EOS

COMMENTARII
SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDITORES

VICTOR STEFFEN IOANNES WIKARJAK

Volumen LXII 1974
Fasciculus 1

WROCŁAW · WARSZAWA · KRAKÓW · GDAŃSK
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK

EDITORUM CONSILIUM
SOPHIA ABRAMOWICZ, TORUNII
BRONISLAUS BILIŃSKI, ROMAE
MIECISLAUS BROŻEK, CRACOVIAE
CASIMIRUS FELIX KUMANIECKI, VARSAVIAE
GEORGIUS ŁANOWSKI, WRATISLAVIAE
VICTOR STEFFEN, POSNANIAE
IOANNES WIKARJAK, POSNANIAE

COMMENTARII EDUNTUR ADMINISTRANTUR
POZNAŃ, UL. MARCHLEWSKIEGO 124-126
KATEDRA FILOLOGII KLASYCZNEJ

EDITORUM ADIUTOR
ANDREAS WÓJCIK

Commentarii eduntur sumptibus
Academiae Scientiarum Polonae

EOS LXII 1974

EOS

ORGAN

POLSKIEGO TOWARZYSTWA
FILOLOGICZNEGO

POD REDAKCJĄ
WIKTORA STEFFENA JANA WIKARJAKA

Rocznik LXII 1974

WROCŁAW • WARSZAWA • KRAKÓW • GDAŃSK
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK

EOS

COMMENTARII
SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDITORES

VICTOR STEFFEN IOANNES WIKARJAK

Volumen LXII 1974

Z księgozbioru
Polskiego Towarzystwa Filologicznego

WROCŁAW · WARSZAWA · KRAKÓW · GDAŃSK
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK
1974

EDITORUM CONSILIUM

SOPHIA ABRAMOWICZ, TORUNII
BRONISLAUS BILIŃSKI, ROMAE
MIECISLAUS BROŻEK, CRACOVIAE
CASIMIRUS FELIX KUMANIECKI, VARSAVIAE
GEORGIUS ŁANOWSKI, WRATISLAVIAE
VICTOR STEFFEN, POSNANIAE
IOANNES WIKARJAK, POSNANIAE

COMMENTARII EDUNTUR ADMINISTRANTUR

POZNAŃ, UL. MARCHLEWSKIEGO 124-126
KATEDRA FILOLOGII KLASYCZNEJ

EDITORUM ADIUTOR
ANDREAS WÓJCIK

Commentarii eduntur sumptibus
Academiae Scientiarum Polonae

Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo. Wrocław 1974. Nakład: 570 egz. Objętość: ark. wyd. 15,30, ark. druk. 12, ark. A1 16. Papier druk. sat. kl. III, 70 g, 70×100. Oddano do składania 31 X 1973. Podpisano do druku 10 VI 1974. Druk ukończono w czerwcu 1974. Wrocławska Drukarnia Naukowa. Zam. 1359/73—P-3.
Cena zł 45.—

Eos LXII 1974

ARCHILOCHUS WAS NO MAGICIAN

By

H. D. RANKIN

Ben Jonson seems to have been the first modern man to mention Archilochus in the same connection as the 'magician' bards and poets of Ireland, whom he mentions, as did other writers of his time, as being capable of rhyming rats to death[1]. It was a brilliant connection to make, and it is not unnatural that it should have been taken up by recent critics in their attempts to understand how it was that Archilochus could have caused the deaths by suicide of Lycambes and Neobule by the mere exercise of his satire[2]. R. C. Elliott[3] and G. L. Hendrickson[4] are the most representative and interesting proponents of this view that, in Archilochus' time, a poet wielded a ferocious and powerful verbal weapon which could be deadly. Earlier, J. Vendryes seemed also to have been convinced that the comparison was a valid one[5]. Their line of argument excludes the notion that Archilochus was a kind of 'witch doctor' but their representation of the poet contains much interesting and persuasive material that seems to overshadow substantially this disclaimer[6].

This discussion will look at the question once more, and it will put forward the view that the analogy between Archilochus and Irish poets has appropriateness which is rather different from that which emerges from the arguments of the scholars whom I have mentioned. Also I shall suggest that Archilochus was aware that he

---

[1] *Poetaster*: *To the Reader*, 160–165.

[2] Our earliest secure reference to the Lycambes and Neobule episode is Hor. *Ep.* I 19,30 ff. Cf. *Schol. Acr. Prophyr. on Hor. Epod* 6,13; see the collected list: F. Lasserre and A. Bonnard, *Archiloque*, *Fragments*, Collections des Universités de France, Paris 1958, XCVIII–CIX (hereafter referred to as L/B); M. Treu, *Archilochus*, München 1959, p. 116–141. It is just possible that Cratinus referred to the story in the Fifth Century B. C. in his play οἱ Νόμοι, fr. 130 (Kock) Hesychius s. v. Λυκαμβὶς ἀρχή. Possibly also Callimachus fr. 380 (Pfeiffer) not 390 as L/B; possibly also the fr. discussed by G. W. Bond, *Archilochus and the Lykambides; a New Literary Fragment*, Hermath. LXXX 1952, p. 1–11.

[3] R. C. Elliott, *The Power of Satire*, Princeton 1960, p. 1–15; *Satire und Magie*, Antaios IV 1963, p. 313–326.

[4] G. L. Hendrickson, *Archilochus and the Victims of his Iambics*, AJP XLVI 1925, p. 101–127.

[5] J. Vendryes, Revue Celtique XXXIV 1913, p. 94–96.

[6] Elliott, *The Power of Satire*, p. 10, denies that he regards A. as a witch doctor but reminds us there and on 12 where there is another mild demurral, that A. was after all a priest of the (chthonic) goddess Demeter (cf. 59).

the importance of poets and poetry. Horace's remarks about the significance of the *Vates*[42] can be read from this point of view, for he wrote in an age when poets were respectable publicists for the policy of government, and felt the need to emphasize the more mysterious and archaic aspects of their calling: the fact that this was not out of keeping with the artificial archaism of his time was an encouragement. Horace was greatly attracted by the individual power which Archilochus seemed to wield as a poet. Also, Roman society, with its emphasis upon precise wording of ritual and formula, was more obsessive and 'magical' in its thinking than that of Greece[43]. We should not forget that Horace is our first respectable and certainly our most reliable ancient authority for the deaths of Lycambes and Neobule[44]. Archilochus, whom Horace has taken as a model in so many ways[45], stresses his capacity to hurt those that hurt him:

'Επ]ίσταμαί τοι τὸν φιλ[έο]ντα μὲν φ[ι]λέειν,
τὸ]ν <δ'> ἐχθρὸν ἐχθαίρειν τε [κα]ὶ κακο[στομέειν[46]

L/B, 35, 10—11

and

ἓν δ' ἐπίσταμαι μέγα
τὸν κακῶς <σ'> ἔρδοντα δεινοῖσ' ἀνταμείβεσθαι κακοῖς

L/B 120

also

μάχης δὲ τῆς σῆς ὥστε διψέων πιεῖν
ὡς ἐρέω

L/B 121

---

[42] G. Williams, *Tradition and Originality in Roman Poetry*, Oxford 1968, p. 47 f.
[43] H. Wagenwoort, *Roman Dynamism*, Oxford 1947.
[44] *Ep.* I 19, 23—31:

Parios ego primus iambos
ostendi Latio, numeros animosque secutus
Archilochi, non res et agentia verba Lycamben.
ac ne me foliis ideo brevioribus ornes,
quod timui mutare modos et carminis artem,
temperat Archilochi Musam pede mascula Sappho,
temperat Alcaeus, sed rebus et ordine dispar,
nec socerum quaerit, quem versibus oblinat atris,
nec sponsae laqueum famoso carmine nectit.

[45] Fraenkel, *o. c.* p. 342—346; J. Fontaine, *Les racines de la sagesse Horatienne*, I. L. XI 1959, p. 113—124; G. Semerano, *Archiloco nel giudizio del passato*, Maia IV 1951, p. 167—186 (170—171); I have not been able to consult F. Leo's *De Horatio et Archilocho*, Diss. Goettingen 1900.
[46] Accepting the view that there is a considerable element of reference to himself in this poem: see Treu's discussion, p. 178—180.

did not possess this sort of 'magical' power, though he wished that he had something resembling it at times. In the early tradition, Orpheus 'represented' the primitive 'level' of bardic power, but Archilochus, I suggest, did not think that he was an Orpheus.

It will be necessary to distinguish between two different types of magic poetical influence: first, there is the level at which magical satire in itself, like some kind of spell, produces adverse physical effects upon its victims; then there is the effect of grief and shame produced by hostile satire, which can lead to death in shame and misery for the victim who can no longer face a society which is aware of the dishonourable ridicule to which he has been subjected. Death as the result of shame induced by poetry is unexampled in Greek experience except in the case of Archilochus and the Lycambids; so also is suicide caused by poetry. Death as a result of shame was frequent enough: Iocaste is the obvious example that springs to mind and there are many others[7]. In a 'shame culture', there is no apparent reason why poetry should not inflict intolerable dishonour upon members of society so that they died or killed themselves, but the prospective in-laws of Archilochus are the only instances on record. Archilochus himself was moving out of the 'shame culture's' set of assumptions, and towards a 'guilt culture' position. He was not the first nor the only example of this; Mimnermus and the *epos* (especially in the case of Odysseus) show overlaps between these two useful but not absolute categories. But it is not insignificant that Archilochus was not prepared to regard society as the final judge at all times of what was honourable or not, and that he could set public opinion openly at nought in his poetry, and moreover he advises a woman, possibly Neobule[8], to ignore it[9].

We shall have to assume for the purposes of this discussion that Lycambes, Neobule (and possibly another sister or sisters) died, and that their deaths had some connection with poetry made about them by Archilochus, Neobule's rejected fiancé. We need not consider whether or not the story is authentic or wholly or partly apocryphal, or derived from the misuse of a verb, or the invention[10] of

---

[7] Eustathius *in Od.* 1684.

[8] L/B 35, 4—5: so Bonnard thinks, basing his conjecture upon the reference γ]άμοισιν ἐξ-[ηρτυμένο]ις in line 23.

[9] 4—5: φάτιν μὲν τὴν πρὸς ἀνθρώπεων κακὴν μὴ τετραμήνηις μηδέν.

[10] A. Piccolomini, *Quaestionum de Archilocho capita tria*; Bond, *o. c.* p. 1—11, discusses a fragment, probably of Archilochus, which may possibly allude to their destruction, as it appears to have inspired a poem of Dioscurides *A. P.* VII 351, which specifically alludes to the hanging: Treu, *o. c.* p. 251—252; the question of whether κύψαι. ἀντὶ τοῦ ἀπάγξασθαι. Ἀρχίλοχος κτλ. (Photius) should be 'literally' interpreted as indicating death by hanging is impossible to determine finally. Bergk (*Griech. Lit.*, II, p. 184, quoted Hendrickson, p. 101) may have been right to suppose that the gloss in Photius represents an attempt by later scholars to read the story of the Lycambides into the actual text. We may note that Archilochus used ἀπάγχεαι in a 'non-literal' in addressing his own heart Fr. 67bD, L/B 119 (Ar. *Pol.* 1328a5).

comic poets in the Fifth Century B. C.[11] It will be accepted as an hypothesis, which probably is true, but is not immune from criticism.

The view that people could be brought to their deaths by mere poetry encounters difficulties in modern times. In our own age, which has its peculiar superstitions about the potency of the written and the spoken word, and in which many people are 'damaged' by adverse publicity which can be bad for their 'image', there is still nothing in the general background of European thinking that acknowledges libel or ridicule to be anything much more than the perversion of factual truth or the revelation of discreditable facts. Dangers and inconveniences arising from what is said or written may cause individual suffering and depression, but a person's 'image' is still a tenuous sort of metaphor and is not yet generally acknowledged to be continuous with his life and being. 'Sticks and stones may break my bones but words will never hurt me' is a proverb which retains its conviction, and words are not regarded as maleficently magical in themselves.

It is reasonable therefore to have recourse to examples beyond modern experience in the European cultures in order to explain Archilochus' destruction of the woman who was to be his wife and of her father and sisters. However, even when this is done, our present acceptance of irrational factors in Greek civilization[12] finds itself embarrassed by the unavailability of examples of people being killed by poetry apart from this story of Neobule. It is true that magic was widely and continually practised in Greece: there are traces of magic in the *epos*[13] and in the works of other writers. However, the *epos* and other poetic remains seem to emerge from so rational and sophisticated a social context that the magical spell aspect of poetry seems almost certainly to have been a thing of the legendary past when they were composed. Even Hipponax did not manage to kill Bupalos with satire[14]. The word ἐπῳδή suggests not only a spell of malignant intent, but also, especially in classical times, a metaphorical formula of cure[15], derived from something originally designed to staunch blood-flows and the like[16]. The word certainly had a connotation of some power in Plato's view, for he takes steps in his *Laws* to bring harmful ἐπῳδαί under control[17].

---

[11] G. Tarditi, *La nuova epigrafe archilochea e la tradizione biografica del poeta*, PP XI 1956, p. 122–139 (126f.).

[12] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Sather Lectures, Univ. of Calif. 1951.

[13] R. Riess, *Studies in Superstition and Folklore*, VII: *Homer*, AJP XLVI 1925, p. 222–242.

[14] O. Masson, *Les Fragments du poète Hipponax: édition critique et commentée*, Paris 1962, p. 14–15.

[15] P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, trans. L. J. Rather and John M. Sharp, Yale University Press 1970, ch. 2.

[16] The limitations of the process were well recognized in Classical times: Soph. *Ai* 581–582: οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ / θρηνεῖν ἐπῳδὰς πρὸς τομῶντι πήματι,

[17] *Laws* 903 d-e for Plato's treatment of ἐπῳδή: P. Laín Entralgo, *Die Rationalisierung der Besprechung* (ἐπῳδή) *und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort*, H, LXXXVI 1958, p. 298–323.

However, the attack which such satiric poetry embodied was no more magical in itself than the epodes (in a different sense of ἐπῳδός)[18] of Horace. E. Fraenkel's acute comments on the Strassbourg poem (79D) point out the complex mastery of art and control of emotion with which the poet discharges his invective at his enemy[19]. Accepting the view now generally held, that the author was Archilochus[20], we can see in its fury nothing much more than a brilliant elaboration of the formulaic curses which we find in *epos*[21]. Malignancy of wish, poignancy of hatred, are well realized in the poem; but it is artistic virtuosity and unencumbered self-expression that predominate. The purpose and nature of the poem are essentially artistic, and it is emotion suffused and permeated by the poet's intelligent skill that rules the expression of malign wrath, and by the metamorphosis of genius, art moulds to itself the ill-will and harsh feelings of basic inspiration. What the poet achieves is a poem in the form of a curse and not a curse by itself, still less a magic poetical spell that is able to effect real harm. In short, the sense of the words will do whatever hurt is to be done to the poem's target and not the words in themselves: it is literature, not magic.

Whatever may be hypothesized for pre-articulate and pre-literate Greek society, no poetical material seems to have remained magical in character in the time of Archilochus, or indeed in the *epos* which is the strongest recognized artistic influence upon him[22]. Even where we can see an original though non-Greek 'magical' genre as the predecessor of its Greek representation, for example the *Theogonia* of Hesiod, the magical character of the original Asianic exemplar has been discarded in the Greek version[23]. It is didactic and discursive, and its largest intention is to inform

---

[18] Simply because we are using the words ἐπῳδή, ἐπῳδός, epode, in this discussion we had better remind ourselves of the obvious distinction between ἐπῳδή (ἐπαοιδή); poem or spell which first appears in Homer; ἐπῳδός a structure of verses in which a shorter verse follows a longer (as indicated by ancient writers on grammar and metric); ἐπῳδός as the third element in the triadic metrical complex of an epincian ode; ἐπῳδός as an "incantator" of spells and ἐπῳδός as an adjective meaning "sung after" or "called after" as in Eur. *Hec.* 1272 (Stephanus 3. vv. L-S-J s. v.). These discriminations represent different meanings of the preposition ἐπί.

[19] E. Fraenkel, *Horace*, Oxford 1957, p. 27–29.

[20] For a concise summary of the question: G. M. Kirkwood, *The Authorship of the Strassbourg Epodes*, TAPA XCII 1961, p. 267–282.

[21] Fraenkel, *o. c.* p. 29 n. 1 on *Rachformel*; Ziebarth, s. v. *Fluch* RE 6,2; J. H. Mozley, *On Cursing in Ancient Times*, Appendix, *Ovid, The Art of Love and Other Poems* (Loeb Classical Library), London 1947.

[22] G. Setti, *Omero ed Archiloco*, Rivista di Storia Antica e di Scienze Affini, 2, fasc. 4, p. 25–74; D. L. Page, *Archilochus and the Oral Tradition*, Fondation Hardt, Entretiens 1963, p. 119–179; S. Gerevini, *L'Archiloco perduto* P. P. IX 1954, p. 256–264: a very judicious estimate of Homeric influence upon A. It is possible that the fragment L/B 52 (Pap. Hibeh 1973) which has marked rapports with *epos* is derived from a lost work treating the parallel between the *epos* and A.: Page, *P. Oxy., 2331 and others*, C. R. N. S. VII 1957, p. 189–192. FHG II 197 2, Heraclides Ponticus, περὶ Ὁμήρου καὶ Ἀρχιλόχου; Gerevini, *o. c.* p. 261; E. Wistrand, *Archilochus and Horace*, Entretiens p. 257–282.

[23] M. L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford 1966, p. 9–10, 14–15.

or guilt to produce the effect of suicide, but the satire in such cases would be simply one more emanation of the pressure of society upon the sufferer. It would not be magic. If we accept as useful templates rather than firm categories the distinctions made by Kluckhohn[38]; that societies are either 'shame' or 'guilt' cultures in their emphasis respectively upon outward posture of the individual towards the ethics and rules of society or his inward apprehension of how he stands in relation to certain ethical values, then we might consider that in the theoretically more primitive 'shame' cultures, like that of Archaic Greece, the influence of bad publicity such as that of satire could be strong, since the victim would not be supported by inner props of conviction about his own righteous innocence.

The two types, and innumerable blends and subvarieties, coexist in many societies and individuals, though their mutual relationships may differ in the question of emphasis upon 'honour' or 'shame' as distinct from 'conscience' or 'guilt'. A reading of Archilochus' fragments suggests that he was capable of taking shame and dishonour in his stride and was inured to the suffering that they inevitably brought. He was perhaps therefore all the more capable of hurting those who had been less hardened by experience. Lycambes and Neobule and her sisters may have been sufficiently soft to be crushed by his cruel ridicule, though it is hard to imagine Lycambes, who was a man of consequence in his society[39], and likely to be experienced in the abusive cut and thrust of politics, being shamed to death. If Lycambes and his daughter did die; and if their deaths were suicide; and further, if Archilochus' hostile visification had any part in causing or accelerating their demise; this was because of the injury that their honour suffered from the diffusion of his ridicule throughout an honour-orientated or 'shame' society rather than because they were placed under a spell by magical words; but even these hypotheses ultimately stand unproven, though not unacceptable in themselves.

It is not likely *prima facie* that Archilochus regarded himself as really capable of magic satire rather than protorhetorical denunciation and abuse; but he did not underestimate his capacity in this latter sphere[40].

A. Piccollomini's remarks on this point in „Hermes" 1883[41] are balanced and sensible. He considers that poets naturally tend to take up an idea which enhances

---

[38] Dodds, Ch. 2 passim.

[39] Judging simply from the number of times his name seems to occur in the fragments: L/B: 35, 42, 43, 71, 73, 159, 202, 203(?). Perhaps we need hardly accept the circumstance mentioned by the inscription of Mnesiepes 1, El, 45: (Kontoleon) ἔπειτ' ὑπὸ τῶν πολιτῶν θεοπρόπον εἰς Δελφοὺς εἰρημένον μετὰ Λυ]κάμβου χρησόμενον ὑπὲρ τῆς πόλεως κτλ., as meaning much more than that the biographic tradition represented by the inscr. included the legendary strife between Lycambes and Archilochus: in this, and in his restoration of L's name in the text, N. M. Kontoleon was very probably correct: „Νέαι ἐπιγραφαὶ περὶ τοῦ 'Αρχιλόχου ἐκ Πάρου", A. E., XCI 1952, p. 32–95; (75).

[40] L/B 14, 35, 10–11, 120.

[41] Note 10 above.

Irish and Archilochean poetic attitudes is sustainable, but that it is on a different level from that which is suggested by Henrickson and Elliott's remarks. However, I do not imply that the Greeks in general were not very much concerned with magic and its powers. The clear evidence of ἀραί and καταδεσμοί proves the contrary: so also do the remains of magical papyri of various kinds[33]. These facts should not induce us readily to believe that Archilochus, Lycambes, Neobule, or indeed any of the ruling classes of the Archaic Ionian world necessarily resembled in their attitudes the obsessed and not very intelligent girl of Theocritus' second *Idyll*, or that they believed poetry could be directly fatal. It is sometimes a dangerous truism to speak of the rationalism[34] of the Greeks, especially in their earlier times, but the fact remains that even in Archaic times, the Greeks, in comparison with other peoples, were remarkably unaffected by intimations of the irrational and uncanny, and that they had a tendency to express in rational terms these elements of human experience.

However, magic was prominent not only in popular life; it had a place in the legal and other formulae employed by Greek city states. It appears in the Athenian ritual curse of the Bouzyges[35], and in the magic ceremony employed by the people of Phocis who, on departing from their city, threw iron into the sea and swore not to return until it floated[36]. But there is no evidence in this, or other magical practices which we have mentioned, for poetry in itself causing death, let alone death by suicide[37]. It is possible that hostile satire might contribute sufficiently to the shame

---

[33] Mozley, *o. c.*; Ziebarth, s. v. *Fluch* RE 6,2, and *Der Fluch im griechischen Recht*, H. XXX, 1895, p. 58; West 16, n. 3.

[34] W. K. C. Guthrie in *A History of Greek Philosophy*, vol. I, 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962, p. 2–5, has some interesting and concise remarks to make on the rationalization of the world of myth by the Greeks: also 60–62, 146; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971 (passim). Without accepting the old-fashioned notion that Homer is rationalistic in his attitude to the gods, there is little doubt that the world which he describes in the *Iliad* and *Odyssey* is sufficiently lacking in the intensity of feeling that seems necessary to a modern notion of the "religious" attitude to have caused, though not justified, the theory that he was sceptical: see G. M. Calhoun's account of the problem, *The Higher Criticism of Olympus*, A. J. P. LVIII 3, no. 231, 1937, p. 257–274.

[35] Ziebarth, *o. c.*

[36] Hdt. I 165.

[37] K. A. Geiger, *Der Selbstmord im klassischen Altertum, Historisch-kritische Abhandlung*, Augsburg 1888, p. 5; Thalheim, RE s. v. *Selbstmord*; R. Hirzel, *Der Selbstmord*, Archiv für Religionswissenschaft, XI 1908, p. 75–104, 243–384, 417–476. Shame is a frequent motive, and there is no reason why the shame should not have been caused by satire as a species of ridicule, but there is no parallel for the idea of magic-spell or magic-spell-satire as cause of death. We should distinguish between the wasting death by magic satire of a man like Brés in the Irish tradition, and suicide from the long term consequences of shame arising from divinely inflicted madness in the case of the Greek hero Ajax. Jean La Fontaine makes an interesting observation in *Homicide and Suicide among the Gisu* in *African Homicide and Suicide* edited by Paul Bohannan, Princeton 1960, p. 111: 'It is only the ancestors that can make a man kill himself. Witchcraft and sorcery can make a man kill another, but not himself'.

in a poetic and artistic context the minds of those who perceive it, and possibly to win a prize for its author[24]. It explains elegantly rather than operates magically, and its achievement is on the mental and aesthetic plane rather than the physical. The element of apotropaic 'magic' discernible in such 'kennings' as ἡμερόκοιτος (*Erga* 605) or πέντοζος (*Erga* 742) are vestigial remnants and can hardly be thought to be significant of a widespread contemporary belief in poetry's magical functions. No evidence suggests that the sophisticated poets of Archaic Greece, especially those Ionians from whose culture the *epos* and Archilochus were derived, ever thought that they could or should make a poem that could actually kill by magic[25].

Hendrickson and Elliott[26], bring into play another ancient community of the Indo-European family[27] in order to explain the problem set by the story of Lycambes and Neobule. Ireland, by tradition, inherited an elaborate satirical system[28] with different grades of the genre for different purposes, some of which could kill not only rats (as the Elizabethan poets marvelled at)[29] but also and originally kings, like Brés[30], who was placed under a spell by Coipre Mac Etain. There are indications that other Celtic communities also had similar practises but not that they had so many subdivisions and grades of poetry and satire[31]. The Greeks had never so complicated or so organized customs about poetry, and Archilochus' membership (illegitimate or otherwise) of a priestly family connected with the worship of Demeter presents no compellingly persuasive[32] comparison with an institution of druidical origins. The idea which is propounded by these two distinguished critics is that Archilochus in a fashion that is somehow analogous to that of Irish satirists, could put ill-luck in the way of his enemies so that they perhaps died or at least encountered some substantial misfortune. As I have indicated, I believe that a parallel between

---

[24] West, 44.

[25] Not even Hipponax or Semonides of Amorgos, who had their special enemies; Lucian, *Pseud.* 2; see Hendrickson, *o. c.* p. 103.

[26] Hendrickson, *o. c.*; Elliott, *o. c.*

[27] The aptness of such comparison is amply justified: K. O' Nolan, *Homer and Irish Heroic Narrative*, C. Q. XIX 1969, p. 1—19; J. V. Luce, *Homeric Qualities in the Life and Literature of the Great Blasket Island*, G. and R. XVII 1969, p. 151—168; G. L. Huxley, *Greek Epic Poetry, From Eumelos to Panyassis*, London 1969, p. 191—196.

[28] Vendryes, *o. c.* p. 95; V. Mercier, *The Irish Comic Tradition*, Oxford 1962, p. 109.

