

Unio mystica.
**Opium, gazy halucynogenne i instrumenty teurgiczne
w kręgach filozofów neoplatońskich późnego antyku***

Zapewne latem 270 r. (VP 2)¹, w kampańskiej posiadłości swojego nieżyjącego już przyjaciela Zethosa, zmarł wielki filozof i mistyk, twórca neoplatonizmu, Plotyn. Miał 66 lat. Tak się nieszczęśliwie złożyło, że w ostatnich chwilach nie było przy nim najbliższych i najwybitniejszych uczniów. Jego późniejszy biograf i wydawca, czyli Porfyrios², od dwóch lat przebywał na Sycylii w Lilybaion, gdzie udał się za radą mistrza, aby leczyć się z samobójczych myśli (VP 11)³. Ameliusz⁴, który studiował u Plotyna 24 lata (VP 3), rok wcześniej wyjechał do Apamei w Syrii. Ten ostatni na wieść o śmierci swojego długoletniego nauczyciela zwrócił się jednak do Apollona w Delfach z pytaniem, dokąd odeszła dusza zmarłego. Bóg odpowiedział długą wierszowaną wyrocznią⁵, którą wiele lat później

* Serdecznie dziękuję profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi za wszystkie uwagi i sugestie dotyczące treści tego artykułu.

¹ Porfyrios podaje (VP 2), że był to koniec drugiego roku panowania cesarza Klaudiusza II, który objął tron na przełomie września i października 268 r., zmarł zaś we wrześniu 270 r. (vide D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1990, s. 228).

² PORPHYRY, *On the Life of Plotinus and the Order of his Books* [w:] *Plotinus with an English translation by A.H. Armstrong*, t. I, Loeb, Cambridge (Mss.)–London 1966, s. 1–85; przekł. pol.: PORFYRIUSZ, *O życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg* [w:] PLOTYN, *Enneady*, t. I, przekł. A. KROKIEWICZ, Warszawa 2000, s. 62–88.

³ Vide R. GOULET, *Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre*, „Historia”, t. CX, 1982, s. 443–457.

⁴ Vide L. BRISSON, *Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style* [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [dalej: ANRW], II 36,2 (1987), s. 793–860.

⁵ Wyrocznia ta ma ogromną literaturę, z której warto przywołać studia pochodzące z fundamentalnej pracy na temat „Vita Plotini” Porfyriosa: L. BRISSON, J.-M. FLAMAND, *Structure, contenu et intentions de l’oracle d’Apollon (VP 22)* [w:] PORPHYRE, *La vie de Plotin*, t. II, Paris 1992, s. 565–602; R. GOULET, *Sur quelques interprétations récentes de l’Oracle d’Apollon* [w:] ibidem, s. 603–617; M.-O. GOULET-CAZÉ, *La métrique de l’Oracle d’Apollon* [w:] ibidem, s. 619–624. Istnieją nawet sugie-

(ok. 301 r.)⁶ Porfyrios zamieścił (VP 22) we wstępie do przygotowanego przez siebie wydania traktatów Plotyna, znanego jako „Enneady”⁷. Apollon powiedział więc o filozofie m.in. tak⁸:

Byłeś, dajmonie, przedtem człowiekiem, lecz teraz twa dola
 Bliższa jest boskiej! Zerwałeś więzy srogiego przymusu,
 Który krępuje ród ludzki, i z ciała toni złowrogiej,
 Serca mądrego mocarzu, ku wyniosłości wybrzeża
 Rąco płynąłeś, z daleka od tłumu dzikich zbrodniarzy,
 Żeby co prędzej wejść na szlak krągły duszy świetlanej,
 Tam, gdzie boży lśni blask [*θεοῖο σέλας περιλάμπεται*], gdzie prawa rządzą odwieczne
 W całej czystości, daleko — hen — od zbrodniczego bezprawia!
 Wtedy to nieraz, kiedyś się wznosił, by gorzkiej ująć fali
 Życia krwią skalanego i wirów otchłannej ohydy,
 Wśród rozszalałych bałwanów zdrady nieraz ci rozbłysł
Wzór [*σκοπός*] **szczęsnych bogów, blisko przy tobie przebywający:**
 Nieraz bogowie, kiedy pociski twego umysłu
 Skośnie mknąć chciały, swoją potęgę przeciwstawili,
 W górę je wznosząc na krągły szlak boży, i **oczom dali**
Nieraz oglądać promień światłości [*φάεων ἀκτίνα*] **w mrocznej ciemnicy.**

Z tekstu wyroczni wynikało zatem, że Plotyn powrócił po śmierci do świetlistego świata bogów, który już wcześniej — za życia — nawiedzał w ekstatycznych wizjach, gdzie też oglądał „Wzór”, porównany do promienia światła w ciemnościach. O co dokładnie chodzi, tłumaczy Porfyrios, który po przytoczeniu słów Apollona dodaje (VP 23):

Tak zaś właśnie temu dajmonicznemu bohaterowi „nieraz”, kiedy się wzbijał do pierwszego i zaświatowego Boga na skrzydłach swoich myśli tudzież na szlakach, wskazanych przez Platona w „Biesiadzie”, „rozbłysł” ów Bóg, który nie ma ani kształtu, ani żadnej postaci i który króluje ponad umysłem i całym światem umysłowym. A stwierdzam, że raz zbliżyłem się i zjednoczyłem [*ένωθῆναι*]⁹ z Nim także ja, Porfyrios, mając rok sześćdziesiąty ósmy. „Rozbłysł” więc Plotynowi

stie współczesnych badaczy, że Ameliusz sam ułożył ową wyrocznię, vide J. IGAL, *El enigma del oráculo de Apolo sobre Plotino*, „Emerita”, t. LII, 1984, s. 83–115.

⁶ Vide A.H.M. JONES, J.R. MARTINDALE, J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. I, Cambridge 1971, s.v. Porphyrius 1 [dalej: PLRE].

⁷ PLOTINUS, *Ennead I–VI*, with an English translation by A.H. ARMSTRONG, Loeb, Cambridge (Mass.)–London 1966–1988 (repr. 2000–2004); PLOTIN, *Ennéades*, texte établi et traduit par E. BRÉHIER, BL, t. I–VI, Paris 1924–1936; przekład polski: PLOTYN, *Enneady*, przekł. i oprac. A. KROKIEWICZ, t. I–II, Warszawa 1958 (repr. Warszawa 2000–2003, t. I–III).

⁸ W tekście wiele aluzji do różnych ustępów z dialogów Platona, vide L. BRISSON, *L’oracle d’Apollon dans la Vie de Plotin par Porphyre*, „Kernos”, t. III, 1990, s. 77–88. Cf. też analiza terminologii wyroczni w: L. BRISSON, J.-M. FLAMAND, *Structure*, zwł. s. 577–585.

⁹ Ów Najwyższy Byt to Jedno (έν), stąd Porfyrios pisze o „zjednoczeniu” (ένώω) z Nim.

„Wzór blisko przebywający” [Ἐφάνη γούν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύδι ναίων], celem bowiem i kresem było mu zbliżenie i zjednoczenie się z Bogiem najwyższym [Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ]. I w ciągu mojego pobytu przy nim¹⁰ dosięgnął owego Wzoru około czterech razy „z dzieła” niewymownego, a nie „z mocy” [τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργεία ἀρρήτων καὶ οὐ δυνάμει]¹¹.

O ile więc Plotyn przeżył *unio mystica* (ekstazyjne zjednoczenie z Absolutem) co najmniej kilka razy, o tyle Porfyrios długo nie miał tego typu doświadczenia. Upragniony cel osiągnął dopiero pod koniec życia. Inni nie chcieli jednak tak długo czekać, dlatego następne pokolenia neoplatoników otworzyły się szeroko na różnego typu praktyki teurgiczne pozwalające nawiązać szybciej i łatwiej kontakt z tym, co ponadzmysłowe. Niestety żaden z zachowanych tekstów źródłowych nie referuje w sposób systematyczny, na czym dokładnie tego typu działania polegały. Stąd niezliczone studia¹² na temat teurgii neoplatońskiej, których celem było poznanie i rekonstrukcja mistycznych rytuałów. Przewija się w nich wątek „środków wspomagających” uzyskanie stanów ekstazyjnych, ponieważ autorzy antyczni nie podają jednak wprost, że stosowano narkotyki, w zasadzie wszystko pozostaje w sferze spekulacji. Niech jednym tylko z wielu przykładem tego typu postępowania będzie dobry skądinąd artykuł Georga Lucka¹³. Autor wylicza w nim różne praktyki teurgiczne, jak np. używanie świętych symboli, przedmiotów, roślin, kamieni czy długotrwałe milczenie lub posługiwanie się medium. Na końcu dodaje, że być może sięgano też do specyfików, które dawały efekt podobny do wywoływanego przez LSD lub meskalinę, ale przyznaje, że dysponujemy co najwyżej świadectwami wykorzystania w rytuałach religijnych wonności i kadzi-

¹⁰ Porfyrios był w szkole Plotyna bardzo krótko — od 263 do 268 r. (VP 4).

¹¹ Co do kluczowych pojęć („z dzieła” i „z mocy”) vide *Enn.* II 5: „O tym, co »z mocy« i »z dzieła«” (Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ), gdzie znajdziemy wy tłumaczenia, że „moc” (*dynamis*) działa w dziedzinie bytów zmysłowych, „dzieło” / „działanie” (*energeia*) zaś w dziedzinie Umysłu. Cf. też *Enn.* II 6,3, *Enn.* II 9,1 („z dzieła”, czyli „niematerialnie”), *Enn.* III 4,5, *Enn.* III 6,2, *Enn.* III 9,8.

¹² Trudno je nawet wymienić, ale „granicznymi” opracowaniami mogą być, z jednej strony artykuł E.R. DODDSA (*Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, „Journal of Roman Studies”, t. XXXVII, 1947, s. 55–69) wydany potem jako dodatek w jego słynnej książce: E.R. DODDS, *Grecy i irracjonalność*, przekł. J. PARTYKA, Bydgoszcz 2002, rozdz. „Teurgia”, s. 221–245. Z drugiej strony istnieją zmierzające ku syntezie opracowania typu: I. TANASEANU-DÖBLER, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of the Ritual Tradition*, Göttingen 2013. Z innych warto przywołać: G. SHAW, *Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus*, „Traditio”, t. XLI, 1985, s. 1–28; L. SORVANES, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven-London 1996, gł. s. 189–199; G. SHAW, *After Aporia: Theurgy in Late Platonism* [w:] *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, ed. by J.D. TURNER, R. MAJERCK, Atlanta 2000, s. 57–82; G. SHAW, *Containing Ecstasy: the Strategies of Iamblichus Theurgy*, „Dionysus”, t. XXI, 2003, s. 53–88; D. BURNS, *Proclus and the Theurgic Liturgy of Pseudo-Dionysius*, „Dionysus”, t. XXII, 2004, s. 111–132.

¹³ G. LUCK, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism* [w:] *Religion, Science, and Magic. In Concert and In Conflict*, ed. by J. NEUSNER, E.S. FRERICHS, P.V. MCCRACEN FLESHER, New York-Oxford 1989, s. 185–225.

deł¹⁴. Luck dużo miejsca poświęca¹⁵ roli halucynogenów w innych kulturach, znów zaznacza jednak, że nic z tego nie odnajdziemy w źródłach antycznych.

Przy czym jedno trzeba podkreślić: Lucka — i nas także — interesują środki wspomagające uzyskanie stanu mistycznego zjednoczenia z Jednią, którego doświadczył Plotyn. Czym innym natomiast są specyfiki dające możliwość oglądania istot demonicznych, normalnie niewidocznych, tkwiących jednak w świecie fizycznym. Żyjący w V w. neoplatoński filozof Proklos, kierownik Akademii Platonskiej w Atenach (którym jeszcze będziemy się zajmowali), podaje¹⁶, że w tym drugim celu smarowano np. oczy sokiem uzyskanym ze *strychnon* (*Physalis alkekengi*)¹⁷, a także z jakichś innych roślin, co pozwalało ujrzeć w powietrzu wizerunki demonów (*εἶδωλα ἅττα δαιμόνων ἐν ἀέρι καθορῶσιν*). Dalej donosi¹⁸ zaś, że w podobny sposób używano różnych maści (*τινῶν ἐγχερισμάτων*), aby zobaczyć ciała demonów oraz innych kosmicznych mocy (*ἄλλων κοσμικῶν δυνάμεων*). Chodzi tu więc wyraźnie, co warto powtórzyć, tylko o środki umożliwiające zobaczenie normalnie niewidocznych bytów fizycznych tkwiących w naszym zmysłowym świecie, nie zaś o doświadczenie metafizycznego zjednoczenia z metafizycznym Absolutem. Pytanie, czy w tym ostatnim celu sięgano po narkotyki i inne specyfiki, pozostaje zatem otwarte. Dlatego też chcemy powrócić do tej kwestii i na początku w nieco inny sposób zająć się dwoma potencjalnie interesującymi czynnikami — opium oraz gazami halucynogennymi, aby potem przejść do zupełnie innych środków i metod.

