

Daria Szymańska-Kuta

Instytut Religioznawstwa UJ

**Z BADAŃ NAD NEOPLATOŃSKĄ INTERPRETACJĄ RYTUAŁU
TEURGICZNEGO (*DE MYSTERIIS JAMBLICHA*)
– WOKÓŁ ZAGADNIENIA DZIAŁANIA**

Termin „teurgia” (θεουργία) przyjął się na oznaczenie technik rytualnych stworzonych najprawdopodobniej w II wieku n.e. przez dwóch Julianów – Juliana Chaldeczyka oraz jego syna Juliana Teurga – i udokumentowanych przez nich w *Wyroczniach Chaldejskich*, a następnie zapożyczonych przez neoplatoników¹. Najstarsze świadectwa użycia terminu odsyłają do przydomku twórcy teurgii, Juliana Teurga², oraz do samych *Wyroczni Chaldejskich*, w których pada słowo θεουργός³. Ponieważ Julianowie, stylizując tekst na przekaz natchniony przez bogów, nagromadzili w nim rzadkie słowa oraz wprowadzili cały szereg wyrazów niewystępujących wcześniej w języku greckim⁴, przyjmuje się, że termin θεουργός jest jednym z neologizmów *Wyroczni Chaldejskich*, który utworzono, zestawiając słowa: „bóg” (θεός) oraz „działanie” (ἔργον)/„działać” (ἐργάζομαι)⁵. J. Bidez zauważył, że termin θεουργός mógł zostać ukuty na wzór terminu θεολόγος i oznaczać, że w odróżnieniu od teologa, który rozprawia o bogach, teurg działa⁶. Badacze przyznają, że etymologia zaproponowana przez Bideza trafnie oddaje znaczenie teurgii, gdyż uchwyciła kluczową rolę, jaką odgry-

¹ O roli obu Julianów w stworzeniu teurgii oraz powstaniu *Wyroczni Chaldejskich* zob. R. Majercik, *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*, Leiden–New York–København–Köln 1989, s. 1; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire 1956, s. 3–5. H. Lewy stoi na stanowisku, że obaj Julianowie działali w Rzymie za czasów Marka Aureliusza i tam skomponowali *Wyrocznie Chaldejskie* oraz inne dzieła, które się nie zachowały do naszych czasów (ibidem). Takie stanowisko zakwestionował H.-D. Saffrey, stawiając hipotezę o syryjskim pochodzeniu Chaldeczyków (*Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, „Revue des Études Augustiniennes” 1981, 27, s. 224).

² *Suida Lexicon* 433 [wyd. A. Adler, Leipzig 1931].

³ W zachowanych fragmentach *Wyroczni Chaldejskich* termin θεουργός występuje tylko jeden raz (*Orac. Chald.*, fr. 153: οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτῆν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί [wyd. É. des Places, Paris 1996]. Por. interpretację tego fragmentu [w:] H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 212, przyp. 143). Należy jednak uwzględnić, że do naszych czasów zachowała się tylko część tekstu *Wyroczni Chaldejskich*.

⁴ H. Lewy, *Excursus III: Neologisms and Rare Words in the Chaldean Oracles* [w:] idem, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 457–459.

⁵ Idem, *Excursus IV: The Meaning and History of the Terms „Theurgist” and „Theurgy”* [w:] idem, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 461.

⁶ J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, s. 369, przyp. 8.

wa w niej działanie, niemniej jednak w różny sposób interpretują, o jakie, a przede wszystkim czyje działanie chodzi. Wyjaśnienia terminu funkcjonujące w literaturze przedmiotu pozwalają na wyróżnienie trzech możliwych znaczeń, zgodnie z którymi θεουργία daje się odczytać: albo jako działanie bogów, albo jako działanie na bogów, albo też jako tworzenie bogów.

(1) Działanie bogów

Idąc za etymologią zaproponowaną przez J. Bidez, H. Lewy zwrócił uwagę, że termin θεουργός mógł powstać w podobny sposób jak inny neologizm występujący w *Wyroczniach Chaldejskich*, a mianowicie θεοφῆται, oznaczający tych, przez których mówią bogowie, i utworzony na wzór słowa θεομάντις, oznaczającego wieszczków, przez których bóstwo przekazuje wyrocznie⁷. Pokazuje to, że autorzy *Wyroczni Chaldejskich* tworzyli nowe pojęcia w oparciu o pojęcia wcześniej funkcjonujące. Jest to też jeden z wielu przykładów świadczących o tym, że w nawiązaniu do tradycji wyroczni oparli oni teurgię na pewnym rodzaju mediumizmu. Uwzględniając ten fakt, nie można wykluczyć, że w intencji autorów termin θεουργός w analogiczny sposób miał oznaczać kogoś, przez kogo działają bogowie. W taki właśnie sposób rozumiał zabiegi teurgiczne Jamblich, który uważał je za boskie, a nie ludzkie działanie i określał jako θεῖα ἔργα⁸.

(2) Działanie na bogów

Odmianą wymowę terminu „teurgia”, wskazującą na aktywność leżącą po stronie teurga, zasugerował H.J. Blumenthal, opierając się na innej możliwej etymologii terminu θεουργός. Zestawiając słowo θεουργός ze słowem δημιουργός, postawił pytanie, czy podobnie jak δημιουργός oznacza rzemieślnika – każdego, kto obrabia jakiś materiał (stąd kosmiczny demiurg „obrabiający” materię świata) – również θεουργός mógł pierwotnie oznaczać kogoś, kto operuje na bogach⁹. W takim ujęciu znaczenie terminu „teurgia” koncentrowałoby się na technikach, za pomocą których teurg wywołuje bogów i nimi manipuluje. Taka definicja teurgii – jako oddziaływania na bogów i działania na bogach – ujawnia związek teurgii z magią. Na wzór maga, który za pomocą czynności obrzędowych zdobywa panowanie nad siłami przyrody (lub siłami nadprzyrodzonymi) i manipuluje nimi według własnej woli, wymuszając zamierzone skutki, teurg bywa przedstawiany jako ktoś, kto za pomocą czynności rytualnych uzyskuje podobną zdolność posługiwania się boskimi mocami. O ile jednak zabiegi magiczne często są stosowane w celu zapewnienia pomyślności człowiekowi lub całej społeczności – jako spo-

⁷ H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 457–459, 461.

⁸ M.in. *De myst.*, II 11 [96, 11]; III 17 [142, 6]; III 20 [149, 10–11] – lokację fragmentów *De mysteriis* podaje wg wyd. E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell, Atlanta 2003, cytaty z *De mysteriis* w tłumaczeniu własnym.

⁹ H.J. Blumenthal, *From Ku-ru-so-wo-ko to ΘΕΟΥΡΓΟΣ. Word to ritual [w:] Tria Lustra. Essays and Notes Presented to John Pinsent, Founder and Editor of Liverpool Classical Monthly*, eds. H.D. Jocelyn, H. Hurt, Liverpool 1993, s. 3–4, [reprint w:] idem, *Soul and Intellect. Studies on Plotinus and Later Neoplatonism*, Hampshire 1993, XI.

sób radzenia sobie z doraźnymi problemami, takimi jak niepowodzenia życiowe, choroba lub klęski żywiołowe – o tyle teurgia jest techniką, która wspomaga oczyszczenie duszy, a w neoplatonizmie umożliwia nawet zwrot duszy do świata noetycznego. W tym sensie techniki teurgiczne można postrzegać jako transpozycję zabiegów magicznych w przestrzeń filozofii neoplatońskiej.