[29] e. g. in Shakespeare's *As You Like It* III 2, as well as in Jonson's *Poetaster*: it seemed to have been a commonplace of English writers of the time: it is also mentioned by Sir Philip Sydney, John Donne and others: D. Plunket Barton, *Links between Ireland and Shakespeare*, Dublin/ London 1919, p. 63—64. I do not subsribe to the main theme of this ingenious book which seems to make rather much of the fact that the Elizabethan intelligensia of England betrayed some awareness of a country whose state of turmoil affected the safety of their own.

[30] W. Stokes, *The Second Battle of Moytura*, Revue Celtique XII 1897, p. 52—130.

[31] Diodorus, V 31, 2.

[32] Paus. X 28, 3; Hephaist. 15, 16: (L/B 296); also L/B 154, 297. For the worship of Demeter on Paros: RE s. v. (O. Rubensohn) VIII; Hom. *Hymn. Cer.* 490—491: ἀλλ' ἄγ 'Ελευσῖνος θυοέσσης δῆμον ἔχουσα / καὶ Πάρον ἀμφιρύτην κτλ.; cf. Hdt. VI 134.

He says it with characteristic energy and conviction, his habitual mode of expression; but he is not asserting that he is endowed with magical powers, even if he is indeed claiming divine patronage later in L/B 35; he is simply talking like a Greek gentleman, of whom an abiding ideal was that he should do good to friends and harm to enemies[47]. We may recall the attitudes of Cephalus and Polemarchus in Plato's *Republic*[48], who were certainly no magicians, not to mention more virulent prayerful utterances in the *Theognidea*[49].

The elaborate curse in the Strassbourg poem is possibly a reminiscent wish for magical power. Both form and content suggest this, but the thing remains a poem in the curse genre, not a curse in itself. Also, the paronomastical prayer to Apollo uses the formula of prayer to direct Apollo's destrictive wrath upon certain people:

ὦναξ Ἄπολλον, καὶ σὺ τὼς μὲν αἰτιόυς,
πήμαινε καὶ σφέας ὄλλυ' ὅσπερ ὀλλύεις.

L/B 37, 5—6.

But there is a self-consciousness in his attacks both in these verses and throughout his work: there is possibly a certain deliberate archaism in the word-play and the syntax (ὅσπερ ὀλλύεις κτλ.). The poet's ego is stimulated to attack by real or imagined affronts, and in saying that he knows how to hurt those who injure him he is probably reassuring himself with a piece of poet's propaganda directed not only towards himself, and towards others, to warn them. This publicity reminds us of that which, more subtly perhaps, surrounds such figures as Demodocus in the *Odyssey*[50]. There we find the blind bard being well treated by Odysseus, and we are probably right to discern in the description of the honour accorded to him the moral: 'Decent people treat bards well'. The moral which we may analogously read in Archilochus is: 'Be careful not to offend me, a poet, or you will regret it'. Both are in many respects dependent upon other people for some of life's needs:

---

[47] Adam, *o. c.*, mentions amongst others: Hesiod, *W. D.* 707ff.; Solon 13, 5; Theognidea 337f. (and more pessimistic 1013—1016, Bgk.); Pind. *Pyth.* 2m 73; Aesch. P. V. 1041; Soph. *Ant.* 643f.; Meno in Plato's *Meno* 71e see R. S. Bluck's note: Plato's *Meno*, Cambridge 1964, also that of E. S. Thompson, *The Meno of Plato* ... London 1901, p. 74; A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford 1960, p. 268—279; L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, California 1962, p. 87 ff.

[48] Plato, *Rep.* 332 a—b; J. Adam, *The Republic of Plato with critical notes, Commentary...*, vol. I, Cambridge 1938, on 331e ff.

[49] Theognidea 870, Bgk.:

ἔν μοι ἔπειτα πέσοι μέγας οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
χάλκεος, ἀνθρώπων δεῖμα χαμαιγενέων,
εἰ μὴ ἐγὼ τοῖσιν μὲν ἐπαρκέσω οἵ με φιλεῦσιν,
τοῖς δ' ἐχθροῖς ἀνίη καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι.

Cf. *Ody* ζ 184—185.

[50] 471—481; but see W. B. Stanford's note on 475, in his edition: *The Odyssey of Homer...*, vol. I, London 1947.

effective. There is also the question of how seriously a poet permits himself to take his own fantasies in relation to his position in society. As has been said, we have no reason to think that Archilochus seriously regarded himself as an agent of magic or bardic powers, or that poets were so regarded in his society. Like the poets of the *epos* he employed words for a purpose which is not magical, but in the broadest sense 'literary'. He took up the traditional αἶνος[57] about animals, but in typical Greek fashion he emphasized its discursive and homiletic aspect and applied it to personal and satirical purposes rather than sermons at large. *Iambi* may have had a ritual origin connected with Demeter[58], in whose cult Archilochus and his family were involved[59], but Archilochus' *Iambi* seem to be directed towards a personal expression of individual emotion rather than comic ritual and abuse[60]. There is some persuasiveness in the Chadwicks' view that Archilochus' verses about the eclipse[61] with its list of ἀδύνατα[62] have a playful and humorous flavour rather than the atmosphere of mystery and uncanniness which they usually convey. The tradition in which Archilochus worked had too much rationality and lightness of spirit even in suffering, too little of obsessive preoccupation with fixed custom and ritual, even in respect of inherited service to the gods, to make it at all likely that he thought that he could kill with a poetic curse. He used the ἀδύνατα[63], according to this view, as figures of poetic composition rather than magical formulae[64] of the kind that Herodotus mentions in connection with the Phocaeans.

There is more evidence in the Irish tradition than in the Greek for poets having

---

[57] Schmid-Stählin, I, 1, p. 667, 5; RE (Crusius) s. v.

[58] Schmid-Stählin I, 1, p. 386; Hom. *Hymn. Dem.* 200–204:

> ἀλλ' ἀγέλαστος, ἄπαστος ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος
> ἧστο πόθῳ μινύθουσα βαθυζώνοιο θυγατρὸς
> πρίν γ' ὅτε δὴ χλεύῃς μιν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα
> πολλὰ παρασκώπτουσ' ἐτρέψατο πότνιαν ἁγνὴν
> μειδῆσαι γελάσαι τε καὶ ἵλαον σχεῖν θυμόν.

Also Ath. 6,226d.

[59] Note 32 above.

[60] Clem. Alex. *Str.* 1335: ἴαμβον ἐπενόησεν Ἀρχίλοχος ὁ Πάριος; L/B 178: The *Margites* is said by a commentator on Ar. *Nic. Eth.* 6,7, 1141a 14f. to have been attributed by Archilochus to Homer. (*Comm. in Ar. Graec.* 20, 320, 35ff.). This would mean that the *Margites*, which included iambics, was older than Archilochus; a view that some modern scholars contest: see Treu's note, 246. There is no need, with L/B to interpret Zenob. V 68 as indicating that Archilochus quoted πολλ' οἶδ' ἀλώπηξ κτλ. from [Homer's] *Margites*. The saying was a common one, see fr. 118 Bergk, also fr. 153. See also H. Langerbeck, *Margites*, H. S. C. P. LXIII 1958, p. 33–63 (48–49); Huxley, *o. c.* p. 174–176.

[61] H. M. and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, Cambridge 1932, p. 359–360.

[62] Cf. the ἀδύνατον in Hdt. I 165, note 36 above.

[63] Galen O. Rowe, *The Adynaton as a Stylistic Device*, A. J. P. LXXXI, 1965 no. 394 p. 387–396; also my article on a 'literary-philosophical' application of the ἀδύνατον, *The* ἀδύνατον *as a proof of Nullam rem e nilo in Lucretius* (*1,150–70*?), Emerita XXXVI 2, 1968, p. 309–313.

[64] As in L/B 37, 85.

worked upon Brés or Luaine, lies the really appropriate comparison between Irish poets and Archilochus. He did not see himself as wielding magic, but would have liked his curses to have been realized in fact.

There will inevitably be areas of twilight obscurity in differentiating between the effects of intended magic on its victims, and the effects of what is intended simply as ferocious satire. This belongs to the study of the possible effects of psychological states upon the physical condition, and it is outside the scope of this discussion. Whatever happened to Lycambes and Neobule and her sisters, and whatever wish of fantasy Archilochus may have entertained about their fates or his own genius, he appears on the evidence available to be poet and not magician, satirist and not 'druid'.

Monash University

Demodocus, like his Irish counterparts, also is dependent for his physical sustenance upon the gifts that he receives from nobles. Archilochus, as the son of a Parian grandee, albeit the bastard son, was probably not initially dependent in physical terms upon the patronage of those who liked or feared his verse, but he is said to have lost his money in imprudent political activities (ἐν πολιτικῇ φλυαρίᾳ)[51] which would suggest that he had some property to begin with. The tradition of his broken match with Neobule may well suggest some kind of financial or political misfortune[52] — though this belongs to a realm of conjecture that is outside our present argument. From the remains of his work his greatest need appears to have been for that immaterial sustenance provided by friendship[53] with good faith, for love that is something more than concourse with prostitutes, and for a greater acceptance on the part of his fellow men of his complex and sensitive nature and his manifold and vivid feelings about the world, other people, and, in particular, himself.

He faced the faithlessness of man and the intractability of fortune fiercely and truculently, but he was too much a man of the Ionian world, and of the culture that produced and fostered the *epos*, to believe that his own versified curses could actually come home to roost in grim fact. The wicked flourished in spite of his maledictions[54], and a 'magician' or 'witch-doctor' poet would have shown more confidence; but he would not have needed to protest so much. Archilochus was well experienced in ἀμηχανίᾳ[55]: Pindar associated his name with this kind of poverty-stricken frustration rather than with dangerous magic[56]. It would not be impossible for Archilochus' poetic originality and inventiveness, his sense of style, his complexity of feeling, his acute intelligence, to coexist with a sense of magical power. But there is a difference between a poet's fantasies about himself and an actual recognized magical function attributed to poets by society at large and accepted as normal and

---

[51] Oenomaus Gadar. p. 54 Vallette (Euseb. *praep. en.* 5, 31, 1) ἢ Ἀρχιλόχῳ τῷ Παρίῳ ἀποβαλόντι τὴν οὐσίαν ἐν πολιτικῇ φλυαρίᾳ (L/B 264).

[52] F. Lasserre, *Les premiers poèmes d'Archiloque*, R. Ph. XXXI 1957, p. 52–62; L/B 35.

[53] For the hyper-sensitive way in which he could turn against friends as well as foes; *Critias* fr. 44 D-K; A's surviving remarks to his friends are usually παρηγορικά in which the poet is encouraging them rather than praising them or expressing friendly feelings: L/B 6, 38 44 [?] 92, 93, 107. Perhaps we may be permitted to see some traces of affection in his lament for the death of Pericles: L/B 1,2.

[54] Pindar *Pyth.* 2, 99, in which the poet is frustrated by enemies and poor financial straits (ἀμηχανία); at least one meaning of this word suggests poverty, an idea which may receive support from πιαινόμενον. The implication is that his foes have more than hatred to make them fat.

[55] L/B 170, P. Oxy. 2316, 3–12, the ἀμηχανία of the fox in the αἶνος; Pind. *Pyth.* 2 54 ff. (see the following note); also H. J. Mette, *Echte Selbstanrede bei Archilochus? Zu Pap. Ox. 2316*, M. H. XVIII 1961, p. 35–36.

[56] Pind. *Pyth.* 2, 54 ff.

> εἶδον γὰρ ἑκὰς ἐὼν τὰ πολλ' ἐν ἀμηχανίᾳ
> ψογερὸν Ἀρχίλοχον βαρυλόγοις ἔχθεσιν
> πιαινόμενον

In the case of Archilochus, the issue of his satirical powers has been cluded for us by *mythopoea*, as no doubt it was for Horace also. Stories proliferated about Archilochus, and it seems that many of these became embodied in the tradition of the cult which was established in his honour as his native island. The evidence of the inscriptions pertaining to this cult[79] says nothing of his prowess as a satirist with magic lethal powers, nor does it refer to his broken romance with Neobule. There is the suggestion that Archilochus was especially under the protection of Apollo[80], and that he was involved also in the cult of Dionysus in Paros[81]. H. W. Parke has argued convincingly[82] that the story of Apollo's apparent special patronage of Archilochus, though it was probably fostered in Delphi itself, represents layers of invented accretion based upon the single incident of the oracle driving from the precinct the man Calondas who had killed Archilochus in battle. This was probably genuine because of the well-known sensitivity of Delphi in the Seventh Century B. C. about acts involving blood-guilt, which was possibly the starting point of the legend[83].

There is a suggestion in the biographical material of the inscriptions that the Parians inflicted punishment upon Archilochus for his political satires, and that they were then punished by divine anger[84] which apparently injured them in respect of their αἰδοῖα. It is suggested that they were released from this affliction only when they had revised their unjust decision of Archilochus' case. This punishment is similar to that mentioned as having been imposed by Dionysus upon other cities[85], and it is possible that the story about the Parians has been interpolated into the biographical tradition by later devotees of Archilochus' memory, who were particularly impressed by the sexual outspokenness of his verse. Encrustations of myth gathering around historical figures can transform them almost unrecognisably into folk-

---

[79] G. A. Privitera, *Archiloco e la divinità dell'Archilocheion*, R. F. I. C. XLIV 1966, p. 5—25; E. Vanderpool, *New inscriptions concerning Archilochus*, A. J. P. LXXVI 1955, p. 186—188; Kontoleon, A. E. 1952.

[80] L/B 37; Privitera, *o. c.* p. 8; Kontoleon, A. E.; also an oracle (probably) addressed (probably) to Archilochus is quoted by the poet L/B 35, 13 ff, Πό]λιν δὲ ταύτη[ν — ἐ]πιστρέ[φευ/ἥν σοί ποτ' ἄνδρες ἐξε[πόρθη]σαν, κτλ. Also 'Αρχίλοχ' εἰς Θάσον ἐλθὲ καὶ οἴκει εὐκλέα νῆσον. Oenom, *o. c.*; H. W. Parke and D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, vol. II, no. 232, 95: cf. vol. I 155, 396 f.

[81] Archilochus addresses this god: L/B 96; also the biographical inscription El III 53. See Treu's interesting comment 224; Dionysus as well as Apollo were, of course, patrons of poets; also Kontoleon, A. E., p. 55, 80—82.

[82] H. W. Parke, *The Newly Discovered Delphic Responses from Paros*, C. Q. VIII 1958, p. 90—94.

[83] Parke, *o. c.* p. 94.

[84] Treu, *o. c.* p. 154; Kontoleon, *o. c.* p. 80; Parke, *o. c.*

[85] Kontoleon, *o. c.* p. 80—81, draws attention to a similar fate befalling the Athenians because of their refusal to welcome the ἄγαλμα of Dionysus: Schol. Aristoph. *Acharn.* 243. K. suggests that A. had probably attempted to bring in the cult of Dionysus and had been opposed and that his fellow citizens suffered the customary punishment for their recalcitrance.

of the three blisters that came on to her countenance: Reproach, (Bad) Repute[69], and Disgrace, which had the corresponding colours of unjust judgements: black, red and white. Here we have both the physical or psychosomatic result of magic satire together with the loss of standing that they would cause in a 'shame culture' environment: a literal 'loss of face'. It is impossible perhaps and irrelevant to attempt to sort out any aetiological priorities in the sufferings which led to Luaine's demise. It is just possible that the statement that she died of the shame engendered by the bubbles on her skin was a 'rationalization' of the phenomenon that represents a later layer in the transmission of the story. David O'Bruadair could not hope to produce such spectacular results, though we may conjecture that his victim was by no means reassured when she heard his poem. The old days of the bard magician were over in O'Bruadair's life-time, though they were remembered by him and others. Probably they were also past in Edmund Spenser's time for he speaks of the ridicule of bards being feared, not their magic[70]. Rats could still be rhymed to death, and an example occurs in the Eighteenth Century[71]. Anthony Raftery's curse upon a cook who had been niggardly with him was not likely to do her much harm, since she was dead when he imposed it[72]. This was early in the Nineteenth Century, but even then we find a remarkable example still extant of the persistence at a folk level, of a purely magic view of poetry. In an account of Raftery's life which prefaces an edition of his poetry, Douglas Hyde relates how a countrywoman, speaking about the death of Mary Hines, a woman whose beauty Raftery celebrated in poetry, and who perished miserably in a bog, declared: 'devil long will a person stay alive who has a song made upon them'[73]. Another woman praised by Raftery died a tragic death, but there is also record of one to whom his admiring verses brought good fortune and a husband. The point of this story is that any description in poetry, be it praise or satire, was regarded as highly dangerous according to this way of thinking. Somehow a person mentioned by the poet suffers a loss of his vitality, and poetry is therefore to be feared.

This is far distant and very different from the psychological universe of Archilochus' poetry. It represents a more primitive layer of belief even than that which accepts the poet and satirist as a dangerous magician who can harm his enemies. It is more elementary even than the satiric curse put upon the king Brés by Coipre,

---

[69] She refused to lie with them and: doniad son didu tri haera disi co ro facabsit tri bolga for a gruadib. i. On 7 Ainim 7 Aithis. i. dub 7 derg 7 ban, "they uttered three satires against her so that they left upon her cheeks three bubbles" etc. There is obviously no doubt in the narrator's mind that the satires made the blisters or bubbles, though it was the shame of them that killed her.

[70] E. Spenser, *A View of the Present State of Ireland, The Works of Edmund Spenser, A Variorium Edition*, edit. Greenlaw and others, Baltimore 1949, p. 126–128 (2255–2360).

[71] Barton, *o. c.* p. 65.

[72] D. Hyde, *Abhraín atá leagtha ar an Reachtúire*, or *Songs Ascribed to Raftery*, Dublin 1903, p. 88.

[73] Hyde, *Raftery*, p. 16, Fuair Maire Ni h-Eidhim bás go brónach i lár purtaigh, agus dubhairt cómharsa di, 'ndeamhan a bhfad a béidheas duine beo a mbéidh abhrán ceaptha air'.

-heroes. In relatively recent times, folk myth about Jonathan Swift embroidered many strange tales and presented him in a very different character from the no less extraordinary original[86]. Possibly the memory of the people of Paros was analogously inventive about the life and character of their island's illustrious but tormented son.

The parallel between the poetic curses and satires of Irish bards and the furious expressions of Archilochus about his foes, suggestive though it is in general terms, reduces itself to the basic thesis that the Archaic Greeks probably took poetic ridicule more seriously than we would, and that the Irish took it more seriously than the Greeks. The Greek language has no special word for satire (ἴαμβος does not quite fill the need), but the Irish had a considerable number, denoting minutely differentiated grades and species of satire, some of them closely linked with magical formulations[87]. In Greece there was nothing comparable to this kind of institutionalization of satire or poetry. We have no reason to believe that the Homeridai[88], either as a possible Chian family, or in the wider sense of professional reciters of the *epos* had such complexity of organization or a comparable magical tradition. We do not know much of the family which is supposed to have been responsible for the Archilocheion[89], but the inscriptions of that monument say nothing of magical satire.

Archilochus, as a discontented and wandering semi-outsider and νόθος [90], wanted poetry to have more power and prestige to change a world which did not do him sufficient justice. In later Irish society, the poet, half-regarded and half-despised after the break-up of the old order Gaelic society in Elizabethan times, had a similar discontent, and a comparable desire to make his influence felt. This can be seen in the poetry of the men whom we have mentioned as examples, but there were many others. Their fantasies of importance were nurtured by the memory of Irish bards who could kill by their poetic spells, as the Ui Huiginn killed the Deputy, Sir John Stanley in the Fourteenth Century[91]. There was the memory of such power to provide a context for their anger and regret, and this, as far as we know, was not available to Archilochus in a comparable form. But the attitude of these poets of Ireland, living in a country on which they felt they had the highest claims, but which did not seem to belong to them any more, provides an apt enough comparison with the view of life of a man like Archilochus, who was partly within and partly outside an aristocratic group. In this, rather than in the kind of magic

---

[86] J. K. Walton, *The Unity of the Travels*, Hermath. CIV 1967, p. 5–50 (50 n. 81).

[87] Mercier, *o. c.* p. 108–109.

[88] West, *Theogonia* 47; RE (Rzach); Kontoleon, *o. c.* p. 52–53; Huxley, *o. c.* p. 49–50.

[89] Treu, *o. c.* p. 153; Kontoleon, *o. c.* p. 52–53; Cf. Gossage, Rh. M. XCIV 1951.

[90] L/B 165; Critias indicates that the fact of his illegitimate birth was mentioned by him, and presumably was on his mind: *Critias* fr. B 44: οὐκ ἂν ἐπυθόμεθα ἡμεῖς (i. e. if A. had not told us himself) οὔτε ὅτι Ἐνιποῦς υἱὸς ἦν τῆς δούλης. We cannot say whether the word ἰθαγενῆς in L/B 57 has any reference to this passage.

[91] Barton, *o. c.* p. 64: the story comes from the *Annals of the Four Masters*.

son of Etain, which is mentioned in the account of the battle of Moytura. The narrative appears in a manuscript which probably was written in the Tenth Century[74], and it quotes what purports to be the traditional satirical poem itself. The verses have the flavour of a primitive spell, and like the narrative itself, derive their literary power from a direct and unflinching simplicity and hardness in the face of life, rather than reflective or self-conscious feelings, or a sense of human personality as a significant object of study or concern. They are simply magical in purpose and are clearly alien in their flavour from the shrewd, sensuous, self-regarding ferocity of Archilochus. There is an obsessiveness about them that finds no parallel in Greek poetry as such; we find intimation of a comparable obsessiveness in Theocritus' *Idyll.* 2, where it is the background, quite simply, for romantic description of the girl's feelings, and in Latin, in Catullus poem 5[75], which is an imitation of a spell, there is an attempt to recreate a comparably dense atmosphere. Whitely Stokes translates them as follows[76]: "without food quickly in a dish / without a cow's milk whereon a calf grows / without a man's abode under the gloom of night / without paying a company of story-tellers / let that be Brés' condition". It is much closer in spirit, to the curse of the Bouzyges than to the poetry of Archilochus and the *epos*. As a result of this satire Brés suffered from a kind of lethargy for the rest of his life[77]. The manuscript asserts that this was the first satire ever uttered in Ireland.

In the Seventeenth Century, Feardocha Ó Dálaigh wrote a satire of unsurpassed ferocity against a personal enemy, in which, with the same spell-like repetition and obsessiveness, he calls down the curses of God, Virgin, Apostles, Pope, priests, monks, widows and orphans upon his victim[78]. Intent to hurt remains, but modified both with regard to its means and the nature of its anticipated result. Such a curse, ferocious though it is, can hardly be regarded as a magic spell, though it participates in a reminiscence of satirical magic.

---

[74] Stokes, *Second Battle of Moytura* (note 30 above). Elliott, *The Power of Satire*, p. 38, refers to J. Travis P. M. L. A. LVII 2, 1942, on the subject; Hendrickson, *o. c.* p. 124—125.

[75] In an article to appear shortly in "Latomus" on *The Progress of Pessimism in Catullus, poems 2—11*, I have drawn a parallel (in note 22 of the article) between the obsessive 'formulaic' atmosphere of Catullus 5 which has the form of literary 'spell' and similar characteristics in Patrick's Hymn and other *loricae* (W. Stokes and J. Strachan, *Thesaurus Palaeohibernicus*, vol. II, Cambridge 1903, p. 357).

[76] Cen colt for crib cernine
cen gert ferbba fora n-assa athirni
cen adba fir fer druba diserche
cen dil dami resi rob sen Brisi.

Elliott, *The Power of Satire*, p. 38; Mercier, *o. c.* p. 112; the next has some less familiar words for ordinary objects (e. g. athirni instead of loeg: ferbba instead of bo, etc.), which might be an indication of its archaic character or an archaising tendency: glosses are quoted from mss. by Stokes, *o. c.*

[77] Stokes, *o. c.* 'Ni boi acht meth foairi-sin end uair sin'.

[78] Quoted by Mercier, *o. c.* p. 148 f.

the ability to wreak physical injury upon people by their satire[65]. Even when the social structure which maintained the bardic schools had been dislocated by war and confiscation of lands we find poets who somewhat pathetically, in their own reduced circumstances and in the diminished status of their calling, recall their pristine magical power in verses of Archilochean fury and directness, but which, like those of the Greek poet, carry only ridicule and not magic energy against their targets.

In a society which retains many elements of 'shame culture', even this limited inheritance endows a poet with considerable influence, and fear alone would make people feed him, but his standing is not the same as if he were able to kill by means of satire. In the troubled state of Ireland in the Seventeenth Century, David O'Bruadair, with indignation worthy in its intensity of Archilochus, reflects on the miseries of his times both with regard to politics and morals, but it is pathetic to find his talents deployed against a bar-maid who denied him the credit for a drink[66]. His directness in hostility is reminiscent of Archilochus when he says: 'If I paid her for her cruel deed she would get a lesson', but in fact he is impotent, and can only rage, and in a longish poem of denunciation he carefully says that according to the law (which regulated satire according to Irish custom) he must conceal her name. He prays that she get mange[67], but he cannot conjure this disease upon her in the right of his own powers; he has to beg the King of Glory not to allow her to prosper, and the end of the poem was too obscene for the copyist of the manuscript to reproduce, although he admits that it is amusing. This recalls the physical infliction that earlier unchristianized poets were capable of placing upon their enemies by the power of their satire.

When Luaine rejected the sexual advances of Athirne and his sons, they made satires about her so that she received three blemishes on her face and died of shame[68]. This is a story of undated antiquity, told in a Fourteenth Century manuscript about the wooing of Luaine. It is interesting that her cause of death is shame on account

---

[65] Athirne and his sons by their spells caused blotches to appear on Luaine's skin: W. Stokes, *The Wooing of Luaine and the Death of Athirne*, Revue Celtique XXIV 1903, p. 270–287.

[66] 'dá reicinn í san bfeileghniomh dogheobhadh ceacht', *Duainaire Dhaibhidh Ui Bhruadair*, ed. J. MacErlean, Irish Texts Society XIII 1913, xxxi 7.