I. OPIUM

1. LEK

Greckie słowo w rodzaju nijakim *opion* (*τὸ ὄπιον*¹⁹) jest zdrobieniem rzeczownika w rodzaju męskim *opos* (*ὁ ὀπός*²⁰). Tym ostatnim terminem określano sok roślinny, szczególnie o mlecznym zabarwieniu, wydzielany przede wszystkim przez drzewka figowe i używany — już według świadectwa pochodzącego z „Iliady” (V 902) — jako środek przyspieszający ścinanie się mleka przeznaczonego na twaróg. *Opion*

¹⁴ G. LUCK, *Theurgy and Forms*, s. 193, vide też s. 195.

¹⁵ Ibidem, s. 213–271.

¹⁶ *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, edidit W. KROLL, t. I–II, Teubner, Leipzig 1899–1901 (repr. Amsterdam 1965), t. II, s. 117, lin. 2–4.

¹⁷ Notabene dziś jest to popularna roślina ozdobna rosnąca w niejednym ogródku.

¹⁸ *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, t. II, s. 186, lin. 12–14.

¹⁹ LSJ, s.v. ὄπιον.

²⁰ LSJ, s.v. ὀπός.

zatem, czy po łacinie *opium*²¹, to „soczek”, „mleczko”, ale tylko to, które wydzielają młode, niedojrzałe i jeszcze zielone makówki. Nacięte pionowo przed zerwaniem wydają biały płyn, który, wysychając, przybiera postać brązowych grudek pokrywających makówkę ciemnymi paskami w szczególnie sposób. Jest to na tyle charakterystyczny widok, że nawet gdy nie dysponujemy świadectwem pisanim, wystarczy przedstawienie ikonograficzne ukazujące makówki z pionowymi kreskami, zwłaszcza o białym czy brązowym kolorze, abyśmy mieli pewność, że chodzi o opisany wyżej zabieg pozyskiwania soku. Na długo zatem przed poświadczaniem w źródłach pisanych słowa *opion/opium* pojawiają się, np. w ikonografii czasów jeszcze minojskich czy mykeńskich, liczne przedstawienia ponacinanych, „pręgowanych” makówek. W muzeum w Heraklionie na Krecie można np. zobaczyć całą gablotę z terakotowymi figurkami pochodzącymi z sanktuarium w Gazi. Głowę jednej z nich zdobi wieniec ze sterzącymi pionowo w górę makówkami; na większości z nich wyraźnie widać pionowe kreski o brązowym kolorze²². Podobnych świadectw użycia opium w epoce egejskiej i w czasach późniejszych jest wiele, również w źródłach pisanych z następnych stuleci pojawia się motyw bogini (np. Demeter czy Afrodyty), której atrybutem jest makówka²³. Mamy w końcu licznie zachowane i pochodzące z różnych czasów flakoniki w kształcie główek maku, które ewidentnie służyły do przechowywania opium²⁴.

Co ciekawe, w tekstach antycznych sam specyfik pojawia się nade wszystko jako medykament — znieczulający, usypiający lub przeczyszczający. W tej roli występuje on w pracach lekarzy, np. w traktacie „O lecznictwie” („Περὶ Θεραπειῶν”) autorstwa działającego w IV w. p.n.e. Dioklesa z Karystos²⁵, we fragmencie znanym dziś tylko z przywołania Galena (XII 758, ed. Kühn). Do leczniczej funkcji tego narkotyku odwołuje się także żyjący w I w. n.e. Pedaniusz Diosko(u)rides z Anazarbos w swoim „De materia medica” (3,152)²⁶ oraz wspomniany już Galen (ed. Kühn, III 269)²⁷.

²¹ OLD, s.v. *opium*.

²² Vide chociażby: S. MARINATOS, M. HIRMER, *Kreta, Thera und das mykenische Hellas*, München 1986, il. 136, 137.

²³ Vide A. STEIER, *RE*, XV (1932), s.v. Mohn, coll. 2433–2446.

²⁴ Vide: P.G. KRITIKOS, S.P. PAPADAKI, *The History of the Poppy and of Opium and their Expansion in Antiquity in the Eastern Mediterranean Area*, „Bulletin of Narcotics”, t. XIX, 1967, nr 3, s. 17–38; t. XIX, 1967, nr 4, s. 5–10 (jest to ang. przekład artykułu opublikowanego wcześniej po nowogrecku w „Journal of the Archaeological Society of Athens”); H. ASKITOPOULOU, I.A. RAMOUTSAKI, E. KONSOLAKI, *Archaeological Evidence of the Use of Opium in the Minoan World*, „International Congress Series”, t. MCCXLII, 2002, s. 23–29.

²⁵ *Fragmentsammlung der griechischen Ärzte*, hrsg. M. WELMANN, Berlin 1901, fr. 94, s. 156.

²⁶ *Pedanii Dioscuridis Anazarbeid de materia medica libri quinque*, t. I–III, edidit M. WELLMANN, Berlin 1907–1914 (repr. 1958).

²⁷ *Claudii Galeni opera omnia*, editionem curavit C.G. KÜHN, t. XIII, Lipsiae 1821 (*De compositone medicamentorum liber IX*).

Z późniejszych medyków, Aleksander z Tralles²⁸ (VI w. n.e.) umieszcza opium w nadzwyczaj wielu swoich recepturach²⁹. Raz — co okaże się dla nas ważne — wymienia też „opium tebańskie” (ed. Puschmann, t. II, s. 65: ὀπίον Θεβαίων) i trzy razy (ed. Puschmann, t. I, s. 407, 421, 423) „sok cyrenajski” (ὀποῦ τοῦ Κυρηναϊκοῦ)³⁰. Ponieważ używa zaś również (ed. Puschmann, t. II, s. 17, 19) nazwy „sok makowy” (ὀποῦ μήκωνος), w drugim przypadku musi chodzić o opium z Cyrenajki (jak się zaś zaraz przekonamy, opium tebańskie i cyrenajskie znajdziemy w edykcje Dioklecjana). W recepturach Aleksandra pojawia się też „opium stare” (ed. Puschmann, t. I, s. 425: ὀπίου παλαιοῦ) i „opium niesfałszowane” (ed. Puschmann, t. II, s. 15: ὀπίου ἀδόλου). O tym drugim będziemy jeszcze pisali. Warto dodać, że także w materiale papirologicznym zachowała się receptura medyczna wymagająca użycia tego specyfiku (P.Oxy. VIII 1088, lin. 6).

Szczerze mówiąc, teksty lekarskie nie są szczególnie pasjonujące. Zazwyczaj najpierw zostaje w nich podany typ choroby, potem zaś następuje opis sporządzenia mikstury lub maści, w skład której wchodzi m.in. odpowiednia dawka opium podana w drachmach albo uncjach. Nieco ciekawsze informacje znajdziemy dopiero w „Historii naturalnej” Pliniusza Starszego, który o opium wspomina często (np. XX 59,178; XX 73,190; XXI 105,180; XXV 81,130; XXVIII 77,246–247; XXXI 45,104), a przede wszystkim poświęca temu specyfikowi oraz samym makom odrębny, dość obszerny passus w dwudziestej księdze (rozdz. 76.198–80.209) swojego monumentalnego dzieła³¹.

Pliniusz uwzględnia kilka rodzajów maku ogrodowego i dziko rosnącego. Opisuje dokładnie nacinanie makówki (i łodygi) celem pozyskania soku; podaje, że zdaniem Diagorasa trzeba naciąć łodygi, gdy zaczynają grubieć (XX 76,198), według Iollasa zaś wszelkich zabiegów dokonuje się, gdy mak przekwitnie, w dzień pogodny, po obeschnięciu porannej rosy. Sam sok zbiera się na wełnę albo — jeśli jest go mało — drugiego dnia po nacięciu, gdy już trochę zgęstnieje, można go zeszkrobać paznokciem. Tak pozyskaną lepką ciecz suszy się na słońcu (XX 76,199). Pliniusz wspomina też, że inną, łagodniejszą wersję makowego specyfiku zwaną *meconium* uzyskać można poprzez gotowanie razem makówek i liści aż do całkowitego odparowania wody (XX 76,202).

Autor „Historii naturalnej” ostrzega też, że opium, szczególnie w Aleksandrii, bywa fałszowane (XX 76,202), stąd zapewne Aleksander z Tralles zaznaczał, aby używać środka niepoddanego takim zabiegom. Pliniusz notuje też sposoby na rozpoznanie dobrego towaru (XX 76,203). Przede wszystkim wyróżnia się on silnym,

²⁸ Alexander von Tralles, ed. T. PUSCHMANN, t. I–II, Vienna 1878–1879. (repr. Amsterdam 1963).

²⁹ Vide indeks do wydania Puschmanna, t. II, s. 614, s.v. ὀπίον.

³⁰ Jak zaraz się przekonamy, opium tebańskie i cyrenajskie znajduje się w edykcje Dioklecjana.

³¹ PLINIE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre XX, texte établi, traduit et commenté par J. ANDRÉ, BL, Paris 1965; przekład polski: K. PLINIUSZ STARSZY, *Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, przełożonej na język polski przez J. ŁUKASZEWICZA, t. VII, Poznań 1845.

specyficznym zapachem. Można go również podpalić — jeśli jest dobrej jakości, płonąć będzie jasnym i czystym płomieniem, jeśli nie — szybko zgaśnie. Z kolei zanurzone w wodzie dobre opium pływa po powierzchni niczym lekka chmurka, natomiast to złej jakości zsiada się w grudki. Najlepiej położyć jednak opium na słońcu, dobry towar rozpuści się wtedy do pierwotnej postaci białego soku. U Pliniusza znajdziemy również radę, jak przechowywać makowy specyfik; autor powołuje się tu (XX 76,203) na opinię niejakiego Mnesidesa, według którego należy w tym celu zmieszać go z nasieniem lulka czarnego (*Hyoscyamus niger*)³² albo fasoli (*faba*)³³.

Co do sposobów użycia opium, Pliniusz pisze o picciu specyfiku zmieszanego z winem (XX 76,198), co zazwyczaj miało wywoływać sen, ale czasem też przeczyszczenie. Na sen należało je również mieszać i gotować z mlekiem (XX 76,201). Z kolei opium z olejkim różanym leczyło ból głowy oraz uszu, w tym drugim przypadku podane przez zakropienie. Na podagrę wskazane było robić okłady z opium i kobiecego mleka, wybroczyny skórne typu tzw. „róży” oraz wszelkie rany leczyło się zaś specyfikiem połączonym z octem (XX 76,201). Opium miało być też skutecznym lekiem na parchy (XX 76,198: *semen elephantiasi medetur*). Kwiaty jednego z typów maku, zwanego przez Pliniusza *rheas*, który samoistnie wysiewał się wśród zbóż, ludzie zrywali i zjadali w całości surowe; można było jednak również jego makówki ugotować w winie, co skutkowało przeczyszczeniem i przynosiło sen (XX 77,204). Działanie przeczyszczające miały mieć także zmieszane z miodem nasiona innego dziko rosnącego gatunku (XX 78,205–206), zwanego *ceratitis*, spotykanego nad brzegami rzek i w pobliżu morza; jego liście utarte z olejkim leczyły natomiast oczy bydła, korzenie, wygotowane we własnym wywarze, były zaś środkiem na ból lędźwi i wątroby („ad lumborum vitia et iocineris”). Jeszcze inny rodzaj dzikiego maku, określanymi jako *heraclion* lub *aphron*, stosowany był, zdaniem Pliniusza, do wybielania lnu (XX 79,207: „ex hoc lina splendorem trahunt. Aestate tunditur in pila”)³⁴. Można go też było utłuc w móżdżerze i zmieszać z winem, a mikstura tak uzyskana wywoływała wymioty (XX 79,207). Najważniejsze jednak, że ten rodzaj maku służył do wytwarzania lekarstwa zwanego *diakodion* albo *arteriace* (XX 79,207). I tu Pliniusz podaje dokładny sposób jego produkcji: 120 makówek tegoż maku (choć niektórzy używają i innych odmian) maceruje się przez dwa dni w trzech *sextarii* (*sextarius* to 0,545 l³⁵) deszczowej wody. Następnie gotuje, precedza, miesza z miodem i ponownie gotuje na

³² Skądinąd roślina ta ma właściwości halucynogenne.

