora”, czyli na „górze” – w „pieczarze”, co jest synonimem „niebiańskiego miejsca”. Jest to opis „procesów wewnątrzpsychicznych lub podprogowych”. Zdaniem Junga w tekście „został przeprowadzony podział między historycznym, zmysłowo postrzegalnym wydarzeniem, które dokonało się na dole, na ziemi, a idealnym, wizjonerskim procesem na wysokości”. To tylko jedna próbka tego typu Jungowskich interpretacji.

⁷ Zob. Sharp, *Leksykon pojęć i idei C.G. Junga*, przekł. J. Prokopiuk, Wrocław 1998, s.v. ukrzyżowanie, s. 167.

⁸ *Ibidem*, s.v. nocna podróż morska, s. 114–115.

⁹ H. Jonas, *Religia gnozy*, przekł. M. Klimowicz, Kraków 1994.

¹⁰ K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przekł. G. Sołwinski, Kraków 1995.

– cyrkumambulacyjny¹¹. Świat gnostyckich wyobrażeń, mitów i koncepcji czerpie bowiem inspiracje z wielu źródeł i jest tak wymyślny, że wymusza na badaczu szczególną uwagę i koncentrację wokół wszelkich przychodzących na myśl skojarzeń.

Ważną dla nas rolę odgrywają studia nad zagadnieniem symbolu. Warto wymienić dwie klasyczne już pozycje. Pierwsza to *Obraz i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej* autorstwa Mircei Eliadego¹². Szczególnie inspirujące są parte poświęcone perle i jej substytutom¹³ (np. szklanym paciorkom czy kamieniom) oraz studium kontekstów, w jakich się one pojawiają, a dotyczących: bogini Afrodyty, jej narodzin, morza, niebieskich kamieni szlachetnych i półszlachetnych (np. lapis lazuli); ważny jest też związek tego wszystkiego ze śmiercią¹⁴. Również to, co Eliade pisze o symbolice „środka”¹⁵, okazało się bardzo inspirujące w kontekście interesującej nas plotyńskiej metafory kuli – koła – punktu centralnego. Drugą pozycją to *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach* Manfreda Lurkera¹⁶, choć w tym przypadku trzeba uczynić dwa poważne zastrzeżenia. Wadą książki są nieznośne światopoglądowe komentarze autora¹⁷, który potrafi na przykład bez zażenowania i na poważnie przekonywać, że Jezus jest jednak lepszy do Buddy¹⁸. Nie stroni też od „seksistowskich” uwag¹⁹. Co gorsza, bywa również zupełnie bezkrytyczny wobec przekazów źródłowych, deklarując na przykład swoją głęboką wiarę we wszystko, co chrześcijańscy herezjolodzy (np. Epifanios z Salaminy) wypisywali o praktykach gnostyków (m.in. w dyskusyjne relacje o spożywaniu przez nich spermy i krwi menstruacyjnej), z czego jeszcze

¹¹ Sharp, *op. cit.*, s.v. cyrkumambulacja, s. 46.

¹² M. Eliade, *Obraz i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, przekł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 2009.

¹³ *Ibidem*, ss. 173–208.

¹⁴ *Ibidem*, ss. 194–195. Zob. też: *ibidem*, ss. 202–203, poświęcone kamieniom szlachetnym pochodzącym rzekomo z głowy lub gardzieli smoków.

¹⁵ *Ibidem*, ss. 31–71.

¹⁶ M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przekł. R. Wojnakowski, Warszawa 2011.

¹⁷ Zob. np.: *ibidem*, s. 302: „I choć jednostka przy nazbyt często legalizowanym w dzisiejszych czasach wykorzystywaniu własnej płci niezgodnie z naturą może utracić nawet swoją godność, to jej sfera intymna zawsze będzie miejscem misterium Kosmosu”.

¹⁸ *Ibidem*, s. 458.

¹⁹ Zob. np.: *ibidem*, s. 304.

Lurker potrafi wyciągać daleko idące wnioski²⁰. Ponadto wywody autora są prawie pozbawione przypisów do źródeł. Trzeba samemu domysleć się i znaleźć odpowiedź na pytanie, do jakiego tekstu badacz nawiązuje. Należy jednak pamiętać, że niemieckie wydanie syntetycznej (nie analitycznej) pracy Lurkera ujrzało światło dzienne w 1990 roku (czyli roku śmierci autora). Jest to więc książka sprzed ponad 25 lat. Mimo wymienionych wad praca zawiera jednak wiele cennych sugestii, dotyczy to w szczególności partii poświęconych symbolice światła i ciemności²¹, gwiazd, Księżyca czy Słońca²². Jeszcze ważniejsze są analizy symbolu drzewa, którego „owoce” to gwiazdy (oraz Słońce i Księżyc), będące też czasem skrzącymi się kamieniami szlachetnymi (błyszczą one na niebie rozpościerającym się ponad Oceanem)²³. Ciekawe też są pewne ogólne spostrzeżenia Lurkera, jak na przykład w części książki poświęconej motywowi „życia jako pielgrzymki” – autor twierdzi, że w tym obrazie przeważają dwa wzorce drogi do Boga²⁴: kierunek do początku, czyli źródła, lub do światła, czyli nieba (co można odnieść do interesującego nas przypadku fenomenów w Afaka oraz morskiej przygody Olympiodorosa). Innymi słowy, studium Lurkera – przy wszystkich swych niedoskonałościach – może być bardzo ciekawym wprowadzeniem do zagadnienia symbolu²⁵.

Podobnego kręgu zagadnień, co powyższe pozycje, dotyczy bardzo pożyteczne, monumentalne dzieło autorstwa Stitha Thompsona²⁶, będące wykazem motywów obecnych w mitach i opowieściach różnych ludów, zaopatrzoną w odsyłacze do literatury i – w mniejszym stopniu – również do źródeł. Z powodu upływu czasu literatura podana przez Thompsona jest już jednak mocno przestarzała. Ponadto w leksykonie tym cywilizacja grecko-

²⁰ *Ibidem*, s. 308.

²¹ *Ibidem*, ss. 137–155.

²² *Ibidem*, ss. 157–182.

²³ Tu Lurker odsyła do *Gilgamesza*, gdzie na końcu dziewiątej tabliczki z tekstem eposu znajdziemy opis ogrodu bogów, w którym na drzewach rosną drogocenne szlachetne kamienie, zob. *Epos o Gilgameszu*, przekł. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapelusz, Warszawa 2002.

²⁴ Lurker, *op. cit.*, s. 361; z innych symboli pokazanych przez Lurkera ciekawe są np. „kula” i „jaskinia”, o których autor pisze (*ibidem*, s. 42), że są najstarszymi wyobrażeniami świata.

²⁵ Zob. też: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przekł. K. Romaniuk, Poznań 1989.

²⁶ S. Thompson, *Motif-index of Folk-literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Example, Fabliaux, Jest – Books and Local Legends*, vol. I–VI, Bloomington 1955–1958.

-rzymska jest niestety nieco przytłoczona przez inne kręgi kulturowe. Na przykład interesujący nas motyw A. 781. *Origins of Venus (planet)* zawiera odwołania do podań: estońskich, hinduskich, syberyjskich, eskimoskich, ludów obu Ameryk i Afryki. I nic ze świata śródziemnomorskiego. Tym niemniej jako materiał porównawczy i poszerzający horyzonty praca Thompsona jest bardzo pożyteczna. Dotyczy to na przykład – poza wymienionym wyżej – motywu magicznych skał i kamieni (D. 931. *Magic rock (stone)*) czy magicznych przedmiotów (D. 800–1699. *Magic objects*).

Skoro interesować nas będzie teofania Uranii, postrzegana przez pryzmat Platońskiego *Symposionu* jako droga do Absolutu, zjednoczenia z Nim, kluczowe są studia poświęcone mistyce czasów późnego antyku, w szczególności neoplatońskiej i – w mniejszym stopniu – chrześcijańskiej. Wymienić tu trzeba m.in. książkę Andrew Loutha²⁷ pokazującą korzenie tego zjawiska, w tym nade wszystko Platona, oraz akcentującą rolę Plotyna. Odnośnie do tego ostatniego trzeba odnotować niewielkie, ale znakomite studium Pierre'a Hadota²⁸ poświęcone twórcy neoplatonizmu, szczególnie zaś godne uwagi są spostrzeżenia dotyczące motywu koła i kuli u tegoż filozofa. Z bardziej ogólnych prac przydatne jest wprowadzenie do mistyki filozoficznej autorstwa Karla Alberta²⁹, głównie jego analiza doświadczenia jedności, teraźniejszości, szczęśliwości, miłości i śmierci³⁰ oraz pojęcia *Hen* – Jedni³¹ i Bytu³². Poza tym u Alberta pojawiają się ważne dla nas motywy: nieskończoności błękitu nieba i morza³³, rytmicznego ruchu³⁴, szumu płynącej wody³⁵, Bytu jako najwyższej gwiazdy³⁶ i – nade wszystko – „oka Uranii”³⁷.

²⁷ A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, przekł. H. Bednarek, Kraków 1997.

²⁸ P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przekł. P. Bobowska, oprac. Z. Nerczuk, Kęty 2004.

