

Wz
Groni
8
11.11.

O PISMACH

ORATORSKICH I FILOZOFICZNYCH

APULEJUSZA PLATOŃCZYKA Z MADAURY

NAPISAŁ

MAKSYMILIAN KAWCZYŃSKI.



W KRAKOWIE,

NAKŁADEM AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI.

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ.

1900.

400.38
H. 2102 / 10 / 0



F U W 0 3 6 6 8 8 5

Księgozbiór
Humanistyczny

171887 Włoczek

Osobne odbicie z Tomu XXXI. Rozpraw Wydziału filologicznego
Akademii Umiejętności w Krakowie.

W Krakowie, 1900. — Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, pod zarządem J. Filipowskiego.

O pismach oratorskich i filozoficznych Apulejusza
Platończyka z Madaury

przez

Maksymiliana Kawczyńskiego.

Słowo wstępne.

Autorem był Apulejusz płodnym i wielostronnym; pisał wierszem i prozą, po grecku i po łacinie. Z wielkiej liczby dzieł jego mała jednak część tylko się dochowała; inne są wymienione albo przez niego samego, albo przez pisarzy późniejszych, którzy z nich korzystali, albo przez gramatyków, którzy z nich przytaczają niezwykle wyrazy. Aby zyskać pogląd ogólny na całość jego działalności, wymienimy wszystkie; dochowane rozbierzemy dokładnie. Nie jakoby rozbiorów takich brakło dotąd całkiem; znajdujemy je u filologów nowszych, zwłaszcza niemieckich, streszczenie zaś staranne prac tych daje Schanz w swej *Geschichte der römischen Literatur, dritter Theil*, 1896 p. 85—119. Nie ulega wątpieniu, że wiadomości tam podane są uczone i cenne, wszelako, jak się okazało, że życiorys Apulejusza przez tych badaczy zestawiony, pod wielu względami jest niedokładny, tak też i rozbiory ich, objaśnienia, krytyki, mogą się okazać niewystarczającymi. Zapamiętanie, do jakiego doszli, streszcza się niejako w następnych zdaniach Schanza: *Apuleius nennt sich einen platonischen Philosophen, allein das Verständniss der platonischen Philosophie ist ihm völlig fremd geblieben. Es ist ein trübes Gemisch aus platonischen und späteren Lehren,*

das uns hier geboten wird (l. c. p. 105). Sąd, jak widzimy, bardzo ostry i niepochlebny. Niestety, nie wydaje się on nam pewnym. Wszystko, co mu wytykają, a więc gdzie jest niejasny, zawikłany, gdzie się omylił, gdzie plagiat popełnił, może być prawdą, a jednak wyrok ogólny niesprawiedliwym. Apulejusz był człowiekiem utalentowanym i długie lata na nauce spędził, a miałżeby tak całkowicie nierozumieć nauki tego mistrza, którego sobie za przewodnika wybrał? Zdaje się, że pytanie niemieckich filologów jest źle postawione i dla tego odpowiedź nietrafna. Nie o to bowiem chodzi, czy Apulejusz przedstawia dokładnie system filozofii Platona, tak jak się go dzisiaj rozumie, tem bardziej, że i dzisiaj zapatrywania uczonych nie są zgodne, a Platon nie wszędzie jasny. W ciągu długiego życia zapatrywania swe zmieniał, a wprowadzając do każdego dyalogu kilku mówiących, każe im często wypowiadać nauki nawet i sprzeczne. Chodzi tedy o to, aby rozpoznać, które nauki Platona głoszone są w drugim wieku po Chr., albo inaczej: jak się przedstawia nauka boskiego filozofa w pięćset lat po jego śmierci. Że zaś z filozofii Platona wnet się wywiązała filozofia Arystotelesa, z niej zaś stoicyzm i w pewnej mierze odnowiony przez Epikura mechanizm, przeto stajemy w obec pytania, czy platonizm drugiego wieku po Chr. zna te systemy i czy je uwzględnia? A jeżeli tak jest, to w czymże będzie leżało tej filozofii znamię platońskie, które Apulejusz tak silnie uwydatnia? Sądzymy, że w tem właśnie leży główne zagadnienie historyczne, a odpowiedź nasza, jeżeli ją znajdziemy, będzie miała wartość naukową. Objaśni nam znamienność umysłową Apulejusza samego, przez niego zaś kierunek filozofii jego czasu, a może nawet pewną stronę filozofii Platona, podrzędna może w dzisiejszem rozumieniu, ale wtedy najbardziej rozwijana. Aby tę odpowiedź znaleźć, trzeba będzie rozebrać wszystkie dochowane pisma jego. Rozbiory nasze będą zawsze samodzielne, a będziemy się starali, aby były dokładne.

Z całości pism Apulejusza wykluczone są tutaj *Metamorfozy*, które ani do oratorskiego, ani do filozoficznego rodzaju nie należą. Nie wciągaliśmy ich w zakres tej pracy, aby nie rozrywać nadto jej jedności, nie pomnażać tematów i pytań, już i tak licznych, jak się okaże.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O zaginionych pismach Apulejusza.

1) Z pism greckich naszego autora nie dochoowało się żadne, ani wierszem, ani prozą.

2) Z wierszy łacińskich zaginał hymn na cześć Eskulapa, oraz wiersze o cnotach prokonsula Scipiona Orfita.

3) Z pism prozaicznych zaginał romans o Hermagorasie, przytaczany kilkakrotnie przez gramatyka Prisciana, zob. *Gram. lat. II*, 85, 135, 279, 528.

4) Zaginało dzieło historyczne pod tytułem *Epitome historiarum*, cytowane także przez Prisciana *G. t. III*. 482.

5) Z mów Apulejusza nie dochoowały się: mowa wygłoszona przed prokonsulem Lollianem Avitem (zob. *Ap.* 24), mowa na cześć Eskulapa, wygłoszona w Oea, zob. *Apol.* 55; mowa w Oea wygłoszona przeciw tym, którzy się sprzeciwiali wzniesieniu mu posągu (zob. *Augustinus ep.* 138). Zdaje się wszelako, że wstęp do jednej z dwu pierwszych mów dochoował się we Floridach, o czem będzie mowa na właściwym miejscu.

6) Z pism naukowych zaginały *Badania przyrodnicze (Quaestiones naturales)*. Napisane były wcześniej, bo jeszcze przed procesem. To też Apulejusz mówi o nich w *Apologii*, nadmieniając, że pisane były po grecku i po łacinie. Uważa sobie za zasługę, że terminologią grecką na łacinę przełożył i tym sposobem łacinie przyswoił. Nie ma się też za samodzielnego całkiem na tem polu badacza, przytacza Arystotelesa, Theophrasta, Eudemusa i Lykona jako tych, na których badaniach się opiera, streszczając je, ale zarazem sprawdzając i uzupełniając, jak mówi. Tyczy to przedewszystkiem dzieła *O rybach (de piscibus)*; inne tego rodzaju pisma mogą pochodzić z późniejszego czasu, jak np. dzieło *O drzewach (de arboribus)* przytaczane przez Serwiusza, *O gospodarstwie wiejskiem (de re rustica)* poświadczone przez Focyusza i Palladiusza, *Z dziedziny medycyny (medicinalia)* przez Prisciana cytowane; oraz z *Astronomii*, które przytacza Johannes Lydus (zob. *Schanz l. c. p.* 112).

Że Apulejusz pisał *O arytmetyce*, świadczy Cassiodorus w swym piśmie w tym przedmiocie (*de arithmetica*), dodając, że pismo to tłómaczone jest z Nikomacha. Pozwolimy sobie tutaj zauważyć, że w tym samym stosunku, jaki Cassiodorus naznaczył co do tej pracy Apulejusza, a greckiego jej źródła, znajdować się mogły, jeżeli nie wszystkie,

to wiele innych prac naszego autora. Pisał także o muzyce (*de musica*) jak to również Cassiodorus (*de musica*) poświadcza. Oprócz tego tłumaczył platońskiego Phaedona, o czym świadczy Priscian (Gram. lat. II, 511, 520). O apokryficznych, czyli Apulejuszowi bezpodstawnie przypisywanych dziełach, jak Asclepius, *de herbarum medicaminibus*, *de remediis salutaribus*, *Physiognomonía*, zob. Schanz l. c. § 571—574.

Z powyższego zestawienia okazuje się, że działalność pisarska Apulejusza była bardzo wielostronna, obejmuje bowiem oprócz filozofii i utworów oratorskich, jeszcze rodzaj beletrystyczny i naukowy, w tym ostatnim zaś nietylko dział przyrodniczy, ale i historyczny. Godnym jest uwagi, że pisał o arytmetyce, o astronomii i muzyce, a jeżeli uwzględnimy tutaj zaraz, że trzecia część jego dzieła *de doctrina Platonis* jest nauką logiki, czyli dialektyki, w czym także znaczna część gramatyki jest zawartą, oraz, że jako orator dał pełno przykładów retorycznych, to będziemy mogli powiedzieć, że zajmuje się wszystkimi naukami, tworzącymi późniejsze trivium i quadrivium, a niektóre z nich w podręczniki niejako ująć się stara. Pewną jest rzeczą, że korzystał z niego Cassiodorus, który benedyktynom w Monte Casino zajmować się naukami zalecił, a podręcznikami swymi do ocalenia siedmiu nauk wywołonych dla średnich wieków się przyczynił. Tak tedy Apulejusz zasłużył się także, choć pośrednio, około kultury wieków średnich. W całości możnaby go nazwać polyhistorem, ze względu na jego różnorodne autorstwo, w czym dostrzegamy już jedno z ważnych znamion jego umysłowości, a zarazem panującej w owych czasach polymatii, której Pliniusz starszy, Plutarch, Pauzaniusz tak świetnymi są przykładami. Że jednak w tej wielostronności mniej jest twórczym, a więcej przerażającym i streszczającym tylko cudze nauki, przeto najlepiej będzie nazwać go, jak to uczynił O. Jahn, pisarzem encyklopedycznym. Ciekawym był poznać cały zakres wiedzy ludzkiej, a pochwalić mu trzeba, że stara się go przedstawić i dla innych. Zdaje się, że dla rzymskiego świata położył przez to zasługę niemałą.

ROZDZIAŁ DRUGI.

O zachowanych poezjach Apulejusza.

Poezyi zachowanych naszego autora jest niewiele. Najważniejsze z nich przytoczone są w Apologii, jako *ludicra*, pochodzą przeto z czasu jego młodości, na co i treść ich płocho wskazuje. Należą do nich trzy następne utwory: 1) Bilet albo liścik z ośmiu jambicznych senarów do

Calpurniana wystosowany, gdy mu posyłał proszek do czyszczenia zębów. 2) Wiersz z dziesięciu elegiackich dystychów złożony, treści przyjacielsko-miłosnej, a wystosowany do synów przyjaciela jego Scriboniusa Letusa. 3) Krótki, dwadzieścia i trzy wiersze obejmujący ustęp tłumaczony z Anechomenos Menandra, treści wcale nie filozoficznej, wydrukowany u Baehrensa *Poetae latini minores* IV, 104. 4) Wyroczenia z czterech dystychów elegiackich, wygłoszona przez Apollina w Metamorfozach, księga IV, ma odmienny od poprzednich charakter. Przytoczymy ją na miejscu właściwym. Schanz (l. c.) nie słusznie uważa ją za tłumaczenie z greckiego, kiedy Apulejusz sam jakoby żartem dodaje, że Apollon, mimo greckiego rodu swego, tą razą po łacinie przemawiał.

Oto wszystko, co się dochoowało, prawdopodobnie bowiem napisał takich wierszy Apulejusz więcej, chociaż dużo tego nie było. Okazał w nich, że w danym razie umie i wiersze składać, wybitniejszych poetycznych zalet wszelako nie posiadają żadnych.

ROZDZIAŁ TRZECI.

O Apologii.

Przechodzimy teraz do dzieł Apulejusza prozą, a zaczynamy od utworów oratorskich. Pierwsze tu miejsce co do czasu i wartości zajmuje Apologia. Ogólną jej treść, tak ważną ze względu na biografią autora, znamy już dostatecznie, tutaj pozostaje nam jeszcze opisać ją pod względem formalnym i literackim, a zarazem wydobyć i z niej także znamienne dla jego umysłowości rysy. Niezawodnie, że niejednokrotnie wypadnie nam się tutaj powtórzyć, nie można atoli odmówić temu utworowi należnego mu miejsca w rozbiórce pism Apulejusza.

Apologia jest utworem obszernym, którego wygłoszenie wymagało z pewnością dziewięciu godzin czasu. Rozkład jej zastosowany jest niezawodnie do rozkładu oskarżenia, tam zaś starano się go przedstawić jako obcego człowieka¹⁾, podejrzanych, nawet rozpustnych obyczajów, niepewnego charakteru, a następnie dopiero wytoczono zarzut magii. To też i Apulejusz najprzód oczyszcza swój charakter z zarzutów mu czynionych, poczem dopiero zbija posądzenia o czary. Ze zręcznością dyalektyczną podziwienia godną rozbiera każdy punkt oskarżenia, wyka-

¹⁾ Jako pół-Numidę, pół-Getulijczyka, a więc prawdopodobnie nie całkiem czystej krwi rzymskiej, w czym on nic ubliżającego nie widzi i wskazuje na Cyrusa, który był pół-Medem, pół-Persem.

zując jego błahość, niedorzeczność. Następnie przy każdym punkcie podnosi się w sferę wyższą: poezji, literatury, otacza się jakoby odmiennym, a sobie właściwym powietrzkregiem historii, wiedzy, podnosi się wyżej jeszcze aż do filozofii, a z tej wysokości rzuca się jak krogulec na oskarżycieli, szarpie ich inwektywami, ironią, obrzuca pogardą, po czym wszystkim zaś potulną pochwałą i pochlebstwem zwraca się do prokonsula i jak niewinny, a zagrożony gołąb, chroni się pod jego opiekuńczą, poszanowanie budzącą togę.

Wiedza, jaką tutaj mówca roztacza, jest rzeczywiście, jak się to już powiedziało, niepospolita. Zna on wszystkich poetów lirycznych Rzymu i Grecji, szczególnie zaś Catulla, Tibulla, Aedituusa, Porcyusza, Luciliusa, Propercyusza; zna jakoby na pamięć Homera i co chwila wiersze jego ma na ustach, zna Enniusza, Wirgiliusza, zna i przytacza wiersze zapomnianego dzisiaj poety Laeviusza, wiersz Hadryana, co więcej: cały szereg wierszy greckich Platona. Nie zamierzał, ani nie miał tutaj sposobności przytoczyć wszystkich poetów, uwzględniając więc już inne jego pisma, powiedzieć możemy, że zna doskonale całą literaturę poetyczną rzymską i grecką, we wszystkich jej rodzajach, a więc i dramatyczną, bo przecież tłumaczył ustęp z Menandra, o Sofoklesie zaś mówi dwa razy.

Podobnie z historią: na zawołanie ma zajmujące szczegóły o Marku Antoniuszu, Catonie, Scipionie, Crassusie, Carbonie Maryańczyku, o Filipie i Olimpiadzie żonie jego. W archeologii Varrona ma za nauczyciela, co jest okolicznością godną uwagi.

Uważmy, jakie znamienne przymioty przyznaje najślawniejszym mówcom rzymskim: powagę Katonowi, słodycz Leliuszowi, impetyczność Grachowi, zapał Caesarowi, rozkład zręczny Hortensiuszowi, bystrość Calvusowi, zwięzłość Sallustyszowi, bogactwo Ciceronowi. Trzeba być znawcą, aby tak charakteryzować.

Jeżeli chodzi o ciekawe procesy, on je zaraz wszystkie wyliczy: Marka Antoniusza przeciw Carbonowi, Mucyusza przeciw Albueyszowi, Sulpicyusza przeciw Norbanowi, Furiusza przeciw Aquiliuszowi, Curiona przeciw R. Metellowi.

W naukach przyrodniczych wymienia pisma Aristotelesa, Teofrasta, Eudemusa, Lykona, Nikandra, Archytasa i Archimedesza. Godnem jest uwagi, że ich wszystkich zalicza do szkoły Platona.

Nazwiska te, przytaczane wiersze poetów, zdania filozofów, rysy z życia znamienitych osób, rozszerzały mowę znacznie, więcej jednak czyniły to teorie różnych gałęzi naukowych, w mowę wplecione. Oskarżony o używanie zwierciadła, nie dziw, gdy tym ciemnym ludziom przedstawi, że uczonego powinien zwierciadeł używać, aby poznać naturę

światła i sposób tworzenia się obrazów i że przy tej sposobności da zarys optyki ówczesnej. Oskarżony, że przez zaufanego niewolnika skupuje ryby, przyznaje, że ich kupuje i rozkrawuje tysiące i daje zarys ówczesnej ichtyologii, aby im wytłumaczyć, w jakim celu to czyni. Zarzut wywoływania padaczki u pewnych osób odpięra przedstawieniem teorii chorób w ogóle, a tej choroby w szczególności. Wszystkie te teorie mogą nas dzisiaj zajmować tylko ze stanowiska historii nauk, widząc jednak, z jaką łatwością przedstawia je Apulejusz i jak je zna doskonale, wnioskujemy, że rzeczywiście naukami przyrodniczymi zajmował się bardzo.

Mimo całej różnorodności wiedzy, teorii, cytat, całość mowy nie rozsypuje się na cząstki, jedność swą nie traci. Węzłem wspólnym jest filozofia, obrona jej godności. Apulejusz wyznaje się uczniem Platona, przeto broniąc siebie, broni zarazem czcigodnego imienia mistrza swego. Nawet oddając się badaniom przyrodniczym nie przestaje być uczniem jego, on to bowiem poleca zgłębiać prawdę nie tylko w nadmysłowych zjawiskach, ale i w świecie zmysłowym. (Apol. c. 39, 41). Rozumiemy teraz, z jakiego punktu widzenia Aristoteles sam i cała jego szkoła podług niego do platończyków należą: *Aristotelem dico, et Theophrastum et Eudemum et Lyconem, caeterosque Platonis minores* c. 36. Dziwnem to dla nas być przestanie, jeżeli zważymy, że sam Aristoteles siebie niejednokrotnie uczniem Platona nazywa.

Zaprzeczyć się nie da, że głównym znamieniem filozofii platońskiej jest kierunek etyczno-religijny. Taki też jest kierunek filozoficzny Apulejusza. Wiedza jest skarbem wielkim, ale większym jeszcze enota, tak głosi Platon i on. W obec wiedzy i enoty wszystkie dobra ziemskie tracą na wartości, a ubóstwo staje się zaletą, to mniemane ubóstwo, z którego oskarżyciele zarzut mu zrobili. To prowadzi naszego filozofa do bardzo wymownej i śmiałej jego pochwały. Ono rodzi oszczędność, umiarkowanie, skromność, bezpieczeństwo, spokój i roztropność. Ono nikogo pychą nie nadeło, rozkiełzaniem nie zepsuło, tyranją nie rozwściekliło. Ono nie dba o rozkosze brzucha, lub lędźwi, które są utrapieniem bogatych. Rozpatrzcie się między głośnymi zbrodniarzami, których zna pamięć ludzka: nie znajdziecie między nimi ubogich, podczas kiedy między ludźmi znakomitymi bogatych jest mało. Znakomici najczęściej od kolebki ubóstwo za piastunkę mieli. Ono jest w zaraniu dziejów założycielką miast, wynalazczynią wszystkich umności. Ono stało się sprawiedliwością w Arystydesie, dobrocią w Phocyonie, męstwem w Epaminondasie, mądrością w Sokratesie, wymową w Homerze. Ubóstwo założyło podwaliny rzymskiego imperyumu, a na pamiątkę tego do dziś składamy ofiary bogom w prostych z gliny naczyniach. Chci-

wości nie nasyca nawet i góry złota; ubogim będzie się czuł zawsze ten, kto więcej będzie pożądał, niż posiada, choćby był Crassusem. Wyrzec się potrzeb, to znaczy stać się bogatym, co więcej, stać się podobnym Bogom, którzy potrzeb nie mają. Tak postąpił Diogenes, tak Krates. Te postaci podobają mu się widocznie, kiedy o nich, zwłaszcza o Kratesie, mówi na nowo, a szeroko, we Floridach. Do platończyków wyraźnie ich nie zalicza, ale uważamy, że też nie antiplatońskingo w nich nie widzi. W każdym razie jest pewnem, że etykę szkoły cyników on bardzo poważa (Ap. c. 17 — 23) i nie dziw, ponieważ ona poleca askezę, pogardę dóbr ziemskich, w czym się zbliża do pytagoreizmu, a zobaczymy, że ten w jego rozumieniu z filozofią platońską w bliskim zostaje związku.

Prawdą więc jest, że jego filozofia ma charakter przeważnie etyczny, z czem się wiąże jego religijność, a z nią magia. O jego religijności, wtajemniczeniu w obrzędy bóstw najróżniejszych, była już mowa w życiorysie, tutaj więc jeszcze tylko kilka słów bliższego określenia o magii. Powiedziało się już, że Apulejusz magią uznaje, że w nią wierzy, przeczy jednak, aby ją wykonywał, zwłaszcza w niegodziwych celach. Boski Platon w zgodzie z Zoroastrem, nazywa ją czcią Bogów (*theon therapeia*)¹⁾, on także za trackim Zalmoxisem radzi duszę doskonalić pewnymi urokami (*incantamentis, epodais tisi*), urokami tymi zaś są dobre zasady. Przytaczając te nauki, Apulejusz nieco sofistycznie, tak nam się zdaje, stara się obronić nawet rzeczywiste *incantamenta*, uroki. W rozumieniu pospolitem, mówi dalej nasz filozof, magia znaczy porozumiewanie się z bóstwami, aby jakąś siłą niepojętą zaklęć (*cantaminum*), osiągnąć wszystko, co się zamierza. Określenie to jest wyborne i godne spamiętania: *more vulgari eum isti proprie magum existimant, qui communionem loquendi cum diis immortalibus ad omnia, quae velint, incredibili quadam vi cantaminum, polleat* (c. 26) Jeżeli tak jest, pyta zrećnie, dla czegoż nie lękacie się mnie oskarżać, nie lękacie się mej potęgi i zemsty? Oto dla tego, że w nią u mnie nie wierzycie. Sam tedy w magią wierzy, wierzy także w siłę napojów miłosnych, o których mówi Orfeusz, Homer, Theokryt, a najwięcej Wirgiliusz. Ten ostatni uczy, że się do nich używa soku z ziół pewnych, świętych sierpem przy świetle księżyca, używa się werbeny, kadzidła, wstążek różnokolorowych, opasek z czoła; Laevius dodaje latorośle, pączki i korzenie roślin, kamienie ciemnego koloru, paznogeie tłuczone itd., nigdy wszelako ryb, jak go posądzano i nigdy on dla Pudentilli takich od-

¹⁾ zob. Apol. cap. 25 i Platona Alcibiades I. Charmides.

warów miłosnych nie gotował (Ap. c. 30). Ustęp ten jest dla nas ważny ze względu na napój miłosny, który tak wielką ma rolę w powieści o Tristanie i Isoldzie. Nie dopiero więc z Irlandyi i nie z XII wieku użycie jego pochodzi, ale sięga głęboko w grecko-rzymską starożytność.

Magia za pomocą uroków i zaklęć prowadzi do wróżb i odgadywań. *Emolumentum praesagii et divinationis canticis accipimus. Nec modo vulgi opinione, verum etiam doctorum virorum auctoritate hoc miraculum de pueris confirmatur* (c. 42 Apol.). Takie jest zdanie nawet uczonych ludzi. Wszakże Varron mąż krytycznie uczony (*acuratissime doctus*) opowiada o chłopcu, któremu kazano wpatrywać się w wizerunek Merkurego w wodzie umieszczony, a który wygłosił przy tem wróżbę w stu sześćdziesięciu wierszach. Podobnych przykładów znanych jest więcej. On też sam, Apulejusz, jest przekonany, że można niewinną duszę chłopięcą za pomocą zaklęć, albo zapachów, oddzielić od świadomości świata zewnętrznego, przenieść do jej źródła boskiego, aby wtedy przyszłość przepowiadała. Tego jednak nie robił, a już z chorobliwym, brzydkim Thallusem pewno robić nie mógł. Nie da się chyba zaprzeczyć, że to wszystko na zasadnicze pojęcia wróżenia i magii, jak je sobie w starożytności tłómaczono, żywe rzuca światło.

Nie wszystko to jeszcze, czego się o magii dowiemy z Apulejusza, ale już wszystko, co o niej zawiera Apologia. Nam się zdaje, że już w tem są takie składniki, jakie tradycyjnym wierzeniom świata grecko-rzymskiego były dotąd obce. Wiara w moc zaklęć, incantamentów, uroków, a więc w moc słów, stósownie ułożonych, należy może do najstarszych wierzeń ludów aryjskich¹⁾. Rzymianie i Grecy wierzyli też oddawna w siłę miłosnych napojów; pierwsi wróżyli z lotu ptaków, z wnętrzości zwierząt, z ziarn świętym kurom rzucanych; drudzy wyroczniom ufali z wiarą bezwzględną. Chodziło im o odgadnięcie przyszłości, o wskazówkę bogów co do przyszłego postępowania. To wszystko mogło wypływać i wypływało z przekonań religijnych. Nie obcem też było od dawna ludom aryjskim wyobrażenie, że za pomocą uroków

¹⁾ Nie zdaje się jednak pochodzić ze wspólnej kolebki. Bo jeżeli postawimy obok siebie *incantamentum* i *epōdē*, to one się odnoszą do śpiewu, a to znaczy, że owe zaklęcia były pierwotnie śpiewane. Nasze uroki odnoszą się do rzec; a więc do mówienia. Nazwy są tedy analogiczne, ale już ze wspólnego pierwiastka nie płyną. Wymienić tu można jeszcze *fatum*, które się odnosi do *fari*, a więc jest [do naszego uroku, albo raczej do *wyroków* najwięcej zbliżone. Pierwiastek jednak i tu już jest różny. Niemiecki *Zauber* w żadnym związku z innymi nie zostaje, jest niewytłomaczony. Oto nawiasowa uwaga w sprawie, która by na bliższy rozbiór zasługiwała. Nasze nazwy są w każdym razie bardzo stare, ale pierwotnie wspólne nie są, ponieważ, jak się powiedziało, nie pochodzą ze wspólnych źródeł słowów.

szkodzić można dowolnie innym, jak to stwierdzają co do urodzajów prawa dwunastu tablic, surowo takich i podobnych złośliwych nadużyć zakazując. Nowość przekonań Apulejusza nie leży w uznawaniu magii, ani nawet w przyznawaniu jej pewnego rodzaju religijnej świętości, lecz w powiązaniu jej z filozofią. Platon ją uznawał, a dla czegożby on jej uznawać nie miał? Ale czy Platon uznawał magią, albo czy ją polecał? Uznawał z pewnością, jak wszystkie wierzenia ludowe, ale mniej jest pewnem, czy ją polecał. Prawdą jest tylko to, że Platon ceni wysoko Pythagorasa, z którego nauki dużo przejął; prawdą też, że o Zoroastrze wyraża się z poważaniem, jak to już widzieliśmy. Otóż Apulejusz należy do tych, którzy Pythagorasa w bezpośredni związek z Zoroastrem wprowadzają, tego zaś za najpierwszego z magów, za twórcę tych tajnych uważają nauk: *Sunt, qui Pythagoram aiant eo temporis inter captivos Cambysae regis, Aegyptum quum adveherentur, doctores habuisse Persarum Magos, ac praecipue Zoroastrem, omnis divini arcani antistitem*. Prawdziwsza wszakże wieść niesie, że Pythagoras z własnej woli do Egiptu się udał, aby tamtejsze zbadać nauki, i że tutaj poznał przez kapłanów niepojętą moc ceremonii, podziwienia godne stosunki liczb, uczone prawidła geometrii. Nie dosyć mu było na tem; udał się jeszcze do Chaldejczyków, do Brahmanów, do ich Gymnosofistów. Od Chaldejczyków poznał naukę o gwiazdach, obroty bóstw krążących, ich różnorodny wpływ na rodzących się ludzi, oraz różne lekarstwa wielkim kosztem na ziemi, niebie i morzu zdobyte: *Verum enimvero celebrior fama obtinet, sponte eum petisse Aegyptias disciplinas, atque ibi a sacerdotibus, caerimoniarum incredundas potentias, numerorum admirandas vices, geometriae solertissimas formulas didicisse; sed nec his artibus animi expletum, mox Chaldaeos, atque inde Brachmanas, eorum ergo Brachmanum Gymnosophistas adisse. Chaldaei sideralem scientiam, numinum vagantium statos ambitus, eorumque varios effectus in genituris hominum ostendere: nec non medendi remedia mortalibus, latis pecuniis, terra caeloque et mari conquisita*. Bramini znowuż wzbogacili bardzo jego filozofię, ucząc go, jak rozwijać umysły, jak ćwiczyć ciała, jakie są części duszy, jakie są zmiany życia, jakie naczają Bogowie po śmierci, każdemu, według zasług, męki lub nagrody: *Brachmanae autem pleraque philosophiae ejus contulerunt: quae mentium documenta, quae corporum exercitamenta, quot partes animi, quot vices vitae, quae diis manibus pro merito suo cuique tormenta vel praemia* (Florida XV). Zdania powyższe wydają się nam tak ważne i potrzebne do wyjaśnienia umysłowości naszego autora, że tutaj już je podajemy, mimo, że się znajdują dopiero we Floridach. Podług nich

tedy Pythagoras był może uczniem samego Zoroastra, twórcy magii¹⁾; w Egipcie z pewnością poznał niepojętą moc ceremonii, poznał tajemnice liczb i figur, u Chaldejczyków nauczył się jak gwiazdy wpływają na życie ludzi, poznał cenne lekarstwa różnorodnego pochodzenia. Otóż uważmy, że Apulejusz sam także zajmuje się medycyną i to w sposób taki, że go to naraża na zarzut magii, pisze o arytmetyce, geometrii, astronomii, ciekawy jest najróżniejszych misteryów, a kapłan wtajemniczający go w świętości Izydy wybrany jest podług wzajemnego pokrewieństwa ich konstelacyi. To znaczy, że nasz Apulejusz idzie drogą, jaką w jego rozumieniu sam Pythagoras poszedł pierwszy. Prawdą jest, że wszystkie owe o Pythagorasie wiadomości nie polegają na żadnych pewnych świadectwach; dla nas wystarcza, że go sobie takim Apulejusz w zgodzie z tradycją grecką wyobrażał. W jego rozumieniu Platon jest uczniem Pythagorasa, jak też w samej rzeczy zasadnicze spekulacye Platona opierają się na idejach pytagorejskich, jemu atoli nawet apokryficzne nauki pytagorejskie wydają się platońskimi. Tak więc magia sama staje się dla niego nauką platońską. Na prawdę jednak są to nauki Egiptu, Chaldei, Persyi i Indyi, a więc całego Wschodu, znane oddawna, ale teraz napływające silniej do grecko-rzymskiego świata. Najbardziej z Egiptu, w związku z misteryami Izydy, ale także z Persyi, razem z rozpowszechniającą się teraz właśnie w całym państwie rzymskim i w Germanii nawet, cześć dla Mithrasa.

Z drugiej strony, uważmy, że nie są mu obce nauki przyrodnicze, stworzone przez Aristotelesa i jego szkołę. Widzieliśmy atoli, że on całą tę szkołę, za platońską uważa. W połączeniu z magią i misteryami tworzy to kombinacją całkiem nową, w której magia ściśle związana jest z nauką, zwłaszcza z całą nauką przyrody. Wypada nam teraz zwrócić uwagę na to, że w średnich wiekach zajmowanie się naukami przyrodniczymi tworzyło podstawę do posądzenia o magię, jak to stwierdza np. legenda o Gerbercie, późniejszym papieżu Sylwestrze drugim, u nas na mistrza Twardowskiego przeniesiona. Później znowuż, za czasów humanizmu, Platończycy owego czasu zajmują się także magią, a humaniści są ludźmi uczonymi. W taki więc sposób kombinacya, której jednym z pierwszych przedstawicieli na zachodzie jest Apulejusz i to już w apologii, utrwala się niejako i pojawia na nowo w wiekach znacznie późniejszych.

Kończąc rozbiór obrony, powiedzieć możemy, że autor przedstawia

¹⁾ Nowsze badania kładą Zendawestę rzeczywiście na ten sam czas, co życie Pythagorasa.

się w niej jako umysł w sobie dojrzały, bogaty w różnostronne wiadomości, biegły w dyalektyce i retoryce, językiem świetnie władający. Jego apologia pozostanie na zawsze godną uwagi, z powodu zręczności, śmiałości i zuchwałości nawet, z jaką oskarżony przemienia się w oskarżyciela. Przeciwnikom zarzucając bezbożność, rozpustę, niemoralność, przeciwstawia im religijność swoją, życie oddane pracy, cześć dla enoty, co wszystko podług niego składa się na charakter filozofa, filozofa platońskiego. Obrona jego własna ma być zarazem obroną filozofii.