³³ Trzeba jednak zaznaczyć, że — mimo zbieżności nazwy — zapewne nie chodzi tu o współczesną fasolę, którą sprowadzono do Europy z Ameryki, lecz o jakąś roślinę strączkową, która wydaje się być rodzajem grochu lub bobu.

³⁴ Tu jednak autor się pomylił, ponieważ do tego celu służyła inna roślina zwana *strouthion*, czyli mydlnica lekarska (*Saponaria officinalis*).

³⁵ E. WIPSYCKA, *Metrologia* [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo starożytności klasycznej*, t. I/II, red. E. WIPSYCKA, Warszawa 2001, s. 582.

wolnym ogniu aż połowa wywaru odparuje. Można dodać nieco (sześć drachm) szafranu oraz sok roślinny z hypocystu (*Citinus hypocisthis*), aromatyczną gumę zwaną *tus*³⁶, arabską gumę akacjową (*Acacia arabica*) i *sextarius* wina kreteńskiego z rodzynekami. Wszystkie te dodatki nie mają jednak znaczenia zdrowotnego tylko smakowe, aby lekarstwo działało wystarczy bowiem mak i miód (XX 79,208). Pliniusz zna również (XX 80,209) inny rodzaj maku dzikiego, *tithymalis* albo *mecon*. Suszyło się go w cieniu, a jego nasiona pite z miodem miały oczyszczać żołądek, makówki natomiast — zielone lub suche — można było aplikować na oczy, aby zapobiec łzawieniu. Uzyskane z niego opium, rozpuszczone w czystym winie, leczyło także ukłucia skorpiona. Autor przyznaje jednak, że niektórzy w tym samym celu używali główek albo liści czarnego maku.

Pliniusz ostrzega, że nadużycie opium może prowadzić do śmierci we śnie i podaje przykład pewnego Rzymianina (ojca pretora Publiusza Licyniusza Cecyny), który — gdy miał już dość długotrwałej choroby — popełnił w Bawilum w Hiszpanii samobójstwo, zażywając dużą dawkę tego specyfiku. A był to — jak twierdzi autor — tylko jeden z wielu takich przypadków (XX 76,199). Stąd też niektórzy lekarze, np. Diagoras i Erasistratos, uważali, że opium to śmiertelna trucizna i zabraniali jej stosowania, nawet zakraplania, które ich zdaniem powodowało utratę wzroku. Inny z medyków, niejaki Andreas, zgadzał się z tą opinią, pisząc że tylko dlatego część ludzi zażywających w ten sposób opium nie oślepla, że użyli specyfiku sfałszowanego w Aleksandrii i dopuszczał jego stosowanie wyłącznie w opisanym wyżej leku zwanym *diakodion* (XX 76,200). Sam Pliniusz uparcie przestrzega, że opium z winem powoduje biegunkę (XX 76,202).

Z całego długiego passusu „Historii naturalnej” wynika, że znano i używano wielu odmian maku dzikiego i ogrodowego. Poza opium otrzymywanego z soku wykorzystywano również całe makówki, łodygi, liście i kwiaty. Opium rozpuszczano (a czasem też gotowano) w wodzie, winie, occie, mleku (również kobiecym), miodzie i oliwie z oliwek. Różnie uzyskany specyfik pito, wcierano, zakraplano do oczu i uszu, robiono z niego okłady. Wygląda wręcz na to, że opium było stosowane nadzwyczaj często, ale w charakterze lekarstwa albo — co najwyższej — środka pozwalającego w przyjemny sposób popełnić samobójstwo. Pliniusz nie wspomina nic o jego właściwościach narkotycznych; nikt się nim nie odurzał celem uzyskania odmiennych stanów świadomości. Późnoantyczni neoplatonicy nie byli więc na pewno gronem nałogowych opiumistów.

³⁶ Pozyskiwaną z drzew z rodzaju *Boswellia*, vide OLD, s.v. *tus*.

2. EKONOMIA OPIUM

W nieco inny sposób pozwala spojrzeć na opium źródło, do którego rzadko lub zgoła wcale nie sięgano, badając rolę i miejsce tego specyfiku w starożytności, czyli edykt Dioklecjana o cenach maksymalnych, stąd warto poświęcić mu nieco więcej miejsca.

Oto pod koniec 301 r., między 20 listopada a 10 grudnia³⁷, cesarz Dioklecjan (284–305), w imieniu własnym oraz trzech swoich współwładców, z którymi tworzył tzw. pierwszą tetrarchię, wydał „Edykt o cenach towarów wystawionych na sprzedaż („*Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium*”)³⁸. Jest to wyjątkowy dokument zachowany w materiale epigraficznym w podstawowej wersji łacińskiej i w greckich tłumaczeniach³⁹. Zawiera wykaz tysięcy surowców, produktów, przedmiotów, zawodów z podaniem przy każdym z nich najwyższej ceny, jaką sprzedający mógł uzyskać od kupującego. Domagający się wyższej zapłaty podlegali karze śmierci. Rozporządzenie miało być remedium na koszmar wielkiej inflacji gnębiącej Cesarstwo od dziesięcioleci. Ceny rosły wówczas w zastraszającym tempie, szacuje się, że tylko w latach 293–301 roczny wskaźnik inflacji wynosił 22,9%. Cesarz usiłował ratować sytuację, zakazując odgórnie podnoszenia cen ponad ustaloną wysokość⁴⁰.

Odkładając na bok różne fundamentalne pytania, które edykt Dioklecjana od dziesięcioleci wywołuje wśród badaczy⁴¹, na nasze potrzeby potraktujemy go tylko jako źródło na temat miejsca opium na rynku późnoantycznego Cesarstwa. Rozporządzenie może też pokazać, kogo właściwie było na opium stać. Na wstępie

³⁷ Wynika to z preambuły ustawy, w której Dioklecjan występuje jako imperator po raz osiemnasty, co datuje się od 20 listopada 301. Z kolei wzmianka o osiemnastej *tribunicia potestas* władcy oznacza, że edykt wydano zanim 10 grudnia 301 cesarz wszedł w dziewiętnasty rok sprawowania tej funkcji (vide D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle*, s. 263–264).

³⁸ *Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium. Edykt Dioklecjana o cenach towarów wystawionych na sprzedaż*, przekł., wstęp, oprac. A. i P. BARAŃCY, P. JANISZEWSKI, „*Fontes Historiae Antiquae*”, t. IX, Poznań 2007 — tu też tekst łaciński i grecki z wydania: *Diocletians Preisedikt*, hrsg. S. LAUFFER, Berlin 1971. Nowsze uzupełnienia tekstu edyktu: M.H. CRAWFORD, J. REYNOLDS, *The Publication of the Prices Edict: a New Inscription from Aezani*, „*Journal of Roman Studies*”, t. LXV, 1975, s. 160–163; iidem, *The Aezani Copy of the Price Edict*, „*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*”, t. XXVI, 1977, s. 125–151; t. XXXIV, 1979, s. 163–210.

³⁹ Historię rekonstrukcji i poszukiwań inskrypcji z tekstem edyktu przedstawia: M.H. CRAWFORD, *Discovery, Autopsy and Progress: Diocletian's Jigsaw Puzzles* [w:] *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, ed. T.P. WISEMAN, Oxford 2002, s. 145–163.

⁴⁰ Na temat inflacji w III i IV w. vide R.S. BAGNALL, *Currency and Inflation in Fourth Century Egypt*, Atlanta 1985.

⁴¹ Nie jest jasne, czy edykt w ogóle wszedł w życie, czy obowiązywał w całym państwie, a jeśli tak, to jak długo, bo 1 maja 305 Dioklecjan abdykował, jego następcy rychło zaczęli zaś walkę o władzę, zakończoną dopiero w 324 r., gdy na placu boju, jako niekwestionowany pan całego Imperium, pozostał już tylko Konstantyn Wielki (306–337).

trzeba jednak koniecznie poczynić dwa bardzo ważne zastrzeżenia. Po pierwsze na tej podstawie poznamy nie tyle rzeczywistość, ile idealne wyobrażenie władzy o tym, jak powinna owa rzeczywistość wyglądać. Przykładowo Federico Morelli⁴² porównał ceny materiałów tkackich z cenami gotowego produktu z nich wytwarzanego, czyli płaszcza zwanego *sticharion*, będącego jednym z podstawowych elementów stroju żołnierzy, a więc kupowanego masowo dla armii. Okazało się, że z trzech różniących się gatunkiem rodzajów owego płaszcza typ „średni”, nazywany nie bez przyczyny „wojskowym”, miał mieć maksymalną cenę, w której koszty materiału stanowiły aż 90–96% ceny gotowego wyrobu. Oznacza to, że w praktyce producent nie dostawał wynagrodzenia⁴³. Była to zatem forma ukrytego podatku towarowego na rzecz państwa. Widać więc, że ceny zawarte w edyktie — przynajmniej niektóre — zostały sztucznie stworzone, tak aby za ich pośrednictwem można było realizować cele władzy. Oczywiście nie dotyczy to wszystkich taryf — może tylko towarów i usług związanych z armią i aparatem imperium? Czy cena — powiedzmy — pietruszki też była przedmiotem takich samych kombinacji, można wątpić. Niestety nie jest jednak jasne, jak edykt powstawał. Gdy go ogłaszano, Dioklecjan ze sztabem swoich ludzi od kilku lat rezydował w Antiochii⁴⁴ będącej wielkim rynkiem towarów, gdzie była sprzedawana większość wymienionych w edyktie produktów. Znamy też okoliczności powstania (również w Antiochii) późniejszej regulacji cen wprowadzonej przez cesarza Juliana Apostatę (360–363)⁴⁵. Taryfikator ten powstał po konsultacjach z organizacjami producentów i kupców prowadzących rejestry cen. Podobne wykazy znamy ze źródeł papirologicznych pochodzących z IV w. z Egiptu⁴⁶; stowarzyszenia producentów deklarowały w nich, po jakich cenach gotowe są sprzedawać swoje produkty — stanowiło to znakomity materiał dla twórców edyktu. Źródłem danych były też zapewne dokumenty i rachunki z posiadłości cesarskich. Reasumując, wykaz powstał jako zbiór i wypadkowa cen znanych z autopsji, występujących w różnych dokumentach oraz odgórnych kombinacji o charakterze politycznym. Mamy więc pewien zamysł władzy, program idealny, który tylko częściowo pokrywa się z prawdziwym życiem. Jakie miejsce w tym planie zajmuje interesujące nas opium, można tylko domniemywać, był to jednak specyfik,

⁴² F. MORELLI, *Tessuti e indumenti nel contesto economico tardoantico: i prezzi*, „Antiquité Tardive”, t. XII, 2004, s. 55–78.

⁴³ Ibidem, s. 60.

⁴⁴ W czasie prac nad tekstem, co najmniej od początków 299 r., władca przebywał w Antiochii, a w chwili publikacji mógł być w Egipcie, który odwiedził na przełomie 301 i 302 r., ponieważ ostatnia data poświadczająca jego pobyt w Antiochii w 301 r. to 4 lipca. W Antiochii był z powrotem chyba jesienią 302 r. (vide T.D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, London 1982, s. 55; D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle*, s. 263).

⁴⁵ S. CORCORAN, *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government A.D. 284–324*, Oxford 1996, s. 219.

⁴⁶ R.S. BAGNALL, *Currency and Inflation*, s. 61–72.

od którego nie zależał los Imperium, państwo nie miało powodu spekulować jego cenami tak, jak w przypadku wspomnianego wyżej wojskowego płaszcza.