²⁹ K. Albert, *Wprowadzeni do filozoficznej mistyki*, przekł. J. Marzęcki, Kęty 2002.

³⁰ *Ibidem*, ss. 21–73.

³¹ *Ibidem*, ss. 106–126.

³² *Ibidem*, ss. 126–141.

³³ *Ibidem*, ss. 26–27 (w *Hyperionie* Hölderlina).

³⁴ *Ibidem*, ss. 34–35 (w *Słońcu życia* Sillanpää).

³⁵ *Ibidem*, s. 52 (w *Nieśmiertelności* Kundery).

³⁶ *Ibidem*, ss. 64–65 (w jednym z *Dytyrambów dionizyjskich* Nietzschego).

³⁷ *Ibidem*, s. 124 (w sonecie Fichtego).

Wiele zawdzięczamy też pracom Erica R. Doddsa³⁸, szczególnie jego analizom zjawiska irracjonalności, do czego przyznajemy się otwarcie, mimo że wciąż panuje moda na krytykowanie tego autora. Można bowiem w wielu kwestiach się z Doddsem nie zgadzać, jednak jego spojrzenie na to, co „irracjonalne”, w tym na przykład na teurgię późnoantyczną, jest nadzwyczaj ciekawe.

Z naszej perspektywy ważne są też różne kwestie związane z misteriami antycznymi, w szczególności motyw światła i ciemności oraz jemu pokrewne. Stąd warto wymienić *Eleusis* Karla Kerényiego³⁹ oraz klasyczną pozycję Waltera Burkerta⁴⁰. Z tym że o ile ten ostatni jest bardziej krytyczny i wnikliwy, o tyle ten pierwszy na pewno bardziej inspirujący i obrazowy. Zresztą i inne prace Kerényiego pojawią się w tym bibliograficznym wprowadzeniu w związku z pewnymi szczegółowymi już kwestiami.

Zbliżając się do głównej tematyki naszego studium, wypada przywołać *Złotą gałąź* Jamesa G. Frazera, a w szczególności partie poświęcone Adonisowi, Attisowi i Ozyrysowi⁴¹. Warto jednak przypomnieć⁴², iż pierwsze wydanie tej klasycznej książki ukazało się w dwóch tomach w 1890 roku. Dziesięć lat później światło dzienne ujrzało wydanie drugie w trzech tomach. Potem Frazer rozszerzał jeszcze poszczególne części swego dzieła, które przybierały postać odrębnych publikacji. Tak w 1906 roku ukazała się książka, z której korzystamy, czyli *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*. W przedmowie do niej autor zapowiadał trzecie – znacznie rozszerzone – wydanie *Złotej gałęzi*. I rzeczywiście w latach 1911–1915 ukazała się najobszerniejsza postać jego dzieła, ujęta aż w dwunastu tomach. Dodatkowo w 1922

³⁸ E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przekł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002; *idem*, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, przekł. J. Partyka, Kraków 2004.

³⁹ K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przekł. I. Kania, Kraków 2004, gł. ss. 126–143 poświęcone m.in. ukazaniu światła w ciemnym telesterionie w Eleuzis oraz koncepcji *visio beatifica*.

⁴⁰ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przekł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, gł. ss. 161–195 o doświadczeniu niezwykłości w misteriach.

⁴¹ J.G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, London 1906.

⁴² Zob. J. Lutyński, „Sir James George Frazer i jego *Złota gałąź*”, [w:] J. G. Frazer, *Złota gałąź*, przekł. H. Krzeczkowski, przedmowa J. Lutyński, Warszawa 1978, ss. 11–23 (inne wydanie, bez wstępu: J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przekł. H. Krzeczkowski, Kraków 2012).

roku Frazer wydał skrót *Złotej gałęzi* pozbawiony przypisów, który potem wielokrotnie wznawiano. Ten właśnie skrót był podstawą polskiego przekładu, z tym że tłumacz dokonał w nim jeszcze pewnych cięć. Interesujące nas partie dzieła Frazera zawierają ideę młodego boga wegetacji, który umiera lub ginie i następnie zmartwychwstaje. Co prawda istnienie takiego bóstwa zostało potem przez uczonych zakwestionowane⁴³, ale *Złota gałąź* – poza tym, że jest nadzwyczaj uroczą lekturą – zawiera wiele drobnych uwag i sugestii, które nawet jeśli częściowo nieaktualne, są niezmiernie inspirujące⁴⁴.

Ponieważ scenerią teofanii Uranii w Afaka jest jaskinia Adonisa, z której wypływa rzeka nosząca jego imię, jaskinie też nas szczególnie interesują. Warto więc nieco szerzej przyrzeć się pewnym fenomenom z nimi związanym, sięgając na wstępie do może nieco zaskakujących, ale niezmiernie ważnych opracowań. Chodzi przede wszystkim o pasjonującą książkę autorstwa Jeana Clottes'a i Davida Lewisa-Williamsa⁴⁵ poświęconą paleolitycznemu malarstwu jaskiniowemu. Autorzy odrzucają w niej klasyczną hipotezę związku tegoż malarstwa z praktykami magicznymi, szczególnie z magią łowiecką⁴⁶ (co zresztą już wcześniej budziło poważne zastrzeżenia), uważają natomiast, że należy łączyć je z praktykami transowymi, które odprawiano w jaskiniach. Powołując się na badania neuropsychologiczne, badacze piszą o trzech etapach tegoż transu⁴⁷. W pierwszym etapie ludziom ukazują się proste geometryczne kształty: kropki, kreski, zygzaki itp. W drugim są to nieskomplikowane przedmioty, będące jakby „racjonalizacją” wizji z pierwszego stadium (np. koło staje się Słońcem). W trzecim stadium, po – co bardzo ważne – przejściu tunelu lub wiru ze światłem na końcu, ukazują się postacie osób, zwierząt lub też hybryd typu człowieka-wilka czy człowieka-renifera. Zdaniem Clottes'a i Lewisa-Williamsa to obrazy wizji z tych trzech stadiów transu zdobią prehistoryczne jaskinie. Ich ściany są też płaszczyzną

⁴³ Zob. C. Colpe, „Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis-, Osirisüberlieferungen”, [w:] *Lišan mithurti: Festschrift W. von Soden*, Neukirchen-Vluyn 1969, ss. 23–44; W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979, ss. 99–101.

⁴⁴ Np. partia tekstu pt. „The Ritual of Adonis”, ss. 131–134.

⁴⁵ J. Clottes, D. Lewis-Williams, *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, przekł. A. Gronowska, wstęp M. Ryszkiewicz, Warszawa 2009; zob. też: D. Lewis-Williams, *The Mind in the Cave*, London 2002 oraz J. Clottes, „Hallucinations in caves”, *Cambridge Archaeological Journal*, 14, 2004, ss. 81–82.

⁴⁶ Clottes, Lewis-Williams, *op. cit.*, ss. 99–106.

⁴⁷ *Ibidem*, ss. 39–43.

przenikania do i z innego wymiaru. Omawiana książka zawiera poza tym wiele innych cennych dla nas uwag i sugestii. Trzeba jednak zaznaczyć, że tezy Clottes'a i Lewisa-Williamsa wywołały ostre polemiki⁴⁸, choć ostatecznie zaakceptowali je tak uznani badacze jak Robin Dunbar⁴⁹. Mimo to dla nas interesujące są na przykład przywołane przez obu autorów interpretacje kresek zdobiących ściany jaskiń jako „nacięć”, „przejęć”, „szczelin” prowadzących do innej rzeczywistości⁵⁰. Clottes i Lewis-Williams odwołują się w tym przypadku do klasycznej pracy Eliadego o szamanizmie, aby wskazać paralele wspierające ich interpretacje⁵¹.

W tym miejscu warto otworzyć nawias i na chwilę zatrzymać się nad studium wspomnianego już przez nas Mircei Eliadego poświęconym szamanizmowi⁵². Ważne tu są na przykład dwie relacje, do których sięgają również Clottes i Lewis-Williams. W pierwszej mamy opisy inicjacyjnych snów szamanów plemienia Samojedów⁵³. W jednym z nich kandydat wchodzi do rozświetlonej jaskini o ścianach pokrytych jakby lustrem, pośrodku niej płonie coś na kształt ognia. Gdy jednak inicjowany staje w grocie, okazuje się, że ognia nie ma, a światło wpada do środka przez otwór z góry⁵⁴. Z drugiej relacji, dotyczącej Indian północnoamerykańskich⁵⁵, dowiadujemy się m.in. o młodym, piętnastoletnim kandydacie na szamana, który wszedł do jaskini,

⁴⁸ Zob. cykl artykułów różnych autorów w *Cambridge Archaeological Journal*, 13, 2003 pt. „Testing the ‘Tree Stages of Trance’ model”: P.A. Helvenston, P.G. Bahn, „Desperately seeking trace plants: a summary”, ss. 213–216; J.L. Bradshaw, „An unentrancing idea: psychedelics and the upper palaeolithic”, ss. 216–218; Ch. Chippindale, „Trying to test a trance hypothesis in its social context”, ss. 218–220; P.A. Helvenston, P.G. Bahn, „Reply to Bradshaw”, ss. 220–221; P.A. Helvenston, P. G. Bahn, „Reply to Chippindale”, ss. 222–224. Ciąg dalszy dyskusji na łamach *Cambridge Archaeological Journal*, 14, 2004 pt. „Reaction”: J. Clottes, „Hallucinations in caves”, ss. 81–82; D. Pearce, „‘Testing’ and altered states of consciousness in upper palaeolithic art research”, ss. 82–86; D. Wilson, „People talk about heaven...”, ss. 86–90; P.A. Helvenston, P.G. Bahn, „Waking the trance-fixed”, ss. 90–100.