(3) Tworzenie bogów

Przesłanką trzeciego możliwego wyjaśnienia terminu *θεουργός* jest wypowiedź Proklosa zachowana u Psellosa, zgodnie z którą teurgia polega na czynieniu z ludzi bogów¹⁰, przez co należy rozumieć, że według Proklosa teurgia ma działanie przebóstwiająca¹¹. Wspomnianą powyżej etymologię *θεουργός*, jako terminu pochodnego od *θεολόγος*, Bidez skonstruował właśnie w oparciu o tę wypowiedź Proklosa, stwierdzając przy tym nie tylko, że zamiast ograniczać się do mówienia o bogach teurg działa, ale ponadto że jest to działanie, które sprawia, iż człowiek przyjmuje boską naturę¹². O ile sami neoplatonicy z pewnością zgodziliby się opinią Bideza, o tyle należy odnotować, że pojmowanie teurgii jako narzędzia przebóstwienia najprawdopodobniej jest zjawiskiem późniejszym i wiąże się z funkcją, jaką teurgii przyznał dopiero neoplatonizm¹³.

Spośród wielu możliwych wyjaśnień terminu *θεουργία* na specjalną uwagę zasługuje znaczenie przyznane mu przez neoplatoników, którzy nie tylko stosowali praktyki teurgiczne, lecz także dostosowali je do systemu filozofii platońskiej, a tym samym dali teoretyczne podstawy praktyk teurgicznych – słowem, stworzyli własną teorię rytuału teurgicznego. Co prawda teurgia nie przyjęła się we wszystkich szkołach neoplatońskich. Świadczy o tym wzmianka zachowana w komentarzu Damaskiosa do *Fedona*, w którym Damaskios odnotował, że dla niektórych filozofów, takich jak Porfiriusz i Plotyn, kluczowe znaczenie ma filozofia, dla innych natomiast – takich jak Jamblich, Syrianos, Proklos i cała szkoła hieratyczna – praktyka kapłańska¹⁴. Zdanie to pokazuje, że stosunek do teurgii podzielił neoplatoników oraz że była ona przedmiotem dyskusji dotyczącej nie tyle stosowania praktyk teurgicznych, ile dużo ważniejszej kwestii, a mianowicie przemiany, jakiej podległa filozofia neoplatońska pod wpływem teurgii.

¹⁰ Psellos, *PG* 122, 721 D. Omówienie w: H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 461; H.J. Blumenthal, op. cit., s. 1.

¹¹ Τὸ δὲ δύνασθαι θεοποιεῖν ἄνθρωπον, καὶ τῆς ὕλης ἐξάγειν, καὶ τῶν παθῶν ἀπαλλάττειν, ὥστε δύνασθαι καὶ αὐτὸν θεουργεῖν ἕτερον, τοῦτό ἐστιν ἡ τελειοτάτη ὁμοίωσις (Psellos, *PG* 122, 721 A).

¹² J. Bidez, op. cit., s. 369, przyp. 8.

¹³ Po pierwsze dlatego, że *Wyrocznie Chaldejskie* nie obiecują przebóstwienia (ἀποθέωσις), a tylko unieśmiertelnienie (ἀπαθανάτισμός) – na ten fakt zwrócił uwagę H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 462. Po drugie i najważniejsze dlatego, że taka definicja koresponduje ze specyficznym znaczeniem teurgii, jakie przyznali jej neoplatonicy, podporządkowując ją filozoficznej ścieżce zmierzającej do upodobnienia do bogów i zjednoczenia z nimi. Por. R. van den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 67; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park (Pennsylvania) 1995, s. 5.

¹⁴ Damaskios, *In Phaed.* I 172 [wyd. L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II: *Damascius*, Amsterdam–Oxford–New York 1977].

Ważnym momentem, w którym ustaliły się stanowiska neoplatoników w stosunku do teurgii, był spór między Porfiriuszem a Jamblichem. Pokazuje to traktat Jamblicha – znany pod tytułem *O misteriach Egipcjan*, a pierwotnie zatytułowany *Odpowiedź mistrza Abammona na List Porfiriusza do Anebo*¹⁵ – w którym Jamblich, występując pod swym kapłańskim imieniem Abammon¹⁶, odpowiada na pytania Porfiriusza postawione w liście, jaki Porfiriusz napisał do egipskiego kapłana Anebo. W reakcji na ten niezachowany list¹⁷, w którym Porfiriusz przedstawił szereg wątpliwości i zastrzeżeń w stosunku do rozmaitych form kultu, Jamblich napisał *De mysteriis* – rozprawę wyjaśniającą znaczenie i przyczyny skuteczności działań rytualnych – konstruując tym samym spektakularną apologię rytuałów, w tym również teurgii.

O misteriach Egipcjan jest więc świadectwem zderzenia dwóch wizji platonizmu ścierających się w szkołach filozoficznych późnego antyku – z jednej strony krytyczny racjonalizm Porfiriusza, z drugiej natomiast, jak to wymownie ujął E.R. Dodds, manifest irracjonalizmu Jamblicha głoszący, że droga do zbawienia prowadzi nie przez rozum, lecz przez rytuał¹⁸. Wbrew jednak słowom Doddsa, broniąc teurgii przed zarzutami Porfiriusza, Jamblich chce wykazać, że wzrost znaczenia teurgii w praktyce filozoficznej nie prowadzi do dewaluacji samej filozofii – wprost przeciwnie, działania rytualne wynikają z podstawowych założeń platonizmu i są ściśle podporządkowane doktrynie oraz dyscyplinie filozoficznej. Konstruując w tym celu własną teorię rytuału teurgicznego, Jamblich dokonał oryginalnej redefinicji teurgii, a zarazem rozstrzygnął problem teurgicznego „działania”, który postaramy się rozpatrywać, opierając się na odnośnych fragmentach tekstu *O misteriach Egipcjan*.

(1) *List do Anebo*

Żeby właściwie odczytać znaczenie, jakie Jamblich przyznaje teurgii, oraz jego interpretację teurgicznego „działania”, trzeba wyjść od argumentów Porfiriusza, w odpowiedzi na które Jamblich ją sformułował. W *Liście do Anebo* Porfiriusz dziwi się, że w rytuałach teurgicznych człowiek rości sobie pretensje do wpływania na bogów i zmuszania ich do określonych działań za pomocą rytualnych inwokacji – wzywania bogów i wywo-

¹⁵ Losy kolejnych wydań tekstu, które doprowadziły do upowszechnienia tytułu *De mysteriis Aegyptiorum* (*O misteriach Egipcjan*) wprowadzonego przez Marsilia Ficina, przedstawił m.in. H.-D. Saffrey, *Les livres IV à VII du De Mysteriis de Jamblique relus avec la Lettre de Porphyre à Anébon* [w:] *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, eds. H.J. Blumenthal, E.G. Clark, London 1993, s. 144–147.

¹⁶ H.-D. Saffrey, *Abamon, pseudonyme de Jamblique* [w:] *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971, s. 227–239, [reprint w:] idem, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, s. 95–107; idem, *Réflexions sur la pseudonymie Abammôn – Jamblique* [w:] *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, ed. J.J. Cleary, Aldershot 1999, s. 307–318, [reprint w:] idem, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000, s. 39–48.

¹⁷ Omawiany tekst Porfiriusza przetrwał jedynie w rozproszonych fragmentach. Nieliczne odwołania zachowały się m.in. w *Praeparatio Evangelica* Euzebiusza z Cezarei, *De civitate Dei* Augustyna oraz w samym *De mysteriis*. Zgromadzenia rozproszonych fragmentów i próby rekonstrukcji tekstu Porfiriusza podjął się A.R. Sodano – Porfirio, *Lettera ad Anebo*, Napoli 1958.

¹⁸ E.R. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, „Journal of Roman Studies” 1947, 37, s. 59.

