

Ks. Krzysztof SORDYL

## WPŁYW FILOZOFII NEOPLATOŃSKIEJ I AUTORÓW KLASYCZNYCH NA DOKTRYNĘ PRYSCYLIANSKĄ

**Treść:** 1. Filozofia neoplatońska: a. Doktryna trzech czasów; b. Ciało – więzienie; c. Boskie pochodzenie duszy; d. Znaczenie terminu 'spiritus uitae'; 2. Wykorzystanie autorów klasycznych: a. Pochodzenie i znaczenie terminu 'potestates uentorum'; b. Zapożyczenie z mitologii łacińskiej: 'aureum saeculum'.

**Słowa kluczowe:** doktryna pryscylińska, ciało – dusza, pochodzenie duszy, neoplatonizm, patrystyka.

**Keywords:** Doctrine of Priscilla; body – soul, Origin of soul; neoplatonism, patristic.

W artykule tym przedstawię związki myśli pryscylińskiej z neoplatonizmem i literaturą klasyczną. Pryscylian, gruntownie wykształcony arystokrata, korzystał w swej teologii nie tylko z tekstów biblijnych i apokryficznych, ale także filozoficznych i klasycznych. Analiza elementów neoplatońskich zawartych w *Traktatach* oraz nawiązania do literatury klasycznej zaczerpnięte z Wergiliusza czy Hezjoda, pozwolą ustalić wspólne podłoże filozoficzne doktryny pryscylińskiej. Badanie elementów kultury klasycznej w tekstach Pryscyliana zostało zapoczątkowane przez R. Schipper<sup>1</sup> w związku z fragmentem listu, który zachował się u Orojusza<sup>2</sup>. Dalsze studia były kontynuowane przez M. Veronese<sup>3</sup>. Rzucają one nowe światło na źródło myśli biskupa z Avila i pozwalają przypuszczać, że był on naznaczony neoplatonizmem swojej epoki<sup>4</sup>.

### 1. Filozofia neoplatońska

#### a. Doktryna trzech czasów

W *Traktatach* oprócz elementów doktryny manichejskiej znajdują się także odniesienia do filozofii neoplatońskiej. Pryscylian był oskarżany o manicheizm, po-

---

<sup>1</sup> Por. R. SCHIPPER, *Le drame de l'âme: un exposé de Priscillien reconsidéré*, w: *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 2 (2003), 3-22.

<sup>2</sup> PRISCILLIANUS, *Epistula*, w: OROSIUS, *Consultatio siue Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, ed. G. SCHEPPS, CSEL 18, 151-157; ed. K.D. DAUR, OROSIUS, *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, CCL 49 (1985) 157-163.

<sup>3</sup> Por. M. VERONESE, *Su alcune citazioni classiche nel corpus priscillianista di Würzburg*, w: *Auctores Nostri* 2(2005), 219-236.

<sup>4</sup> Na temat zależności Pryscyliana od tradycji neoplatońskiej zobacz: *Priscillianus*, w: R. GOULET, *Le dictionnaire des philosophes antiques*, ed. CNRS, Paris 2012, vol. 5.

nieważ w *Traktacie VI*<sup>5</sup> i *Traktacie X*<sup>6</sup> znajduje się nauka o trzech czasach Maniego. Możliwy jednak jest tu również wpływ neoplatonizmu.

Jamblich pisze o bogach: „Początek, środek i koniec współistnieją na wzór samego Jedynego”<sup>7</sup>. Mówi o trzech grupach (powietrze, ziemia i niebo) i twierdzi, że wszystkie rodzaje są rozłożone w każdej grupie w trzech porządkach: początek, środek, koniec<sup>8</sup>. Koncepcja następstwa trzech czasów jest inspirowana przez Platona: „Przyjaciele, bóg, który ma w swoich rękach, według słów starożytnych, początek, koniec i środek wszystkich istot, zmierza prosto do swojego celu pośród rewolucji natury”<sup>9</sup>.

Powyższy fragment miał pewną tradycję pośrednią wśród świadectw chrześcijańskich i pogańskich<sup>10</sup>. Ciceron powrócił do tej tradycji: „Filozofia pozwala nam zobaczyć początek, środek i koniec wszystkich rzeczy”<sup>11</sup>. W kwestii tego trójpodziału czasu Pryscylian mógł się znajdować pod wpływem lektury autorów klasycznych. Na tym jednak podobieństwa się nie kończą.

### b. Ciało - więzienie

Poglądy Pryscyliana na temat ciała i materii niekoniecznie są wynikiem wpływu gnostycyzmu lub enkratyzmu, ale raczej jest to wpływ literatury klasycznej.

*Eneida* wspomina negatywny aspekt materii: „To stamtąd [z tego kosmicznego tchnienia] rodzą się rasa ludzka i rasy zwierząt, życie ptaków i potworów, jakie niesie morze pod swoją marmurową powierzchnią. Jest w tych nasionach życia wigor ognia, pochodzenie niebieskie o tyle, o ile nie są pomniejszone przez nieczystość materii, osłabione przez organy uczynione z ziemi i członki przeznaczone do śmierci”<sup>12</sup>. Wergiliusz wyjaśnia, że ludzie, między innymi, noszą w sobie odbicie nieba i że jest osłabione przez materię ciała. Elementy duszy ulegają zbrudzeniu przez nieczystość materii.