Drugie wstępne zastrzeżenie dotyczy samych cen. Edykt Dioklecjana podaje je w starych jednostkach monetarnych, czyli w denarach, które fizycznie już na rynku nie istniały, pozostały tylko „symboliczną” jednostką obrachunkową. W praktyce każdą cenę maksymalną trzeba było przeliczyć na pieniądze funkcjonujące w obiegu, co zresztą dla nas jest sytuacją idealną, ponieważ pozwala łatwo porównywać ceny. W obiegu były monety o następującej wartości⁴⁷:

- złoty *aureus* (inaczej *solidus*) = 1 200 denarów;
- srebrny *argenteus* = 100 denarów;
- miedziana moneta tzw. laurowa⁴⁸ duża (*nummus*?) = 25 denarów;
- miedziana moneta tzw. promienista⁴⁹ (tzw. *radiatus*) = 5 denarów;
- miedziana moneta tzw. laurowa mała (tzw. *laureatus*) = 2 denary.

Wynika z tego, że: 1 *aureus* = 12 *argentei* = 48 *nummi* = 240 *radiati* = 600 *laureati* = 1200 denarów. Kluczem do systemu jest złoty *aureus* o wadze 5,45 gramów. Do niego też będziemy odnosić wszelkie dalsze ustalenia.

W edykcje pojawiają się dwa rodzaje opium (rozd. 36,131–132):

36,131. opium makowego tebańskiego⁵⁰ — *pondus* 1 — denarów 1000

36,132. opium z Cyrenajki⁵¹ — *pondus* 1 — denarów 1250.

Od razu zauważmy, że ustawodawca uwzględnił tylko opium z Egiptu i Cyrenajki (części Libii). Jak pamiętamy, Aleksander z Tralles⁵² przywoływał w swoich recepturach „opium tebańskie” i „sok cyrenajski”. Z kolei Pliniusz pisał (HN XX 76.202) o fałszowaniu opium w Aleksandrii. Specyfik w szczególności sposób wiązano więc z Egiptem i Libią, które mogły być największymi jego producentami (podobnie jak obecnie Afganistan, skąd pochodzi ponoć 90% sprzedawanego środka). Pojawia się zatem pytanie, co z opium wytwarzanym w innych ośrodkach. W edykcje wspomina się nasiona maku („1,31. maku⁵³ — *modius* obozo-

⁴⁷ R.S. BAGNALL, *Currency and Inflation*, s. 22–25.

⁴⁸ Zwana tak przez numizmatyków (łac. *laureati*, ang. *laureate*), ponieważ na awersie przedstawiano popiersie cesarza w wieńcu laurowym. Nie jest pewne, jak była nazywana w starożytności.

⁴⁹ „Promienista” (łac. *radiati*, ang. *radiate*), czyli z popiersiem cesarza w promiennej koronie solarnej.

⁵⁰ *Diokletians Preisedikt*, 36,131: *opii me<co>nos Thebaicu*; Crawford, Reynolds, 1979, 34,103: *Opium meconis Thebaici*; chodzi zatem o opium makowe (łac. *opium meconos*, gr. ὄπιον μήκωνος) z Teb w Egipcie.

⁵¹ *Diokletians Preisedikt*, 36,104: *Opium <C>yrenaici*; Crawford, Reynolds, 1979, 34,132: *Opium Cyrinaici*.

⁵² *Alexander von Tralles*, ed. T. PUSCHMANN, t. I–II, Vienna 1878–1879 (repr. Amsterdam 1963).

⁵³ Łac. *papaveris*, gr. μήκωνος (czyli: *papaver* / μήκων).

wy⁵⁴ jeden — denarów 150”), w których przypadku nie zastosowano jednak ograniczenia regionalnego. Mak siano wszak w całym basenie Morza Śródziemnego. Analizowany wyżej obszerny *passus* „Historii naturalnej” Pliniusza potwierdza dość powszechne użycie opium jako medykamentu, nie było też ono trudne do wytworzenia. Może więc egipski i libijski specyfik, choć dominujący na rynku, nie był jedynym sprzedawanym produktem, tylko jakby towarem wzorcowym, według zasady: gorsze — tańsze — tebańskie oraz lepsze — droższe — cyrenajskie. Byłoby to zgodne z logiką edyktu.

Oba wymienione typy opium znalazły się na końcu ustawy Dioklecjana wśród najprzeróżniejszych towarów typu: chemikalia, żywice, woski, olejki, włókna, przyprawy, wonności, barwniki, korale, kleje. Oba były jednymi z najdroższych produktów, cenniejsze okazały się bowiem tylko szafran arabski („36,60. *libra* 1 — denarów 2000”) i koral pierwszej jakości („36,133. *pondus* 1 — denarów 2000”). Wysoki koszt i luksusowy charakter specyfiku trochę niepokoi w kontekście relacji Pliniusza, z której zdaje się wynikać powszechność jego stosowania w medycynie.

Pondus italski (inaczej *libra*) ma 327,45 g⁵⁵. Do celów badawczych wygodnie jest przeliczyć go na kilogramy, co daje nam lepsze wyobrażenie o przywoływanych wielkościach — przyjmijmy więc, że mówimy o 0,3 kg (1 kg = 1000 g). Taka zatem ilość opium tebańskiego nie powinna kosztować więcej niż 1000 denarów, cyrenajskiego zaś — 1250. Skoro jeden złoty *aureus* (5,45 g) miał wartość 1200 denarów, to tyle mniej więcej powinno kosztować maksymalnie ok. 0,3 kg droższego opium cyrenajskiego. Tak przynajmniej widzieli to cesarscy urzędnicy. Jak wysokie według twórców edyktu powinny być płace? To znaczy kto mógł sobie pozwolić na taki zakup?

Edykt podaje maksymalne taryfy płac, przy czym oczywiście chodzi tu o ludzi zatrudnionych i opłacanych za swoją pracę fizyczną lub umysłową. Pamiętać należy, że w Imperium żyli wielcy właściciele ziemscy, arystokracja senatorska i lokalna (prowincjonalna oraz miejska). Ich dochodów wprost edykt nie uwzględnia, choć oczywiście pojawiają się w nim ceny zbóż, wina i innych produktów wytwarzanych w wielkich majątkach. Łatwiej będzie jednak porównać maksymalne ceny opium z dochodami, które przynosiła praca bezpośrednia. Na przykład w kategorii usług znajdujemy następujący taryfikator (rozdz. 7):

⁵⁴ Co do jego wielkości vide dyskusja w: R. MACMULLEN, *Diocletian's Edict and the 'Castrensium Modius'*, „Aegyptus”, t. XLI, 1961, s. 3–5; R.P. DUNCAN, *The Size of the Modius Castrensium*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, t. XXI, 1976, s. 53–62.

⁵⁵ E. WIPSYCKA, *Metrologia*, s. 585

64. trenerowi sportowemu od jednego ucznia⁵⁶ — miesięcznie⁵⁷ denarów 50
 65. pedagogowi od jednego dziecka⁵⁸ — miesięcznie denarów 50
 66. nauczycielowi podstawowego kształcenia od jednego dziecka⁵⁹ — miesięcznie denarów 50
 67. nauczycielowi rachunków od jednego dziecka⁶⁰ — miesięcznie denarów 75
 68. nauczycielowi stenografii od jednego dziecka⁶¹ — miesięcznie denarów 75
 69. nauczycielowi pisma manuskryptów albo pisma starego rodzaju od jednego ucznia⁶² — miesięcznie denarów 50
 70. gramatykowi greckiemu lub łacińskiemu i nauczycielowi geometrii od jednego dziecka⁶³ — miesięcznie denarów 200
 71. retorowi lub sofście od jednego dziecka⁶⁴ — miesięcznie denarów 250
 72. adwokatowi lub znawcy prawa wynagrodzenia za otwarcie sprawy (*postulatio*)⁶⁵ — denarów 250
 73. za postępowanie sądowe (*cognitio*)⁶⁶ — denarów 1000
 74. nauczycielowi architektury od jednego dziecka⁶⁷ — miesięcznie denarów 100
 75. garderobianemu od pojedynczego kapiącego się⁶⁸ — denarów 2
 76. osobistemu łaźiebniemu od pojedynczego kapiącego się⁶⁹ — denarów 2.

Jak widać, najlepiej zarabiać mieli prawnicy: za samo otwarcie sprawy sądowej mogli oni pobierać maksymalnie 250 denarów, za całe postępowanie — dodatkowo 1000. Łatwo zatem policzyć, że po skończonej rozprawie adwokat mógł kupić *pondus* (0,3 kg) opium z Cyrenajki. A ponieważ ludzie antyku — jak pokazuje materiał papirologiczny pochodzący nawet z zapadłych egipskich miścin i wsi⁷⁰ — uwielbiali się procesować, zapotrzebowanie na adwokatów było

⁵⁶ Łac. *ceromatitae in singulis discipulis*.

⁵⁷ Łac. *menstruos*.

⁵⁸ Łac. *paedagogo in singulis pueris*.

⁵⁹ Łac. *magistro instituto<ri> litterarum in singulis pueris*.

⁶⁰ Łac. *calculatori in singulis pueris*.

⁶¹ Łac. *notario in singulis pueris*.

⁶² Łac. *librario sibe antiquario in singulis discipulis*.

⁶³ Łac. *<g>rammatico Graeco sive Latin et geometrae in singulis discipulis*.

⁶⁴ Łac. *oratori sive sofistae in singulis discipulis*; w greckim przekładzie edyktu zawód ten określono jako: ῥήτορι ἤτοι σοφιστῆ.

⁶⁵ Łac. *advocato sive iuris perito mercedis in postulatione*; w greckim tłumaczeniu, w przypadku określenia zawodu, mamy: δικολόγῳ ἤτοι νομικῷ.

⁶⁶ Łac. *in cognitione*.

⁶⁷ Łac. *architecto magistro per singulos pueros*.

⁶⁸ Łac. *capsario in singulis labantibus*.

⁶⁹ Łac. *balneatori privataro in singulis lavantius*.

⁷⁰ Vide retortzy i sofści znani z (zachowanych w papirusach) akt procesów toczących się w Egipcie zebrani w: P. JANISZEWSKI, K. STEBNICKA, E. SZABAT, *Sofści i retortzy greccy w cesarstwie rzymskim*

ogromne. Z pewnością więc okazji do zarobienia przewidzianych w taryfikatorze pieniędzy było wiele. Niemniej nawet dla adwokatów jeden złoty *aureus* stanowił znaczą kwotę.

Gorzej wyglądała sytuacja innych pracowników sfery usług. „Nauczyciel podstawowego kształcenia” miał od jednego ucznia brać miesięcznie nie więcej niż 50 obrachunkowych denarów. Dopiero 20 uczniów pozwoliłoby mu więc kupić *pondus* (0,3 kg) gorszego opium tebańskiego, a 25 — tyle samo cyrenajskiego. Zwykły garderobiany czy łaźiebny zaś, z maksymalnym zarobkiem wysokości 2 denarów od osoby, musiałby obsłużyć 500 klientów, aby kupić *pondus* tańszego i 625 klientów, aby kupić *pondus* lepszego specyfiku. Nabytek taki był zatem poza zasięgiem zarówno przeciętnego nauczyciela, jak i pracownika łaźni.

Oczywiście kluczowe pozostaje pytanie, ilu uczniów miał dany nauczyciel czy klientów adwokat lub łaźiebny. W tej kwestii nasza wiedza jest, niestety, fragmentaryczna, a dla czasów Dioklecjana — wręcz żadna. Wiemy, ilu uczniów studiowało pół wieku później u najwybitniejszego greckiego retora (sofisty) epoki, czyli Libaniosa z Antiochii⁷¹, w jego czasach jednak edykt na pewno już nie obowiązywał, a i ceny były wyższe. Niemniej wydaje się, że i w epoce Dioklecjana dobry retor dysponował podobnym gronem uczniów co Libanios. Wiemy zaś, że ten ostatni w czasie, gdy prowadził prywatną szkołę w Konstantynopolu (od zimy 340/341 do 342 r.), miał ponad 80 studentów. Potem, gdy w 354 r. powrócił na stałe do rodzinnej Antiochii, we własnym domu uczył 15 adeptów retoryki; gdy grono to wzrosło do 50 osób, wynajął na szkołę pomieszczenie przy agorze. Przykład ten pokazuje, że w dużym mieście Imperium w szkole znanego nauczyciela wymowy edukowało się kilkudziesięciu studentów.