ROZDZIAŁ CZWARTY.

Florida.

Nazwę Floridów noszą oratorskie fragmenty, których jest razem dwadzieścia i cztery. O najważniejszych z nich była już mowa w części pierwszej tej pracy, przy czym się okazało, że wydobyć z nich można pouczające do biografii autora szczegóły. Powiedziało się tam o dwu z nich, że wydają się jakoby całe mowy, mianowicie IX i XVI, z czego wynika, że nie wszystkie te kawałki są rzeczywiście fragmentami; z drugiej strony znajdujemy tutaj tak krótkie, bo ledwie kilkowierszowe ustępy (X, XI, XIII, XXIV), że ani nawet nazwa fragmentów słusznie im się nie należy, raczej nazwa motywów, notatek do mów. W ogóle jednak najdogodniejszą będzie zawsze nazwa fragmentów. Przejdziemy je wszystkie po kolei, aby je poznać dokładniej i wydobyć z nich to jeszcze, coby pod jakimkolwiek względem na uwagę zasługiwało.

I. Pierwszy fragment przytoczymy chyba w całości. Zdaje nam się, że on jest początkiem jednej z pierwszych mów, jaką Apulejusz wygłosił w Afryce. Motyw jednakże tutaj przedstawiony znanym już nam się okaże z Apologii, tylko że tam był inaczej użyty, mianowicie jako zaczepka przeciw Emilianowi. Sam w sobie zawiera szczegóły starożytności sakralnej, bardzo ciekawe i tutaj nieco obfitsze nawet, niż tam, co niech nas usprawiedliwi, że mu tyle dajemy miejsca. Oto co mówi: „obyczajem jest pobożnych podróżników, naszedłszy na święty gaj jaki, albo inne święte miejsce, wznosić modły, składać wota, zatrzymać się w drodze; podobnie i ja, wszedłszy do najświętszego miasta tego (*sanctissimam istam civitatem ingresso*), chociaż w pośpiechu, będę was prosił o waszą życzliwość, wygłoszę wam mowę i zatrzymam się nieco! Zaiste, żaden inny przedmiot nabożny słuszniejby nas nie zatrzymał: ani ołtarz kwiatami ozdobiony, ani jaskinia (święta) ocie-

niona gałęzmi, ani dąb ubrany w rogi, ani buk skórą odziany, albo wzgórze otoczone płotem, ani pień drzewa na podobieństwo postaci ludzkiej przycięty, ani murawa dymiąca libacjami, ani kamień zlany wonnymi olejami. To wszystko jest mało znacznem, niewielu tylko przedmioty te odszuka, aby je ucześć, nie wiedzący pomina je spiesznie.“ Tak daleko fragment. Domyślić się łatwo dalszego ciągu, którego treść mniej więcej była taka, że świątynia, jaką to miasto posiada, jest zbyt głośną, znaną, wielbioną, aby się przy niej nie zatrzymać.

Już w pierwszej części naszej pracy wskazywaliśmy na ważność omawianego tam ustępu z apologii, treści bardzo podobnej. Nie szkodzi dowiedzieć się dwa razy od Apulejusza, że starożytna nabożność objawiała się nie tylko w świątyni i w domu, nie tylko przed ołtarzem larów, ale i w polu, a nader cennem jest podwójne jego świadectwo o cześci dla gajów, drzew, jaskiń, kamieni, wzgórz oploconych (możnaby powiedzieć: *tyñ ców*, od *tyñ=Zaun*), o której już się powiedziało, że w Galii mianowicie, ale i w całej, rzec można, Europie była bardzo rozpowszechnioną. Co do rogów zauważmy, że w Germanii umieszczano je na wrotach, a ozdabianie szczytów domów w kształcie rogów, dziś jeszcze u nas wykonywane, jest jakoby zabytkiem dawnego obyczaju. Drzewa ubierane w skóry, szmaty, albo we wstążki i suknie kosztowne (jak to mówi Apulejusz w *Amor i Psyche*) bodaj czy nie znajdują się do dziś dnia w Afryce, jeżeli nas pamięć nie myli. Dodajmy drobne objaśnienie, dotyczące się cześci kamieni: co sądzisz, mówi Apulejusz, czy będę przysięgał na Jowisza w postaci kamienia, podług najdawniejszego Rzymian obyczaju? *quid igitur censes? Jurabo per Jovem lapidem, romano vetustissimo ritu?* (*de deo Socratis* c. 5). Jakim to sposobem kamień mógł przedstawiać Jowisza samego? Jako znak może, jako coś podobnego do fetysza. Takie były tedy najdawniejsze okazy rzymskiej plastyki, stąd zaś, aż do Jowisza z Otricoli, droga daleka.

Pytanie teraz, gdzie wygłosił Apulejusz mowę z takim wstępem? Chyba tylko w Kartaginie, albo w Oea. Na Kartaginę, sławną ze świątyni Eskulapa - Eshmua, wskazywałoby wyrażenie *sanctissima civitas*; na Oeę pospiech, w jakim się znajduje: *quamquam oppido festinem*. Choć z drugiej strony także i Oea z powodu swej cześci dla Eskulapa mogła być nazwaną superlatywnie najświętszą, a spieszyć się w drodze z Madaury do Alexandryi mógł już także w Kartaginie. O mowie kartagińskiej wiemy to tylko, że miał ją przed prokonsulem Lollianem Avitem, oraz, że się w niej nazwał pół-Numidą, pół-Getulem. Z tego wynikało, że przedstawiając się po raz pierwszy publiczności afrykańskiej opowiedział jej o swem pochodzeniu, o swych studiach, do czego prawdopodobnie nie omieszkał dodać górnołotnej pochwały dla prokon-

sula. Mowa w Oea poświęconą była czci Eskulapa, miała z pewnością charakter religijny, a wstęp powyższy z tym charakterem najlepiej się zgadzał. Tak więc fragment ów mógłby się odnosić do jednej, albo do drugiej. Nieby tedy nie dało się powiedzieć na korzyść jednego, lub drugiego miasta? Drobną tylko okoliczność świadczyłaby za Kartaginą. Widzieliśmy bowiem, że to samo mniej więcej powiedział Apulejusz w swej apologii, czyżby tedy dwa razy produkował ten sam pomysł, przed tą samą, mniej więcej, publicznością? Trudno przypuścić. Przeciwnicy nie omieszkaliby wysmiać jego powtarzania się. Wynikałoby z tego, że owym najświętszym miastem jest Kartagina, a fragment odnosi się do pierwszego jego występu oratorskiego w Afryce.

II. Fragment drugi przedstawia już środkową część mowy. Mowca opowiada o Sokratesie, że patrząc na młodego, bardzo urodnego, ale zawzięcie milczącego młodzieńca, powiedział do niego: przemów, abym cię widział. Miało to znaczyć, że oko umysłu lepiej widzi, niż oko zmysłowe. Wszakże już Homer powiedział, że mamy jakoby mgłą przysłonięte oczy, a nie widzimy dalej, jak na rzut kamienia. Inaczej orzeł, mówi orator, i daje świetny obraz jego wzlotu aż pod obłoki, jego ruchów i bystrości wzroku jego, któremu nic nie ujdzie. Dodamy tutaj uwagę tę, że opis orła jest bardzo dobry, dobrą także poprzedzająca o Sokratesie anegdota, ale nie sądzimy, aby jedno z drugim trafnie się wiązało. Zdaniem naszym opis bystrości wzroku orła osłabia bardzo to, co mówca powiedział poprzednio. Gdyby mowa była cała, to ów brak należytego połączenia wystąpiłby jeszcze dobitniej. Podobnie przedstawiałyby się może i inne mowy w całości. Czyby nie w tem leżał jeden z powodów, że Apulejusz zostawił nam tylko fragmenty, zamiast mów całych? Nie da się bowiem zataić, że jest wprawdzie świetnym retorem, niezrównanym adwokatem, ale głębokim, ścisłym myślicielem nie jest. Nie dziwny się temu, bo Aristotelesów niewiele było na świecie, obecnie zaś np. nie ma, jak się zdaje, żadnego.

III. Fragment trzeci opowiada o walce brzydkiego, gburowatego flocisty Marsyasza z urodnym Apollinem. Powiedzieliśmy już, że to opowiadanie ma charakter polemiczny, przeciw własnemu Apulejusza rywalom skierowany.

IV. W czwartym fragmencie autor wyraża ubolewanie, że się nie zachowuje różnic należytych pomiędzy ludźmi, ani w szacunku ich, ani w ubiorze. Komediant (*mimus*) bity na scenie, w podobną się przez nadużycie odziewa purpurę, jak ten, który igrzyskom prezyduje; muzykowi daje się nazwę tę samą, co grajkowi. I ten ustęp mógł mieć także w jego ustach znaczenie polemiczne, a zostaje, zdaniem naszym, w bliskim związku z fragmentem ósmym.

V. W krótkim fragmencie piątym autor wyraża myśl znaną nam już z pierwszej jego mowy po osiedleniu się w Kartaginie (frag. XVIII), tę mianowicie, że filozof nawet w teatrze występując, nie ubliża sobie, ponieważ godność jego zależy głównie od tego, z czym występuje. Tak więc drugi już raz Apulejusz we fragmentach powtarza samego siebie.

VI. Fragment szósty daje opis Indyi i kast, na które tam lud jest podzielony. Najbardziej uwydatnieni są filozofowie, czyli gymnosofisci za to, że nie wolno im jeść obiadu, jeżeli poprzednio czego dobrego nie wykonali. Jest to więc opowiadanie rzeczy obcych, a ciekawych, a zarazem zalecenie ćwiczenia się w enocie. Sądzimy, że fragment ten daje środek mowy i jej koniec.

VII. W tym fragmencie wyraża autor życzenie, aby zabronionem było niepowołanym używania tytułu filozofa, tak jak zabronionem było niedołącznym artystom portretowania Alexandra Wielkiego. Powiedzieliśmy już, że wycieczka ta skierowaną była przeciw współzawodnikom.

VIII. Krótki ten ustęp należał do mowy na cześć jakiegoś dygnitarza, wysokiego rodu, senatora, męża konsularnego, zacnego człowieka i pełnego wiedzy. Jakżeby wtedy byle kto śmiał równać się z nim w ubiorze, albo obuwiu? Związek tego ustępu z fragmentem czwartym jest widoczny. Dla czegoż tedy są rozdzielone? Aby były tem bardziej fragmentami, tak nam się zdaje. Być może, że chwalanym tutaj, a nie nazwanym mężem, był jeden z tych, których już znamy. Zaznaczmy wszelako, że wzbogacony Apulejusz bardzo gorliwie żąda odróżnienia zewnętrznego różnych klas społeczeństwa.

IX a, b. Dwa te numery przedstawiają, naszym zdaniem, całkowitą mowę na cześć prokonsula Severiana. Treść jej podana już jest w części pierwszej naszej pracy. Zdziwiałoby nieco, że pierwsza połowa tej mowy należy do pierwszej księgi Floryd, druga do drugiej i to tak, że pierwsza część zawiera wstęp, druga zaś temat środkowy i koniec. Jak to wytłomaczyć? Chyba tylko w ten sposób, że zbieracz Floryd umyślnie chciał, aby mowy tej nie uważano za całość, lecz za dwa fragmenty. W takim razie, zbieraczem tym mógł być tylko sam Apulejusz, kto inny bowiem nie byłby się ośmielił tak gospodarzyć cudzym tekstem. Wiemy już, że w tej mowie nasz filozof wielbi nie tylko prokonsula Severiana, ale i syna jego Honorina i to całkiem bezinteresownie, nie bowiem od nich nie otrzymał, i o nie nie prosił. Wiemy także, że w tymże mniej więcej czasie został kapłanem Afryki. Środek mowy wypełnia opowiadanie o sofiscie Hippiaszu, biegłym we wszelkiego rodzaju wyrobach technicznych. On, Apulejusz, tego nie umie, ale za to skromna jego do pisania trzcina biegła jest we wszelkiego rodzaju kompozycjach naukowych i literackich. Niech się martwią

rywale zazdrośni na widok tego świetnego zgromadzenia, krzykacze podobni do woźnych, którzy także na trybunę wychodzą, aby sprawę wywoływać. On w swej skromnej powadze raczej do prokonsula jest podobny, któremu z urzędu należy się miejsce na trybunie, oni zaś do woźnych.

X. Fragment dziesiąty mówi o słońcu, o księżycu, którego światło zależne jest od słońca, o Jowiszu planecie dobroczynnym, Wenerze zmysłowej, Merkury planecie skutecznym, Saturnie szkodliwym, Marsie ognistym. Przypisuje tedy planetom taki wpływ na losy, jak późniejsi astrologowie. Uważa je za bóstwa, dodając, że są i inne bóstwa niewidzialne, pośrednie, które, jak tego Opatrzność wymagała (*utcunque Providentiae ratio poscebat*) tutaj góry podniosły, tam zrównały pola, łąki, tam rzekami przecięły ziemie. Takby Aristoteles, sądzący, geologii nie tłumaczył.

XI. Małoznaczny fragment jedenasty można jako polemiczny uważać: biedak, którego skała kwiatów nie wydaje, ukradnie je u sąsiada; podobnie czyni, który własnej enoty nie posiada, oto jego temat.

XII. Także i w dwunastym fragmencie ostrze polemiczne widzimy; daje on bardzo ładny opis papugi, jej uzdolnienia do spamietania wyrazów a kończy tak: jeżeli się nauczyła obelg, ciągle tylko obelgi powtarzać będzie, chyba jej język wytniecie.

XIII. Mamy tu znany nam już motyw o głosach, użyty w rozbieżnej w biografii mowie do Scipiona Orfita (frag. XVII), a więc znów powtórzenie.

XIV. Fragment czternasty tworzy, naszym zdaniem, jedność z fragmencem XXII, i to w ten sposób, że ten daje początek, tamten ciąg dalszy, oba zaś część środkową mowy. W obu przedmiotem jest życie i charakter Kratesa, głośnego filozofa z sekty cyników, którą Apulejusz kilkakrotnie bardzo chwali. Wiadomo, że głosiła ona pogardę bogactwa i wszelkich materialnych dóbr życia.

XV. Fragment piętnasty daje dobry opis wyspy Samos, na której, jak wiadomo, urodził się Pythagoras. To było prawdopodobnie powodem, dla którego zwiedził ją nasz filozof. Mówi o świątyni, którą tu Juno posiadała, o bogatym jej ołtarzu, o pięknym posągu przed ołtarzem, przedstawiającym Pythagorasa, jak niektórzy sądzą. Autor opisuje posąg bardzo dokładnie i ładnie, oświadcza, że nie przedstawia Pythagorasa, ale mimo to przechodzi do opisu życia i nauki tego mędrca. Wiemy już, że przypisuje mu znajomość nauk egipskich, indyjskich i chaldejskich, a zwłaszcza nauki o wpływie gwiazd na losy ludzkie. Oświadcza dalej, że i Plato w znacznej mierze jest pytagorejczykiem: *Porro noster Plato pythagorizat in plurimis*. Koniec fragmentu

podnosi cnotę milczenia, w której się i mówca ćwiczył za radą Pythagorasa. Zdaje się nam, że mamy w tym kawałku środkową i końcową część mowy.

XVI. Numer ten wyjątkowo zawiera całą mowę, wystosowaną do Emiliania Strabona i senatu kartagińskiego w podziękowaniu za uchwalenie posągu. Treść jej podaliśmy już w życiorysie naszego autora, tu więc dodamy tylko tę uwagę, że umieszczenie w całości tej właśnie mowy, uwydatniającej najzaszczytniejszą chwilę jego życia, a podającej zarazem zaszczyt ten potomności, wydaje się nam znamienym dla całego zbioru tych oratorskich fragmentów. Wszakże i wiele innych odnosi się do jego występów, do innych zaszczytów. To sprawia, że Florida, nie wyłącznie, ale w znacznej mierze, mają charakter autobiograficzny. Sądźmy, że należało to wskazać, ponieważ nikt dotąd tego nie uczynił.

XVII. Pod tym numerem mamy drugą mowę Apulejusza po osiedleniu się w Kartaginie; wygłoszona była na cześć Scipiona Orfita; fragment daje jej początek i środek, tak, że braknie tylko wierszowanego panegiriku końcowego. Środek zawiera omówiony już temat o głosach.

XVIII. Fragment ośmnasty zawiera pierwszą mowę Apulejusza po osiedleniu się w Kartaginie. Ułożona jest bardzo starannie; mówca we wstępie oddaje się całkiem Kartaginie; środkowy temat opowiada w sposób zajmujący, jak sławny sofista Protagoras został wyprowadzony w pole przez ucznia swego. Była już o tem mowa w życiorysie, gdzieśmy uwydatnili, że mamy tam dowód bezpłatności jego publicznych popisów. Do całości braknie jej tylko hymnów na cześć Eskulapa i dialogu grecko-lacińskiego.

XIX. Fragment dziewiętnasty zawiera środkową część mowy, jej *narratio*. Dowiadujemy się z niej, że Asclepiades, który w medycynie jednemu tylko Hippokratesowi wyższość przyznawał, był zarazem pierwszym, który wino chorym jako lekarstwo zalecał, rozumie się, jeżeli stan chorego na to pozwalał, a który to stan on umiał dokładnie podług pulsów rozpoznać. Dnia jednego spostrzegł za miastem stos przygotowany i liczną rzeszę pogrzebowych uczestników. Zbliżył się, aby poznać zwłoki; przypatrywał się członkom zmarłego, już skropionym pachnidłami (*membra aromatis perspersa*), twarzy powleczonej tłuszczem wonnym, gdy spostrzegł w nim jakieś ślady życia. Rozkazał więc pochodnie usunąć, ogień zagasić, stos rozebrać, stypę pogrzebową do domu zanieść (*coenam feralem a tumulo ad mensam referrent*; czy więc przygotowywano ją za miastem przy stosie, przy grobowcu?). Dziwili się jedni, sztydziłi drudzy, on zaś wydartego z rąk pogrzebowych



11884

pachołków do domu odnieść kazał, gdzie go lekarstwami do życia przywrócił. Opowiadanie to miało wyraźnie za cel obudzić zaufanie i cześć dla medycyny. My zaś znajdujemy w niem obok tego ciekawe o sty-pach pogrzebowych świadectwo.

XX. Omówiony już w części pierwszej fragment ten, uważaliśmy tam jako notatkę do obiecanego solennego podziękowania Kartaginie za posąg, *Carthago camoena togatorum!* Ważny jest z tego względu, że znowu autor daje tu wyliczenie różnych rodzajów swej wiedzy i swej literackiej kompozycji i znowu nic o swych powieściach nie wspominając.

XXI. Mały fragment dwudziesty pierwszy zawiera obrazek obyczajowy, zasługujący na uwypuklenie. Zdarza się, mówi orator, że nawet w największym pośpiechu widzimy się zatrzymanymi i chętnie się temu poddajemy. Wyobraźmy sobie podróżującego, który na dobrym koniu szybko pokonywa trudności drogi. Naraz widzi na drodze dostojnika państwowego, znanego z mądrości, z wysokiego rodu i sławy imienia; z uszanowaniem wtedy zatrzyma się, z konia na ziemię zeskoczy, pręt z prawej ręki w lewą przełoży, aby mieć pierwszą wolną do pozdrowienia. Jeżeli do niego przemówi, pieszo mu towarzyszyć będzie, ucieszony, że może obowiązkowi zadość uczynić. — Otóż nam się zdaje, że obrazek ten maluje obyczaje nie tylko w państwie rzymskim drugiego wieku po Chr., lecz także te, jakie zapanowały w całej Europie w średnich wiekach i dzisiaj się jeszcze dochowują na szerokim Wschodzie, gdzie zatrzymywanie się w obec przejeżdżających dostojników, zsiadanie z konia, albo nawet wozu, przykładanie prawej ręki do piersi, należy do obowiązków. Możemy tu jeszcze zauważyć, że Apulejusz widocznie poleca uszanowanie dla dostojników państwowych, dla rodu, dla sławnego imienia. Z tem się wiąże szacunek, z jakim mówi o zachowywaniu obyczajów religijnych (zob. frag. I oraz apologia), a z drugiej strony ubolewanie, jakie czytamy we frag. IV i VII, że się nie zachowuje należytych różnic w ubiorze. Wszystko to razem zbiera się na rys bardzo znamienity w jego charakterze, który godziło się uwypuklić, jak sądzimy.

XXII. Co do tego fragmentu zobacz nr. XIV. Oba mówią o Kratesie, a wiążą się ze sobą tak, że tamten jest dalszym ciągiem tego, oba zaś tworzą środek mowy. Krates był bardzo bogaty i z rodu znanego w Tebach. Dawszy się przekonać Dyogenesowi, zawołał na rynku: „Krates wyzwala Kratesa“. Odtąd nagi prawie, z workiem na plecach i kosturem w ręce, wiódł szczęśliwe życie żebraka. Poważany był wielce, wszystkie domy stały mu otworem, powierzano mu wszystkie sekreta rodzinne. Jak Herkules tępił potwory, tak on tępił gniew, zazdrość, chciwość i rozpustę. Mimo garbu jego, nagości i ubóstwa, zakochała się

w nim Hipparcha, panna szlacheckiego rodu i publicznie mu się oddała. Jeżeli dziwnem jest utworzenie się sekty cyników, to jeszcze dziwniejszem, że bogaty Apulejusz ją chwali. Widocznem jest, że w drugim wieku po Chr. szerzy się pogarda dóbr ziemskich, a zarazem pragnienie wewnętrznego udoskonalenia.

XXIII. Fragment dwudziesty trzeci jest bardzo godny uwagi. Mamy tu znaczną część mowy, mianowicie początek i środek, a ta mowa ma być improwizacją. *Qui me voluistis dicere ex tempore, accipite rudimentum post experimentum.* Abyśmy nie sądzili, że te rymy są przypadkowe, przytoczymy jeszcze zdanie następne: *Quippe, prout mea opinio est, bono periculo periculum faciam, postquam re probata meditata sum dicturus incogitata.* Tutaj mamy trzy wyrazy rymujące, a dwa adnominacyjne (*periculo periculum*). Na tem jednak przestaje, nie wolno bowiem gromadzić tych ozdób retorycznych za wiele, dopiero po kilku zdaniach pojawiają się znowu¹⁾.

Sądzi tedy Apulejusz, że niebezpieczeństwo improwizacji, na które się naraża, nie jest groźne, ponieważ zyskawszy uznanie za wykład obmyślany, może się odważyć na wykład nieobmyślany. Ta improwizacja, rzecz dziwna, jest jednak i napisaną i czytana, jak wynika ze słów następnych: *Quae scilicet audietis, pari labore, quo scribimus, venia propensiore, quam legimus*²⁾. Aristip go nauczył, że najlepszym owocem długiego filozofii studium jest swoboda, z jaką się mówi ze wszystkimi ludźmi o wszystkim. Tę swobodę on mieć będzie, użyje niespodzianych wyrażen na pomysły niespodziane: *Verbo subito sumpta est sententia, quia de repentino oborta est*³⁾. W obmyślonej mowie wszystko układa się do linii, do cyrkla, do sznura, używa się kamieni obciosanych, wymierzonych; tutaj z kamieni surowych, nierównych, układamy budowlę bez reguł.

Jakżebyśmy chętnie powitali taką improwizacją z niespodzianych wyrażen i pomysłów, budowlę z nieogładzonych kamieni, bez sznura i wagi stawianą. Ale cóż, kiedy już ten wstęp z rymami i adliteracją jest podejrzanym, a więcej jeszcze, co dalej następuje. Bo oto mówca jednak się obawia, aby mu nie poszło tak, jak w bajce Ezopa krukowi z lisem, który się dał namówić do śpiewania. Słuchacze jak na zawołanie żądają tej bajki, którą im też Apulejusz chętnie a szeroko i ładnie

¹⁾ Sprawę tę wyjaśniliśmy bliżej w *Essai sur l'origine et l'histoire des rythmes.* Paris E. Bonillon 1889.

²⁾ Tutaj cztery wyrazy rymują na dwa rymy.

³⁾ Mamy tu adliterację z trzech wyrazów na s oraz trzy adsonance na o.

opowiada. Na tem kończy się fragment, zupełnie podobny do innych, zupełnie podług linii i cyrkla ułożony.

XXIV. Ostatni fragment jest środkowem ogniwem w mowie, której początek był wygłoszony po grecku, a koniec obiecany był po łacinie; otóż mówca tę zmianę zapowiada, obiecując z wielką pewnością siebie, że część łacińska nie będzie słabszą od greckiej, ani pod względem siły argumentów, ani bogactwa myśli, ani doskonałości stylu. Na cóż może służyć ten fragment? Chyba na to, aby zostawić świadectwo o wirtuozyi oratorskiej mówcy w obu językach, innej bo wartości nie ma.

Oto rozbiór Florid, zdaje się nam, że dokładny, mozolny był w każdym razie. Znaleźliśmy i tutaj kilka ciekawych szczegółów, przede wszystkim zaś zyskaliśmy podstawę do odpowiedzi na pytania bliżej nas tutaj dotyczące. Pierwszem z nich będzie, jak ten zbiór powstał? Na to różne już dano odpowiedzi; jedni, jak Hildebrand, sądzą, że z zapisków stenograficznych; inni, jak Goldbacher, że to są wyciągi z mów jego; Rohde myśli, że Apulejusz zrobił z mów swoich wyciąg pierwszy, ktoś późniejszy wyciąg ten skrócił, a następny kopista więcej jeszcze wypuścił; Oudendorp powiedział, że to są przygotowania do mów, Krüger zaś, że to są przykłady stylu kwiecistego, przez Apulejusza samego zebrane. O tem wszystkim zobacz u Schanza l. c. 103, ten uczony sam zaś swoje zapatrywanie wyraża w słowach następujących: *Dass Apuleius selbst seine Reden Florida genannt, scheint mir unwahrscheinlich; auch liegt kein genügender Grund vor, schon Apuleius eine Auswahl von Abschnitten aus seinen Reden vornehmen zu lassen.* Nie sądzimy, aby to ostatnie zapatrywanie nauki niemieckiej było najlepsze. Nam się zdaje, że mamy tutaj rzeczywiście przykłady kwiecistych przemówień, a czy uczeń z reguły pozna się na tem, które ustępy są wzorowe, które zaś nie? Najlepszym w tym sędzie będzie sam autor i z tego już względu przypuszczać wolno, że on sam tę antologię zebrał, a grecką nazwę zręcznie na łacinę przełożył. Bo tytuł wydaje nam się doskonałym i całkowicie apulejańskim. W jego wyborze poszedł Apulejusz za Aulusem Gelliuszem, który we wstępie do swych *Noctes atticae*, tłumacząc się z wyboru tej nazwy, wskazuje na różne Muzy, Lasy, Helikony, Ule, Łąki itp. jakie się już pojawiły. Znalazł przeto Apulejusz tytuł nowy a ładny i wzbogacił język łaciński o jeden wyraz więcej. Zważmy dalej, że oprócz przykładów kwiecistości, wyciągi te zawierają i z pewnością nie przypadkowo, poświadczenie ważnych dla autora, przed prokonsulem mianych wykładów, poświadczenie jego z nimi przyjaźni, jego nad przeciwnikami tryumfów: czy ktokolwiek, autorowi obcy, byłby taki właśnie wybór zrobił? Oprócz powyższych poświadczeń, mamy tutaj stwierdzenie jego poszanowania dla dostojenstw, dla obyczajów

religijnych; stwierdzenie jego wirtuozyi w mowie greckiej i łacińskiej, wielkiej liczby publiczności na jego wykładach. Wszystko to nie może być przypadkowem, żaden uczeń nie dobrałby tych wyjątków tak zręcznie i rozważnie na korzyść autora; najprędzej, że to on sam zrobił.

Oprócz wyciągów z mów, mamy tu jednak także, jak się zdaje, notatki do mów, inaczej bowiem jak wytłomaczyć, że ten sam temat dwa razy się powtarza, jak np. temat o głosach. Jest to dowodem wielkiej niedbałości, nie jest jednak rzeczą wykluczoną, czy ta niedbałość, u takiego jak Apulejusz wirtuoza, nie jest umyślną. Tak np. te wyciągi, których data da się oznaczyć, wcale nie są w porządku chronologicznym podane; inne znów, należące do tej samej mowy, podane są tak, że następny jest podany poprzód, poprzedni później po nim. Sądzymy, że powód był ten, aby biograficzność zbioru zbyt wyraźnie nie wystąpiła, coby się sprzeciwiało charakterowi całości, jako antologii, albo raczej jako czegoś w rodzaju *Noctes atticae*, albo *Silvae*, czegoś bezpretensjonalnego. Jeżeli tedy sprawę tę nie podług długości fragmentów, a więc powierzchownie, lecz z wnętrza oceniać będziemy, z treści ustępów i ich sensu, to przyjdziemy do przypuszczenia, że tylko sam Apulejusz zbiorów ten z mów swoich mógł wydobyć.

Przechodzimy do innego pytania, które nam się tutaj przedstawia. Dotyczy ono ważnego punktu, bo charakteru apulejańskiej wymowy. Odpowiedzieć na nie łatwą rzeczą nie będzie, ponieważ pomijając apologią, mamy tutaj same tylko kawałki. Skąd też może pochodzić, że Apulejusz, zamiast zbioru mów całych, postarał się tylko o zbiór wyciągów? Najprędzej stąd, że większa część mów jego miała części słabsze, powtarzania, które w ten sposób usunął. Nie zawsze też może części wiązały się z sobą dość ściśle, jak to nawet na fragmentach zauważyć było można. Zwracaliśmy już niejednokrotnie uwagę na to, że mowy jego publiczne zazwyczaj z trzech części się składają, a przy znaczniejszych fragmentach staraliśmy się oznaczyć, którą część mowy one tworzyły. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że wstęp zazwyczaj jest przygodni, okolicznościowy, a mimo to szeroko rozwinięty, zawierający powitanie słuchaczy, z uwydatnieniem ich wielkiej liczby, lub podobnie. Następuje wzmianka, niby także przypadkowa, jakiegoś zdarzenia, które publiczność dokładniej poznać pragnie. Mowca opowiada tedy anegdotę, albo daje opis czegoś nowego a ciekawego¹⁾. Niektóre anegdoty są zajmujące, jak o Protagorasie i Thalesie, o Philemonie, o Kratesie; opisy wyspy Samos, Indyi, a także papugi z pewnością podobać się mogły.

¹⁾ Zdaje się, że opowiadanie anegdot, zdarzeń, opisów, nie było własnym Apulejusza pomysłem, lecz praktykowane było przez innych także retorów owego czasu.

Taką jest zazwyczaj część środkowa, od której mowca mniej lub więcej zręcznie przechodzi do zakończenia. W zachowanych nam fragmentach właśnie tej ostatniej części braknie najczęściej, wiemy jednak, że zawierała hymn, albo wierszowaną lub niewierszowaną pochwałę obecnego prokonsula. Z pewnością nie zawsze takie było zakończenie mowy, a jakie było w innych razach, niebawem powiemy. Tyle jest pewnem, że te zakończenia nie zawsze chyba były udatne, jeżeli ich Apulejusz we Floridach nie umieścił.

Zatrzymajmy się jeszcze przy formie. Ta jest zawsze staranna, jednakże, aby ją akademicką nazwać, do tego za mało jest poważną. Początek często jest gawędkowy; mimowolna niby wzmianka jakiejś przygody, nazwiska jakiegoś, prowadzi autora do części środkowej, a jednak wzmianka ta jest starannie przygotowaną, a żądanie słuchaczy przewidziane. Apulejusz daje swym mowom pozory improwizacji, przyznając jednocześnie, że są starannie wypracowane. Jest to artyzm tak przesadny, że przechodzi już granicę artystyczności, a mowy daje pewien rys nienaturalny, przerafinowany. To też gdy mu przyszło spróbować prawdziwej improwizacji, nie mógł dać czego innego, jak to, co dawał zwyczajnie, to jest udawaną improwizacją. Mimo to wszystko trzeba przyznać, że mowy jego mają pewną elegancją, belletrystyczną lekkość, która mogła być pełną wdzięku i podobać się wykształconej publiczności. W tem leży pewna nowość, którą uznać należy, i powiedzieć nieledwie, że Apulejusz stworzył formę poufalej wymowy. Porównany z mistrzami elokwencji z czasu republiki traci bardzo, a przyczynę tego łatwo odgadnąć: nie wolno już teraz tykać wielkich pytań politycznych i społecznych; porównany jednak z późniejszymi retoram i panegirystami, do których niejednokrotnie bardzo się już zbliża schlebaniem i próżnością¹⁾, zyskuje nie mało.