Pryscylian trzykrotnie cytuje *Księgę Mądrości* 9,15<sup>13</sup> i werset ten przedstawia pewną analogię do fragmentu Wergiliusza, cytowanego powyżej i szeroko kome-

<sup>5</sup> Por. PRISCILLIANUS, *Tractatus VI, Tractatus Exodi*, CSEL 18, 78; PLSuppl 2, 1465-1466.

<sup>6</sup> Por. PRISCILLIANUS, *Tractatus X, Tractatus ad populum II*, CSEL 18, 93; PLSuppl 2, 1474-1481.

<sup>7</sup> IAMBlichus, *De mysteriis* I, 19, 60, 2, ed. E. DES PLACES, Budé, 73.

<sup>8</sup> Por. IAMBlichus, *De mysteriis* II, 7, 85, 7-8, ibid., 89.

<sup>9</sup> PLATON, *Lois* IV, 715e-716a, ed. E. DES PLACES, Budé, t. XI/2, 65.

<sup>10</sup> Por. A.J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique*, Les Belles Lettres, Paris 1949, 510.

<sup>11</sup> CICERO, *Tusculanae disputationes* I, 26, 46, ed. J. HUMBERT, Budé, 40: „prima, ultima, media uideremus”.

<sup>12</sup> VERGILIUS, *Aeneis* VI, 731, ed. J. PERRET, Budé, 70: „Inde hominum pecudumque genus uitaeque uolantum et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus. Igneus est ollis uigor et caelestis origo seminiibus, quantum non noxia corpora tardant terrenique hebetant artus moribundaeque membra”.

<sup>13</sup> Mdr 9, 15, BT: „Śmiertelne ciało przygniata duszę i ziemski namiot obciąża rozum pełen myśli”. VUL: „Corpus quod corrumpitur adgrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem”. Por. PRISCILLIANUS, *Tractatus V, Tractatus Genesis*, CSEL 18, 63; PLSuppl 2,

townego przez neoplatoników, którzy uważają, że ciało jest jedyną przyczyną wszystkich grzechów. Być może Pryscylian także znajdował się pod wpływem tych komentarzy, które były mu znane<sup>14</sup>.

Neoplatonicy twierdzą, że Wergiliusz mówiąc o więzieniu, mówi o ludzkim cieles<sup>15</sup>. G. Madec<sup>16</sup> pokazał, że Ambroży znajdował się pod wpływem tej samej literatury, kiedy używa określenia typu ciało - grób, ciało - więzienie, dusza w klatce, itp. W *De bono mortis*, biskup Mediolanu, używając określeń neoplatonickich, kładzie nacisk na konieczność wyzwolenia się duszy z więzów ciała<sup>17</sup>.

Wydaje się, że Pryscylian odnosi się do pism apokryficznych, ale jego wcześniejsza znajomość literatury klasycznej umocniła go w takim podejściu do materii<sup>18</sup>. Ów negatywny charakter materii, który przesycił doktryny IV wieku stoi w opozycji do pozytywnej koncepcji duszy.

### c. Boskie pochodzenie duszy

Wpływ gnozy na doktrynę Pryscyliana pojawia się w sformułowaniu o boskim pochodzeniu duszy w opozycji do ziemskiego pochodzenia ciała. Czy nie uważa on, że dusze stanowią cząstki boskości, jak twierdzili jego przeciwnicy?

Pryscylian unika stwierdzeń, że dusza jest z substancji Boga, ale mówi o boskiej rasie duszy. Co to oznacza? Dusza jest na obraz Boga, uczestniczy w Bogu. Biskup Avila mówi wyraźnie o niebieskim pochodzeniu duszy. W *Traktacie VI* pisze: „[...] szukając boskiego pochodzenia duszy, nadającej kształt dniom, miesiącom, czasom, wolom, co wydaje się być związane z narodzeniem ziemskim i idolatrią, według słów Apostoła: *Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy*”<sup>19</sup>.

1456; *Tractatus VI, Tractatus Exodi*, CSEL 18, 73; PLSuppl 2, 1462; *Tractatus VII, Tractatus I Psalmi*, CSEL 18, 83-84; PLSuppl 2, 1469. H. Puech widzi w nim ideę gnostyczną: „Rozpatrując ciało pod względem jego aspektu przemijania, odczucia doświadczane można nazwać ociążałością. Ciało ciąży duszy. Chodzi tu o rodzaj ciężaru ciągnącego ku ziemi. Porównuje się go zresztą do ciągnącego łańcucha. Wprowadza on duszę w rozpacz. Obecność ciała zanurza ducha w noc i odrętwienie nieświadomości”. H. PUECH, *La Gnose et le Temps*, Gallimard, Paris 1978, vol. 1, 197. Z kolei G. Sfameni Gasparro podkreśla radykalną dewaluację ciała u Pryscyliana w takich wyrażeniach jak: „ciało poddane wadom” (*Tractatus X, Tractatus ad populum II*, CSEL 18, 96; PLSuppl 2, 1476: „deuicta uitiis caro...”), oraz „ciemności ciała zepsutego” (*Tractatus V, Tractatus Genesis*, CSEL 18, 67; PLSuppl 2, 1459: „ac tenebra corruptibilis corporis...”). Por. G. SFAMENI GASPARRO, *Sur l'histoire des influences du gnosticisme*, w: B. ALAND, *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 322-323.