⁴⁹ R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, przekł. B. Kucharzyk, Kraków 2015, ss. 235–238.

⁵⁰ Clottes, Lewis-Williams, *op. cit.*, s. 142.

⁵¹ *Ibidem*, ss. 51–52.

⁵² M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przekł. K. Kocjan, Warszawa 2011.

⁵³ *Ibidem*, ss. 55–58.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 56.

⁵⁵ *Ibidem*, ss. 98–99.

zasnął w niej i w trakcie snu miał wizję: skalna ściana pękła i „jakiś człowiek pojawił się w szczelinie: był wielki i szczupły. Miał orle pióro w rękach”. Przekazał on posłanie i zalecenia, które kandydat na szamana miał spełnić po powrocie do świadomości i wyjściu z jaskini. Obie relacje są dla nas interesujące w kontekście grotty Adonisa w Afaka oraz antycznych relacji o fenomenie światła buchającego z mistycznych grot.

Skoro już jesteśmy przy studiach Eliadego, warto też odnotować inspirującą tekst jego autorstwa pt. *Przeżycia światłości mistycznej* powstały w 1957 roku⁵⁶. W tym klasycznym już dziś opracowaniu autor analizuje motyw światła w relacjach o mistycznych przeżyciach. Jeden z tych przekazów jest dla nas niezmiernie interesujący. Jest to opis snu pewnego amerykańskiego kupca żyjącego w XIX wieku (czyli osoby pracującej w mało „mistycznym” fachu). W rozbudowanej wizji, która zupełnie odmieniła jego banalne dotąd życie, ujrzał on: „na niebie, gdzieś na południowym zachodzie, światło lśniące jak gwiazda [a bright light like a star] wielkości pięści”⁵⁷. Nie wchodząc w szczegóły, warto zasygnalizować, że jest to przekaz bardzo podobny do relacji o pewnym tajemniczym doświadczeniu, jakiego podczas morskiej wędrówki doznał żyjący w V wieku Olympiodoros z Teb (czym będziemy się bliżej zajmować). Praca Eliadego przynosi wiele podobnych paraleli. Cenne sugestie znajdują się też w jednej z najbardziej znanych książek tego autora, czyli w *Traktacie o historii religii*⁵⁸, a szczególnie w partiach poświęconych bóstwom uranicznym i symbolice nieba⁵⁹, wodzie i symbolice akwaticznej⁶⁰ oraz kamieniom⁶¹, czy też ogólnej kwestii struktury symboli na przykładzie kamieni (w tym – szczególnie dla nas ważnego – niebieskiego lapis lazuli)⁶².

⁵⁶ M. Eliade, „Przeżycia światłości mistycznej”, [w:] *idem, Mefistofeles i androgyn*, przekł. B. Kupis, Warszawa 1999, ss. 13–87, przy czym należy pamiętać, że jest to wykład, który Eliade wygłosił w 1957 roku w Asconie w ramach sympozjów *Eranos* (wyd.: *Eranos-Jahrbuch*, 26, 1957, ss. 189–242). Celem autora było zwrócenie uwagi Europejczyków na religię i prądy umysłowe niezwiązane ze Starym Kontynentem.

⁵⁷ Eliade zaczerpnął ten opis z: R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of the Human Mind*, Philadelphia 1901, ss. 261–262 – można przeczytać tu, że kupiec – występujący tylko pod inicjałami J. H. J. – miał ów sen 31 XII 1868 roku. Notabele książka Bucke’a zawiera wiele podobnych relacji.

⁵⁸ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przekł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.

⁵⁹ *Ibidem*, ss. 43–126.

⁶⁰ *Ibidem*, ss. 185–211.

⁶¹ *Ibidem*, ss. 212–234.

⁶² *Ibidem*, ss. 420–426.

W kontekście interesującej nas grotę Adonisa w Afaka warto jeszcze zwrócić uwagę na ideę prehistorycznej jaskini jako źródła życia i śmierci⁶³, której to koncepcji doszukiwano się również w studiach nad cywilizacjami basenu Morza Śródziemnego. Na przykład w książce Paola Santarcangelego⁶⁴ jaskinia jest labiryntem i łonem, które daje życie, oraz grobem, w którym życie się kończy, czasem też zejściem do podziemnego świata. Związana jest z nią postać kobieca oraz wizerunek rzeki, czasem dwóch rzek – życia i śmierci. Wszystko to są ciekawe i ważne dla nas asocjacje.

W końcu dochodzimy do książki, po której wiele sobie obiecywałam, a która okazała się wielkim rozczarowaniem. Chodzi o monografię Yulii Ustinovej z 2009 roku pt. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*⁶⁵. Na wstępie autorka – niebędąca neurologiem, tylko archeologiem i historykiem – zamieszcza pobieżny przegląd „odmiennych stanów świadomości” („Altered States of Consciousness”). Następnie stara się – w bardzo różny i nie zawsze przekonujący sposób – powiązać ich wywoływanie z warunkami jakoś przypominającymi przebywanie w podziemnych ciemnych jaskiniach i kryptach⁶⁶. Potem mamy cztery rozdziały poświęcone kolejno: wyroczniom⁶⁷, jasnowidzom i poetom⁶⁸, mędrcom i filozofom⁶⁹ oraz postaciom, które powróciły do życia („Nera-Death Experiences, Real and Make-Believe”⁷⁰). Jest to dość pospieszne zestawienie informacji pochodzących ze źródeł oraz streszczenie stanu badań, bez głębszych własnych studiów. Na koniec dostajemy kilka stron powtarzających w zasadzie główne wątki z poprzednich rozdziałów⁷¹.

⁶³ Clottes, Lewis-Williams, *op. cit.*, ss. 108–109.

⁶⁴ P. Santarcangeli, *Księga labiryntu*, przekł. I. Bukowski, red. nauk. A. Krawczuk, Warszawa 1982, ss. 195–204.

⁶⁵ Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford 2009; zob. też: *eadem*, „Caves experiences and ancient Greek oracles”, *Time and Mind*, 2, 2009, ss. 265–286. (Artykuł streszcza główne tezy, szerzej potraktowane w książce. Autorka, zastanawiając się nad fenomenem wyroczni w jaskiniach, rozpatruje dwa czynniki: deprywację sensoryczną w ciemnościach grotę oraz gazy halucynogenne wydobywające się ze szczelin w ziemi).

⁶⁶ Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind...*, ss. 13–52.

⁶⁷ *Ibidem*, ss. 53–155.

⁶⁸ *Ibidem*, ss. 156–176.

⁶⁹ *Ibidem*, ss. 177–217.

⁷⁰ *Ibidem*, ss. 218–255.

⁷¹ *Ibidem*, ss. 256–262.

Wszystko to ma dowodzić, że jaskinie i podziemne krypty wywoływały odmiennie stany świadomości (czasem wzmacniane przez inne środki: gazy, zatrute wody czy narkotyki), co było wykorzystywane do popadania w stany transowe, halucynogenne itp. Jest więc to w zasadzie rozciągnięcie tez Clottes'a i Lewisa-Williamsa na epokę antyczną. Nic dziwnego, że książka Ustinovej spotkała się z chłodnym, jeśli wręcz nie krytycznym przyjęciem⁷². Jest to na pewno pożyteczne zestawienie źródeł i omówienie stanu badań dotyczących poszczególnych miejsc i postaci łączonych z jaskiniami i tym podobnymi podziemnymi kryptami⁷³, ale nic ponad to. Nam praca Ustinovej daje jedynie pewien punkt odniesienia do fenomenów związanych z jaskinią Adonisa w Afaka, o której jednak autorka nic nie pisze.

W kontekście jaskiń warto też odnotować książkę o grotach związanych z Jezusem (Zwiastowania w Nazarecie, Narodzin w Betlejem, Grobu w Jerozolimie czy w różnych miejscach na Górze Oliwnej) autorstwa Joan E. Taylor⁷⁴. W jednym z listów Hieronim (ep. 58,3) pisze, że w grocie w Betlejem czczono niegdyś Tammuza, czyli Adonisa, oplakiwanego tu jako kochanka Afrodyty. Z kolei w związku z innymi jaskiniami odnoszonymi do Jezusa czytamy o ognistych lub świetlistych fenomenach, jakie z nimi łączono, co stanowi ważne odniesienie do relacji o jaskini Adonisa w Afaka oraz o fenomenie gwiazdzistej teofanii Afrodyty Afakijskiej. Stąd też przydatność pracy Joan E. Taylor.