ływania ich obecności¹⁹. Oskarżając teurgów o wywieranie presji na bogów, Porfiriusz jest bliski zrównania teurgii z magią, gdzie za pomocą zabiegów rytualnych steruje się siłami przyrody (lub mocami nadprzyrodzonymi). Stąd w swojej krytyce teurgii Porfiriusz kwestionuje przede wszystkim możliwość oddziaływania na bogów, ponieważ zakłada ich całkowitą transcendencję, która wyklucza, aby to, co niższe, mogło wpływać na to, co wyższe. Pyta też, dlaczego inwokacje są skierowane do bogów w taki sposób, jak gdyby bogowie byli na nie podatni, tzn. jak gdyby podlegali emocjom²⁰. Przyjmując bowiem, że bogowie są całkowicie wolni od emocji, uważa, że nie mogą być podatni ani na ludzkie pochlebstwa, ani na błagania, na których zwykle opierają się działania rytualne. Podstawowy zarzut Porfiriusza w stosunku do teurgii sprowadza się więc do zastrzeżenia, że człowiek nie może wpływać na bogów za pomocą czynności kultowych i skłaniać ich, by spełniali jego wolę, ponieważ bogowie są transcendentni, *ergo* wolni od emocji.

Jak widać, Porfiriusz pojmuje teurgię jako oddziaływanie na bogów, a tym samym zrównuje ją z innymi formami kultu opierającymi się na wzywaniu bogów. Co więcej – jak zauważył R. van den Berg – w argumentacji przeciwko teurgii Porfiriusz wykorzystuje rozdzwitek między dwiema wizjami bogów²¹. Odwołuje się do koncepcji bogów wypracowanej na gruncie krytycznej refleksji filozoficznej – radykalnie odmiennej od popularnych wyobrażeń funkcjonujących w świecie antycznym, zakładających nie tylko, że bogami miotają takie same namiętności jak ludźmi, lecz także że bogowie są szczególnie czuli na punkcie zaszczytów i dlatego, gdy tylko poczują się znieważeni lub choćby zaniedbani, wpadają w złość i są gotowi wyrządzić człowiekowi krzywdę. Zakładając, że bogowie są podatni na pochlebstwa i żądni darów, ludzie wychwalali ich w modlitwach i składali im ofiary, licząc na to, że w ten sposób powściągną ich gniew i zjedną ich sobie. Znajdujemy tu typową motywację leżącą u podstaw wszelkich działań rytualnych: pochlebstwo w postaci modlitwy lub dar w postaci ofiary ma zobowiązywać bogów do przychylności względem człowieka.

Tak rozumiany rytuał jest jednak uzasadniony tylko w tych systemach religijnych, w których funkcjonują antropomorficzne wyobrażenia bogów. Natomiast w systemach zakładających radykalną odmienną i transcendencję bogów zupełnie traci rację bytu. Sygnalizując tę rozbieżność, Porfiriusz wskazuje, że w tradycji neoplatońskiej, w której bogowie są transcendentni – a zatem również wolni od emocji – odwołanie do rytuału jest całkowicie bezpodstawne. Dlatego nie pojmuje, w jaki sposób filozofia może się posługiwać rytuałem, i stając na stanowisku intelektualisty ze szkoły Plotyna, zarzuca szkole hieratycznej Jamblicha, że inklinacją do rytuału zrzekła się filozoficzna wizja bogów²².

¹⁹ Zarzuty Porfiriusza w relacji Augustyna – *De civitate Dei* X 9–11, szczególnie X 11: „Dziwi się także, że bogowie nie tylko dają się przynęcać ofiarami, lecz nadto dają się niewolić i przymuszać do czynienia tego, co ludzie chcą”, a dalej: „Zapytuje więc, czemu to, wezwawszy bogów w modlitwie jako wyższe od nas istoty, potem się tymże bogom, jak gdyby komuś niższemu, nakazuje, żeby spełniali niesprawiedliwe ludzkie żądania” (tłum. W. Kubicki [w:] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, s. 369, 370).

²⁰ Pytanie Porfiriusza przytacza Jamblich w *De myst.* I 11 (37, 4–5): Πῶς οὖν πρὸς ἐμπαθεῖς αὐτοὺς πολλὰ δρᾶται ἐν ταῖς ἱεραουργίαις. Por też. *De myst.*, I 11 [37, 13–15]; I 12 [40, 12–13], a także Euzebiusz – *Praep. Evang.* V 10, 10 [wyd. K. Mras, Berlin 1954].

²¹ R.M. van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 18.

²² Trzeba jednak odnotować, że Porfiriusz nie odrzucał teurgii całkowicie, tylko akceptował ją wyłącznie jako sposób oczyszczenia niższej duszy, nigdy wyższej. Jak zaznaczył A. Smith, to Porfiriusz jako pierwszy wprowadził teurgię w dyskurs neoplatoński i właśnie od niego zapożyczył ją Jamblich, niemniej jednak

(2) *O misteriach Egipcjan*

W odpowiedzi na *List do Anebo* Jamblich zaznacza, że wyobrażenie Porfiriusza na temat teurgii świadczy o jego braku doświadczenia w kapłańskiej mistagogii²³. Chce przez to powiedzieć, że Porfiriusz nie rozumie, czym jest teurgia, i operuje z gruntu błędnym wyobrażeniem zarówno na temat teurgii, jak i w ogóle na temat rytuału²⁴. Aby wykazać, że argumenty Porfiriusza są bezpodstawne, w *De mysteriis* Jamblich wprowadza w arkana wiedzy kapłańskiej i z tego punktu widzenia krytycznym uwagom Porfiriusza przeciwstawia wyjaśnienie teurgii oparte na przekonaniu o boskim pochodzeniu rytuału. Zgodnie z tym przekonaniem prawdziwy rytuał pochodzi od boga, a nie od człowieka. Ujmując zagadnienie rytuału w takich kategoriach, Jamblich konstruuje cokolwiek arbitralne kryterium, przy użyciu którego konsekwentnie dzieli rytuały na boskie i ludzkie, i w ten sposób odróżnia prawdziwy, boski rytuał łączący człowieka z bogami od ludzkich rytuałów, do których zalicza rozmaite praktyki magiczne, astrologiczne i wiele innych popularnych form kultu, uznając je za bezużyteczne wytwory człowieka²⁵. Stosując takie kryterium, wyrocznie w Klaros, w Delfach oraz w Didymie przedstawia jako przykłady boskiego wieszczbiarstwa (θεία μαντική), gdzie sami bogowie udzielają wyroczni, i odróżnia je od sztuki wieszczbiarskiej (μαντική τέχνη) wynalezionej przez człowieka²⁶.

Podobnie, definiując teurgię jako dzieło boga, a nie człowieka, Jamblich wyklucza możliwość wyjaśniania jej w kategoriach ludzkiej τέχνη – sztuki wynalezionej przez człowieka i polegającej na wywoływaniu boskiej mocy przy użyciu rytualnej ewokacji²⁷. Takie podejście pociągałoby za sobą zrównanie teurgii z popularnymi praktykami magicznymi, polegającymi na instrumentalnym oddziaływaniu człowieka na siły nadprzyrodzone, na co Jamblich nie może przystać. Dlatego też, jak celnie zauważyła

Jamblich idzie dalej w adaptacji teurgii do neoplatonizmu. Szerzej na ten temat A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974, s. 139–141.

²³ *De myst.*, I 11 [37, 5–6]: φημί δὴ οὖν καὶ τοῦτο ἀπείρως λέγεσθαι τῆς ἱερατικῆς μυσταγωγίας.