<sup>14</sup> Por. R. GOULET, *Le dictionnaire...*, vol. 5.

<sup>15</sup> Por. P. COURCELLE, *Les Pères de l'Église devant les Enfers virgiliens*, w: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 30 (1955), 51.

<sup>16</sup> Por. G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Études Augustiniennes, Paris 1974, 130.

<sup>17</sup> Por. G. MADEC, *Saint Ambroise...*, 292.

<sup>18</sup> Zauważmy, że idea, według której dusza musi wyzwolić się z ciała, jest ideą helleńską. Empedokles używa metafory porównującej ciało do tuniki, z której dusza może i powinna się wyswobodzić. Ponadto symbolika ta była powszechnie używana w misteriach. PLOTIN, *Ennéades I*, 6, 7, ed. Les Belles Lettres, Paris 1991. Wydanie polskie: PLOTYN, *Enneady*, tłum. Adam Krokiewicz, t. I-II, PWN 1959.

<sup>19</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus VI, Tractatus Exodi*, CSEL 18, 70; PLSuppl 2, 1460: „Aut diuinum animae genus repetens ea quae in nobis dierum mensuum temporum temporum uoluntatum et idolis

Już pod koniec II wieku anonimowy autor *Do Diogneta*<sup>20</sup> pisał: „Niewidzialna dusza zamknięta jest w widzialnym ciele...”<sup>21</sup>. Jednak Pryscylian radykalizował tę ideę ulegając wpływowi apokryfów. Wydaje się, że w ten sposób jego myśl mogła ulec wpływowi gnozy, nawet bez ukrytego zamiaru autora<sup>22</sup>. W tym kontekście powyższe stanowisko wpisuje chrześcijaństwo w myśl antyczną<sup>23</sup>.

P. Courcelle zauważa ponadto: „Platon stwierdził w *Timajosie*, że dusza jest bytem nieśmiertelnym, dziełem Demiurga, podczas gdy ciało miałoby być dziełem bogów niższych”<sup>24</sup>.

Fragmety *Traktatów* pozwalają rozumieć, że dusza ludzka, zanim została obleczona w ciało, pochodzi z natury boskiej, gdyż należy do boskiej rasy: „[...] skoro chciał, żebyśmy byli *współuczestnikami boskiej natury*”<sup>25</sup>.

Bóg, zbawiając zagubionego człowieka, za cenę krwi swojego Syna, chce, aby został przemieniony przez Ducha, by wzrastało w nim to, co Bóg wcześniej zapisał w jego sercu. Pragnie, aby poznał tę nową naturę, która czyni z niego nowego człowieka: „[...] dzięki temu, co sam w nas zdziałał, zechciał w nas zamieszkać”<sup>26</sup>.

Człowiek, będąc odkupiony przez Chrystusa, zostaje sprowadzony do swojej pierwotnej natury, która pochodzi od Boga: „Nasz Bóg przyszedł w ciele, reprezentując w sobie boskość i człowieczeństwo, to znaczy boską duszę i ziemskie ciało. Pokazał, że pierwsze jest grzechem, a drugie ma naturę boską”<sup>27</sup>.

terrenae natiuitatis uitiiis districta uidentur informat dicente apostolo: si spiritu uiuimus, spiritu ambulamus”.

<sup>20</sup> Obecnie możemy już stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem, że pismo *Do Diogneta* powstało u schyłku II wieku, zapewne w Aleksandrii. Pismo to nie wyszło spod pióra Justyna, nie wiemy kto jest jego autorem. Poczynając od pierwszego nowożytnego wydania (Paryż 1592) uczeni wysuwali najrozmaitsze hipotezy, upatrując go kolejno w 18 różnych postaciach. Diognetos (używamy formy spolonizowanej Diognet), jest, niestety, imieniem dość częstym, dlatego też wszystkie próby zidentyfikowania adresata skazane są z góry na niepowodzenie. Por. *Do Diogneta – czyli o roli chrześcijan w świecie*, tłum. A. ŚWIDERKÓWNA, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Wydawnictwo M, Kraków 1998, 334. Dawny przekład - ks. J. CZUJ, w: *Apologeci greccy II wieku*, POK 18, Poznań 1935, 11-19. Przekład, którym się posługuję oparto na wydaniu: H.I. MARROU, *A Diognète*, SCH 33bis, Paris 1965.

<sup>21</sup> *Do Diogneta*, VI, 4, w: *Pierwsi świadkowie*, 342.

<sup>22</sup> Por. C. TRESMONTANT, *La Methaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, 330.

<sup>23</sup> Por. E. DES PLACES, *Syngeneia, la parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, C. Klincksieck, Paris 1964.

<sup>24</sup> P. COURCELLE, *Aspects variés du platonisme ambrosien*, w: *Recherches sur le Confessions de saint Augustin*, De Boccard, Paris 1950 (1968), 375. Zobacz także: G. MADEC, *Saint Ambroise...*, 307.