Według edyktu (rozd. 7.71) retor miał brać miesięcznie od jednego ucznia maksymalnie 250 denarów. Jak łatwo policzyć, przy 80 uczniach daje to 20 000 denarów, przy 15 uczniach zaś — 3750 denarów. Jeśli sumy te przeliczymy na maksymalne ceny opium, to za dochód z nauczania 80 studentów można było kupić 20 *pondusów* tebańskiego i 16 cyrenajskiego makowego specyfiku. Przy 15 uczniach mamy zaś odpowiednio: pierwszego — ok. 4,7 *pondusa*, drugiego — 3,75 *pondusa*. Przy czym należy pamiętać, że dobrzy retorzy bywali adwokatami w sądach, czyli okazjnie mogli dodatkowo zarobić duże pieniądze za otwarcie i prowadzenie procesu.

Z powyższych obliczeń jasno wynika, że jeśli chodzi o osoby zatrudnione w sektorze usług, na opium stać było głównie prawników. Rzecz wygląda jeszcze gorzej, jeżeli popatrzymy na taryfikator płac pracowników fizycznych. Oto kilka wybranych przykładów (rozd. 7):

(I–VII w.), Warszawa 2011; iidem, *Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire*, Oxford University Press 2015.

⁷¹ Vide: P. JANISZEWSKI, *Libanios* 1 [w:] *Sofiści i retorzy greccy*, s. 290–294; idem, 624. *Libanios* [w:] *Prosopography of Greek Rhetors and Sophists*, s. 213–217.

1a. robotnikowi wiejskiemu z utrzymaniem ⁷²	dniówki ⁷³	denarów 25
[...]		
2. murarzowi budującemu z kamienia z utrzymaniem ⁷⁴	dniówki	denarów 50
[...]		
9. malarzowi wizerunków z utrzymaniem ⁷⁵	dniówki	denarów 150
[...]		
11. pracującemu z żelazem z utrzymaniem ⁷⁶	dniówki	denarów 50
12. piekarczowi z utrzymaniem ⁷⁷	dniówki	denarów 50
[...]		
15. codzienna zapłata dla wytwórcy cegły surowej do wypalenia, który sam przygotowuje sobie materiał, za każde cztery cegły o wymiarach dwóch stóp, z utrzymaniem ⁷⁸		denarów 2.

Tu już żadne obliczenia nie są potrzebne, gołym okiem widać, że kupno opium przekraczało jakiegokolwiek możliwości ludzi żyjących z pracy rąk. Nawet malarz ze stawką maksymalnie 150 denarów dopiero po dziewięciu dniach mógłby — według ustawodawcy — kupić *pondus* lepszego cyrenajskiego opium (1250 : 150 = ok. 8,3), po siedmiu zaś — gorszego tebańskiego (1000 : 150 = ok. 6,7).

Ze względów zatem czysto ekonomicznych opium, przynajmniej to kupowane na rynku, nie mogło być środkiem stosowanym powszechnie w kręgach neoplatońskich intelektualistów w celu wprawienia się w odmienne stany świadomości. Trzeba jednak cały czas pamiętać, że jego wytworzenie nie było zbyt kłopotliwe, a skoro mak rośnie w całym basenie Morza Śródziemnego, w zasadzie nie ma potrzeby kupować specyfiku za tak duże pieniądze na użytek własny.

W tym miejscu warto otworzyć nawias i spojrzeć na jeszcze jedną kategorię towarów uwzględnioną w edykcji. Oto zupełnie inne niż opium miejsce zajmuje w nim wino i piwo, które pojawiają się już w drugim rozdziale, tuż po zbożach i innych nasionach. Cesarska ustawa podaje m.in. (rozd. 2: „także wina”)⁷⁹:

⁷² Łac. *operario rustico p[asto]*.

⁷³ Tu i niżej łac. *diurnus* (gr. ἡμερήσιος).

⁷⁴ Łac. *lapidario structori pas[to]*.

⁷⁵ Łac. *pictori imaginario ut supra*.

⁷⁶ Łac. *fabro ferrario ut supra*.

⁷⁷ Łac. *pistori ut supra*.

⁷⁸ Łac. *lateris crudi ad laterculos diurnam mercedem, in lateribus quattuor pedum vinum, ita ut ipse sibi inpensam praep[ar]et, pasto*.

⁷⁹ Łac. *Item de vinis*.

1a. piceńskiego ⁸⁰	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 30
2. tiburtyńskiego ⁸¹	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 30
3. sabińskiego ⁸²	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 30
4. aminnejskiego ⁸³	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 30
5. saickiego (?) ⁸⁴	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 30
6. surrentyjskiego ⁸⁵	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 30
7. faleryjskiego ⁸⁶	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 30
10. wina wiejskiego ⁸⁷	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 8
11. <i>cervesia</i> lub piwa z jęczmienia ⁸⁸	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 4
12. <i>zythum</i> ⁸⁹	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 2
13. wina meońskiego ⁹⁰	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 30
14. złotego attyckiego wina ⁹¹	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 24
17. wina korzennego ⁹²	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 24
18. wina przyprawionego piołunem ⁹³	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 20
19. wina różanego ⁹⁴	<i>sextarius</i> italski jeden	denarów 20.

Miarą wina i piwa jest w edykcie *sextarius*, czyli, jak już wspomniano, 0,545 l⁹⁵. Najdroższe z trunków nie powinny kosztować więcej niż 30 denarów. Można zatem policzyć, że 1 *pondus* (ok. 0,3 kg) tebańskiego opium za maksymalnie 1000 denarów stanowi równowartość ok. 33,3 *sextarii* (ok. 18 l) ekskluzywnego wina. Przy cenach piwa na poziomie 2–4 denarów 1 *pondus* tego samego tebańskiego opium odpowiada 500–250 *sextarii* (272,5–136,26 l) tegoż trunku. Na tym tle widać więc,

⁸⁰ Łac. *Piceni*; z Picenum w Italii.

⁸¹ Łac. *Tiburtini*; z Tibur w Italii.

⁸² Łac. *Sabini*; z ziemi sabińskiej w Italii.

⁸³ Łac. *Aminnei*; z Aminaea w Italii.

⁸⁴ Łac. *Saiti*; wg Lauffera (*Diokletians Preisedikt*, s. 218) albo wino z Setia w Lacjum (*Saitum* = *Setinum vinum*), albo z Sais w Egipcie (*Saiticum vinum*). Za tym drugim zdaje się przemawiać wzmianka Pliniusza (HN, 14,61). Z drugiej strony zostało ono umieszczone w edykcie między winami z Italii.

⁸⁵ Łac. *Surrentini*; z Surrentum w Italii (Kampania).

⁸⁶ Łac. *Falerini*; z winnic na stokach *Mons Falernus* na pograniczu Lacjum i Kampanii w Italii.

⁸⁷ Łac. *vini rustici*.

⁸⁸ Łac. *cervesiae* <*sive*> *cami*; łac. *cervasia*, gr. κερβησία to wyrażenie celtyckiego pochodzenia, oznaczające napój podobny do piwa, w Rzymie używany jako lekarstwo (vide Pliniusz, HN, 22,164); łac. *camum*, gr. κάμυον — piwo z jęczmienia (również wyraz obcy).

⁸⁹ Łac. *zythi*; napój z jęczmienia, rodzaj piwa wyrabianego w Egipcie.

⁹⁰ Łac. *item caroeni Maeoni*; słodkie gotowane wino z Meonii w Azji Mniejszej.

⁹¹ Łac. *crhysattici*.

⁹² Łac. *conditi*; wino przyprawione korzeniami.

⁹³ Łac. *apsinthi* nazwa pochodzi od gr. ἀψίνθιον, czyli „piołun” (*Artemisia absinthium*); *Diokletians Preisedikt*, s. 219: „Wermutwein”.

⁹⁴ Łac. *rhosati*; też rodzaj musu z róży (vide też Pliniusz, HN, 14, 106).

⁹⁵ E. WIPSZYCKA, *Metrologia*, s. 582.

że makowy specyfik to towar bardzo drogi i luksusowy. O wiele łatwiejszą i tańszą używką było nawet najdroższe wino, co skądinąd w cywilizacji śródziemnomorskiej jest dość oczywiste. Opium zatem w świetle cesarskiego edyktu jawi się jako specyfik odmierzany z aptekarską wręcz dokładnością, używany jako lek, nie zaś używka stosowana przez nauczycieli i uczniów neoplatońskiej szkoły. Jeśli w ogóle w tych kręgach stosowano jakieś środki odurzające, to powinniśmy zwrócić naszą uwagę w zupełnie innym kierunku.

II. HALUCYNOGENNE GAZY

O ile w przypadku opium źródła późnoantyczne nie mówią wprost o osobach stosujących je w celach narkotycznych, o tyle przynoszą informacje o innej metodzie wprawiania się w odmienne stany świadomości. Chodzi o użycie gazów halucynogennych wydobywających się z jaskiń i szczelin w różnych miejscach świata antycznego⁹⁶. Nas w tym przypadku w szczególności interesuje Azja Mniejsza i dolina rzeki Meander (dziś Menderes w Turcji), gdzie w wielu punktach wydzielają się trujące i szkodliwe opary. Był to fenomen w starożytności dobrze znany. Na przykład Strabon w „Geografii” wymienił trzy tego rodzaju miejsca na tym obszarze (XII 8,17 i XIV 1,11)⁹⁷: Hierapolis (dziś Pamukkale), Acharaka i Aornon koło miejscowości Thymbria (niedaleko Magnezji)⁹⁸. Pierwsze z nich jest dobrze znane, do dziś przy ruinach świątyni Apollona, po jej prawej stronie, widoczne jest bowiem zejście do grotty noszącej w starożytności złowrogą nazwę Plutonium. Znajduje się tam szczelina w ziemi, w której swobodnie mieści się człowiek; poszerzający się stopniowo korytarz biegnie dalej głęboko w dół, na jego końcu znajduje się zaś ogrodzony murkiem rodzaj studni o średnicy około dziewięciu metrów. Zalega w niej gęsta mgła oparów, które nie pozwalają dojrzeć dna szybu. W pobliżu studni jest dość bezpiecznie, szczególnie gdy prąd powietrza wentyluje pomieszczenie, zejście do szybu jest jednak niemożliwe, gdyż zgromadzone w nim gazy są śmiertelnie trujące. Niestety czasem wydostają się one ze studni, dlatego też w drugiej połowie XX w., aby uniemożliwić schodzenie do Plutonium, władze

⁹⁶ Nowsze opracowanie, zbierające materiał i wyniki starszych badań, to: Y. USTINOVA, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford 2009.

⁹⁷ *The Geography of Strabo*, with an English translation by H.L. JONE, t. V, Books 10–12, Cambridge, (Mass.)–London 1961; *The Geography of Strabo*, with an English translation by H.L. JONES, t. VI, Books 13–14, Loeb, Cambridge (Mass.)–London 2000.

⁹⁸ Vide też: G.E. BEAN, *Turkey Beyond the Meander*, London 1989, s. 202–204; T.M. CROSS, S. AARONSON, *The Vapours of One Entrance to Hades*, „Antiquity”, t. LXII, 1988, s. 88–89 (artykuł dotyczy głośnego wydarzenia z 1986 r., gdy gaz wydobywający się z jeziora Nyos w Kamerunie zabił wiele osób); S. NEGRI, G. LEUCCI, *Geophysical Investigation of the Temple of Apollo (Hierapolis, Turkey)*, „Journal of Archaeological Science”, t. XXXIII, 2006, s. 1505–1513; Y. USTINOVA, *Caves*, s. 84–87.

tureckie najpierw wstawiły w wejściu przy świątyni Apollona kratę, potem szczerze zamurowały otwór. Żadni wrażeń turyści, mimo ostrzeżeń, schodzili bowiem w dół chodnikiem do studni albo starali się choć wcisnąć głowę pomiędzy kraty, co — jak wieść niesie — nie raz kończyło się podtruciem czy nawet śmiercią.