[67] This interpretation of line 8: don steiling í nar leige rí na gloire i bhfad, is presented by MacErlean in his translation, and it is followed by the poet James Stephens in his well-known English version of parts of the poem and by Mercier 152. However 'stelling' means 'stillion' or bench for barrels or the like, of the kind that might be found in a tavern, and MacErlean in his additional notes retracts his earlier version in favour of the more prosaic notion of beseeching the King of Glory not to leave her much longer at the bar! The 'mange' idea is undoubtedly more attractive in the general context of hostility, and one foregoes it reluctantly: could there possibly have been confusion or word-play with 'steinnle', or 'stinnle' scab or mange? O'Bruadair also says of her in line 12: ba beag an díth dá mbeireadh sí do ghosta cat: 'it would be little harm if she should bear a cat to a ghost'.

[68] Stokes, *Wooing of Luaine*...; the story is mentioned by Elliott, *o. c.* p. 27.

Eos LXII 1974

DE ELEMENTIS HYMNICIS IN SAPPHUS ALCAEI ANACREONTISQUE CARMINIBUS OBVIIS QUAESTIONES SELECTAE

Scripsit

GEORGIUS DANIELEWICZ

Poetarum Graecorum, qui melicum q. d. poesis lyricae genus excolebant, hymnica carmina, plerumque admodum mutila, ab omni fere parte — quantum id fieri potuit — a viris doctis in eandem Graecae poesis speciem inquirentibus iam sunt examinata. Ea tamen, quam mihi proposui, via nemo, quantum scio, nisi H. Meyer[1] quaestionem hanc explicare studebat. Ceterum ille vir doctus praecipuam navavit operam, ut in hymnicis poesis lyricae formis orationis epicae et sermonis ad deorum cultum verbis exprimendum accommodati elementa ostenderet nec non rationes inter singula haec elementa intercedentes constitueret. Adde, quod H. Meyero in Lesbiorum poetarum carmina inquirenti minora quam nobis textuum fragmenta praesto erant. Itaque non alienum esse videtur duas novas, quae adhuc latiore explicatione carent, considerare quaestiones. Quarum prima pertinet ad monodicorum carminum hymnicis elementis imbutorum compositionem, in qua perscrutanda mediae eorum partis formam atque argumentum, in primis autem litterarium, ut ita dicam, officium explanare mihi placuit. Altera quaestio spectat ad inveniendas rationes, quae inter ipsius auctoris enuntiationes et illas cuidam narratori vel personae auctoris loco lyricas partes agenti tamquam attributas intercedunt, id quod lyricae declarationis munus appellari potest.

Quicumque compositionem supra commemoratam describere voluerit, Sapphus carmina primarium fontem sibi ducendum esse facile agnoscet. Poetriae enim illius carmina hymnicam redolentia naturam in tres partes dividi posse in propatulo est. Quae partes a Th. Zieliński[2] appellatae sunt: invocatio (θεολογία), sanctio, precatio (εὐχή). Etiam C. M. Bowra, Th. Zieliński secutus, cum fragmenti 1 (Lobel-Page) structuram enarraret, easdem partes similibus distinxit nominibus: „Invocation", „Sanction" et „Entreaty"[3]. Distinctionis modus hic propositus ideo Sapphus proprius est, quod poetria nostra carmina pangebat hymnicae precationi simillima eamque

---

[1] H. Meyer, *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, Diss. Würtzburg 1933, p. 48 sqq.

[2] T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, przeł. S. Srebrny, Warszawa—Kraków 1921, p. 83 sqq.

[3] C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*, Oxford 1961, p. 200.

ob causam omnia illa tria elementia continentia. Quorum carminum forma praecipue κλητικὸν ὕμνον imitabatur.

Summam admirationem nostram excitat media eorum carminum pars, quam apud Sappho sanctionem esse cognovimus. Initium disserendi faciendum nobis est a notissimo illo atque singulari carmine numero 1 (L.-P.) distincto, quod quidem ob elegantem compositionem (ἡ γλαφυρὰ σύνθεσις) totum a Dionysio Halicarnassensi citatum felicissime nobis servatum est. Quae sanctio maximam huiusce carminis partem complectitur, a media enim stropha prima usque ad stropham paenultimam continuatur. Poetria commemoratis beneficiis iam antea a Venere acceptis rogat deam, ut sibi iterum opem ferat. Quod precandi genus modestiorem esse supplicationis modum, quo persona agens non sua erga deum merita, sed dei in se amorem depingere in primis sibi proponat, Th. Zieliński[4] demonstravit. Precationes exaudire, ut interdum apud Homerum esse solebat[5], iam non est deorum; in proferendis autem argumentis supplicationis elementa (v. 2: λίσσομαί σε) et rerum antea impetratarum recordatio (v. 5 sqq.: αἴ ποτα | κἀτέρωτα | τὰς ἔμας αὔδας ἀίοισα πήλοι | ἔκλυες) primarium obtinent locum. Quae recordatio, hypomnesis nuncupata, in latiorem imaginem poeticam Veneris currum avibus vectum repraesentantem transformatur. Hic etiam deae et poetriae colloquium, reapse autem deae soliloquium primum obliqua, deinde recta oratione adhibita affertur. Verba ipsius poetriae olim facta adeo silentio teguntur, ut de rebus, quas spectaverint, e contextu tantummodo iudicare possis. Tota facti descriptio, quae ipsa per se iam integram quandam versuum partem efficit, in carminis structura certo ac rato fungitur officio, excusat enim poetriam denuo auxilium deprecantem.

Paullulum mutata hypomneseos forma iterum in fr. 17 (L.-P.) adhibetur, quod ad Iunonem deam est directum. Haec recordatio cum ipsius poetriae vita nihil commune habet, sed continet preces, quibus Iuno, Iuppiter Bacchusque ab Atridis bello Troiano confecto domum revertentibus advocabantur. Si D. Page coniecturas[6] comprobaverimus, ex quibus evenit Sappho Iunonem obsecravisse, ut sibi, sicut antea Atridis, appareret, concedendum nobis erit hypomnesin hoc loco idem fere atque in fr. 1 officium explere. Quod si Iuno olim in hominum conspectum venit, mythologicum exemplum esse videtur in carmen hoc inductum, quo libentius dea poetriae precationem exaudiret. Quae cum ita sint, argumentum mythologicum ad proprias Sapphus preces tamquam firmandas adhibitum esse et ab eis dependere patet. Quoniam eiusmodi precibus nonnulla alia Sapphus carmina et incipere et claudi solent, conicere possumus easdem precationes in carminis, quod enarratur, fine additas esse, quamvis textus duabus ultimis strophis paene privatus epilogi argumentum cognoscere non sinat. Interpretatione a nobis proposita nixi sanctionem

---

[4] Zieliński, *l. c.*

[5] Cf. e. g. *Il.* I 37 sqq.

[6] D. Page, *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford 1955, p. 61.

verbis νῦν δὲ (v. 11), quae tempus praeteritum cum praesenti coniungant, desinere putamus. Locutio κὰτ τὸ πάλ[αιον in hoc contextu occurrens verbis αἴ ποτα κἀτέρωτα in fr. 1,5 obviis respondere potest.

Cum de argumentis memorialibus aut mythologicis agitur, quae ad proprios auctoris affectus melius depingendos adhibentur, liceat nobis a re proposita paulum aberrare et alia similis structurae carmina in memoriam reducere. In primis de fragmento 16 (L.-P.): (οἱ μὲν ἰππήων στρότον) mentionem faciamus, in quo poetria, cum multas et varias res ab hominibus magni aestimatas enarrat, suum de ea re iudicium duobus exemplis, ut animadvertit V. Steffen[7], eisque e mythologicis fabulis et privata ipsius vita sumptis explicat. Utrumque elementum in citato fragmento iuxta positum est et eodem officio, nempe ad propositam quaestionem illustrandam apto, fungitur.

Ceterum in exempla mythologica apud Sappho obvia inquirentes facile adducimur, ut C. M. Bowram secuti[8] ea saepissime ad alicuius personae opiniones illustrandas adhibita esse concedamus. Praeter fr. 16 (L.-P.), in quo Helena exemplum ad amoris vim ostendendam idoneum eligitur, eandem rem e. g. in fr. 23 (L.-P.) — amica quaedam pulcherrima cum Helena et Hermiona comparatur — et in fr. 142 (L.-P.) — Latonae cum Nioba consuetudo ut femineae amicitiae exemplar — conspicimus. D. Page[9], cum hanc quaestionem explanaret, iustissime dixit omnes de deis et heroibus fabulas apud Sappho res poetriae aequales et cum vita eius privata conIunctas probabiliter spectare.

Sed iam ad enarrandam formam et argumentum mediae partis carminum hymnicis elementis praeditorum revertamur. Quibus carminibus fr. 2 (L.-P.) Veneri-Cypridi et Musis dedicatum[10] annumerari potest. Cum prima laudati carminis stropha omnino fere sit mutilata, media precationis pars, quam sanctionem vocavimus, protinus ob legentium oculos ponitur, qua in precatione venustissima loca ad Veneris delubrum sita a poetria depinguntur: malorum nemus, arae odorato ture fumantes, ros inter arborum ramulos crepitans, tenerae rosarum umbrae, pratum, in quo equi pascuntur, floribus ornatum, leves denique aurae. Tota illius amoeni loci descriptio cum precatione carminis initio inserta elegantissime coniungitur et eo consilio inducta esse videtur, ut facilius Cypris et Musae ad adventum in hunc locum commoverentur. C. M. Bowra[11] insuper subtiliter demonstravit singulas res in carmine descriptas ad Veneris epitheta cum eius cultu coniuncta, ut ἄνθεια, μηλεία, ἔφιππος, optime quadrare. Singulae depicti loci res, deae partibus a poetria

---

[7] Cf. *Antologia liryki greckiej*, oprac. W. Steffen, Wrocław 1955, p. 109 sq. (annotationes), BN, Ser. II, nr 96.

[8] Bowra, *o. c.* p. 226.

[9] Page, *o. c.* p. 130.

[10] Fragmentum hoc, ex frustis editionis Diehlianae 5,6 et aliis consutum, restituit V. Steffen in libello *De duobus Sapphus carminibus redivivis* inscripto (Wratislaviae 1948, Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Seria A, Nr 21).

[11] Bowra, *o. c.* p. 197.

bene accommodatae, novo quodam modo Venerem, ut apparet, adhortari videntur. Itaque contineri non possum, quin affirmem, id quod iam alia occasione data[12] ostendere conatus sum, eius modi descriptionem mirum quantum cum Sapphus de pulchritudine iudiciis consentire. Quae res quoque in describendo loco magni momenti esse potuit.

Enarratam igitur fragmenti 2 sanctionem ab illa Homerica alienissimam esse videmus. Singularis huius precationis partis apud Sappho forma nullius iam nisi poetriae nostrae propria est.

Fragmenti denique 5 (L.-P.), Κύπρι καὶ] Νηρήιδες, structura documento esse videtur poetriam interdum nullam descriptionem inter invocationem et deprecationem carmen incipientes nec non precationes carminis fini additas interposuisse. In sequentibus strophis paene deperditis, ut conicere audeo, exoptabat Sappho, ut Charaxus, frater eius imprudens, mores suos corrigeret et incolumis domum reverteretur.

Examinatis iis Sapphus carminibus minus mutilatis, quae hymni et precationis elementa continent, poetriam non modo pristinam illam precationem litterariam generosiorem reddidisse (id quod T. Zieliński citato loco ostendit), verum etiam antiquitus traditam eius partem (sanctionem dico) variis formis distinxisse concludimus. In fragmento 1 Sappho animi sui motus quoque significavit (Veneris praesentia cum propriis poetriae affectibus coniungenda est[13]), in fragmento 17 exemplum mythologicum in usum suum convertit, in fragmento autem 2 loci descriptionem ad precationem in initio positam confirmandam adhibuit. Praeterea poetria nostra deprecationem et sanctionem multo subtilioribus coniunxit vinculis, quae res ad Sapphus personam melius cognoscendam aliquid affert. Accedit, quod sanctio declarationis lyricae poetriae propriae exhibet vestigia, sed huic quaestioni explanandae postea operam dare in animo mihi est.

Quid autem mediae Alcaei hymnorum partes valuerint, difficilius est demonstrare, nam poetae carmina huc spectantia multo magis sunt mutilata. Nonnulla tamen fragmenta aliquid de rebus, de quibus agitur, iudicare sinunt. Quibus fragmentis hymnus in Iovis pueros (B 2(a), L.-P.) est annumerandus. In eius initio poeta Castorem et Pollucem precatur, ut advenire velint. In hac precatione poeta primum deos nominat, deinde eorum genus et locum, quo versantur, commemorat, tum denique gesta describit eoque modo totam aretalogiam, ut dicimus, proponit. Mentione hominum a Iovis pueris frigori atque morti ereptorum facta explicat poeta, quo modo Castor et Pollux sub specie ignis in tempestate maritima in navis malo micantis opem nautis ferre soleant. Quae Dioscurorum epiphania, tamquam pictorum more repraesentata, secundum Pagei opinionem[14] conventionis litterariae terminos

---

[12] In dissertatiuncula q. i. *Experience and Its Artistic Aspect in Sappho's Subjective Lyrics*, Eos LVIII 1969/70, p. 165.

[13] Page (*o. c.* p. 40 sq.) asseverat locos Veneris adventum apud Sappho depingentes nulla re nisi communi fonte cum similibus locis in fabulis antiquis vel apud epicos poetas esse coniunctos.

[14] Page, *o. c.* p. 269.

excedit: in aliis Graecorum hymnis ad eosdem deos directis hoc hymnicum argumentum aut paucis tantum verbis attingitur (*hymn. Hom.* XXXIII 12: οἱ δ' ἐξαπίνης ἐφάνησαν) aut omnino omittitur (Theocr. ecl. XXII). Sed uterque poeta ad tempestatem copiosius describendam animum attendit. Quoniam Alcaici hymni sex strophas continentis fragmentum nobis servatum v. 12 abrumpitur, nihil certi de reliqua carminis parte dici potest. Media hymni pars stropha tertia incipiens easdem atque alibi partes explere videtur: eius enim ope deorum indoles sive vis (δύναμις) prius a poeta commemorata poetice illustratur. Itaque descriptio, quae hic extenditur, ad deorum aretalogiam exprimendam adhibita est, omnis autem hymni structura Alcaeum cum hymnorum q. d. Homericorum auctoribus comparare sinit[15].

Artem poeticam illi hymnorum Homericorum propriae similem in alio quoque hymno (*in Dianam*, T 1, L.-P.) Alcaeo adiudicato[16] conspicimus. E fragmento, quod asservatur, versuum 2—11 argumentum cognosci potest. Narrationis cursus hic est: Diana dea per Iovis caput iurat se semper virginem fore in desertorum montium verticibus venantem. Post Dianae verba recta oratione allata et formulam illam epicam ὥς εἶπ' poeta deorum patrem filiae annuisse describit et ab illo tempore Dianam deam Cupidini membra dissolventi haud obnoxiam ab hominibus ἐλαφηβόλον, ἀγροτέραν appellari explicat. Similiter res se habet in hymnis Homericis, in quibus, id quod a conventione litteraria non abhorret[17], narratio saepenumero ad nonnullorum deae cognominum et epithetorum (ut, praeter eas, quae iam sunt citatae, παρθένος, Ἀκρία, Κορυφαία[18]) primordia explananda adhibetur. Antiquorum hymnorum sermonis posteriore aetate Callimachus in hymno suo in Dianam imitatorem se praestitit, qui tamen singulas res copiosius depinxit et pulchriores reddere studuit.

De mediae hymni *in Mercurium* (ᾱ2(a), L.-P.: χαῖρε Κυλλάνας ὁ μέδεις) partis officio litterario pauca tantum dici possunt. Argumentum eius coniectura assequimur primum ex servata stropha prima, ubi deo invocato et canendi voluntate pronuntiata (σὲ γάρ μοι | θῦμος ὕμνην) poeta γονὰς Ἑρμοῦ describit, deinde ex loco illo e Pausaniae libro hausto (VII 20, 4), quo Alcaeum boves Apollini surreptas depingere auctor affirmat, tum denique ex Porphyrionis in Horatii *Carm.* I 5 commentario (*fabula ... ab Alcaeo lyrico ficta*). Habeatne Alcaei carmen cum hymno Homerico *in Mercurium* IV (Allen) aliquid commune, ambigitur[19]. Res haud parvi apud Alcaeum momenti, i. e. mentio de pharetrae Apollineae furto, in hymno Homerico silentio

---

[15] Quod ad aretalogiae in hymnis Homericis exprimendae modos attinet, conferas velim H. Podbielski dissertatiunculam *Wstępne rozważania na temat najstarszej greckiej poezji hymnicznej* inscriptam, Roczniki Humanistyczne XII 1964, fasc. 3, p. 44.

[16] Cf. Page, *o. c.* p. 261.

[17] Cf. H. Podbielski, *La structure de l'hymne homérique à Aphrodite à la lumière de la tradition littéraire*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1971, p. 96, Archiwum Filologiczne nr XXVII.

[18] Veterem eorum epithetorum originem enarrat Page, *o. c.* p. 135.

[19] Page, *o. c.* p. 262 sq.

praeteritur. Non possumus quoque Porphyrionis, qui Horatii carmen „hymnum in Mercurium ab Alcaeo lyrico poeta" appellavit, opinionem comprobare. Collatis enim primis Alcaici et Horatiani carminis strophis poetam Romanum ab exemplari Lesbio minime dependere videmus. Nihilominus tamen recte suspicamur Mercurii furta in narratione dei aretalogiam illustrante ab Alcaeo descripta esse. Ita apud Horatium res sese habet. Scimus quoque narrationem, quae epithetis cognominibusque Mercurii et Apollinis in eorum cultu usitatis nititur, ab hymni Homerici *in Mercurium* auctore adhibitam esse[20].

Duo alia carmina hymnica, nempe *in Minervam Ithoniam* (Z 1, L.-P.) et *in Cupidinem* (Z 3, L.-P.) ad peculiares Boeotiae cultus referenda esse D. Page dicit[21]. Locus cultui subiectus in fragmento tantum Z 1 indicatur (v. 2: Κορωνήας, v. 4: Κωραλίω ποτάμω πὰρ ὄχθαις). Fortasse in deperdita carminis parte, i. e. in stropha secunda et sequentibus, plures eius modi res a poeta descriptae inveniebantur. Nunc igitur reliquum hymni argumentum opinione tantum augurari possumus.

Maximam antiquis temporibus gloriam assecutus est Alcaei hymnus *in Apollinem*, qui editionis a grammaticis Alexandrinis confectae primi libri initium faciebat, eundem igitur obtinebat locum atque clarissimum illud Sapphus carmen Veneri dicatum. Tanto molestius ferimus unum tantum versum ad verbum traditum superesse (v. 1: ὦναξ Ἄπολλον, παῖ μεγάλω Δίος — Alc. ᾱ 1(a), L.-P.). Qui versus a M. Treu[22] cum fragmento 4 editionis Diehlianae (fr. Z 4, L.-P.): καί τις ἐπ' ἐσχατίαισιν οἴκεις coniungitur. De hymni tamen argumento ex Himerii *Orat.* XIV 10—11 docemur, in qua auctor ille Alcaeum plane secutus esse videtur. Himerio nixi coniectamus mediae Alcaici hymni parti fabulam de rebus ab Apolline iuvene gestis, eius officiis (ut legis latoris et musicae atque poesis patroni) nec non de cultus locis narrantem insertam fuisse. Ut demonstravit D. Page[23] latiore contextu historico-litterario respecto, fabula a poeta proposita maximam partem unica atque nova est et Apollinis Delphici cultum propagat. Cuius fabulae naturam, id quod M. Treu rectissime animadvertit[24], aetiologicam q. v. esse liquet. Quam ob rem et mediae hymni partis, quae a nobis examinatur, munus litterarium eidem aetiologicae rationi subiectum esse debet. Argumentum mythologicum, secundum commemorati viri docti opinionem[25], cum praesente actione coniungitur: hymnum enim in adhortationem, qua Apollo incitabatur, ut ex Hyperboreorum finibus adveniret, desiisse verisimile est. Quae peroratio citatae iam invocationi et loco fr. 4 (L.-P.) definito (ἐπ' ἐσχατίαισιν) responderet. Itaque hymnus rebus carminis in deorum cultu usitati propriis praeditus esse videtur, eius autem structura Sapphus precationes in memoriam nobis revocare potest.

---

[20] Cf. H. Podbielski, *Liryzacja epopei na podstawie analizy strukturalnej hymnu homeryckiego do Hermesa*, Meander XVIII 1963, fasc. 7—8, p. 323.

[21] Page, *o. c.* p. 268 sqq.

[22] M. Treu, *Alkaios*, München 1952, p. 20.

[23] Page, *o. c.* p. 246 sqq.

[24] Treu, *o. c.* p. 136.

[25] Ibidem.

Sed ad aliam quoque enarrati Alcaei hymni proprietatem animum attendamus. Quo in hymno invenimus, ut M. Treu verba in Latinum sermonem translata afferam[26], „ingentem imaginem naturae dei praesentia gaudentis". Imago haec delectatione aliqua allicit lectorem: aestatis cantrices — lusciniae, hirundines cicadaeque dolorum suorum immemores cantiones pulcherrimas soli Apollini appropinquanti canunt, supplicia flumina deum praesentientia argenteis undis abundant. Tota poetica naturae imago tamquam animata unum spectat: ut Delius Apollo summis laudibus efferatur.

Altera iucundissima imagine poetica adornavit Alcaeus hymnum ad Hebrum directum (B 13, L.-P.) — Ἔβρε, κ[άλ]λιστος ποτάμων πὰρ Α[ἶνον. Cum hunc fluvium, sicut in invocatione praedixerat, ut „fluminum pulcherrimum" descripsisset, definito actionis loco (v. 1—3) in stropha secunda venustissimam scaenam, in qua puellae aqua balsamo simili membra perluentes depinguntur, ad legentium oculos posuit. Sed partes, quas naturae imago hoc loco explere videtur, longe aliae sunt atque in hymno Apollini dedicato: eam enim adumbrare, non ut ad deum quendam celebrandum adhiberetur, sed ut ipsa per se, quod vel ex titulo colligi potest, late exponeretur, poetae nostro placuit. Nihil igitur obstabat, quin Alcaeus artem suam poeticam, qua pictores sane adaequare poterat, nobis ostentaret. In effectu aestimando cum M. Treu opinione[27], qui eximia carminis suavitate delectabatur, facile consentiemus.

Elementa precationis hymnicae propria in alio quoque eoque pro rata parte bene asservato fragmento (G 1, L.-P.) perspicua sunt, ubi tres dei (in primis Iuno, praeterea autem Iuppiter et Bacchus) ab Alcaeo in ipsorum templo latentes rogantur, ut sibi, exsuli omni spe fere iam destituto, opitulentur et Pittacum proditorem Furiis tradant. Post versus 9—14, quibus commemoratae precationes continentur, explicat poeta, cur hoc odio acerbo afficiatur, lectoribus ius iurandum olim a Pittaco datum in memoriam reducit et, qua in re hominis illius perfidiosi facinus consistat, explanat. Alcaeus haud dubie vehementissimo affectu ad carmen componendum incitatus est, nihilominus tamen eius compositionem claram dilucidamque reddidit. Itaque, ut exemplo utar, iuris iurandi descriptio in medio carmine posita, id quod V. Steffen animadvertit[28], tamquam ex tribus partibus constat. Etiam Pittaci culpae descriptionem in tres partes dividi posse videmus. Ex iis, quae supra dicta sunt, conicere possumus hymnica elementa res privatas quidem attingere, sed cum rebus publicis artissime esse coniunctas.

Quaestionibus, quae ad medias nonnullorum Alcaei carminum partes pertinent, perpensis multa ibi elementa „partis epicae" hymnorum Homericorum propria inveniri conspicimus. Quae opinio praecipue munere, quo in carminum structura elementa haec funguntur, corroborari potest. Ea, quae ibi narrata sunt aut de quibus mentio est facta, ad deorum aretalogiam proponendam, nonnullorum cognominum

---

[26] Treu, *o. c.* p. 121.
[27] Treu, *o. c.* p. 159.
[28] V. Steffen, *De duobus Alcaei carminibus novissimis*, Wratislaviae 1949, p. 13 sqq.

et attributorum in cultu usitatorum origines declarandas, δυνάμεις deis adiudicatas illustrandas, loca cultus ostendenda spectant. Nimirum inveniuntur quaedam res, quibus Alcaei hymni ab Homericis discrepent. Quae discrepantiae in adhibendis argumentis mythologicis, saepe etiam in eligenda plane lyrica carminum structura conspicuae sunt. Hymnicis Alcaei carminibus cum eis, quae ad privatam poetae vitam et res publicas spectant (cf. fr. G 1 adversus Pittacum conscriptum), collatis aliae quoque differentiae conspiciuntur. Haec enim ardore et violentia plena, illa multo modestiora sunt. Dicendi genus in hymnis a poeta usurpatum conventioni litterariae consentaneum est[29]. Nonnulla carmina id spectare videntur, ut cultuum influentium apud poetam notitiam testificentur (e. g. hymnus *in Apollinem*)[30] aut cultus locorum proprios ostendant (hymnus *in Minervam Ithoniam* et hymnus *in Cupidinem*). Cum mediae carminum hymnicorum partes apud Sappho et Alcaeum comparantur, illam varias hypomneseos privatae precationi subiectae formas saepe induxisse, hunc autem eius modi rationes paene abiecisse manifestum fit. Solus hymnus *in Iovis pueros* aliquid privati attingere putatur[31]. Quae omnia ex carminibus hymnicis a precatione alienis eveniunt. Sapphus precationibus fragmentum G 1 Alcaei propius accederet, quod tamen carminibus publicas res spectantibus potius est annumerandum. Quamquam Alcaei hymni (fortasse praeter hymnum *in Apollinem*) formulis quibusdam ad deorum cultum aptis imbuti sunt, neque religioni servire neque ad privatas poetae res pertinere videntur. Fidem D. Page[32] verba faciunt, qui Alcaei hymnos stili exercendi causa exaratos esse non negat.