<sup>25</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus VI, Tractatus Exodi*, CSEL 18, 70; PLSuppl 2, 1460: „ut, quia nos diuinae consortes esse uoluit naturae”.

<sup>26</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus I, Liber apologeticus*, CSEL 18, 3-33; PLSuppl 2, 1413-1434: „quod in nobis ipse sibi fecerat, habitare in nobis uoluit...”.

<sup>27</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus VI...*, CSEL 18, 74; PLSuppl 2, 1463: „Denique deus noster adsumens carnem, formam in se dei et hominis idest diuinae animae et terrenae carnis adsignans, dum aliud ex his peccati formam, aliud diuinam ostendit esse naturam...”.

Pryscylian wyjaśnia, że życie chrześcijańskie polega na odnowieniu tego pierwotnego obrazu, który Bóg stworzył w człowieku przed upadkiem. Podsumowuje swoją myśl w kanonie 31: „Zaiste, nowy człowiek jest w ściślejszym związku z Tym, którego jest niebieskim odbiciem, ponieważ stworzony na wzór Boży zmienia się dzięki łasce Bożej i światłu wiedzy i jak skarb umieszczony w glinianym naczyniu odziewa się w miłosierdzie, wiarę i radość[124]<sup>28</sup>”. Koncepcja świata jest cykliczna: jest stan pierwotny, katastrofa, a potem przywrócenie stanu pierwotnego. Ten metafizyczny schemat wywodzi się z neoplatonizmu, który naznaczony jest gnozą. Pryscylian mówi o człowieku, używając słownictwa antropologii neoplatońskiej, podobnie jak wielu Ojców<sup>29</sup>.

Wergiliusz<sup>30</sup> w perykopie szeroko komentowanej przez neoplatoników wskazuje na przejawianie się natury niebieskiej, którą człowiek zachowuje przez swoje pochodzenie (*origo*). Ten fragment z Wergiliusza jest inspirowany myślą stoicką, gdyż dusza postrzegana jest jako oderwany fragment boskości, nieśmiertelna częśćka Boga.

Ojcowie zarzucają doktrynie stoickiej o duszy, że w tej koncepcji jest ona stworzona. Nie jest nieśmiertelna na mocy własnej natury, pochodzenia boskiego. Oczyszczenie przez ascezę wyzwala i pozwala jej powrócić do swojej kondycji boskiej, ale staje się nieśmiertelna dzięki łasce Boga. Według Pryscyliana dusza posiada światło zrozumienia boskiego, ale jest to światło uczestniczące i jest ono mniej lub bardziej zjednoczone z Chrystusem. W ten sposób korzysta z promieniania światła Logosu. Jednakże dusza nie posiada tego światła w sposób niezniszczalny, gdyż może upaść z tej kondycji pod władzę materii.

Wpływ, jakiemu podlegał Pryscylian w swojej koncepcji duszy, pochodzi zarówno z jego lektury ksiąg apokryficznych, jak i ze znajomości interpretacji neoplatońskich Wergiliusza zaś obydwa te źródła związane są z pewnymi elementami myśli gnostyckiej.

Pokrewieństwo niebieskie duszy jest dawną tradycją pitagorejską, która u Platona wyraża się w jego dialektycznym finalizmie<sup>31</sup>. Pojęcie to odrodzi się wraz ze stoicyzmem, opierając się na dynamizmie ducha witalnego.

#### d. Znaczenie terminu ‘*spiritus uitae*’

A.B. Goosen<sup>32</sup> porównał *spiritus uitae* Pryscyliana ze *spiritus uiuens* manichejczyków, aby stwierdzić, że istnieje tu zbliżenie terminologii, ale nie doktryny. Po-

---

<sup>28</sup> PRISCILLIANUS, *Canones in Pauli apostoli epistulas a Peregrino episcopo emendati*, ed. G. SCHEPSS, CSEL 18, 123; PLSuppl 2, 1399: „Quia nouus homo interior sit, cuius caelestis imago est, quippe ad imaginem dei formatus quique dei gratia et scientiae lumine reformatur et ut thesaurus in fictili uase consistens uisceribus misericordiae et fidei atque caritatis induitur”.

<sup>29</sup> Por. C. TRESMONTANT, *La Methaphysique...*, 330n.

<sup>30</sup> Por. VERGILIUS, *Aeneis* VI, 730, ed. J. PERRET, Budé, 70.

<sup>31</sup> Por. J. MOREAU, *La construction de l’Idéalisme platonicien*, Boivin, Paris 1939, 487.

<sup>32</sup> Por. A.B.J.M. GOOSEN, *Achtergronden van Priscillianus’ christelijke ascese*, vol. 1, Nijmegen 1976, 87.

dobieństwa są już bardziej wyraźne, jeśli porówna się wyrażenie Pryscyliana z pojęciem stoickim wykorzystywanym przez neoplatoników.

M. Spanneut<sup>33</sup> przedstawił jak apologetci pogodzili stoicką teorię kosmobiologiczną z boską transcendencją biblijną. Możliwe, że użycie *spiritus uitae* u Pryscyliana było zapożyczeniem stoickim na wzór apologetów. Dwa przypadki użycia *spiritus uitae* w *Traktatach* pojawiają się w kontekście stworzenia:

1. „Ty wyodrębniłeś części poszczególnych rzeczy i umieściłeś terminy ujętego w plany dzieła, łącząc między sobą elementy, dając w nich ducha życia...”<sup>34</sup>.