Ciekawy materiał przynosi też artykuł Philipa G. Kreyenbroeka poświęcony jaskiniom i związanym z nimi strumieniom w przedislamskim Iranie⁷⁵. Chodzi o sanktuaria w Vešnave, Nīāsar (Neyasar), Chārštīn/Chārsitun koło Duhok czy też późniejszą jezyczką świątynię w Lāleš, w których to przybytkach istotną rolę pełniły jaskinie lub całe podziemne systemy jaskiń ze

⁷² C. Partenie, *Bryn Mawr Classical Review*, 2009.10.50 [on-line], <http://bmcr.bryn-mawr.edu/2009/2009-10-50.html> (dostęp: 6 III 2017); E. Dunant, *Journal of Hellenic Studies*, 130, 2010, ss. 235–236; S. Tor, „Religious experience”, *The Classical Review*, 60, 2010, ss. 493–495; J. Wallensten, *Time and Mind*, 3, 2010, ss. 349–351; S. Lye, *Classical World*, 104, 2011, ss. 516–518.

⁷³ Zob. np. partie poświęcone interesującym i nas jaskiniom w dolinie rzeki Meander: Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind...*, ss. 84–87.

⁷⁴ J.E. Taylor, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993.

⁷⁵ Zob. P.G. Kreyenbroek, „Some remarks on water and caves in pre-Islamic Iran religions”, *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*, 43, 2011, ss. 157–163.

źródłami i strumieniami. W niektórych z tych grot odkryto ślady po miejscach, gdzie płonął niegdyś tzw. perski wieczny ogień. Zdaniem Kreyenbroeka w wymienionych miejscach można doszukiwać się pewnych wspólnych cech świadczących o istnieniu specyficznej formy kultu wody w jaskiniach, typowego dla zachodniego Iranu i niezbyt dobrze poświadczonego w tradycji awestyjskiej (choć – jak przyznaje autor – to akurat jest *argumentum ex silentio*). Połączenie jaskiń, źródeł czy strumieni oraz ognia niezmiernie nas interesuje w kontekście groty Adonisa w Afaka, stąd też znaczenie przywołanego artykułu.

Pozostając jeszcze przy Afaka, warto odnotować cztery opracowania. Pierwsze to dwutomowa praca Paula-Louisa van Berga⁷⁶, który zebrał greckie i rzymskie źródła mitologiczne dotyczące Bogini Syryjskiej, a następnie zajął się wybranymi aspektami jej kultu. Trzeba jednak pamiętać, że badacz świadomie pominął utwór *De Dea Syria* Lukiana (lub Pseudo-Lukiana). Drugie to książka autorstwa Brigitte Soyez⁷⁷ poświęcona kultowi Adonisa w Byblos. W tej ciekawej i ważnej pracy wiele miejsca poświęcono sanktuarium w Afaka, w którym kult Afrodyty był powiązany z mitem Adonisa. Trzecią pozycję napisała Jane L. Lightfoot⁷⁸: jest to wydanie, przekład i monumentalny komentarz do *De Dea Syria*. W książce tej nie tylko pojawia się samo Afaka, ale i wiele paralelnych miejsc oraz związanych z nimi form kultu. Jest to bardzo istotna dla nas pozycja, do której wielokrotnie będziemy się odwoływali. Czwarta książka to studium Stephanie Lynn Budin⁷⁹ poświęcone prostytutce sakralnej, również niezmiernie dla nas ważne, ponieważ prostytutki sakralnej doszukiwali się w Afaka – i wciąż jeszcze doszukują – różni badacze i przez pryzmat tego zjawiska interpretują fenomeny mające miejsce w tym przybytku. Tymczasem Budin twierdzi, że tak określane proceder to wymysł antycznych autorów.

Warto na koniec odnotować, że w różnych innych klasycznych pracach można odnaleźć ciekawe i ważne sugestie. Na przykład książka pt. *Psyche* Erwina Rohdego (czytana nie w skróconej wersji polskiego przekładu, ale

⁷⁶ P.-L. van Berg, *Corpus Cultus Deae Syriae (CCDS)*, vol. 1, *Sources littéraires: 1. Répertoire des sources grecques et latines (sauf le De dea Syria)*, 2. *Étude critique des sources mythographiques grecque et latines (sauf le De dea Syria)*, Leiden 1972.

⁷⁷ B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies*, Leiden 1977.

⁷⁸ Lucian, *On the Syrian Goddess*, ed. with Introduction, Translation, and Commentary by J.L. Lightfoot, Oxford 2003.

⁷⁹ S. Lynn Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2010.

woryginalne⁸⁰) zawiera m.in. interesujący rozdział „Bogowie jaskiń i ziemskich rozpadlin. Nagłe odejście w góry”⁸¹, poświęcony herosom typu Amfaraosa czy Trofoniosa, żyjącym pod ziemią, oraz jaskiniom Zeusa Kreteńskiego, grobowi Pytona w Delfach, szczelinie Erechteusa w Atenach i tym podobnym podziemnym miejscom z boską mocą wykorzystywaną w wyroczniach. To znowu daje kontekst relacjom i studiom na temat Afaka. Z tych samych względów ważne i inspirujące były dla nas książki wspomnianego już Karla Kerényiego, przede wszystkim jego *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*⁸². W pracy tej znajduje się np. rozdział „Światło i miód”⁸³, zawierający studium dotyczące miodu, pszczoł, worka – jaskini itd. Są tu nadzwyczaj interesujące sugestie. Również i inne pozycje tegoż autora są bardzo ciekawe⁸⁴.

2. AFRODYTA URANIA I MUZA URANIA W DOTYCHCZASOWYCH STUDIACH

O ile wyżej przywołaliśmy nieco ogólniejsze opracowania, które tworzą *background* książki, o tyle warto trochę miejsca poświęcić literaturze dotyczącej ściśle Afrodyty Uranii, aby pokazać kierunki dotychczasowych badań. O dziwo literatura ta nie jest zbyt imponująca, oczywiście, jeśli pominiemy niezliczone pozycje poświęcone *Symposionowi* i platońskiej idei Niebiańskiej Miłości. Faktu tego nie zmieni radykalnie nawet uwzględnienie prac dotyczących muzy Uranii, co też zamierzamy uczynić, powód zaś tego poszerzenia obszaru zainteresowań jest z jednej strony czysto praktyczny: istotne sugestie przynoszą opracowania dotyczące i bogini miłości, i patronki astronomii⁸⁵, z drugiej stro-

⁸⁰ E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg–Leipzig 1894; przekł. pol. wyboru z tej książki: *idem, Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór H. Eckstein, przekł. J. Korpanty, Kęty 2007.

⁸¹ Rohde, *Psyche. Kult duszy...*, ss. 71–87.

⁸² K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przekł. I. Kania, Warszawa 2008.

⁸³ *Ibidem*, ss. 42–60.

⁸⁴ K. Kerényi, *Hermes przewodnik dusz. Mitologem źródła życia mężczyzny*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993; *idem, Misteria Kabirów. Prometeusz*, przekł. I. Kania, Warszawa 200; *idem, Mitologia Greków*, przekł. R. Reszke, Warszawa 2002.

⁸⁵ Warto też zaznaczyć, że przypisanie każdej z dziewięciu muz konkretnej, specyficznej tylko dla niej sfery jest dość późne.

ny, i to jest ważniejsze, oba bóstwa ze sobą zestawiano, a sama Afrodyta Urania ma również – jak się przekonamy – astralny czy wręcz kosmiczny charakter, co zbliża ją do muzy astronomii.

Co do Afrodyty Uranii i muzy Uranii istnieją przydatne, obszerne noty w *RE*⁸⁶ oraz leksykonie Roschera⁸⁷, od których warto zacząć wszelkie studia⁸⁸. Dobrym wprowadzeniem do zagadnienia może być też dość obszerny artykuł Vinciane Pirenne-Delforge⁸⁹, poświęcony samemu określeniu „Niebiański” – w tym „Niebiańska” (Urania) – traktowanemu i jako samoistne imię, i jako epitet bogów oraz bogiń, również Afrodyty.

Odnosnie zaś do samej bogini Niebiańskiej Miłości mamy przede wszystkim dość liczne pozycje poświęcone jej kultowi w różnych częściach świata starożytnego. I tak zainteresowanie badaczy wzbudziły na przykład jej świątynie w Atenach, z których jedna znajdowała się zapewne nad Ilissosem, druga zaś – i ta nas bardziej interesuje – u wejścia do szczeliny skalnej na północnym stoku Akropolu, gdzie Afrodytę Uranię czczono razem z Erosem, którego święto przypadało na czwarty dzień miesiąca Mounychion (przełom kwietnia i maja)⁹⁰. Nieopodal, w innej z jaskiń, biło źródło, do którego biegly z góry, z Akropolu, schody pochodzące jeszcze z czasów mykeńskich⁹¹. To połączenie Afrodyty Uranii, Erosa i jego wiosennego święta, a także grotty i wody jest dla nas bardzo istotne w kontekście przybytku w Afaka, którym będziemy się bliżej zajmowali. Warto też zaznaczyć, że zdaniem niektórych

⁸⁶ E. Wuest, *RE*, XLVII (1961), s.v. Urania, coll. 931–935 i s.v. Urania, Epiklesis einiger Gottheiten, coll. 935–942.

⁸⁷ Mayer, „Urania 1” [Afrodyta] i „Urania 2” [muza], [w:] *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. von W. H. Roscher, Bd. I–VI, Supplement, Leipzig 1884–1902, Bd. VI (repr. Hildesheim 1965), coll. 98–102 (Urania 1) i coll. 102–105 (Urania 2).