²⁴ Argumentację, jaką posługuje się Jamblich, broniąc teurgii oraz innych kultów przed zarzutami Porfiriusza, przedstawił G. Shaw, *Divination in the Neoplatonism of Iamblichus* [w:] *Mediators of the Divine. Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, ed. R.M. Berchman, Atlanta 1998, s. 225–267.

²⁵ Rozróżnienie zastosowane przez Jamblicha pokrywa się z podziałem, jakim operowali Grecy, rozróżniając wieszczbiarstwo sztuczne, opierające się na interpretacji znaków naocznych, oraz wieszczbiarstwo naturalne, pochodzące z natchnienia boga.

²⁶ Rozróżnienie na boskie wieszczbiarstwo (θεία μαντική) oraz ludzką technikę wieszczbiarską (μαντική τέχνη) – m.in. *De myst.*, IX 3 [276, 13–15]. Zagadnieniu wieszczbiarstwa Jamblich poświęca III rozdział *De mysteriis*, gdzie omawia główną zasadę boskiego wieszczbiarstwa (*De myst.*, III 1 [99, 9–102, 11]), wyrocznie w Klaros koło Kolofonu, w Delfach oraz w Didymie jako przykład boskiego wieszczbiarstwa (*De myst.*, III 11 [123, 9–128, 3]), jak również krytykuje popularne techniki wieszczbiarskie (*De myst.*, III 13 [129, 12–132, 2]). Stosunek Jamblicha do wieszczbiarstwa omawiają: P. Athanassiadi, *Dreams, Theurgy and Freelance Divination. The Testimony of Iamblichus*, „Journal of Roman Studies” 1992, 83, s. 119–121; E.C. Clarke, *Iamblichus' De Mysteriis. A Manifesto of the Miraculous*, Aldershot 2001, s. 58–69.

²⁷ Por. *De myst.*, V 18 [223,8–225,9].

P. Athanassiadi, porównanie teurgii do magii, funkcjonujące we współczesnych badaniach nad teurgią²⁸, niechybnie przeraziłoby Jamblicha²⁹.

Wychodząc z takiego stanowiska, Jamblich krytykuje ujęcie Porfiriusza właśnie dlatego, że potraktował on teurgię jako ludzką τέχνη i błędnie założył, iż za pomocą technik rytualnych teurgowie chcą wpływać na bogów, sprowadzając ich tym samym do kategorii istot podlegających doznaniom i podatnych na działanie człowieka. Dla Jamblicha postawienie problemu teurgii w taki sposób jest całkowicie chybione, ponieważ włączenie teurgii w system neoplatoński bynajmniej nie wiązało się ze zniesieniem filozoficznej koncepcji bogów, ale ze specyficznym nałożeniem na siebie elementów religijnych i filozoficznych³⁰. Bogowie religii późnopogańskiej, których Jamblich utożsamiał ze zmultiplikowanymi hipostazami systemu neoplatońskiego – personifikując tym samym i deifikując kategorie pojęciowe – stanowili byty czysto umysłowe i całkowicie transcendentne względem świata fenomenalnego. W charakterystyce wyższych klas bytów dokonanej przez Jamblicha do właściwości bogów zostały zaliczone: (1) jedność w całej rozciągłości i we wszystkich formach, (2) stałe trwanie w sobie samym, (3) stanowienie przyczyny substancji niepodzielnych, (4) bezruch będący przyczyną wszelkiego ruchu, (5) zwierzchność nad wszystkimi bytami wykluczająca posiadanie czegokolwiek wspólnego z nimi, (6) niezłożoność i transcendencja pod względem istnienia, potencji i aktu³¹. Jak widać, Jamblich nie operuje antropomorficzną wizją bogów miotanych niskimi namiętnościami. Wprost przeciwnie, wskazuje, że jako bezcielesne byty umysłowe bogowie nie posiadają popędowo-emocjonalnej sfery doznaniowej, charakterystycznej wyłącznie dla niższych klas bytów cielesnych.

Skoro więc – jak mówi Jamblich – „substancja, która jest w sobie wieczna i bezcielesna, sama nie może doznać żadnej zmiany od ciała”³², to człowiek nie jest w stanie wywierać wpływu na bogów – ani na drodze modlitw błagalnych czy hymnów pochwalnych oddziałujących na emocje³³, ani w żaden inny sposób – ponieważ to, co niższe, nie może wpływać na to, co wyższe: „nie leży w naturze rzeczy, aby obejmujące było poruszane przez obejmowane, doskonałe przez niedoskonałe, całość przez części”³⁴. Nawet gdyby taka możliwość istniała, zaznacza Jamblich, bogowie nie mieliby żadnej potrzeby otrzymywania nabożeństw od ludzi³⁵, ponieważ czerpią spełnienie z samych siebie, tak

²⁸ Próba rewizji związku teurgii z magią w ujęciu Jamblicha – J.M. Dillon, *Jamblichus' Defence of Theurgy. Some Reflections*, „The International Journal of Platonic Tradition” 2007, 1, s. 30–41.

²⁹ P. Athanassiadi, op. cit., s. 123.

³⁰ Nałożenie wątków filozoficznych i religijnych w neoplatonizmie postplotyńskim omawia M. Dziewulska, *Wielki Proklos* [w:] Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 7–8.

³¹ *De myst.* I 5 [18, 6–11]. Charakterystykę wyższych klas bytów – bogów, demonów i herosów – Jamblich omawia szerzej w całym fragmencie *De myst.*, I 4–8 [10, 10–29, 12].

³² *De myst.*, I 11 [37, 15–16]: οὐτε γὰρ πέφυκεν εἰσδέχεσθαι τινα ἀπὸ τῶν σωμάτων μεταβολὴν ἢ καθ' αὐτὴν ἀίδιος καὶ ἀσώματος οὐσία.

³³ Dlatego Jamblich stoi na stanowisku, że teurgiczne inwokacje nie łączą kapłanów z bogami przez doznanie (Ἄλλ' οὐδ' αἱ προσκλήσεις διὰ πάθους συνάπτουσι τοῖς θεοῖς τοὺς ἱερέας) – *De myst.*, I 12 [42, 5–6].

³⁴ *De myst.*, II 11 [97, 7–9]: οὐδὲ γὰρ ἔχει φύσιν τὰ περιέχοντα ὑπὸ τῶν περιεχομένων οὐδὲ τὰ τέλεια ὑπὸ τῶν ἀτελῶν οὐδ' ὑπὸ τῶν μερῶν τὰ ὅλα ἀνακινεῖσθαι.

³⁵ *De myst.*, I 11 [38, 1–4].

jak wszystkie pozostałe wyższe klasy bytów, które cechuje pełna samowystarczalność (αὐτάρκεια)³⁶ oraz samospełnienie (ἀποπλήρωσις)³⁷.

(a) Wezwanie

A zatem, skoro bogowie są całkowicie niezależni od niższych bytów i człowiek nie jest w stanie na nich oddziaływać, to teurgia w ogóle nie może polegać na tym, że człowiek wpływa na bogów³⁸. Wobec tego, w jaki sposób Jamblich wyjaśnia i uzasadnia sens rytuału teurgicznego opartego przecież na inwokacjach – wzywaniu bogów w celu wywołania ich obecności? Naturalną konsekwencją takiego postawienia problemu teurgii musiało być uznanie – i jest to punkt wyjścia koncepcji teurgii w ujęciu Jamblicha – że teurgiczne inwokacje polegają na czymś zgoła innym. Otóż, Jamblich zaproponował nowe rozumienie inwokacji, na określenie których używa terminu κλησις (lub πρόσκλησις), dosłownie oznaczającego „wezwanie”. Stwierdził, że teurgiczne „wezwanie” bynajmniej nie wyraża tego, co κλησις oznacza literalnie. Wprost przeciwnie, zgodnie z wymową zaproponowaną przez Jamblicha – jak sam stwierdza, prawdziwą wymową tego terminu – rytualne wzywanie bogów nie polega na tym, że poprzez inwokacje człowiek przywołuje i przyciąga bogów do siebie, ale na tym, że sam jest przez nich przyciągany³⁹.