Nonnulla quoque Anacreontis carmina hymnicam redolent naturam. Carmine ᾱ 3 (Page) — γουνοῦμαί σ' ἐλαφηβόλε preces ad Dianam directae continentur, quae hymnica sane ratione compositae sunt. Diana ut dea, quae protegit Magnesiam, „magnanimorum hominum" urbem ad verticosum Lethaeum sitam, describitur. Cum poeta urbem deae cura tutam commemoravisset, sensim pedetentimque ad subsequentem carminis partem, in qua Magnetes laudantur, exponendam animum attendit. Perspicua deae erga urbis incolas benevolentia participio χαίρουσ(α) (v. 7) significatur. Poeta Magnetes, quos barbaros iam non esse opinatur (οὐκ ἀνήμεροι), Graecis annumerat. Quod carminis argumentum in causas, quibus Anacreon ad scribendum est adductus, inquirere cogit. Precationis origo a variis viris doctis varie explanatur[33]. C. M. Bowra[34] suspicatur poetam Magnetes ut homines ad humanum cultum civilemque deductos, qui res Graecas usu recepissent, ea mente depinxisse, ut Policratis consilium Magnetes sibi conciliandi indicaret. Si res ita se habeat, carmen externas civitatis res spectare affirmemus. Ipsa precatio continebatur

[29] Conferas velim Page ad fragmentum B 2(a) annotationes, *o. c.* p. 266 sq.

[30] Cf. Page, *o. c.* p. 246 sq.

[31] Steffen, *Antologia...*, p. 123, arbitratur precationem ad Iovis pueros directam ante expeditionem aliquam militariam scribi potuisse; Page autem (*o. c.* p. 266) preces scriptae esse videntur, ut placatis deis poetae per mare navigaturo tuta via pateret.

[32] Page, *o. c.* p. 244.

[33] Cf. H. Rüdiger, *Griechische Lyriker*, Zürich 1968, p. 326.

[34] Bowra, *o. c.* p. 274.

tertia carminis parte, quam, si exstitisset, ex tribus versibus constare potuisse verisimile est[35].

Integrior hymnus *in Bacchum* (12 — Page: Ὤναξ, ὦι δαμάλης Ἔρως) servatus est. Totum hoc carmen ex undecim versibus constat et invocationem tantum et preces complectitur. Quae invocatio poeticae imaginis induit formam, in qua tres dei (Bacchus, Cupido Venusque) et nymphae laeto atque ad amorem propenso animo in collibus ludentes depicti sunt. Poetae enim curae erat, ut eodem Bacchico atque hilari animo omnes convivii participes afficerentur, ipse autem Cleobuli sibi dilecti benevolentiam captaret. Qua ex parte hoc Anacreontis carmen cum Sapphus primo simillima vota continente comparari potest. Apud Anacreontem tamen propria precationis formula (invocatio, sanctio, preces) in liberiorem quandam neque ad certam regulam redactam formam transmutatur. Laudatum carmen colore, argumento arteque poetica cum ceteris poetae carminibus concinit. Etiam tria deorum nomina hic citata, ut M. H. da Rocha Pereira animadvertit[36], Anacreontis studio ubique tricola adhibendi congruunt.

Rem generaliter definientes dicere possumus elementa hymnica ad singularem, deminutam, sane lyricam precationem componendam ab Anacreonte esse adhibita. Praecipua poetae in carminibus pangendis licentia factum est, ut sanctionem apud eum haud facile discerneres. Nihilominus concedendum est Anacreontis precationes poetico impetu plenas et ad nullam regulam redactas magna iucunditate excellere.

Nunc ad alteram, in huiusce dissertatiunculae initio praedictam, quaestionem enarrandam transeamus. Hoc loco, quatenus personarum in Sapphus, Alcaei Anacreontisque carminibus agentium verba ipsorum poetarum cogitationes exprimant et quo officio lyricae enuntiationes illic allatae fungantur, considerare liceat. In Sapphus carminibus precationis structura praeditis personam lyricas partes agentem maximam partem nihil aliud nisi ipsam poetriam habere possumus. Precationis enim forma idoneam opportunitatem propria alicuius optata profitendi in se habet. Itaque non dubitamus, quin in carmine 1 (L.-P.) invocatio et preces ab ipsa poetria pronuntientur. At in media carminis parte praeteriti temporis commemorationem continente Venus loquentis personae partes agit. Quae tamen dea ita est efficta, ut propriis Sapphus iudiciis respondeat. Poetriae in Venerem amorem ex verbis deae quoque attributis, quae mutuum affectum exprimunt, cognoscere non est difficile.

Expressiore etiam modo persona lyricas partes agens in fr. 5 (L.-P., de tuto fratris reditu a Venere et Nereidibus impetrando) nobis apparet. Quod ut affirmemus, poematii originis notitia adducimur. Non habemus enim, cur dubitemus carmen hoc cum veris factis de poetriae eiusque propinquorum vita decerptis coniunctum esse. Personam primas partes hic agentem Charaxum nominare audemus, nam ex eo tantum totus precationis cursus dependet.

---

[35] Cf. Bowra, *o. c.* p. 273, ann. 5.

[36] M. H. da Rocha Pereira, *Anacreon*, Das Altertum XII 1966, H. 2, p. 94 sq.

Quaestio, quatenus carminum argumentum cum ipsius poetriae affectibus coniungere necesse sit, consulto a nobis suscipitur. Inveniuntur enim apud Sappho carmina, quibus perpensis utrum verum atque praesentem poetriae animum depingant an certum atque ratum probatorum affectuum et iudiciorum exemplum proponant, pro certo dicere nequimus[37]. Eius modi dubitationem fr. 2 (Veneris-Cypridis et Musarum invitatio) lectoribus inicit, ubi non solum ea elementa lyrica, quae invocatione animi motus declarante nituntur (id in fragmenti initio conspicimus), sed etiam ea, quae ex loci describendi modo enucleantur, inveniri possunt. In carminis, quod explicatur, invocatione poetria sua sponte suisque verbis deam appellare videtur, in media autem poematii parte ad plane lyricam loci descriptionem transit, quae ita composita est, ut lectoribus de proposita re persuaderet: totum hunc locum vere amoenum esse, similiter atque illud malorum nemus v. 2—3 χάριεν ἄλσος appellatum, totum hunc locum vere deae adventu esse dignum. Ultima stropha, quae cenam Veneris venustate atque splendore illustrandam significat, cum poetriae, tum eius comitum (θίασον dico) optata exprimere potest.

In alio fragmento (17 L.-P., quod ad Iunonem est directum) Sappho duplici vice fungi videtur: in invocatione (fortasse etiam in precibus carminis fini insertis) res sibi ipsi exoptatas proponit, in media autem fragmenti parte hypomnesin continente tamquam narrator quidam epicus ab eventibus enarratis remotus Atridarum reditum canit.

Alcaei hymnos, quorum frusta tantum ad nos pervenerunt, difficilius est hac ex parte examinare. Formulae enim in eorum initiis saepissime occurrentes ita vetustate sanctum argumentum hymnicum exhibent, ut nullo pacto ad latiorem quaestionis enodationem adhiberi possint.

In hymno tantum Iovis pueris dicato, id quod iam supra commemoravimus, personam loquentem ipsum auctorem esse poetae consilii haud ignari suspicamur. Media eiusdem hymni pars paullulum epico aspersa colore quasi narratoris epici propria est, quamquam subiectivus, ut recentiore vocabulo utar, poetae animus ex venerabundo narrationis tenore facile cognoscitur. Similiter res se habet, quantum ex Himerii summario enucleari potest, in Alcaei hymno *in Apollinem*. Ibi naturae dei adventum exspectantis imago poetica non tam ipsius poetae esse quam potius hominum ei aequalium, quorum nomine Apollinem hymno celebrabat, cogitationibus respondere videtur.

Unum tamen Alcaei carmen (fr. ᾱ 2(a) L. -P.) hac ratione iam examinabatur. Quo enim in Mercurio sacro carmine enuntiatio σὲ γάρ μοι | θῦμος ὕμνην, quae summam virorum doctorum admirationem excitavit, invenitur. R. Wünsch[38] hunc hymnum obiectivis q. d. annumerare non dubitat. Cautius eandem sententiam H. Meyer aperit[39], cum similem locum e Terpandro petitum (fr. 2 Diehl) affert.

---

[37] Hoc modo fr. 31 (Φαίνεταί μοι κῆνος) interpretari loco in annotatione citato conatus sum.
[38] R. Wünsch, *Hymnos*, RE IX (1916), col. 145.
[39] Meyer, *o. c.* p. 49.

Viri docti cautionem ac diligentiam comprobamus. Non est enim obliviscendum substantivum θυμός post Homerum significare quidem aliquid ex se ipso aptum, quod homini imperare et eum ad agendum impellere possit (θυμὸς ἀνώγει — Hes. *Theog*. 549; Theogn. 999; κελεύει — Hes. *Theog*. 645; ὁρμαίνει — Pind. *Ol*. 3,25)[40], sed non tam sui iuris, ut, cum illud Alcaei θῦμος ὔμνην interpretamur, praesertim cum pronomen μοι illi adiunctum sit, ipsum poetam studio canendi vacare arbitremur. Plurimis enim locis, ut ex investigationibus a V. N. Jarcho[41] factis evenit, θυμός idem atque affectuum et cogitationum sedem significat. Quam ob rem citatam elocutionem subiectivam potius dei laudandi declarationem intellegere audeo.

Utroque Anacreontis carmine examinato auctorem et personam lyricas partes agentem idem valere, quod verbis γουνοῦμαί σε confirmare possit, concludimus. Attamen si fr. 3 (Page) Policratis iussu scriptum esse concedamus, statim res aliter se habere appareat: Anacreontem personae loquentis partes agentem reapse aliorum quoque hominum opinionem praebere statuendum est. In fr. autem 12 (Page) cum proprii poetae in Cleobulum amoris, tum communis desiderii (cf. v. 6 sq.: γουνοῦμαί σε, σὺ δ' εὐμενὴς | ἔλθ' ἡμῖν) signa conspicimus. Quae res optime carminis origini congruit. Secundum enim Wilamowitzii opinionem[42] hoc poematium verno tempore, cum poeta comitantibus amicis inter cenam de amore cogitaret, compositum est.

Restat, ut singulis investigationis eventibus nixi tractatorum poetarum ingenia perpendamus nec non poesis ab eis excultae proprietates exquiramus. Ex variis formis atque officiis a Sappho, Alcaeo Anacreonteque elementis hymnicis attributis hos poetas magis magisque sui iuris neque ab ullo alio auctore dependentes fieri coepisse colligitur, quod novo quoque atque inusitato adhuc hymnica elementa adhibendi modo (e. g. a deorum cultu omnino seiuncto) corroborari potest. Primas apud poetas nostros partes iam non semper dei agere videntur. Saepenumero enim fit, ut poetae proprios ipsorum affectus etiam in carminibus hymnicis elementis praeditis exprimant et eos subtiliter declarare in primis sibi proponant. Lyrices elementa, quae in rerum descriptione aut narratione consistunt, plerumque novo eius generi, quod ad praesentem auctoris animum quam dilucidissime depingendum spectat, subiciuntur. Persona lyricas partes agens varias formas induere incipit: est igitur idem atque auctor (tum animi motus aut ipse exprimere potest, aut loci descriptionis lyrica quadam vi imbutae et poetae affectui respondentis ope, aut magistri alicuius partes agit), aut tamquam communis auctoris munere fungitur aut narratori epico, id quod veterrimum illud poesis genus in memoriam redigit, paene simillimum fit. Quae cum ita sint, hymnus a tribus commemoratis poetis excultus nova, singularis atque exquisita speciei litterariae forma habeatur necesse est.

Posnaniae

---

[40] Cf. V. N. Jarcho, *Zum Menschenbild der nachhomerischen Dichtung*, Philologus CXII 1968, Heft 3/4, p. 147—172.

[41] Ibidem.

[42] U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913, p. 113.

Eos LXII 1974

LE MYTHE DE PALAMÈDE AVANT LA TRAGÉDIE GRECQUE

Par

MARIAN SZARMACH

Palamède, héros et inventeur, appartenait à ces personnages de la mythologie grecque qui inspirèrent l'imagination des écrivains d'une manière toute particulière. D'après les témoignages antiques, nous savons en effet qu'il était l'un des héros cypriaques; on le retrouve dans les stances lyriques de Pindare, et enfin il devient le héros des tragédies d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide. Cependant aucun des ouvrages évoqués ci-dessus ne nous a été conservé. Chronologiquement, l'oeuvre la plus ancienne sur Palamède qui nous soit parvenue est constituée par le discours de Gorgias pour la défense de Palamède. Ce discours passe pour le chef-d'oeuvre littéraire par excellence de cet auteur. Accusé par Ulysse d'avoir trahi les Achéens, Palamède montre que ce reproche est dénué de tout fondement. Palamède n'est aucunement le traître qu'Ulysse l'accuse perfidement d'être; il est, au contraire, un bienfaiteur de l'humanité. Suit alors le catalogue de toutes les inventions de Palamède, mentionnant l'écriture, les plans de bataille, les poids, les mesures, etc. Si donc les juges le reconnaissent coupable, ils commettent eux-mêmes un acte impie et se couvrent d'opprobre pour de longues années. Le discours Ὀδυσσεὺς κατὰ Παλαμήδους προσοδίας conservé sous le nom d'Alcidamas, l'élève de Gorgias, est depuis longtemps reconnu inauthentique[1] mais datant, cependant, au milieu du IV^e^ s. av. n. ère. En aucun cas on ne peut comparer cette oeuvre à la déclamation de Gorgias. Dans cette très faible "composition sur un sujet donné" d'un auteur inconnu, Ulysse s'adresse aux juges en leur présentant la preuve de la culpabilité de Palamède: une flèche au talon empenné provenant du camp troyen. Une lettre y était dissimulée; elle était destinée à Palamède et l'assurait que Priam lui donnerait sa fille Cassandre pour épouse s'il consentait à trahir les Achéens. Les prétendues inventions de Palamède sont des mensonges puisqu' elles sont dues à d'autres personnages mythologiques, ne s'agirait-il que de l'écriture inventée par Orphée. Con-

---

[1] Cf. F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, II, Leipzig 1864, p. 361, et antérieurement, dans la préface à l'édition de Teubner, *Antiphontis orationes et fragmenta*, Lipsiae 1871, p. XVI. Ce jugement est confirmé par H. Auer, *De Alcidamantis declamatione*, Münster 1913, ainsi que par W. Schmid, O. Stählin, *Griechische Literaturgeschichte*, I, 2, München 1929, p. 445, et par T. Sinko, *Literatura grecka*, I, 2, Kraków 1931, p. 470.

sidérant donc le bien général des Achéens, les juges se doivent de rendre un verdict de condamnation contre Palamède.

Le mythe de Palamède a trouvé une nouvelle fois son écho dans la littérature grecque avec Philostrate, l'auteur de la seconde sophistique dans une oeuvre conservée jusqu' à nos jours et intitulée l'Héroikos. C'est un dialogue entre un passant et un paysan cultivant sa vigne mais demeurant en contact mystique avec le héros Protésilas. La totalité de l'ouvrage est maintenue dans un esprit d' ὁμηρομαστίγων. C'est donc de là que nous connaissons de nombreux détails sur la guerre de Troie, détails dont l'*Iliade* et l'*Odyssée* ne parlent pas, ou qu' elles présentent sous un jour différent. Toute la digression sur Palamède constitue le X^{e} chapitre de cet ouvrage. Protésilas aurait révélé au propriétaire de la vigne que la version du mythe de Palamède démasquant Ulysse lorsque celui-ci refusait de prendre part à l'expédition contre Troie et simulait la folie, telle qu'elle est racontée dans les *Chants Cypriens*, est fausse. Ce détail est essentiel, puisqu'ainsi Ulysse n'a aucune raison d'exercer sa vengeance sur Palamède. Grâce à son intelligence, le héros a acquis une grande popularité parmi les troupes achéennes. C'était lui qui avait inventé le Jeu de Dames à Aulide et qui, sous les murs de Troie, avait expliqué aux guerriers épouvantés le phénomène de l'éclipse de soleil. C'est précisément à cause de son intelligence qu'il s'attira la jalousie d'Ulysse au moment où les loups commencèrent à menacer les armées achéennes. Ulysse recommanda de diriger les flèches de leur arcs sur eux; Palamède, au contraire, pensait qu'ils annonçaient un fléau prêt à s'abattre sur leur camp, et ordonna de procéaux sacrifices rituels en l'honneur d'Apollon Lycien, et de suivre un régime déterminé. Grâce à quoi les Achéens échappèrent effectivement au fléau, et la popularité de Palamède grandit encore dans le camp achéen. A ce moment donc, Ulysse décida de régler définitivement son compte à son ennemi. Et pendant qu'Achille combattait à Lesbos avec Palamède, Ulysse les accusa devant Agamemnon de chercher à s'enrichir et à s'emparer du pouvoir. D'après lui, Palamède devait périr mais seulement après avoir été compromis aux yeux des Achéens. Et il se chargerait lui-même de cette compromission. Il proclame donc que Palamède est un traître et laisse tomber une pépite d'or à l'intérieur de sa tente. Le héros est immédiatement conduit devant Troie par des courriers où χρυσοῦ μὲν ἥττων ἔδοξε. Reconnu coupable de haute trahison, il est lapidé. Agamemnon interdit d'ensevelir la dépouille de Palamède. Cependant Ajax enfreint cette interdiction, et, suivi d'Achille, il se retire de la lutte en signe de protestation contre l'injustice commise.

M'appuyant sur des ouvrages consacrés en partie ou en totalité au personnage de Palamède, ainsi que sur l'analyse des témoignages parlant des oeuvres disparues, citées le plus souvent accidentellement par différents auteurs de quelques dizaines de menus fragments, je m'efforce de présenter le développement de la trame mythique depuis l'épos jusqu' à Euripide, en passant par l'art lyrique. Ce thème a déjà fait l'objet de la thèse de doctorat d'Otto Jahn[2]. Cependant, O. Jahn se contente de relater

---

[2] O. Jahn, *Palamedes*, Hamburg 1836.

méticuleusement toutes les mentions faites sur Palamède tout au long de la bibliographie grecque et latine. Mais il n'en tire aucun argument concluant sur le développement de la trame mythique.

LE MYTHE DE PALAMÈDE DANS LA VERSION PRÉTRAGIQUE

Dans l'*Iliade*, tout comme dans l'*Odyssée*, un silence absolu règne sur le personnage de Palamède. De la même façon qu'il avait posé problème aux écrivains antiques, ce fait n'a pas manqué de susciter diverses hypothèses du côté des écrudits modernes. Parmi les écrivains grecs, — à la lumière, bien sûr, des matériaux qui nous sont parvenus —, le premier à avoir attiré l'attention sur ce problème a été Strabon VIII 368 D, mais sans fournir pour autant une explication au silence d'Homère. Ce silence a également intrigué Philostrate. Dans l'*Héroikos* déjà évoqué ci-dessus, et s'en remettant à l'autorité de Protésilas, le paysan raconte qu'avant de composer ses deux oeuvres, Homère se rendit en Ithaque afin d'apprendre de la bouche même d'Ulysse les détails de l'expédition contre Troie. En échange des informations obtenues, il promit à Ulysse qui l'en avait prié, de garder silence sur Palamède[3]. Le sophiste grec du IV^e^ s. de n. ère, Himérios (orat. XXII 3), surnommait Palamède ἐποποιός et l'élevait au même rang qu' Orphée.

Le dictionnaire antique, appelé Suda, s. v. *Palamède*, nous transmet également, peut-être à la suite d'Himérios, l'information suivant laquelle notre héros fut poète, et aussi qu' Homère le passe intentionnellement sous silence motivé par la jalousie.

Il est fort probable que Tzétzès, l'érudit byzantin du XII^e^ s., ait fait allusion à l'*Héroikos*, lorsqu'il nous dit, dans son *Exegesis in Homeri Iliadem*, qu'il juge parfaitement ridicule l'interprétation de Philostrate selon laquelle le silence d'Homère est motivé par la crainte de discréditer le personnage d'Ulysse, si cher au poèté[4].

Le silence d'Homère sur le personnage de Palamède a également attiré l'attention des érudits modernes. Ainsi dans sa thèse *De varietate fabularum Troicarum quaestiones* J. A. Fuchs suit l'interprétation de Philostrate, et pense qu'Homère avait omis de mentionner ce personnage dans ses poèmes afin de ne pas ternir la gloire d'Ulysse[5].

J. A. Davison[6] a émis l'hypothèse suivant laquelle la controverse entre Ulysse et Achille évoquée dans l'*Odyssée* VIII 75 sqq. aurait concerné Palamède. W. B. Stanford pense qu'il a tort, que cette thèse ne peut être démontrée en aucune façon. Selon lui on peut seulement expliquer le silence d'Homère par quelque raison que

---

[3] Ed. C. L. Kayser, Lipsiae 1871, p. 195. Tout au long de mon travail j'utiliserai la numération de page de cette édition de l'*Héroikos*.

[4] Ed. G. Hermann, Lipsiae 1872, p. 148.

[5] Chap. VIII: „De Palamede", Coloniae 1830, p. 88 sqq.

[6] J. A. Davison dans Göttingische Gelehrte Anzeigen CCVIII 1954, p. 44. Je cite d'après W. B. Stanford, *The Ulysses Theme*, Oxford 1954, p. 257, note 2.

nous ne sommes pas en mesure de dépister à l'heure actuelle. Il se montre même prêt à admettre qu'Homère ait pu ignorer ce mythe, puisque le meurtre d'un compagnon d'armes était une notion fondamentalement étrangère à la morale épique et que nous n'en trouvons aucun exemple, ni dans l'*Iliade*, ni dans l'*Odyssée*. On ne peut cependant donner son assentiment à une telle conclusion tirée d'une prémisse ex silentio. Stanford commet ici une erreur, déjà caractéristique chez les Anciens, lorsqu'il traite les deux poèmes homériques comme une encyclopédie dans laquelle on devrait trouver tout ce qui concerne le monde, la vie et les gens de cette époque, et non comme une oeuvre littéraire dont la nature même exige de procéder à une certaine sélection des événements.

Ch. Vellay, dans son article *La Palamédie*[7] résout également ce problème en alléguant les règles de la logique littéraire. Le personnage de Palamède n'aurait pas permis à Homère cette constante glorification d'Ulysse. Cette interprétation selon laquelle le silence d'Homère serait intentionnel et conscient, interprétation conforme à celle de Philostrate, m'apparait comme la seule véritablement fondée. A. C. Pearson[8] a, d'autre part, attiré l'attention sur les vers 115 sqq. du dernier chant de l'*Odyssée*, prononcés par l'esprit d'Agamemnon rappelant à Amphimédon, de quelle façon il avait, avec Ménélas, persuadé Ulysse de prendre part à l'expédition contre Troie:

ἦ οὐ μέμνῃ ὅτε κεῖσε κατήλυθον ὑμέτερον δῶ,
ὀτρυνέων Ὀδυσῆα σὺν ἀντιθέῳ Μενελάῳ
Ἴλιον εἰς ἅμ' ἕπεσθαι εὐσσέλμων ἐπὶ νηῶν;

Ces paroles „échappent", pour ainsi dire, à Homère, et prouvent qu'il devait connaitre l'histoire de Palamède. Et, en effet, tous les témoignages antiques citent Palamède, et non Agamemnon ou Ménélas, comme étant celui qui avait démasqué la prétendue folie d'Ulysse devant Ithaque. C'est en leur seule compagnie, que Palamède vint vers Ulysse; mais toute l'initiative demeurait entre les mains de notre héros[9]. A la lumière de ce qui a été dit, la phrase de Ciceron tirée du *De officiis* III 26, et qui a peut-être inspiré la thèse de Stanford sur le silence d'Homère: „utile videbatur Ulixi, ut quidem poetae tragici prodiderunt, nam apud Homerum, optimum auctorem, talis de Ulixe nulla suspicio est, sed insimulant eum tragoediae simulatione insaniae militiam subterfugere voluisse" contient une information erronnée. La folie d'Ulysse n'a pas du tout été inventée par les tragiques, elle a été intentionnellement passée sous silence par Homère et elle a été racontée dans les *Chants Cypriens*,

---

[7] Ch. Vellay, *La Palamédie*, Bulletin de l'Association G. Budé 1956, N° 22, p. 55 sqq.

[8] A. C. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, II, Cambridge 1917, p. 115. Antérieurement J. O. Schmidt, *Ulixes Posthomericus*, Berlin 1885, a timidement émis une suggestion analogue dans les chap. parlant des *Chants Cypriens*.

[9] De la façon la plus concise, Hyginus, fabula 95.

un poème appartenant au cycle épique. Nous connaissons cet ouvrage par l'Abrégé de Proclos et les fragments[10].

D'après l'Abrégé de Proclos, nous savons que la totalité de l'ouvrage comptait 11 volumes et concernait des événements antérieurs à l'action de l'*Iliade*, débutant par la célèbre querelle des déesses ayant pour objet la question de savoir laquelle d'entre elles était la plus belle. Dans cet Abrégé se trouve la phrase suivante: καὶ μαίνεσθαι προσποιησάμενον τὸν Ὀδυσσέα ἐπὶ τῷ μὴ θέλειν συστρατεύεσθαι τὸν ἐφώρασαν Παλαμήδους ὑποθεμένου τὸν υἱὸν Τηλέμαχον ἐπὶ κόλουσιν ἐξαρπάσαντες. Cette phrase extraite du témoignage de Proclos a depuis longtemps éveillé des doutes chez les érudits. Dans ce contexte la leçon ἐπὶ κόλασιν, transmise par la tradition manuscrite ne pourrait que signifier: „pour châtier"; cependant, rapporter cette expression à Télémaque n'aurait pas de sens. Mais l'interprétation selon laquelle il s'agirait du châtiment d'Ulysse, elle non plus, ne peut être admise sans réserves, puisque, ni Palamède, ni les autres chefs du commandement achéen, n'avaient l'intention de le châtier en Ithaque, mais seulement de le démasquer. Welcker[11] y propose donc la correction suivante: ἐπὶ κόλουσιν — „pour pourfendre" —. Il a été suivi par Kinkel[12]. L'un et l'autre s'en réfèrent probablement à Apollodore epit. 3, 7. Cette énigme n'est expliquée que dans la partie de texte du manuscrit *F*[13]. Or, son auteur n'y effectue pas seulement un habile lustrage stylistique du texte de Proclos, mais encore des changements provoquant autant de difficultés que la substitution de l'expression ὡς ἐπὶ κόλασιν — „comme pour châtier" — à ἐπὶ κόλασιν. Dans cette version, les chefs du commandement achéen ne veulent aucunement exercer leur cruauté sur le petit Télémaque, au contraire, ils ne font que simuler la cruauté a'son égard afin de prouver à Ulysse que sa folie n'est pas réelle.