⁸⁸ Tym bardziej że z naszego punktu widzenia rozczarowujący okazuje się *Brill's Companion to Aphrodite*, ed. by A. Smith, S. Pickup, Leiden–Boston 2010.

⁸⁹ V. Pirenne-Delforge, „Des épithètes exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania”, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, éd. N. Belayche et al., Brepols, Turnhout 2005, ss. 271–290.

⁹⁰ Kwestia ta ma ogromną literaturę, warto jednak przypomnieć starsze, klasyczne artykuły: B. Pace, „Il tempio di Afrodite Urania in Atene”, *Ausonia*, 9, 1919, ss. 13–16; O. Bronner, „Eros and Aphrodite on the north slop of the Acropolis in Athens”, *The Journal of the American School of Classical Studies of Athens*, 1, 1932, ss. 31–55.

⁹¹ Podobnie jak wyżej istnieje ogromna literatura, tu wystarczy odnotować: O. Bronner, „A Mycenaean fountain on the Athenian Acropolis”, *Hesperia*, 1, 1938, ss. 317–433.

badaczy kult Afrodyty Uranii w Atenach miał orientalne pochodzenie, boginię zaś czczono tu jako patronkę narodzin i śmierci⁹².

Istnieją również studia poświęcone kultowi Niebiańskiej Afrodyty w Królestwie Bosporańskim⁹³, w szczególności jej świątyniom w Fanagorii⁹⁴, Hermonassie⁹⁵ i – nade wszystko – Apaturum⁹⁶. Mamy też świadectwa kultu Afrodyty Uranii w innym regionie, a mianowicie w Hierapolis we Frygii, gdzie epigraficznie poświadczony jest istnienie *neokoros* bogini w drugiej połowie II wieku n.e.⁹⁷ Jest to o tyle istotne, że dostarcza rzadkiego świadectwa kultu Afrodyty Uranii w Azji Mniejszej⁹⁸.

Są też opracowania dotyczące przybytku interesującego nas bóstwa w Olimpii⁹⁹. Dotyczą one w szczególności kwestii wizerunków bogini, w pierwszym rzędzie słynnych dzieł Fidiasza¹⁰⁰, który wykonał aż dwa jej posągi. Jeden, wyrzeźbiony w marmurze paryjskim, stał – co prawda – w ateńskiej

⁹² M. Osanna, „Il problema topografico del santuario di Afrodite Urania nell’Agorà di Atene”, *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, 66/67 (n.s. 48/49), 1988/1989, ss. 73–95.

⁹³ Y. Ustinova, „Aphrodite Ourania of the Bosphorus: the great goddess of a frontier pantheon”, *Kernos*, 11, 1998, ss. 209–226; Y. Udalцова, *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom. Celestial Afrodite and the Most Hight God*, Leiden 1999.

⁹⁴ M.M. Kobylina, „Pages from the early history of Phanagoria”, *Sovetskaja Archeologia*, 1983, nr 2, ss. 51–61; Udalцова, *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom...*, ss. 131–136.

⁹⁵ S. Finogenova, „Ein neues Zeugnis des Aphrodite-Kultus in Hermonassa”, *Hyperbo-reus*, 9, 2003, ss. 83–88.

⁹⁶ S.R. Tokhtas’jev, „Apatur. Istoria Bosporskogo svyatilishcha Afrodity Uranii”, *Vestnik Drevnej Istorii*, 177, 1986, ss. 138–145; Udalцова, *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom...*, ss. 134–135.

⁹⁷ W.H. Buckler, „Aphrodite Ourania at Hierapolis in Phrygia”, *Journal of Hellenic Studies*, 56, 1936, 237–238 (tu też cenne zestawienie poświadczeń źródłowych kultu Afrodyty Uranii w miastach Grecji właściwej).

⁹⁸ Co do innych miejsc, to mamy świadectwa epigraficzne kultu Afrodyty Uranii np. w Antiochii (zob. R. Mouterde, „Antiquités et inscriptions (Syrie, Liban)”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 26, 1944–1946, ss. 37–79) czy na Delos (zob. *Ins.Délos* 2305, choć wystawca inskrypcji pochodzi z Askalonu).

⁹⁹ R. Kastenzholz, „Die Lokalisierung der Heiligtümer der Eileithyia, des Sosipolis und der Aphrodite Urania: ein Beitrag zur Frühgeschichte Olympias”, *Boreas*, 19, 1996, ss. 147–153.

¹⁰⁰ S. Settis, *Saggio sull’Afrodite Urania di Fidia*, Pisa 1966; F. Brommer, „Beiträge zur griechischen Bildhauergeschichte”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, 3, 1950, ss. 80–98.

świątyni Afrodyty, o czym pisze Pauzaniusz (I 14,7), drugi jednak, wykonany techniką chryzelefantynową, znajdował się w przybytku Afrodyty Uranii w Olimpii, co wiemy również dzięki temu samemu autorowi (VI 25,1), który podaje przy okazji istotną informację, że Fidiasz ukazał boginię, jak stoi, wspierając nogę na żółwiu¹⁰¹. Pauzaniusz pisze też (VI 25,1), że w Olimpii był również ustawiony pod gołym niebem brązowy posąg siedzącej na koźle Afrodyty Pandemos dłuta Skopasa i dodaje¹⁰²: „Kto chce, niech zgaduje, co oznaczają symbole żółwia i kozła”. Warto więc w tym miejscu przywołać artykuł Heide Froning, który dotyczy terakotowej figurki z muzeum w Elidzie (inv. π 302), ukazującej stojącą na żółwiu prawie nagą kobietę, którą jest zapewne Afrodyta Urania. Motyw żółwia badaczka tłumaczy poprzez odwołanie do symboliki wilgoci, wody, morza itd. Niebiańska Bogini jej zdaniem jest odpowiedzialna za seksualność, prokreację i błogosławieństwo dla dzieci¹⁰³. Przy okazji można też odnotować hipotezę Evelyn B. Harrison¹⁰⁴, która jako Afrodytę Uranię dłuta Fidiasza identyfikuje znane z wielu kopii rzeźby przedstawiające kobietę z upiętymi w piramidalny sposób długimi włosami, zwane umownie „Safoną” lub „Olympias”.

Przedmiotem zainteresowania badaczy stały się również inne wizerunki Afrodyty Uranii i muzy Uranii¹⁰⁵. Na przykład niewielka marmurowa rzeźba z Madrytu (opatrzona grecką inskrypcją THN OYRANIAN / BOYKOLOC)¹⁰⁶ czy też dwa nieduże reliefy z Luwru (inv. Ma 8 i Ma 1891), o tyle interesujące, że oba ukazują kobiece postacie spoczywające przy kraterze ozdobionym scenami figuratywnymi, a wśród tych przedstawień jest

¹⁰¹ Kopią tego posągu jest pewnie tzw. Afrodyta Grimani z berlińskiego Altes Museum.

¹⁰² Pausania, *Guida della Grecia*, libro VI. *L'Elide e Olimpia*, testo e traduzione a cura di G. Maddoli, M. Nafissi, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2003; przekł. pol.: Pauzaniusz, *Na olimpijskiej bieżni i w boju* (ks. IV–VI), przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 2004, s. 250.

¹⁰³ H. Froning, „Überlegungen zur Aphrodite Urania des Phidias in Elis”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, 120, 2005, ss. 285–294; zob. też: R. Ganszyniec, „Aphrodite Epitragia et les choeurs tragiques”, *Bulletin de correspondance hellénique*, 47, 1923, ss. 431–449.

¹⁰⁴ E.B. Harrison, „A Pheidian head of Aphrodite Ourania”, *Hesperia*, 53, 1984, ss. 379–388.

¹⁰⁵ C. Anti, „Afrodite Urania”, *Africa Italiana*, 1, 1927, ss. 41–52.

¹⁰⁶ S. Perea Yébenes, „Escultura epígrafa de Urania: un testimonio de culto dionisiaco en época imperial”, *Hispania Antiqua*, 15, 1991, ss. 169–191.

glob z gwiazdami, co sugeruje raczej muzę Uranię¹⁰⁷ niż Afrodytę. Ów glob jest dla nas ważny z powodu analogii do podobnych instrumentów, którymi będziemy się zajmowali w trzeciej części naszej książki. Warto może tylko zaznaczyć, że tego typu przedstawień kobiecego bóstwa z globem jest znacznie więcej; w Luwrze można zobaczyć chociażby marmurowy sarkofag z II wieku, znaleziony przy *Via Ostiense* (inv. Ma 475), na którym widać podobną scenę. Muzę Uranię przedstawia też może inna marmurowa statuetka (Mavromati, Museum, inv. 76), którą interpretuje się jednak również jako Tyche Antiochii lub nawet Nimfę¹⁰⁸. Notabene ikonografii muzy dotyczy jeszcze inne studium, poświęcone jej hellenistycznym wyobrażeniom¹⁰⁹.