Żeby właściwie zrozumieć tę wykładnię inwokacji, trzeba sięgnąć do teurgii chaldejskiej, skąd prawdopodobnie Jamblich ją zapożyczył i gdzie po raz pierwszy terminowi κλησις – powszechnie używanemu na określenie wzywania bogów w modlitwach – zostało przyznane nowe znaczenie. Otóż, w teurgii chaldejskiej inwokacje służyły nie tyle do wzywania bogów, ile do ich wywoływania (na wzór zabiegów magicznych polegających na wywoływaniu bogów lub demonów za pomocą zaklęć). Tym samym, jak zauważył H. Lewy, wraz z przeniesieniem terminu κλησις do sfery magii zmieniło się jego znaczenie – inwokacje stały się ewokacjami⁴⁰. Na tym jednak nie wyczerpuje się nowatorskie zastosowanie terminu κλησις w teurgii chaldejskiej. Inwokacje intonowane podczas kluczowego chaldejskiego obrzędu teurgicznego miały na celu wywołanie ogniwego eonu Najwyższego Ojca, który manifestując się w postaci promienia słonecznego, „wznosił” duszę osoby poddawanej obrzędowi⁴¹. Wierzono, że oświecając duszę i udzielając jej unii teurgicznej, bóg wzywa ją do siebie, umożliwiając jej tym samym zbawienie. Takie przekonanie decydowało o wymowie przyznawanej całemu obrzędowi – interpretowanemu jako „wezwanie” (κλησις) człowieka przez bogów. Właściwym celem podejmowanego rytuału było bowiem nie co innego jak otrzymanie „wezwania”, które, podobnie jak w wielu systemach gnostyckich, miało wskazywać drogę do wyzwolenia z pęt materialnego świata. Tym samym relacja wzywający–wezwany została odwrócona,

³⁶ *De myst.*, I 11 [38, 5].

³⁷ *De myst.*, I 11 [38, 3–4; 6].

³⁸ Jamblich zaznacza też, że teurg nie stosuje przymusu, a co najwyżej perswazję – *De myst.*, I 11 [40, 1–2]; I 12 [42, 11]). Wątek perswazji w teurgicznej ewokacji analizuje R. van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 72–73.

³⁹ *De myst.*, I 12 [42, 5–13].

⁴⁰ H. Lewy, *Excursus V: The Caller and the Call* [w:] idem, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 467.

⁴¹ Szerzej por. idem, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 177–210.

ponieważ osoba poddana obrzędowi była postrzegana nie tyle jako wzywająca, ile – a nawet przede wszystkim – jako wzywana. Inwersji uległ też więc punkt odniesienia teurgicznej κλήσις, za pomocą której oddawano nie inwokacje służące wywołaniu boga, ale wezwanie człowieka przez boga, jakie następuje w trakcie rytuału. Prawdopodobnie w nawiązaniu do tej interpretacji Jamblich sformułował teorię rytuału teurgicznego, którą oparł na założeniu, że w teurgii nie człowiek wzywa bogów, ale bogowie wzywają człowieka⁴².

(b) Działanie

Z powyższego założenia Jamblich wyciągnął wniosek, że rytuał teurgiczny nie polega – jak utrzymywał Porfiriusz – na tym, że człowiek wpływa na bogów i wymusza na nich oczekiwane działania, ale na tym, że za pośrednictwem rytuału bogowie oddziałują na człowieka. Istoty teurgii upatrywał więc w tym, że aktywność leży tu po stronie bogów. Teurgia to θεῖα ἔργα⁴³ – boskie działanie, które całkowicie przekracza ludzkie możliwości i na które człowiek nie ma żadnego wpływu. Jeżeli więc bogowie uobecniają się w trakcie rytuału, to jest jasne, że nie zstępują „na wezwanie” teurga. Wprost przeciwnie, objawiają się sami, z własnej woli, całkowicie niezależnie od jakichkolwiek zabiegów podejmowanych przez człowieka. Aby podkreślić ten fakt, Jamblich opisuje rytualne objawienie za pomocą terminu αὐτοφάνεια – zapożyczonego z teurgii chaldejskiej i oddającego automanifestację bóstwa:

(...) oświecenie (ἐλλάμψις), [jako następuje] za sprawą inwokacji, jest samo-objawiające się (αὐτοφανής)⁴⁴ i samo-wolne (αὐτοθελής), nie tylko dalekie od ściągania w dół, ale też następuje na skutek boskiego działania i doskonałości, i przewyższa umyślne poruszenie tak dalece, jak boska wola Dobra przewyższa życie wymagające dokonywania wyboru (τῆς προαιρετικῆς (...) ζωῆς)⁴⁵.

Uznanie, że w teurgii bogowie przejmują kontrolę, nie dotyczy tylko finalnego momentu iluminacji, lecz także rozciąga się na całość akcji rytualnej. Podzielając przekonanie o boskim pochodzeniu teurgii, zapożyczone z teurgii chaldejskiej – zgodnie z którym rytuały teurgiczne ustanowili sami bogowie, przekazując teurgom za pośrednictwem wyroczni formuły rytualne zawierające boskie imiona i inne niezrozumiałe dla człowieka święte nazwy⁴⁶ – Jamblich przyznaje, że rola teurga podejmującego działania rytualne

⁴² Ciekawą interpretację wątku wezwania w ujęciu Jamblicha, w połączeniu z platońską koncepcją Erosa, zaproponował H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 467–471.

⁴³ *De myst.*, III 17 [142, 6]. Idąc za tym sformułowaniem Jamblicha, G. Shaw określił teurgię właśnie jako „boskie działanie”. Por. G. Shaw, *Theurgy. Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus*, „Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion” 1985, 41, s. 1, 12–13. Analizę „działania” w teurgii przeprowadziła również A. Charles-Saget, *La théurgie, nouvelle figure de l’ergon dans la vie philosophique* [w:] *The Divine Iamblichus*, s. 107–115.

⁴⁴ H. Lewy zwrócił uwagę, że termin αὐτοφανής Jamblich zapożyczył z teurgii chaldejskiej. Na temat znaczenia terminu w teurgii chaldejskiej zob. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 22.

⁴⁵ *De myst.*, I 12 [40, 14–41, 3]. Na możliwe sposoby tłumaczenia zwrotu τῆς προαιρετικῆς ζωῆς w *De myst.*, I 12 [41, 3] zwracają uwagę: E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell [w:] Iamblichus, *On the Mysteries*, Atlanta 2003, s. 51.

⁴⁶ Teza o boskim pochodzeniu formuł rytualnych wywodzi się z teurgii chaldejskiej, gdzie prowadziła do wniosku, że dysponując boskimi imionami i posługując się nimi w trakcie rytuału, teurgowie dysponowali

sprowadza się do ścisłego wypełniania boskiego przekazu. Wykonuje on gesty, wypowiada słowa, których znaczenia nie rozumie, przekonany o zawartej w nich boskiej inspiracji gwarantującej ich skuteczność. Jak pisze Jamblich:

Należy przyznać, że niewiedza i oszustwo są błędem i bezbożnością, ale doprawdy oszustwa nie powodują ofiary składane bogom we właściwy sposób, ani boskie działania (τὰ θεῖα ἔργα), albowiem to nie nasza myśl łączy teurgów z bogami. (...) Zjednoczenie teurgiczne (τῆν θεουργικῆν ἕνωσιν) ustanawia wypełnienie (τελεσιουργία) aktów niewypowiadalnych i działających w boski sposób poza wszelkim rozumowaniem, oraz moc niewysłowionych symboli, pojmowanych wyłącznie przez bogów. (...) Toteż nawet gdy nie myślimy, znaki (συνθήματα) same przez się spełniają swoje działanie, i niewyraźna moc bogów, do których one należą, rozpoznaje odpowiednie obrazy sama przez się, a nie pobudzona przez naszą myśl⁴⁷.