Można się domyślać w końcu, że dla współczesnych jednym z głównych powabów występów jego był język, styl, deklamacja. Język ma nowy, osobliwy, do klasycznego mało podobny, pełen archaizmów, ale pełniejszy jeszcze nowotworów, wyrazów przez niego urobionych, a tak szczęśliwie, że się rodzimymi, a nawet ludowymi wydają. Nawet wyrazom utartym lubi dawać znaczenie przesunięte, uboczne, częściej jednak całkiem pierwotne, etymologiczne, przez co czyni je niejako nowymi. Taki zasób wyrazów łączy w styl przepełniony figurami retorycznymi, ozdobami wszelkiego rodzaju, rymem, adnominacją, adliteracją, pewną rytmicznością. Miewa on budowę zdań prostą, ale częściej miewa sztuczną, trudną, wyszukaną i takiej jakoby szukał umyślnie, umiejac

¹⁾ Przypomina także pod wielu względami niektórych włoskich humanistów.

jej nadać pozory łatwości. Na jedną rzecz ma najczęściej dwie nazwy, każdą z osobnym przymiotnikiem, na jedną myśl dwa zdania, każde z innych wyrazów. Drobne tematy umie przedstawiać szeroko, to znaczy z mnóstwem odcieni, omówień, synonimiczności. Wszystko to daje całość barokową do najwyższego stopnia, to znaczy, przeładowaną ozdobami, a mimo to pełną życia i jakiejś łatwości. Jest to najwyższa sztuczność, prowadzona aż do naturalności. Takim językiem nie pisał nikt przed nim, ci zaś, którzy go później naśladować chcieli, jak Martianus Capella, jego najbliższy ziomek, bo także rodem z Madaury, Fulgencjusz, także afrykańczyk, doszli do barbarzyństwa, do galimatiasu. Co w nowszej literaturze styl jego pod niejednym względem przypomina, to znany, a niewytlomaczony dotąd gongoryzm, marynizm, eufuizm¹⁾.

Pomyślmy sobie teraz, że Apulejusz jest biegłym deklamatozem, że w wygłaszaniu, przez stosowne pauzy zrozumienie ułatwia, trudności usuwa, piękności podnosi, że olśniewa słuchaczy nowością wyrazów, wyrażeń, zdań, rymami i rytmem, a rozumiemy, że na jego wykłady garnęły się tłumy, aby słyszeć, co to z łaciny zrobić było można; aby podziwiać ten nowy język. Bo choć osobliwy, to nie jest on jeszcze dziwaczny, a przynajmniej nie jest barbarzyński, albo niedorzeczny. Pochodzi to stąd, że Apulejusz jest panem języka. Nawet rzeczy popolite umie wysłowić w sposób niezwykle. Tej nowości on szuka, rozkoszuje się w swym stylu barwnym, kwiecistym, ozdobnym, upaja się jego dźwiękami i swoją własną biegłością.

Jedno jeszcze znamię stylu jego uwydatnimy, które wprawdzie najwybitniej dopiero w *Metamorfozach* występuje, ale już we *Floridach* i w *Apologii* rozeznac się daje. Apulejusz stara się, aby swym opisem, czy ludzi, czy rzeczy, nadać zabarwienie osobnikowe, czyli inaczej: koloryt lokalny. Umie patrzeć na świat i ludzi i umie to opisać. Tem się tłumaczy owa wielka liczba szczegółów archeologicznych, jakie u niego znajdujemy, tem się tłumaczy, że świat starożytny tak żywo z pism jego przemawia.

Jest tedy Apulejusz przede wszystkim retorem, mówcą popisowym, a jako taki niezmiernie w tej umności biegłym. On jednak chce być czemś więcej, a mianowicie filozofem. Tutaj przeto miejsce przypomnieć,

¹⁾ Charakterystyka stylu Apulejusza, jaką tutaj dajemy, odnosi się właściwie do wszystkich już pism jego, a więc i do *Metamorfoz*, w których właśnie najdobitniej jest rozwinięty. Pewnem jest, że bliższy rozbiór, skierowany na sam styl naszego autora, wykazałby znaczne różnice w jego utworach, stosownie do ich rodzaju, ale ponętnie to zadanie zostawiamy innym. Powiemy tylko, że styl jego we *Floridach* bliższym jest stylowi w *Metamorfozach*, aniżeli styl rozpraw filozoficznych. Najprostszym jest on może w *apologii*.

że bardzo często w mowach swoich przedstawia tematy etyczne, a więc zaleca ćwiczyć się w enocie, jak przy gymnosofistach; daje pochwałę milczenia, jak przy Pytagorasie; pochwałę ubóstwa i wzgardę dóbr ziemskich, jak przy Kratesie. W związku z tem zostaje jego głęboka i szczerą religijność, zalecanie zewnętrznych obrzędów i zwyczajów religijnych. Używa tedy swojej wymowy w służbie filozofii, a tego właśnie żądał Platon. Podług nauki tego mędrca filozofia ma prowadzić do cnoty, retoryka zaś służyć filozofii¹⁾. Stawiając takie właśnie zadanie swemu talentowi, jest Apulejusz rzeczywiście prawdziwym platończykiem.

Tę zaletę mu przyznawszy, możemy dodać pewne zastrzeżenia. Żałujemy najprzód, że w swych mowach nie mówi więcej o Platonie; żałujemy, że nie mówi nic zgoła o filozofii wiedzy; a kiedy już postanowił ograniczyć się na etyce, to żałujemy, że nie rozebrał, nie przedstawił więcej tematów moralnych: pychy, lenistwa, skąpstwa, rozpusty i innych. Powiemy dalej, że w jego pochwalie i zalecaniu milczenia, ubóstwa, cnoty wogóle, nie dosyć jest ciepła, żarliwości, prawdziwej wymowy. Nigdzie prawie tu nie znajdujemy tak ładnych i polotnych ustępów, jakie widzieliśmy w Apologii. Stał temu na przeszkodzie ów styl gawędkowy, jaki sobie stworzył; stała na przeszkodzie inna jeszcze okoliczność. Nie zadziwia to trochę, że wygadany retor zaleca mileżenie? że bogacz pochwała ubóstwo? albo że apostoł askezy daje opisy zmysłowe i nieprzyzwoite, jak przy Kratesie? albo że platończyk, którego myśl ma być skierowaną na byt wiecznotrwały, na Boga najwyższego, tak ją często kieruje, schlebając, ku możnym tego świata, albo chępliwie na siebie samego? Tak więc brak mu szczerości, konsekwencji, brak prawdziwego pogłębienia. Przyznając mu rzadki talent i wielostronną wiedzę, pogłębienia, zdaje się, nigdzie przyznać mu nie będziemy mogli.

ROZDZIAŁ PIĄTY.

O Platonie i jego nauce.

(*De Platone et eius dogmate*).

Przyganiliśmy naszemu filozofowi, że w mowach swoich za mało mówi o Platonie, za mało też o filozofii wiedzy. Być może, że już wtedy miał zamiar pisać o tem osobno, a urzeczywistnienie tego zamiaru widzimy właśnie w rozprawie o Platonie i jego nauce, oraz w rozprawach

¹⁾ Zob. przedewszystkiem *Sophistes*, ale także *Georgias* i *Phaedrus*.

następnych. Rozprawa o nauce Platona miała obejmować całość filozofii tego mędrca w księgach trzech i istotnie posiadamy ją dzisiaj w takiej postaci.

Wspomniało się już, że w księdze drugiej tej rozprawy przemawia autor do syna Faustyna (*Faustine filii*). Nie rozstrzygając pytania, czy to syn ze krwi, czy też syn duchowy, tyle powiedzieć możemy, że w Oea nie widzieliśmy żadnego znaku jego istnienia, że we Floridach także o nim wzmianki nie ma, chociaż autor osoby mniej znaczące, jak owego Juliusza Persiusza i Sabidiusza Sewera umiał nawet do dialogu wprowadzić i na tej podstawie przypuszczamy, że rozprawa ta pochodzi z czasu już po otrzymanem kapłaństwie i po zaszczytleniu go posągiem. Jeżeli zaś księga druga napisana jest dla Faustyna, to prawdopodobnie była nią także księga pierwsza, która jest początkiem tej samej rozprawy, nie ma zaś pomiędzy temi księgami żadnej różnicy w stylu, z którejby można wnioskować na jaką różnicę w czasie.

Podejmując streścić rozległe Platona badania w trzech niedługich rozdziałach, Apulejusz był zniwolony ograniczyć się do najważniejszych ich wyników, nasza zaś analiza będzie jeszcze skąpszą, aniżeli jego streszczenie. Zawsze jednak, sądzimy, będzie rzeczą ciekawą poznać naukę Platona w przedstawieniu starożytnego platończyka.

Księga pierwsza, zawierająca filozofią natury. Autor opowiada nam najprzód życie Platona, które dla biografów filozofa tego może być ciekawe, ale które my pominąć możemy. Daje następnie historję jego studyów, podczas której Platon przejął się najprzód nauką Heraklita, a następnie dopiero poszedł do Sokratesa. Po śmierci tego mędrca, zajął się nauką Pytagorasa, naśladowując przedewszystkiem wstrzeźliwość i czystość obyczajów tej szkoły. Geometrii uczył się w Cyrene, astrologii w Egipcie, filozofii Pytagorasa powtórnie w Italii, poczem zajął się gorliwie nauką Parmenidesa i Zenona. Wszystkie rozdzielone piękności tych szkół złączył następnie w swojej filozofii tak, że nie sprzeciwiały się sobie, lecz wzajemnie objaśniały. Filozofią natury przejął od Heraklita, filozofią umysłu od pytagorejczyków, moralną od Sokratesa, ale wszystkie tak zjednoczył, że utworzyły jedno ciało i jakoby płód jego własny: *unum tamen ex omnibus, et quasi proprii partus corpus effecit*. Surowem było to, co otrzymał i początkowem, on z tego zrobił dzieło doskonałe i podziwienia godne: *perfectus atque etiam admirabiles fecit* (c. 3)

Zamierzamy tutaj przedstawić — mówi dalej — jakie rady, albo mówiąc z grecka, jakie dogmaty dał Platon dla ludzkiego pożytku, dla ludzkiego życia, rozumu i wysłowienia się. Ponieważ zaś on był pierwszym, który ujął filozofią w trzy główne działy, a mianowicie filozofią natury,

etykę i filozofią rozumu, przeto i my każdy z tych działów osobno przedstawimy, zaczynając od filozofii natury.

Trzy są źródła wszystkich rzeczy, uczy Platon: Bóg, materya i ideje, czyli formy.

Bóg, zdaniem jego, jest bezcielesny. On jeden jest niezmierny, jest twórcą rzeczy, jest ich ozdobicielem; jest błogo szczęśliwy i błogo uszczęśliwiający; jest najlepszy, niczego nie potrzebujący, wszystkiego sam udzielający. Nazywa go Platon niebieskim, nie dającym się nazwać, ani wysławić; trudno rozpoznać naturę jego, a rozpoznawszy, trudno ją opisać innym: *sed haec de Deo sentit, quod sit incorporeus. Is unus, ait, ἀπερίετος, rerumque genitor, rerumque omnium exornator, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. Quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem... cuius naturam invenire difficile est; si inventa sit, in multos eam enunciari non posse* (c. 5). — Materya (tworzywo) nie jest stworzoną, ani zniszczyć się nie da; nie jest też ograniczoną, ponieważ granic jej nikt nie zna. Nie ma postaci ani znamion, nie jest nawet elementem, ale takim stać się może przez otrzymanie formy. Otrzymuje ją od Boga. *Deus artifex conformat universam.* Zanim ją otrzyma, nie jest nawet cielesną, bo każde ciało ma jakieś znamiona, ale ponieważ może się stać cielesną, więc przyznać jej trzeba rozumowaniem pewną naturę cielesności. Ostatecznie będzie ona chwiejną, dwuznaczną (*ambigua*). — Ideje są wzorami wszystkich rzeczy; są bezcielesne, wieczne, pojedyncze. Z nich to Bóg bierze wzory dla wszystkich rzeczy jakie są i będą: *esse autem ex iis, quae Deus sumserit exempla rerum, quae sunt, eruntve* (c. 6). Na każdy gatunek rzeczy jeden tylko jest wzór, czyli idea, a wszystko co się rodzi, od nich otrzymuje formę, figurę, znamię.

Dwa są rodzaje istnienia (*ousiai*) dwie substancje, z których połączenia świat cały się tworzy. Jedna pod zmysły podpada, druga tylko myślą poznać się daje. Pierwsza jest zmienną, złudną; druga zawsze równa i stała. Do drugiej należy Bóg, dusza, ideje, materya; do pierwszej wszystko co otrzymało formę od jednej z idei, wszystko co się tworzy, zmienia, umiera. Ta substancja, ten rodzaj istnienia, jest tylko obrazem, odbiciem, cieniem tamtego.

Początkiem wszystkich ciał jest materya, która otrzymawszy formę od idei, utworzyła pierwsze elementa: wodę, ogień, ziemię i powietrze. Formą ognia jest piramida, powietrza ośmiościan, wody dwudziestościan, ziemi sześcian. Wszystkie zaś te formy z trójkątów się wywodzą. Z tych elementów utworzone są ciała wszystkich istot żyjących i nieżyjących, a nawet świat cały, tak że poza światem nie już z tych elementów nie istnieje. Stąd wypływa jedność jego, to znaczy, że nie ma miejsca na

świat inny, nie ma innych elementów, któreby go złożyć mogły. Nie tedy ani zmienić, ani zepsuć go nie może, wieczna młodość i zdrowie jest jego udziałem. Temu pięknemu światu nadał Bóg ruch najdoskonalszy, kołowy, najlepiej mądrość i roztropność wyrażający.

Dusza wszystkich stworzeń żyjących jest bezcielesna, a oddzielona od ciała nigdy nie ginie. Dawniejsza od ciała, rządzi niem i kieruje, bo to jej zadanie; ruch mu nadaje, bez niej bowiem ruchu by nie miało. *Animam vero animantium omnium non corpoream esse nec sane perituram, quum corpore fuerit absoluta; omnium gignentium esse senioream atque ideo et imperitare et regere ea: quorum curam fuerit diligentiamque sortita; ipsamque semper et per se moveri, agitricem aliorum, quae natura sui immota sunt atque pigra* (c. 9). — Jest atoli jeszcze dusza świata, źródło wszystkich dusz innych, a więc życia w ogóle. Jest dobrą, mądrą, podległą prawom Boga, swego twórcy. Substancją tej duszy są liczby i stosunki we wszelkich ich kombinacyach, co sprawia, że ruch tego świata tworzy śpiew i muzykę.

Czas jest obrazem wieczności; on płynie ciągle, wieczność nieruchoma go pochłania i pochłonać mogłaby go całkiem, gdyby Bóg tak zarządził, twórca świata: *si quando hoc decreverint fabricator mundi Deus.* Miarą czasu mierzymy ruch gwiazd i świata. Ruch ten jest przedziwnie prawidłowy: dni i noce składają miesiące, miesiące rok; że zaś księżyc po miesiącu, słońce po roku wracają na to samo miejsce swego koła, przeto na ich ruchu właśnie i innych gwiazd jeszcze, czas nauczono się mierzyć, Platon zaś do wyjaśnienia tej sprawy bardzo się przyczynił. Jego zdaniem ruch wszystkich innych gwiazd nie mniej jest prawidłowym, a po nim poznać można ów peryod ogromny, który się wielkim rokiem (*magnus annus*) nazywa.

W ustroju świata najbliżej Boga są gwiazdy stałe; po nich Saturn następuje Jowisz, potem Mars, Merkury, Wenus, Słońce i księżyc¹⁾. W elementach porządek jest następny: najwyższe miejsce ogień zajmuje, niżej powietrze, pod niem woda, spodem ziemia. Stworzenia żyjące (*animantia*) mogą być ogniowej natury, jak słońce lub księżyc, albo powietrznej, jak demony, albo z wody i z ziemi, jak te, które na ziemi żyją. Bogowie także nierównego są rzędu; jeden jest najwyższy, ojciec i architekt tego świata; inni są niebiescy bogowie, których w gwiazdach widzimy, trzeci rodzaj, przez Rzymian pośrednim zwany (*dii medioximi*); niższym jest od bóstw poprzednich, ale wyższym od ludzi.

Wszystko, co się na świecie dzieje naturalnie, a wskutek tego prawidłowo, dzieje się za sprawą Opatrzności (*omnia quae naturaliter et*

¹⁾ W takim następstwie daje je Apulejusz. i bóstw dei światu gignit

propterea recte feruntur, providentiae custodia gubernantur). Przyczyny złego Bogu przypisywać nie można, ani też wszystkiego wyrokom przeznaczania (*ad fati sortem*). Oto jak Platon tę sprawę określił: opatrzność jest myślą Boga, skierowaną ku czyjejś pomysłowości; fatum, przeznaczenie, jest prawem bożem, przez które wypełniają się niezmiennie zamiary Boga. Stąd to, co się dzieje za sprawą Opatrzności, dzieje się także Przeznaczeniem, co zaś jest zarządzane Przeznaczeniem, powinno być uważane za sprawę Opatrzności: *unde si quid providentia geritur, id agitur etiam fato: et quod fato terminatur, providentia debet susceptum videri*. Jest najwyższa Opatrzność Boga najszczytniejszego, który nie tylko ustanowił bogów niebieskich dla opieki i ozdoby świata, ale i bogów przemijających, górujących mądrością nad stworzeniami ziemskimi. Nadał prawa, a codzienne wykonanie tych praw niższym bogom polecił. Bóstwa te zlecają im opatrzność drugorzędą tak mądrze wykonywają, że zachowują stale niezmienny porządek naznaczony przez ojca.

Demonów, których gieniuszami i larami nazwać możemy, uważa Platon za sługi bogów, opiekunów ludzi i pośredników między nimi a Bogami. Nie wszystko, zdaniem jego, zależy od fatum, wiele bowiem zależy od nas, a nieco także od szczęścia, którego zdarzenia przewidzieć się nie dają. W zamiarach rozważnie podjętych zabiegnie coś niespodzianego, co wykonaniu ich przeszkodzi, a wtedy, jeżeli przeszkoda okaże się pożyteczną, nazwiemy to szczęściem, nieszczęściem zaś, jeżeli szkodliwą będzie.

Pomiędzy ziemskimi stworzeniami Opatrzność dała pierwszeństwo człowiekowi, w nim zaś dusza króluje nad ciałem. Dusza z trzech złożona jest części: rozumnej, najczcigodniejszej, która dzierży warownię głowy; gniewliwej, mieszkającej w sercu, a zobowiązanej do posłuszeństwa tamtej; wreszcie pożądlivej, najpośledniejszej, mieszkającej w niższej części ciała, jakby w jaskini rozpusty i nieporządku. Ona to od rozumu oddaloną jest najwięcej z tego powodu, aby bliższem sąsiedztwem nie zamacała jego myśli, potrzebnych dla zbawienia całości.

Głowa i twarz — oto człowiek. Tu mieszka roztropność, tu zmysły umieszczone, narzędzia do rozróżniania ilości i jakości i rozpoznawania prawdy; wszystkie inne części ciała sługami są tylko.

Zmysły przedziwnie są zastosowane do rozpoznawania rzeczy zmysłowych: oczy do świetlanych, uszy do powietrznych, smak do mokrych, wodnistych; dotykanie do ziemskich, twardych; powonienie do rozpadających się, przemiennych. Prawda, że dar zmysłów mamy wspólny ze zwierzętami, wszelako z łaski bożej wzrok i słuch człowieka jest doskonalszy, a przeto umność jego zmysłniejsza. Oczami zmierzył niebo, rozpoznał drogi gwiazd, ich wschód i zachód, w czem znalazł najobfitsze źródło

filozofii. Uszami uczy się mądrości i roztropności, poznaje melodyą i rytm mowy, sam przejmuje się całą muzyką i melodyą. Podobnie wszystkie inne części ciała pełnią swą służbę, wszystkie głowy posłuszne, wszystkie rozumnie urządzone. Tak np. wnętrzności przedstawiają liczne skrety i zwoje, a to w tym celu, aby pożywienie zbyt szybko przez nie nie przechodziło, inaczej bowiem bylibyśmy zniewoleni dniem i nocą nieustannie je napełniać. Pożywienie w krew się zamienia, którą żyły po całym ciele rozprawdzają. Ponieważ człowiek składa się z różnych elementów, potrzeba aby każdy z nich zachował należyty stosunek, z równowagi bowiem wilgoci względem suchości, zimna i ciepła pochodzi zdrowie, siła i świeżość; w przeciwnym razie całość się psuje, a stworzenie cierpi.

Wiemy, że dusza z trzech części się składa; otóż zdrową ona będzie tylko wtedy, gdy części niższe poddane będą części rozumnej. Gdyby atoli gniewliwość zapanowała nad rozumem, albo pożądlivość nad gniewliwością i rozumem, wtedy nastąpi osłabienie, nieporządek nawet i w ciele. Ma także i rozum swoją chorobę, która się nazywa głupotą. Podzielić ją można na zarozumiałość i szaleństwo. Zarozumiałość z próżnej wypływająca chępliwości, udaje wiedzę, jakiej nie posiada; szaleństwo zaś zwykło wypływać ze złych nawyków i rozpusty.

Doskonałym będzie człowiek, gdy dusza z ciałem w dobrej będą zgodzie, a mianowicie, gdy siła duszy nie będzie słabszą od siły ciała, to zaś nie powinno być ani zbyt ciężką utrudzone pracą, ani też przeładowane zbyt ciężkim pożywieniem. W przeciwnym razie zniszczenie ciała nastąpi niezawodnie.

U w a g i. Taką jest główna treść pierwszej księgi rozprawy o nauce Platona. Przyznać trzeba, że napisana jest ładnie, i przedstawia rzeczywistość zarys filozofii natury starożytnego mędrca. Niektóre z tych nauk uwydatnia więcej, inne mniej, w całości jednak, powiedzieć możemy, nie zawiera ani jednego zdania, którego by u Platona nie było.

Niektórym uczonym wydaje się ta rozprawa niedokończoną i to nie bez pewnej podstawy¹⁾. Bo jeżeli o człowieku Apulejusz rozpiął się dość szeroko, to pominał całkowicie zwierzęta, rośliny, minerały; fizykę i geografiją. Dlaczegoż tak postąpił? Wiemy przecież z apologii, że nauki przyrodnicze znał, że je lubił i cały szereg prac o nich napisał. W tem może leży pierwszy powód ich pominięcia tutaj; drugi mógłby być ten, że te działy właściwie już nie są platońskie, do filozofii tego mistrza nie należą, a rozwinięte zostały dopiero przez Aristotelesa i jego

¹⁾ zob. Schanz l. c.

szkołę. Zobaczymy wszelako, że Apulejusz brak ten sam widział i zapłacić go się starał.

Pozwolimy sobie zwrócić uwagę na to, jak bardzo ta filozofia natury przejęta jest duchem religijnym i moralnym. Można ją nazwać spirytualną teodiceją: ziemia jest nakryta niebem, złożonem ze sfer. Ponad najwyższą sferą, w empyreum mieszka Bóg, niewidzialny ojciec i architekt świata. Z większą wiarą i żarliwością o najwyższym a jednym Bogu mówić chyba nie można, jak o nim mówi Apulejusz. Od niego aż do sfery księżyca niebo jest zajęte przez bogów, wykonawców woli boga najwyższego. Od księżyca aż do ziemi mieszkają demony. Na ziemi człowiek jest najdoskonalszem stworzeniem, ponieważ posiada duszę nieśmiertelną, od Boga pochodzącą i mającą wrócić do niego. Dostanie się tam przez cnotę, która jest zarazem i szczęściem. Przez całe życie przeto powinniśmy się starać, aby dać w duszy naszej przewagę cnoty nad grzechem. — Tak więc cała ta filozofia natury nie tylko jest moralną i religijną, ale bardzo już monoteistyczną i spiritualistyczną. Nie ulega wątpliwości, że to zbliżenie się do monoteizmu także już jest u Platona, tam jednakże zasłonięte było mnóstwem innych dociekań; tutaj zaś, uwydatnione w krótkim streszczeniu, występuje o wiele wyraźniej i dobitniej.

W związku z tem zostaje inny moment dość ważny, aby go uwydatnić. Tyczy się on nauki o Przeznaczeniu i Opatrzności. Oba te pojęcia są już u Platona, który je określił całkiem jasno (*Leges X*): opatrzność jest myślą Boga, skierowaną ku czyjejs pomyślności; fatum jest prawem Bożem, przez które wypełniają się niezmiennie zamiary boskie. Tę myśl Apulejusz stara się rozwinąć, do jedności doprowadzić, a czyni to w ten sposób, że *fatum* dużo traci a wzmacnia się *providentia*: *et primam quidem providentiam esse summi excuperantissimique deorum omnium... unde susceptam providentiam dei secundae providentiae ita gnawiter retinent, ut omnia etiam... immutabilem ordinationis paternae statum tenent.* (*Philosophia naturalis cap. 12*). To znaczy, że filozofia platońska do takich pojęć dochodzi i takie rozwija, które się mają stać chrześcijańskimi.

Sądźmy, że ów religijny, wielce monoteistyczny (jednobożny) a przytem opatrznościowy kierunek Apulejusza zasługiwał na uwydatnienie. Uczyniwszy to, wolno nam wyrazić zdziwienie, jak można tak całkiem odmówić autorowi naszemu zrozumienia filozofii Platona, kiedy wszystkie przedstawione tutaj nauki są rzeczywiście platońskie, są dobrze zrozumiane i jasno, choć krótko przedstawione. Powiedzieć nawet możemy, że właśnie w tem streszczeniu charakter nauki Platona występuje wyraźniej. Że Apulejusz filozofią natury swego mistrza wcale

dobrze rozumiał, to się okazuje już ze wstępu samego. Tam on bowiem jako znamię tej nauki to podaje, że Platon rozproszone, a sprzeczące się nauki wszystkich swoich poprzedników: Parmenidessa, Zenona, Heraklita, Pythagorasa, Sokratesa zjednoczył, pogodził, uporządkował, nowy a własny z tego plód wydał. Otóż to właśnie i dzisiaj jeszcze Zeller jako jedno z głównych znamion filozofii platońskiej przedstawia, mówiąc: *Plato ist der erste von den griechischen Philosophen, der seine Vorgänger nicht blos überhaupt allseitig gekannt und benützt, sondern auch ihre Principien mit Bewusstsein durcheinander ergänzt und zu einem höheren zusammengefasst hat. Was Sokrates über den Begriff des Wissens, was Parmenides und Heraklit, die Megariker und die Cyniker über den Unterschied des Wissens und Meinens, Heraklit, Zeno und Sophisten über die Subjectivität der sinnlichen Anschauung gelehrt hatten, das hat er zur entwickelten Erkenntnisstheorie fortgebildet*¹⁾. A dalej mówi niemiecki uczyony z wielką przenikliwością, że Platon w swej nauce o ideach łączy eleackie pojęcie bytu z heraklitowem pojęciem stawania się; naukę o jedności i wielości rzeczy z anaxagorejskiem pojęciem ducha, sokratycznym pojęciem dobra, pytagorejską nauką o liczbach (l. e.). Lepszego potwierdzenia dla swej nauki Afrykańczyk nasz pragnąć wcale nie mógł, my zaś nabieramy przekonania, że jego wiadomości płyną tutaj z dobrego źródła, z dobrej szkoły. Pierwszem źródłem tego bardzo cennego zrozumienia rzeczy jest prawdopodobnie Aristoteles, my zaś Apulejuszowi za złe nie poczytamy, że i w tej szkole szukał pouczenia. Przekonaliśmy się tutaj w każdym razie, że sąd filologii niemieckiej, o ile tyczy platońskiej filozofii natury u Apulejusza, jest rzeczywiście niesprawiedliwy.

Druga księga nauki Platona, zawierająca filozofię moralną. Zanim podamy jej streszczenie, jesteśmy zniewoleni przedstawić kilka uwag uprzednich. Łatwiej bo dałoby być krytykę tej księgi, aniżeli analizę. Trudno sobie pomyśleć, aby bezład, brak związku doprowadzić można dalej, aniżeli to Apulejusz tutaj uczynił. Przystępuje do tego tekst bardzo zepsuty, którego naprawieniem co do całej rozprawy o Nauce Platona nikt się dotąd nie zajął, podczas kiedy tekst Floridów już jest nieco ulepszony przez Krügera, tekst Metamorfoz przez Eyssenhardta, co do *de mundo* zaś i *de deo Socratis* Goldbacher dał cenne uwagi. Tak więc Apulejusz sam, jak i następni przepisywacze wszystko uczynili, aby zajęcie się tą drugą księgą nauk Platońskich nieprzyjemnem, męczącym, do zniecierpliwienia doprowadzającym uczynić. Napisaną jest dla syna Faustina, aby się nauczył, jak dojść do życia

¹⁾ Die Philosophie der Griechen, część II, dział I, wyd. 1889, p. 564 n.

szczęśliwego, błogiego raczej, albo błogosławionego, *ad vitam beatam*. Żal nam Faustina, zaiste, bo droga ta pełna jest wybojów bezładności, usłana cierniem niedbałego, niejasnego myślenia.

Wykażmy to na przykładach, a najprzód na nauce o dobru; czytamy w pierwszym zaraz rozdziale, że jedne dobra są najwyższe i w sobie doskonałe, inne zaś stają się takimi przez doświadczenie. Do pierwszych należy Bóg i ta myśl, która się *nous* nazywa; do drugich cnoty, które z tamtych wypływają. I oto całe już uzasadnienie, które bynajmniej jasnym nie jest. Zaraz potem inny podział: jedne dobra są boskie same w sobie, jednolite, (*simplicia*). Pomyslimy, że to będzie Bóg i *nous*, ale tak nie jest, to mają być cnoty duszy, które powyżej położone są na drugim miejscu, jako pochodne. Drugie są ludzkie, te zaś dzielą się na takie, które dobrobytu ciała tyczą i takie, które są całkiem zewnętrzne, przyczem myślimy o bogactwie, urzędach, godnościach i t. p. Wnet potem atoli, w rozdziale drugim, już oba te rodzaje dóbr ludzkich złane są razem jako *accidentia*: *accidens autem bonum esse putat, quod corpori, rebusque venientibus extrinsecus copulatur*. Nie dosyć na tem; w rozdziale dziesiątym nowy mamy podział na dobra same w sobie pożądania godne (*sui gratia adpetenda*), jak szczęśliwość, albo uczciwa wesołość (*beatitudo, bonum gaudium*), a więc już nie Bóg, ani *nous*, ani cnoty; inne nie same w sobie pożądania godne (*alia non sui*), jak medycyna; inne znów zarówno same w sobie, jak i ze względu na nas, jak providencja, oraz inne cnoty (*alia et sui et alterius, ut providentia, caeteraeque virtutes*). Tak więc podług Apulejusza tutaj providencja, o której dotąd mowy nie było, należy do enót. Wszystko to ma być podług niego nauką Platona, my zaś nie wiemy co sądzić, czy to nieuctwo, czy szarlatanstwo, czy niepojęta niedbałość.

Weźmy inny przykład: w pierwszym oddziale cnoty duszy są następne: *prudentia, justitia, pudicitia, fortitudo*. Najprzedniejszą z nich, mówi dalej, jest *prudentia*, drugą zaś już nie *justitia*, ani *pudicitia*, tylko *continentia*. Później znów najprzedniejszą będzie *justitia* i najogólniejszą. Przyzna każdy, że taki brak ścisłości i związku w myśleniu, taka niedbałość w obec raz przyjętego porządku i danych terminów jest nieznośną, a podobnych niedbałości jest tutaj więcej jeszcze. To zaznaczywszy, możemy apologetycznie niejako starać się przedstawić treść tej księgi w związku ile możności najlepszym.

Tak więc jeden rodzaj dobra jest boski, zasadniczy, równy dla wszystkich. Do niego należy Bóg i *nous* i cnoty: roztropność, wstrzeźliwość, sprawiedliwość i męstwo. Dobro drugiego rodzaju tyczą ciała i rzeczy zewnętrznych. To każdy inaczej ocenia, inaczej go używa. Dla mędrca, żyjącego rozumnie, będzie dobrem, dla głupca złem się stać może.