Z Hierapolis związany jest nadzwyczaj interesujący przekaz autorstwa neoplatonńskiego filozofa Damaskiosa, przy którego postaci musimy na chwilę się zatrzymać⁹⁹. Urodził się on w Damaszku w chrześcijańskim już imperium na początku lat sześćdziesiątych V w. Był wyznawcą starych bogów wrogo nastawionym do nowej religii. Początkowo studiował retorykę w rodzinnym mieście, na początku lat osiemdziesiątych udał się natomiast w celu pogłębienia wiedzy w tej dziedzinie do Aleksandrii, gdzie również przez dziewięć lat sam nauczał sztuki wymowy. Porzucił jednak to zajęcie na rzecz filozofii, z którą zetknął się w Egipcie. W Aleksandrii spotkał bowiem wielkich filozofów szkoły neoplatonńskiej. Poznał tam m.in. Izydora¹⁰⁰, który wcześniej studiował pod kierunkiem kierowników Akademii Platonskiej w Atenach, w tym wspomnianego przez nas już wyżej Proklosa. Damaskios został wiernym uczniem Izydora. Niestety w latach osiemdziesiątych w Aleksandrii pogańskie szkoły co najmniej dwukrotnie stały się obiektem ataku ze strony chrześcijan, Kościoła i władz. Dokładna chronologia i charakter tych wydarzeń są przedmiotem dyskusji¹⁰¹, nie ulega jednak wątpliwości, że nauczyciele i studenci byli więzieni i torturowani, część skryła się lub zbiegła z miasta. Na przełomie 489 i 490 r. również Izydor i Damaskios opuścili Egipt, aby udać się do Aten, które wtedy jawiły się jako ostatni bastion pogańskich intelektualistów. Wędrówka ta trwała osiem miesięcy; droga wiodła przez Gazę, do Bostry w Arabii, gdzie zbiegów przyjął, a następnie przyłączył się do nich Doros¹⁰², dawny uczeń Izydora. Stąd cała trójka udała się do rodzinnego miasta Damaskiosa, czyli Damaszku. Przy okazji zwiedzili Heliopolis (Baalbek) oraz

⁹⁹ Vide: PLRE II Damascius 2, s. 342–343; W. KROLL, RE IV 2 (1901), s.v. Damaskios 2, coll. 2039–2040; Ph. HOFFMANN, DPhA II (1994), D 3, s. 541–593; F. TRABATTONI, *Per una biografia di Damascio*, „Rivista di storia della filosofia”, t. II, 1985, s. 179–201; E. SZABAT, *Teachers in the Eastern Roman Empire (Fifth-Seventh centuries). A Historical Study and Prosopography* [w:] *Alexandria. Auditoria of Kom el-Dikka and Late Antique Education*, ed. by T. DERDA, T. MARKIEWICZ, E. WIPSYZKA, Warsaw 2007, s. 177–345, nr 50, Damaskios, s. 230–232; eadem [w:] *Sofiści i retorycy greccy*, s.v. Damaskios, s. 119–121; eadem [w:] *Prosopography of Greek Rhetors and Sophists*, nr 243. Damaskios, s. 81–83.

¹⁰⁰ E. SZABAT, *Teachers*, nr 147, Isidoros, s. 265–266.

¹⁰¹ P. ATHANASSIADI, *Persecution and Response in Late Paganism: the Evidence of Damascius*, „Journal of Hellenic Studies”, t. CXIII, 1993, s. 1–29, gł. s. 20–22; E. SZABAT, „Wielkie prześladowania” pogańskich intelektualistów w Aleksandrii w V wieku n.e., „U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze”, t. X, 2010, s. 177–213; eadem, *The ‘Great Persecutions’ of Pagans in 5th-century Alexandria*, „Palamedes”, t. VII, 2012, s. 155–176.

¹⁰² E. SZABAT, *Teachers*, nr 65, Doros, s. 237.

Berytos i ich okolice. Później zaś — przez Afrodisias w Karii i Samos — filozofowie podążyli do Aten.

W mieście Pallady Damaskios wszedł do kręgu tamtejszej szkoły neoplatońskiej, gdzie studiował pod kierunkiem uczniów Proklosa, czyli Zenodotosa¹⁰³ i Marinosa¹⁰⁴. Za swojego mistrza uznawał jednak cały czas Izydora. Już jako dojrzały człowiek został zapewne ok. 515 r. kierownikiem (*διάδοχος*) neoplatońskiej szkoły ateńskiej, którą w roku 529 na mocy edyktu Justyniana zamknięto. Dlatego na przełomie 531 i 532 r. Damaskios, razem z grupą towarzyszących mu sześciu innych filozofów, udał się do Persji na dwór króla Chosroesa, aby tam krzewić grecką filozofię, skoro w chrześcijańskim Imperium stało się to niemożliwe. Efekty tego były chyba mizerne, dlatego też uciekinierzy powrócili niedługo na ziemie Cesarstwa po zawarciu w 532 r. tzw. pokoju wieczystego pomiędzy Imperium a państwem Sasanidów. Nie wiemy, gdzie wtedy osiadł Damaskios — zdaniem jednych być może w Harranie¹⁰⁵, według innych w Atenach¹⁰⁶. Zmarł po 538 r., kiedy to po raz ostatni jego imię uwiecznione zostało w inskrypcji, mianowicie w pochodzącym z Emesy (dziś Homs) wierszowanym napisie własnego autorstwa wyrytym na nagrobku jego niewolnicy Zosime¹⁰⁷.

Ten niezwykle interesujący pogański intelektualista, ostatni kierownik Akademii Platońskiej w Atenach, na początku VI w. napisał żywot swojego nieżyjącego już wówczas nauczyciela Izydora („Vita Isidori”)¹⁰⁸. Niestety tekst ten nie zachował się, znamy tylko dwa jego streszczenia w „Bibliotece” Focjusza — pierwsze bardzo krótkie i zwięzłe (*cod.* 181), drugie zaś długie i drobiazgowo (*cod.* 242). Poza tym drobne fragmenty tego dzieła znalazły się w różnych hasłach w „Liber Suda”¹⁰⁹. Korzystanie z tego materiału jest dość trudne, ale może przynieść wiele ciekawych informacji, jeden z epizodów zaś ma dla nas fundamentalne znaczenie.

¹⁰³ Ibidem, nr 313, Zenodotos, s. 323.

¹⁰⁴ Ibidem, nr 171, Marinos, s. 274–275.

¹⁰⁵ I. HADOT, *La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes* [w:] *Simplicius: sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du Colloque International de Paris 29.9–1.10.1985*, ed. I. HADOT, Berlin-New York 1987, s. 9–21; M. TARDIEU, *Sabiens Coraniques et Sabiens de Harran*, „Journal Asiatique”, t. CCLXXIV, 1986, s. 1–44.

¹⁰⁶ A. CAMERON, *The Last Days of Academy at Athens*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society”, t. CXCIV, 1969, s. 7–29.

¹⁰⁷ L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. V: *Émésène*, Paris 1959, nr 2336, s. 155 (cf. *Anthologia Graeca*, VII 553).

¹⁰⁸ Vide PLRE II Damascius; E. SZABAT, *Teachers*, s.v. 50, Damaskios, s. 177–345.

¹⁰⁹ PHOTIUS, *Bibliothèque*, t. II („codices” 84–185), ed. R. HENRY, BL, Paris 1960, *cod.* 181, s. 189–192; PHOTIUS, *Bibliothèque*, t. VI („codices” 242–245), ed. R. HENRY, BL, Paris 19710, *cod.* 242, s. 8–56; przekł. pol.: FOCJUSZ, *Biblioteka*, przekł. i oprac. O. JUREWICZ, t. II („kodeksy” 151–222), Warszawa 1988, *cod.* 181, s. 69–71; t. IV („kodeksy” 238–248), Warszawa 1996, *cod.* 242, s. 66–105; *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, ed. C. ZINTZEN, Hildesheim 1967; DAMASCIUS, *The Philosophical History*, ed. P. ATHANASSIDI, Athens 1999.

Oto podczas wędrówki z Egiptu do Aten Izydor, Damaskios i Doros przybyli — jak już wspomnieliśmy — do Afrodisias w Karii, w Azji Mniejszej. Mieszkał tam stary nauczyciel pierwszego z nich, Asklepiodotos¹¹⁰. Pochodził on z Aleksandrii, przeprowadził się jednak do Afrodisias, gdy poślubił Damianę, córkę i dziedziczkę bogatego właściciela ziemskiego z tych okolic. Zanim jednak się to stało, zdobył w Aleksandrii i Atenach rozległą i różnorodną wiedzę. Interesowały go studia przyrodnicze: badał różne gatunki roślin, zwierząt i minerałów. Studiował też medycynę, a nawet sam praktykował z powodzeniem ziołolecznictwo. Miał etnograficzne zacięcie, np. podczas wędrówek po Syrii zgłębiał obyczaje ludów tego regionu. Zajmował się również matematyką i nie stronił od mechaniki, konstruując jakies urządzenia (Athanassiadi 87 B: *μηχανήματα*) wykorzystywane w świątyniach; wykonywał też ozdoby wizerunków bogów. Przede wszystkim uważał się jednak za filozofa, wiedzę w tym zakresie zdobył zaś w najlepszej ateńskiej szkole platońskiej prowadzonej przez Proklosa. Sam, póki nie osiadł na stałe w Afrodisias, uczył kolejne pokolenia pogańskich intelektualistów, w tym Izydora. Poza tym był gorliwym poganinem — czcił święte posągi i układał religijne hymny ku czci bogów. Wyraźnie fascynowały go tajemne praktyki magiczne i teurgiczne oraz wszelkie rzadkie zjawiska. Izydor przypisywał mu wręcz nadprzyrodzone moce i cechy. Był np. przekonany, że to zaklęcia Asklepiodotosa uratowały ich obu, gdy zaczęli tonąć podczas przeprawy przez wezbraną rzekę Meander. Opowiadano też, że widział w ciemnościach tak dobrze, że nawet mógł w nich czytać bez dodatkowego światła. Asklepiodotos słynął również z gościnności i z radością przyjmował przyjaciół w swoim domu w Afrodisias. Tak też powitał swojego dawnego ucznia Izydora oraz dwóch jego z kolei uczniów — Damaskiosa i Dorosa — uciekających przez chrześcijańskimi prześladowaniami z Aleksandrii do Aten. Ci ostatni postanowili przy okazji odwiedzić pobliskie Hierapolis w dolinie Meandra i zejść do słynnej grotty przy świątyni Apollona. Wizytę tę opisał potem w „Żywocie Izydora” sam Damaskios, Focjusz tak streścił i częściowo zacytował zaś jego słowa (*Biblioteka, cod.* 242, fr. 131 = Athanassiadi 87 A; przekł. O. J u r e w i c z):

W Hierapolis we Frygii znajdowała się świątynia Apollona; pod nią schodził w głąb podziemny chodnik, z którego wydobywały się trujące wyziewy. Ludzie nie mogli bezpiecznie przechodzić nad otworem tego chodnika, ptaki nie mogły przelatywać; wszystko, co się tam pojawiało, padało martwe. Natomiast osoby wtajemniczone [*ταῖς δὲ τετελεσμένοις*], powiada autor [tj. Damaskios], były w stanie zejść w głąb, a nawet przebywać tam, nie zaznając żadnej szkody. Pisarz utrzymuje, że on sam i filozof Doros, wiedzeni ciekawością, weszli tam i wyszli bez jakiegokolwiek uszczerbku. Mówił dalej: Byłem wówczas w Hierapolis we Frygii, pewnego razu usnąłem, wydawało mi się, że jestem Attisem i na rozkaz Matki bogów obchodziłem uroczyste święto, jak to nazywają, *hilaria*; sen wróżył nasze wyzwolenie z Hadesu [*ἐξ Ἅϊδου γερονῶν ἡμῶν σωτηρίαν*]. Po powro-

¹¹⁰ E. SZABAT, *Teachers*, nr 31, Asklepiodotos, s. 224–225.

cie do Afrodiasias opowiedziałem Asklepiodotowi o tym widzeniu sennym, a on, pełen podziwu dla tego wydarzenia, opowiedział mi nie *sen zamiast snu*, lecz większy cud zamiast mniejszego. Powiedział mianowicie, że w młodości przybył do tego miejsca, by zbadać jego właściwości naturalne. Złożył dwukrotnie czy też trzykrotnie płaszcz i trzymając go przed nosem, aby w przypadku przyspieszonego oddychania nie wdychać powietrza skażonego i zabójczego, lecz oddychać czystym i zdrowym, które przyniósł ze sobą z zewnątrz w płaszczu. Tak postępując dostał się do zejścia i siedł dalej wzdłuż gorących wód płynących do ogromnego i niedostępnego wąwozu. Nie doszedł od końca chodnika; dostęp w głąb zagradzała wysoka woda; zwyczajny człowiek nie mógł tam dojść, ale ten, kto schodził w boskiej ekstazie (*ὁ καταιβάτης*), dochodził do końca chodnika. Asklepiodotos zatem powrócił stamtąd bez uszczerbku dzięki swej pomysłowości. **Później próbował odtworzyć za pomocą różnych składników powietrza wyziewy podobne do tych zabójczych** [*πνοήν παραπλησίαν ὑστερον τῆ Σανασίμω ἐκ διαφόρων εἰδῶν κατασκευασάμενος ἐμηχανήσατο*].