Warto odnotować opracowania poruszające różne inne wątki ikonografii Afrodyty Uranii. Szczególnie cenne są prace¹¹⁰ poświęcone wizerunkowi bogini w mennictwie Uranopolis. Monety tegoż miasta przedstawiają bowiem Afrodytę Uranię siedzącą na globie ziemskim, z wysoko upiętymi włosami, w których tkwi gwiazda. Ich charakter i symbolikę tłumaczono przez dowołaanie do monet bosporańskich (np. Sauromatesa II), ukazujących tę samą boginię, której towarzyszy gwiazda. Przy okazji widać, że glob może być atrybutem i bogini Niebiańskiej Miłości, i muzy astronomii.

Z kolei w Martin-von-Wagner-Museum w Würzburgu znajduje się (inv. H 5818) południowoitalska *situla* (gliniane naczynie z kabłączkiem służące do noszenia wody) tzw. Malarza z Toledo, datowana na 330/320 rok p.n.e. Przedstawiono na niej głowę we frygijskiej czapce, zaś dwa otwory do wylewania wody mają postać głowy Sylena i lwa. W takiej ikonografii doszukiwano się¹¹¹ atrybutów wiążących naczynie z *thiasos* Afrodyty Uranii.

¹⁰⁷ L. Faedo, „Urania tra astrologia e astronomia: variazioni di un tema iconografico”, *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain: mélanges offerts à Robert Turcan*, éd. N. Blanc, A. Buisson, Paris 1999, ss. 209–219.

¹⁰⁸ M. Xagorari-Gleissner, „Tyche, Muse oder Nymphe?: Brunnenfiguren aus Messene”, *Thetis*, 9, 2002, ss. 75–80.

¹⁰⁹ A. Balil, „La ‘Urania’ Loring. Sobre un tipo helenístico de Musa”, *Zephyrus*, 11, 1960, ss. 238–240.

¹¹⁰ Ph. Lederer, „Symbole der Aphrodite Urania”, *Zeitschrift für Numismatik*, 41, 1931, ss. 47–54; zob. też: M. Winiarczyk, *Utopie w Grecji hellenistycznej*, Wrocław 2010, ss. 184–192.

¹¹¹ A. Kossatz-Deissmann, „Eine neue Phrygerkopf-Situla des Toledo-Malers”, *Archäologischer Anzeiger*, 1990, ss. 505–520.

Istnieją ponadto opracowania zajmujące się pewnymi z pozoru marginalnymi motywami, które jednak mogą okazać się dla nas niezmiernie interesujące. Jest to kilka studiów dotyczących muzy Uranii w poezji. I tak w epinikionie czwartym Bakchylidesa¹¹² pojawia się: „kogut Uranii – władczyni formingi” (w. 8: ἀνα[ξιφόρ]μιγγος Οὐρ[αν]ίας ἀλέκτωρ). Carmine Catenacci oraz Maria-luigia Di Marzio¹¹³ zwrot ten tłumaczą jako metaforę opiewającego zwycięstwo samego poety, wskazując na materiał ikonograficzny oraz tekst dwunastej ody olimpijskiej Pindara (w. 14)¹¹⁴, w której kogut zapowiada triumf artystyczny. Muza Urania jest zatem u Bakchylidesa patronką poezji. Z kolei w epitalamium Katullusa Hymenajos występuje jako syn tejsze muzy (61,2: *Uraniae genus*)¹¹⁵, co zdaniem badaczy¹¹⁶ jest świadomym nawiązaniem do Afrodyty Uranii jako pani Niebiańskiej Miłości. Mamy również poetycki utwór Cycerona, pierwotnie znajdujący się w jego *De consulatu suo*, a obecnie – ponieważ tekst tej mowy zaginął – znany tylko z autocytatu w *De divinatione* (I 11,17–13,22)¹¹⁷. Jest to mowa muzy Uranii ukazującej Jowisza jako pana kosmicznego ładu, który „sam pozostaje zamknięty w kryjówce wiecznego eteru” (w. 5: *Aetheris aeterni saepta atque inclusa cavernis*), a mimo to kieruje ruchami ciał niebieskich i poprzez ich nietypowe zachowania przekazuje ludziom znaki¹¹⁸.

¹¹² *Greek Lyric*, vol. IV. *Bacchylides, Corinna, and Others*, ed. and transl. by D.A. Campbell, Loeb, Cambridge, Mass.–London 1998, ss. 136–137; przekł. pol.: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań 2001, ss. 294–295.

¹¹³ C. Catenacci, M. Di Marzio, „Il gallo di Urania: (Bacchilide, Epinicio 4)”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 76, 2004, ss. 71–89.

¹¹⁴ Przekł. pol.: Pindar, *Ody zwycięskie*, przekł. i oprac. M. Brożek, Kraków 1987, s. 148.

¹¹⁵ Katullus, *Na zaślubiny Torkwata i Aurunkulei*, [w:] *Epitalamia antyczne, czyli antyczne pieśni weselne*, przekł. i oprac. M. Brożek, uzup. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań 1999, ss. 23–40 (tu też tekst łaciński z wydania: Catullus, *The Poems*, ed. with introduction, revised text and commentary by K. Quinn, Glasgow 1973). Nowsze tłumaczenie: Katullus, *Poezje wszystkie*, przekł. G. Franczak, A. Klęczar, oprac. A. Klęczar, K. Woś, Kraków 2013, ss. 358–377 (tu również tekst łaciński z wydania: C. *Valerii Catulli Carmina*, recognovit R.A.B. Mynoris, Oxford 1958).

¹¹⁶ V.A. Estevez, „The choice of Urania in Catullus 61”, *Maia*, 29/30, 1977/1978, ss. 103–105.

¹¹⁷ *M. Tullii Ciceronis De divinatione libri duo*, recognovit C.F.W. Müller, Teubner, Lipsiae 1903; Cyceron, *O wróżbiarstwie*, przekł. W. Kornatowski, [w:] *idem, Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, przekł. Z. Cierniakowa, W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 2010, ss. 303–429.

¹¹⁸ Zob. też: H.D. Jocelyn, „Urania’s discourse in Cicero’s poem On his consulship. Some problems”, *Ciceroniana*, 5, 1984, ss. 39–54; J. Gaillard, „Uranie, Jupiter et Cicéron.

Nieco miejsca warto poświęcić artykułowi Francisca Moliny Morena¹¹⁹. Jest on o tyle interesujący, że stara się dowieść, iż muza Urania – podobnie jak pozostałe muzy – ma też związek z poezją i muzyką, a dokładnie z kosmiczną muzyką sfer. Tym tropem podążają potem nowożytni interpretatorzy, gdy na przykład w dobie Renesansu postrzegają Uranię jako muzę wyższej, boskiej muzyki (co ma wyraźnie antyczne korzenie)¹²⁰. Ten motyw będzie popularny również w poezji następnych wieków¹²¹.

Jak widać, jest zatem nieco opracowań poświęconych Afrodycie Uranii, które koncentrują się wokół miejsc jej kultu, ikonografii czy roli jako jednego z motywów literackich, nie ma jednak żadnych prac, które łączyłyby trzy interesujące nas relacje o fenomenach w Afaka, wizji Olympiodorosa i późno-antycznych machinach teurgicznych. Stąd pomysł na naszą książkę.

Du *De consulatu suo* au *De temporibus suis*”, *Revue des études latines*, 54, 1976, ss. 152–164.

¹¹⁹ F. Molina Moreno, „*Musicienne du silence*: introducción a un estudio sobre Urania, la musa de la astronomía”, *El dios que hechiza y encanta: magia y astrología en el mundo clásico y helenístico. Actas del I congreso nacional (Córdoba, 1998)*, Córdoba 2002, ss. 285–294.

¹²⁰ J.M. Steadman, „Meaning and name. Some Renaissance interpretations of Urania”, *Neuphilologische Mitteilungen*, 64, 1963, ss. 209–232.

¹²¹ Zob. np. studium poświęcone *Virgo Astraea* i *Venus Urania* w literaturze niemieckiej do początków XIX wieku: B. Mestwerdt, *Virgo Astraea und Venus Urania. Untersuchungen zur Tradition zweier antiker Mythen besonders in der deutschen Literatur bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1972.

PODZIĘKOWANIA

Dziękuję pani prof. Ewie Wipszyckiej-Bravo za lekturę całego tekstu oraz wszystkie uwagi i sugestie. Dług wdzięczności mam również wobec kolegi prof. Łukasza Niesiołowskiego-Spanò, który z uwagą i krytycznie przeczytał pierwszą część książki dotyczącą przybytku w Afaka. Dużo zawdzięczam też uczestnikom swojego seminarium, z którymi w ostatnich latach zajmowałem się różnymi zagadnieniami związanymi z tematem tej pracy, w szczególności dotyczy to pani Dominiki Lewandowskiej i pana mgr. Romana Żuchowicza, którzy z wielkim zaangażowaniem śledzili kręte ścieżki moich studiów, zawsze starając się dorzucić jakieś cenne sugestie.