2. „Każda rzecz była ustanowiona i ożywiona przez ducha życia...”<sup>35</sup>.

Użycie tego wyrażenia odnosi się do stworzenia, zanim Bóg mówi o istotach żywych, przed stworzeniem człowieka. Pryscylian używa go więc w innym kontekście niż Grzegorz z Elwiry<sup>36</sup> czy Hilary z Poitiers<sup>37</sup> w komentarzu do Rdz 2, 7. *Spiritus uitae* nie oznacza również Ducha Bożego, który unosi się nad wodami w Rdz 1, 2.

Zastosowanie tego określenia przez Pryscyliana jest podobne do jego użycia przez Tertuliana: „Tchnienie ducha (Bożego) nie jest duchem (Bożym)”<sup>38</sup>. Określenie *spiritus uitae* Pryscylian zapożycza od autorów swojej epoki. Opisuje w ten sposób moc emanującą z *sermo* (*Logos*). Fragmenty *Traktatów* pokazują, że stworzenie jest ożywione przez *ducha witalnego*, który pochodzi od Boga poprzez moc, jaka emanuje z *sermo Dei*, a mianowicie z *Logosu*. Rzeczy stworzone nie żyją zgodnie z własną, autonomiczną siłą, ale dzięki mocy pochodzącej z Boga.

Ta stoicka teoria<sup>39</sup>, według której każde ciało ożywione lub nieożywione ma w sobie tchnienie witalne, które łączy ze sobą części, wywodzi się z idei medycznych, które głosił już Platon i Arystoteles. Stoicy w oparciu o tę teorię zbudowali kosmologię witalną. Tchnienie przenika materię, aby ją ożywić i siła ta jednoczy substancję i łączy jej części dzięki pewnego rodzaju napięciu.

Seneka<sup>40</sup> i Pliniusz Starszy<sup>41</sup> mówią o duchu witalnym (*spiritus uitalis*). Neoplatonizm bierze ze stoickiej pneumatologii zasadę *spiritus uitalis*, umieszczając ją w

<sup>33</sup> Por. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise*, Paris 1957, 334-340.

<sup>34</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus XI, Benedictio super fideles*, CSEL 18, 104-105; PLSuppl 2, 1482-1483: „Tu distincisti singularum rerum partes et inter se elementa conpingens disciplinati operis terminus conlocasti, dans in eis spiritum uitae...”.

<sup>35</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus V, Tractatus Genesis*, CSEL 18, 65; PLSuppl 2, 1457-1458: „Dispositi operis spiritu uitae animata proferret...”.

<sup>36</sup> Por. GREGORIUS ILLIBERITANUS, *Tractatus de libris sanctarum scripturarum* I, 1, 14, ed. J. PASQUAL, Madrid 1997, 46: „[...] et finxit Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiritum uitae et factus est homo in animam uiuentem”.

<sup>37</sup> HILARIUS PICTAVIENSIS, *Com Ps 118*, 10, 8; SC 347: „et inspiravit in eum spiritum uitae, et factus est homo in animam uiuentem”. Por. AUGUSTINUS, *De Genesi contra manichaeos* 2,1,1, BA 50, 254; 2, 8, 10, BA 50, 290; 2, 8, 11, BA 50, 294.

<sup>38</sup> TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 2, 9, 6, SC 368, 68.

<sup>39</sup> Por. E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris 1989, 262.

<sup>40</sup> SENECA, *Nat. VI*, 16, 1, ed. P. OLTRAMARE, Budé, 11.

<sup>41</sup> PLINIUS MAIOR, *Nat. II*, 4, 10, ed. BEAUJEU, Budé, 11.

kontekście ducha, a nie materii. Zdaniem S.J. Sancheza komentarze do *Eneidy*<sup>42</sup> mówiące o wewnętrznym tchnieniu, które ożywia niebo, ziemię i księżyc, interpretowały *spiritus intus* jako zasadę witalną *spiritus uitae* lub *uitalis*. Pryscylian akceptuje pojęcie stoickie, oddzielając od tego pojęcia transcendencję Bożą.

Podobieństwa między ideami pryscylianскими a myślą neoplatońską pozwalają zrozumieć tło kulturowe *Traktatów*, bez konieczności odwoływania się do wpływów manichejskich czy gnostyckich, które czerpały z tych samych źródeł filozoficznych.

Nie byłoby niczym zaskakującym, gdyby Pryscylian, ze względu na swoje wykształcenie, znał ówczesne środowisko neoplatońskie w Mediolanie wraz z Teodorem i Symplicjanem<sup>43</sup>. Wiadomo dzięki *Kronice* Sulpicjusza Sewera<sup>44</sup>, że na próżno dwukrotnie starał się spotkać Ambrożego, podczas swojego pobytu w Rzymie około 382 roku. Jego wykształcenie wyjaśnia także niektóre wyrażenia, jakie znajdujemy w jego *Traktatach*.