La relation de Proclos est très vague et ne fournit aucun détail sur les circonstances dans lesquelles s'est jouée la scène où Ulysse, cherchant à ne pas participer à l'expédition contre Troie avait été démasqué. La tradition mythographique ultérieure présenta deux versions de cet épisode. La première de ces versions fut adoptée par Hyginus dans fabula 95, ainsi que par Servius dans son commentaire à l'*Enéide* II 81. Dans ces deux témoignages, l' épisode ayant pour objet la folie d'Ulysse se

---

[10] Dans le présent travail, je citerai les fragments des *Chants Cypriaques* et des testimonies les concernants d'après *Epicorum Graecorum fragmenta*, ed. G. Kinkel, Lipsiae 1877. Ces données se trouvent également dans Homeri *Opera*, V, ed. T. W. Allen, Oxford 1912, mais sous la forme critique la plus faible. Cette édition contient également de nombreuses erreurs, cf. le compte-rendu de A. Colona sur A. Severyns, *Texte et apparat*, Rivista di Filologia Class. 1964, p. 92. Il sera question de l'une d'elles, particuliere peu digne dans la suite de ce travail. En outre, dans nombre de travaux plus récents, les auteurs adoptent la numération et la pagination de Kinkel.

[11] G. F. Welcker, *Der epische Cyclus oder die Homerischen Dichter*, Bonn 1849, p. 506.

[12] Kinkel, *o. c.* p. 18.

[13] Les problèmes liés aux manuscrits de l'Abrégé de Procles, ainsi que le texte du manuscrit *F* avec le commentaire, sont présentés par A. Séveryns, *Un sommaire inédit des Chants Cypriens*, Mélanges Henri Grégoire, Bruxelles 1950, p. 571 sqq.

situe dans le champs où il attelle son cheval et son boeuf à la charrue. Palamède plaça le petit Télémaque devant la charrue. Ulysse réagit comme il convenait, en immobilisant la charrue. Dans la seconde version, l'action se passait dans la demeure d'Ulysse, et Pénélope y prenait part. Palamède n'y plaçait pas Télémaque devant la charrue, mais voulait le pourfendre de son glaive, après l'avoir arraché à l'étreinte de sa mère. Dans Apollodori epitome 3,7, nous lisons qu' à ce moment, effrayé, Ulysse cessa de simuler la folie. Il est difficile de déterminer ici laquelle des deux versions avait été racontée dans les *Chants Cypriens*, et laquelle avait été racontée dans la tragédie de Sophocle 'Οδυσσεὺς μαινόμενος. Cependant, je suppose que, pour des raisons d'ordre technique sur scène, le dramaturge ne pouvait présenter ni Ulysse poussant sa charrue sur la scène, ni Télémaque nourrisson. Le spectateur ne pouvait donc prendre connaissance de cet événement que par la *rhésis angélike*. Personnellement, je suis enclin à penser que dans les *Chants Cypriens*, on trouvait la menace de faire périr Télémaque par le glaive, et c'est ainsi que j'interprète le texte tiré de l'Abrégé de Proclos. Le récit d'Hyginus et de Servius évoquant Télémaque placé devant la charrue de son père, provient donc peut-être de l'*angélike rhésis* de Sophocle. La scène des *Chants Cypriens* racontée ici constituait le moment essentiel de tout l'épos, puisque toute la haine d'Ulysse à l'égard de Palamède procède précisément de ce maillon du mythe, et perce au grand jour dans la partie finale de l'oeuvre. Dans l'*Héroikos* (p. 177,7), Philostrate rejette nettement ce détail du mythe; et c'est pour cette raison que, chez lui, la mort de Palamède n'est pas la conséquence d'une vieille rancune, mais bien celle de la jalousie d'Ulysse[14]. L'éditeur d'Hyginus, H. I. Rose[15], parlant dans la préface des sources des récits mythologiques, estime, sans pourtant justifier son point de vue, que *Fabulae* 89—98 et 102—123 auraient plutôt été des témoignages épiques que des témoignages dramatiques. L'Abrégé mentionne encore une fois Palamède et, vers la fin, nous lisons: ἔπειτά ἐστι Παλεμήδους θάνατος. Cependant notre épitomateur n'indique toujours pas les circonstances de la mort de Palamède, mais le témoignage de Pausanias comble cette lacune (X 31,2): Παλαμήδην δὲ ἀποπνιγῆναι προέλθοντα ἐπὶ ἰχθύων θήραν, Διομήδην δὲ τὸν ἀποκτείναντα εἶναι καὶ 'Οδυσσέα ἐπιλεξάμενος ἐν ἔπεσιν οἶδα τοῖς Κυπρίοις. Cette version de la mort de Palamède se différencie totalement[16] de la version dominante dans la mythologie, selon laquelle, pour une prétendue trahison, le héros est livré à un tribunal d'exception formé par les Achéens et lapidé, comme

---

[14] J'examine ce problème en détail dans la dernière partie de mon étude, au moment de la reconstitution du Palamède d'Euripide. La scène dont il est ici question est considérée comme étant d'une importance particulière à l'intérieur de l'ouvrage tout entier par E. Howald dans son article *Palamedes*, Geistige Arbeit, 1936 N° 6, p. 7, ainsi que par Schmid-Stählin, *o. c.* I, p. 207. Parlant des *Chants Cypriens*, Sinko, *o. c.*, n'évoque aucunement le personnage de Palamède.

[15] H. I. Rose, *Hygini Fabulae*, Lugduni Batavorum 1936, caput: „De Higini auctore Graeco".

[16] Dans les *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*, Liège-Paris 1938, p. 91 sqq., A. Séveryns considère ce témoignage de Pausanias comme une preuve de sa lecture des *Chants Cypriens* au II^e^ s. de n. ère.

dans la tragédie d'Euripide[17]. Après les mots déjà mentionnés de Proclos sur la mort de Palamède nous lisons: καὶ Διὸς βουλὴ ὅπως ἐπικουφίσει τοὺς Τρῶας Ἀχιλλέα τῆς συμμαχίας τῆς Ἑλληνικῆς ἀποστήσας. Cette phrase permet de supposer qu'après la mort de Palamède, Achille s'était retiré de la lutte en signe de protestation. Dans l' *Héroikos* (182,19; 203,3) Philostrate raconte un détail analogue selon lequel, après avoir enseveli leur compagnon d'armes, Ajax et Achille: ἄμφω' ἐπὶ τῷ Παλαμήδει ἐμήνισαν. Le témoignage de Pausanias d'après lequel Palamède était à la pêche prouve que la famine[18] sévissait dans le camp achéen. La mention sur les Oinotropes figurant dans les *Chants Cypriens* en apporte la confirmation. Dans les scolies au vers 570 de Lycophron nous lisons que, dans les *Chants Cypriens*, Anios, le père des Oinotropes, voulait nourrir le camp achéen, neuf ans durant, en mettant à profit le fait que ses filles pouvaient changer tout ce qu'elles rencontraient, en blé, en vin, ou en huile d'olive. Expliquant le vers 581, Tzétzès transmet une version du mythe selon laquelle Palamède aurait conduit les filles d'Anios jusqu' à Rhoitéion. Les témoignages d'autres mythographes[19] nous induisent ici dans une confusion plus grande encore.

A juste titre, Welcker déjà[20] a émis la recommandation de délimiter exactement ce qui concernait les Oinotropes dans les *Chants Cypriens* selon les témoignages issus d'autres auteurs comme Phérécyde et Callimaque, et ce qui, dans le commentaire de Lycophron par les scoliastes, s'est fondu en un seul ensemble. Welcker cependant n'a pas suivi ses propres recommandations, et il traite tous les témoignages dont il est ici question comme une testimonie des *Chants Cypriens*, voie dans laquelle il a été suivi par Kinkel[21]. C'est avec raison qu'Allen[22] ne relie aux *Chants Cypriens* que la scolie au vers 570 de Lycophron, vers dans lequel nous lisons clairement: ἔστι δὲ τοῦτο καὶ παρὰ τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι, cependant, il n'y a là aucune mention indiquant que Palamède ait conduit les Oinotropes au camp achéen. Il me semble que, dans l'épos raconté ici notre héros n'avait encore rien de commun avec les Oinotropes; puisque le fait de les avoir conduites au camp achéen aurait considé-

---

[17] Dares transmet une version complètement différente de la mort de Palamède, et qui n'est appuyée par aucun autre témoignage. Dans une petite oeuvre conservée sous son nom, prolixe de nombreux événements invraisemblables, nous lisons (caput XXI): *Palamedes in prima acie versatur hortabaturque, proelium ut fortiter gerant. Contra eum Sarpedon Lycius occurrit, eumque Palamedes interficit. Eo facto laetus in acie versatur. Cui exultanti et glorianti Alexander-Paris sagitta collum transfigit.*

[18] Dans l'*Odyssée* IV 368 Ménélas parle de la pêche, Ulysse XII 339 également. Les héros homériques ne pêchent que parce qu'ils y sont poussés par la famine. cf. G. Finsler, *Homer*, Leipzig—Berlin 1924, p. 11.

[19] Serv. ad *Aen.* III 30 nous dit qu'elles ont été conduites devant Troie sur ordre d'Agamemnon. Dictys I 23 indique clairement que les Oinotropes avaient été conduites en Aulide.

[20] F. G. Welcker, *Die Griechische Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus*, Bonn 1839, p. 106.

[21] Kinkel, *o. c.* p. 29.

[22] Allen, *o. c.* p. 124.

rablement rehaussé le prestige de Palamède et augmenté la vénération dont il était l'objet dans les troupes achéennes, ceci aux dépens, bien sûr du prestige des autres chefs du commandement achéen. De cette façon pourtant, l'auteur a introduit dans les *Chants Cypriens*, à côté du motif de la vengeance d'Ulysse, une nouvelle raison à la mort du héros, à savoir la haine et la jalousie, ce qu'il conviendrait plutôt d'exclure des limites de cet ouvrage lui-même. De même je rejette catégoriquement l'idée allant plus loin encore de Bethe[23] acceptée par Severyns[24] qui relie la phrase extraite de l'abrégé de Proclos: εἶτα ἀπονοστεῖν ὡρμημένους τοὺς Ἀχαιοὺς Ἀχιλλεὺς κατέχει avec le récit des Oinotropes. De l'avis de ces érudits, les Grecs se seraient révoltés devant Troie, vraisemblablement à cause de la famine qui sévissait et Achille les calma. A ce moment, Agamemnon recommanda à Palamède de faire venir les Oinotropes[25].

Reste enfin le Testimonium[26] contenu dans l'*Anecdota Oxoniensia*[27], et appuyé sur l'autorité de Mnéséas de Patrai[28], élève d' Eratosthène. Il s'agit d'une explication à l'*Iliade* II 761: Μοῦσα — ἀπὸ μιᾶς πᾶσαι λέγονται. Μνασέας δέ φησιν ὅτι αἱ πᾶσαι τρεῖς εἰσίν, Μοῦσα, Θεά, Ὑμνώ. ἐν μὲν οὖν Ἰλιάδι μεμνῆσθαι τῆς

---

[23] Bethe, *Homer, Dichtung und Sage*, II, Leipzig—Berlin p. 164 sqq.

[24] Severyns, *o. c.* p. 91.

[25] On peut supposer que le mythe des Oinotropes se présentait comme un thême plein de charme pour les poètes hellénistiques puisque le scoliaste cité plus haut indique, lui aussi, que Callimaque a mis ce mythe en forme dans les *Aitiai*. T. Noack, *Zu den Oinotropen bei Kallimachos*, Hermes XXVIII 1893, p. 146 sqq., voit une réminiscence de cet ouvrage dans le commentaire de Servius *Aen.* II 81: *cum Ulixes frumentatum missus ad Thraciam nihil advexisset, a Palamede est vehementer increpatus. Et cum diceret adeo non esse negligentiam suam, ut ne ipse quidem, si pergeret, quicquam posset advehere, profectus Palamedes infinita frumenta devexit.* A son avis, chez Callimaque, cette digression pouvait se composer de ces divers maillons: la famine chez les Grecs, Agaïmemnon envoyant Ulysse chercher des vivres, le retour d'Ulysse les mains vides, le triomphe de Palamède qui avait fait venir les Oinotropes. R. Pfeiffer estime que cette conception ne peut être défendue puisque la citation de Servius ne contient aucune mention selon laquelle les événements qui y sont racontés auraient figuré dans les *Aitiai* de Callimaque (*Callimachus*, I, Oxonii 1949, p. 453, fr. 697). A mon avis, lorsqu'il utilise l'éxpression *infinita frumenta*, Servius ne parle pas des légendaires Oinotropes. Son explication constitue en effet un exemple précis des tendances rationalistes dans l'interprétation des mythes et provient peut-être du scoliaste lui-même, à moins qu'elle n'ait été tirée de quelque oeuvre dans laquelle se manifeste précisément le motif de la haine en tant que base du conflit qui avait éclaté entre Palamède et Ulysse. Il est difficile, ici, de déterminer de quelle façon Callimaque, et d'autres poètes hellénistiques, peut-être, avaient élaboré le mythe de Palamède, et quels moments de ce mythe ils avaient particulièrement accentués. Bien qu'elle ne soit démontrée nulle part, la suggestion de Noack me semble vraisemblable, et elle demeure dans l'esprit de la poésie alexandrine. Si c'est dans cet ouvrage, malgré tout, que Palamède entre pour la première fois en relation avec les Oinotropes, ou si un autre ouvrage, inconnu de nous, constitue la source des informations de Tzétzès, selon lesquelles notre héros conduisit les Oinotropes jusqu' à Rhoitéion, nous n'en savons rien.

[26] Chez Kinkel fr. 23 au bénéfice du doute, la testimonie d' Allen ne prend pas cela en considération.

[27] Ed. J. A. Cramer I, Oxonii 1835, p. 277.

[28] Cf. l' article de R. Laqueur, RE.

Θεᾶς: „μῆνιν ἄειδε Θεά", ἐν δὲ τῇ Παλαμηδείᾳ τῆς Ὑμνοῦς. S'appuyant sur ce témoignage, Welcker[29] émet l'opinion que la partie finale des *Chants Cypriens* s'intitulait *la Palamédie* et commençait par l'invocation à Hymno. Après Welcker, Schneidewin[30] a également adopté cette thèse, ainsi que Ch. Vellay[31], l'auteur du travail le plus récent sur ce sujet, dont j'ai parlé plus haut déjà. Conformément à cette conception, le dixième chant des *Cypriaques* (d'après l'Abrégé de Proclos il était suivi d'un catalogue mentionnant les alliés troyens) aurait constitué une aristie de Palamède et aurait été intitulé *La Palamédie*, de même que dans l'*Iliade* plusieurs chants portent des titres tirés du nom des héros. Dans cette partie de l'épos auraient été regroupés „les moments du mythe de Palamède" donc tous les faits grâce auxquels le héros avait conquis une grande popularité et s' était acquis la bienveillance des armées achéennes. Vellay estime qu'ici il était question de toutes les inventions de Palamède[32] transmises par les Anciens, depuis les lettres de l'alphabet, les poids et les mesures, jusqu' à la musique et les proportions de mélange du vin avec l'eau.

Antérieurement, déjà, Kleingünther[33] avait émis l'hypothèse que, précisément dans les *Chants Cypriaques*, Palamède était déclaré εὑρετής, et que c'est dans ces *Chants* qu' il convient de rechercher la source de certains traits de son caractère mis ultérieurement en relief par les tragiques.

Une telle marche de raisonnement me semble dénuée de tout fondement. L'introduction, dans l'oeuvre, de Palamède inventeur entrainerait l'apparition du motif de la haine comme cause de la mort du héros, ce dont, comme je l'ai déjà indiqué, il n' était pas encore question dans les *Chants Cypriens*. Conformément au témoignage de Proclos, dans cet épos, le héros succombe, victime de la vengeance d'Ulysse. Sous un tel éclairage, les données réunies par cet auteur étaient trop minces pour que l'on puisse parler d'une aristie spéciale de ce héros. En outre, pour des raisons d'ordre chronologique, une narration aussi essentielle pour cette oeuvre que celle de la démystification d'Ulysse par Palamède aurait été située au début, et non dans l'avant dernier chant. Et, effectivement, c'est au début de son Abrégé, que Proclos parle de cet épisode[34].

---

[29] Welcker, *o. c.* p. 111.

[30] Dans les *Poetarum Graecorum Fragmenta*. Je cite d'après Kinkel, *o. c.* p. 32.

[31] Vellay, *o. c.* p. 55.

[32] Toutes les inventions de Palamède accompagnées de données précises, et dont parlent les auteurs anciens, sont regroupées par Jahn, *o. c.* p. 23 sqq., Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Le mot-souche Palamède a été élaboré par H. Lewy, *Palamedes*, RE XVIII, 2 (1942), Col. 2500 sqq. il a également été élaboré par E. Wüst, O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, München 1906, p. 635, ainsi que par Vellay, *o. c.* p. 78 sqq.

[33] Kleingünther, Πρῶτος εὑρετής, Leipzig 1933, p. 78.

[34] Les réflexions ci-dessus nous autorisent à formuler à l'encontre de Proclos de justes reproches d'imprecision et de superficialité dans son résumé des *Chants Cypriens*; On peut y associer la question de savoir si, dans l' élaboration de la *Chrestomathie*, il a eu recours à l'original des poèmes cycliques, ou s'il s'est inspiré des compendia mythologiques, fort populaires à la fin de l'Antiquité. Il me semble

Il me semble que, dans les *Chants Cypriens*, il pouvait également être question des Achéens députés à Troie, pour exiger le retour d'Hélène, puisque cet épisode a précisément précédé la guerre de Troie elle-même. Il est fort probable que Palamède ait pris part à cette députation[35].

Qui Palamède était-il donc dans les *Chants Cypriens*? Stanford[36] pense que dans le meilleur des cas, il pouvait être la victime de la vengeance d'Ulysse, et que dans le pire des cas, un authentique traître. D'après lui, les deux éventualités sont également valables; puisque si l'on s'en réfère à l' Abrégé de Proclos il n'en résulte aucun jugement de l'auteur de l'épos quant à ce héros. Stanford essaie également d'interpréter la mort de Palamède comme le dernier recours de l'auteur pour éliminer de son oeuvre un personnage dont le rôle était déjà achevé.

Cependant aucune de ces interprétations ne peut être véritablement défendue. Si, dans l'ancienne légende, Palamède avait effectivement été un traître, les sources n'auraient pas tant accentué son innocence d'une manière aussi unanime. L'exception en est ici le discours accusateur du pseudo-Alcidamas, qui se présente comme un exercice de rhétorique fondé sur divers chefs d'accusation du héros dans les tragédies. L'idée de Stanford de l'incompétence littéraire de l'auteur demeure pareillement dénuée de tout fondement. Il est indéniable que la mort de notre héros achève précisément l'ouvrage, puisque, dans l'Abrégé de Proclos, la suite était constituée par le catalogue énumérant les alliés troyens et, par conséquent ne développait aucunement l'action. E. Howald[37] se pose la question de savoir de quelle façon Palamède avait réussi à s'introduire dans le cercle Troyen. Les héros de ces légendes prouvent leur grandeur par leur action alors que Palamède illustre la sienne d'une mort innocente. Il cherche une réponse à cette question dans la sphère de la légende. Il pense en effet que, dans la version pré-littéraire de ce mythe, plusieurs motifs légendaires avaient fusionné, et qu'il en avait surgi le conglomérat que nous connaissons. Le premier motif en aurait donc été la haine à l' égard de quelqu'un, motivée

---

que les matériaux concernant le mythe de Palamède sont trop minces pour y puiser une réponse à cette question. Dans son article: *Proklos und der epische Cyclus*, Hermes XXVI 1891, p. 593 sqq., E. Bethe a établi des parallèles entre des textes extraits de la *Chrestomathie* et d'Apollodore, et a avancé une thèse selon laquelle l'Abrégé de Proclos n'aurait pas été élaboré d'après l'original. En réponse à quoi, L. Wagner, dans son article *Proklos und Apollodoros*, Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, 1892, p. 241 sqq., défend l'originalité de Proclos en recherchant les mythes que notre épitomateur a narré autrement qu'Apollodore. Wagner considère également la division de l'Abrégé de Proclos en chapîtres comme une preuve de l'élaboration de cet ouvrage d'après l'original.

[35] Homère *Il.* IX 139, mentionne Ménélas et Ulysse somme envoyés en mission. Mais Tzétzès, dans *Antéhomérica* v. 154, se référant, je suppose, aux *Chants Cypriens*, leur ajoute Palamède. Chez Dictys II 6 il est placé à la tête de la délégation et prononce devant Priam un discours exigeant qu' Hélène leur soit rendue.

[36] Stanford, *o. c.* p. 83.

[37] Howald, *o. c.* p. 7.

par le seul fait qu'il s'agit d'un homme droit (Palamède), ensuite la vengeance du père pour la mort innocente du fils (Nauplios), et enfin, le démon marin qui donne de faux signaux aux navigateurs (Nauplios également). On en trouvait une partie dans les *Chants Cypriens* sous la forme du mythe héroique.

Cette conception d'Howald qui, au premier abord parait très brillante contient, en égard à ce que j'ai suggéré plus haut à propos du personnage de Palamède, une erreur fondamentale, puisque la prise en haine de l'homme juste va de pair avec la présentation de ce héros en tant qu'inventeur et bienfaiteur. Ces accents n'existaient pas encore dans l'épos que nous avons analysé ici.

Dans les *Chants Cypriens*, Palamède était donc celui qui, à Ithaque, avait démasqué Ulysse simulant la folie avant l'expédition troyenne, et qui faisait par conséquent preuve de beaucoup d'esprit, tout comme Ulysse dans les Poèmes homériques. Ceci est probablement lié au nom lui-même du héros qui dérivait très vraisemblablement de παλᾶμαι, que Wilamowitz[38] interprétait comme un symbole d'ingéniosité.

C'est pour cette raison que dans la partie finale de l'oeuvre il devint l'objet de la vengeance d'Ulysse qui le noya au cours d'une partie de pêche.

Les lyriques présentent le personnage de Palamède sous un nouvel éclairage. Commentant l'origine des lettres de l'alphabet, le scoliaste de la grammaire de Dionisios Trax écrit: Στησίχορος δὲ ἐν δευτέρῳ 'Ορεστείας τὸν Παλαμήδην φησὶν εὑρηκέναι (scil. τὰ στοιχεῖα).[39] Stählin suppose[40] que Stésichore aurait écrit deux oeuvres poétiques, au moins, et liées au mythe de l'Orestie, et qu'il aurait rattaché le mythe de Palamède à l'une d'elles. Il se serait agi là d'une partie, seulement, d'une narration plus vaste concernant Nauplios qui, pour venger son fils, aurait annoncé aux épouses des héros achéens de la guerre de Troie la prétendue mort de leurs maris, comme nous en trouvons témoignage dans Apoll. *Bibl. epit.* 6, 9. Ayant appris qu'Agamemnon n'était plus en vie, Clytemnestre se lia à Egisthe.

Du témoignage sus-mentionné du scoliaste, il résulte clairement que chez Stésichore Palamède était présenté comme un inventeur, et c'est de là que surgit une nouvelle cause de conflit entre Palamède et Ulysse, — la jalousie.

Du témoignage d'Aristide (II. 339[41]) il est également permis de déduire que, chez Pindare, il était aussi question d'une inimitié entre Palamède et Ulysse provoquée par la jalousie.

---

[38] *Aischylos Interpretation*, Berlin 1914, p. 146; Kleingünther, *o. c.* p. 28, se réfère à ce jugement.

[39] Bekkeri *Anecdota Graeca* II 786, cf. *Poetae melici Graeci*, ed. D. L. Page, Oxford 1962, p.115.

[40] Stählin, *o. c.* I 1, p. 477 note 9 cf. l'article: *Stesichoros* en RE

[41] ὄντα μὲν αὐτὸν (scil. Palamède) κυριώτερον τοῦ 'Οδυσσέως εἰς σοφίας λόγον ὡς ἔφη Πίνδαρος.

A. Turyn[42] suppose qu'à la phrase d'Aristide dont il est ici question, on peut rapporter le fragment de Birmingham complété par les propositions de Snell[43]:

τιν' ἐλεγχο[
κρυφίου δὲ λο[
ἀνίαντον ει[
λεν χαλεπα[
'Οδυσεὺς δὲ Π[αλαμήδει
παιδὶ δικτυ[βόλον
κυριωτερο[

Les sources exceptionnellement pauvres dont nous disposons sur la réception par les lyriques du mythe qui nous intéresse, nous permet uniquement de constater l'apparition d'un nouveau motif inconnu de la tradition mythologique antérieure, celui de la haine d'Ulysse envers Palamède qui porte ici les épithètes caractéristiques de σοφός, κυριώτερος. Le problème des rapports réciproques, dans les oeuvres de cette époque, entre l'ancienne version de la vengeance et la nouvelle doit cependant rester sans réponse.

D'où provient pourtant ce nouveau point de vue sur le personnage de Palamède? Il me semble qu'il demeure en étroite liaison avec le jugement des lyriques sur Palamède. Stanford[44] pense que la vengeance à laquelle Ulysse s' était livré dans les *Chants Cypriens* constituait un début assez antipathique, bien que plus tard universellement admis, pour ce héros. Ces notes eurent de fortes résonnances chez les poètes lyriques qui écrivaient dans l'esprit de la religion et de l'éthique apolliniennes. Dans la VIII[e] Ode *Nem.*, Pindare s'indigne contre ceux qui considèrent le versatile Ulysse comme un modèle à suivre, et lui oppose le courageux, mais calme, Ajax. Cette dépréciation du personnage d'Ulysse chez les poètes de cette époque se devait, pour le contraste, de faire ressortir des figures mythologiques qui ne jouaient aucun rôle de premier plan chez Homère ou chez les poètes cycliques. Les nouvelles versions des vieux mythes avaient suivi ces traces.