Człowiek szukający prawdziwego dobra, powinien wiedzieć, że nie dla samego siebie żyje, lecz dla wszystkich ludzi. Nie w równym jednak stopniu, bo najprzód dla ojczyzny, następnie dla rodziny, w końcu dla przyjaciół i znajomych.

Z natury człowiek nie jest całkowicie dobrym, ani też złym całkowicie, lecz ma skłonność do jednego i drugiego, która przez wychowanie rozwiniętą być może. Nie jestże tedy obowiązkiem nauczycieli wpoić uczniom jak najgłębiej zasady cnoty? Nauczyć dążyć do tego, co jest uczciwym, bo to zawsze będzie i dobrem? Nauczyć siebie i innych rządzić się sprawiedliwością?

Platon odróżnia trzy rodzaje umysłów: jeden wyższy i wyborny, drugi zepsuty na wskróś, trzeci pośredni, odpowiedni dla ucznia, a nawet dla męża umiarkowanego. Trzem częściom duszy odpowiadają trzy cnoty: roztropność, męstwo, wstrzeźliwość. Pierwsza opiera się na rozumnej części duszy, a nazywa się mądrością (*sapientia*), jeżeli się odnosi do wiedzy, a roztropnością (*prudentia*), gdy się odnosi do dobra. Męstwo (*fortitudo*) mieszka w środkowej części duszy, inaczej zwane stałością, potrzebną do wykonywania obowiązków państwowych. Wstrzeźliwość (*abstinentia*) należy do niższej części duszy, a ma zachować równowagę między godziwymi a nagannymi żądaniami. Na wszystkie części duszy działa cnota czwarta, sprawiedliwość, tak ważna, że niekiedy Platon ją przedewszystkiem cnotą nazywa, ponieważ ona kieruje wszystkimi innymi, oraz zniewala je do działania. Cnota jest tedy stanem myśli zacnym i uporządkowanym, zawsze spokojnym i stałym w słowach i czynach, zgodnym ze sobą i z tem co nas otacza. Cnoty wyższe, jak mądrość i roztropność, mogą się nazywać nawet naukami, ponieważ dają się nabyć przez naukę. Także i drugie cnoty, jeżeli są doskonałe, mogą być naukami, sprawiedliwość zaś, rozdzielona na wszystkie części duszy, jest nauką i zarazem umnością życia; częścią tedy uczeniem się nabywa, częścią doświadczeniem i zastosowaniem.

Grzechy (*vitia* albo *malitiae*) powstają, jeżeli rozumna część duszy ujarzmiona jest gniewliwą częścią, lub pożądlivą. Ich znamię nadmiar albo brak. Nie samą tylko nierównością tą od enót się różnią, lecz całkiem są z nimi niezgodne. Na roztropność napada nieuctwo (*indocibilitas*), wrogie wszelkiej nauce. Stąd rodzi się niezdarność (*imperitia*) i pyszałkowatość (*fatuitas*). Pierwsza z nich jest nieprzyjaciółką mądrości, druga roztropności. Przeciw gniewliwości wależy odwaga, za którą idą oburzenie i ociężałość¹⁾. Wstrzeźliwość psuta jest rozwią-

¹⁾ Na dowód, że taką jest tutaj rzeczywiście konstrukcja Apulejusza, przytaczamy text jego: *iracundiam impugnat audacia, ejus comitatum sequuntur indignatio et*

złością, niepowsściągliwą w używaniu, która prowadzi do marnotrawstwa, niszczącego bogate dziedzictwa, albo do skąpstwa, odwodzącego od wszelkiej hojności.

Jak najpospolitsze i nie najgorsze są umysły średnie, tak też między cnotami a grzechami są podobne pośredki (*mediates*). Tak więc między mądrością a nieuctwem staje chełpliwa upartość; między wstydlivością a rozpustą umieścił (Platon) powściągliwość; między męstwem a bojaźnią wstydlivość i tchórzostwo. Pośredki te nie są ani cnotami ani grzechami, lecz mieszaniną jednych i drugich¹⁾.

Sprawiedliwość jest cnotą najogólniejszą. W stosunkach ludzkich czuwa ona nad wypełnianiem zobowiązań, nad rzetelnością podziałów, stałością miar i wag. Ona nakazuje stosowny rozdział bogactw, tak aby dobrzy mieli więcej, źli mniej, oraz aby dzielniejsi z natury i pracy wybierani byli do urzędów i zaszczytów, źli od nich byli wykluczeni. Zasadą naczelną rządów powinna być ta, aby były skierowane ku użyteczności wszystkich, aby podnosiły dobrych, stłumiły złych, przewrotnych. — Sprawiedliwość w stosunku do religii będzie świętością; jej zadaniem cześć bogów i znajomość obrzędów; ona jest lekarstwem zgody w społeczeństwie ludzkim.

Polityka, podług Platona, także do cnot należy. Zadaniem jej nie tylko zarząd spraw bieżących, lecz przewidywaniem zmierzać powinna do uszlachetnionej szczęśliwości państwa. Dwa środki prowadzą do tego celu: jednym jest prawodawstwo, drugim sądownictwo. Pierwszy podobny jest do gimnastyki, która daje siłę ciała i piękność duszy; drugi raczej do medycyny, która chorobę leczy. Z medycyną, albo kucharstwem, albo i olejkarstwem, da się porównać sofistyką, która udaje, że służy sprawiedliwości, podczas kiedy nieprawość jest jej celem. Podobną do niej jest wypaczona retoryka, która zamiast służyć dobru i sprawiedliwości, wysila się na pochlebstwa, na wynajdywanie złudnych prawdopodobieństw.

Cnoty, które są dobrem same w sobie, dają też szczęśliwość (*be-*

incommobilitas (c. 4.). Dziwić się można jej nielogiczności i nieudolności. Dla objaśnienia całego ustępu dodajemy, że do każdej cnoty mają należeć dwa grzechy, z których jeden wypływa z *abundantia*, drugi z *egestas*. To można zrozumieć, ale całkiem niewytłomaczony jest ów grzech trzeci, z którego autor dopiero owe dwa zrozumiałe wywodzi. W taki to sposób doszedł do tego, że odwagę (*audacia*) jako grzech przeciw *iracundia* stawia. Jedynego dla autora uniewinnienia chyba w tem szukać trzeba, że tekst jest całkiem zepsuty.

¹⁾ Nieudolności tej konstrukcyi, w dodatku na rachunek Platona położonej, wykazywać chyba nie trzeba. Ale idźmy dalej, nie zrażając się, bo naszym zadaniem jest przekonać się, jak się przedstawia platonizm w drugim wieku po Chr.

titudinem), owoc najbardziej pożądanym. Są oprócz tego dobra zewnętrzne, przypadkowe, jak zdrowie, siła, uroda, bogactwo, zaszczyty, wszystko co należy do ciała, ale zależne jest od losu. Podobnie i zło może niem być samo w sobie, jak wszelkie grzechy i nieszczęścia (*vitia et infortunia* c. 10); inne złem względem, jak choroba, ubóstwo; inne złem względem i bezwzględem jak głupota (*stultitia*), która pociąga za sobą nędzę i nieszczęście (*miseriam et infelicitatem*). Dobra zewnętrzne nie zawsze są szczęściem, to bowiem zawsze zależy od nas samych; zło zewnętrzne znów nie zawsze też nieszczęściem, bo jeżeli ubogi człowiek zastosuje się rozumnie do swoich środków, może zyskać spokój, udoskonalenie wewnętrzne; z drugiej strony człowiek bogaty, zdrowy, urodny, może korzyści tych na swoją szkodę używać. Nie wynika z tego, abyśmy zewnętrznych dóbr wyrzekali się stanowczo, bo jeżeli moge być bogatym bez sromoty, byłoby niedorzecznością, gdybym wybierał ubóstwo bez honoru; albo chorobę zamiast zdrowia. W każdym jednak razie cnota zależy od wolnego wyboru naszego i o nią starać się należy, grzech także zależy od woli naszej, ale jego należy się wystrzeżać (c. 11).

Do dóbr należy przyjaźń, która pragnie, aby przyjaciel, albo blizki nam, był szczęśliwym, podczas kiedy nienawiść pragnie nieszczęścia cudzego; należy także miłość, która jest trojaką: miłość boska, oparta na cnotcie i rozumie; miłość zepsuta, rozpustna, właściwa duszom zwyrodniałym; miłość pośrednia, skierowana na zalety duszy, ale nie wyrzekająca się uciech ciała. Można sądzić, że miłość boska jest darem Bogów, a znów miłość rozkielzana jest chorobą ciała i z natury weale nie pochodzi.

Ludzie niedobrzy do czterech należą gatunków: pierwszy chciwych zaszczytów (*honoripetarum*), czyli oligarchów, chcących górować nad innymi; drugi chciwych zysku i pieniędzy (*luericupidi, accipitres pecuniae*); trzeci demagogdy, schlebający żądaniom ludowym i powiększający je jeszcze; czwarty tyrani, oddani kaprysom i zachciankom rozpusty. Najgorszy jednak ze wszystkich jest rodzaj bluźnierców wobec Bogów. Oni są nietylko wrogami ludzi, lecz także samych siebie. Do żadnych spraw życia nie są zdolni, bo zawsze będzie w ich myślach brak, albo przesada, zawsze coś chorobliwego, nawet w uczuciach ich i żądach. Nie może być wyższego nad ten stopnia przewrotności: *sed eum contemptorem Deorum pessimum videri, quem nulla malignitatis superlatio possit excedere* (c. 16).

Przewrotność, grzech, jest wielkim nieszczęściem, bo on całą duszę tak zepsuć może, że nie w niej dobrego nie zostanie. Taki człowiek albo powinien być poddany pod władzę dobrych, albo wykreślony

z liczby żyjących (*eum vita, existimat Plato, esse pellendum* c. 18), bo własna jego przewrotność takie na niego sprowadzi cierpienia, że mu zdolność do życia odbierze.

Przechodzi teraz Apulejusz do przedstawienia obrazu mędrca, a długi ten ustęp jest najlepszą częścią książki, którą rozbieramy (c. 20).

Zdaniem Platona, mówi autor, do osiągnięcia mądrości doskonałej, potrzeba wyższego umysłu, ćwiczonego w naukach, umnościach (*artibus*) i cnocie od samego dzieciństwa. Potrzeba wyrzeczenia się zmysłowości, oddania się całą duszą wiedzy i wymowie. Wtedy pewnym krokiem dochodzi się do doskonałości, ogarnia się przeszłość i przyszłość, wychodzi się poza granice czasu. Wtedy się wie, że szczęście nasze od nas samych zależy, wtedy nas pomyślność nie nadmie, nieszczęście nie złamie, bo mamy w zasadach mądrości broń przeciw jednemu i drugiemu. Mędrzec taki nietylko powstrzyma się od czynienia złego, ale nawet złego złem nie odpłaci, *sed ne referre quidem oportet iniuriam* (c. 20). Obojętny będzie wobec obelgi złych, wytłumaczy je sobie rozumem, a los swój odda w ręce bogów. A gdy nadejdzie dzień śmierci jego, ze spokojem go powita, bo wie, że jego filozofia była przygotowaniem do śmierci (*et ideo existimandam philosophiam esse mortis affectum, consuetudinemque moriendi* c. 21), bo wie, że dusza jego za zasługi tego życia powróci do bogów i zdobędzie sobie wieczną szczęśliwość: *idem ille diem mortis suae propitius, nec invitus exspectat, quod de animae immortalitate confidat. Nam vinculis liberata corporeis, sapientis anima remigrat ad deos, et pro vitae merito purius castiusve transactae, hoc ipso usu deorum se conditioni conciliat*. Mędrzec będzie zawsze odważny, bo myślą przygotowany jest na wszystko; będzie zawsze bogaty, bo niedostatek pochodzi zawsze z nadmiernych pożądań; będzie zawsze pogodny, nawet gdyby stracił najbliższe sobie osoby, ponieważ wie, że one do lepszego życia przeszły, on zaś zachowując cnotę, ma wszystko, czego do życia potrzeba; będzie zawsze zajęty, bo cnoty jego: sprawiedliwość, pobożność, roztropność, mają być nietylko rozmyślające, ale czynne; tego wymaga Bóg najwyższy, który nietylko wszechświat myślą obejmuje, ale zwiedza go cały (*sed prima, media et ultima obeat*) aby nim doskonale rządził. We wszystkim mędrzec Boga naśladować powinien. *Sapientem quippe pedissequum et imitatore Deum dicimus* (c. 23).

Nietylko w ciągu życia należy mówić o Bogach ze czcią, ani też czynami nie obrażać ich majestatu, lecz także w śmierci, której sobie bez woli Boga zadawać się nie godzi. Bo chociaż zdolnym jest człowiek życie sobie odebrać, chociaż wie, że go następnie lepsze czeka życie, to jednak mędrzec nie przyspieszy sobie tej godziny, chyba by prawo boskie nieuchronnie mu ją nakazało. *Nam et si in ejus manu est mortis*

facultas, quamvis sciat, se terrenis relictis consecuturum esse meliora, nisi necessario perpetiendum esse istud lex divina decreverit, arcessire sibi tamen eum mortem non debere. (c. 23)

Ostatnia część tej książki przedstawia zapatrywania Platona o urządzeniach państwowych. Wiemy, że ten mędrzec przedewszystkiem małe państewka greckie miał na myśli; stąd rady dziwne, do dzisiejszych stosunków wcale nie przystające; dla zupełności jednakże i te krótko podamy.

Państwem (*civitas*, co może znaczyć i miasto) jest złączenie znacznej liczby ludzi, z których jedni rządzą, drudzy są rządzeni, pod znakiem zgody, celem wzajemnej pomocy i ochrony, na podstawie praw słusnych, określających obowiązki wszystkich. Państwo nie będzie miało jedności, jeżeli mieszkańcy nie nawykną chcieć lub niechcieć tej samej rzeczy. Niech więc liczba mieszkańców nigdy nie wzrasta do tego stopnia, aby zarządca już nie mógł znać wszystkich obywateli, albo oni jedni drugich. Państwa, nie zachowujące tego prawidła, zdrowiem nie będą.

Zdaniem Platona powinny one być urządzone na kształt duszy ludzkiej; jak tutaj rozum kieruje duszą i ciałem, tak prawodawca kierować powinien rzeczą pospolitą, a wszyscy posłuszeństwo mu winni; drugą enotą duszy jest męstwo; tak i w państwie cała młodzież do obrony wszystkich gotową być winna; obywatele niesfornych, a przez to złych, władza poskromić ma obowiązek. Trzeciej, pożądliwej części duszy odpowiada pospółstwo i lud wiejski, którym nie radzi przyznawać zbyt wiele korzyści: *illam vero desideriorum tertiam partem, plebi et agricolis parem ducit, quam existimat moderatis utilitatibus sustinendam* (c. 24).

Władza powinna być powierzona najmędrszemu, nieprzystępnemu chciwości, pożądliwości złota i srebra. Małżeństwa powinny być sprawą publiczną, a nierówność majątku, niezgodność sympatii, z nich wykluczona. Dzieci wszystkich powinny się wychowywać razem, do tego stopnia, aby rodzice własnych odróżnić już nie mogli, tylko wszystkie dzieci tego wieku za swoje uważali. Dziewczęta powinny się ćwiczyć w tych samych zajęciach, zręcznościach, co chłopcy, nie wyłączając nawet ćwiczeń wojennych, ponieważ mają tę samą naturę i te same zdolności.

Potrzeba jest, aby zamięłowanie sprawiedliwości, wstrzemięźliwości, stało się powszechnem, a gdyby zepsucie rozszerzyć się miało, prawodawca siłą i przemocą wykorzeńić je ma prawo. Przedewszystkiem jednak niech się postara o dobre młodzieży wychowanie.

Uwagi o księdze drugiej Nauki Platona. Powiedzieć możemy, że księga ta jest najslabszą ze wszystkich dochowanych pism

Apulejusza. Biorąc każdą z przedstawionych tu nauk osobno, znajdujemy pomiędzy niemi wcale trafne i mądre, nie zawsze są one atoli obmyślane i sformułowane należycie. Gorszem jest, że wszystkie razem nie są należycie z sobą związane, że całość nie daje naukowej jedności. Teraz dopiero rozumiemy ów sąd ujemny filologów niemieckich o Apulejuszu, ich niechęć, dochodzącą nieledwie do nienawiści, jak u Goldbachera. Owa niechęć, ów sąd ujemny tutaj ma swoje źródło, a opiera się na rozprawce Hugona von Kleist, pod tytułem: *de L. Apuleji Madaurensibus libro qui inscribitur: de philosophia morali*. 1874¹⁾. Nie trudno było Kleistowi wykazać błędy i nieład tego utworu, ale filologia niemiecka postąpiła niesłusznie, trafny sąd Kleista rozszerzając nietrafnie na całość utworów Apulejusza. Pochodzi to stąd, że o żadnym innym z pism tego autora, *Metamorfozy* wyłączając, nie ma dotąd monografii. Zbyt pospiesznie tedy sąd o jednym utworze przeniesiono na wszystkie. Następstwem tego jest, że tacy sędziowie nietylko nie rozumieją całości pism Apulejusza, a więc i *Metamorfoz* jego, ale nie mają także należytego wyobrażenia o platonizmie w drugim wieku po Chr.

Aby sobie zdać sprawę z rozbieranej tutaj rozprawy, zapytamy się najprzód, czy nauki w niej przedstawione są platońskie? Odpowiedź wypadnie, że w znacznej mierze tak jest, bo nauka o najwyższym dobru, o dobru niebieskiem i ziemskim, o cnótach, o grzechach, w które człowiek popada, gdy niższe części duszy zapanują nad rozumem, o dobrem i złem zastosowaniu wymowy, o czterech rodzajach ludzi złych, o urządzeniach społecznych i państwowych, to wszystko zawiera platoński *Menon*, *Phaedrus*, *Gorgias*, *Respublica*, *Leges*. Nawet sroga nauka, aby przewrotnych śmiercią karać, wyrażona jest w *Leges* 941. D. Jednakże, jeżeli w pierwszym określeniu najwyższego dobra obok Boga i cnót, znajdujemy *nous*, to tego już u Platona niema i wskazuje już może na nowoplatonizm. A dalej, jeżeli obok pierwszej definicyi dobra znajdujemy drugą jeszcze i trzecią, o których już wyżej mowa była, to one już platońskimi nie są, tylko, jak Kleist wykazuje (p. 28), druga pochodzi od peripatetyków, trzecia od stoików. Mamy tu więc eklektyzm i to niedobrego rodzaju, ponieważ te definicye nie zgadzają się z sobą, jedna psuje drugą, wszystkie razem wytwarzają zamęt. Platon nie odróżnia jeszcze roztropności od mądrości, obejmując je razem nazwą *prudentia*, odróżnienie to wprowadzają dopiero stoicy. To rozszczępienie na

¹⁾ Przyznać trzeba, że niewielka ta praca, napisana jest bardzo dobrze. Wyniki jej nie są wcale doniosłe i są raczej ujemne, ale postępowanie metodyczne jest wyborne. Powiedzielibyśmy, że ona może służyć za przykład i za wzór, jak drobną pracą o drobnym przedmiocie można oddać nauce przysługę.

dwoje wprowadza Apulejusz i do innych cnót i grzechów. Z tem łączną naukę Aristotelesa o środkowym stanowisku cnoty pomiędzy nadmiarem a brakiem, stosuje ją do cnót i grzechów, zestawia owe *medietates*, znowu podwójne, a wszystko to czyni w sposób niedbały, niedokładny¹⁾. Tak sobie tłumaczymy wytworzenie tych ustępów w jego rozprawie, które są najbardziej nowe i najwięcej zawikłane. Widzimy w nich bardzo znaczne ustępstwa na korzyść dusz średnich, najliczniejszych²⁾, rodzaj moralności kompromisowej, która się z jego charakterem bardzo dobrze zgadza. Wnet jednak podnosi się do surowszych zasad w obrazie mędrca, który można uważać za ideał platoński, albo i stoicki, jak to Kleist czyni³⁾. Pochodzi to stąd, że wszystkie szkoły filozoficzne, a więc i stoicy, epikurejczyków wyjąwszy, niezbyt licznych zresztą, w literaturze przynajmniej, jeżeli nie w życiu, w owych czasach do platonizmu wiele się zbliżyły.

Słówek jeszcze o opisanych przez Apulejusza urządzeniach społecznych i politycznych. Wyjęte są one z Platona Rzeczypospolitej i z Praw. Możemy je nazwać mrzonkami, obliczonemi na małe państewka, albo raczej duże gminy. To je też w znacznej mierze usprawiedliwia. Gdy je atoli widzimy bezkrytycznie powtórzone przez Apulejusza, bez względu na takie zjawiska polityczne, jak państwo Aleksandra Wielkiego, jak walka Rzymu z Kartaginą, jak zawładnięcie przez Rzym całym niemal światem, to wolno nam powiedzieć, że jego bezmyślność polityczna jest zdumiewająca.

Przedstawivszy ogólny charakter utworu, uwydatnimy jeszcze kilka momentów, które nas z chrześcijańskiego punktu widzenia w najwyższym zajmują stopniu...

Najprzód tedy owe cztery cnoty: roztropność, sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i męstwo, które w terminologii Apulejusza nazywają się: *prudentia*, *justitia*, *continentia* (niekiedy *pudicitia*), *fortitudo*. Wiadomo, jak często o nich mówi Plato, jak ciągle do nich wraca. Otóż nie potrzeba może wcale wskazywać na to, że owe cztery cnoty platońskie stały się kardynalnemi cnotami chrześcijańskiemi.

¹⁾ Zdaje się, że do owych *medietates* pierwszą wskazówkę Apulejusz mógł jednak otrzymać od Platona i to w *Phaedonie* 71 B, gdzie czytamy: μετρίωνος μὲν γὰρ πράγματος καὶ ἐλάττωνος μετὰ ἀξίης καὶ φθέσης, καὶ καλοῦμεν οὕτω το μὲν ἀξίανεσθαι, τὸ δὲ φθίνειν. Uczy tedy Plato, że między rzeczą wysoką, a przeciwną jej niską, pośredniemi są wzrastanie i zmniejszanie, za przykład dając w dalszym ciągu spanie i czuwanie jako przeciwieństwa, a zasypianie i budzenie się jako stopnie pośrednie. Szerzej tego Platon już nie rozwija, a rozwinięcie tego pomysłu u Apulejusza trzeba nazwać chybnem.

²⁾ Także i Platon przyznaje, że takie dusze są najliczniejsze, zob. *Phaedon* 89. E.

³⁾ Aby się przekonać, jak bardzo ten ideał mędrca zgadza się z ideałem platońskim, przeczytać *Phaedona*.

Druga godna uwagi nauka tyczy nieśmiertelności duszy i jej bytu po śmierci. Prawda, że podług Apulejusza tutaj każdy człowiek po śmierci może się spodziewać lepszego losu: *se terrenis relictis consecutorum esse meliora* (c. 23), prawdziwą jednakże nieśmiertelność i miejsce w chórze bogów i półbogów obiecuje filozofia przedewszystkiem pobożnemu mędrcom: *ad immortalitatem animam ire permittit et eam, quod pie vixerit, praecipit fortunatorum habituram loca, Deorum choreis semideumque permixta* (l. c.). Uważmy, że pola Elizejskie ledwie tu są dotknięte, albo może wcale ich autor nie miał na myśli, natomiast niebo bardzo uwydatnione. Z drugiej zaś strony nawet w średnich wiekach jeszcze szukano owych *loca fortunatorum*, umieszczano je na „wyspach szczęśliwych“, szukano ich, a podług legendy, byli tacy, którzy je zwiedzili. Apulejusz tutaj wszelako nie wzmoenił nauki Platona, ale raczej ją osłabił, bo wystarcza przeczytać co opowiada Êr w ostatniej księdze Republiki, aby się przekonać, że Plato umieszczał cnotliwych po śmierci w niebie, grzeszników w głębi ziemi w Hadesie, gdzie dziesięciokrotną karę za wszystkie winy ponosili (aby potem do nowego życia wrócić); zbrodniarzy zaś wielkich na zawsze już tam zostawiał. Podobny treścią, choć dokładniejszy, jest opis Hadesu w Phaedonie 112—115, z rzeką wrzącą i ognistym jeziorem, z różnymi stopniami mąk dusz pokutujących, z wołaniem o przebaczenie i skrócenie kary.

Nie mniej godnem uwagi jest pojmowanie filozofii jako ciągłego przygotowania do śmierci: *philosophiam esse consuetudinem moriendi* (c. 21). Dołączmy do tego krótką wzmiankę o kontemplacji, którą Apulejusz jako do szczęśliwości należąca poleca: *alia quidem beatitudo est, quum ad perfectionem vitae nihil deest, atque ipsa sumus contemplatione contenti* (c. 23). Także i te nauki są prawdziwie Platońskie.

Pominać też nie należy zganienia samobójstwa, jakie czytaliśmy u Apulejusza, który i w tem idzie za Platoniem (zob. Respublica oraz Phaedon 62 B.). Nie można tedy powiedzieć, aby nagana ta przeciw stoikom była skierowaną, ponieważ jest od nich starsza, bezwzględnie też Apulejusz samobójstwa nie potępia, gotów jest do ustępstw, a nawet do uznania w tem rozkazu boskiego: *nisi necessario perpetiendum esse istud lex divina decreverit* (c. 33), ostatecznie go jednak nie pochwała: *arcessire sibi tamen mortem non debere*. Zupełnie jak Platon w Phaedonie (62. B.).

W końcu wskażemy jeszcze na ostrą przeciw bezbożnikom (*contemptores deorum* c. 16) wycieczkę, ona bowiem do głównych znamion tej filozofii należy. Wiara w jednego najwyższego Boga i gorąca cześć dla niego jest u Platona myślą zasadniczą (zob. Timaeos np.), która całej filozofii jego daje jedność, to też przeczenie temu najbardziej jest

godnem nagany. Sądźmy, że słowa Apulejusza skierowane są przeciw epikurejczykom, chociaż ich wyraźnie nie wymienia, nasze zapatrywanie znajduje atoli silne poparcie w pismach Plutarcha, platończyka, bardzo do Apulejusza podobnego, który łając bezbożników, wyraźnie na Epikurejczyków wskazuje. Na tem się opierając, możnaby sądzić, że platonizm pierwszych wieków po Chr. jest jakoby reakcją i opozycją przeciw nauce Epikura, w tym właśnie czasie, pod wpływem Lukrecyusza i Horacyusza, najwięcej może rozpowszechnionej. Do tego momentu wrócić nam jeszcze wypadnie, tutaj zaś zaznaczamy ponownie, jak bardzo platońskie nauki Apulejusza zbliżają się do nauk chrześcijańskich.

Księga trzecia Nauk Platona, zawierająca filozofią rozumu (*philosophiam rationalem*), nie długo nas zajmie. Filozofią rozumu u Platona jest jego dyalektyka, to jest przechodzenie od wyobrażeń szczegółowych do pojęć ogólnych, rozbiór pojęć ogólnych na składniki szczegółowe. Wszyscy przyznają, że Platon jest świetnym dyalektykiem, i wybornych przykładów dyalektycznych przewodów byłoby u niego bardzo wiele. Jednakże inną rzeczą są przykłady, inną prawidła rozumowania. Nam się zdaje, że dyalektyka platońska jest metodą platońskiej filozofii, jak dyalektyka Hegla metodą jego własnej filozofii. Obie są różne, bo systemy różne: Dyalektyka Platona zależną jest od jego idei, do których odnosi i z których wywodzi poszczególne zjawiska; dyalektyka Hegla polega całkowicie na trójce tezy, antitezy i syntezy. W każdym razie ani jedna, ani druga nie jest nauką elementarnego rozumowania. Takiej Platon nie dał, a dał ją dopiero Aristoteles w swej analityce, w swem Organon, to jest nauce o zdaniach i wnioskach. Cóż więc powinna zawierać trzecia księga rozprawy Apulejusza? Przedewszystkiem naukę o zdaniach i sylogizmach. To też tę właśnie daje, naukę Aristotelesa, uzupełnioną przez stoików. Gdzie może, tam się autor powołuje także na Platona, zwłaszcza na Theaetaeta, gdzie pokrewne pytania są rozbieżne. W obec wątpliwości, jakie podnieśli filologowie niemieccy co do autentyczności tej księgi, odwołanie się to na Platona wskazywałoby raczej Apulejusza, jako autora. Inna jeszcze okoliczność zdanie nasze popiera: przykładem zdania gołego jest tutaj *Apuleius disserit*; przykładem zdania rozwiniętego: *Apuleius philosophus platonicus Madaurensis utitur oratione*¹⁾. Zdaje nam się, że żaden inny autor nie umieściłby Apulejusza w przykładzie, raczej wzięłby Cicerona; a dalej, że zdanie to bardzo nam się wydaje apule-

¹⁾ Przykład ten potwierdza przyjętą przez nas nazwę naszego filozofa, która tedy sięga aż własnych pism jego.

jańskie, to znaczy, zgodne z miłością własną autora, który nie zadowolony z posągów w Oea i w Kartaginie, tutaj sobie gramatyczny pomnik stawia. Jeżeli zaś zechcemy trochę konfuzyi w uporządkowaniu przedmiotu i określeniu myśli uważać za znamię Apulejusza, do czego nas powyższy rozbiór nauki Platona upoważnia, to nie braknie jej i tutaj, zwłaszcza na początku, w nauce o zdaniu, gdzie zdań złożonych od pojedynczych należy nie odróżnia. To pominąwszy, całość napisana jest z dobrą znajomością rzeczy.

Nowsi filologowie niemieccy, za przewodem Hildebranda i Goldbachera idą w niechęci swej do Apulejusza tak daleko, że to, co na poparcie autorstwa jego służyć powinno, to właśnie przeciw niemu jako argument zwracają. Powiedzieliśmy, że Apulejusz na początku księgi pierwszej przypisuje Platonowi zasługę ujęcia całej filozofii w trzy działy: filozofii natury, filozofii moralnej i racjonalnej, z tego też powodu praca jego na trzy księgi będzie podzieloną (*separatim dicemus de singulis*). Otóż na początku księgi trzeciej przypomina autor ten podział: *studium sapientiae plerisque videtur tres species seu partes habere: naturalem, moralem et de qua nunc dicere proposui, rationalem*. Czyż to przypomnienie może świadczyć przeciw niemu? Chyba tylko za nim, bo autor Apulejuszowi obcy nie potrzebował wcale o owych trzech działach wspominać. Ważnym też, przeciw Apulejuszowi świadczącym zarzutem ma być owo *plerisque*, zamiast *Platoni*. Owoż raczej należałoby zacząć przypisanie tego podziału Platonowi, który podobno dopiero od jego ucznia Xenokratesa pochodzi¹⁾, a następnie przez Aristotelesa, przez stoików, a więc przez wszystkie najważniejsze szkoły filozoficzne przyjęty został. Jego *plerisque* jest tedy całkiem uzasadnione, jeżeli zaś poprzednio samemu Platonowi przyznawał ten podział, to pochodzi stąd, że on, jak już wiemy, ma skłonność przypisywać Platonowi wszystko, co od następców jego pochodzi, a samego nawet Aristotelesa i jego szkołę za platończyków uważa. Z przedstawionych tutaj powodów, oraz idąc za zdaniem Prantla, dobrego znawcy historii logiki, sądzimy, że autorem trzeciej księgi *de doctrina Platonis* jest Apulejusz. Sądzi Prantl atoli, że miał do tego jaki wzór grecki. Łatwo byłoby to mogło, zaznaczyć wszelako trzeba, że rozprawa ma wszelkie znamiona samodzielności, a więc ów wstęp, przedstawiający ją jako trzecią część nauki Platona, powoływanie się na tego filozofa, zaznaczanie odmiennego pojmowania rzeczy u Aristotelesa, u Teofrasta, u stoików. Nie wynika z tego, aby była lepszą od nauki Aristotelesa samego. Choćby wreszcie

¹⁾ zob. Ueberweg. G. d. Phil. ed. 5, I, § 41. p. 143.

była tylko przeróbką, to pozostałaby jej bardzo znaczna zasługa, którą Prantl na polu logiki Apulejuszowi przyznaje, a mianowicie, że stworzył logiczną terminologię łacińską, przyjętą następnie przez Martiana Capellę, Boetiusa, Isidora z Sewilli, przez nich zaś następcom aż do dni naszych przekazaną¹⁾. Tak tedy terminy: *propositio*, *propositio praedicativa*, *conditionalis*, *particularis*, *universalis*, *indefinita*, *pars subiectiva*, *declarativa*, *conclusio* i t. d. od niegoby pochodziły. Bez zmian atoli terminologia jego nie pozostała, bo w miejsce *propositio dedicativa* i *abdicativa*, mamy dzisiaj *affirmativa* i *negativa*, zamiast *incongrua* i *alterutra* dziś *contraria* i *contradictoria* i to jest bodaj zmiana największa. W każdym razie rozprawa jego dla wieków następnych bardzo pożyteczną być mogła.