CZEŚĆ PIERWSZA
GWIAZDA NIEBIOS.
ŚWIATŁOŚĆ W MROKACH KOSMICZNEJ JASKINI

ROZDZIAŁ I. *GENIUS LOCI*

Są na świecie wyjątkowe miejsca, które wzbudzają trudne do wyrażenia metafizyczne odczucia. Składają się na to różne, nie zawsze oczywiste i łatwe do określenia czynniki. Na pewno niebagatelną rolę odgrywa w takich przypadkach Matka Natura, która nadaje niektórym zakątkom naszej planety jakąś nadzwyczajną postać. Swoją wkład wnoszą jednak również ludzie, umiejętnie wkomponowując w owe miejsca najczęściej sakralne (co skądinąd znamienne) budowle. Choć trudno zdefiniować, na czym ów fenomen polega, to jeśli już znajdziemy się w takich okolicach, nie mamy wątpliwości, że tu jest właśnie to „coś”, co czyni je wyjątkowymi, żeby nie powiedzieć „świętymi”. Wystarczy jedno spojrzenie chociażby na greckie Delfy, aby zrozumieć, co mamy na myśli.

Jednym z takich niepokojących miejsc jest bez wątpienia grota Adonisa w Afaka u podnóża gór Libanu¹, usytuowana ok. 30 km na południowy wschód od starożytnego fenickiego miasta Byblos (dziś Jebail), położonego nad brzegiem Morza Śródziemnego. Mniej więcej 5 km na południe od tego ośrodka zaczyna się dość szeroka dolina rzeki Adonis (dziś Nahr Ibrahim, czyli „Rzeka Abrahama”), wypływającej z Libanu i wpadającej do morza między Byblos i Berytos. Posuwając się od ujścia w górę owej rzeki doliną otoczoną coraz to wyższymi wzniesieniami, po ok. 25 km dotrzemy do podnóża Libanu. Z tym że nieco wcześniej Nahr Ibrahim rozdziela się na dwa

¹ Zob. opis tych okolic z 1860/1861 roku w: E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris 1864, ss. 295–309; pierwsze studia to: D. Krencker, W. Zschietzchmann, *Römische Tempel in Syrien*, t. I–II, Berlin–Leipzig 1938, t. I, ss. 56–64 (opis), t. II (plan nr 27–30) i R. Donceel, „Recherches et travaux archéologiques récents au Liban (1962–1965)”, *L’antiquité classique*, 35, 1966, ss. 222–261, gł. s. 232; „géographie culturelle” – zob. B. Soyez, *Byblos et les fêtes des Adonies*, Leiden 1977, ss. 3–7; inne studia w dalszej części książki.

mniejsze strumienie. Oba biorą początek z jaskiń usytuowanych w zboczu prawie pionowego górskiego pasma. Północne źródło to dzisiejsze Rouaiss, południowe zaś to Afqa (lub Afka). Nas interesuje to ostatnie, czyli antyczne Afaka.

W Afaka wody rzeki Adonis wypływają wartkim strumieniem z dużej grotty (tzw. Muġārat Afqa) usytuowanej na pewnej wysokości ponad doliną, spływają dalej najpierw po dość stromym, kamienistym zboczu i jako wąska jeszcze struga przecinają drogę biegnącą w poprzek u podnóża góry. Tu przerzucony jest stary kamienny most, zburzony w 2006 roku podczas wojny z Izraelem, obecnie zaś odbudowany. Zaraz za nim strumień opada gwałtownie wodospadem do rodzaju basenu, czy też raczej niewielkiego przepływowego jeziorka. Stąd wody rzeki płyną dalej, zmierzając na zachód w kierunku Morza Śródziemnego.

Grota w Afaka ciągnie się głębokimi korytarzami w głąb masywu. Po około 12 km szczeliny otwierają się z drugiej strony gór, wychodząc na dolinę Bekaa. Nieopodal, nieco bardziej na północ, mamy jakby lustrzane odbicie topografii okolic Afaka. Z jaskini w zboczu Libanu tryska strumień, którego wody spływają niewielkim wodospadem, kierując się na wschód, i u podnóża góry tworzą dość znaczne okresowe jeziorko zwane tak samo jak i pobliska osada, czyli Yammūneh (Yammouni)². Jedyne różnica jest taka, że źródło od strony doliny Bekaa jest mniej wydajne niż w przypadku Afaka i dlatego jeziorko Yammūneh zanika zazwyczaj w drugiej połowie lata, gdy przestają zasilać je wody spływające z Libanu. W tym miejscu również istniała jakaś świątynia. Brak jednak jak dotąd regularnych wykopalisk, znajdowano tylko przypadkowo różne artefakty. Niedawno studenci archeologii z Uniwersytetu Libańskiego odkryli w Yammūneh posąg żeńskiego bóstwa zidentyfikowanego jako Afrodyta/Wenus. Dziś znajduje się on w Muzeum Narodowym w Bejrucie. Warto jeszcze dodać, że 27 km na południowy wschód od osady i jeziorka Yammūneh, w miejscu, gdzie dolina Bekaa zbliża się już do gór Antylibanu, znajduje się inne prastare miejsce kultu, czyli słynne Baalbek – Heliopolis.

Wygląd miejsca, gdzie leżała Afaka, wpłynął zapewne na jego nazwę. Toponim ten (gr. Ἀφᾰκᾰ), znany z licznych źródeł greckich i łacińskich, ma

² Zob. Renan, *op. cit.*, ss. 306–309 (tu też rozważania na temat hipotezy sugerującej, że to Yammūneh, nie zaś Afaka, było antycznym miejscem, w którym według przekazu Zosimosa I 58,1 istniał święty „staw” – λίμνη; do tej kwestii jeszcze wrócimy, zob. ss. 41–43.).

nieklasyczne pochodzenie. Jean Starcky³ łączył go z aramejskimi: *nefaq* – „wyjście” i *afqá* – „kanał”, co jest ewidentnie odwołaniem do głębokiej jaskini, z której wypływa rzeka Adonis⁴. Libańska Afaka nie była jednak jedynym miejscem noszącym taką (lub bardzo podobną) nazwę, nad czym warto się na chwilę zatrzymać. Oto na przykład inna Afaka leżała niedaleko w dolinie Bekaa, na północny wschód od Baalbek. Ta osada została odnotowana trzykrotnie w *Liber Suda*⁵. Efka/Εφκα (po ar. „ujście”) to również nazwa źródła wypływającego z grotty w Palmyrze (ok. 1300 m na zachód od świątyni Bela)⁶. Najciekawszy materiał porównawczy przynosi jednak *Onomastikon* Euzebiusza z Cezarei⁷, który w oparciu o Biblię wymienia aż pięć interesujących nas miejscowości: 1. Ἀφέκ (s. 22.1–2, ed. Klostermann – Joz 12,18), 2. Ἀφεκά (s. 22.19–21, ed. Klostermann – Joz 13,4), 3. Ἀφακά (s. 26.15, ed. Klostermann – Joz 15,53), 4. Ἀφέκ (s. 30.16, ed. Klostermann – Joz 19,30),

³ J. Starcky, „Récentes découvertes à Palmyre”, *Syria*, 25, 1946/1948, ss. 334–336, gł. s. 335. Zob. też: Renan, *op. cit.*, ss. 299–300.

⁴ René Dussaud w swoim opisie topograficznym Syrii wymienia trzy inne miejsca, w których źródło bijące ze szczeliny czy grotty dało aramejską nazwę, którą po grecku zapisywano jako Ἀφακα lub w podobny sposób: jedno w dolinie Bekaa (Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, s. 410, przyp. 8), drugie (*ibidem*, s. 410, przyp. 8) znane z Joz 13,4, odnotowane też w *Onomastikonie* Euzebiusza z Cezarei (ed. Klostermann, s. 22.19–21), trzecie to (Dussaud, *op. cit.*, s. 383) źródło „Efka” (po ar. „ujście”), wypływające z grotty w Palmyrze. Jest ich jednak znacznie więcej, o czym dalej, ss. 5–6.

⁵ *Liber Suda*, v 18. Νάκλη: πόλις περὶ Ἡλιοῦπολιν: ἐν ἧ τὰ καλούμενα Ἀφακα. ζήτει περὶ τούτου καὶ ἐν τῷ χ εἰς τὸ Χριστόδωρος („Nakle, miasto niedaleko Heliopolis, w którym [znajduje się] tak zwane Afaka; o tym patrz dalej w «chi», pod «Christodoros»”); χ 525 hasło poświęcone jest znanemu poecie Christodorosowi z Koptos z przełomu V i VI wieku, który napisał m.in.: Πάτρια Νάκλης: ἔστι δὲ πόλις περὶ Ἡλιοῦπολιν, ἐν ἧ τὰ καλούμενα Ἀφακα („*Patria Nakle* – jest to zaś miasto niedaleko Heliopolis, zwane tamże Afaką”); zob. też: α 4548: Ἀφακα: ζήτει ἐν τῷ Χριστόδωρος („Afaka – patrz pod Christodoros”); przekł. P. Janiszewski.

⁶ Renan, *op. cit.*, s. 859; Dussaud, *op. cit.*, s. 383; Starcky, *op. cit.*, s. 335; zob. też: M. Gawlikowski, *Palmyra*, Warszawa 2010, ss. 49–50. Tu w grocie, koło źródła odkryto też ołtarz z inskrypcją (OGIS 634) dedykacyjną Bolanosa, syna Zenobiosa z 162/163 roku n.e., poświęcony Zeusowi Najwyższemu Wielkiemu Wysłuchującemu (Διὶ Ὑψίστῳ Μεγίστῳ Ἐπηκόῳ). Sam Bolanos przedstawia się jako kurator źródła „Efka” wybrany przez boga Iaribolosa (ἐπιμελητῆς αἰρεθεῖς Ἐφκας πηγῆς ὑπὸ Ἰαριβόλου τοῦ θεοῦ).