On peut en trouver un exemple dans le personnage de Palamède qui apparait maintenant comme un inventeur plus ingénieux encore qu' Ulysse, grâce à quoi il cesse d' être l'ancienne victime de sa vengeance pour devenir celle de sa haine.

Il me faut maintenant revenir sur un problème que j'ai précédemment laissé sans réponse, celui de la Palamédie évoquée par Mnéséas, cette oeuvre qui ne pou-

---

[42] A. Turyn, *Pindari carmina cum fragmentis*, Oxonii 1952, fr. 211; A. Puech dans le IV[e]t. de *Pindare*, Paris 1952, Les Belles Lettres. Les passages cités d'Aristide sont uniquement mentionnés, dans l'*Index locorum ad dicta quaedam Pindari pertinentium*, le fragment du papyrus n'est pas du tout évoqué.

[43] Dans le compte-rendu de *The Rendel Harris Papyri of Woodbrocke College*, Gnomon 1937, p. 582, vers 6, Snell complète en tenant compte de Nauplios. Cf. *Pindarus*, ed. B. Snell, Lipsiae 1955, p. 289 fr. 260.

[44] Stanford, *o. c.* p. 85. Le chap. VII de l'étude *Growing Hostility*, p. 90 sqq., est consacré au problème de la rupture dans le jugement des lyriques sur Palamède.

vait être considérée comme une aristie du héros dans les *Chants Cypriens*. Wilamowitz[45] a émis l'hypothèse selon laquelle il aurait existé un épos distinct qui n'aurait rien eu de commun avec les *Chants Cypriens* et qui aurait porté le titre de *Palamédie*. Bethe[46] a rejeté cette hypothèse en même temps qu'il a mis en doute l'authenticité du témoignage de Mnéséas en le confrontant à la citation tirée d'Arnobe *Adv. gentes* III 16, dans laquelle Mnéséas parle de quatre et non de trois Muses. Stählin[47] rejette également toute spéculation sur l'existence éventuelle d'une *Palamédie*. Il me semble cependant que la phrase d'Arnobe ne pose pas le problème de l'authenticité du témoignage de Mnéséas sur la *Palamédie*. Cette oeuvre épique (l'invocation à Hymno indique ce caractère), pouvait exister dans l'Antiquité. Je pense qu'elle aurait fait son apparition après les *Chants Cypriens* et que le mythe de Palamède y aurait été présenté conformément aux tendances apolliniennes qui avaient commencé à se manifester chez les poètes lyriques. L'expression de Philostrate dans l'*Héroikos* (177,7), πολλοῖς τῶν ποιητῶν εἴρηται (scil. Palamède) semblerait se prononcer en faveur de l'existence d'un tel ouvrage. Dans cet épos notre héros était surtout présenté comme un inventeur intelligent, ayant beaucoup de traits communs avec Prométhée. C'est pour cette raison peut-être que, dans la tradition mythographique ultérieure, une même invention est attribuée tantôt à l'un, tantôt à l'autre[48].

On peut penser que, dans une *Palamédie* ainsi conçue, le héros aurait mis les Achéens en garde contre un fléau prêt à s'abattre sur eux, ainsi qu'il en est question dans l'*Héroikos* p. 178, et qu'ensuite il leur recommanda de suivre une diète adéquate. Dictys II 14, ainsi que Tzétzès, *Antéhom.* v. 325 sqq. parlent de cet événement. Dans tous ces témoignages, il est question de la grande popularité que Palamède avait conquise, grâce à son intelligence, parmi les Achéens. Peut-être enfin, dans cet ouvrage également, expliqua-t-il à ses compagnons d'armes, effrayés, la cause de l' éclipse de soleil, — ce dont parle Philostrate (177, 15 sqq.) — et fut-il présenté comme celui qui fit venir les Oinotropes.

Torunii

---

[45] Dans *Homerische Untersuchungen*, Berlin 1884, p. 350, Wilamowitz ne sait pas encore s'il faut considérer la Palamédie comme la conclusion des *Chants Cypriens*, ou s'il faut la considérer comme un épos distinct.

[46] Bethe, *o. c.* p. 164.

[47] Stählin, *o. c.* I, p. 207.

[48] Le meilleur exemple du fr. 470 adesp. cité par Stobée *Ecl.* I Prooem., en même temps que les vers 454—459 du Prométhée d'Eschyle, comme un tout extrait de la tragédie sur Palamède. Je reviens sur ce fr. dans la suite de mon travail.

Eos LXII 1974

THE EVIDENCE FOR A NINTH EURIPIDEAN SATYR PLAY

By

DANA FERRIN SUTTON

Victor Steffen's recent article *The Satyr-Dramas of Euripides*, the best available survey of the subject, will surely be quoted and discussed for many years[1]. In view of this, it is highly desirable to correct one misapprehension, and at the same time add an important item of information.

It is a long-standing problem of Euripidean scholarship that, although the poet wrote a minimum of twenty tetralogies, only nine fourth-place plays are known: the satyr plays *Autolycus*, *Busiris*, *Eurystheus*, *Theristai*, *Cyclops*, *Sisyphus*, *Sciron* and *Syleus*, and the pro-satyric *Alcestis*. After succinctly stating the problem, Steffen proposes a partial solution by noting the existence of a ninth satyr play that "is known only by its first letter (Π .....) preserved in *Marmor Piraeicum*"[2]. It needs to be demonstrated that no evidence for such a play in fact exists.

The inscription is IG II/III ed. min. 2363, and the relevant lines are 43—46:

δεσ· Ἀλαί· Πλ[εισθένης Πα-]
λαμήδης Π[ ]
Πηλεὺς Π[Πρω-]
τεσίλαος [

According to Zuntz, this is an inscription "listing, I suspect, the contents, smaller and bigger, of various *capsae* donated by ephebi of various demes"[3]. The structure of this rather mutilated inscription was apparently *deme name* followed by *plays contributed*: besides the Ἀλαί of l. 43, cf. the Ἀφιδν. of 1.49.

The Ἀλαί donated, *inter alia*, six Euripidean plays with titles beginning with Π. Seven Euripidean tragedies beginning with this letter are known, the *Palamedes*, *Peirithous*, *Peleus*, *Peliades*, *Pleisthenes*, *Polyidos* and *Protesilaos*[4]. Now, according to 1.42, the *Polyidos* was included in the donation of another deme.

---

[1] V. Steffen, *The Satyr-Dramas of Euripides*, Eos LIX 1971, p. 203—226.

[2] *O. c.* p. 204.

[3] G. Zuntz, *An Enquiry into the Transmission of the Plays of Euripides*, Oxford 1965, p. 251 n. 6.

[4] That the *Peirithous* may have been spurious, as attested by Athenaeus IX p. 496b and the *Life of Euripides*, is irrelevant; those making the donation were undoubtedly not literary scholars.

So the natural supposition is of course that the six remaining plays in the above list were the six beginning with Π donated by the Ἀλαί. Unless concrete grounds can be adduced for challenging this assumption, there is no reason to postulate any new Euripidean play. It would seem that the only possible objection is that if Π[ειρίθους or Π[ελιάδες is restored on 1.44, the line comes out decidedly shorter than its companions[5]. But the right-hand margin of the first column, which is wellpreserved, shows that the mason made no attempt to "justify" his margins. Undoubtedly the second column also permitted considerable variation of line-length, so that the inscription fails to support the allegation of a new Euripidean satyr play.

Nevertheless the search for additional Euripidean fourth-place plays is by no means an unprofitable enterprise[6]. As it happens, substantial evidence for the existence of a ninth satyr play exists. Although traditionally overlooked, both external testimony and internal evidence testify that Euripides wrote two *Autolycus* plays. Evidence also exists showing that both were satyric.

Four ancient authorities refer to "Euripides' *Autolycus*", employing the following language:

1. Athenaeus X p. 413c: Εὐριπίδης ἐν τῶι πρώτωι Αὐτολύκωι.
2. Pollux X 111 and X 178: ἐν Αὐτολύκωι σατυρικῶι.
3. Photius *Lex.* ed. Reitz. p. 127,2: Εὐριπίδης Αὐτολύκωι.
4. Tzetzes, *Chil.* VIII 459: ἐν Αὐτολύκωι δράματι σατυρικῶι.

Of Athenaeus' citation Steffen wrote in his *Satyrographorum Graecorum fragmenta*[7]: "duas Euripidis fabulas Autolyci nomine inscriptas exstitisse evinci non potest. Itaque illud ἐν τῶι πρώτωι aut delendum aut cum Nauckio in ἐν σατυρικῶι mutandum esse videtur".

Assuming that Athenaeus is reported correctly by the mss. (and there is no reason not to)[8], what did he mean? Steffen writes[9]:

„Some confusion in the matter of the *Autolycus* was caused by Athenaeus X 413c who quoting a lengthy fragment of a drama claimed to have taken it from the first Euripides' *Autolycus*. It can be inferred, then, as Casaubonus actually did, that there existed an earlier and a later version of the *Autolycus*. But as it has been rightly

---

[5] B. Snell's unexplained failure to restore the title of the *Pleisthenes* to 1.43, *TrGF* I 58, is probably a lapse.

[6] See also my *Satyric Qualities in Euripides* "*Iphigeneia at Tauris*" and "*Helen*", RSC XX 1972, forthcoming.

[7] Poznań 1952, p. 103.

[8] The testimony of the Byzantines carries no great weight here, and Pollux was possibly careless in a very similar matter. Evidently Aeschylus wrote two *Sisyphus* plays: the *Drapetes* and the *Petrocylistes*. Or at least, as H. J. Mette points out in *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin 1959, p. 139–142, and *Der verlorene Aischylos*, Berlin 1963, p. 170–172, that these are alternative titles of the same play is pure assumption. If so, it is noteworthy that Pollux contents himself with quoting from "the *Sisyphus*" at X 20 and X 78.

[9] *The Satyr-Dramas of Euripides*, p. 213.

pointed out by Schmid we do not know of any case of reworking of any of the satyr-dramas and it is most unlikely in the case of Euripides since in his lifetime he probably had no opportunity to rewrite any of his dramas. There is undoubtedly an error in the report provided by Athenaeus and there have been efforts to remove it. Meineke wanted to cross out the word πρώτωι, and Nauck wanted to replace it with σατυρικῶι, finally W. Schmid concluded that the original Athenaeus' text ran as follows: ἐν τῶι πρώτωι σατυρικῶι, in other words, then, in the first satyr-drama in the alphabetical order, that is in the *Autolycus* ..."

Even those who concede Athenaeus his words seem willing to go to great lengths to avoid concluding that they have what is their manifest meaning, namely that Euripides wrote two separate and distinct *Autolycus* plays. They err in not recognizing the value of Athenaeus' evidence.

This brings us back to the assertion that "duas Euripidis fabulas Autolyci nomine exstitisse evinci non potest". What seems to have passed unrecognized is that the internal evidence of the fragments ascribed to "Euripides' *Autolycus*" gives good confirmation to Athenaeus' testimony. Indeed, even if we lacked his evidence, we should be obliged to postulate the existence of two *Autolycus* plays.

There is good reason for thinking that the various fragments assigned to "Euripides' *Autolycus*" cannot have come from the same play.

The principal fragment of "the *Autolycus*", quoted by Athenaeus, is a 28-line diatribe against athletes. It is written in a severe style with few iambic resolutions and none of the *Cyclops*' metrical irregularities, notably violations of Porson's Law or cyclic anapaests in the second, third or fourth foot of the iambic line. In contrast to the *Cyclops*, which exhibits a relatively high frequency of iambic resolution (28,5%), it has three lines containing resolution, giving a figure of 10,7%; in a tragedy this would indicate a dating to the early or mid 420's, as the *Andromache* exhibits 12% lines with resolution and the *Hecuba* 14,7%. Without making the dubious claim that stylometric tests devised for Euripidean tragedy are applicable to satyr plays, we can take it for granted that the fragment quoted by Athenaeus (fr. 1 S.) comes from a reasonably early play[10].

This is of course well known. What is less generally recognized is that two other fragments attributed to "Euripides' *Autolycus*", fr. 3 and 4 S., quoted by Pollux, are written in trochaic tetrameters, a meter that Euripides did not use until late in his life (they first appear in the *Troades* of 415, assuming, as one should, that the *Rhesus* is spurious). These two fragments therefore come from a late play.

Further confirmation that Euripides wrote two *Autolycus* plays comes from another source. For another problem that surrounds "the *Autolycus*" has a distinct

---

[10] Cf. H. Grégoire, *La date du Cyclope d'Euripide*, AC 1948, p. 270–273. The iambics of the *Cyclops* will be studied extensively, and subjected to full stylometric analysis, in my forthcoming *The Date of Euripides' Cyclops*.

bearing on our subject. Steffen writes[11]: "The Alexandrians knew this drama ... but they doubted its authenticity. The following statement made by Euripides' biographer can be understood in this manner: σώιζεται δὲ αὐτοῦ δράματα ξζ′ καὶ γ′ πρὸς τούτοις ἀντιλεγόμενα, σατυρικὰ δὲ η′. ἀντιλέγεται καὶ τούτων τὸ ᾱ. The scholars who claim that the biographer wanted to say that one of Euripides' satyr-dramas was considered as not authentic are wrong in that they do not take into account the function of the article in front of the number, which defines precisely one of the eight Euripides' satyr-dramas arranged presumably in the alphabetical order. τὸ ᾱ designates the first of those dramas — that is, the *Autolycus* ..."

I will suggest that τὸ ᾱ (or perhaps better τὸ A) is not a number at all, but rather an expression that is intelligible only if it is understood to refer to two or more satyr plays beginning with the letter A, therefore that the biographer indirectly testifies to the existence of our two *Autolycus* plays, simultaneously showing that both were satyric.

But first it is necessary to demonstrate a hidden problem. The biographer testifies to the existence of eight Euripidean satyr plays. It is an understandable error to assume that the biographer alludes to the same eight plays which we know by title (adnumbrated on the first page of this article). But this is impossible. We have the explicit testimony of Aristophanes of Byzantium that the *Theristai* was not extant in his time (cf. the Hypothesis to the *Medea*), and on the basis of this Steffen concludes that "this drama did not find its way into the Alexandrian Library but must have been lost at a very early stage"[12]. The *Theristai* was therefore not one of the eight satyr plays with which the biographer was familiar, and the gap was filled by the second Autolycus play.

I submit that τὸ ᾱ, or τὸ A, is not a number, and not equivalent to "the first play in the series", which would be expressed by the simple phrase "the first". It is a piece of library jargon meaning "those works beginning with the letter A", coming from the way literary works were shelved in libraries. If I wanted to read Sophocles' *Antigone* I would enter a library and say δίδου μοι τὸ A τοῦ Σοφοκλέους, meaning "may I have the *capsa* containing the plays of Sophocles with titles beginning with A" (cf. the way plays are donated by the Ἀλαί on IG 2363).

Use of such jargon is scarcely elegant, but conveys a definite meaning — by extension from its library usage, it signifies "the plays of the group beginning with A". But no writer in his right mind, even a very inelegant one, would think of using this phrase to describe only *one* play. Its use, together with the necessary absence of the *Theristai* from the biographer's list, strongly suggests the existence of two satyr plays beginning with the letter A. These must have been the two *Autolycus* plays — both Athenaeus and the fragments themselves tell us so.

---

[11] *The Satyr-Dramas of Euripides*, p. 213.
[12] *O. c.* p. 218.

Does the biographer mean that the authenticity of both is to be queried? I do not think so. All he seems to be saying, in effect, is that a problem of authenticity lurks in the A- group, and interested persons may care to pursue the subject. Not knowing the grounds for raising the query, which could have been flimsy or substantial, we should not be deterred from concluding that Euripides wrote two *Autolycus* satyr plays.

Can anything more be said about these two plays? The subject of "Euripides' *Autolycus*", on the authority of Tzetzes, is thought to be the same myth retailed by Hyginus, *Fab.* 201: Autolycus steals Sisyphus' cattle, Sisyphus detects the thefts, comes to Autolycus' home to retrieve them, and rapes his daughter Anticlea[13]. As we have seen, the fragment from the *First Autolycus* quoted by Athenaeus was a diatribe against athletes and athletics. It is difficult to see how this could have fitted in with the myth outlined immediately above. Therefore I conclude that the subject generally assigned to "Euripides' *Autolycus*" was that of the *Second Autolycus*, while the subject of the *First Autolycus* was some story where fr. 1 played a more relevant role, probably a story involving athletes and athletics. In this context it is worth noting that according to Ps.-Apollodorus II. iv. 9, Autolycus taught the young Hercules how to wrestle.

The *First Autolycus* was written no later than the mid-420's, as shown by its meter. To it should be ascribed frag. 1 S., on the authority of Athenaeus. The *Second Autolycus* was written no earlier than ca. 415 B. C. To it should be assigned frs. 3 and 4 S., for metrical reasons, and frag. 2 S., because according to Photiùs these words were spoken by Anticlea.

Cambridge, Darwin College.

---

[13] See the sketch given *ibid.*, p. 214.

Eos LXII 1974

THE CHRONOLOGY OF CICERO'S ANTI-EPICUREANISM

By

TADEUSZ MASLOWSKI

1

Cicero's anti-Epicureanism is a matter of common knowledge and agreement. A controversy sets in only when attempts are being made at pinpointing the period in which he became aware of the strength of the Epicurean movement and in which he made a conscious effort to stem its influence.

H. M. Howe[1] firmly believes in the seriousness of Cicero's concern about the popularity of Epicureanism only after Pharsalos. He also supplies a motive for this concern. According to him the strength of Epicureanism revealed itself in the growing numbers of its followers in the Italian *municipia*. Cicero in his political isolation was now determined to win those Epicureans over to his conservative cause. His philosophical works from 45—44 B. C. had been written to a degree with this purpose in mind.

All other references to the Epicureans and their philosophy antedating the philosophical dialogues are in Howe's view negligible. To this category belong the speeches delivered after Cicero's return from exile (esp. the *In Pisonem* and *Pro Sestio*) and his rhetorical and political dialogues, i. e. *De oratore*, *De republica* and *De legibus*. Thus the scheme developed by Howe with regard to Cicero's attitude toward the Epicurean doctrine falls into three parts: his silence and disregard of the doctrine before his exile, his tolerant awareness of its harmful effects on many individuals after his return and before the outbreak of the civil war, and his open hostility toward a philosophy that "makes the state itself impossible" in his philosophical dialogues.

This thesis is not without merits. Cicero indeed felt the necessity of combatting the Epicurean doctrine for political reasons[2]. It was abhorrent to him that the happiness of the Epicurean Wise Man depended on non-participation in political life, that the Epicurean Ethics was non-political, that Epicureanism was designed

---

[1] H. M. Howe, *Amafinius, Lucretius, and Cicero*, AJP LXXII 1951, p. 57—62.

[2] For a brief discussion of this see W. Süss, *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften*, Wiesbaden 1965, p. 217: „Hauptmotiv ist dabei natürlich die negative Stellung der Epikureer zur Politik: unmöglich für Cicero das Paktieren mit einer Richtung, die dem Weisen empfahl, sich ganz aus der Politik herauszuhalten".

to produce individuals instead of citizens. When we add to the dislike of such ideas his realization of their popularity, the resulting determination to blunt their effectiveness and to curtail their dissemination was a logical necessity. But whether Cicero in forming the anti-Epicurean front aimed in fact at attracting the politically deactivated followers of the doctrine to his side is, and, lacking sufficient evidence, must remain an open question.

More serious objection, however, can be raised to the relegation of Cicero's concern about the dangers of Epicureanism to the period of his philosophical activity. A careful examination of his works points in a different direction. It seems quite certain that Cicero took a serious view of the Epicurean movement already in his *De republica*, i. e. a decade before he set out to compose his philosophical encyclopedia, although this proposition is by no means without difficulties. For the fragmentary condition of the work is not only a hindrance to an adequate assessment of the whole, but also considerably affects the proper understanding of the "Epicurean parts". In spite of this it was in *De republica* and not elsewhere, as we shall see in the course of our investigation, that the initial encounter of Cicero with the Epicureans took place. It was also here and not elsewhere that Cicero for the first time raised questions regarding the Epicurean doctrine that give us the key to a better understanding of the stakes involved in his full scale anti-Epicurean campaign of the mid-forties. The most crucial one concerned the relation of the Epicureans to the state.

The bulk of Cicero's criticism of the Epicurean doctrine in the *De republica* is outlined in the prooemium to the whole work, a fact which ought not to escape our attention. Those introductory parts to the works of the ancients often served as a vehicle for expressing the writer's personal and rather more cherished views[3]. But the prooemium to *De republica* has a feature of its own which further heightens the significance of its content. Although it has survived in fragmentary form, it is not impossible to determine its original size. According to the calculations of R. Meister[4] its total length was two and a half times, and according to M. Ruch[5], double that of the prooemium of *De oratore*. It would of course be an oversimplification to say that the length of the prooemium stands in absolutely direct proportion to the weight Cicero attached to its content. Nevertheless some such relation can certainly be ascertained[6].

---

[3] See M. Pohlenz, *Ciceros de republica als Kunstwerk*, Festschrift R. Reitzenstein, 1931, p. 71; now *Kleine Schriften*, II, Darmstadt 1965, p. 375: „und seine Prooemien boten in einem stärker individualistisch gerichteten Zeitalter willkommenen Raum für persönliche Darlegungen".

[4] See his *Zur Rekonstruktion und Textgestaltung von Ciceros De re publica I*, W St LVIII 1940, p. 98 n. 3.

[5] See his *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris 1958, p. 205.

[6] See G. Pfligersdorffer, *Politik und Musse*, München 1969, p. 13.

Cicero himself realized that the prooemium was rather lengthy (*haec plurimis a me verbis dicta sunt*, I 12) but he justified it by the importance of the subject he set out to expound. His decision was to write a treatise about the ideal state and as a preliminary he felt compelled to remove all grounds for hesitation about taking part in political life. Without this preliminary his treatise might very well be undertaken in vain: *quae ne frustra haberetur, dubitationem ad rem publicam adeundi in primis debui tollere* (ib.).

A number of critics attempted to interpret this rather unexpected concern of Cicero's about the necessity of political involvement, relating it to his own political situation. E. De Saint-Denis[7] proposed that the prooemium is in essence Cicero's apology to his contemporaries for his political activities on behalf of Caesar. Hence Cicero's declaration that political action is a duty of every citizen. M. Pohlenz[8] on the other hand saw in it evidence for Cicero's final breaking away from his own temptation of resigning from political life. He linked the prooemium with the confession Cicero made in *De or.* III 13, that in view of the many misfortunes and disasters that fell to the lot of men prominent in the political life of Rome as well as in view of his own undeserved political setbacks (notably his exile) he was inclined to concur with his brother Quintus' opinion that he himself should abstain from active participation in public life. The fact that Cicero reversed his opinion on the subject in *De republica* is in M. Pohlenz's view evidence of a certain *Selbstbefreiung* from the attitude he exhibited in *De oratore*. Related to those two interpretations is the thesis of G. Pfligersdorffer[9] whose arguments against the view of E. De Saint-Denis unwittingly provide a refutation of the solution proposed by M. Pohlenz. Pfligersdorffer is right pointing out that E. De Saint-Denis' interpretation of the prooemium as an apology and justification of Cicero's endeavors in support of Caesar implies in the final analysis his disapproval of both Caesar's person and policy. That such was not the case, however, is evidenced by the notorious letter of Cicero to Lentulus, *ad fam.* I 9, dating from Dec. 54 B. C., in which the orator states his reasons for the change of his political front in relation to the triumvirs and especially to Caesar[10]. Moreover E. De Saint-Denis' thesis is even more problematic in view of *De rep.* I 9.

---

[7] See his *La théorie Ciceronienne de la participation aux affaires publiques*, Revue de Philologie III[e], ser. 12, 1938, p. 193ff.

[8] See Pohlenz, *o. c.* p. 73, 377.

[9] See Pfligersdorffer, *o. c.* p. 7—12.

[10] See esp. *ad fam.* I 9, 18: *Huc accessit commemoranda quaedam et divina Caesaris in me fratremque meum liberalitas; qui mihi, quascumque res gereret, tuendus esset, nunc in tanta felicitate tantisque victoriis, etiamsi in nos non is esset, qui est, tamen ornandus videretur. Sic enim te existimare velim; cum a vobis, meae salutis auctoribus, discesserim, neminem esse, cuius officiis me tam esse devinctum non solum confitear, sed etiam gaudeam.* Cf. also ib. 12 where Cicero again shows his appreciation of Caesar's *humanitas* and *liberalitas* and his recognition of Caesar's great achievements as a statesman and general. The reiteration of this with the addition of Caesar's pecuniary aid to Cicero can be found in ib. 21: *Itaque eius omni et gratia, quae summa est, et opibus, quas intellegis esse maximas, sic fruor, ut meis.*

Here Cicero states that for the *boni*, *fortes* and *magno animo praediti* the *iustissima causa* for the participation in public affairs is their desire to avoid being ruled by the *improbi* and to prevent the destruction of the republic. Even if Cicero indeed secretly cherished a resentment against Caesar (which his correspondence denies) it is difficult to imagine that he would employ such bold language (esp. the *improbi* with clear reference to Caesar) in an open treatise!

More significant, however, in this context is Cicero's own estimate of his political situation in his private correspondence. A survey of the statements made by him with reference to current events clearly shows that the reason why he was far from being apologetic for his support of the triumvirs was his realization and belief that such activity was in fact a sort of inactivity. His involvement in politics on behalf of the triumvirs was in fact his own political retirement[11]. What is more, being constantly pushed aside by stronger and more cunning men he himself wished he could retire. He stated this in the simplest terms possible in Jan. 55 B. C.: *otium nobis exoptandum est*[12]. And what in that year was a mere wish became in 54 B. C., in the period he wrote the *De republica*, a reality: *quaeque vita maxime est ad naturam, ad eam me refero, ad litteras et studia nostra. Dicendi laborem delectatione oratoria consolor; domus me et rura nostra delectant* ... vobis ἐμφιλοσοφῆσαι possum[13].