Oznacza to, że w teurgii działa nie człowiek, lecz akcja rytualna – inspirowana i w całości sterowana przez samego boga⁴⁸, którego Jamblich nazywa inicjatorem i zarządcą rytuałów⁴⁹. Człowiek natomiast nie ma żadnej kontroli nad rytuałem – w rzeczywistości ani go nie skutecznia, ani nawet nie zna przyczyny jego skuteczności⁵⁰. Wprawdzie podejmuje czynności rytualne, ale tylko po to, żeby poddać się boskiemu działaniu⁵¹. Jego aktywność przechodzi wówczas w receptywność – nie jest on podmiotem, ale przedmiotem działania; nie działa, ale doznaje działania.

(c) Iluminacja

Założenie, że za pomocą zabiegów teurgicznych nie człowiek oddziałuje na bogów, ale bogowie oddziałują na człowieka, posługując się rytuałem jako instrumentem zbawienia⁵², znajduje szczególne zastosowanie w odniesieniu do teurgicznej iluminacji. Na drodze iluminacji następującej w szczytowym momencie obrzędu teurg zostaje oświecony przez bogów i otrzymuje – jak mówi Jamblich – „błogosławione wizje” (μακάρια θεάματα)⁵³. W ten sposób dostępuje teurgicznej unii z bogami – wchodzi w bezpośredni kontakt z boskością, dzięki czemu – w myśl doktryny neoplatońskiej – może uczestniczyć w bogach (μετέχειν τῶν θεῶν)⁵⁴, a tym samym uzyskać zjednoczenie z boską

zarazem samymi mocami bogów. Wynikało to z przekonania o magicznym rodowodzie, że imię zawiera w sobie moc swojego właściciela, i w konsekwencji prowadziło do wniosku, że poznanie imienia boga i jego wypowiedzenie – zwrócenie się do boga po imieniu – jest równoznaczne z podporządkowaniem go sobie. Stanowiło to podstawę koncepcji rytuału, w którym teurg, znając imię boga, dysponuje jego mocą i dzięki temu może wywołać oraz „uwięzić” boga. Por. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 56–58. Należy jednak zwrócić uwagę, że Jamblich akcentuje inne niż Chaldejczycy implikacje wynikające z tezy o boskim pochodzeniu formuł rytualnych.

⁴⁷ *De myst.*, II 11 [96, 9–97, 7].

⁴⁸ Por. *De myst.*, III 20 [149, 10–11].

⁴⁹ *De myst.*, V 25 [236, 3–4]: νῦν δὲ θεός ἐστιν αὐτῶν ἡγεμῶν ὁ ἐπὶ θυσιαῶν οὕτως καλούμενος.

⁵⁰ Por. *De myst.*, I 11 [37, 6–7].

⁵¹ Analogiczne stanowisko – R. Majercik (op. cit., s. 33–34).

⁵² Δῆλον δὲ καὶ ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἔργων ὁ νυνὶ φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς σωτήριον – *De myst.*, I 12 [41, 9–10].

⁵³ *De myst.*, I 12 [41, 10].

⁵⁴ *De myst.*, I 12 [42, 10].

zasadą (ἔνωσίν (...) πρὸς τὴν θεῖαν ἀρχήν)⁵⁵. Jamblich sygnalizuje, co prawda, że unia teurgiczna jest nietrwałym doznaniem – namiastką stanu, jaki docelowo dusza może uzyskać, gdy całkowicie oddzieli się od doczesnego życia w ciele materialnym – niemniej jednak przyznaje, że pełni ona funkcję soteriologiczną, gdyż stanowi antycypację stanu zbawienia:

Za sprawą takiej woli życzliwi i łaskawi bogowie obficie oświecają teurgów, wzywając (ἀνακαλούμενοι) ich dusze do siebie i doprowadzając je do zjednoczenia ze sobą, przyzwyczajając je, choć wciąż są w ciałach, do oddzielenia od ciała oraz zwrotu do wiecznej i noetycznej zasady⁵⁶.

Warto przy tym zwrócić uwagę, że Jamblich ujmuje unię teurgiczną za pomocą pojęć i kategorii charakterystycznych dla opisu stanu owładnięcia przez bóstwo. Bóstwo opañowuje teurga i działa przez niego, dzięki czemu – poprzez teurgiczną unię z bogami – teurg przyjmuje boską naturę. Ma poczucie, że jego dotychczasowa, zwykła aktywność uległa zawieszeniu, a jego istnienie zostało przechwycone przez inną, wyższą siłę i jest teraz przez nią podtrzymywane. Odnosi wrażenie, że miejsce jego uprzedniego działania zajęło inne – boskie działanie. Poczuciu wyzbycia się dotychczasowej tożsamości i przejścia ludzkiego działania przez działanie boga towarzyszy równoczesna świadomość wzniesienia duszy na wyższy poziom istnienia. Według opisu Jamblicha:

(...) w [trakcie] kontemplacji błogosławionych wizji dusza zamienia jedno życie na inne i posługuje się innym działaniem (ἑτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ) i wtedy słusznie nie postrzega już siebie jako człowieka, albowiem często, porzucając własne życie, otrzymała w zamian najbardziej błogosławioną aktywność bogów (τὴν μακαριωτάτην τῶν θεῶν ἐνέργειαν)⁵⁷.

⁵⁵ *De myst.*, I 12 [41, 14]. Kwestia, czy według neoplatoników za pomocą teurgii można osiągnąć unię mistyczną, jest przedmiotem dyskusji badaczy. Na ogół przyjmuje się, że teurgia wspomaga wzniesienie duszy do demiurgicznej zasady Umysłu. Na takim stanowisku stoi J. Finamore, który zwrócił uwagę, że w *De myst.*, X 6 [292, 12–14] Jamblich przyznaje, iż celem kapłańskiego wznoszenia się duszy jest złożenie jej w łonie boga demiurgicznego (J.F. Finamore, *Jamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico (California) 1985, s. 162, przyp. 66). W oparciu o tę uwagę Finamore’a R. Majercik zauważyła, że w ujęciu Jamblicha za pomocą praktyk teurgicznych dusza może się wznieść najwyżej do demiurgicznej hipostazy Umysłu, a nie do Najwyższego Boga (R. Majercik, op. cit., s. 36). Niemniej jednak, przy założeniu, że według Jamblicha teurgia wznosi duszę do świata Umysłu, należy uwzględnić rozróżnienie na teurgię niższą i wyższą, w myśl którego tylko wyższa teurgia prowadzi do unii z bogami. Na ten temat por. A. Smith, *Porphiry’s Place in the Neoplatonic Tradition*, s. 90–91. Podobnie w przypadku Proklosa. Opierając się na pismach Proklosa, A. Sheppard uważa, że unia mistyczna nie jest uskuteczniata przez rytuały teurgiczne, które pełnią funkcję wyłącznie oczyszczającą. Takie przekonanie wiąże się z obserwacją, jakiej dokonał L.J. Rosán, który zauważył, że w tekstach Proklosa występuje rozróżnienie na wyższą i niższą teurgię (*The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949, s. 213–215). Rozwijając dalej to rozróżnienie, A. Sheppard doszła do wniosku, że u Proklosa należy wyróżnić trzy rodzaje teurgii, i wykazała, że o ile najniższa teurgia polega na sprawowaniu obrzędów teurgicznych, o tyle najwyższa, prowadząca do unii mistycznej, obywa się już zupełnie bez rytuałów (*Proclus’ Attitude to Theurgy*, „Classical Quarterly”, 1982, 32/1, s. 220–221, 224). Taką opinię zrewidował nieco R. van den Berg, który zauważył, że według Proklosa rytuały teurgiczne służą nie tylko oczyszczeniu duszy, lecz także, poprzez rytualną iluminację, wspomagają zjednoczenie z hipostazą Umysłu. R. van den Berg, *Proclus’ Hymns*, s. 77–79, 83–85; idem, *Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of the Forms* [w:] *Proclus e la théologie platonicienne. Actes du Colloque international de Louvain (13–15 mai 1998). En l’honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, ed. A.Ph. Segonds, C. Steel, Paris 2000, s. 425–444. Z kolei G. Shaw uważa, że rozróżnienie na wyższą i niższą teurgię tylko zaciemnia problem – *Theurgy and the Soul*, s. 190.