⁷ Eusebius, *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, hrsg. von E. Klostermann, „Eusebius Werke”, Bd. III/1, Leipzig 1904; zob. też: *Palestine in the Fourth Century A.D. The Onomasticon by Eusebius of Caesarea*, transl. by G.S.P. Freeman-Grenville, indexed by R.L. Chapman, edited and introduced by J.E. Taylor, Jerusalem 2003, gł. indeks, s. 111.

5. Ἄφεκ (s. 34.11–12, ed. Klostermann – 1 Sm 29,1). Pierwsza z nich to klasyczna Antipatris na równinie Szaron ze źródłami rzeki Yarkon, druga leżała na wschód od jeziora Genezaret, koło Hippos, czwarta to tzw. Tel Afek na południe od Ptolemais – Akko ze źródłami rzeki Naaman, trzecia i piąta nie są bliżej znane, ale leżały w Judei. Jak widać w kilku przypadkach toponim Afaka (i pokrewne) wskazuje na obecność źródeł, co odnosi się też do naszej libańskiej Afaka i – jak już wyżej pisaliśmy – jest zgodne z rzeczywistym znaczeniem tej nazwy, która oznacza miejsce, z którego wypływa woda.

W starożytności nazwę Afaka tłumaczono jednak w inny sposób. Otóż w *Etymologicon Magnum*⁸ znajduje się takie hasło (przekł. P. Janiszewski): „Afaka – jest to nazwa syryjska. Znaczy zaś to samo w języku greckim – o ile należy używać wyrażenia pospolitego – [czyli] ‘uścisk’ Afrodyty obejmującej Adonisa w tymże miejscu, czy to po raz pierwszy, czy też ostatni” (Ἀφακα: Σύρων μὲν ἐστὶν ἡ λέξις, δύναται δὲ καθ’ Ἑλλάδα γλώσσαν, εἰ δεῖ τὸ δημῶδες εἰπεῖν ῥῆμα, περιλημμα, περιλαβούσης τὸν Ἄδωνιν τῆς Ἀφροδίτης ἐκεῖ ἢ τὴν πρώτην ἢ τὴν ἐσχάτην περιβολήν). Zdaniem Brigitte Soyez⁹, za takie wyjaśnienie odpowiada słowo ἀβάκα, które w grece bizantyńskiej i nowożytnej oznacza tyle, co „towarzystwo”, „związek” (fr. *le compagnie, l’union*). Z kolei w języku aramejskim istnieje rdzeń ‘pq, czyli „uścisk”, „objęcie” (ang. *clasp*)¹⁰. W obu przypadkach nie widać związku z rzeczywistą etymologią toponimu Afaka. Mamy typową błędną, „mitologiczną” pseudoetymologię, która pokazuje jedynie, że szukano związku pomiędzy nazwą miejsca a mitem Afrodyty i Adonisa: w Afaka bogini miała albo po raz pierwszy połączyć się ze swym pięknym kochankiem w miłosnych uściskach (περιλημμα w *Etymologicon Magnum*¹¹), albo też objąć go po raz ostatni, gdy konał śmiertelnie raniony przez dzika podczas polowania. Tyle na razie o usytuowaniu, wyglądzie i nazwie Afaka.

Człowiek nie pozostał obojętny na urok tego miejsca. Na południe od wspomnianego wyżej przepływowego jeziora, na wysokim wzniesieniu

⁸ *Etymologicon Magnum*, ed. Th. Gaisford, Oxonii 1848 (repr. Amsterdam 1962), 175,6, s.v. Ἀφακα.

⁹ Soyez, *op. cit.*, s. 64.

¹⁰ M.H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955, s. 74; J.L. Lightfoot, [w:] Lucian, *On the Syrian Goddess*, ed. with Introduction, Translation, and Commentary by J.L. Lightfoot, Oxford 2003, s. 329.

¹¹ Greckiego słowa περιλημμα np. w *Septuagincie* używa się w jednoznacznie seksualnym znaczeniu – zob. Eccl. 3,5: „czas pieszczoł cielesnych i czas wstrzymywania się od nich” (καιρός τοῦ περιλαβεῖν καὶ καιρός τοῦ μακρυνθῆναι ἀπὸ περιλήμψεως).

zachowały się bowiem jeszcze do dziś bardzo skromne resztki świątyni Afrodyty Afakijskiej. Chociaż w tej książce interesują nas koncepcje religijno-filozoficzne z czasów rzymskich i tylko w dygresjach, szukając genezy pewnych zjawisk, sięgamy do materiału z wcześniejszych epok, warto w tym miejscu zaznaczyć, że Afaka uchodziło zapewne za święte miejsce na długo zanim przyszli tu Grecy i Rzymianie¹². Analizując topografię tych okolic oraz Yammûneh leżącego pod drugiej stronie Libanu, Marvin H. Pope¹³ uznał nawet górę pomiędzy nimi za „dom” boga Ela, znany z ugaryckich tekstów jako miejsce u źródeł (dwóch) rzek: „blisko łożyska dwóch odmętów” (ewentualnie „u spotkania dwóch odmętów”). Zdaniem badaczy w samym Afaka ludy kanańskie czciły Astarte¹⁴, boginię płodności (ale też i wojny), którą – co dla nas niezmiernie istotne – łączono z planetą Wenus, widoczną na niebie jako Gwiazda Wieczorna (gr. *Hesperos*) i Poranna (gr. *Fosforos*). Dlatego też jednym z jej atrybutów była gwiazda. Bóstwo to stało się potem klasyczną grecką i rzymską Afrodytą/Wenus. Jak już wspomnieliśmy, jej kult łączono w tym miejscu z Adoniszem¹⁵, na co zapewne wpływ miał być może znów *genius loci*. Oto bowiem każdej wiosny rzeka zabarwiała się na czerwono. Uważano, że to krew Adonisa, który właśnie w okolicach Afaka miał zginąć podczas polowania zabity przez dzika. Stąd też antyczna nazwa rzeki – Adonis. Ponieważ zaś wiosną pobliskie wzgórza

¹² Dussaud, *op. cit.*, s. 69 odnotowuje też analogiczne świątynie w pobliżu Afaka: w Yanouh (Tell Yanuh), koło wioski Mogheiré, nad północną odnogą Nahr Ibrahim oraz w Qal’at Fakra w dolinie Bekaa. Zob. też Renan, *op. cit.*, ss. 299, 335–339 (jako: Kalaat Fakra).

¹³ Pope, *op. cit.*, ss. 61–81 („at the source(s) of the (two) rivers, in the midst of the fountains of the two deeps”); zob. też recenzję z książki Pope’a: W.F. Albright, [w:] *Journal of Biblical Literature*, 75, 1956, ss. 255–257. Zob. też: polski przekład tzw. *Cyklu Baala* w: Ł. Tobiła, *Cykl Baala z Ugarit*, wstęp A. Mrozek, Z.J. Kapera, Kraków 2008, s. 165: „Tedy niechaj zwróci oblicze / ku Elowi (u) źródlika rzek, / blisko łożyska dwóch odmętów”; zob. też: *ibidem*, ss. 99, 145, 147, przyp. 61, 209.

¹⁴ Zob. E. Lipiński, *Dieux et déesses de l’universes phénicien et punique*, Leuven 1995, ss. 105–108. Nie chcemy już zagłębiać się w literaturę dotyczącą kultu bogini. Poza książką Lipińskiego dobrym wprowadzeniem jest poświęcone jej hasło oraz towarzysząca mu bibliografia w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, ed. by K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Second Extensively Revised Edition, Leiden–Boston–Köln 1999, s.v. Astarte, ss. 109–111 (N. Wyatt).

¹⁵ I w jego przypadku za grecko-rzymskim kultem stoi starsze, pierwotne bóstwo kanańskie, zob. Lipiński, *op. cit.*, ss. 90–105.

pokrywają się czerwonymi kwiatami anemonu, ich barwę podobnie połączono z krwią zabitego młodzieńca (choć opowieść o kwiatach ma różne warianty). Do tego religijnego i mitologicznego kontekstu interesującego nas miejsca oczywiście jeszcze wrócimy, teraz chcemy tylko pokazać, jak niezwykłym miejscem jest libańska Afaka¹⁶.

¹⁶ Zob. też jeden z listów Seneki (ep. 41), w którym czytamy o miejscach wywołujących poczucie istnienia boskiej mocy (*numen*). Są nimi m.in. cieniste lasy, grotty, źródła bijące z głębi ziemi. O jaskiniach autor pisze: „Jeśli zobaczysz jakąś grotę powstałą przez wydrążenie wnętrza skał i niejako unoszącą w powietrze całą górę, grotę nie będącą dziełem rąk ludzkich, lecz na tak wielkiej przestrzeni wyżłobioną z przyczyn naturalnych, wzruszy to duszę twą przecuciem jakiejś świętości (*animum tuum quadam religionis suspicione percuet*)” – Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, with an English translation by R.M. Gummere, vol. I, Loeb, London–New York 1925, ss. 272–279; przekł. pol.: Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, przekł. W. Kornatowski, Warszawa 1998, ss. 161–163.