It is clear now in view of these statements that M. Pohlenz's interpretation of the prooemium to *De republica* as evidence for Cicero's rejection of the idea of retirement from political life is well off the mark. In the period he wrote it he still cherished it. But equally unacceptable is the solution of G. Pfligersdorffer who interprets the prooemium from the point of view of the evidence supplied by Cicero's letters. The fact that Cicero considered his own political situation as a de facto *otium* and the fact that the *otium* theme is present in the prooemium does not necessarily mean, as Pfligersdorffer believes, that the underlying idea of the prooemium is Cicero's examination of the question as to what kind of *otium* he was allowed to live, under the circumstances, with clear conscience and justification. In other words it is doubtful whether the leitmotif of the prooemium is *otium*[14]. For as Cicero stated himself he wrote the prooemium to remove all grounds for hesitation about participation in public life. And this is the main argument of the prooemium and its unifying thought[15]. Even the question why political involvement became such a pressing

---

[11] See *ad fam.* I 8,3: *Quae enim proposita fuerant nobis, cum et honoribus amplissimis et laboribus maximis perfuncti essemus, dignitas in sententiis dicendis, libertas in republica capessenda, ea sublata tota, sed nec mihi magis, quam omnibus. Nam aut assentiendum est nulla cum gravitate paucis, aut frustra dissentiendum.*

[12] See *ad fam.* I 8,4.

[13] See *ad Att.* IV 18,2, from Oct. 54 B. C. For a similar estimate of his situation see *ad Quint. fr.* III 5,4.

[14] See Pfligersdorffer, *o. c.* p. 26. He concurs with the view set forth by K. Büchner, *Der Eingang von Ciceros Staat*, Hommages à Jean Bayet, Collection Latomus, LXX 1964, p. 133 and 150.

[15] See E. Berti, *Il De re publica di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova 1963, p. 9.

issue with Cicero can be deduced from a careful analysis of this so clearly stated proposition.

In support of his view that participation in public affairs is a duty of every man Cicero draws on examples from Roman history. Foremost among them is Marcus Porcius Cato who, like Cicero himself, was a *homo novus*. For Cicero the most attractive feature of Cato was his sense of civic duty. For there was no reason why he could not have spent his life in the pleasant retreat of his Tusculan villa: *certe licuit Tusculi se in otio delectare salubri et propinquo loco*[16]. But Cato preferred the uncertainty and perils that accompany political activism, rejecting thereby the comforts of peaceful retirement. Furthermore his decision was entirely voluntary: *cum cogeret eum necessitas nulla, in his undis et tempestatibus ad summam senectutem maluit iactari quam in illa tranquillitate atque otio iucundissime vivere.* Cato's rise to the highest offices of Rome in spite of his birth, and his total devotion to his country gained him high reputation. Cicero designates him as a model of *industria* and *virtus* worthy of immitation and emulation.

But Cato or rather Cato's mode of life, and especially his political activism met with sharp criticism from opponents whom Cicero refers to as *isti*. Their identification is of paramount importance because they oppose Cato who embodies the central theme of the prooemium. It is against them, their concept of life that Cicero thought fit to compose the lengthy introduction to the main body of his work on the state. What is more, the fact that Cicero singled out their views is a testimony of their strength and popularity.

The *isti*, Cicero informs us, considered Cato's life attitude, and particularly his devotion to politics, a madness: *homo demens* was their judgment of him[17]. They obviously also rejected his ideal of life, the *virtus* whose purest manifestation was political action, because Cicero sets it in contrast with their own concept of life: *unum hoc definio, tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otiique vicerit*. The close association of *otium* with *voluptas* in this passage provides a clue to the identification of Cicero's opponents. They were doubtlessly the Epicureans. In addition to this, however, there is another reason, even more cogent, that points in the same direction. In *Pro Sestio* 23 Cicero's enemy Piso is said to be particularly fond of those philosophers whom Cicero designates as *auctores et laudatores voluptatis*. In agreement with them Piso held that all men who engage in public affairs and devote their lives to the welfare of the state are madmen (*vaticinari atque insanire dicebat*). The identity of the *isti* in *De republica*, who spoke of Cato as *homo demens*, with the Epicureans whose views on the madness of political involvement Piso is said to have shared in the *Pro Sestio*, is therefore beyond any doubt. Nevertheless we have to mention another passage in the proemium which,

---

[16] See *De rep.* I 1.

[17] See ibidem.

besides the question of the identity of the *isti*, touches on a rather less known aspect of the Epicurean doctrine. We learn from *De rep*. I 10 that although the Epicureans were on the whole disinclined to participate in public affairs they made one exception. They were ready to wave their indifference to politics in case of state emergency. This was, as we might very well expect, of hardly any consolation to Cicero and so he asks: *illa autem exceptio cui probari tandem potest, quod negant sapientem suscepturum ullam rei publicae partem extra quam si tempus et necessitas coegerit*? That this was indeed an Epicurean tenet we learn from Seneca's *De otio* III 2: *Epicurus ait: Non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit.*

A number of scholars have agreed on this identification[18] without, however, seeing the implications it entails for both the prooemium in general and Cicero's stand on Epicureanism during that period in particular. As it is, its significance comes to light on bringing into juxtaposition the main thesis of the prooemium, that involvement in politics is an obligation of every citizen, with Cicero's aspirations expressed in his private correspondence and summed up in the words *otium nobis exoptandum est*. In the context of the latter, the exact opposite tendency of the prooemium is, to say the least, puzzling. It is at this juncture therefore that our realization of the anti-Epicurean character of the prooemium restores to it its purpose and intent. For what we are dealing with here is a precedent whose full scope and ramifications can be appreciated only from the vantage point of view of Cicero's situation in the mid-forties. In those years, in spite of his political isolation and a sense of uselessness, Cicero strove to find some ways and means to be of service to his country[19]. Significantly, the most important one was his desire to stem the popularity of Epicureanism which Cicero believed to be destructive of the principles of the Roman society[20]. The prooemium to *De republica* revolves around the same idea.

That this is so we can see from the elaboration of the concept of *virtus* which Cicero employs as effective ammunition to counter the quietistic views of his opponents. To follow up the development of this concept is to perceive the underlying tendency of the prooemium.

For Cicero the most exquisite and ultimate function of man is his role as a citizen. For only in this capacity does his *virtus* have a chance to approach the august function of the gods: *neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas*[21]. Cicero reached this conclusion only after setting forth his views on *virtus* in *De*

---

[18] See Pohlenz, *o. c.* p. (75–76), 379–380; Meister, *o. c.* p. 98; Berti, *o. c.* p. 9. Pfligersdorffer, on the other hand, is on the whole sceptical about this view and minimizes the role of the Epicureans in the prooemium. For this see esp. *o. c.* p. 27–28.

[19] That Cicero assigned this function to his philosophical works is clear from his frequent proclamations. E. g. *De fin.* I, 10; *De nat. deor.* I 7; *De leg.* I 5; *De off.* I 1; *Tusc. disp.* I 3 and 5.

[20] See N. W. De Witt, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis 1954, p. 344–345.

[21] See *De rep.* I 12.

rep. I 2. Here, following the proposition of Aristotle[22] that a mere acquisition and possession of ἀρετή is not sufficient for happiness but that the true meaning of virtue lies in its use (χρῆσις), Cicero likewise maintains that *virtus in usu sui tota posita est*. On the other hand a mere possession of virtue is not even like the possession of an art. For we can be in possession of an art by mere knowledge of it, whereas virtue manifests itself only in action. And the most exquisite manifestation of it is secured through our participation in the government of the state and through actual enactment and not mere formulation and pronouncement of the principles of moral philosophy. It is this kind of virtue that is said to be in the possession of Cato and statesmen in general, and it is this kind of virtue that is said to be able to conquer all the allurements of pleasure and ease, the *omnia blandimenta voluptatis otiique* of *De rep.* I 1. Thus it is clear that the elaborate formulation of the concept of *virtus* which is a duty of every man, was undertaken by Cicero to neutralize the Epicurean concept of *voluptas* which together with *otium* is portrayed by him as the Epicurean ideal of life.

Could Cicero express his concern about the dissemination of the Epicurean views on life in more serious terms? Could his anxiety at the inroads which the Epicurean doctrine was making in Roman society be given a weightier testimony? It is to be observed that the rather practical question of participation in public affairs is raised by Cicero to the level of a purely philosophical consideration of two moral principles: the principle of *voluptas* and the principle of *virtus*. What this meant for Cicero we can learn from his philosophical dialogues.

In Cicero's view Roman society and possibly that of the entire *Oikoumene* were between two principles: the Epicurean on one side and the Stoic, aided by the Academics and the Peripatetics on the other[23]. The incompatibility of those two tendencies is implicit in the anti-Epicurean character of his philosophical dialogues. On two occasions, however, Cicero was more precise in stating the controversy of his time in the clearest terms possible. Thus in *De fin.* II 44 Cicero declares that his argument with Torquatus concerning the Epicurean *summum bonum* is not a personal matter at all. What is actually involved are two hostile tendencies that militate against each other and to which the controversies of the existing philosophical schools can legitimately be reduced. These two tendencies are compressed in the antithesis of the concept of *voluptas* and the concept of *virtus*: *ita ceterorum sententiis semotis, relinquitur non mihi cum Torquato sed virtuti cum voluptate certatio.* The same view is again set forth by Cicero in *Ac.* II 140: *unum igitur par quod depugnet relictum est, voluptas cum honestate.* In both cases the dire consequences of the victory of the Pleasure Principle are vividly outlined. In *De fin.* II 44 Cicero says: *Quos*

---

[22] See E. N. I 8, 1098b 31. Cf. Pfligersdorffer, *o. c.* p. 15.

[23] It was Cicero's habit to minimizme differences between the Stoics, Academics and Peripatetics and represent them as mere verbal discrepancies. See e. g. *Tusc. disp.* V 119–120; *De fin.* IV 6–61.

(sc. *Epicureos*) *nisi redarguimus, omnis virtus, omne decus, omnis vera laus deserenda est.* In *Ac.* II 140: *Alteram* (sc. *voluptatem*) *si sequare, multa ruunt et maxime communitas cum hominum genere, caritas amicitia iustitia, reliquae virtutes, quarum esse nulla potest nisi erit gratuita, nam quae voluptate quasi mercede aliqua ad officium impellitur, ea non est virtus sed fallax imitatio simulatioque virtutis.*

Other matters contained in the prooemium to *De republica* are rather subordinate to its main thesis. As a matter of fact much controversy could be avoided if the anti-Epicurean character of the prooemium were never lost sight of. Accordingly, it has been observed[24] that although Cicero rejects in *De rep.* I 2 the mere *scientia virtutis* he nevertheless recognizes its validity at the end of *De rep.* I 11: *tamen arbitrarer hanc rerum civilium minime neglegendam scientiam sapienti, propterea quod omnia essent ei praeparanda, quibus nesciret an aliquando uti necesse sit.* It should not be forgotten that the reversal of Cicero's opinion is an outcome of a direct confrontation with the boast of the Epicureans that they have neither learned nor do they teach anything about the principles of the state[25]: *isti enim palam dicere atque in eo multum etiam gloriari solent, se de rationibus rerum publicarum aut constituendarum aut tuendarum nihil nec didicisse umquam nec docere, earumque rerum scientiam non doctis hominibus ac sapientibus, sed in illo genere exercitatis concedendam putant.* Cicero's immediate retort to this is his demonstration that political ignorance would render the Epicureans, contrary to their claim, totally useless to the state even in case of emergency. His secondary reaction is his professed preferment of a *scientia virtutis* to its total *ignorantia.* In effect it is simply a choice of a less Epicurean view.

Nor can we make much of the seeming contradiction between Cicero's assertion of the superiority of the statesmen over "mere" philosophers in *De rep.* I 2—3, and his subsequent restoration of the latter to a position of the highest authority in *De rep.* I 12. The reference in *De rep.* I 2—3 is not to the Epicureans but to philosophers whom Cicero, as we shall see, did not entirely condemn. Nevertheless the language employed by him in support of his proposition that the statesmen are superior to them is exceptionally strong: *Equidem quem ad modum "urbes magnas atque imperiosas", ut appellat Ennius, viculis et castellis praeferendas puto, sic eos, qui his urbibus consilio atque auctoritate praesunt, his, qui omnis negotii publici expertes sint, longe duco sapientia ipsa esse anteponendos*[26]. It is hardly necessary to point

---

[24] See Pfligersdorffer, *o. c.* p. 15—16.

[25] The Epicureans themselves admitted that one of the reasons they abstained from politics was their unsuitibility for this activity and lack of qualifications. In effect the eloquence of the philosopher has no effect on the usual audience of the politician: οὐδ' ὁ σοφοῦ λόγος εἰς ὄχλον καὶ δῆμον, Philod. *Rhet.*, Sudh. II 12, col. XIX 8—9; cf. ib. Sudh. II 28, col. XXXIII 4—15, Sudh. II 29, col. XXXIII 1—10. For a discussion see R. Philippson, *Die Rechtphilosophie der Epikureer*, Archiv für Geschichte der Philosophie XXIII 1909—1910, p. 307 and 327.

[26] See *De rep.* I 3. In his assertion of the superiority of statesmen over philosophers Cicero followed Dicaearchus. Cf. W. Jaeger, *Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, S.-B. d. preuss. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1928, p. 390—421; Pohlenz, *o. c.* p. (73) 377; Pfligersdorffer, *o. c.* p. 17. Cf. also Cic. *ad Att.* II 16, 3.

out that *sapientia*, the monopoly of the philosophers, is here inceremoniously wrested from them and bestowed on the statesmen. While this is admittedly a drastic measure, Cicero's resolution is quite in harmony with the main proposition of *De rep.* I 2 that only *virtus* manifested in action has a right to existence. In fact it further strengthens Cicero's definition of *virtus* which in turn can better hold its own against the *blandimenta voluptatis otiique*. Thus Cicero's disapproval of those philosophers is nothing more than a useful expedient. Indeed when he returns to them in *De rep.* I 12, far from being cross with them Cicero lines them up in the battle-line of his anti-Epicurean front: *ac tamen si qui sunt, qui philosophorum auctoritate moveantur, dent operam parumper atque audiant eos, quorum summa est auctoritas apud doctissimos homines et gloria.* The philosophers whose authority and renown is greatest among men are, of course, Plato and Aristotle[27]. And as Cicero points out in the following lines those political philosophers are well equipped and qualified to support the central thesis of the prooemium. For although they themselves did not govern the state, they are nevertheless granted a share in the *virtus* as defined by Cicero, because through their political writings they may be said to have, in a manner of speaking, actively participated in the affairs of state: *quos ego existimo, etiamsi qui ipsi rem publicam non gesserint, tamen, quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint, functos esse aliquo rei publicae munere.*

Likewise consistent with the anti-Epicurean character of the prooemium is *De rep.* I 4—9. Here Cicero focused his attention on the specific objections his opponets raised against participation in public affairs. These are the *labores, pericula vitae* and *calamitates clarissimorum virorum iniuriaeque* of *De rep.* I 4. And still another objection is revealed after a break in the manuscript in *De rep.* I 9: *iam illa perfugia ... certe minime sunt audienda, cum ita dicunt, accedere ad rem publicam plerumque homines nulla re bona dignos, cum quibus comparari sordidum, confligere autem multitudine praesertim incitata miserum et periculosum sit.* These paragraphs also contain Cicero's personal reaction to the objection that political life brings disasters and calamities to its participants.

Too much in my view has been made of the connection of this part of the prooemium with the already mentioned *De or.* III 13. To assert such a connection is to deny that the opponents Cicero argues against, denoted here as *qui contra disputant*, are the Epicureans[28]. While this would be inconsistent with the main purpose of the prooemium, there are other reasons to believe that this assumption is entirely unwarranted. In the first place the objections of the *contra disputantes*, although too vague to qualify as absolutely Epicurean, cannot be ascertained as non-Epicu-

---

[27] Cicero in fact mentions their names in connection with *De republica* in *De div.* II 3: *Atque his libris adnumerandi sunt sex de republica... Magnus locus philosophiaeque proprius a Platone, Aristotele, Theophrasto totaque Peripateticorum familia tractatus uberrime.* For Cicero's high esteem of Plato see A. S. Pease, *M. T. Ciceronis De nat. deor.*, Darmstadt 1968, p. 619. His high praises of Aristotle are likewise numerous: e. g. *De div.* I 53; *De fin.* III 6.

[28] See Pfligersdorffer, *o. c.* p. 22—29.

rean. The *labores, pericula vitae* and *calamitates clarissimorum virorum iniuriaeque* can be considered as illustrations of the chief Epicurean argument against participation in politics that this activity is destructive of ataraxia, the ultimate goal of the Epicurean Wise Man[29]. The same applies to the *perfugia* of *De rep.* I 9. Here again, the low esteem of the politicians and the fear of the multitude adduced as excuses for abstention from politics are quite consistent with the Epicurean attitude[30].

Moreover, we have specific evidence that the *calamitates clarissimorum virorum iis ab ingratis inpositas civibus* was one of the most powerful deterrents employed by the Epicureans of Cicero's time in their propaganda against involvement in politcal life. This evidence deserves closer examination.

In the prooemium the *contra disputantes* illustrate their objection adducing examples from both Greek and Roman history. They point to the fate of Miltiades and Themistocles on the Greek side, they mention a number of Romans, and they even include the name of Cicero among the victims of the ingratitude of citizens.

Philodemus in the fifth book of his *Rhetorica* states identical objections to participation in public life. To begin with, political distinction is a dubious honor. For the inherent danger in political life is the mob's envy of those whom it has honored[31]. Furthermore the situation of the statesman is not unlike that of the magician: he may be able to bring down the moon with his eloquence without, however, doing any good to himself[32]. In fact he is always in danger of his life and humiliation, particularly when he is intent on changing the ways of the multitude[33]. And indeed the majority of the statesmen received worse treatment at the hands of their fellow citizens than cattle at the hands of the butcher: οἱ πλεῖστοι δὲ τῶν πολιτευσαμένων ὑπὸ τῶν πολιτῶν ἐκτραφέντες ὥσπερ βόες κατεκόπησαν εἰ μὴ καὶ χεῖρον ὅσῳ τοὺς μὲν οὐ δὶ ἔχθραν ἀποκτείνουσι μόνον, τοὺς δὲ διὰ μῖσος ἔσχατον τοιαῦτα διατιθέασιν[34]. Among such mistreated statesmen Philodemus cites the case of Themistocles, Alcibiades and Callistratus[35], and in view of this, renounces any claim to the management of a city: τοῦ... διοικεῖσθαι πόλιν ἠμοιρηκότες ἀγαπῶμεν[36].

It is true, on the other hand, that there is nowhere to be found a reference to Epicureans specifically commiserating the wrongs suffered by Cicero in his political career. Let us, however, look at their reasons for this compassion as stated in *De rep.* I 6: *nec vero iam meo nomine abstinent et, credo, quia nostro consilio ac periculo*

---

[29] See Us. 556 and 548: cf. Philippson, *o. c.* p. 307.

[30] For Epicurus' disparaging remarks about politicians see Us. 558—560 and esp. Philod. *Rhet.*, Sudh. I 261, col. XXIX 36—37: ἂν καὶ μέτριος ᾖ τις ἄλλως, ὅτι ῥήτωρ, πονηρὸς εἶναι νομίζεται. For Epicurus' distrust of the mob see Us. 187 and C. Bailey, *Sent. Vat.* XXIX. Cf. also De Witt, *o. c.* p. 70, on Epicurus' fear of the passion of the multitude.

[31] See Sudh. II 154, fr. XII.

[32] See Sudh. II 157, fr. XVII, 10—16.

[33] See Sudh. II 151, fr. VIII.

[34] See Sudh. I 234, col. V 6—15.

[35] See Sudh. II 147, fr. IV.

[36] See Sudh. I 234, col. IV 16—20.

sese in illa vita atque otio conservatos putant, gravius etiam de nobis queruntur et amantius. As we can see the *contra disputantes* are the readier to express their sympathy with Cicero, because it is owing to his counsel and at his peril that they enjoy their *vita otiosa.*

Perhaps it is a coincidence, but to any reader of *Pro Sestio* 138 and *De or.* III 64 the passage acquires almost Epicurean color. For in those earlier works, it is with reference to the Epicureans that Cicero says that instead of meddling in politics they should rather rely on the labor of the brave men for the enjoyment of their *vita otiosa*: *patiantur virorum fortium labore se otio suo perfrui.* And again it is with reference to the same that Cicero cautions that should their views on abstention from politics prevail, they would be the first to suffer the consequences: *nam si hoc nobis atque optimo cuique persuaserint, non poterunt ipsi esse, id quod maxime cupiunt, otiosi.*

Many of the Epicureans, as we can gather from the passage in the prooemium, lent an ear to Cicero's advice. Now, however, that his political situation was increasingly deteriorating, their protest against political involvement was becoming ever more relevant. They took him as a case in point and, to paraphrase Cicero's words, *gravius etiam de eo querebantur et amantius.*

At this point, then, we may close our present enquiry. With the conclusions reached in it we are now confident that Howe's thesis is inaccurate. Cicero as we have seen did not wait till after Pharsalos to open up the anti-Epicurean campaign. The dangers posed by the Epicurean λάθε βιώσας, the potential political consequences of this injunction for a society torn up by domestic upheavals and repulsed by politics and politicians, were perceived by him already in the introductory statement to his work on the ideal state. But Cicero deserves greater credit. He raised the question of participation in public affairs to the level of a philosophical dilemma between the life of pleasure and the life of virtue, and thereby paved the way for his future dealing with the "Epicurean problem". What we have to examine next therefore is whether *De republica* is indeed the first work in which such an earnest dialogue with the Epicureans took place.

2

The thesis of Howe has already been subjected to sharp criticism by G. D'Anna[37] who maintains that not only would it be impossible to speak of any intensification of Cicero's hostility toward the Epicurean doctrine after Pharsalos but that it would be futile in any period of his life to seek a change of attitude toward it. Cicero was always equally hostile toward and equally aware of the dangers posed by the philosophy of Epicurus. And if his strictures of the Epicureans are not always thorough-going or explicit enough, yet they can always be accounted for by the limitations

[37] See G. D'Anna, *Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone*, Roma 1965, p. 7—23.

imposed on him by the literary genre of the works in which they appear. This particularly applies to a number of references to the Epicurean doctrine found in Cicero's speeches, although even there G. D'Anna uncovers an irrefutable testimony to Cicero's conscious determination to stem its influence.

Nevertheless, without any intention to dispute the merits of his thesis, G. D'Anna's central argument is based on a misconception of Cicero's catchphrase *cum dignitate otium*. Cicero used the phrase a number of times among which only two instances of its usage will be of interest to us: its meaning in the notorious digression on the optimates in *Pro Sestio* 96 ff., and in *De or.* I 1. The context in which the expression appears in each case is as follows. We read in *Pro Sestio* 98: *Quid est igitur propositum his rei publicae gubernatoribus, quod intueri et quo cursum suum derigere debeant? Id quod est praestantissimum maximeque optabile omnibus sanis et bonis et beatis, cum dignitate otium. Hoc qui volunt, omnes optimates, qui efficiunt, summi viri et conservatores civitatis putantur.* As is indicated here, *cum dignitate otium* is a certain goal set before the *rei publicae gubernatores* in their conduct of the affairs of state. Its adoption by others (*hoc qui volunt*) determines their belonging to the optimates. In *De or.* I 1 this same expression is employed to denote a certain *cursus vitae*: *Cogitanti mihi saepenumero, et memoria vetera repetenti, perbeati fuisse, Quinte frater, illi videri solent, qui in optima republica, cum et honoribus, et rerum gestarum gloria florerent, eum vitae cursum tenere potuerunt, ut vel in negotio sine periculo, vel in otio cum dignitate esse possent.*

Following the interpretation of P. Boyancé[38], G. D'Anna postulates in both instances the same semantic value of the expression and relegates it to the sphere of moral philosophy. In his view the two components of the phrase, *otium* and *dignitas*, are employed by Cicero with reference to individuals. *Otium* denotes the individual's time of leisure and *dignitas* his standing (i. e. his prestige, honor) in society. In effect the phrase *cum dignitate otium* represents a reconciliation of two conflicting concepts of life: the life of leisure and the life of duty, and as such it constitutes Cicero's own ideal of life. This ideal as we can glean from *De or.* I 1 depends on being able to alternate *negotium* with *otium*, the perfect condition of the former being *sine periculo*, i. e. without personal danger, and of the latter *cum dignitate*, i. e. enjoying the prestige, status and respect earned in the life of duty.

The reconciliation of the two concepts of life in the formula *cum dignitate otium* was possible because *otium* does not mean for Cicero idleness of the voluptuaries. Far from that, it is rather a period of preparation and restoration of energy for *negotia* which await the statesman. This quality of *otium* is derived from Cicero's description of the life of the Elder Africanus in *De off.* III 1—4, a passage which may serve as an illustration of Cicero's ideal. It is here that Cicero says of Scipio: *illum et in otio de negotiis cogitare et in solitudine secum loqui solitum, ut neque ces-*

---

[38] See P. Boyancé, *Cum dignitate otium*, REA XLIII 1941, p. 172—191.

saret umquam et interdum colloquio alterius non egeret[39]. Such an *otium*, apart from having nothing in common with mere idleness, is in fact a continuation of the statesman's political activity in a modified key. Its most essential feature is the abiding devotion of the otiose individual to state and government[40].

It was this interpretation of the formula *cum dignitate otium* and its application to the phrase in *Pro Sestio* that enabled G. D'Anna to claim the existence of a serious tension between Cicero and the Epicureans already in 56 B. C. For, given the assumption that the expression is a moral catchphrase, it would indeed be of some significance that we should find side by side with Cicero's ideal the diametrically opposed Epicurean ideal of life, the *otiosa vita plena et conferta voluptatibus* of *Pro Sestio* 23[41]. Cicero's formulation of his own concept of life in the presence of the Epicurean ideal might not only be indicative of tension between himself and the Epicureans, but also of his deep concern about the harmful effects of Epicureanism on society and his resolution to take appropriate counter-measures. Especially relevant to this interpretation would be the fact that Cicero's phrase *cum dignitate otium* appears in an address to the aspiring youth of Rome[42].