## 2. Wykorzystanie autorów klasycznych

### a. Pochodzenie i znaczenie terminu 'potestates uentorum'

W *Traktacie V* Pryscylian komentuje stworzenie z Rdz 1, 1 używając określenia *potestates uentorum*: „Uważając na sens następujących słów: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1, 1), trzeba jednak wiedzieć, że Bóg uczynił wszystkie rzeczy stworzone a następnie, zgromadziwszy wszystkie żywioły (gwiazdy), rozpostarł stałą naturę nieba. W ten sposób poddał powietrze władzom wiatrów, ustalił bieg roku w czterech porach i połączył konstelacje<sup>45</sup>”.

Pryscylian w egzegezie Księgi Rodzaju 1, 1-2 wprowadza *władze nad wiatrami* w liczbie mnogiej (*potestates*). Nie komentuje jednak Rdz 1, 2, gdzie mowa jest o Duchu Bożym unoszącym się ponad wodami, ale Rdz 1, 14-19, kiedy Bóg stworzył sklepienie niebieskie (słońce, księżyc, gwiazdy, pory roku). Pryscylian mówi o wszystkich rzeczach stworzonych z Rdz 1<sup>46</sup>, o zgromadzeniu wszystkich żywiołów (gwiazd lub czterech żywiołów: wody, ziemi, powietrza i ognia ze sobą)<sup>47</sup>, o Bogu,

---

<sup>42</sup> Por. S.J. SANCHEZ, *Priscillien, un chretien non conformiste*, Teologie Historique 120, Beauchesne 2009, 295.

<sup>43</sup> Dalsze studium tego tematu mogłoby dotyczyć wpływu środowiska mediolańskiego na Pryscyliana. Zobacz także: G. MADEC, "Le milieu milanais. Philosophie et christianisme", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 88(1987), 194-205.

<sup>44</sup> Por. Sulpicius Severus, *Chroniques* II, 48, 2, ed. G. DE SENNEVILLE – GRAVE, Sch 441 (1999).

<sup>45</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus V...*, CSEL 18, 65; PLSuppl 2, 1457: „Animaduertentes enim sensum lectae lectionis dicentis: In principio fecit deus caelum et terram, scitote omnia deum fecisse quae facta sunt et compactis inter se aelementis solidatam caeli extendisse naturam sicque usu aeris uentorum potestates dato quadripartita temporum uice anni cursus et stellarum constitutas dispositiones”.

<sup>46</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus V...*, CSEL 18, 65; PLSuppl 2, 1457: „Scitote omnia deum fecisse quae facta sunt...”.

<sup>47</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus V...*, CSEL 18, 65; PLSuppl 2, 1457: „compactis inter se aelementis...”.

który rozpostarł stałą naturę nieba<sup>48</sup>, o Bogu, który poddał powietrze władzom nad wiatrami<sup>49</sup>, o Bogu, który ustanowił cztery pory roku i połączył konstelacje<sup>50</sup>.

Podstawowy problem zawiera się w pytaniu: skąd Priscylian zapożycza termin *potestates uentorum*? Używa go Mariusz Wiktoryn<sup>51</sup>: „Kiedy bowiem poeta opisywał władzę wiatrów, które mogą wszystko mieszać, jeśli nie podlegają władzy, powiedział, że wszystko obraca się w powietrze, a jeśli wiatry mają zupełną swobodę: «Gdyby tego nie uczynił [Eol władca wiatrów], gwałtowne [wiatry], porwałyby ze sobą morza, i ziemie, i wysokie niebo, i uniosły w powietrze» (Wergiliusz, *Eneida* I, 58-59). Oddzielenie każdego z żywiołów kształtuje świat...»<sup>52</sup>.

Mariusz Wiktoryn używa tego określenia w liczbie pojedynczej w komentarzu do Wergiliusza i zbliża w ten sposób „władzę nad powietrzem” (*potestas aeris*) z Ef 2, 2 do *wiatrów gwałtownych* powierzonych straży Eola w *Eneidzie*<sup>53</sup>.

Mariusz Wiktoryn umieszcza ten cytat w kontekście dzieła stworzenia z Rdz 1. W ten sposób zbliża dane biblijne z kontekstu wergiliańskiego nie do tematu stworzenia, ale do terminu *władza powietrza*. Eol jest bezpośrednim sługą Junony i temperuje moc wiatrów i ich gniew. Bez niego wiatry mogłyby bez przeszkód rozpętywać burze, wiejąc nad morzami i ziemią i rozprasząc wszystko w powietrzu, a zatem przywracając stan pierwotnego chaosu. Junona przypomina, że ojciec bogów dał Eolowi władzę uspokajania fal i wznoszenia ich przy pomocy wiatru.

Według P. Hadota<sup>54</sup> Mariusz Wiktoryn miałby napisać komentarz do części dzieła Wergiliusza, gromadząc jego teksty, które miały znaczenie filozoficzne i dodając do nich egzegezę neoplatońską. Czy Priscylian czytał te komentarze za radą Grzegorza z Elwiry, który dobrze znał dzieło tego rzymskiego uczonego pochodzenia afrykańskiego?

<sup>48</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus V...*, CSEL 18, 65; PLSuppl 2, 1457: „solida tam caeli extendisse naturam...”.