Ostatecznie jest prawdą, że Apulejusz w miejsce nauki platońskiej dał nam w trzeciej księdze *de doctrina Platonis* naukę stworzoną dopiero przez Aristotelesa. Dał rzecz dobrą, a sprawę sobie ułatwił. Bo inaczej coby mu było wypadło uczynić? Zestawić pojęcia gatunków, rodzajów, wszystkie zgola pojęcia niższe i wyższe; dalej zestawić wszystkie ideje, do każdej z nich odnieść należne jej rodzaje i gatunki. Byłaby to praca sama w sobie ogromna, przedstawiająca nadto trudności niepokonane. Bo Platon klasyfikacji pojęć, ani idei, nigdzie nie daje, naukę o idejach w odmienny kilkakrotnie przedstawia sposób, dochodząc do tego, że nietylko rodzaje, ale poszczególne zjawiska atrybutywne do idei odnosi. Można tedy powiedzieć, że wykonać to zadanie było rzeczą niemożliwą, stawiając w miejsce tego dokładnie określoną naukę o zdaniach i wnioskach, Apulejusz postąpił rozumnie. To przyznawszy, możemy dodać, że przez to stracił sposobność do przedstawienia, jak to już podług Sokratesa, a za nim Platona, prawdziwa wiedza leży właśnie w pojęciach, nie we wrażeniach zmysłowych i pochodzących z nich wyobrażeniach; nie w tem, co jest zmienne, lecz w tem, co wiecznie równe i stałe; ostatecznie tedy w idejach, przez które wszystko na świecie staje się tem, czem jest; niebyt staje się bytem. Dzisiaj jesteśmy skłonni w tem właśnie szukać istoty filozofii Platona, a przekonaliśmy się, że dla Apulejusza leżała ona w czemś innem. W czem tedy? W tem, cośmy już dotąd uwydatnili, w tem, co filozofią zamienia na religią. On jest ciekawy różnych nauk, chce atoli, aby one były ściśle określone, chce także ściśle określonych nauk religijnych.

¹⁾ Geschichte der Logik im Abendlande 1855, I p. 578—591.

ROZDZIAŁ SZÓSTY.

O świecie (*de mundo*).

Nie bez powodu kładziemy rozprawę „O świecie“ po „Nauce Platona“, odstępując od porządku przyjętego przez Hildebranda, a także i Schanza, którzy ją kładą na końcu. Przy opisie pierwszej księgi *de doctrina Platonis*, zawierającej filozofią natury, zauważyliśmy, że brakuje tam wielu części, które przedstawione być powinny. Otóż nam się zdaje, że niniejsza rozprawa jest właśnie tem potrzebnym uzupełnieniem, a jeżeli tak jest, to ani wcześniej ogłoszoną, ani napisaną być nie mogła. Nie jest własną Apulejusza pracą, lecz przeróbką rozprawy greckiej pod tytułem *περί τοῦ κόσμου*, napisanej przez nieznanego autora dla jakiegoś Aleksandra. Z tego wniesiono, że dla Aleksandra Wielkiego, a więc nie przez kogo innego, tylko przez Aristotelesa. To też wielokrotnie w zbiorze pism tego filozofa ogłaszana bywała. Temu się jednak sprzeciwia treść rozprawy, która jest wprawdzie aristotelesowska, z silną jednakże przymieszką platonizmu i stoicyzmu. Napisaną jest tedy w duchu filozofii eklektycznej, jaka się wytwarza z dążności zjednoczenia odmiennych szkół poprzednich, a której wybitnym przedstawicielem jest Cicero np., a która i Apulejuszowi nie jest obcą. Przyjmuje się dzisiaj za J. Bernaysem i Mommsenem, że ów Aleksander, nazwany w przedmowie hegemonem, był prokuratorem Judei, a od roku 67 po Chr. prefektem Egiptu, przez co czas napisania utworu jest w przybliżeniu oznaczony ¹⁾.

Zarzucają Apulejuszowi, że tłumacząc tę rozprawę na łacinę, popełnił plagiat, ponieważ w przedmowie zastąpił Aleksandra znanym nam już Faustinusem, a przez to za swoją ją przedstawił, powołując się na Aristotelesa i Theophrasta, jakoby na źródła swoje. Zarzut ten jest uzasadniony, ale tylko w części, bo, nieznając już widocznie prawdziwego autora, podaje Apulejusz jakies domniemane źródła, nadto zaś praca jego nie jest tłumaczeniem, ale raczej przeróbką, w tem rozumieniu, że są tu skrócenia, oraz własne jego dodatki, a mianowicie ustęp obszerny o wiatrach, oparty na jednym z rozdziałów Aulusa Gelliusa oraz wspomnienie z własnej podróży po Frygii. Rozprawa jest ładnie napisaną i na owe czasy bardzo znamienne, jak się o tem z następnego streszczenia przekonamy.

¹⁾ Schanz l. c. 108.

Po długim rozważaniu, o Faustynie, przyszedłem do przekonania, że jeżeli filozofia ma być wzbudzielielką enoty, a niszczytelką złego, to będzie nią wtedy, gdy się zajmie badaniem natury, a zwłaszcza rzeczy od oezu naszych oddalonych. Inne nauki uważają to za zadanie zbyt trudne, jedna filozofia sądzi, że ono właśnie do niej należy. Narzędziami ciała chyba tylko ziemię samą zbadać można, duchem wszelako podróżuje filozofia po przestrzeniach niebieskich, widzi rzeczy boskie i ludzkie. Choć więc natura, oddzielając nas niezmiernymi przestrzeniami od niebios, chciała niejako ten świat wyższy niedostępnym dla nas uczynić, to dusza boskimi swemi oczyma (*anima divinis oculis suis*) rozeznac może zasady świata i podać je do znajomości innych, jakoby prorocтва. Ciekawe są opisy drobnych części ziemi: Delph, Olympu, o ile ciekawszym opis całość świata?

Z nieba i ziemi świat jest złożony, oraz z natur łączących jedno i drugie. Albo inaczej: świat jest ozdobnym porządkiem (*kosmos-mundus*) z łaski Boga danym, a zachowywanym bóstw opieką. Środkiem jego silnym, a nie ruszającym się, jest ziemia, na której rodzą się i żyją różne istoty. Od wyższych sfer świata, siedziby bogów, oddzielona jest powietrzem, jakby namiotem. Niebo obraca się około ziemi, nie zbaczając nigdy od swej osi, której biegun północny jest nad naszymi głowami, południowy umocniony w południowej stronie ziemi. Niebo, wraz z wszystkimi gwiazdami, nazywamy eterem, z powodu jego szybkich obrotów; eter jest piątym elementem, odmiennym od czterech znanych, a bardzo boskim, świętym i niezmiennym. Z pomiędzy niezliczonej mnogości gwiazd, objętych kołem zwierzyńca niebieskiego, jedne są w biegu swym regularne, inne nieregularne; wszystkie koronują sklepienie eteru świętym światła dyademem. Bliżej ziemi odróżniamy gwiazd siedm, każdą przytwierdzoną do swej sfery, które są coraz mniejsze im bliżej ziemi, tak, że bliższe objęte są dalszemi. Każda z tych gwiazd odznaczona jest mianem bóstwa: tak mamy sferę Phaenona, od nas Saturnem zwanego; Phaëtona, zwaną u nas sferą Jowisza; trzecią Pyroëisa, u nas Herkulesa, albo Marsa; następuje Stilbon, u niektórych Apollinem lub Merkuryem zwany; piąta sfera jest Lucifera, albo Junony, albo też Wenery; szósta słońca, siódma księżycy, już na granicy eteru. Górne warstwy powietrza, w pobliżu eteru, są zmienne; tutaj tworzą się chmury, wiatry, orkany, śniegi i grady, błyskawice i pioruny. Poniżej powietrza jest ziemia, która i wodę obejmuje; zielone ją pokrywają lasy, barwne kwiaty, zraszają ją źródła żywe i orzeźwiający, przecinają rzeki, zdobią góry i doliny, otaczają wyspy, oświetlają miasta. Wiem, że wielu autorów dzieli ziemię na ląd stały i wyspy,

zapominając, że Atlantyckie morze oblewa ją całą jako wielką wyspę, a podobnie oblewa inne jeszcze. Jak bowiem więcej jest wysp w morzach, tak więcej ich też jest w oceanie. Autor po kilka razy wypowiada swój zachwyt na widok pięknej ziemi i piękniejszego jeszcze nieba, oraz porządku, który wszystko przenika.

Następnie przechodzi do dokładniejszego opisu ziemi, do geografii i wylicza najznacniejsze wyspy, także i morza, i znów wyspy w tych morzach, zatoki, rzeki, kraje i lądy, oraz ich podział, przy czem się waha, czy Egipt do Afryki, czy też do Azji przyłączyć. Wiadomości jego, jak na owe czasy, są dobre, tylko grubą popełnia omyłkę, łącząc Czerwone morze z Kaspijskiem i Hyrkańskiem *per angustas longinquasque fauces*, przez wąskie a długie cieśniny.

Następnie mówi szeroko o zjawiskach powietrznych: podług fizyków dwa są rodzaje wyziewów z ziemi się podnoszących: jedne są wilgotne, z wód się podnoszące, z których tworzą się mgły, rosy, szrony, chmury, deszcze, śniegi i grady. Śnieg sprawia mu nieco kłopotu: chmury zderzają się, rozdierają, pianę tworzą, która marznie i spada na ziemię. Wyziewy suche dają początek wiatrom, błyskawicom, piorunom i innym zjawiskom świetlanym. Wiatrem jest silny strumień powietrza, wytworzony przez ochłodzenie. Wiatry są lądowe i morskie, wiać mogą ze wszystkich stron świata i podług tego nazywają się Boreasz, Zephyr, Eurus i Auster. Ale w odróżnianiu ich Apulejusz sam idzie dalej niż źródło jego i wylicza mnóstwo nazw na poszczególne, podług różnych względów, wiatry. Wiemy już, że czerpie to w części z Aulusa Gelliusa II, 22.

Błyskawice tworzą się przez zderzenie się chmur, przyczem wywiązuje się ogień, który często na ziemię jako piorun spada. Grzmot tworzy się równocześnie, choć później do ucha naszego dochodzi. O tejczy mówi, że się tworzy z odbicia się słońca lub księżyca w chmurze, jak w pryzmacie; wie także o kołach słonecznych lub księżycowych; wie, że przypływ i odpływ morza zależy od biegu księżyca, w czem widzi sympatyę nieba z oceanem (c. 19). Sądzi dalej, że ziemia we wnętrzu swym pełną jest powietrza i ognia, z czego pochodzą trzęsienia ziemi i wulkaniczne zjawiska Wezuwiusza, Etny, wysp Liparyjskich. Gdzieindziej, jak we Frygii pod Hierapolis, dodaje sam Apulejusz, podnoszą się z ziemi wyziewy zabójcze, o których jednak nie sądzi, aby pochodziły z siedziby Plutona, jak chcą poeci. Wszystko na ziemi, podlega zmianom i zniszczeniu: *terrena omnia mutationes et conversiones, postremo interitus habent* (c. 24). Ginę miasta z ludnością, lądy zamieniają się w wyspy, wyspy dołączają się do lądów. Czy wskutek

upadku Phaëthona nie spalił się wschód cały? Czy z Etny nie spływają rzeki ogniste? ¹⁾

Widzimy, że autor nasz przypatrzył się ziemi dokładnie, a zjawiska na niej w sposób przyrodniczy wytłómaczyć się starał. W tym kierunku idzie dalej jeszcze, chciałby mianowicie z jednego pierwiastka wytłómaczyć różnorodność świata: powietrze pochodzi mu z wody, ogień mógłby się tworzyć z powietrza (*aër ex aqua gignitur, ignis aëria densitate conflatur*) ale co do innych elementów już wyrażenia jego unikają jasności, mianowicie eter wydaje mu się najbardziej oddzielony od innych. A jednak mimo przeciwieństwa składników zadziwiająca jest harmonia całości, w której części odradzają się same z siebie, zapewniając jej wieczność. Podług Heraklita natura jedno ze wszystkiego, wszystko z jednego utworzyła *natura unum ex omnibus et ex uno omnia, juxta Heraclitum, constituit* (c. 21). Jeżeli się to harmonijne połączenie niezgodności: ciepłego z zimnym, suchego z mokrem, dziwnym wydaje, to niech nam się to wyjaśni przez porównania następne: w mieście widzimy kobiety i mężczyzn, bogatych i ubogich, młodych i starych, odważnych i lękliwych, przewrotnych i poczciwych, a całość jednak, poddana prawom, jest dobrą i mądrą. W malarstwie z najróżniejszych kolorów tworzy się podobieństwo przedstawionego przedmiotu. W muzyce z wysokich tonów i niskich, z długich i krótkich, tworzy się całość harmonijna. W podobny sposób utworzony jest ten świat piękny, jakoby jedną duszą ożywiony. Chwalcie cokolwiek chcecie, zawsze to będzie cząstka świata. Jest niezmierny, jest szybki w obrotach, jest świetny, silny, wiecznie młody. Z niego rodzą się stworzenia ziemskie i wodne, z niego one życie biorą (*vitales spiritus ducunt*), odradzają się z pokolenia w pokolenie. Wszystko w nim jest pożyteczne całości, nawet to, co szczegółowo szkodliwym się wydaje (c. 22).

Po tym ustępie bardzo wymownym, a zbliżonym wielce do stoickiego panteizmu, autor nagle się zatrzymuje i zwraca, jak mówi, do głównego założenia swej mowy (*quod caput est sermonis hujus*) do rządcy tego świata. Bo lepiej o nim mówić nawet bez talentu, aniżeli nie mówić wcale, jak on powiedział ²⁾. Wpojonem jest głęboko w myśli wszystkich ludzi, że Bóg istnieje i że nie ma tak silnej na świecie rzeczy, któraby sobie bez pomocy Boga wystarczyła. Wszystko jest pełne Jo-

¹⁾ Ustęp ten tak się podobał św. Augustynowi, że go w całości przytacza (De civitate Dei IV. c. 2), rozprawę Apulejuszowi przypisując.

²⁾ *On, ut ait ille*, odnosi się do Platona, który powiedział, że trudno godnie mówić o Bogu. To odniesienie do Platona pochodzi od Apulejusza, a w greckim tekście nie znajduje się. To znaczy, że Apulejusz uwydatnia, ile może, łączność tej rozprawy z filozofią Platona.

wisza, mówią poeci, a obecność jego czują oczy, uszy, myśl. Nie trzeba sobie jednak wyobrażać, aby on świat zbudował, jakby rzemieślnik, ramionami swemi! On zamieszkuje na wysokości niebios i stamtąd nie-strudzoną Opatrznością światem rządzi. Sądzą, że co bliższe jemu miejscu, to bliższe także przymiotami, łaską, lecz stosowniej jest wierzyć, że jego wszechmoc sięga zarówno rzeczy najdalszych jak i najbliższych, czyto wprost przez niego, czy przez innych, nigdy jednak w ten sposób, aby każdej rzeczy dotykał z osobna. Podobny w tem jest do potężnych królów perskich: Kambizesa, Kserksesa, Dariusza, którzy mieli w Suzie i Ekbatanie pałac wspaniały, błyszczący od złota, srebra, słoniowej kości, bursztynu. Tutaj brama prowadziła do innej bramy, ta znów do innej. Przy wszystkich pełno straży, urzędników, między nimi zaś tacy, którzy się nazywali uszami króla, oczami imperatora (*inter eos aures regiae, imperatoris oculi*). Tak od ludzi król oddzielony, ucho-dził w ich oczach za Boga. Jeżeli nie przystoi królowi wykonywać własnych poleceń, tem mniej Bogu z pewnością. On na wysokości w majestacie przebywa, ale umieścił na słońcu, księżycu, na całym niebie, potęgi pomocnicze, które się opiekują losem mieszkańców ziemi. Nie potrzeba jednak do tego wielkiej liczby pomocników, bo już mechaniczną sprężyną wiele części porusza, albo ci, którzy pokazuja drewniane maryonетки i za pociągnięciem odpowiedniego sznurka wykręca szyję figury, nachyla głowę, poruszają oczy, tak jakby żyła¹⁾.

Dziwne to porównanie autor tak do bożej potęgi stosuje, że ruch z wysoką mądrością od samego początku nadany, udziela się od części do części aż do ostatniego krańca. Każda rzecz sama szuka dla siebie odpowiedniego miejsca, na podobieństwo ptaków, stworzeń ziemnych i wodnych, które, wypuszczone z jednego zawarcia, pospieszą każde do swego żywiołu. *Sic natura mundi est constituta*, taką jest natura świata, przez Opatrzność mu nadana, Opatrzność zaś jest jakoby przewodnik chóru harmonii świata, ona jest jakoby trąbką wojenną, na której odgłos szyki się porządkują. Prawda, że króla i ojca tego świata nie widzimy, ale przecież i duszy nie widzimy, a ona jednak ciałem rządzi, objawiając się w naszych czynnościach. Podobnie działanie Boga objawia się w harmonii świata, w stałych prawach jego, a właśnie te prawa są Bogiem: *lex illa vergens ad aequitatis tenorem sit Deus, nulla*

¹⁾ Mamy tu świadectwo, że maryonетки znane są od dawna, dlatego ważne to zdanie przytoczymy: *etiam illi qui in ligneis figuris gestum movent, quando filum membri, quod agitare volent, traxerint, torquetur cervix, nutabit caput, oculi vibrabunt, manus ad omne ministerium praesto erunt, nec invenuste totus videbitur vivere* (c. 27). Znał je zresztą już Platon, tak jak znał pewien rodzaj warcabów, zob. *Respublica*.

indigens correctione mutabili (c. 36). Tak więc autor znowuż do stoicyzmu powraca.

Chociaż są różne nazwy na Boga, on jest zawsze jeden: *Et quum sit unus, pluribus nominibus ciatur, propter specierum multitudinem, quarum diversitate fit multiformis*. Różnorodnym się staje, objawiając się rozmaicie w różnych zjawiskach, więc jako Jowisz, jako Zews, jako Saturnijczyk, jako Kronos, albo Błyskający, albo Grzmiący, albo Deszczowy, albo Pogodny, albo Zbożodajny, albo Gościnny, Przyjacielski, miast Strzegący, Wojowniczy, Zwycięski, ale zawsze to Zews, jak śpiewa hymn orficki: Zews początek świata i jego szczyt, głowa i środek, oś nieba i ziemi; Zews to grzmot i wszelki ogień, wszelki oddech; to człowiek o hardem spojrzeniu i dziewczyna słodkooka; Zews to fale morza, to słońce i księżyc; Zews to król, pan i ojciec, który wszystko obejmuje i tworzy (c. 37). Możemy teraz uwydatnić sobie, że po słowiańsku etymologicznie Zews daje Dziw, (por. *divus*) a wtedy zrozumiemy może lepiej, jak grecki poeta wszystkie dziwy tego cudownie dziwnego świata tak dziwnie-ładnie w jeden powszechny Dziw objął. Pozwolimy też sobie dodać, że jeżeli grecki autor cieszy się wyrazem *kosmos*, łaciński tłumacz wyrazem *mundus*, które znaczą „ozdobny, ładny“, to i wyraz słowiański *świat*, od światła pochodzący, od jasności i świetności, także ma ładne znaczenie.

Znamiennem jest, że autor daje następnie naukę o fatm, po grecku *eimarmenē* zwanem, z powodu wzajemnego powiązania przyczyn; albo *peprōmenē*, z powodu zawarunkowania wszelkich zjawisk; albo *moira*, ponieważ z części się składa¹⁾; albo *nemesis*, albo Adrastea, co nieubłaganą sprawiedliwość oznacza. Trzy są faty, stosownie do trzech działów czasu; bo nic na wrzecionie odnosi się do czasu przeszłego, nic w palcach, do czasu obecnego, kądziel sama do czasu przyszłego. Podług tego Atropos kieruje przeszłością, Lachesis przyszłością, Clotho czasem obecnym²⁾. Bóg zaś przenika początki, środki i końce wszech

¹⁾ Etymologicznie *moira* daje po słowiańsku *miara*, wymierzenie, a więc i *mir*, to jest pokój i świat, jako wymierzony, uporządkowany, oraz *przymierze* itd. Tutaj identyczny pierwiastek rozbiegł się w znaczeniu tak, że u Greków daje personifikacye, u nas zaś otrzymał bardzo ładne uogólnienie. Zaszło tu całkiem coś odwrotnego, jak przy *incantamentum*.

²⁾ *Sed tria fata sunt... et est Atropos praeteriti temporis fatum, futuri temporis Lachesis; Clotho presentis temporis habet curam* (c. 38). Świadectwo to jest bardzo ważne; wyraz *fata* żyje w całej romańszczyźnie w formie *fata*, *fada*, albo *fée*, tutaj zaś widzimy wyraźnie, że właśnie Parki przemieniły się we feje. Neutrum pluralis na *a* dało rodzaj żeński sing. na *a*, otrzymując zarazem uosobienie żeńskie. Później *fatami*, albo *fejami* stały się także boginie, nimfy, czarownice, wszelkie istoty mające moc wpływać na losy ludzkie.

rzeczy. W ślad za nim idzie zawsze konieczność, *necessitas*, karcicielka przekroczeń świętego prawa, łagodna dla takiego, który się Bogu oddał całkowicie: *qui se ei totum dedit atque permisit*.

Uwagi o rozprawie *de mundo*. Przyznać należy, że rozprawa powyższa jest pełną nauki, myśli, religijnego i poetycznego uczucia. Nieznany jej autor jest peripatetykiem, bo dobrze zna geografię, zjawiska powietrzne tłumaczy ze stanowiska fizyki, przyjmuje eter i przemianę elementów jeden w drugi; jest platończykiem, bo ceni wysoko spekulacją filozoficzną, a nad różnorodność bóstw stawia jedno najwyższe, o którym myśleć i mówić lubi; jest także stoikiem, ponieważ w pojęciu bóstwa uwydatnia przedewszystkiem powszechność jego, prawidłowość, konieczność. W całości jest przeto eklektykiem, który wszystkie systemy filozoficzne czasów poprzednich złączyć pragnie, sądzymy atoli, że skłania się najwięcej do stoickiego panteizmu. Należy zauważyć, że oryginał grecki tej rozprawy mało był znany współczesnym, a poświadczony jest dopiero w trzecim wieku po Chr. To dało powód do przypuszczenia, że rozprawa Apulejusza mogła być pierwowzorem, z którego dopiero grecki utwór wypłynął. Byli i tacy, którzy sądzą, że Apulejusz napisał tekst łaciński i grecki zarazem. Przypuszczenie to jest dzisiaj całkowicie usunięte na podstawie dokładnego porównania tekstu łacińskiego i greckiego¹⁾.

Zapytajmy teraz, dlaczego Apulejusz tę właśnie rozprawę przetłumaczył, przerobił, nawet za swoją wydał? Najprawdopodobniej dlatego, że znalazł tu geografię na owe czasy dokładną, a lepszą jeszcze meteorologią. Znalazł także nowe i mądre spekulacje o całości świata. Bo spekulatywnym filozofem, na wzór Platona, był grecki autor, jak to sam wyraźnie wypowiedział, stawiając za zadanie filozofii wyjaśnienie duchem zjawisk poza granice zmysłów wychodzących: *nam quum homines mundum eiusque penetralia corpore adire non possent, et e terreno domicilio illas regiones inspicerent: philosophiam duce[m] nacti, animo peregrinari ausi sunt per caeli plagas... facillimeque ea, de quibus origo ejus est, anima divinis oculis suis aspexit et agnovit*. Apulejusz zdania te za swoje uznawał, że zaś geografię i meteorologią w swej filozofii natury, w rozprawie poprzedniej, całkowicie pomiął, przeto ta właśnie nauka o świecie bardzo mu pożądana uzupełnienia dawała. Z tego punktu widzenia otrzymuje ona swe miejsce po nauce Platona, co wobec orzeczenia Schanza (l. c. 88) „*ueber die Abfassungszeit der Uebersetzung de mundo lässt sich nichts Bestimmtes eruiren*“ jest zawsze jakimś wyjaśnieniem, które się w dalszym ciągu jeszcze potwierdzi.

¹⁾ Zob. Zeller's Geschichte der Philos. der Griechen III, 1 Ab. 634—5.

Jednakże rozprawa ta mogła naszego autora pod pewnym względem zaniepokoić. W swem obrazowaniu Boga uwydatniała ona bardzo wybitnie konieczność, prawidłowość, a słabiej Opatrzność, mianowicie taką, w jaką wierzył Apulejusz. Podług niej Bóg najwyższy jest niedostępny, na podobieństwo króla perskiego; ze światem się nie styka, a rządzi nim jak maryonerkami, z tą różnicą, że od samego początku nadał im ruch właściwy. Braknie tutaj owego pośrednictwa między najwyższym Bogiem a ludźmi, o które Apulejuszowi chodziło przedewszystkiem. Dlatego pisze nową rozprawę, która właśnie tę stronę opatrnościową, już w Platona filozofii natury ogólnie nakreśloną, ma szerzej i dobitniej przedstawić. Będzie tedy rozprawa ta silnem uzupełnieniem rozprawy „O świecie“, jeżeli już nie jej przeciwstawieniem.

Zanim do niej przejdziem, chcielibyśmy zwrócić uwagę na inną jeszcze naukę tutaj przedstawioną, a w następstwach swych bardzo ważną. Mamy na myśli ową przemianę elementów jeden w drugi: wody w powietrze, powietrza w ogień. Podług Heraklita bowiem natura jedno ze wszystkiego, wszystko z jednego utworzyła, dodaje nasz autor. Pierwsza tedy myśl o tej przemianie pochodzi od Heraklita, tutaj zaś za Platonem, a zwłaszcza za Aristotelesem do elementów bliżej zastosowaną została. Jeżeli można przemienić powietrze w ogień, wodę w powietrze, to czyżby nie dało się przemienić cyny w srebro, miedzi w złoto, w ogóle jednego metalu w drugi? Będzie to głośnem zajęciem alchemii przez długie wieki, a pragnienie dokonania wielkiego dzieła dojdzie do tego stopnia, że odważy się nawet na przywołanie demonów do pomocy. O demonach właśnie pouczy nas Apulejusz w rozprawie następnej.

ROZDZIAŁ SIÓDMY.

O bóstwie opiekuńcem Sokratesa.

(*De deo Socratis*).

Rozprawa ta nie jest obszerną, ale jest bardzo dobrze napisaną, pełną gorącej wymowy. Czujemy, że Apulejusz chce czytelnika przekonać o prawdzie i doniosłości tego, co tu przedstawia. Czytelnika, czy słuchaczy? Otóż to jest rzeczą niepewną; w niektórych zdaniach zwraca się do jakiejś poszczególniej osoby, w innych przemawia do liczby mnogiej, raz ty, drugi raz wy¹⁾. Jakkolwiek byśmy chcieli tłumaczyć tę

¹⁾ Weźmy na przykład ostatni ustęp tej rozprawy: *Quin ergo et tu ad studium sapientiae te ingeris vel propere? saltem ut nihil alienum in laudibus tuis audias itd.*; a zaraz potem: *Caeterum omnes laudes eius viri audistis*, a znów dalej: *Haec tota, ut vides....* Taka chwiejność w całej znachodzi się w rozprawie.

okoliczność, to niepewności nie usuniemy nigdy, najlepiej może pojmo-
wać tę chwiejność w ten sposób, że czytana była przed szczuplejszem
kołem słuchaczy, z których autor chwilami jednego tylko wyróżnia.
Czyby to nie Faustinus z kilku towarzyszami? — Platon, mówi autor,
dzieli naturę, ze względu na istoty żyjące, na trzy klasy: najwyższą,
średnią i niższą i to nietylko podług miejsca pobytu, lecz także podług
doskonałości wewnętrznej. Najwyższe miejsce zajmują bogowie, z któ-
rych jedni są widzialnymi, inni nigdy nie widzialni. Do widzialnych
należą wszystkie gwiazdy, także i planety, które ciemność nocy roz-
jaśniają poważną pięknnością; do niewidzialnych zaliczamy bóstw dwa-
naście, wyliczonych przez Enniusza w dwu hexametrah: Juno, Vesta,
Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars, — Mercurius, Jovi' Neptunus,
Vulcanus, Apollo. Bogów takich jest więcej, a znamy ich dobrze i z nazw
i z dobrodziejstw, jakie nam świadczą. Ponad nimi wszystkimi jest
jeden, ojciec ich wszystkich, stwórca i pan całego świata. Platon, boską
obdarzony wymową i boskim rozumem, mówi, że wielkość tego Boga
wychodzi poza granicę mowy ludzkiej, poza możność wysłowienia. Mędrycy
tylko, wydoskonaloną swą duszę zdolają niekiedy tak oddzielić od ciała,
że się niejako do niego zbliżają, ale i wtedy dostrzegają go tylko na
chwilkę, jakby w przelocie błyskawicy: *vix sapientibus viris, quum se
vigore animi, quantum licuit, a corpore semoverunt, intellectum huius dei,
(id quoque interdum, velut in artissimis tenebris, rapidissimo coruscamine
lumen candidum) intermicare*¹⁾.

Z nieba przejdźmy na ziemię, gdzie człowiek pierwsze między
istotami, duszę posiadającymi, zajmuje miejsce. Ciało jego znikome, ale
dusza jest nieśmiertelna. Prawda, że wielu z ludzi, zaniedbując wszelką
moralność, tak jest zepsutych, tak zbrudzonych występkami, tak zdzi-
czonych, że wydają się gorszymi od zwierząt, lecz nie o tem ma być
tutaj mowa.

Dwa rodzaje istot duszą opatrzonych odróżniliśmy dotąd: ludzi
i bogów. Różnica między nimi wielka: bogowie oddzieleni są od nas
wysokością swego mieszkania, doskonałością natury, wiecznością i szczę-
śliwością życia, podczas kiedy ludzie poniżeni są aż do nędzy. Natura
bogów tak jest wzniosła, że żaden z nich, jak mówi Platon, nie brudzi

¹⁾ Podobnie i Dante tajemnicę Bóstwa widzi tylko jakby w przelocie błyskawicy,
zob. ostatnią pieśń jego w Paradiso:

Ma non eran da cio le proprie penne,
Se non che la mia mente fu percossa
Da un fulgore, in che sua voglia venne.

c. XXXIII.

się stykaniem się z ludźmi. Wszakże już pomiędzy ludźmi dostojnicy
nie łatwo do siebie zbliżać się pozwalają¹⁾.

Nauka ta, powie ktoś, jest podniosła, lecz twardą i nieludzką.
Więc nikt się o ludzi nie troszczy, nikt nad nimi nie czuwa, jak pasterz
nad owcami, skotarz nad trzodą? Więc nikt nie powściągnie złych, nie
wspomoże biednych? Do kogoż zanieść modlitwy, przed kim przysięgi
składać?²⁾ Otóż do tego są bóstwa pośrednie, które nasze żądania i nasze
zasługi przed bogów zanoszą, a bóstwa te u Greków nazywają się de-
monami. Zamieszkują przestrzenie powietrzne między sklepieniem nie-
bios a naszym padłem. One to służą za posłów i tłumaczy, zanoszą
tam prośby, tu pomoc; one, jak mówi Platon w swej Biesiadzie, przy-
noszą objawienia, wróżby, wyrocznie; one cuda magów wykonywają:
*per hos eosdem cuncta denunciata et magorum varia miracula, omnesque
praesagiorum species reguntur* (c. 6). Jedne z nich sny podsuwają, inne
kierują lotem ptaków, albo ich śpiewem, inne błyskawicą i piorunem;
wszystko to zależy od woli bogów niebieskich, lecz wykonywane bywa
za pomocą demonów.

I nie może być inaczej; wszakże cztery są elementa, które wszyscy
znają, a każdy z nich ma swych mieszkańców: ziemia ma swoich, innych
woda, a innych ogień; czyżby powietrze ich nie miało? Ptaków za ta-
kich uważać nie można, bo one na ziemi mieszkają, a chwilowo tylko
podnoszą się w niższe warstwy powietrza. Pozostają tedy niezmierzone
przestrzenie aż do niebieskiego sklepienia, któreby próżnymi były?