Jak już wspomnieliśmy, grota w Hierapolis była dobrze znana autorom antycznym. Tak pisał o niej w IV w. Ammianus Marcellinus (XXIII 6,18¹¹¹):

Podobny otwór [*foramen*], jak twierdzą niektórzy, oglądano wcześniej w Hierapolis, mieście Frygii. Z niego również wydobywa się szkodliwy gaz o trwałym zapachu [*noxius spiritus, perseveranti odore*], który niszczył wszystko, cokolwiek znalazło się blisko otworu, z wyjątkiem eunuchów [*absque spadonibus solis*]. Dlaczego tak się działo, pozostawmy dociekaniom przyrodników.

Historyk ten odnotował zresztą więcej podobnych miejsc (XXIII 6,17–19), np. w okolicach Jeziora Sosingites (Wan?) czy koło świątyni Jowisza Asbamaeusa w Kappadocji (koło Tiany). O trujących wyziewach czy to w Hierapolis, czy też w innych miejscach wspominają m.in.: Strabon (XIII 4,14), Kasjusz Dion (68,27,3), Pliniusz (*HN* II 95), Pseudo-Apulejusz (*De mundo*, XVII 326–328) i Lukrecjusz (VI 738–839).

W przypadku Hierapolis z podziemnej szczeliny wydobywa się do dziś dwutlenek węgla, który w większym stężeniu jest szkodliwy dla zdrowia, a nawet powoduje śmierć (na skutek tzw. hiperkapnii). Ammianus Marcellinus (XXIII 6,18) pisze, co prawda, o „trwałym zapachu” (*perseveranti odore*) gazów wydzielających się w Plutonium, tymczasem dwutlenek węgla jest bezwonny. Relacja tego historyka jest jednak wyraźnie nieco podkolorowana (np. przekonanie, że eunuchowie są odporni na zatrucie) i bazuje na opowieściach innych ludzi, stąd nie należy przywiązywać nadmiernej uwagi do szczegółów jego przekazu. Co do

¹¹¹ AMMIEN MARCELLIN, *Histoire*, t. IV/1, texte établi et traduit par J. FONTAINE, BL, Paris 1977, s. 103, vide też komentarz, s. 69, przypis 156 oraz: J. den BOEFT, J.W. DRIJVERS, D. den HENGST, H.C. TEITLER, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIII*, Groningen 1998, s. 150–151.

dwutlenku węgla, na jego właściwości zwrócił uwagę już Aldous Huxley¹¹², pisząc (na podstawie badań klinicznych), że w zwiększonej ilości może wywoływać zaburzenia świadomości, dezorientację, stany lękowe i omdlenia:

Wśród tych zmian najważniejszą, w bieżącym kontekście, jest spotęgowana możliwość „widzenia rzeczy”, kiedy oczy są zamknięte. W pewnych przypadkach widziane są jedynie wirujące, kolorowe wzory. W innych mogą występować żywe wspomnienia doświadczeń z przeszłości (stąd wartość CO² jako środka terapeutycznego). W jeszcze innych przypadkach dwutlenek węgla przenosi osobę do Innego Świata antypodów jego codziennej świadomości, gdzie może się cieszyć krótką chwilą doświadczenia wizyjnego zupełnie niemającego związku z jego osobistą historią lub ogólnymi problemami rasy ludzkiej¹¹³.

Rzeczywiście więc jaskinia w Hierapolis spełniała rolę „drzwi percepcji”, żeby odwołać się do słynnego sformułowania Huxleya. Nic zatem dziwnego, że starożytni postrzegali ją jako miejsce mistyczne, stąd też sugestie Damaskiosa i Asklepiodotosa, że osoba wtajemniczona w święte obrzędy (*τετελεσμένος*), zstępująca w głąb (*ὁ καταιβάτης*), w stanie ekstatycznym nie ulegnie zatruciu.

Co ważne, nieco sensacjonistyczne przekonanie Ammiana Marcellinusa, że odporni na trujące gazy są eunuchowie, ma swój ukryty sens. W swoim mistycznym śnie, jak pamiętamy, Damaskios utożsamiał się z Attisem, młodym partnerem Wielkiej Matki bogów Kybele, który w szale pozbawił się męskości, co stało się przyczyną jego śmierci. Młodzieniec odrodził się jednak jako wyzwolony z Hadesu towarzysz bogini w jej radosnym pochodzie. Attis był więc symbolem zwycięstwa nad śmiercią¹¹⁴. Dlatego też mogło panować przeświadczenie, że i eunuchowie nie ponoszą śmierci w jaskini w Hierapolis, a przynajmniej takie sądy głosił zapewne personel świątynny, składający się z *galloi*, czyli kastratów.

Dla nas najciekawsze jest jednak, że Asklepiodotos po swojej wizycie w grocie postanowił odtworzyć mistyczne wyziewy, co udało mu się osiągnąć za pomocą różnych składników. A zatem mamy tu neoplatońskiego filozofa, który z wykorzystaniem jakiejś „alchemicznej” aparatury wytwarza halucynogenne gazy. O ile więc w neoplatońskich rytuałach opium nie odgrywało chyba żadnej roli (a przynajmniej nic o tym nie słyszymy), o tyle w przypadku psychoaktywnych oparów nie tylko mamy poświadczenie faktu schodzenia do jaskiń, z których się one wydziełały, lecz także prób sztucznego ich wytworzenia. W obu przypadkach celem tych działań było wywołanie ekstazy, w której zstępuje się — dosłownie i w przenośni — w głąb jaskini. A zatem schodzi się do fizycznie istniejącej groty przy świątyni Apollona w Hierapolis, ale nade wszystko wkracza się do środka własnego

¹¹² Vide A. HUXLEY, *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*, przekł. M. MIKIŃSKI, Warszawa 2012, s. 111–115.

¹¹³ Ibidem, s. 111.

¹¹⁴ Vide G. THOMAS, *Magna Mater and Attis*, ANRW, t. II, 1983, nr 3, s. 1500–1535.

jestestwa, aby — i to już jest neoplatonizm¹¹⁵ — połączyć się „środkiem” swojej duszy, z Punktem, którym jest absolutne Jedno. Jest to doświadczenie podobne do snu Damaskiosa, który (jak Attis) wyzwolił się dzięki temu z więzów Hadesu. Nie tylko chodzi jednak tu o uwolnienie się od śmierci. „Hades” to nasz ziemski świat fizyczny, w którym nie ma prawdziwego życia — jest ono tam, w świecie Umysłu. Wyzwolenie z „Hadesu” jest zatem wyzwoleniem z fizycznego świata, przejściem do sfery Umysłu, aby dopiero w niej doświadczyć *unio mystica* z Absolutem. To tak, jak w przytoczonej na początku wyroczni Apollona dotyczącej Plotyna: najpierw wznosisz się do „świata bogów” (Umysł), potem doświadczasz zaś widoku „Wzorca”, który pojawia się jako błysk w ciemności.

III. INSTRUMENTY TEURGICZNE

Nie wydaje się jednak, aby nawet używanie halucynogennych gazów było szczególnie powszechne w kręgach neoplatońskich intelektualistów. Pielgrzymka do miejsc typu Hierapolis, a tym bardziej sztuczne wytwarzanie mistycznych oparów zdają się jednak dość kłopotliwe. Podobny efekt można było przecież przy odrobinie wysiłku osiągnąć za pomocą przyrządu podobnego do znanej i dziś wirującej dziecięcej zabawki zwanej bąkiem. Instrument taki opisał w XI w. bizantyjski intelektualista Michał Psellos¹¹⁶ w swoim „Objaśnieniu wyroczni chaldejskich” (*Ἐξήγησις τῶν χαλδαιῶν ἑρητῶν*)¹¹⁷, czyli komentarzu do zbioru mistycznych tekstów powstałych w II w. Z pracy tej pochodzi *passus* poświęcony przyrządowi określonemu mianem *strophalos* (przekł. P. J a n i s z e w s k i)¹¹⁸:

Działanie hekatyjskiego *strophalos*. Hekatyjski *strophalos* jest złotą kulą, w środku mającą szafir, wprawioną w ruch kołowy za pomocą wołowego rzemienia,

¹¹⁵ Znakomitym wprowadzeniem do tej filozofii jest: P. HADOT, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przekł. P. BOBOWSKA, oprac. Z. NERCZUK, Kęty 2004.

¹¹⁶ *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. by A.P. KAZHDAN, t. I–III, New York-Oxford 1991; t. II, s.v. Psellos, Michael; vide też: B. TATAKIS, *Filozofia bizantyńska*, przekł. S. TOKARIEW, oprac. M.A. WESOLY, Kraków 2012, s. 137–174, zwł. s. 143–160 o stosunku Psellosa do „Wyroczni chaldejskich”.

¹¹⁷ MICHEL PSELLUS, *Commentaire des 'Oracles chaldaïques' (PG CXXII 1124a–1149b)* [w:] *Oracles chaldaïques*, texte établi et traduit É. des PLACES, BL, Paris 2003, s. 161–186.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 170–171: „Ἐνέργει περὶ τὸν ἑκατικὸν στρόφαλον. Ἐκατικός στρόφαλος σφαῖρά ἐστι χρυσοῦ, μέσον σάπφειρον περικλείουσα, διὰ ταυρείου στρεφομένη ἰμάντος, δι’ ὅλης αὐτῆς ἔχουσα χαρακτῆρας. ἦν δὴ στρέφοντες ἐποιοῦντο τὰς ἐπικλήσεις. Καὶ τὰ τοιαῦτα καλεῖν εἰθώσασιν ἕγγας, εἴτε σφαιρικὸν ἔχοιεν εἴτε τρίγωνον εἴτε ἄλλο τι σχῆμα. Ἄ δὴ δονοῦντες τοὺς ἀστήμους ἢ κτηνώδεις ἐξεφώνουν ἤχους, γελῶντες καὶ τὸν ἀέρα μαστίζοντες. Διδάσκει οὖν τὴν τελετὴν ἐνεργεῖν τὴν κίνησιν τοῦ τοιούτου στροφάλου, ὡς δύνανται ἀπόρρητον ἔχουσαν. Ἐκατικός δὲ καλεῖται ὡς τῇ Ἐκάτῃ ἀνακειμένος. ἢ δὲ Ἐκάτη θεός ἐστι παρὰ Χαλδαίους, ἐν δεξιᾷ μὲν αὐτῆς ἔχουσα τὴν πηγὴν τῶν ἀρετῶν, ἐν δὲ ἀριστερᾷ τῶν ψυχῶν”.

mającą znaki na tejże [kuli]. Tę zatem obracający czynią wezwanie (zakłęcie). Takie [instrumenty] nazywa się zazwyczaj *inyksami*, czy to mające kulisty, czy trójkątny, czy też inny jakiś kształt. Zaiste wirujące wydają dźwięki niezrozumiałe lub niczym ryczący wół, rozbłyskując i powietrze smagając. Naucza więc doktryna [chaldejska], że wprawienie w ruch tegoż *strophalos* ma moc niewypowiedzianą. Hekatyjskimi zaś są nazywane, jako że należą do Hekate. Hekate zaś jest bóstwem Chaldejczyków, w prawej swej ręce dzierżącym strumień cnót, w lewej zaś dusz.