⁵⁶ *De myst.*, I 12 [41, 3–41, 8].

⁵⁷ *De myst.*, I 12 [41, 10–13].

Doświadczenie opisane przez Jamblicha w pewnej mierze jest wzorowane na mediumicznym owładnięciu przez bóstwo, jakim operowała teurgia chaldejska, która nawiązywała do stanów owładnięcia znanych z greckich wyroczni⁵⁸ (skądinąd analizowanych przez Jamblicha w *De mysteriis*⁵⁹). Stąd w opisach Jamblicha pojawiają się pewne znamiona mediumizmu, zakładającego, że w stanach owładnięcia bóstwo przejmuje pełną kontrolę nad wszystkimi funkcjami życiowymi człowieka i ludzki organizm, sprowadzony do bezwolnego narzędzia w rękach boga, służy jako nośnik boskiej mocy, która się przez niego manifestuje.

Poprzez wprowadzenie do teurgii elementów mediumizmu pasywność człowieka zostaje doprowadzona do skrajności. W ten sposób Jamblich kwestionuje zasadność jakiegokolwiek ludzkiej aktywności. Pokazuje, że samodzielne zjednoczenie z boskim Umysłem, które w systemie Plotyna było osiągane na drodze wyteżonej aktywności umysłowej, jest niemożliwe. O ile dla Plotyna ekstaza następuje na drodze dyscypliny intelektualnej – świadomego i celowego działania – o tyle dla Jamblicha jest biernym, irracjonalnym doznaniem indukowanym za pomocą środków rytualnych. Takie stanowisko jest konsekwencją radykalizacji apofatyki, zakładającej, że cały świat ponad-zmysłowy jest niedostępny ludzkiemu poznaniu. Jak widać, wraz z Jamblichem neoplatonizm zerwał z założeniami Plotyna i w miejsce odwołania do ludzkich możliwości poznawczych odwołał się do rytuału.

W tym miejscu Jamblich dostarcza decydującego argumentu przemawiającego na rzecz wprzęgnięcia rytuału w praktykę filozoficzną. Człowiek, który nie jest w stanie wznieść się na poziom boskiego Umysłu na drodze własnego wysiłku intelektualnego, posługuje się rytuałem jako środkiem wspomagającym, dzięki któremu może uzyskać komunikację z bóstwem. Inaczej mówiąc, dla Jamblicha rytuał okazuje się konieczny jako jedyny środek, poprzez który można osiągnąć zjednoczenie z bogami, które w inny sposób nie mogłoby zostać uskutecznione.

(d) Stymulacja

Żeby w pełni odpowiedzieć na pytanie, dlaczego rytuał jest najlepszym – a nawet jedynym – środkiem uskuteczniającym komunikację z bóstwem, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno zagadnienie, a mianowicie na relację łączącą wzywianie boga przez teurgę oraz objawienie się boga, jakie po nim następuje. Jamblich uważa, że teurg nie ściąga boga w dół i to nie on skłania go do manifestacji, ale czyni to sam bóg, niezależnie od zabiegów podejmowanych przez człowieka. Niemniej jednak, pomimo przekonania

⁵⁸ Mediumizm jest kolejnym elementem charakterystycznym dla systemu *Wyroczni chaldejskich*, najprawdopodobniej zapożyczonym przez teurgię chaldejską z wyroczni, a nie z praktyk magicznych, ponieważ papirusy magiczne nie poświadczają wyodrębnienia w magii osobnej funkcji medium. Na ten temat por. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 42.

⁵⁹ Taki stan Jamblich opisuje w *De mys.*, III, 4–8. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że badacze nie są zgodni, czy tekst opisuje w tym miejscu teurgiczne medium, jak utrzymuje É. des Places (Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, Paris 1989, s. 103, przyp. 1), czy owładnięcie przez bóstwo występujące w greckich wyroczniach, jak uważa A. Sheppard (*Jamblichus on Inspiration. De Mysteriis 3.4–8* [w:] *The Divine Jamblichus*, s. 138–143). Choć należy skłonić się do opinii A. Sheppard, to jednak trzeba zaznaczyć, że teurgiczna iluminacja w ujęciu Jamblicha zachowuje pewne cechy owładnięcia przez bóstwo. W kontekście omawianego problemu nie mniej istotne jest to, że w interpretacji Jamblicha zarówno owładnięcie przez bóstwo obecne w greckich wyroczniach, jak i teurgiczna iluminacja skutkują zjednoczeniem z bóstwem.

o wyłącznie boskiej inspiracji unii teurgicznej, opisuje ją jako oświecenie „za sprawą inwokacji”⁶⁰, a tym samym przyznaje, że w jakiś sposób jest ono skuteczniejsze dzięki inwokacjom intonowanym przez kapłana. Rozwijając dalej interpretację rytuału teurgicznego, wyjaśnia, że dzieje się tak dlatego, iż „wzywianie bogów w hymnach przy użyciu świętych imion boskich oraz innych świętych symboli dostosowuje ludzkie władze poznawcze do tego, co boskie”⁶¹.

Pokazuje to, że według Jamblicha działania rytualne podejmowane przez człowieka służą przygotowaniu go do poddania się boskiemu działaniu. Wynika to z koncepcji – rozwijanej w neoplatonizmie postplotyńskim – w myśl której bogowie permanentnie tkwią w świecie zmysłowym w ukryty sposób pod postacią symboli⁶², ale człowiek nie jest w stanie ich percypować na gruncie przyrodzonych władz poznawczych, ponieważ są one nieadekwatne do poznania boskiej sfery noetycznej. Dlatego też komunikacja z bóstwem wymaga dostosowania ludzkiego organizmu do boskości poprzez upodobnienie do bogów – osiągnięcie boskiej kondycji w akcie unii teurgicznej⁶³.

⁶⁰ *De myst.*, I 12 [40, 15].

⁶¹ Argumentację tę Jamblich rozwija szerzej w całym fragmencie *De myst.* I 12 [42, 5–13].