Zdrowy tedy rozum nakazuje przyjąć duchy powietrzne: (*Mani-
festum flagitat ratio, debere propria etiam animalia in aëre intelligi*);
chodzi teraz o to, aby zrozumieć, jakie one być mogą. Nie są to stwo-
rzenia ziemskie, bo w takim razie ciężar ściągnąłby je na ziemię; nie
są ogniowe, bo ulotniłyby się w górę; są przeto natury pośredniej,
ani zbyt ciężkiej, ani nadto lekkiej. Przykład najlepiej was objaśni:
podobne są do obłoków, które są zdolne wznieść się wysoko, albo zni-
żyć po pod grzbiety gór. Jeżeli obłoki zdolne są tego, o ileż więcej
demony, których ciało utworzone jest z najsubtelniejszych części po-
wietrza. To też nie każdy je zobaczy, a nikt ich nie uchwyci. Trzeba
im wyraźnego rozkazu bogów, aby się widzieć dały. Poeci mówią często
o gniewie bogów, ich litości, weselu, przypisując im uczucia, jakie nami

¹⁾ Porównanie to wzięte jest z rozprawy poprzedniej, gdzie dwór Boga najwyż-
szego porównany jest do dworu królów perskich. Ta okoliczność stwierdzałaby, że ta
rozprawa napisana po tamtej.

²⁾ Ten ustęp odnosi się wyraźnie do owych braków, jakieśmy naznaczyli w uwa-
gach do rozprawy poprzedniej, a mogących wprawić Apulejusza w zaniepokojenie.

szamocą; otóż uczucia te obce są bogom najwyższym, obce ich spokojnej doskonałości, demonom wszakże słusznie się należą.

Są więc demony istotami duszę posiadającymi, rozumnymi, ulegającymi różnym duszy wzruszeniom, wiecznymi co do istnienia, powietrznymi co do ciała. Wieczność łączy je z bogami; życie, odczuwanie, rozum, z nami dzieli; powietrznosc jest ich osobną własnością. Na prośby, ofiary, obelgi, bardzo są wrażliwymi: jedne lubią cześć nocną, inne dzienną; jedne publiczną, inne tajną; jedne wesołą, inne ponurą. Egipskie bóstwa lubią narzekania, greckie chóry taneczne; barbarzyńskie brzęk bębnow, cymbałów, piszczałek. Stąd różne rodzaje czei podług krajów i klimatów, wszędzie starannymi przepisami określone, aby zaniedbaniem szczegółów nie obrażać bóstw, które często w snach, lub wyroczeniach wypominają niedbałość. Stąd rozmaite w różnych krajach procesye (*pomparum agmina* c. 14), różne zadania kapłanów, obrzędy ofiarników, obrazy bogów, kolor i sposób zabijania ofiar, wybór miejsca na świątynie i ich poświęcanie.

Pod pewnym względem dusza ludzka demonem nazwać się może. To też szczęśliwych ludzi eudemonami nazywają, to jest posiadającymi dobrego demona, czyli dobrą duszę. Najlepsza nazwa łacińska na demona jest geniusz i genita, co znaczy, że dusza nasza niejako wraz z ciałem się rodzi. W innym znaczeniu demonami nazywają dusze ludzkie, przez śmierć od ciała oddzielone. Dawni pisarze nazywali je lemurami; te zaś z lemurów, które otrzymały pieczę nad rodziną, bóstwa spokojne i dobroczynne, nazywają się *larami*; naodwrot lemury, za grzechy skazane na karę, na wieczne błędzenie, na wygnanie z pobytu szczęśliwości, niebezpieczne dla złych, noszą nazwę *larw*. Wogóle zaś duchy przodków, *lary* i *larwy* nazywają się *manami*, albo bogami *manami*.

Wszystkie powyższe rodzaje demonów były przedtem duszami ciałem odzianymi. Są jednak inne jeszcze demony, które ciał nigdy nie miały, natury szlachetniejszej i świętej, działania doniosłego. Do takich należy Sen np. albo Miłość. Otóż, podług Platona, każdy człowiek ma z tej właśnie wyższej klasy demonów świadka i stróża swego życia (*testem et custodem in vita agenda*) niewidzialnego, a zawsze obecnego, świadomego nie tylko czynów, ale i myśli naszych. Gdy po skończonem życiu powrócić mamy, skąd pochodzimy, wtedy stróż ten prowadzi nas przed sędziego, a obecny przesłuchaniu, kłamstwo prostuje, prawdę potwierdza. Wyrok opiera się właśnie na jego świadectwie (*prorsus illius testimonio ferri sententiam*). Wy tedy, którzy słuchacie tej boskiej Platona nauki, zastosujcie do tego życie wasze w czynach i myślach, wiedząc, że dla owego stróża ani w duszy, ani poza nią, nie tajnego nie-

ma, że on wnika, jak sumienie, nawet w skrytości myśli naszych. Każdy zły czyn potępi, każdy dobry pochwali. Czciście go, jak go czeił Sokrates, sprawiedliwością i niewinnością, a wtedy w niepewności on przewidywaniem was wesprze, w wątpliwościach pouczy, w niebezpieczeństwie ochroni, w biedzie dopomoże; objawi się wam w snach, znakach, albo nawet w formie widzialnej, jeżeli potrzeba będzie; uchroni od nieszczęścia, przygotowuje pomyślność, z poniżenia podniesie, zachwianą fortunę utwierdzi, wyjaśni co ciemne, pokieruje szczęściem, złamie przeciwności: *in rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosis tutator, egenis opitulator; qui tibi queat tum in somniis, tum in signis, tum etiam fortasse coram, quum usus postulat, mala averruncare, bona prosperare, humilia sublimare, nutantia fulcire, obscura clarare, secunda regere, adversa corrigere* (c. 16). Tak pomagał Sokratesowi, który go czeił starannie, często bowiem się zdarza, bardzo często, że i mędrzec w niepewności, walcząc z przeciwnymi myślami, ucieknie się do wróżby i wyroczeni. Czy bohaterowie Grecy pod Troją nie szukali rady u Nestora, u Kalchasa? Sokrates nigdy nie potrzebował być pobudzany do jakiej czynności, tak był do tego skory i w pełnieniu obowiązków gorliwy. Zdarzało się jednak, że potrzebował powściągnięcia, a w takim razie słyszał głos boski, który go powstrzymywał, jak świadczy Platon. Uważcie jednak, że on nie chodził z ulicy w ulicę, aby pochwycić jakie wyrazy przechodzących i podług nich postanowienie utworzyć! Tacy uszami myślą, zamiast duchem. Sokrates słuchał głosu boskiego, widział znaki boże, a nawet, sędzę, demona samego, jak Achilles u Homera widział Minerwę.

Być może, że wielu z was powątpiewa o tem, czy Sokrates widział demona. Na to wam powiem, że podług wielce poważnego świadectwa samego Aristotelesa, Pytagorejczycy dziwili się, gdy kto nigdy demona nie widział, albo przynajmniej tak mówił. W każdym razie Sokrates, mędrzec niezrównany, prędzej go mógł widzieć, aniżeli kto inny.

Wszyscy pragniemy szczęśliwego życia! Otóż żyjemy przede wszystkim duszą, ją więc ćwiczyć, doskonalić należy, aby nauczyć się żyć. Kto chce być silnym na pięści, będzie ćwiczył ramiona; kto chce być silnym na duszy, niech ją właśnie doskonali. Patrzcie na tego człowieka: ma piękny dom, ozdobiony bogato, licznych niewolników, on sam zaś jest brzydki, głupi, a stąd nieszczęśliwy. Obce naszej istocie dodatki szczęścia nam nie dadzą, dodatkami zaś nazywam piękne domy, bogactwo, wygody; podobnie ród, długi szereg przodków, a nawet zdrowie, siłę, urodę. Wszystko to może zepsuć się, zniknąć; ale powiedzcie, że ten człowiek jest uczony, mądry, do rady dobry, to wtedy chwalcie człowieka samego. Takim był Sokrates, a chciałbym, abyście i wy po-

dobnymi do niego byli. Pragnąłbym, aby wam towarzyszką (niby demonem) była Roztropność, jak Minerwa Ulyssesowi. I otóż uważcie: w jej towarzystwie ten bohater wszedł do jaskini Cyklopów i cały stamtąd wyszedł; zstąpił do Podziemi i wrócił, skąd się nie wraca; na Scyllę i Charybdę popłynął i uniknął zatopienia, zgniecenia; wypił czarę Cirey, a nie przemienił się; słyszał Syreny, a uwieść się nie dał. Tak więc i ty i wy oddajcie się nauce mądrości.

Uwagi o rozprawie *de deo Socratis*. Przedewszystkiem zaznaczmy, że tej rozprawie rzeczywiście należy się miejsce po poprzedzającej *de mundo*. Tamtę napisał, a raczej przetłumaczył, aby nia uzupełnić to, co brakło w platońskiej filozofii natury, tę napisał, aby zrównoważyć naukę „o Świecie“ zbyt fizyczną, zbyt realistyczną, za mało opatrnościową. Wskazało się nadto na porównanie, jakie z tamtej rozprawy przeniósł do tej, a także na ustęp, który przedewszystkiem wymagał w myśl Apulejusza odmiennego przedstawienia. Bóg sam, podług greckiego autora jest niedostępny, świat rządony z daleka na podobieństwo marynetek, albo raczej podług praw niezmiennych. Wprawdzie i grecki autor wspomina o bóstwach pomocniczych, ale działania ich nie określa, a liczbę ich jako szczupłą przedstawia, zanadto szczupłą według pojmowania Apulejusza. Z tego to powodu uważa za rzecz potrzebną przedstawić swoją naukę o demonach.

Jednakże niezależnym nie jest i w tym przedmiocie. Ma poprzedników, do których należy tak znakomity pisarz, jak Plutarch. Powieździeliśmy już, że to on najzawziętym jest przeciwnikiem Epikurejczyków, którzy szydą z bogów i opatrności, uważając to za bajki. Raczej bajkami są ich wieczne i nieskończone światy, powstałe przypadkiem, tak mówi (*de defectu Oraculorum* c. XIX). To też skierował przeciw nim osobną nawet rozprawę: *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*.

Demonologią zajmuje się Plutarch w kilku pracach. Wymienimy naprzód: *de genio Socratis*, która tytułem równa jest rozprawie Apulejusza. Ale tylko tytułem, główną bowiem jej treścią jest opis powstania Tebańczyków pod Pelopidasem i Epaminondasem przeciw Spartanom. Jakby ubocznie tylko dowiadujemy się, że podług zdania niektórych, Sokrates poznawał po kichaniu osób go otaczających czy zrobić coś, czy zaniechać¹⁾. Plutarch dowodzi, że tak nie było, tylko kierował się

¹⁾ Są i dzisiaj ludzie, którzy się podług takich kierują znaków, albo jak opowiada Apulejusz, podług słów, które zasłyszają chodząc po ulicach: *ut videmus plerisque usu venire, qui nimia ominum superstitione, non suo corde, sed alterius verbo, reguntur; ac per angiporta reptantes, consilia ex alienis vocibus colligunt et, ut ita dixerim, non animo*

głosem dobrego demona, który do jego duszy przemawiał. Szerzej już mówi autor grecki o tym przedmiocie w rozprawie *de Iside et Osiride*, więcej jeszcze pod tytułem *de Pythiae oraculis*, a najdokładniej w rozprawie: *de defectu Oraculorum*. Tutaj znajdujemy nawet historyczny pogląd na rozwój tej nauki. Zdaniem jego, być może, że pochodzi ona od maga Zoroastra (który miał żyć 5000 lat przed wojną trojańską, jak słyszał), albo od Orfeusza z Tracji, albo z Egiptu, albo też z Frygii. Pewną jest rzeczą, że już Homer mówi o demonach, dając tę nazwę nawet i bogom. Hezyod dokładniej rozróżnia bogów, dobrych demonów, herojów i ludzi. Podług niego, doskonale dusze ludzkie mogą postąpić na herojów, z herojów na demony, z demonów nawet i na bóstwa. Z drugiej strony demony mogą się poniżyć aż w ludzkie ciała. Życie demonów jest długie, bo dochodzi lat 9720, poczem wszystkie umierają, zdaniem Hezyoda. Jakkolwiek będzie z ich wiekiem, mówi Plutarch, pewną jest rzeczą, że demony istnieją, jak to też potwierdza Xenokrates, uczeń Platona.

Własna Plutarcha o demonach nauka jest ta, że zapełniają przestrzeń pomiędzy księżycem a ziemią, są pośrednikami między ludźmi a bogami, którzy niepokojami ludzkimi zajmować się nie mogą. Obecne są ofiarom, misteryom i obrzędom, przez nie wróżą wyrocznie, które tracą dar wieszczy, jeżeli się demon oddali; mogłyby go odzyskać jednak, gdyby powrócił. Bo już za Plutarcha czasów wyrocznie zamilkają, ale on nie traci nadziei, że się znów odezwą.

Tak więc nauka o demonach jest już w głównych liniach dana u Plutarcha. Za nim idzie Maximus z Tyru, którego *Dissertationes* XXVI i XXVII odnoszą się do demona Sokratesa. Najobszerniej jednak i najwymowniej nauka ta przedstawiona jest u Apulejusza, który był Maximowi z Tyru współczesnym. Mamy w tych pisarzach grupę trzech platończyków, którzy są zarazem demonologami. U wszystkich trzech widoczną jest dążność do wzmocnienia przez to pojmowania świata w sposób opatrnościowy, w przeciwstawieniu do nauki fatalistycznej stoików, oraz nauki atomistycznej Epikurejczyków. U Apulejusza szczególnie zasługuje na uwydatnienie ten szczegół, że podług niego sprawą demonów są nie tylko objawienia i wyrocznie, ale zarazem wszelkie cuda magii: *per hos eosdem cuncta denuntiata et magorum varia miracula, omnesque praesagiorum species reguntur* (c. 6). Teraz rozumiemy, dlaczego jemu właśnie zależało bardzo na teorii o demonach, on bowiem

sed auribus, cogitant (l. c. c. 19). U nas kierowano się także podług tego, którą się nogą wstało z łóżka, albo który się but wdziało, albo którą się nogą próg przekroczyło. Ale i to praktykowało się u starożytnych, jak na właściwym miejscu zobaczymy.

uznawał magią, wierzył w nią, a w teorii o demonach zyskiwał dla niej doskonałą podstawę filozoficzno-religijną.

Teoria ta miała w dodatku uznanie Platona i mogła być podana za jego naukę. Prawdą jest, że pierwsze jej źródło dokładniejsze jest u Hezyoda, Platon jednakże opowiadając o Sokratesie, że miał demona osobnego, że odbierał od niego wskazówki, słyszał głos jego (zob. Apologią kilkakrotnie, oraz Phaidros) uświęcał tę naukę powagą Sokratesa i swoją własną. Co więcej, mamy u niego opis demona taki, jaki Apulejusz daje: „wszystko co demonicznie nazywamy, jest pośredniem między Bogiem a śmiertelnikiem. Jakąże siłę posiada demon? Taką, że tłumaczy i przedstawia bogom sprawy ludzkie, ludziom boskie; tych modlitwy i ofiary, tamtych rozkazy i nagrody za ofiary. Między jednymi a drugimi umieszczony, uzupełnia świat, tak że się sam w sobie zamyka. Przez niego wykonywają się wszelkie wieszczenia i umność kapłanów co do ofiar i wtajemniczeń i śpiewów nabożnych; oraz wszelkie czarodziejstwo i magia... και γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Τίνα δύναμιν ἔχον? Ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν; τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβάς. ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι. Διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη, τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἐπωδὰς, καὶ τὴν μαγανείαν πᾶσαν καὶ γοητείας. Symposion ed. Schanz 1881 p. 42. Uderzy niejednego, że mowa tu o demonie w liczbie pojedynczej, albo raczej o demoniczności. Otóż odnosi się to do Amora, którego Deotima za demona uważa. W każdym razie widzimy, że demonologiczna teoria Apulejusza rzeczywiście od Platona pochodzi. Dodajmy wszelako, że jest znaczna różnica między nauką Platona a Hezyoda z jednej strony, zaś nauką Apulejusza a Platona z drugiej. U Hezyoda demony są duszami ludzi złotego okresu, u Platona godność ich jest tak podwyższoną, że Amor nawet za demona mógł być poczytany. Dopiero u Apulejusza, któremu w tym względzie Plutarch jest najbliższy, charakter ich, działalność, miejsce pobytu, najdokładniej są określone. To znaczy, że wiara w demony teraz właśnie najbardziej się ożywia, a nauka o nich udokładnia. Ku potwierdzeniu tego wskazać możemy na własne słowa Sokratesa, który (Resp. VI, c. 10) mówi do Adeimantosa, że do przestóg demonicznych nie należy zbyt wielkiej przywiązywać wagi, ponieważ przed nim ledwie jeden z żyjących, albo nikt ich nie otrzymał. Od owego tedy czasu liczba demonów wzrosła, a działalność rozpow szechniła się, co jest okolicznością bardzo godną uwagi.

W rozprawie powyższej czytaliśmy ze zdziwieniem naukę o sędzie, przed którym, podług Apulejusza, dusza nasza po śmierci staje,

zdzając sprawę z życia swego. Mogłoby się zdawać, że ta nauka grecką chyba nie była, że rozszerzające się chrześcijaństwo zanosło ją już aż do naszego pisarza. Mylilibyśmy się tak sądząc, bo oto co mówi Plato w Phaidrosie (ed Schanz 1882 p. 31, w 25 n.): inne dusze, po skończeniu pierwszego życia, przed sądem stawają, a podług wyroku jedne pokutują w miejscach podziemnych do mak przeznaczonych, inne wyrokami podniesione do nieba, żyją dalej stosownie do godnego życia, jakie w ludzkiej postaci prowadziły: αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαὶ ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσιν κρίσεως ἔτυχον, κριθεῖσθαι δὲ αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτέρα ἐλθοῦσιν δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δ' εἰς τοῦρανον τινὰ τόπον ὑπὸ τῆς δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν ἄξίως οὗ ἐν ἀνθρώπου εἶδει ἐβίωσαν βίον. Nie ulega tedy wątpliwości, że pojęcie sądu pośmiertnego i pośmiertnej pokuty były Platonowi znane i że je wyznawał, że je gorliwie rozpowszechniał. Szerzej nawet jeszcze rozwiniętą znajdujemy tę naukę w Phaedonie, gdzie mówi Sokrates, że zbyt wielką korzyść mieliby zli, gdyby dusza ginęła wraz z ciałem. Nie, po śmierci opiekuńczy jej demon wiedzie ją na sąd, poczem stosownie do wyroku, otrzymuje ona byt szczęśliwy, albo skazaną jest na pokutę w Hadesie, którego dokładny opis autor następnie podaje (l. c. 107 n.). Dusze ludzi, w życiu ziemskim nadto przywiązanych do rzeczy zmysłowych, nigdy się całkowicie z cielesności nie wyzwola. To też po śmierci, błądząc około mogił i grobowców, widzianymi nawet bywają. Z pewnością nie są to dusze ludzi dobrych, lecz grzeszników, którzy w ten sposób za życie poprzednie pokutują (81. A—E)¹⁾.

Ponieważ wykazujemy tutaj, jak bardzo zgadzają się nauki Apulejusza z naukami Platona nawet i tam, gdzie nas zadziwiają najwięcej, przeto przytoczymy tutaj świadectwo stwierdzające, że i wtajemniczenia Platon znał i pochwalał. Mówi bowiem w Phaidrosie (ed. Schanz 1882 p. 32): co człowiek chce zrozumieć, potrzeba aby rozumiał przez pojęcia ogólne, które są przypomnieniem tego, co dusza nasza niegdys przy Bogu widziała. Te w pamięci jak najgłębiej zachować powinien, bo w nich właśnie jest myśl boża. Kto żyje w takich wspomnieniach, a oczyszcza się przez staranne wtajemniczenia, ten będzie sam doskonałym: τοῖς δὲ δη τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήματιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μονος γίνεται. Widocznie, że i nauka o misteryach i oczyszczaniach jest Platonowi drogą, bo i o niej mówi kilkakrotnie. Tak np. czytamy w Phaedonie, że już wstrzeźliwość,

¹⁾ Porównaj jeszcze i to, co Er opowiadał o swem widzeniu, a co wyżej już podaliśmy.

sprawiedliwość, męstwo, roztropność są pewnego rodzaju oczyszczeniem. Ci zaś, którzy nam misterya ustanowili, a byli to ludzie szacunku godni, pod powłoką słów dawali nam do zrozumienia, że niewtajemniczony i nieudoszkalony po śmierci w błocie leżeć będzie, podczas gdy oczyszczony i wtajemniczony z bogami zamieszka. Obeznani wszelako z misteryami mówią, że wielu jest wezwanych, ale mało wybranych: εἰσὶ γὰρ δὴ, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, νεοθηκοφόροι μὲν πολλοί, βέλκχοι δὲ τε πᾶροι (69. B. C.). Przypisywano tedy misteryom siłę oczyszczającą, doskonałą, do nieba prowadzącą. Zwracamy tedy jeszcze uwagę na to, że Platon w poprzednim cytacie mówi w liczbie mnogiej o wtajemniczeniach, a więc miały być częstsze, albo raczej różnorodne, jak je właśnie Apulejusz wykonywał, wszędzie szukając objawienia prawdy. Gdyby nie ta różnorodność, to miały one, ośmielilibyśmy się dodać dla objaśnienia, coś z naszego chrztu, ponieważ odbywało się tu zlewanie wodą, jak Apulejusz sam opisuje, które to zlewanie było zarazem symbolem oczyszczającym; oraz ponieważ były one wtajemniczeniem, przyjęciem do grona; coś miały z pokuty i spowiedzi, ponieważ wymagały postu, w Eleusis zaś nawet wyznanie najcięższego grzechu było wymaganem; coś z bierzmowania, ponieważ umacniały na przyszłość, zwłaszcza gdy się powtarzały. Misterya tłumacza się właśnie po łacinie jako *sacramenta*. Wszystko to *mutatis mutandis*, w pewnej mierze tylko. Nie twierdzimy bowiem, aby sakramenta chrześcijańskie pochodziły z misteryów, tylko zaznaczamy, że religijność starożytna miała coś podobnego¹⁾. W każdym razie jest rzeczą pewną, że czegokolwiek Apulejusz uczy najchętniej, we wszystkim tem na Platona, jako na źródło swoje wskazać może. Nie bez podstawy tedy nazywa sam siebie platończykiem, ta nazwa zaś służyć mu mogła za tarczę wobec tych, którychby pewne nauki jego raziły.

Uwydatniliśmy dostatecznie, że nauka apulejańska wielokrotnie do nauki chrześcijańskiej się zbliża. Tego jednak o demonologii jego chyba powiedzieć nie można. To też jesteśmy ciekawi, jakie wobec niej i wobec Apulejusza zajmą stanowisko najbliżsi mu miejscem i czasem pisarze kościelni. Tertulian o nim nie mówi, podobnie jak św. Cypryan, obaj jednak często używają wyrazu demon, który u nich znaczy to samo co dyabeł²⁾. U Tertulliana nawet bogowie starożytni są demo-

¹⁾ Lic. G. Anrich, docent w Strassburgu: *das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum* 1894. widzi ich zastosowanie wyłącznie w mszy św., mianowicie z powodu pierwotnego jej podziału na część katechumenów i część już wtajemniczonych.

²⁾ Zob. Tertulliana *Apologeticus* c. XXII, św. Cypriana: *ad Donatum*.

nami, a więc także dyablami. Degradacya ta opiera się widocznie na tem, że u poetów i mytologów starożytnych bogowie podlegają różnym niegodnym namiętnościom, wskutek czego do demonów podobnymi się stają. Bóg najwyższy jest w sobie wiecznie spokojny i szczęśliwy, jeżeli zaś bogowie mytologiczni ulegają namiętnościom, przeto nie są bogami, tylko demonami, a więc dyablami. Ten wywód jest całkiem zrozumiały i tłumaczy nam fakt doniosły: przemianę bogów starożytnych w dyabłów. Następny pisarz, Lactancyusz, mówi już o Apulejuszu, jako o takim, o którym cuda głoszą, jak o Apolloniuszu z Tyany: *mirum quod Apuleium praetermisit, cuius solent et multa et mira memorari* (*Divinae Institutiones* V, 3). Zasługuje tutaj na uwagę, że ów pisarz pogański (Hierokles może, przez Chateaubrianda w *Les martyrs* przedstawiony) przeciw któremu słowa te są skierowane, nie wie jeszcze o Apulejuszu, jako o cudotwórcy, dopiero Lactancyusz go w tym charakterze do historii wprowadza. Legenda jego już się tworzy. Na innem miejscu znajdujemy u Lactancyusza następną o demonach naukę: „są ich dwa rodzaje: jedne pochodzą z aniołów na ziemię przysłanych, których uwiódł dyabeł, pan ziemi; inne z dzieci tych aniołów i kobiet. Tamte do nieba już wrócić nie mogą, te od piekła są wykluczone. Wiedzą dużo rzeczy przyszłych, ale nie wszystkie, stąd dwuznaczne ich odpowiedzi. O takich to pisał Hezyod i Plato, takim był też *Deus Socratis*. Przy ich to pomocy ludźą magowie, tak że ludzie nie widzą tego co jest, a roją sobie, iż widzą czego nie ma. Chcą ludzi zgubić, ponieważ same są zgubione. Wciskają się wszędzie, jako subtelne, nawet w ciała ludzi i sprawiają im choroby, są jednak bezwładnemi wobec silnych w wierze. One to wynalazły astrologią, aruspicyą, auguracyą, wyrocznie, nekromancyą, umność magiczną i wszystko inne złe“ (*div. Inst. II de origine erroris* 15 n.). Uwydatnić tutaj należy działalność, przypisywaną przez Lactancyusza demonom, a zgodną z tą, którą im Apulejusz przyznaje, z dodatkiem chorób, jakie ludziom (a może i bydłu) sprawiać mogą. Zaznaczamy ponad to, że wiara w demony, potępiona przez Tertulliana i św. Cypryana, pojawia się tutaj na nowo z całą siłą, i to równocześnie ze wzmagającą się sławą Apulejusza. Godną jest także rozpoznania nauka, że demony, choć w części, pochodzą od upadłych aniołów i kobiet. Podobne zapatrywanie wyraża także św. Augustyn (*de civit Dei* XV, 22) i stawia sobie pytanie, czy duchy powietrzne mogą się ucieleścić do tego stopnia, żeby się dać czuć kobietom? To bowiem jest wieścią bardzo rozpowszechnioną i stwierdzoną przez ludzi wierogodnych, że duchy leśne i polne, które lud *inkubami* nazywa, oraz demony u Gallów zwane *dušios*, takiego spółkowania szukają: *et quoniam creberrima fama est multique se expertos, vel ab eis, qui*

experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmat, Silvanos et Panes, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe exitisse mulieribus, et earum appetisse ac peregisae concubitum; et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant, adsidue hanc immunditiam et temptare et efficere, plures talesque adseverant, ut hoc negare impudentiae videatur; non hinc aliquid adeo definire, utrum aliqui spiritus elemento aereo corporati (nam hoc elementum etiam cum flabello, sensu corporis tactuque sentitur) possint hanc etiam pati libidinem, ut, quo modo possunt, sentientibus feminis misceantur (l. c. 23). Powyższe wiadomości są dla nas bardzo cenne ze względu na historią średniowiecznej literatury. W różnych tam bowiem utworach mamy tego rodzaju rodowody. Tak np. Robert Dyabeł w poemacie tegoż nazwiska, jest synem demona, albo nawet wprost dyabła i księżniczki normandzkiej; Robastre w poemacie Garin de Montglane jest synem demona Malabrona i śmiertelniczki. Pomysł ten zastosowano także w odwrotnym kierunku; tak tedy Viviane jest córką fei i księcia bretońskiego, to też nie dziw, że i sama jest czarodziejką. Wogóle średniowieczne feje lubią towarzystwo młodych rycerzy, w czem im starożytne Nereidy, Syreny, Nimfy przykładem świeciły. Na bliższe rozpoznanie zasługuje pochodzenie Merlina, czarodzieja, którego sława do dziś nie zagasła. Pochodzenie to nie sami zmyśliłi dopiero poeci, lecz poświadczone jest przez uczonego historyka, biskupa z St. Asaph, Gotfryda z Monmouth. Oto co nam opowiada w swej *Historia Regum Britanniae* (ed. San-Marte 1854) w księdze szóstej, rozdział 18. Z polecenia króla Vortigerna, a za wskazówką wróżbitów, szukano w królestwie jego chłopca, któryby ojca nie miał. Znalezione takiego, odszukano matkę, która była córka króla Demecyi, zakonnica u św. Piotra. Oto co zeznała stawiona przed Vortigernem: *vixit anima mea et anima tua, domine mi rex; quia neminem agnovi qui illum in me generaverit. Unum autem scio, quod cum essem inter socias meas in thalamis nostris, apparebat quidam mihi in specie pulcherimi juvenis, et strictissime amplexens me strictis brachiis, deosculabatur: et cum aliquantum mecum moram fecisset, subito evanescebat, ita ut nihil ex eo viderem: multotiens quoque me alloquebatur dum secreto sederem, nec usquam comparebat. Cumque me diu in hunc modum frequentasset, coivit mecum in specie hominis saepius, atque gravidam dereliquit. Sciat prudentia tua, domine mi, quod aliter virum non cognovi qui juvenem istum generavit.* Zdziwiony król rozkazał przywołać uczonego Maugancya, aby mu wyjaśnił, czy to, co zeznała niewiasta, było możliwem. Na to Maugancyusz: czytamy w księgach filozofów i w licznych historyach, że wielu ludzi w ten sposób wzięło początek. Bo jak przedstawia Apulejusz o bogu Sokratesa, mieszkają duchy między księżycem a ziemią, któ-

rych demonicznymi inkubami nazywamy, a którzy mają w połowie naturę ludzi, w połowie aniołów, i gdy zechcą, przyjmują na się postać ludzką. Jeden z takich jest prawdopodobnie ojcem tego chłopca: *adductus autem Maugantius, omnibus ex ordine auditis, dixit ad Vortigernum: in libris philosophorum nostrorum, et in plurimis repperi historis, multos homines huiusmodi procreationem habuisse. Nam ut Apuleius de deo Socratis perhibet, inter lunam et terram habitant spiritus, quos incubos appellamus daemones; hi partem hominum, partimque Angelorum naturam habent: et cum volunt, sibi humanas assumunt figuras, et cum mulieribus coeunt. Forsitan unus ex eis huic apparuit mulieri et juvenem istum in ipsa generavit.* Świadczenie to jest dla nas bardzo cennem, głównie z tego powodu, że autor powołuje się na Apulejusza. Powołuje się atoli w sposób dziwny. Apulejusz w rozprawie *de deo Socratis*, ani też nigdzie indziej, nie nazywa demonów inkubami, nigdzie też o ich inkubacyi nie mówi. Wyrażenia tego użył dopiero św. Augustyn, on też dopiero stosunek demonów do kobiet szerzej rozbiiera. Tak więc Godfryd z Monmouth objaśnienie swoje czerpie ze św. Augustyna. Czyżby uczony biskup z St. Asaph pism Apulejusza wcale nie znał? Nam się zdaje, że je zna, sądzymy bowiem, że dokładna opowieść, jaką daje matka Merlina o owym stosunku do ojca jego, ułożona jest na podstawie innego z pism Apulejusza, o czem później. Zaznaczamy przeto już teraz, a co się następnie stwierdzi niejednokrotnie, że Apulejusz i pisma jego znane są w pierwszej połowie wieku dwunastego. Jeżeli teraz zważymy, jak wielkie jest znaczenie historyi *Regum Britanniae* wobec epopei bretońskiej w średniowiecznej literaturze francuskiej, rozpowszechnionej w całej zachodniej i północnej Europie, epopei, której jednym z głównych znamion jest cudowność, a której próbkę tutaj już podaliśmy, to znajomość Apulejusza, przypisywana przez Godfryda Monumeteńskiego doradcy króla Vortigerna wydaje się nam bardzo godną uwagi. Dodajmy, że biskup z St. Asaph był żarliwym keltomanem i że jego właściwe nazwisko było Gruffud ap Arthur.