Opis budowy i działania *strophalos* można znaleźć również u późniejszego bizantyjskiego intelektualisty Nikeforosa Gregorasa (pierwsza połowa XIV w.)¹¹⁹ w jego komentarzu (*Ερμηνεία εἰς τὸν Συνεσιῶν περὶ ἐνυπνίων λόγον*)¹²⁰ do traktatu „O snach” (*Περὶ ἐνυπνίων*)¹²¹ autorstwa Synesiosa z Kyrene. Tekst Gregorasa jest jednak zależny od relacji Psellosa¹²². O tym, że ten ostatni nie opisuje instrumentu pochodzącego dopiero z jego epoki, świadczy zaś *passus* „Żywotu Proklosa” (a więc mistrza znanego już nam Asklepiodotosa) autorstwa jego ucznia Marinosa z Neapolis¹²³. Przeczytamy w nim m.in., że Proklos (VP 28) używał (przekł. P. Janiszewski) „boskich oraz niewypowiedzianych”¹²⁴ *strophaloi*” (*τοῖς θείοις καὶ ἀφθέγκτοις στροφάλοις ἐκέχρητο*). Raz (VP 28), wprawivszy w ruch jakiś *inyks*, sprowadził zaś deszcze, uwalniając Attykę od dokuczliwej suszy (*Ὁμβροὺς τε ἐκίνησεν, ἵγγά τινα προσφόρως κινήσας, καὶ ἀρχαῶν ἐξαισίων τὴν Ἀττικὴν ἠλευθέρωσε*). *Strophalos*, jak zaznaczył Psellos, był jednym z typów *inyks*. Instrument znany bizantyńskim autorom używano więc w kręgach neoplatońskich filozofów co najmniej od V w.

¹¹⁹ O Nikeforosie Gregorasie vide B. TATAKIS, *Filozofia bizantyńska*, s. 208–212; Ox. Dict. of Byz., t. II, s.v. Gregoras, Nikephoros, s. 874–875; starsza, klasyczna praca: R. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Paris 1926.

¹²⁰ PG 149, coll. 521–642; vide też: NICEPHORI GREGORAE *Explicatio in librum Synesii „De insomniis”*. *Scholia cum glossis*, introduzione, testo critico e appendici a cura di P. PIETROSANTI, presentazione di G. GUIDORIZZI, Bari 1999.

¹²¹ SYNÉSIOS DE CYRÈNE, *Le traité sur les songes* [w:] idem, *Opuscles*, t. I, texte établi par J. LAMOUREUX, traduit et commenté par N. AUJOUAT, BL, Paris 2004, s. 187–311; przekład polski: SYNEZJUSZ Z CYRENY, *O snach*, przekł. i oprac. E. ŻYBERT, Wrocław 2015.

¹²² Vide: DES PLACES [w:] *Oracles chaldaïques*, s. 52; L.G. WESTERINK, *Proclus, Procopius, Psellos*, „Mnemosyne”, t. X, 1942, s. 275–280, zwł. s. 280.

¹²³ Wyd.: MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H.D. SAFFREY, A.–Ph. SEGONDS, avec la collaboration de C. LUNA, BL, Paris 2001; tekst grecki i przekł. ang.: MARINUS OF NEAPOLIS, *Life of Proclus* [w:] MARINUS OF NEAPOLIS, *The Extant Works*, by AL.N. OIKONOMIDES, Chicago 1977, s. 14–83; tylko przekł. ang. ale z obszernym komentarzem: MARINUS OF NEAPOLIS, *Proclus, or On Happiness* [w:] *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, translated with an introduction by M. EDWARDS, Liverpool 2000, s. 58–115.

¹²⁴ Przymiotnik ἀφθέγκτος nie jest tu zbyt oczywisty. Zazwyczaj oznacza coś niemego, niewydającego głosu (vide LSJ, s.v.), może oznaczać jednak, że *strophaloi* są tak cudowne, że aż nie da się tego wypowiedzieć.

W kilku miejscach przytoczony wyżej przekaz Psellosa może nastroczać pewnych trudności. Mimo wszystko pewnym wydaje się, że *strophalos* był złotym dyskiem (czyli nieco spłaszczoną kulą) pokrytym magicznymi znakami (*characteres*), zawierającym na środku błękitny niczym niebo szafir. Instrument wprawiało się w szybki ruch obrotowy rzemieniem ze skóry wołowej, pewnie poprzez okręcenie nim dysku i silne pociągnięcie za koniec tegoż rzemienia (ewentualnie może smagano dysk rzemieniem niczym batem). Najistotniejszy był jednak wydawany przez ten dźwięk, podobny do ryku wołu. Jak wykazała w swoich znakomitych studiach Sarah I l e s J o h n s t o n, monotonne buczenie wirującego przyrządu miało doprowadzać do powstania „kosmicznej wiezi” (*sympatheia*¹²⁵) pomiędzy wszystkimi składnikami Uniwersum. Okrągły instrument to model geocentrycznego kosmosu, jego dźwięk był zaś jak melodia sfer niebieskich. Brzmienie *strophalos* zgrywało się z muzyką sfer i otwierało połączenie między tym co ziemskie i zmysłowe, a tym co niebiańskie i umysłowe. Poprzez ów otwarty port teurg wchodził do umysłowej sfery bogów. Tam już czekał tylko, aby w akcie *unio mystica* doświadczyć zespolenia z Absolutem. Stoi za tym cała, przyjęta przez późnoantycznych neoplatoników, rozległa ideologia chaldejska, której nie chcemy już tu wyklądać¹²⁶. Najważniejsze z naszego punktu widzenia jest bowiem to, że stany ekstatyczne uzyskiwano przy pomocy wirującego instrumentu, monotownie brzęczącego i rozbłyskującego złotym oraz szafirowym światłem¹²⁷.

ZAKOŃCZENIE

Eksperymenty Asklepiodotosa, doświadczenia Damaskiosa i Dorosa z halucynogennymi gazami czy wirujący *strophalos* używany przez Proklosa pokazują, jak daleko neoplatonizm odszedł od myśli samego Plotyna, który filozofię postrzegał jako ćwiczenie duchowe — jego celem było zerwanie percepcyjnego kontaktu zmysłowego ze światem fizycznym, zagłębienie się w siebie, przejście do świata

¹²⁵ O roli tego pojęcia u Plotyna vide E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sens-Perception. A Philosophical and Historical Study*, Princeton 1984, s. 47–62.

¹²⁶ Vide: S.I. JOHNSTON, *Hekate Soteria. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta 1990, gł. s. 90–110 („Hekate's Top and the Iynx-Wheel”); eadem, *The Song of the Iynx: Magic and Rhetoric in Pythian 4*, „Transactions of the American Philological Association”, t. CXXV, 1995, s. 177–206; cf. też: F.W. CREMER, *Die chaldaïschen Orakel und Jamblich De mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969, s. 68–77; H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nowe wyd. M. TARDIEU, Paris 1978, s. 249–252 („The magical top”); S. RONAN, *Hekate's Iynx: an Ancient Theurgical Tool*, „Alexandria”, t. I, 1991, s. 321–335.

¹²⁷ Szerzej o tego typu instrumentach vide P. JANISZEWSKI, *Afrodyta Urania. Fizyczne, mistyczne i teurgiczne teofanie Niebiańskiej Bogini w czasach późnego antyku (relacje i asocjacje)*, Warszawa 2017, s. 213–360.

Umysłu i mistyczne zjednoczenie z Jednią. O takim ćwiczeniu pisał sam Plotyn (*Enn.* V 8,9):

Pomyślmy sobie tedy ten świat (*τὸν κόσμον*) i niechaj każda z jego części pozostanie tym, czym jest, i niech się nie zlewa w inną, pomyślmy sobie i zestrzelmy to wszystko, ile możliwości, w „jedno ognisko”, tak iżby razem z pojawieniem się jakiegokolwiek jednej rzeczy, np. zewnętrznej kuli niebieskiej (*ἕξω σφαιράς οὐρανόσφαιρας*), pojawiło się natychmiast także wyobrażenie słońca oraz innych gwiazd z nią razem i widoczna była ziemia i morze i wszelkie żywiny, tak jak wtedy, kiedy kula jest przezroczysta i rzeczywiście można w niej wszystko widzieć! Niech tedy będzie w duszy jakieś świetlane wyobrażenie kuli (*φωτεινὴ τις φαντασία σφαιράς*), obejmującej wszystkie rzeczy bądź w ruchu, bądź w spoczynku, albo też częścią w ruchu, a częścią w spoczynku! I strzegąc pilnie tego wyobrażenia, wytwórz w sobie inne, usunąwszy ‘objętość’! Usuń zaś także zręby miejsca i widziadło materii, które jest w tobie, i nie próbuj pomyśleć sobie innej kuli o mniejszej objętości, lecz, wezwawszy Boga, który stworzył tę kulę, jakiej ty teraz masz wyobrażenie, módl się, by przybył! I oby przybył, wnosząc ze sobą swój własny świat ze wszystkimi w nim bogami, on, który jest jednym bogiem i nimi wszystkimi, a wszystkimi jest także każdy z nich, albowiem współlistnieją w jedności i są zróżnicowani tylko ze względu na swoje moce, ze względu zaś na ową jedną moc wieloraką jednym są wszyscy¹²⁸.

Andrew L o u t h pokazuje¹²⁹, że podobne ćwiczenia, zarazem w koncentracji i abstrakcji, można znaleźć także u innych mistyków. Ich celem było osiągnięcie krótkotrwałego doświadczenia zjednoczenia z Absolutem. Doświadczenia te ze swojej natury nie podlegają prostej werbalizacji¹³⁰. Nawet wielcy mistycy pokroju Plotyna mieli istotny problem z opisaniem własnych doznań¹³¹, stąd też np. Plotyn, po różnych próbach sprostania temu wyznawaniu za pomocą alegorii, czy też — rzadziej i z gorszym efektem — opisu dyskursywnego, z rozbijającą szczerością powiada (*Enn.* VI,9,9): „i kto ujrzał, ten wie, o czym mówię” (*ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὁ λέγων*)¹³². A co z tymi, którzy nie ujrzeli? Ci szukali dróg na skrót.

¹²⁸ Cf. też *Enn.* VI 5,9.

¹²⁹ A. LOUTH, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, przekł. H. BEDNAREK, Kraków 1997, s. 66.

¹³⁰ Choć warto sięgnąć do: K. ALBERT, *Wprowadzenie do filozofii mistyki*, przekł. J. MARZĘCKI, Kęty 2002, s. 6–10, gdzie znajdziemy taką tezę (s. 10): „Mistyka wcale nie jest niewyraźnym odczuciem”. Z tym że jest to raczej wniosek wynikający ze studium rozważań Nietzschego nad zdaniem Talesa: „Woda jest początkiem rzeczy”. Ważniejsze jest więc dla nas inne stwierdzenie Alberta (s. 10), że: „Mistyczna intuicja jest ze swej istoty przed-językowa, pozajęzykowa, lub lepiej: ponadjęzykowa”.

¹³¹ Np.: *Enn.* I 6, 9; IV 8,1; V 4, 17; VI 7, 32–42; VI 9; vide też: A. LOUTH, *Początki mistyki*, s. 68–72 i P. HADOT, *Plotyn*, s. 38–57.

¹³² Vide PLOTINUS, *Ennead VI. 6–9*, with an English translation by A.H. ARMSTRONG, Loeb, Cambridge (Mass.)–London 1988 (repr. 2003), s. 338, przypis 1, gdzie znajdziemy sugestię, że ta fraza była dość pospolita, używana np. w języku misterii, aby nie ujawniać ich tajemnic (vide Pausanias I 37, 4, przekł. J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA: nie Demeter nauczyła ludzi uprawy bobu, bo: „Ten, kto już

Z tego, co wiemy, przynajmniej za pomocą halucynogennych gazów i wirujących instrumentów. Co do opium, należy w to wątpić — był to zwykły lek, który mógł ukoić ból i sprowadzić sen. Nie na tym jednak polega droga ku Absolutowi.

Unio mystica. Opium, hallucinogenic gases and theurgic instruments in the communities of Neoplatonic philosophers of the late antiquity*

Abstract

Numerous books on the subject suggest that in the late antiquity, in various circles of pagan Neoplatonic philosophers some psychoactive substances were used to achieve the state of *unio mystica*. One of the most often suggested drugs was opium. The present article, however, proves this opinion to be wrong. Opium was often a component of different types of drugs and medicines, but for a mystical experience hallucinogenic gases were used together with specially constructed theurgic instruments, such as *strophalos*.

miał szczęście oglądać święte obrzędy w Eleuzys lub czytał tzw. »Księgi orfickie«, **ten wie, o czym mówię**”); użył jej też Plotyn w innym miejscu — *Enn.* I 6,7: „Trzeba więc znowu wspinać się do dobra, którego pragnie każda dusza. Kto je ujrzał, **ten wie, o czym mówię**, wie, jak jest piękne” / Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν — traktat *O pięknie*, nr 1 = *Enn.* I 6).

* I express my deep gratitude to Professor Włodzimierz Lengauer for all his suggestions and comments on this article.