<sup>49</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus V...*, CSEL 18, 65; PLSuppl 2, 1457: „sicque usu aeris uentorum potestatus...”.

<sup>50</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus V...*, CSEL 18, 65; PLSuppl 2, 1457: „dato quadripertita tempo rum uice anni ursus et stel larum constitutas dispositiones”.

<sup>51</sup> Omówienie życia i dzieła Mariusza Wiktoryna wraz z obszerną bibliografią w: MARIUSZ WIKTORYN, *Dzieła egzegetyczne*, tłum. i kom. A. Baron, ŻMT 13, Kraków: WAM 1999, 5-82.

<sup>52</sup> MARIUSZ WIKTORYN, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Efezjan II, 2, 2*, w: ŻMT 13, 114-115. Tekst łaciński: MARIUS VICTORINUS, *Commentari in Epistulas Pauli ad Ephesios 2, 1-2*, A. LOCHER, Bibl. Teubneriana 245, 1972, 149: „nam cum poeta uentorum describeret potestatem, quae possent omnia confundere, nisi regerentur, in aerem dixit cuncta conuerti, si uenti habeant liberam potestatem: Ni faciat, maria ac terras caelumque profundum quippe ferant rapidi secum uerantque per auras. Horum separatio singulorum mundi dispositio”. Por. także: P. HADOT, *Marius Victorinus, recherche sur sa vie et ses oeuvres*, Études Augustiniennes, Paris 1971, 219 oraz kom. 218-223; S.A. COOPER, *Metaphysics and Morals in Marius Victorinus' Commentary on the Letter to the Ephesians: a contribution to the history of neoplatonism and Christianity*, Peter Lang, New York 1995, 155-159, 223-224.

<sup>53</sup> Por. MARIUSZ WIKTORYN, *Komentarz...*, II, 2, 2, w: ŻMT 13, 115.

<sup>54</sup> Por. P. HADOT, *Marius Victorinus...*, 230. Zobacz także: F. BITSCH, *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Berlin 1911, 72-73.



Biskup Avila mógł poznać to wyrażenie podczas swojej edukacji. Hygin, bibliotekarz wyzwolenc, pochodzący z Aleksandrii lub z Hiszpanii, w epoce Augusta, wielkiego przyjaciela Owidiusza, zebrał opowiadania mitologiczne (*Fabulae*). W cyklu wojny trojańskiej *Bajka 125* opowiada epizody wędrowni Ulissesa. Hygin przypomina, że „Jupiter powierzył Eolowi, synowi Heleny, władzę nad wiatrami”<sup>55</sup>.

Pryscylia mógł również znaleźć to wyrażenie po grecku w niektórych komentarzach. Na przykład Aleksander z Afrodyzji, nauczyciel filozofii perypatetyckiej w II wieku, używa tego wyrażenia po grecku: τὰς τῶν ἀνέμων δυνάμεις<sup>56</sup>. Pryscylia mógł znaleźć to wyrażenie w komentarzach szkolnych Hezjoda. Anonimowy egzegeta<sup>57</sup> *Teogonii* Hezjoda komentuje<sup>58</sup>: poeta mówi o trojgu dużych dzieciach, które narodziły się z ziemi i nieba i którym lepiej nie nadawać imion. Egzegeta komentuje to zdanie używając wyrażenia *władza nad wiatrami*: „Inni jeszcze narodzili się z nieba i z ziemi, troje dużych dzieci, to znaczy wiatry Zefir, Boreasz i Notos. Pierwotnie ich imiona oznaczały władzę nad wiatrami”<sup>59</sup>.

Hezjod mówi o wiatrach, jak o istotach mających władzę, i precyzuje, że owe trzy wiatry mają boskie pochodzenie i nie są wiatrami jak inne. Seneka wspomina natomiast o wiatrach w zdaniu, którego sens jest zbliżony do wypowiedzi Pryscylia: „Jeśli Bóg, który jest opatrnością i tym, który ustala porządek świata, dał wiatrom zadanie wprowadzenia powietrza w ruch...<sup>60</sup>”.

Pryscylia mógł więc użyć wyrażenia klasycznego, poznanego podczas nauki retoryki, i podał je w liczbie mnogiej, być może pod wpływem kontekstu nowotestamentalnego Ef 2, 2<sup>61</sup>. Taką sytuację można zilustrować na innym przykładzie.

### b. Zapożyczenie z mitologii łacińskiej: ‘aureum saeculum’

Pryscylia w swojej *Liber apologeticus* pisze: „Niech sobie zmyślają złoty wiek Saturna ci co miłują srebro: dla nas boska mądrość droższa jest od wszelkiego złota

<sup>55</sup> HYGINUS, *Fabulae* 125, 6, éd. J.Y. BORJAUD, CUF 1997, 95: „Ad Aeolum Hellenis filiom, cui Ioue uentorum potestas fuit tradita”.