Najobszerniej o demonach rzecz przedstawia św. Augustyn, poświęcając jej całą prawie księgę 8 i 9 *De civitate Dei*. Stanowisko jego jest następne: nauka Platona jest pod wielu względami bardzo piękna. Jeżeli podług niego mędrceem jest ten, kto Boga zna, naśladuje i kocha, nikt inny bliższym nam nie jest (c. 5). Godną pochwały jest jego fizyka, logika i etyka. To też dziwią się nasi bracia w Chrystusie, słysząc, lub czytając, co Plato o Bogu myślał, jak bardzo się to zgadza z prawdą naszej religii: *mirantur autem quidam nobis in Christi gratia sociati, cum audiunt vel legunt Platonem de Deo ista sensisse, quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt* (c. XI). Pochwalić także na-

leży platończyków greckich: Plotina, Jamblicha, Porphyriusa, oraz w obu językach, greckim i łacińskim wsławionego Apulejusza, platończyka afrykańskiego: *in utraque autem lingua, idest Graeca et Latina, Apuleius Afer exitit Platonicus nobilis* (c. XII). Dziwić się tedy można, że ten autor książkę swoją o demonach nazwał *de deo Socratis*. Wstydział się chyba nazwać ją *de daemone*, ponieważ wszyscy wzdrygają się na to imię. A jednak nazwa boga demonom nie przystoi, ponieważ Platon uczy, że bogowie są dobrzy, a demony takimi nie są, jak sam przyznaje. Ulegając ludzkim namiętnościom, są także mściwymi, zazdrośnymi, złośliwymi. Wszakże to one pomocne są przy tysiącu szkodliwych sztuk magicznych, które tak ostro bywają karane surowością praw (c. XIX)¹⁾, a których się Apulejusz wyparł całkowicie w dochowanej obszernej, a bardzo wymownej obronie (*copiosissima et disertissima extat oratio, qua crimen artium magicarum a se alienum esse defendit* c. XIV). Jakież to prośby mają demony zanosić do dobrych bogów? Jeżeli magiczne, bogowie nie chcą takich, jeżeli dozwolone, nie chcą przez takich. Z dobrymi ludźmi, z Platonem nawet, dobrzy bogowie nie raczyliby obcować, a chcieliby z kłamliwymi, złośliwymi demonami? One są duchami szkodliwymi, obcymi sprawiedliwości, nabrzmiałymi od pychy, bladymi od zazdrości, podstępnyimi, mieszkającymi w powietrzu, ponieważ z podniosłości wyższego nieba strąceni zostali i zamknięci tam jakoby w odpowiednim dla nich więzieniu: *sed esse spiritus nocendi cupidissimos, a iustitia penitus alienos... qui in hoc quidem aere habitant, quia de caeli superioris sublimato deiectione merito in regressibilis transgressionis in hoc sibi congruo velut carcere praedammati sunt* (c. XXII). Nie mogą tedy być pośrednikami, nie mając nawet nadziei miłosierdzia bożego. Mają wiedzę, to prawda, lecz bez miłości; stąd ich pycha, która nawet czci bożej wymaga, o ile tylko mogą i od kogo mogą: *est ergo in daemonebus scientia sine caritate et ideo tam inflati, hoc est tam superbi sunt, ut honores divinos et religionis servitatem, quam vero Deo deberi sciunt, sibi satis egerint exhiberi et quantum possunt et apud quos possunt adhuc agant* (ks. 11 c. XX). O ileż wyższą jest wiedza aniołów, sług bożej Opatrzności. Przez nich to Bóg prawdziwe działa cuda (ks. 10 c. XII)⁴⁾. Wszystko to jest skierowane przeciw nauce Apulejusza.

Tak więc Augustyn św. istnieniu demonów nie przeczy; nawet ich w powietrzu zostawia, lecz za dyabłów z niebios strąconych uważa. Godnem jest uwagi, co mówi o wymaganej przez nich czci bożej, to bowiem właśnie stanie się później podstawą wszelkich paktów pomiędzy

¹⁾ Zdaje się, że średniowieczne ostre kary za czarowanie, także w znacznej mierze ze starożytności pochodzą. Wyraźne o tem świadectwo przedstawimy później.

ludźmi a djabłami. Obowiązek czci dla nich u Apulejusza dobitnie jest nakazany. Nie jest też pewnem, czy wiara w demony pośredniczące, w pogańskim rozumieniu, zniknie zaraz mimo znakomitej argumentacji św. Augustyna. Że za jego czasów było nawet między chrześcijanami wielu niegodnych, którzy hołdowali demonom, uznając ich jako bogów, a to z powodu cudowności ich czynów i przepowiedni, o tem on sam świadczy wyraźnie: *sed multis plane participatione verae religionis indignis, tamquam captis subditisque dominantur, quorum maximae parti mirabilibus et fallacibus signis sive factorum sive praedictorum deos se esse persuaserunt* (l. 8, c. XXII). Jeżeli tak się rzeczy miały w czasie gorącej zarliwości, to później nie było może lepiej. Dowiedzieliśmy się już w każdym razie, że św. Augustyn rozprawę Apulejusza o demonach za bardzo ważną i bardzo niebezpieczną poczytuje i on już także ścisły jej z magią związek widzi. Pewną też jest rzeczą, że w czasach późniejszych magia istnieje, niema zaś innej książki w starożytności, tak nam się zdaje, w którejby połączenie wszelkiej magii z demonologią wyraźniej było przedstawione, jak u Apulejusza.

Niejednokrotnie wypadło nam w poprzedniej i obecnej pracy wymienić nazwisko św. Augustyna, uczuliśmy tedy potrzebę, aby sobie zdać dokładnie sprawę ze stosunku jego do naszego Afrykańczyka i oto jak nam się on przedstawia: uczony pisarz kościoła mówi obszerniej o naszym autorze na dwu głównie miejscach, w *De civitate Dei* i w jednym z listów do Marcellina. Odnośne rozdziały z najważniejszego dzieła świętego pisarza rozebraliśmy co dopiero, list przytaczaliśmy już także, o nim atoli kilka słów dodać jeszcze wypada. Marcellinus był uczniem św. Augustyna i już dygnitarzem (*vir illustris*), gdy go cesarz Honorusz wysłał do Afryki celem uśmierzenia waśni pomiędzy katolikami a Donatystami. Przy tej sposobności prosiła go matka Volusiana, aby wraz z św. Augustynem nawrócił jej syna. Z drugiej strony poganie usilnie się starali utrzymać Volusiana w przekonaniach pogańskich i przedstawiali mu różne argumenty przeciw religii chrześcijańskiej. Otóż owe argumenty zaniósł Volusianus Marcellinowi, który je znów św. Augustynowi przedłożył, ten zaś odpowiada na nie Marcellinowi w taki sposób, aby i Volusianus mógł korzystać z odpowiedzi, a poganie aby byli zwyciężeni. Do argumentów pogańskich należał i ten, że Apolloniusz z Tyany, oraz Apulejusz równymi byli Chrystusowi cudotwórcami, a może większymi nawet. Na to, co do Apulejusza, św. Augustyn tak odpowiada: znamy go dobrze, jako Afrykańczyka Afrykana. Pochodzenie jego było zacne, wychowanie wyższe, talent oratorski wielki, a jednak przy pomocy wszelkich sztuk magicznych nie zdołał dojść, nie mówię już do władzy królewskiej, lecz nawet do władzy sędziowskiej, mimo że był

bardzo ambitnym i bogatym. Jeżeli tedy wyżej nie doszedł, to dlatego że nie mógł, nie żeby nie chciał: *unde apparet, eum nihil amplius fuisse non quia noluit, sed quia non potuit*. A przecież on sam wyrzekł się magii publicznie, więc jakże można go za nią chwalić? Chyba by go kłamcą zrobić chcieli przeciw własnemu jego świadectwu, byle uwodzić niewinnych do niebezpiecznego magii podziwiania. Jeżeli o pomysłność ziemską chodzi, niech spojrzą na naszego Dawida, który bez takich sztuk z pasterza owiec wyszedł na króla!¹⁴ — Napisał następnie św. Augustyn list do Volusiana samego, gdzie znów mówi o magii, jej wielbicielom przeciwstawiając sługę bożego Mojżesza, który najbieglejszych czarodziejów egipskich przy pomocy Boga zwyciężył: *nam de magorum miraculis, utrum etiam mortuos suscitaverint, illi viderint, qui et Apuleium se contra magicarum artium crimina copiosissime defendentem, conantur non accusando, sed laudando convincere. Nos legimus, magos Aegyptiorum artium istarum peritissimos a Moyse famulo Dei fuisse superatos, cum illi quedam mira nefandis artibus agerent, ille Deo suppliciter invocato, machinamente eorum cuncta subverteret*. Broni tedy niejako mąż uczony Apulejusza od zarzutu, jakoby używał niegodnych środków magicznych, sam atoli do tyła jest platończykiem, że istnienie demonów uznaje, tylko że ich do djabłów przyłącza; uznaje także ich moc niezwykłą, ale moc tę, zawsze złośliwą, mogą wykonywać o tyle tylko, o ile moc Boża na to zezwoli. Tak więc, na podstawie księgi Job może, naukę demonologiczną w sposób powyższy przy rozbiórce rozprawy Apulejusza sprostowawszy, uważa za stosowne przedstawić ją w sposób dogmatyczny bez wszelkiej już polemiki i pisze rozprawę *de divinatione daemonum*, którą jako przeciwstawienie do rozprawy Apulejusza, a może także do Plutarcha *de defectu oraculorum* uważać można. Ale nawet w ten sposób ujęta, nauka ta zawsze zachowa wpływ platońsko-apulejuszowy. Wpływ ten, pomiędzy innemi, w tem byśmy widzieli, że djabłów i demony w powietrzu umieszcza, oraz że im dar wieszczenia przyznaje, co było jedną z głównych funkeyi demonów starożytnych. Tego daru atoli nie tłumaczy już ich bliskim stosunkiem do Boga, lecz z bystrości ich zmysłów, szybkości ruchów, z długiego ich istnienia i doświadczenia temuż odpowiedniego. Dalej zaś wzajemne oddziaływanie nauki o aniołach i dyabłach z jednej, o demonach z drugiej strony, w tem dostrzegamy, że zalety demonów przechodzą na aniołów, złe przymioty dyabłów na demony, działalność atoli jednych i drugich całkowicie od woli Boga, od dopuszczenia bożego zależą.

Z powyższego przedstawienia rzeczy okazało się najprzód, że legenda o Apulejuszu, jako o czarodzieju, od czasu Laktancyusza aż do dziś wzmogła się i rozszerzyła. Równoległe z nią jakoby rozszerza się

także wiara w magią, a rozpowszechnia się nawet równocześnie z chrześcijaństwem. Że jednak jest z niem niezgodną, a więc grzeszną, przeto ukrywać się będzie, nie tak wszelako, aby od czasu do czasu na jaw nie wychodziła. Jednym z jej objawów w literaturze jest legenda o Teofilu, przedstawiająca pierwszy pakt z dyabłem spisany, wytworzona w świecie greckim w wieku szóstym, a w pierwszym zawiązku nawet z nazwiskiem św. Bazylego spojona. Do łacińskiego świata przeniesiona jest może w wieku dziewiątym, następnie zaś zarówno w łacińskiej jak i francuskiej poezji średnich wieków, oraz literaturze innych narodów, szerokie zajmuje miejsce. Legenda o papieżu Sylwestrze Drugim także tutaj należy, okazało się zaś już, a w dalszym ciągu potwierdzi się, że pisma Apulejusza, niektóre przynajmniej, znane były w wieku dwunastym i trzynastym.

ROZDZIAŁ ÓSMY.

O dalszym wpływie demonologii Apulejusza.

Moglibyśmy poprzestać na wywodach poprzednich, wykazaliśmy bowiem dostatecznie znaczenie filozoficznych pism Apulejusza, a zwłaszcza jego rozprawy *de deo Socratis* na czasy późniejsze. Pociąga nas atoli jeszcze pytanie podwójne: najprzód jak się zachowują inni doktorowie, oraz pisarze kościoła, w obec demonologii Apulejusza, oraz w jakim do niej stosunku zostaje demonologia czasów nowszych. Pytanie jest niebezpieczne, bo bardzo rozległe, odpowiedź zaś, z powodu niedostatecznego u nas aparatu naukowego, trudna do znalezienia. To też szukaliśmy pouczenia w licznych już dziełach niemieckich i francuskich o demonologii, czarach, procesach o czary. Pokazało się atoli, że prawie wszystkie te dzieła są dla nas całkiem bezużyteczne, bo albo są gadaliwe bez dokładności, albo odnoszą się do czasów nowszych. Dopiero u historyków jak Hefele (*Koncilien-geschichte*), Hergenröther (*Kirchen-geschichte*), albo prawników, jak Hinschius (*das Kirchenrecht*) znajdujemy fakta i daty. Jednakże nawet ci wielce uczeni autorowie zdają się nie wiedzieć o demonologicznej teorii Apulejusza. To też na nasze całkiem osobne pytanie wypadło nam samym szukać sobie odpowiedzi, którą tu przedstawiamy¹⁾.

¹⁾ Oprócz wymienionych uczonych należałoby może przytoczyć Soldana: *Hexen-processe*, które często cytowane widzimy, oraz Roskoff'a: *Geschichte des Teufels*, 2 B. 1869, która nie jest bez naukowej wartości. A. Maury: *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, 1877 stara się przedewszystkiem zjawiska te wytłumaczyć fizjologicznie lub psychopatycznie.

Św. Ambroży jest od św. Augustyna starszy, o demonach mówi nie wiele, a nazywa ich duchami, albo ptakami nieczystymi. *Volucres quippe nominantur, eo quod per aërem istum more ventorum indesinenter discurrant* (Opera, ed. Migne II. s. p. 915). Tak więc on już umieszcza ich w powietrzu i uwydatnia ich lotność.

Św. Hieronim, Augustynowi współczesny, mówi o demonach już nieco częściej, a w ich charakterystyce trzyma się przedewszystkiem pisma św. Ale i on w powietrzu im mieszkać każe, przy czem się atoli powołuje na zdanie uczonych: *haec autem omnium doctorum opinio est, quod aër iste plenus sit contrariis fortitudinibus*. (Comment. in epist. ad Eph. III. 5). Ścisłem jest u niego połączenie magii z pogaństwem, bo oto co mówi przeciw Origenesowi: *si non est malum ars magica, non erit malum et idololatria, quae artis magicae viribus nititur. Quod si malum est idololatria, malum erit et ars magica, ex qua subsistit idololatria* (epist. XCVI). W zapatrywaniu tem odzywa się dość wyraźnie odmienne od dyabłów biblijnych pochodzenie demonów grecko-rzymskich, a całkowite ich złączenie, mimo usiłowań teologów, długo nie nastąpiło. Przedstawiając demony jako szczególnie wrogie chrześcijanom, sam św. Hieronim na to ich różne pochodzenie wskazuje niejako.

Grzegorz Wielki uczy, że są nieczyste duchy, z nieba eterycznego stracone, które w środku między niebem a ziemią przebywają: *et scimus, quod immundi spiritus, qui e coelo aetereo lapsi sunt, in hoc coeli terraeque medio vagantur* (Opera ed. Migne p. 590). Nauka ta wzięta już jest całkiem ze św. Augustyna, który w ten sposób właśnie wiąże chrześcijańskie wyobrażenie z pogańskiem.

Szerzej i kilkakrotnie pisze o nich św. Izydora z Sewilli na początku wieku siódmego: *demonēs sunt impuri spiritus subtiles et vagi, animo passibiles, mente rationabiles, corpore aërei, tempore aeterni, humanitatis inimici, nocendi cupidi, superbia tumidi, fallacia callidi, semper in fraude novi. Commovent sensus, fingunt affectus, vitam turbant, somnos inquietant, morbos inferunt, mentes terrent, membra distorquent, sortes regunt, praestigis oracula fingunt, cupidinem amoris illicitum, ardorem cupiditatis infundunt, in consecratis imaginibus delitescunt; invocati adsunt, veris similia metiuntur, mutantur in diversis figuris, interdum in angelorum imaginibus transformantur. Hi quondam a sede coelesti ob superbiam lapsi, nunc in aëre commorantur* (Differentiarum liber I c. 14). Rozpoznajemy i tutaj naukę Apulejusza, wraz z jej znamieniem powietrznego mieszkania demonów, ale poprawioną przez św. Augustyna. Niektóre wszelako jej rysy wymagają choć krótkiego objaśnienia. Tak np. *daemones in consecratis imaginibus delitescunt*. Tej nauki Apulejusz nie ma, ale daje ją Hermes Trismegistus w Asklepiosie, mówiąc, że

demony lubią przebywać w posagach bogów. To też można je w nie ściągnąć i zamknąć niejako. Naukę tę zna także św. Augustyn i roz-biera ją, tak że wszystko, co św. Izydora o demonach mówi, ze św. Augustyna wziętem być mogło i wziętem prawdopodobnie było. Całkowite zrównanie demonów z dyablami okazuje się z następnego zdania: *in hac autem turbulenta ac nebulosa aëris hujus mansione, de sublimi felicitate, ut diximus, angeli repulsi cum suo principe commorantur* (de ordine creaturarum c. 8)¹⁾.

Dodajmy, że św. Izydora wymienia Apulejusza, jako autora pierwszej po łacinie napisanej arytmetyki (III. 119); wymienia także Hermesa Trismegista, *id es ter maximus* (Etym. VIII c. 11), ale zna go prawdopodobnie tylko z Laktancyusza i św. Augustyna, tak jak Apulejusza z Cassiodora.

Zobaczmy teraz, jak się przedstawia nauka o demonach u Bedy na początku wieku ósmego. Oto co mówi pisarz ten bardzo uczony: *tres igitur daemonum ordines voluit Plato esse, a superiori usque ad imum nihil sine rationali creatura esse affirmans. Dicit enim in firmamento esse quoddam animal rationale, quod ita definit: animal rationale, coeleste, immortale, impatibile, stellas videlicet; sunt enim de his quae sunt et videntur. Deinde dixit esse in aethere quoddam genus invisibilis animalis, a firmamento usque ad lunam primum ordinem daemonum, quod ita definitur: animal rationale, immortale, patibile, aethereum, cuius dicit officium soli divinae contemplationi vacare et de eius contemplatione delectari. In inferiori vero loco primo, circa superiorem partem aëris vicinae lunae dicit esse aliud genus, cuius est definitio: animal rationale, immortale, patibile, diligentiam omnibus impartiens, cuius est se-*

¹⁾ Przytaczając z Apulejusza dwukrotne świadectwo o czci kamieni, drzew i źródeł, powiedzieliśmy, że kościół z tą czcią długo miał do walczenia, jak o tem świadczą dekreta koncyliów. Dekretów tych podać tam nie mogliśmy, przytoczymy przeto choćby tutaj, co u św. Izydora w tej sprawie znajdujemy, a mianowicie uchwałę koncylium Toledańskiego z roku 721: *quamplurimi diversis suadelis decepti, cultores idolorum efficiuntur, veneratores lapidum, accensores facularum, excolentes sacra fontium, vel arborum, auguratores, quoque seu praecantatores, multaque alia que perlongum est enarrare... De quibus videlicet sacrilegiis extirpendis multimoda sanctorum Patrum in diversis conciliis clarent edicta...*

Podajmy jeszcze ze św. Izydora inne świadectwo, pouczające, jak obok trzech park, osobne się wytworzyły trzy faty, oraz trzy furey nawet: *tria autem fata fingunt, in colo et fuso digitisque fila ex lana torquentibus, propter tria tempora: praeteritum, praesens, futurum. Parcas dicunt quod minime parcant. Quas tres esse voluerunt: unam, quae vitam hominis ordiatur, alteram, quae contextat, tertiam, quae rumpat. Aiunt et tres Furias, feminas crinitas serpentibus, propter tres affectus, qui in animis hominum multas perturbationes gignunt (sel. ira, cupiditas, libido).*

cundum eundem officium, deferre preces hominis Deo, et voluntatem Dei hominibus vel per somnia, vel per signa, vel per intimam inspirationem, vel vocalem admonitionem. Quod dicitur patibile, quia diligit bonos, congaudet illorum prosperitati, compatitur adversitati. Tertius ordo est in hac humecta parte aëris, quod ita definitur: animal humectum, rationale, immortale, patibile. Cuius est officium humanitati invidere, et invidia insidiari, quia unde descendit per superbiam, ascendit humanitas per humilitatem. Est etiam ita luxuriosum, quod aliquando commiscet se mulieribus et aliquos generat; unde incubi, quia sic concumbunt¹⁾. Uczony autor przedstawia tę naukę jako wprost od Platona pochodzącą. Nie potrzeba chyba zapewniać, że tak nie jest. Nigdzie Platon takiej systematycznej hierarchii demonów nie opisuje. Niektóre części tej nauki, jak nauka o gwiazdach jako istotach rozumnych, mogłaby się odnosić wprost do Apulejusza, lecz rozdzielenie właściwych demonów na klasę wyższą i niższą, na dobrych i złych, a więc na aniołów i dyabłów, oraz przypisanie tej ostatniej klasie inkubacyi, wskazuje raczej na św. Augustyna, na którego też autor w dalszym ciągu się powołuje. Ostatecznie tedy Beda przedstawia naukę apulejańską, ale przystosowaną już do chrześcijańskiej przez św. Augustyna. O nim możnaby przypuścić, że Apulejusza zna, chociaż go nie wymienia.

W wieku ósmym Jan Damascęński, teologiczna we wschodnim kościele powaga, naukę demonów ożywia niejako następnym opisem: *Demonēs autem venti aëris regiones ac subito perflant, ac transeunt; nonne magis aeris superioris mundum pervolant? Et subito ubique presentes sunt, hinc enim et divinationes fiunt, dum cuncta quae in omni loco mundi huius fiunt videntes et quae dicuntur audientes, ministris nequitiae suae revelant. Et ex his quae fiunt, etiam futura probare docent.* Zdanie to przytaczamy podług Wincentego Bellovaceńskiego: *Speculum naturale* III c. 103, który je widocznie podziela i w wiek trzynasty wprowadza. Nie zawiera ono w obec poprzednich nauk nic nowego, tylko uwydatniając łatwość, z jaką się w powietrzu poruszać mogą, tłumaczy ich wszechwiedzę, zdolność wieszczenia, oraz pouczenie jakie zwolennikom swoim dać mogą. Otóż i to wszystko pochodzi ze św. Augustyna, ale z rozprawy *de divinatione*, o której już się mówiło.

Do któregośkolwiek z ówczesnych kosmografów a teologów zarazem, (bo innych nie było), się zwrócimy, zawsze znajdziemy tę samą naukę, czerpaną albo wprost ze św. Augustyna, albo też za pośrednictwem innego z wymienionych pisarzy. Możemy ich tedy pominąć, jak np. Rabana Maura zatrzymując się przy Burchardzie, biskupie wormaceńskim w wieku XI,

¹⁾ Venerabilis Bedae Opera 1612, tomus II p. 208.

którego *Decreta*¹⁾ za jedno ze źródeł do mytologii niemieckiej uchodzą. W istocie znajdujemy u niego, zwłaszcza w księdze dziesiątej (*de incantationibus et auguribus*), cały szereg wiadomości o wierzeniach i zabobonach ludowych, tak więc o czezeniu drzew i źródeł, a nawet bóstw pogańskich (*de cultoribus idolorum*); o zachowywaniu pogańskich obrządków (*de illis qui ritum paganorum observant*), o posługiwaniu się wróżbami, urokami, żrebami, czyli losami; o wyborze dni i miesięcy pomyślnych, albo niepomyślnych, o niegodziwych sposobach leczenia, jakich używają medycy przy swoich urokach (*de execrabilibus remediis, quae medici suis in praecantationibus faciunt*), ba, nawet o składaniu ofiar demonom (*de his qui daemonibus immolant*), co więcej, o święceniu nocnych dla demonów ofiar, o tych wreszcie, którzy kalendy styczniowe pogańskim odważają się obchodzić zwyczajem (*qui kalendas Januarias, a więc kolendy, ritu paganorum colere praesumunt*). Wszystko to jest niezmiernie ciekawe i pouczające. Ale czy to może świadczyć o niemieckich wierzeniach odwiecznych? Nie koniecznie! Bo oto wszystkie te dekrety wyjęte są z Grzegorza W., z św. Ambrożego, ze św. Augustyna, z ustaw papieża Martiala, Zacharyasza, albo z uchwał synodów: Kartagińskiego w Afryce, Ankyreńskiego w Azji, Bragareńskiego w Portugalii, Nanteńskiego, Roueńskiego we Francji; albo też z penitencyarza rzymskiego. Tak autor sam wszędzie podaje, wskazując zarazem niejako na źródło, skąd się te wierzenia szerzyły. Źródłem świat starożytny, życie starożytne, z obyczajami, obrzędami, które się od razu usunąć nie dały, a które nawet rozpowszechniały się jeszcze. W ten sposób przynajmniej sprawę także pojmować można, nie zaś pośpiesznie przyjmować za pierwotne, co może takim nie było, przyczem przypominamy to, co Sokrates o rzadkości demonów za swoich czasów powiedział.

Bardzo żywy jest opis tego autora *de natura daemonum*, który podajemy: *sciendum vero est hanc daemonum esse naturam, ut aërei corporis sensu terrenorum corporum facile praecedant, celeritate etiam propter aërei corporis superiorem mobilitatem non solum cursus quorumlibet hominum, vel ferarum, verum etiam volatus avium incomparabiliter vincant. Quibus duabus rebus quantum ad aereum corpus attinet praediti, hoc est, acrimonio sensus et celeritate motus, multo ante cogitata praenunciant, vel nunciant, quae homines pro sensus terreni tarditate mirantur. Accessit etiam daemonibus per tam longum tempus quo eorum vita protenditur, rerum longe maior experientia, quam potest hominibus*

¹⁾ Burchardi Vorm. ep. Opera omnia ed. Migne w Patrologii.

propter brevitatem vitae provenire (p. 843). Otóż autor sam podaje, że czerpie ten zajmujący opis *ex dictis Augustini*.

Tak tedy aż do trzynastego wieku włącznie u wszystkich doktorów i pisarzy znajdujemy zawsze tę samą naukę o demonach jako o duchach w powietrzu mieszkających. To jest określenie stałe, do którego dołącza się, że są rozumne, nieśmiertelne, drażliwe, ale ze sprostowaniem św. Augustyna, że są to istoty złe, zawsze na ostateczną szkodę ludzi działające. Wielce teraz ciekawi jesteśmy, jak się przedstawi ta nauka u św. Tomasza z Akwinu. Dowiadujemy się od niego, że byli ludzie, którzy istnienie demonów, oraz ich szkodliwość uważali za wymysł imaginacji. W obec tych twierdzi, jak tego wiara katolicka wymaga, że demony są i szkodzić mogą: *nonnulli volebant, quod daemones nihil sunt, nisi imaginationes hominum in quantum scilicet homines imaginabuntur eos et ex illa imaginatione terri laedabuntur. Fides vero catholica vult, quod daemones sint aliquid et possint nocere suis operationibus et impedire carnalem copulam*¹⁾. Przypisuje im rozum dobry, ale wolę złą, jak to już św. Augustyn i Hieronim czynili, ale wola ta nie wydaje mu się upartą: *videtur [quod] voluntas daemonum non sit obstinata*. Ważniejszym jest, co o ich mieszkaniu mówi: *Videtur quod aër iste non sit locus poenalis daemonum. Daemon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est daemonibus poenalis. Locus poenalis hominis est infernus, ergo multo magis daemonis. Ergo non aër caliginosus* (Summa theol. 1. LXIV. 2, 3, 4). Tak więc św. Tomasz z Akwinu pierwszy się odważył i to w wyraźnym przeciwieństwie do św. Augustyna, aby demonów przemieścić do piekła. Mogło to sprowadzić dla ludzkości korzyść ogromną. Bo uważmy, że z powodu tak bliskiego z demonami sąsiedztwa, ludzie ciągle mogli być przez nich dręczeni i kuszeni, z drugiej strony ta bliskość mogła dawać nieustanną sposobność do różnych z nimi konaszachtów. Wszystko to stawało się z piekła trudniejszym w skutek większego oddalenia. Jednakże i św. doktor pozwala im w powietrzu przebywać, ile razy zechcą. Zadziwiającem jest dalej stanowisko, jakie tenże doktor zajmuje w obec idololatrii, dywinacji i innych grzechów z magią związanych. Oto co mówi: *videtur idololatria non sit gravissimum peccatorum*. (l. c. 2, 2^{ac} XCIV, 3), *videtur quod divinatio non sit peccatum, quod divinatio quae fit per invocationes daemonum non sit illicita, idem quae fit per astra, idem per somnia, idem divinatio sortium*

¹⁾ Ustęp ten podajemy za Hinschiusem: Kirchenrecht VI, p. 397. W *Summa theologica* nie mogliśmy go, mimo starania, odszukać; jest tam atoli do niego podobny i to z okazji maleficów napisany, na które także zakazanie wskazuje: zobacz p. 3. ques. LVIII, 2.

(l. c. art. 2, 4, 5, 6, 8). Wiadomo, że u niego po każdym *videtur*, następuje *sed contra*, gdzie przeciwne zdanie wygłasza i uzasadnia, poczem daje *respondeo*, gdzie do pierwszego twierdzenia wraca. Nie trzeba dodawać, że wiedza scholastycznego filozofa jest ogromna, a zręczność dydaktyczna niepospolita, w całości zaś, co mówi o idololatrii, albo dywinacji, wydaje się nam złagodzonem, krytyce, dyskusji poddanem. Św. Tomasz Apulejusza wymienia, ale tylko za pośrednictwem św. Augustyna (I^a CXV, 5).

Pomijając św. Tomasza z Akwinu, wszyscy inni doktorowie i pisarze Kościoła trzymają się, jak to widzieliśmy, nauki św. Augustyna o demonach, o tej zaś wiemy, że jest właściwie nauką Apulejusza, sprostowaną, do chrześcijaństwa przystosowaną przez biskupa z Hippony. U wielu z przytoczonych pisarzy, jak u św. Izydora, u Bedy, u Wincentego Bellowaceńskiego, nie jest ona wcale dogmatyczną, raczej teoretyczną, należy niejako do nauki o świecie. Teraz nam chodzi o to, aby się dowiedzieć, w jakim stosunku praktyka zostawała do teorii w ciągu tych długich wieków. Czy magia, na podstawie demonologii się opierająca, miała w tym czasie zastosowanie? A jak się w obec niej władze zachowywały? Historycy o tych sprawach nie mówią, chyba ubocznie, tak że jedynem źródłem pouczenia są tu ustawy, zakazy, zagrożenia. Materiał w nich podany jest ogromny, możemy w nim rozglądać się tylko pospiesznie, aby sobie wydobyć jakieś zapatrywanie, które tedy z wszelkiem tylko zastrzeżeniem podajemy.

Za czasów pogańskiego Rzymu odróżniano czary szkodzące innym i te bardzo ostro już od ustawodawstwa decemwirów karano. Wiemy już także z procesu Apulejusza, że to była *capitis accusatio*, a dowiemy się później, że śmierć już wtedy mogła być nawet ogniową, co jest rzeczą, sądzymy, bardzo uwagi godną. Obok tej złośliwej magii, w maleficiach się objawiającej, była atoli inna jeszcze, publicznie wyznawana, a należąca do kultu publicznego, jak wyroczenie, wrózenie, wiara w demony i cześć im oddawana. Otóż od czasów Konstantyna W. nietylko pierwszy, ale i drugi rodzaj magii najprzód przez niego, następnie przez różnych cesarzy ponownie a ostro bywają zakazywane i surowemi karami zagrożone. O tem wszystkiem przekonać się można z ustaw zebranych w kodeksie Justyniana ks. IX, tit. 18. Wszakże już u św. Hieronima widzieliśmy dążność, aby wszelkie objawy magii uważać jako związane z idololatrią, kultem dawnych bogów, a idololatria była ciężkim grzechem.

W zachodniej połowie państwa rzymskiego utworzyły się tymczasem nowe królestwa, w których Kościół znaczną zdobył samodzielność, oraz własne sądownictwo. W tymże czasie doszedł do całkowi-

tego nad pogaństwem zwycięstwa. Otóż rozważając liczne w tej mierze uchwały synodów i soborów, jak je Hefele (Konciliengeschichte) przedstawia, wydaje się nam, jakoby kary za magię, o ile od Kościoła zależały, pod względem moralnym niezawodnie bardzo przykre, jak exkomunika, nawet anathema, pod względem fizycznym były w ogóle łagodne. Nastał czas, w którym magią nie za kacerstwo, lecz za zabobon (*superstitio*) uważano i pobłażliwiej sądzono. Zdaje się, że wtedy kara śmierci z reguły nie była stosowaną do takich przewinień, jak to kilka synodów wyraźnie zaznacza, czyli inaczej: kary śmierci wyraźnie zabrania (Hefele III, p. 683, oraz *Capitularia Caroli Magni in Monum. Germ. hist. Leges I*, p. 77). Ten stan rzeczy mógł trwać długo, bo sądząc z literatury, powiedziećby można, że wiek dwunasty był okresem najłagodniejszych w obec magii sądów, wtedy bowiem najbardziej się ona w poezji rozszerza, co przecież bez zgody społeczeństwa i bez pewności bezpieczeństwa osobistego dźać by się nie mogło. Trwa to aż do wieku trzynastego. Jeszcze z Decretaliów Grzegorza IX, w których rozdział odnośny (*lib. V de sortilegiis*, 21) bardzo jest krótki i łagodny, zdawałoby się, jakoby w owym czasie, z wyjątkiem wróżenia, czarodziejskie praktyki wcale prawie nie istniały. Zbyt dosłownie tego jednak brać nie można, nie trzeba też zapominać, że kacerstwo jest w całym tym czasie winą osobną, za którą kara zawsze była surową.