⁶² Dostępność boskiego, transcendentnego porządku noetycznego w świecie fenomenalnym Jamblich wyjaśnia poprzez odwołanie do koncepcji symbolu oraz do relewantnej zasady więzi łączącej obiekty pozostające na różnych poziomach rzeczywistości. Określił ją mianem przyjaźni (φιλία), dzięki czemu chciał: 1) odróżnić ją od analogicznej magicznej zasady sympatii (συμπάθεια), a tym samym uniknąć jakichkolwiek konotacji teurgii z magią sympatyczną, 2) zaznaczyć, że w przeciwieństwie do magicznej zasady sympatii łączącej różne obiekty świata materialnego przyjaźń (φιλία) łączy świat materialny z wyższym, boskim światem noetycznym. W ujęciu Jamblicha φιλία to pokrewieństwo łączące bogów – pojmowanych jako twórcze przyczyny wszystkich istniejących rzeczy – z samymi rzeczami, pojmowanymi jako boskie wytwory-skutki. W myśl założenia, że przyczyna jest w jakiś sposób obecna w skutkach, jakie wywołuje (która za Jamblichem rozwinął Proklos), Jamblich przyjął, że każda rzecz zawiera w sobie boską naturę, która ją uformowała. Zgodnie z tym założeniem uznał, że skuteczność rytuału należy przypisać: „przyjaźni (φιλία) i pokrewieństwu (οικείωσις), relacji łączącej twórców z wytworami (τῶν δημιουργούντων πρὸς τὰ δημιουργούμενα) oraz płodzących z płodami (γεννώντων πρὸς τὰ ἀπογεννώμενα). Więc gdy pod przewodnictwem tej powszechnej zasady bierzemy zwierzę albo roślinę rosnącą na ziemi zachowującą zamysł (τὸ βούλημα) swojego twórcy w sposób niezmacony i czysty, wtedy, przez to [pośrednictwo], we właściwy sposób poruszamy twórczą przyczynę (τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν), panującą [w swoim wytworze] bez utraty własnej czystości” (*De myst.*, V 9 [209, 9–14]).

Dzięki temu, posługując się przedmiotami materialnymi, można wejść w kontakt z ich twórczymi przyczynami, czyli bogami. W tym celu teurgowie posługują się przedmiotami materialnymi traktowanymi jako symbole bogów i określanymi jako σύμβολα, συνθήματα lub σημεῖα. Za teurgiczne symbole mogły służyć określone kamienie, rośliny, zwierzęta, a także imiona lub inne nazwy własne recytowane w trakcie obrzędów lub zapisywane na rytualnych przedmiotach. Były one przyporządkowane poszczególnym bogom jako im pokrewne, tzn. zawierające w sobie naturę danego boga, a tym samym posiadające zdolność przyciągania go do siebie (*De myst.*, V 23 [233, 9–13]). W ten sposób, jak wykazał R. van den Berg, Heliosa – boga słońca – wzywano za pomocą „symboli słonecznych”, takich jak np. „słoneczne” zwierzęta, za które uważano lwa i koguta. Docelowym skutkiem tego typu działań było uzyskanie łączności z bogiem, który manifestował się albo w przedmiotach martwych, np. w posągach wypełnionych symbolicznymi przedmiotami, albo w ciele osoby pełniącej funkcję medium. Dlatego też do podstawowych przyczyn skuteczności kapłańskiej mistagogii Jamblich zalicza: symbole (σύμβολα), upodobnienie (ἄφομοίωσις), pokrewieństwo (οικείωσις) – *De myst.*, I 11 [37,6–11]. Zob. R. van den Berg, *Towards the Paternal Harbour*, s. 429–431. Znaczenie koncepcji przyjaźni (φιλία) oraz koncepcji symbolu w teurgii neoplatońskiej omawiają: R. van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 66–111; G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, s. 47–51, 162–178; A. Smith, *Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in De Mysteriis* [w:] *The Divine Iamblichus*, s. 78.

⁶³ Postulat upodobnienia do bóstwa opiera się na założeniu, że aby móc poznać to, co boskie, i uczestniczyć w boskości, człowiek sam musi wpiersz stać się podobny do obiektu poznania.

Przy takim założeniu inwokacje intonowane przez kapłana pełnią funkcję treningu stymulującego przyjęcie boskiej kondycji. Dopiero dzięki jej osiągnięciu teurg może znaleźć się w polu rażenia boskiej mocy. Jak zauważyła A. Charles-Saget, dusza, która wie, że sama nie dosięgnie sfery noetycznej, która zna własną naturę – własną podatność na działanie symboli rytualnych – posługuje się symbolicznymi gestami i słowami, aby poprzez nie pobudzić wyobraźnię, rozśpiewać ciało i w ten sposób wejść w relację z boskością. W tym sensie można powiedzieć, że jest aktywna w trakcie rytuału, ale tylko na tyle, na ile ćwiczy własną receptywność⁶⁴. Podobnie znaczenie zabiegów teurgicznych w ujęciu Jamblichusa odczytał J. Dillon, uznając, że za pomocą inwokacji teurg nie wpływa na bogów, ale sam się do nich dostraja⁶⁵.

W ten sposób Jamblichus broni konieczności rytuału jako środka umożliwiającego komunikację z bogami. Konsekwentnie zachowuje inicjatywę i aktywność po stronie bogów, a zarazem uzasadnia sens inwokacji intonowanych przez kapłana. Wyjaśniając, o jakie (czyje) działanie chodzi w teurgii, uwzględnia oba typy aktywności – boską i ludzką – podsumowując je w następujący sposób:

Wszelka teurgia posiada dwojaki aspekt: z jednej strony jest sprawowana przez ludzi i jako taka zachowuje nasze naturalne miejsce we wszechświecie; z drugiej strony zarządza boskimi znakami (τοῖς θείοις συνθήμασι) i poprzez nie wznosi się wzwyż do połączenia z wyższymi bytami, i obraca się zgodnie z ich porządkiem, który uzdalnia ją odpowiednio do przyjęcia postaci bogów (τὸ τῶν θεῶν σχῆμα). Zgodnie z tą różnicą [teurgia] słusznie wywołuje siły ze wszechświata jako wyższe byty, na tyle na ile wywołujący jest człowiekiem, a znów z drugiej strony zarządza nimi, ilekroć przyjmuje w jakiś sposób, poprzez tajemne symbole (τῶν ἀπορρήτων συμβόλων), kapłańską godność bogów (τὸ ἱερατικὸν τῶν θεῶν πρόσχημα)⁶⁶.

STUDIES IN THE NEOPLATONIC INTERPRETATION OF THE THEURGIC RITUAL (IAMBlichUS' *DE MYSTERIIS*). SOME REMARKS ON THE PROBLEM OF ACTION

Summary

Deriving the etymology of the term *theourgia*, which is probably made up of the words „god” (*theos*) and „work” (*ergon*), the article attempts to explain the role played in theurgy by „work”. The author asks a question about what, and, more importantly, whose action it is that is meant in theurgy and investigates three possible answers: acting on the gods, the gods’ actions, and creating the gods. The analysis is based on a Neoplatonic interpretation of the theurgic ritual as shown in *De mysteriis*, where Iamblichus questions Porphyry’s view in which theurgists claim a right to influence the gods. The artic-

⁶⁴ A. Charles-Saget, *La théurgie, nouvelle figure de l’ergon dans la vie philosophique* [w:] *The Divine Iamblichus*, s. 112–113.

⁶⁵ J.M. Dillon, op. cit., s. 35: „Theurgic practices may appear coercive of the gods, but that is only to the untrained, superficial eye. What the theurgist is really doing is, instead, *tuning in* to the gods, getting onto their wavelength by utilizing the *symbola* that they themselves have sown in the cosmos”.

⁶⁶ *De myst.*, IV 2 [184, 1–10].

le investigates the concept of theurgic ritual which Iamblichus formulated in response to Porphyry's accusations. The author concentrates on Iamblichus' main point which is that active in theurgy is not man, but the gods, who take control over ritual and use it as an instrument to influence men in order to enable them to achieve salvation. She also examines the meaning of ritual techniques performed by men as she addresses invocations intoned by the priest which served as a technique of attainment divine condition.