<sup>56</sup> ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Alexandri in Aristotelis Meteorologicorum libros Commentaria*, éd. M. HAYDUCK, coll. *Commentaria in Aristotelem graeca* III, 2, Berlin 1899, 113: „προστίθησι δὲ τοῖς προειρημένοις περὶ ἀνέμων καὶ τὸ τοὺς ἐναντίους ἀλλήλοισ ἀνέμους ἢ τὸ αὐτὸ ποιεῖν ἀλλήλοισ ἢ τὸ ἐναντίον, καὶ λέγει τίνες ταῦτὸ ποιοῦσιν ἅμα δὲ τοῦτὸ τε λέγει καὶ τὰς τῶν ἀνέμων δυνάμεις καὶ τί ἕκαστος αὐτῶν ποιεῖ δεικνυσί τε καὶ ἐκτίθεται”. G. de Moerbeke przetłumaczył w XII w. to greckie wyrażenie przez uirtutes uentorum. Zobacz: A.J. SMET, *Alexandre d’Aphrodisias, Commentaire sur les Météores d’Aristote*, Louvain 1968, 178: „Et dicit quidam idem faciunt. Simul autem hoc dicit et uirtutes uentorum; et quid unusquisque ipsorum facit ostendit autem et exponit”.

<sup>57</sup> *Anonymi Exegesis in Hesiodi Theogoniam*, éd. H. FLACH, *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie mit Prolegomena*, Leipzig 1876, 369-413.

<sup>58</sup> HESIODUS, *Theog.* 147-148, éd. P. MAZON, CUF, 37.

<sup>59</sup> *Anonymi Exegesis in Hesiodi Theogoniam* 1, 3-18, 379.

<sup>60</sup> SENECA, *Nat.* V, 18, 5, ed. P. OLTRAMARE, Budé, 234: „Non in hoc prouidentia ac dispositio ille mundi deus aera uentis exercendum dedit...”.

<sup>61</sup> Por. S.J. SANCHEZ, *Priscillien...*, 295.

i srebra i cenniejsza od drogocennych kamieni”<sup>62</sup>. Znajdujemy to wyrażenie także u Tacyty<sup>63</sup>. Pryscylian oskarża tych, którzy czczą Saturna, aby odciąć się od heretyków: złoty wiek odpowiada rządowi Saturna nad światem łacińskim. Rzymianie obchodzą pamiątkę tego czasu w corocznych obchodach Saturnaliów<sup>64</sup>. Pryscylian zna dobrze pisarzy klasycznych, chociaż unika cytowania – świadomie bądź nie – pisarzy pogańskich. Odniesienia do kultury swojej epoki czerpie też z lektury pism Hilarego z Poitiers.

\*\*\*

Przedstawiony zarys doktryny pryscylikańskiej pozwolił uściślić jej związki z filozofią neoplatońską i kulturą klasyczną. Pryscylian i jego uczniowie opierali się na słownictwie i charakterystycznych elementach literackich z epoki klasycznej oraz na ideach zapożyczonych z neoplatonizmu. Nie znajdujemy u nich wielu wyraźnych zapożyczeń z autorów pogańskich, ale nie znaczy to, że nie byli oni przeniknięci kulturą swojej epoki. Podobnie było z Tertulianem będącym pod silnym wpływem Seneki, lecz cytującym go imiennie w bardzo niewielu przypadkach. Na próżno szukalibyśmy całego heksametru Wergiliusza w *Traktatach* biskupa Avila, ale równocześnie widoczny jest ślad studiów literackich nad nim. Przypadkowe aluzje, często lepsze niż cytaty, ukazują osobowość autora.

Wydaje się, że w przypadku Pryscyliana dyskretna aluzja ma większą moc niż wyraźny cytat, w związku z oskarżeniami o różne herezje, które przedstawiali jego przeciwnicy. Prawdopodobnie intencją Pryscyliana nie było uczynienie z kultury klasycznej obowiązującego punktu odniesienia czy też podkreślenie swojej własnej niezależności wobec niej. Dla badaczy ciągle niewyjaśniona pozostaje kwestia, czy biskup Avila był jedynie wykształconym arystokratą, który stał się chrześcijańskim ascetą, czy także przedstawicielem filozofii neoplatońskiej i propagatorem kultury klasycznej w Hiszpanii w drugiej połowie czwartego wieku.

#### L'INFLUENZA DELLA FILOSOFIA NEOPLATONICA E DEI AUTORI CLASSICI SULLA DOTTRINA PRISCILLIANA

##### *Riassunto*

L'abbozzo qui presentato della dottrina priscilliana ha permesso di precisare i suoi legami con la filosofia neoplatonica e con la cultura classica. Priscilliano e i suoi seguaci si basarono sul lessico e su caratteristici elementi della letteratura dell'epoca classica, e su idee prese in prestito dal neoplatonismo. Non vi troviamo invece dei chiari prestiti dagli autori pagani, ma questo non significa che essi non erano impregnati della cultura del proprio tempo.

<sup>62</sup> PRISCILLIANUS, *Tractatus I, Liber apologeticus*, CSEL 18, 16 ; PLSuppl 2, 1413-1434: „Fingant enim Saturni aureum saeculum qui diligunt aurum: nobis diuina sapientia omni auro et argento et pretiosior lapide pretioso est”.

<sup>63</sup> Por. TACITUS, *Dialogus de oratoribus* 12, ed. H. GOELZER & H. BORNECQUE, CUF, Paris 1936, 37.

<sup>64</sup> Por. VERGILIUS, *Aeneis* VI, 792, ed. J. PERRET, Budé 1978, 73.