W ciągu wieku trzynastego nastają wielkie zmiany. Karanie za kacerstwo przechodzi na władzę świecką, również jak karanie magii, którą znowuż w bliski związek z herezyą, z bluźnierstwem, z idololatrią się wprowadza. Zmiana ta zostaje prawdopodobnie w związku z ustanowieniem inkwizycyi, nam się atoli zdaje, że jest zarazem następstwem rozszerzającego się studium prawa rzymskiego i jego stosowaniem. Odnawiają się dawne cesarzów ustawy, to też wiadomem jest, jak srogie kary spadły na Waldeńczyków. Może być, że i karanie magii pojawia się w tym czasie w sposób podobny, wszelako procesy o czary, na jakie Hinschius wskazuje (VI, 399) zawsze będą zostawały w związku z kacerstwem. Tenże uczony sam przytacza (Kirchenrecht VI, p. 397), że Aleksander IV (umarł 1261) rozporządził, aby działanie inkwizycyi w obec cesarzy ograniczało się do takich zdarzeń, gdzie i kacerstwo było widocznem. Powiedzmy, że kacerzom przypisywano i pod względem demologicznym straszne winy. Na zebraniach swych, które *vauderie* nazywano, a na które jeżdżono na kijach namaszczonech, składano djabłu ofiary, hołdy, znane pocałowania, ten zaś przyjmował je w postaci kozła, psa, małpy, albo i człowieka. Deptano krzyż, pluto nań, szydzono z Boga i Chrystusa, oddawano się inkubacyjnej sprośności, latano w powietrzu, a maść do tego potrzebną robiono z ropuch

karmionych hostyami, z proszku kości powieszzonego, krwi dzieci zabitych i ziół wyszukanych. Miewał tam dyabeł kazanie, zakazując słuchania mszy, składania spowiedzi, kropienia się wodą święconą. Prawda że skargę tę wytoczono dopiero w wieku piętnastym kacerzom w Arras, ale podobne winy przypisywano już Waldeńczykom, a więcej jeszcze Templaryuszom na początku wieku czternastego. Mimo to wszystkie procesy o czary aż w wiek piętnasty nie były liczne, jak zaznacza Hinschius¹⁾, a wiadomo, że pod koniec tego wieku pojawia się *Malleus maleficarum*, groźny młot na czarownice. Co mogło tedy zmianę tę spowodować?

Pozwolimy sobie przytoczyć tu dokument, który nas w wysokim stopniu zaciekawił.

Są to określenia czcigodnego fakultetu teologicznego w Paryżu w sprawie pewnych zabobonów świeżo się pojawiających. *Determinacio Parisiis facta per aliam facultatem theologicam anno Domini MCCCXCVIII super quibusdam superstitionibus noviter exortis*. Co kanclerza kościoła paryskiego, oraz fakultet do uchwał tych nakłoniło, to brzydkich błędów nowy napływ ze starożytnych kryjówek: *ex antiquis latebris emergens noviter errorum foeda colluvio* (p. 33). Artykułów zawierają uchwały te dwadzieścia i ośm, z nich zaś tylko te przytoczymy, które dla nas najwięcej są pouczające. Pierwszy tedy artykuł opiewa: błędem jest sądzić, że nie jest bałwochwalstwem szukać zbliżenia się, przyjaźni i pomocy demonów przez sztuki magiczne, czary i grzeszne przywoływania: *est autem primus articulus, quod per artes magicas, et maleficia et invocationes nefarias quaerere familiaritates, et amicitias et auxilia daemonum, non sit idololatria. Error. Quoniam etc.* Drugi artykuł mówi: błędem jest mniemać, że nie jest bałwochwalstwem ofiarować lub obiecywać cokolwiekbądź demonom, aby się spełniły pragnienia nasze, albo na ich cześć nosić jakiś przedmiot, lub go całować. Trzeci zaś: błędem jest mniemanie, że zawierać pakt milezący, lub wyraźny z demonami, nie jest rodzajem bałwochwalstwa, lub apostazyi. Błędem i to, jakoby magiczne sztuki od Boga pochodziły i przeto wolno było ich używać (art. 16). Błędem także, jakoby niektóre demony były dobre, inne wszystkowiedzące, inne ani zbawione ani potępione (23). Także i to błędem,

¹⁾ Oto co mówi: *immerhin spielte die Hexerei im Aberglauben des Volkes bis in das 15 Jhdt. hinein keine erhebliche Rolle und das Vorkommen von Prozessen, welche in dieser Zeit vor den weltlichen Gerichten wegen Hexerei geführt worden, aber anscheinend nicht sehr zahlreich gewesen sind, erklärt sich darum, dass die weltliche Gesetzgebung schon seit dem 13 Jhdt. die Zauberei auch als weltliches Verbrechen qualifiziert hatte.* VI, 398. — Zdaje się nam, że związek logiczny dwu połów tego zdania, z których każda jest trafna dla siebie, nie jest zbyt doskonały i zjawiska wcale nie tłumaczy.

jakobyśmy przez sztuki magiczne dojść mogli do widzenia istoty Boga (*ad visionem divinae essentiae pervenire*) albo świętych duchów (28).

Dokument ten uważamy za godny uwagi najprzód z tego powodu, że nauki, w nim potępione, wydają się po większej części, jak gdyby znowu były wyciągnięte z pism Apulejusza, tak się zgadzają z jego nauką o czci, jakiej dla demonów wymaga, o boskiej magii potędze, o różnych między demonami stopniach. On także, jak to wiemy z procesu jego, miał przedmiot ukryty, jakoby talizman, który czeią otaczał, a nikomu, nawet sędziemu nazwać nie chciał; miał posążek hebanowy, który zawsze z sobą woził, aby się mózdz modlić do niego. Napotkaliśmy ten dokument w Jana Bodina: *De Magorum daemonomania seu detestanda lamiarum ac magorum cum Satana commercio* z roku 1579, gdzie jest przytoczony jako dodatek do przedmowy, a na poparcie tego, co książka opisuje. Tak więc demonologiczne nauki, jak je Apulejusz określił, pojawiają się na nowo ku końcowi wieku czternastego i to zaznaczamy przedewszystkiem. Ma on jednak inne jeszcze i to doniosłe znaczenie. Pochodząc z roku 1389 jest niejako pośredniem ogniwem pomiędzy łagodnością w obec magii Decretaliów Grzegorza IX, pobłażliwym w tymże względzie usposobieniem Aleksandra IV, oraz obiektywną, a wcale nie fanatyczną nauką św. Tomasza z Akwinu, a żarliwą zaciekłością, jaka przemawia z Młotu na czarownicy Sprengera i Institorisa z końca piętnastego wieku. Chodziłoby tedy o to, aby się dowiedzieć, w jakich okolicznościach powstał, przeciw komu jest skierowany. Niestety, Bodinus ani jednego słowa objaśnienia nie daje. Szukamy go tedy w Crevier'a *Histoire de l'Université de Paris* 1761, gdzie się dowiadujemy, że określenie to wydane było przez Sorbonnę za kancelerstwa Gersona (III p. 192), co zresztą nie jest dokładnem. Oto wszystko. Udajemy się tedy do Bulaeus'a *Historia Universitatis Parisiensis* 1668, tom czwarty, p. 864, gdzie czytamy: *eodem anno (1398) damnati sunt a Facultate theologica et M. Johanne Gersonio, cancellario, errores nonnulli ad magiam pertinentes, quae censura legitur inter opera Gersonis*. I nic więcej. Może w dziełach Gersona znajdziemy coś bliższego. Tam znajdujemy traktat *de erroribus circa artem magicam*, w formie mowy do nowych licencyatów medycyny ułożony, z dołączeniem owych deklaracyi, które tedy kanclerz swoją zarazem powagą zatwierdza. Oto jak Gerson do młodych przemawia medyków: *incidit ut conquerer de superstitionibus pestiferis magicorum et stultitiis vetularum sortilegarum, quae se per quosdam ritus maledictos mederi patientibus pollicentur*. Toby znaczyło, że chorzy szukali ówczas pomocy w żęgnywaniach bab, albo w środkach sympatycznych, ceremoniach symbolicznych magików. Nic w tem dziwnego, bo ufność w takie sposoby

dotąd całkiem nie wygasła. Ciekawszem jest, co mówi dalej: *probabile est in philosophia naturali, et secundum veritatem fidei certum est, esse daemones. Primam partem tenuerunt elevatissimi philosophorum: Hermes Trismegistus, Plato et omnes doctrinae eius sectatores, Apuleius, Porphyrius et caeteri. Hoc libri ab eis editi, hoc libri de Civitate Dei ab Augustino palam docent. Hinc est illa famosa inter eos distinctio de caco-daemonibus et calodaemonibus, malis scilicet et bonis spiritibus*. Czy nie zadziwia, że Gerson wymienia właśnie Apulejusza, Hermesa Trismegista, a więc wybitnych demonologów, a zarazem platonczyków, jako czcigodne powagi w tym względzie? Powagi na co? Na istnienie demonów, jak widzimy. Wskazuje także odnośne księgi św. Augustyna *de civitate Dei*, a przez to główne źródła, z których nauka demonologiczna wypływała, albo z których naukowe otrzymała poparcie.

Oto wszystko co u Gersona w tej sprawie pouczającego znajdujemy. Żadnego zresztą objaśnienia przeciw komu skierowaną jest uchwała fakultetu, kto takie nauki w tym właśnie czasie głosił. Czytaliśmy bowiem, że to są *superstitiones noviter exortae, noviter emergens errorum foeda colluvio*. Chcąc sobie tedy to zjawisko historyczne wytłomaczyć, skazani jesteśmy na własne domysły. Jakiegokolwiek one są, podajemy je tutaj, nie bez wahania się atoli. Przedewszystkiem zaznaczamy, że charakter tych nauk, jak je określają deklaracje Sorbony, jest całkiem naukowy. Potwierdza to sam Gerson, wymieniając głównych w tej materii autorów. Przychodzi nam przeto na myśl ruch humanistyczny, już silnie wtedy rozbudzony, a który niejednego uczonego, jak Marsilio Ficino, albo Pico della Mirandola, prawda, że dopiero w 15 wieku, do kabalistycznego platonizmu doprowadza; przychodzą na myśl uczeni astrologowie, wtedy właśnie na dworach królów i książąt wielkiego używający wzięcia. Takim był np. Tomasz Pizański, ojciec Krystyny, znakomitej poetki, astrolog Karola V, zwanego Mądrym (rządził od 1364—1380). Astrologowie byli najczęściej lekarzami, a zwano ich także matematykami, ponieważ obliczali ruchy planet. Stąd nazwa planetników. Z ruchu gwiazd wróżyli o losach ludzi, a wszakże od stanowiska gwiazd, zwłaszcza księżyca, zależała często skuteczność lekarstw. Z takimi to planetnikami miewał styczność św. Augustyn za lat młodości: *illos planetarios, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam*. Confess. cap. 3. Tak więc kombinacya nauk, jaką dostrzeżliśmy u Apulejusza, znaną była także za czasów św. Augustyna, a teraz pojawia się na nowo. Nie bez powodu zwrócił się przeto Gerson do młodych lekarzy, bo właśnie pomiędzy nimi mogła się ona bujnie krzewić. Szukając oparcia u powag tradycyjnych, ci właśnie na Apulejusza, albo na Hermesa powoływać się mogli, przy czem dodamy, że dzieła Apu-

lejusza należą do bardzo wczesnych druków w wieku piętnastym, bo są już z roku 1488. To świadczy chyba, że ich poszukiwano i że poczytność ich była wielką. Przychodzi nam dalej na myśl proces przeciw Templaryuszom, także o magią posądzonym, przypominamy oprócz tego wyżej podane zarzuty, długo jeszcze po zburzeniu Albi Waldeńczykom czynione. W końcu staje przed nami działalność Franciszkanów. Zakon ten miał kierunek mistyczny, ku ekstazie, ku wzajemnej sympatii wszystkich rzeczy skierowany, a demonologia jest przeciwieństwem pewnym rodzajem pogańskiego mistycyzmu. Jasno to wypływa z dwudziestego ósmego artykułu deklaracji: *quod per quascunque artes magicas possumus devenire ad visionem divinae essentiae vel sanctorum spirituum. Error.* Jest to zarazem artykuł ostatni, a więc niejako gwóźdź całości. Nie ulega wątpliwości, że wymierzony jest przeciw grzesznemu mistycyzmowi. Przepominamy i to jeszcze, że Franciszkanie byli przeciwni nauce św. Tomasza z Akwinu, że się skłaniali do Averroizmu. Oto nasze domysły, które jako nie innego, tylko jako takie przedstawiamy¹⁾. Nie twierdzimy bynajmniej, aby Franciszkanie głosili pogańską demonologią, tylko przypuszczamy, że ich mistycyzm mógł niektórych ich zwolenników doprowadzić aż do mistycyzmu pogańskiego, że atmosfera duchowa, przez nich stworzona, takiemu zboczeniu sprzyjała, przyczem stwierdzone przez Gersona odróżnianie jako i kalodemonów, a więc czarnej i białej magii, mogło być pokusą i ułatwieniem. W całości tedy deklaracja Sorbony zarówno, jak traktat Gersona zwracają się od św. Tomasza z Akwinu raczej do św. Augustyna, odn. do Apulejusza.

Wobec niezwykle wielkiej powagi, jakiej Gerson swojego czasu jako uczony i teolog używał, deklaracja Sorbony przez niego osobną rozprawą poparta, nie mogła zostać bez wpływu na czas późniejszy. To też dymi przed nami płomień stosu w Rouen, na którym w trzydzieści trzy lata później Joannę d'Arc spalono. Zestawiamy te dwa zdarzenia tem śmieiej, że je już u kard. Hergenröthera zestawione widzimy (Kirchengeschichte II p. 827 n.). Nie jest to może pierwsza w owym okresie śmierć za magią, ale jedna z pierwszych i najgłośniejsza. Palono dawniej za kacerstwo z dodatkiem magii, Joannę spalono przedewszystkiem za magią, z dodatkiem kacerstwa. Zdaje się nam

¹⁾ Dr. J. B. Schwab w swej monografii: *Johannes Gerson* 1858, p. 711 n. mówi o traktacie *de erroribus circa artem magicam*, prostuje datę deklaracji i słusznie uważa, że widocznie demonologia rozpowszechnioną była w owym czasie w klasach wykształconych, ale źródeł tego rozpowszechnienia nie dochodzi i deklaracji Sorbony wcale nie rozbiiera.

także, że psychologia męczennicy najlepiej się tłumaczy z mistycyzmu franciszkańskiego, jak to już powiedziano przed nami.

W drugiej połowie wieku piętnastego mnożą się stosy, demonologia się szerzy. Szerzy się więcej w wieku szesnastym, i jeszcze więcej w siedemnastym, do osmnastego przechodzi, a nawet później jeszcze nie ustaje. Na to pole wszelako już się nie udamy. Chcielibyśmy tylko jeszcze parę słów powiedzieć o dwu najwybitniejszych w tym przedmiocie z owego czasu dziełach: *Malleus maleficarum* Sprengera i Institorisa (ten ostatni inkwirował także Husytów), oraz Bodinusa: *De magorum daemonomania*, które jest z roku 1579, a więc o sto blisko lat późniejsze od poprzedniego. Różnica między temi dwoma dziełami jest znaczna i tę pokrótce zaznaczyć chcemy. Inkwizytorowie niemieccy, dowodząc istnienia magii, powołują się głównie na teologów. W sposobie dowodzenia jest im wzorem św. Tomasz z Akwinu, tak nam się zdaje, bardzo często także do niego się odnoszą. Sądy ich atoli są o wiele ostrzejsze, niż akwinackiego filozofa, jak o tem np. świadczy zdanie, że zbrodniczość czarodziejstwa jest większą, aniżeli grzech straconych aniołów: *sed et tanta est earum facinorum magnitudo, quod etiam maiorum angelorum peccata et ruinam excedunt.* Pars I qu. 17. Podług nich czarownik jest zawsze narzędziem demona, bo pytając: *an catholicum sit asserere quod ad effectum maleficialem semper habeat demon cum maleficio concurrere*, odpowiadają twierdząco. Co więcej, czary są podług nich najcięższą herezyą. Różnica tedy, o której mówimy, jest wielką. To też powołują się także na innych teologów, na św. Grzegorza, św. Hieronima, Dyonizjusza Aeropagitę, najwięcej może atoli na św. Augustyna. I słusznie, bo to jest główne dla wieków następnych źródło, widzieliśmy zaś, że pobudką do rozbiórów i sprostowań świętego doktora była właśnie rozprawa Apulejusza.

W obec srożącej się w wieku szesnastym inkwizycji, zaczęły się znowu podnosić głosy powątpiewające o słuszności oskarżeń, powątpiewające o czarodziejstwie samem, nawet o istnieniu demonów i żądające zaprzestania ścinania i palenia. Przeciw takim to żądaniom, a zwłaszcza przeciw Janowi Wierowi, lekarzowi z Brabantu, podniósł głos radca parlamentu Jan Bodinus. Starając się dowieść, że demony istnieją, a czary się wykonywają, powołuje się, prawda, na pismo św., a także na Aristotelesa i Pliniusza, na bardzo wielu innych pisarzy starożytnych i nowoczesnych, bo erudycya jego jest ogromna, powołuje się też wielokrotnie na św. Augustyna, na Platona, na Apulejusza. Demony tak mu się rozpowszechniły, że nie tylko w powietrzu je widzi, lecz we wszystkich elementach: *absurdum profecto fuerit, si spiritibus per elementa fuis tactum, locum, motumque ademeris* (Praef.). Nie jestże to charakte-

rystyczne? Jeżeli teraz rozważymy te doktryny zarówno u niego, jak w *Malleus maleficarum*, jeżeli rozważymy zarzuty, jakie czarownikom i czarownicom czyniono, przychodzimy do przekonania, że zasadnicze nauki demonologiczne nieprzerwaną, jak widzieliśmy, tradycją płyną ze starożytności, oraz że nawet praktyki, przypisywane obwinionym, z takichże praktyk już w starożytności opisywanych wywieść się dają, ze zmianami, dodatkami, przesadą, przystosowanymi do nowych stosunków. Pytamy się teraz, czy wpływ demonologii starożytnej i to właśnie przez rozprawę Apulejusza, nie oddziaływa nawet na rozbudzące czarownictwo czasów nowszych? Albo inaczej, czy Apulejusz nie jest choć w części winnym owych stosów zapalanych w nowoczesnej Europie? Pytanie to było dla nas powodem poszukiwań przedstawionych w niniejszym rozdziale, a odpowiedź nie może być całkiem przeczącą. Tak więc życie chrześcijańskiej Europy silniej się wydaje związanem ze starożytnością, aniżeli się to sądzi pospolicie, a związek ten odnosi się nie tylko do demonologii, lecz do bardzo wielu innych zjawisk.

O tym związku czasów nowszych ze starożytnymi niech poświadczy także legenda o Fauście. Tworzy się ona w wieku szesnastym, okresie wielkiego już rozkrzewienia się demonologii. Sądzimy, że wszystko, co się wyżej w tej sprawie powiedziało, dostatecznie wyjaśnia, z jakiego ona wyrasta terenu, z jakiego posiewu.

Wypada nam teraz zwrócić uwagę na okoliczność ciekawą. Mimo wielki udział Apulejusza w rozpowszechnieniu się nauk tajemnych, okultystycznych, a więc demonologii, magii, astrologii, przywiązały się one następnie do innego, nie do jego nazwiska. Jest niem: *Hermes Trismegistus*. Ów Hermes, to potomek boga greckiego, trzy razy największy! Przypisywano mu rozprawę pod tytułem *Asclepius*, a raczej *τέλειος λόγος*, co znaczy: Słowa doskonałości, pierwotnie bowiem po grecku była napisana. Nauki w niej zawarte są do apulejańskich podobne, co sprawiło, że humaniści przypisywali ją Afrykańczykowi, a nawet Hildebrand jeszcze umieścił ją w zbiorze pism jego, autor jej jednak bliższym jest nowoplatonczyków niż jego. Istnieje już w wieku trzecim, a napisana jest poważnie, stylem w niczem do apulejańskiego nie podobnym. Nastrój religijny jest jej głównem znamieniem. Pewnem jest atoli, że owa kombinacja filozofii, demonologii, magii, astrologii, jaką wykazaliśmy u Apulejusza, równie wyraźnie u Hermesa już nie występuje. Jakim się tedy stało sposobem, że mimo to owa kombinacja związała się pod nazwą nauk hermetycznych z jego, nie z Apulejusza nazwiskiem, jest pytaniem nader ciekawem i godnem odpowiedzi, które atoli całkowicie już poza zakres naszych tutaj poszukiwań wychodzi. Dodać wypada,

że do owej rozprawy w czasach późniejszych przyłączyły się różne inne, tworząc razem całość pism hermetycznych.

Do znacznych już rozmiarów doszła ta praca, a nie mieliśmy dotąd sposobności przedstawienia stosunku Apulejusza do nowopitagorejczyków i nowoplatonczyków. Nie było też tego potrzeby. Wszelako choć teraz stosunek ten w krótkości okreśmy. Nowopitagorejczycy są od niego znacznie wcześniejsi, jednakże żadnego znacniejszego dzieła nie zostawili aż do Philostrata w wieku trzecim po Chr., autora żywota Apolloniusza z Tyany, który był najgłośniejszym z całej szkoły nowopitagorejskiej, a należał do wieku pierwszego po Chr. Już o nim były wzmianki wyżej, a stosunek Apulejusza do Pythagorasa przedstawiliśmy dość obszernie na miejscu właściwem. Tem samem przeto zaznaczyliśmy jego z nowopitagorejczykami powinowactwo. Nauka ich jest w znacznej mierze z nauką platońską zgodna, kierunek religijny jest im wspólny, różnią się zaś najwięcej w tem, że nowopitagorejczycy, podług dawnej tradycyi, liczbom wielkie przypisują znaczenie, czegośmy u Apulejusza nie widzieli; askezę zaś, extazę, obcowanie z bóstwami posuwają, jak Apolloniusz właśnie, aż do cudotwórstwa, na co się Apulejusz nie odważył.

Teraz co do nowoplatonczyków. Niezawodnie, że już nasz filozof, jak i szkoła z której wyszedł, przedstawiają odnowioną naukę Platona, a nowoplatonczycy od tego właśnie nazwę swą otrzymali. To też wspólnych momentów mają dużo: dążność etyczno-religijną, wiarę w demony, w magią, w opatrnościową opiekę Boga i wykonawców jego woli, i co najważniejsza: dążność spekulatywną, to jest myślenie ile możności niezależne od wrażeń zmysłowych. Bo przypominamy, że i Apulejusz spekulacją jako główne źródło filozofii wyznaje i wielbi. Różnica w tem leży, że umieją oni snuć abstrakcyjne, wysokolotne, a z sobą powiązane myśli, podczas kiedy talent Apulejusza jest bardzo mało spekulatywny. Ma on raczej talent realistyczny, na co wskazuje już jego zamiłowanie w kolorycie lokalnym, a więcej jeszcze ta okoliczność, że zamiast szerszych, a nowych pomysłów o świecie i wiedzy, zajmuje się badaniami przyrodniczymi, medycyną; pisze, albo przerabia cały szereg podręczników, przedstawiających ściśle określone wiadomości. Wszakże zamiast spekulacyjnej dyalektyki platońskiej przyjął analityczną naukę Aristotelesa o zdaniach i wnioskach i jako trzecią część nauki Platona przedstawił. Wszystko to znamionuje go bardzo i od właściwych nowoplatonczyków, jak Plotin, odsuwa.

Kończąc, pozwolimy sobie streścić wyniki pracy naszej, aby ją do jedności doprowadzić. Wyjaśniliśmy najprzód encyklopedyczny charakter Apulejusza pisarskiej działalności a zarazem wiedzy jego. Pod tym względem mógł być wzorem dla wielu pisarzy późniejszych i chrześcijańskich, którzy ten sam mają kierunek, głównie zaś dla Boëcyusza i Cassiodora. W pismach jego znachodziły się podręczniki do wszystkich prawie gałęzi *trivium* i *quadrivium*. Chociaż w tem wszystkim jest on przeważnie kompilatorem, to ma tę ważną zasługę, że wytworzył dla logiki, a prawdopodobnie także dla innych gałęzi wiedzy łacińską terminologię. W każdym razie znać należy wszechstronność jego naukowej ciekawości, obejmującej i historyczne i przyrodnicze nauki. W Apologii uwydatniliśmy jej charakter zaczepny. Mimo woli przypomina się tutaj apologia Sokratesa, która także aż do zaczepki dochodzi i pod tym względem za wzór nawet służyć mogła. W całości atoli różnica jest znaczna. U Platona Sokrates jest skromnym, więc choć wyższość swą czuje, wyraża ją przedewszystkiem ironią, która jest dotkliwą, to prawda. Apulejusz jest natarczywym, brutalnym, a więcej jeszcze chępliwym. Mówi widocznie do innych ludzi i sam nie jest Sokratesem, ale talent adwokacki ma niepospolity. — Rozebraliśmy jego Florida, a na podstawie tego rozbioru, oznaczyliśmy znaczenie tych fragmentów, oraz charakter wymowy Apulejusza. — W pismach filozoficznych trzyma się przedewszystkiem Platona, zwłaszcza tam, gdzie jest jasny, a z nauk mistrza swego uwydatnia i wyznaje te, które filozofią do religii zbliżają: a więc jedność najwyższego Boga, opatrnościową jego nad światem opiekę, nieśmiertelność duszy, obowiązek jej doskonalenia przez poskromienie zmysłowości, przez askezę, wtajemniczenia, kontemplacyę. Mówi nadto o sędzie duszy przed Bogiem i zapewnieniu szczęśliwej przy Bogu wieczności dla duszy sprawiedliwego filozofa, przygotowującego się na śmierć całym swym życiem. Te właśnie nauki on najlepiej rozumie, temi najgłębiej jest przejęty. Widzieliśmy, że one wszystkie pochodzą od Platona, przez co uwydatniły się godne uwagi składniki platońskiej filozofii. Wydaje się z nich, jakoby świat starożytny spragniony był lepszej religii, niż mytologia, oraz lepszej moralności i to już od czasów Sokratesa i Platona. Obraz obyczajów, jaki się nam odsłonił z okazji procesu Apulejusza, dowodził zepsucia bardzo daleko posuniętego. To też różne szkoły filozoficzne dochodzą około początku naszej ery do podobnych przekonań, jakie nasz kapłan afrykański wyznaje. Nie bez związku tedy może z tą jego działalnością jest następnie szybki rozkwit chrześcijaństwa właśnie w Kartaginie i w Afryce. Na polu tak przygotowanem tryumf chrześcijaństwa stał się znacznie łatwiejszym. W ogóle w całym starożytnym świecie przygotowanie i uła-

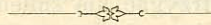
twienie tego tryumfu (o ile o łatwości w tak trudnem zadaniu mowa być może), przypisać wolno właśnie temu odnowionemu platonizmowi, o którym św. Augustyn z tak wielkiem wyraża się uznaniem.

Jest nadto Apulejusz wybitnym przedstawicielem demonologii, przynajmniej dla zachodniego, łacińskiego świata. Nauka ta jeszcze u Hezyoda przedstawiona jest tak, jakoby demony pochodziły z dusz przodków. U Platona jest już inaczej, znaczenie demonów jest wyższe, a pochodzenie odmienne. Wolno w tem przypuszczać wpływ Zoroastra, za pośrednictwem Pythagorasa, których tradycya starożytna uporeczywie ze sobą łączy. Może się też godzi przypomnieć tutaj, że jedno z głównych oskarżeń przeciw Sokratesowi tyczyło, podług Apologii, jego wiary w demonium. To demonium było duchem opiekuńczym, który to duch, z Phaedona sądząc, miał być zarazem świadkiem życia, a także świadkiem przy sędzie duszy po śmierci. Jeżeli tedy wiara taka uważana była za winę, to wypływa z tego, że ona była obcą greckiej religii za czasów Sokratesa. Podług tegoż Phaedona, możnaby przypuszczać, że cały ten kompleks nauk filozoficzno-religijnych, jaki tu uwydatniliśmy, już od Sokratesa pochodzi. Gdy zaś czytamy w Apologii, jak Sokrates stale jednego Boga przeciwstawia bogom, jak twórczość poetów lekceważy, to możnaby sądzić, że już w jego umyśle wykonała się owa degradacya bogów starożytnych, o jakiej się mówiło, a wykonała się na podstawie przypisywanych im przez poetów namiętności, szpecących jasny i pogodny spokój bóstwa. O ile te przypuszczenia są uzasadnione, o ile wywody nasze objaśnić mogą przekonania Sokratesa samego, tak mało dokładnie znane, rozstrzygać nie śmiemy. Pewnem jest to tylko, że właśnie ów demon jego jest punktem wyjścia do bardzo silnego rozwoju tej nauki w początkach naszej ery, widzieliśmy bowiem, jak wszyscy trzej uwydatnieni tutaj demonologowie: Plutareh, Maximus z Tyru, Apulejusz, właśnie z jego ją łączą imieniem, z demonem Sokratesa. Ale znowuż: ten demon jest bóstwem, lecz jest zarazem geniuszem, a dusza ludzka także jest pewnego rodzaju demonem: tak mówi nawiasowo sam Apulejusz i słusznie, boć ona jest boskiego pochodzenia.

Także i magia znana była w pewnych formach w Grecyi i Rzymie oddawna, wzmocniła się atoli wpływem Wschodu, przy czem znowu Zoroaster stale wymieniany bywa. Zdaje się, że od czasu przyłączenia tych krain do cesarstwa rzymskiego nowej nabrała siły. Działają teraz i rozpowszechniają się wyobrażenia perskie, syryjskie, indyjskie nawet, a najwięcej może egipskie, wszystkie w zasadzie podobne, choć związane z różnych bóstw postaciami, i odmiennym kultem, jak to Apulejusz nadmienia. Możnaby powiedzieć, że wybitnem znamieniem upada-

jącego pogaństwa jest właśnie wiara w magią, bo zarówno w nowo-pitagoreizmie, jak i w nowoplatonizmie szerokie zajmuje miejsce. Widzieliśmy, że magią zna już Platon i w związku z demonicznością. Otóż ta wiara bardzo silnie występuje u Apulejusza, a wykazaliśmy dostatecznie, tak sądzimy, że wpływ tej jego nauki, już to bezpośredni, już pośredni, sięga aż do czasów nowszych. — Na archeologiczne szczegóły, których i tutaj zebrało się sporo, osobno już wskazywać nie będziemy, ale przypomnimy, żeśmy tu zyskali wyjaśnienie warunków wytworzenia się całego szeregu ważnych zjawisk literackich, jak legendy o Teofilu, rodowodu dziwnego Merlina, Roberta Dyabła i podobnych innych postaci, w końcu pojawienia się Fausta. Powiemy, że o to najwięcej nam może chodziło. Czy dało się atoli dojść do tego inną drogą, aniżeli ta, którą wybraliśmy?

Jeżeli tedy w licznych badaniach obcych uczonych ten charakter, oraz to historyczne znaczenie pism Apulejusza, jakie się tutaj przedstawiło, ani uwydatnione, ani nawet rozpoznane nie zostały, to stąd wcale nie wynika, aby ich pisma te nie miały. Mimo ogromu obcej, zwłaszcza niemieckiej uczoności, którą cenimy wysoko, którą podziwiamy nawet, bez której w nauce ani kroku dzisiaj naprzód zrobić się nie da, nie ma może ani jednego zagadnienia, nad którym by samodzielnie pracować, któregooby nawet skuteczniej rozwiązać się nie dało. Okaże się to także z rozbioru *Metamorfoz*. Podamy go w osobnej pracy, tam zaś talent Apulejusza i znaczenie jego z nowej przedstawi się strony.



Sprostowanie pomyłek drukarskich.

W poprzedniej rozprawie „O życiu Apulejusza“ wydrukowano mylnie *pagenes* zam. *pagenses* na str. 57 (odn. 386). — Tamże cytat drugi w uwagach na stronie 47 (376) należy do strony 48, wiersza 4-go.



171884