This is admittedly a neat and tempting solution to the problem but unfortunately it does not bear the test of evidence. First of all Cicero's formula *cum dignitate otium* in *Pro Sestio* has only a formal resemblance to its counterpart in *De oratore*. As presented in the speech, the expression is a party political slogan and consequently external to the sphere of moral philosophy. The crucial passage for this interpretation, which we owe to the researches of Ch. Wirszubski[43], is *Pro Sestio* 104. Cicero speaks here of the harmony which is allegedly reigning in his time between the optimates and people at large: *Nunc iam nihil est, quod populus a delectis principibusque dissentiat, nec flagitat rem ullam neque novarum rerum est cupidus et otio suo et dignitate optimi cuiusque et universae rei publicae gloria delectatur*. The remarkable feature of this statement is the fact that Cicero explains his *cum dignitate otium* in political and not moral terms. The harmony between the *populus* and the *optimates* depends on two elements: on the enjoyment of peace and tranquility (*otium*) by the

---

[39] See *De off.* III 1.

[40] See E. Bernert, *Otium*, Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft IV 1949—1950, p. 89—99, esp. 89—90.

[41] See D'Anna, *o. c.* p. 18: „Quando Cicerone scriveva la *Pro Sestio*, egli aveva già ben delineato nella mente... un concetto di *otium* ben diverso dal suo *otium cum dignitate*, cioè l'*otiosa vita*, teorizzata dagli Epicurei, *plena et conferta voluptatibus*, la quale non constituiva una breve, momentanea interruzione della vita attiva, concepita come ritempramento dalle fatiche passate e preparazione alle future, ma un'antitesi costante e globale di quella".

[42] See Boyancé, *o. c.* p. 174—178.

[43] See Ch. Wirszubski, *Cicero's cum dignitate otium: A Reconsideration*, JRS XLIV—XLV 1954—1955, p. 1—13. His interpretation of the phrase is tested against the thesis of E. Remy, *Dignitas cum otio*, Musée Belge XXXII 1928, p. 113—127; H. Wegehaupt, *Die Bedeutung und Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit*, Diss., Wratislaviae 1932; Boyancé, *o. c.*

people and on the enjoyment of prestige and honor (*dignitas*) by *optimus quisque*. There is no doubt that the *otium* is used here in a collective sense and means public tranquility and that *dignitas*, although capable of a collective meaning too, is used with reference to individuals (*optimus quisque*). Thus in the expression *cum dignitate otium*, which is the ultimate goal of the optimates, Cicero stated his political ideal whose scope transcends the individual and embraces the whole state, its gist being peace for the masses and prestige, influence and honor for the ruling elements of the state. As for the suggestion that Cicero contrasted his ideal of life in the formula *cum dignitate otium* with the Epicurean *vita otiosa*, it is now clear that this was not his intention. For in order to effect such a contrast the two ideals would have to be contextually equivalent, a condition which is not met by Cicero's *cum dignitate otium* and the Epicurean *vita otiosa* in *Pro Sestio*.

This is not to suggest that *Pro Sestio* 23 and even more so *Pro Sestio* 138 (a passage overlooked by G. D'Anna, although it would suit much better his thesis) do not contain a certain amount of criticism of the allegedly Epicurean ideal of life. Nevertheless, the predominant note in those passages is rather the incompatibility of the Epicurean doctrine with the ideals supported and adhered to by Cicero than anything else. Thus the two references fall into the category of other allusions to Epicureanism made by Cicero before *De republica*, and show that he approached the Epicurean question in that period with an attitude of either indifference or benevolent irony.

Accordingly, *Pro Sestio* 23 is not, properly speaking, an attack on the Epicurean doctrine as such, but on L. Calpurnius Piso Caesonius during whose consulship in 58 B. C. the law *de exsilio Ciceronis* was passed. Cicero censures him here for lending an ear to the Epicureans rather than to the philosophers[44] whom Cicero approved of: *Eosdem praeclare dicere aiebat sapientes omnia sua causa facere, rem publicam capessere hominem bene sanum non oportere, nihil esse praestabilius otiosa vita plena et conferta voluptatibus; eos autem, qui dicerent dignitati esse serviendum, rei publicae consulendum, officii rationem in omni vita, non commodi esse ducendam, adeunda pro patria pericula, volnera excipienda mortem oppetendam, vaticinari atque insanire dicebat*. To be sure, the antithesis effected here by placing the Epicurean ideal of life in contrast with the ideal of devotion to one's country does indeed resemble the antithesis of the life of *virtus* versus the life of *otiosa voluptas* in the proemium to *De republica*. This is, however, only a formal resemblance. How marginal the issue was for Cicero in that period is evidenced by *Pro Sestio* 138. Here Cicero restates the antithesis in much stronger terms and in a manner devoid of personal overtones. On the one hand he speaks of a life in pursuit of *voluptas*, *desidia*, *somnus*, *delectatio*, *vitia*, *cupiditates*, and on the other he portrays a life in pursuit of *virtus* and *dignitas*, *laus* and *gloria*, a life devoted not to selfish gratification of desires but

---

[44] H. A. Holden, *M. T. Cic. Pro Sestio*, London 1913, p. 106, in the note on *eos autem* he identifies the philosophers as the Stoics, Academics and Peripatetics.

to *patria* and *cives*, to the bestowal of *otium* and *voluptas* on others and not on oneself. But the strong language of the statement ought not to deceive us as to Cicero's actual intentions. The *Pro Sestio* 138 belongs to the digression on the optimates and his opponents in it are not the voluptuaries, the Epicureans, but the populares. It is with reference to the latter that Cicero formulated his political ideal *cum dignitate otium*. The *Pro Sestio* 138 is only a digression within a digression, and the problem of the voluptuaries is mentioned only to be immediately dropped as marginal to the central issue. For in the lines that follow it Cicero indeed returns to the chief concern of the whole digression, the tension pervading the relations between the optimates and the populares. Thus *Pro Sestio* 138 was aptly characterized by Ch. Wirszubski[45] as "a sideline that does not affect his (sc. Cicero's) main argument". And his final estimate of the paragraph, although serving the purposes of his own thesis, is equally pertinent to our argument and may be quoted in full: "Thus it becomes apparent that the opposition that really matters (and it is restated again in 140) is between two political ways, and not between politics and pleasure or quietism. The sources of trouble are not the voluptuaries who shirk the hardships of politics, but the Populares who engage in politics of the wrong kind".

Other references to Epicureanism from this period which we must also consider are less troublesome, and reveal Cicero's attitude toward the doctrine in clear and unequivocal terms. There is no need to view them with suspicion[46].

The prevailing tenor of those references is exhibited in *In Pis.* 68—69, where Cicero appears to be lamenting the fact that Piso, a self-proclaimed Epicurean, abused and distorted a philosophy which otherwise had quite a respectable representative in the person of the Epicurean teacher Philodemus: *audistis profecto dici philosophos Epicureos omnis res, quae sint homini expetendae, voluptate metiri: rectene an secus, nihil ad nos, aut si ad nos, nihil ad hoc tempus; sed tamen lubricum genus orationis adulescenti non acriter intellegenti est saepe praeceps: itaque admissarius iste, simul audivit voluptatem a philosopho tanto opere laudari, nihil expiscatus est; sic suos sensus voluptarios omnis incitavit sic ad illius hanc orationem adhinnivit, ut non magistrum virtutis, sed auctorem libidinis a se illum inventum arbitraretur.* The most telling aspect of this statement is Cicero's recognition of Philodemus as a genuine philosopher and Piso's misinterpretation of the very kernel of Epicureanism, the doctrine of pleasure. Piso mistook Philodemus for an advocate and propounder of lust while, in fact, he was a teacher of virtue. Thus Cicero's defense of the Epicurean philosopher borders on the defense of the doctrine itself. And if we are unwilling to portray Cicero as a defender of Epicureanism, as we very well might do in this case, we must at least credit him with indifference toward it (*nihil ad nos*)[47].

---

[45] See Wirszubski, *o. c.* p. 11.

[46] See D'Anna, *o. c.* p. 7—8.

[47] Note also that the *aut, si ad nos, nihil ad hoc tempus* is only an afterthought of the definite *nihil ad nos.*

This view is further corroborated[48] by *In Pis.* 42 where the claim of the Epicureans that the Wise Man is happy under any circumstances is interpreted by Cicero as their recognition of the power of virtue: *tantam virtutis vim esse voluerunt ut non posset esse umquam vir bonus non beatus.* And to complete his "defense" of Epicureanism, Cicero ascribes Piso's disgraceful behaviour not to the influence of the doctrine he adopted as his creed, but to his distortion of it: *quos utinam ita audires ut erant audiendi; numquam te in tot flagitia ingurgitasses. Verum audis in praesepibus, audis in stupris, audis in cibo et vino.*

These apologetic passages in which Cicero puts on trial not the Epicurean doctrine but the individual who abused it, may appear quite extraordinary. But an explanation for this phenomenon is not far to seek. Unlike at the time of his writing *De republica* and after Pharsalos, Epicureanism in this period was in the eyes of Cicero a philosophy of no political impact. He quite sincerely believed that the doctrine was incapable of exerting any influence on Rome's men of action. Accordingly, the conduct of Piso is hardly a result of the dictates of his Epicurean creed but, in spite of his protestations, of some other ulterior motive. Piso indeed invoked the Epicurean precept λάθε βιώσας[49] on his triumphless return to Rome from his province in the summer of 55 B. C.: *At audistis, patres conscripti, philosophi vocem: negavit se triumphi cupidum umquam fuisse*[50]. Not only, however, does Cicero reject this lofty explanation as unfounded, but he supplies his own, much better suited to the realities of Rome. In *In Pis.* 61 he insinuates that Piso had a pecuniary interest in foregoing the distinction of a triumph, and in *In Pis.* 63 he maintains that Piso thus avoided the censure of the senate: *Neque vero contempsisti, sis licet Themista sapientior, sed os tuum ferreum senatus convicio verberari noluisti.*

In the same vein Cicero taunts Piso about the possibility of testing the strength of the Epicurean doctrine on his son-in-law Julius Caesar whose life, bound as it was on the attainment of ever greater glory, was just the antithesis of the professed modesty of Piso. In effect he suggests that Piso ought to "rescue" Caesar from such a life by pointing out how futile are the numerous supplications he had been granted and how ephemeral and useless is the glory accruing from the celebration of triumphr. But any such attempt would be ludicrous indeed! Cicero does not believe that eithes Piso or his Epicurean philosophy would have any effect on Caesar whatsoever. In fact, should Piso use the Epicurean argument of the non-providential nature of

---

[48] See also *Post red. in sen.* 14 where Cicero says of Piso: *Cum vero etiam litteris studere incipit et belua immanis cum Graeculis philosophari, tum est Epicureus, non penitus illi disciplinae quaecumque est deditus sed captus uno verbo voluptatis.* Noteworthy again here in the fact that Cicero does not attack the Epicurean doctrine as such but rather Piso's superficial acquintance with it. And in quite a similar fashion another enemy of Cicero is assailed, Gellius Poplicola, a friend of the ill-reputed Clodius, of whom Cicero seems to say in *Pro Sest.* 110 that he was not an orthodox Epicurean but merely "wished to be thought a *Graeculus* and *otiosus*".

[49] See P. DeLacy, *Cicero's Invective against Piso*, TAPA LXXII 1941, p. 52.

[50] See *In Pis.* 56.

the gods in his attempt to prove the futility of the supplications, it was quite likely that Caesar had enough power and influence to make those very gods, indifferent as they may have been to his supplications, quite angry with Piso: *Non facies fidem scilicet, cum haec disputabis; tibi enim et esse et fuisse videbit* (sc. *Caesar*) *iratos* (sc. *deos*).

This conviction that Epicureanism was politically impotent had far reaching effects on Cicero's attitude toward it. Even the central tenet of the doctrine, the concept of pleasure, was not as yet entirely banned from his vocabulary as an anathema of respectability or a catchphrase of the "other side".

In his speech on behalf of M. Caelius Rufus delivered in 56 B. C., making extensive allowances for human frailty, especially at the tender age of youth when the call of passion so often overpowers the admonitions of reason, Cicero made the following concession to *voluptas*; *detur aliquid aetati; sit adulescentia liberior; non omnia voluptatibus denegentur; non semper superet vera illa et derecta ratio; vincat aliquando cupiditas voluptasque rationem*...[51] To be sure, Cicero reached this compromise position only after a careful search into the changing morals of Rome and the Greco-Roman world, taking cognizance of the vanishing virtues of the Camilli, Fabricii, Curii, recognizing the fact that even literature was devoid of them: *verum haec genera virtutum non solum in moribus nostris, sed vix iam in libris reperiuntur*[52]. In view of those changes the case of Caelius, whose morals are defended in *Pro Caelio* 39—43, is not an isolated one, but rather expressive of the new morality which Cicero now reluctantly accepts: *quam ob rem si quem forte inveneritis, qui aspernetur oculis pulchritudinem rerum, non odore ullo, non tactu, non sapore capiatur, excludat auribus omnem suavitatem, huic homini ego fortasse et pauci deos propitios, plerique autem iratos putabunt*[53]. We will of course never know whether Cicero was aware of the close resemblance which his description of the morals of his contemporaries had to Epicurus' own statement on the moral good which, although without foundations, often passed for his ultimate pronouncement on the subject. Be this as it may, it is only fair to quote the recording of Epicurus' words by Diogenes Laertius (X 6): οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς[54].

More significant for us is, of course, the fact that this new moral reality, in spite of its explicit and implicit associations with the notion of *voluptas* received Cicero's approval and sanction. This was possible because the content of the term *voluptas* was for him not as yet totally abhorrent and thereby presenting either a challenge or provoking a harsh response. In other words the Epicurean philosophy itself was not a pressing issue with him.

---

[51] See *Pro Caelio* 42.
[52] See ib. 41.
[53] See ib. 42.
[54] See C. Bailey, *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford 1926, p. 405, n. 6,3.

But at this point a word is due concerning the reliability of the sources of our information. Is it indeed legitimate to argue about Cicero's attitude toward the Epicurean doctrine using his speeches as a frame of reference? This is a valid objection[55] considering that orations as such do not provide the environment and setting conducive to an in-depth discussion of philosophical attitudes, and the views expounded in them are in the main tendentious in that they are subordinate to the legal or political issue of the speech.

But the truth of the matter is that, in our case, Cicero's orations are only a part of the evidence in question, whereas the other part is derived from the *De oratore* whose composition was completed in the early winter of 55 B. C.[56] The objections raised against the orations do not apply to this work. And this is so for two reasons. In the first place this dialogue, as a theoretical work, is not subject to the limitations of Cicero's orations. Secondly, and more important, the presence of the formula *cum dignitate otium* in *De or.* I 1 conceived as an ideal of life would naturally invite a polemic with the diametrically opposed *vita otiosa* of the Epicureans, had indeed the Epicurean doctrine been uppermost in Cicero's mind. But the references to Epicureanism that we find there, far from displaying a polemical edge, are, in my opinion, as innocuous as those we have seen in Cicero's speeches of this period.

It is true that in his survey of the post-Aristotelian schools of philosophy in their relation to oratory, Cicero proclaims Epicureanism to be unavailing in the education of his ideal orator: *ea philosophia quae suscepit patrocinium voluptatis, etsi cui vera videtur, procul abest tamen ab eo viro quem quaerimus et quem auctorem publici consilii et regendae civitatis ducem et sententiae atque eloquentiae principem in senatu in populo in causis publicis esse volumus*[57]. But while this estimate of the doctrine is admittedly adverse, its edge is considerably dulled by the fact that Cicero keeps well within the limits of factual statement and clearly refrains from making an overt charge against it[58]. In view of this it is not inconceivable that the Epicureans might have even concurred with Cicero's judgment. As we have already seen, they themselves believed that their training in Epicureanism did not qualify them for political activity.

Otherwise Cicero's evaluation of Epicureanism in *De oratore* is non-partisan and fair. He makes clear distinction between Aristippus and his vulgar brand of hedonism and Epicurus who displayed a greater amount of modesty in embracing pleasure as the ultimate good, although in doing so, neither his commitment to pleasure nor his endorsement of virtue turned out to be sufficient, and as a result, the philosophy of Epicurus is midway between the Stoics and the hedonists: *ei qui nunc voluptate*

---

[55] See D'Anna, *o. c.* p. 8.

[56] See *ad Att.* IX 13 (Nov. 55 B. C.): *De libris oratoriis factum est a me diligenter: diu multumque in manibus fuerunt*; cf. *ad fam.* I 9, 23.

[57] See *De or.* III 63.

[58] For a different view see D'Anna, *o. c.* p. 8. That G. D'Anna exaggerated the significance of this remark can be seen from *Tusc. disp.* III 51 where Cicero treats the same idea in a polemical way.

omnia metiuntur, dum verecundius id agunt, nec dignitati[59] *satisfaciunt quam non aspernantur nec voluptatem tuentur quam amplexari volunt*[60]. Furthermore, in spite of the inapplicability of the doctrine to oratory, no harsh measures must be considered against it. Instead it ought to be left in the seclusion which is its chosen position anyway: *Nec ulla tamen ei philosophiae fiet iniuria a nobis; non enim repelletur inde quo aggredi cupiet, sed in hortulis quiescet suis, ubi vult, ubi etiam recubans molliter ac delicate nos avocat a rostris, a iudiciis, a curia, fortasse sapienter, hac praesertim republica*[61]. Noteworthy here is Cicero's allusion that the Epicurean Garden with its promise of a peaceful existence presented a temptation to the Romans weary in the drudgery of political life. But Cicero does not seem to object to this kind of temptation (*fortasse sapienter*) as long as the Epicureans do not engage in an active campaign aimed at popularizing their quietistic slogans and winning converts: *tantumque eos admoneamus ut illud, etiam si sit verissimum, tacitum tamen tanquam mysterium teneant quod negant versari in republica esse sapientis*[62]. Thus Cicero defined the limits of his tolerance of the doctrine of Epicurus which the Epicureans up to 55 B. C. had clearly not transgressed. Hence his attitude of indifference toward it, which we have witnessed in his speeches and found corroborated in *De oratore*. Cicero himself summed it up in *De or.* III 64: *Quare istos* (sc. *Epicureos*) *sine ulla contumelia dimittamus, sunt enim et boni viri et, quoniam sibi ita videntur, beati.*

3

It is now clear that the dividing line in Cicero's attitude toward the Epicurean philosophy is the year 55/54 B. C., i. e. the year between the composition of *De oratore* and *De republica*. What we must consider next and last, therefore, is the question what happened during that year as far as the Epicureans were concerned, and how this influenced Cicero to change his view of the Epicurean movement.

But before we do this, one thing must be clarified. It would not do to presume that it was simply the subject matter of the *De republica* that presented Cicero with an invitation to the polemic with the Epicureans. For to follow up this line of thought, Cicero's *De oratore* is set in a milieu which is equally conducive to such a polemic. Indeed the ideal orator of the dialogue is nothing but a semantic variant of the ideal statesman who is capable of speaking on any subject, who is the main source of civilization and government and who is a teacher of morals. Significantly the philosophers who are given a central position in the training of this orator, are called in *De or.* III 109 *politici philosophi*. Nevertheless, in spite of this political content of the *De oratore*, Epicureanism with its apolitical concept of the individual was

---

[59] For *dignitas* in the sense of *virtus* see A. S. Wilkins, *De oratore*, Oxford 1892, p. 33, n. 5.
[60] See *De or.* III 62.
[61] See *De or.* III 63.
[62] See *De or.* III 64.

left unscathed. And so there must have been some other factor that produced the change of attitude in Cicero, a factor which was not created by him but brought to him from without.

At this point we must look away from Cicero to the Epicurean side. Here, with the appearance of Lucretius' *De rerum natura*, we witness the greatest victory of the Epicurean propaganda in the Latin language, a fact, which in view of Cicero's conditional tolerance of Epicureanism stated in *De oratore*, was in effect a breach of terms. But was it?

Let us consider the external evidence first. Nothing prevents us from linking the formation of the first anti-Epicurean front by Cicero with the appearance of the poem of Lucretius. In fact everything is in favor of it. Indeed, the actual writing[63] of *De republica* was begun in May 54 B. C., an important date in our considerations. By that time Lucretius was probably dead[64], whereas his poem was already in the hands of Cicero for some time. So much at any rate can be deduced from Cicero's admission of having read the *De rerum natura* in the letter to his brother Quintus from Feb. 54 B. C.[65] In addition to this favorable coincidence of dates, we must also take into consideration the fact that *De republica* is the first dialogue in which traces of the poem of Lucretius can be detected[66].

How then did Lucretius induce Cicero to take up the anti-Epicurean banner? In what sense did the *De rerum natura* prove to go beyond the limits of tolerance of the Epicureans as Cicero defined them in *De oratore*?

There are many provocative points of disagreement between Cicero and Lucretius, in fact as many as their respective philosophical positions differ from one another. Two such points are actually recorded by Cicero in the celebrated epilogue to *De republica*, the *Somnium Scipionis*. Let us take a look at them.

In *Somnium* 13, Cicero's insistence on political involvement begun in the prooemium, is crowned by the promise of a celestial region and eternal happiness for the souls of men who do not shun *negotia*: *ubi beati aevo sempiterno fruantur*. These words clearly reecho the lines of Lucretius in which he describes the imperturbability and *ataraxia* of the gods in the *intermundia*, in II 646—647:

> omnis enim per se divum natura necessest
> immortali aevo summa cum pace fruatur

Two concepts of life can be discerned in bringing the two passages into comparison. On the one hand, it is the Epicurean happiness, visualized in terms of a-poli-

---

[63] See *ad Quint. fr.* II 11, 3.

[64] The most recent work on this is the *Ricerche di biografia Lucreziana*, by R. Scarcia, G. D'Anna, E. Paratore, Roma 1964. In the section by D'Anna, p. 99—134, esp. 129, 98 B. C. is established as Lucretius' year of birth and 55 B. C. as the year of his death.

[65] See *ad Quint. fr.* II 11, 3.

[66] See G. C. Pucci, *Echi Lucreziani in Cicerone*, Studi Italiani di Filologia Classica XXXVIII 1966, fasc. 1, p. 72—75.

tical seclusion, the model being in this respect the divine *ataraxia*. This concept implicit in Lucretius is opposed and criticized by Cicero. According to him the true Wise Man attains happiness only after the active exercise of the *virtus* which has earned him the gratitude of his country: *omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo ac definitum locum...*

The other important phrase, clearly reminiscent of the poem of Lucretius is the *vestigiis ingressus patris et tuis* of *S. S.* 26. Scipio Aemilianus manifests in these words his devotion to the examples set by his father and grandfather. The wording of the phrase appears to be a reprint of Lucretius' proclamation of his fidelity to Epicurus in V 55:

> Cuius ego ingressus vestigia dum rationes
> persequar...

The context of these passages shows that two ideals of life are contrasted here: that of Scipio Aemilianus and that of Epicurus. On the philosophical plane, an expression has been given thereby to two theoretical concepts: that of virtue which is transformed into a concrete work for the good of state and that of *ataraxia* which was the ultimate goal of the Epicurean life, and which on that account rendered the latter politically useless. What is more, the paragraphs immediately following Cicero's phrase deal with the immortality of the soul, and thus this whole part of the *Somnium Scipionis* is aimed against the Epicurean materialism and its representative Lucretius.

The presence of Lucretius in Cicero's criticism of the Epicurean doctrine is important evidence for his concrete frame of reference. It was not just a sparring with Epicureans in general, but a current polemic in which the person of Lucretius looms prominent. Furthermore, it signifies an extension of the dialogue with the Epicureans in the prooemium to a broader subject of the relation of the actual Epicurean ideal of life, the concept of *ataraxia*, to the state. The choice of this particular concept in Cicero's criticism of Lucretius is not accidental. Considering that the prerequisite to the attainment of *ataraxia* is the withdrawal from public life Cicero, in effect, censures the poet, like other Epicureans, for his negative attitude to the state.

Such views alone, however, provided they were confined to the limited circle of the Epicureans, were, as we are informed by *De oratore*, of little interest to Cicero. But their presence in *De rerum natura* was an entirely different matter.

And thus we come to the aspect of the poem of Lucretius which was always considered as its foremost feature, and which for Cicero proved to be beyond the limits of tolerance, i. e. its evangelism. Not only did Lucretius embrace the Epicurean orthodoxy faithfully but he embraced it passionately, with a burning desire to transmit the good message to others. To be sure, Epicureanism was always a missionary philosophy and all Epicureans were involved in winning fresh converts[67]. Cicero was aware

[67] See De Witt, *o. c.* p. 26—29, 329.

of it, and on one occasion, expressed himself contemptuously of the Epicurean missionary zeal in these words: *sic vos de pagis omnibus colligitis bonos illos quidem viros sed certe non pereruditos*[68]. And yet, it was probably in this fashion that the Epicureans eventually *Italiam totam occupaverunt*[69]. Nevertheless, Cicero could afford to ignore for some time the Epicurean movement mainly because its members were largely recruited from the lower classes of Rome and Italy, and its leaders and theoreticians could hardly exert any influence on the educated and politically powerful Romans. For as Cicero frequently points out the Epicurean productions in Latin were *inculta*... et *horrida*[70], their books defied the principles of writing *distincte*, *distribute*, *eleganter*, *ornate*, and for that reason Cicero maintains that he himself had foregone the pleasure of reading them[71].

But the situation changed with the appearance of *De rerum natura*. Lucretius' evangelism, boosted by the power of his *ars*, which Cicero fully recognized, had a good chance to crown the progress of the Epicurean movement with a victory among the Romans invested with political power and responsibility. This feature of the poem coupled with Lucretius' endorsement of life away from the cares of polititcal involvement[72] was, in the final analysis, rightly perceived by Cicero as a threat to the very existence of the state.

Lucretius himself conceived his poem as a literary vehicle of his Epicurean mission geared to win the Roman aristocrat C. Memmius to the Epicurean side[73]. It is with this end in view that he invokes Venus to assist him in his missionary task in I 24—27:

> te sociam studeo scribendis versibus esse
> quos ego de rerum natura pangere conor
> Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni
> omnibus ornatum voluisti excellere rebus.

When Lucretius wrote these lines Memmius was already well launched on his political career. We know that he held tribuneship of the plebs in 66 B. C., was praetor in 58, governor of Bithynia in 57, and that he unsuccessfully aspired to the consulship in 54[74]. Considering that the poem was written toward the end of Lucretius' life, the poet probably addressed Memmius in his praetorship[75].

---

[68] See *De fin.* II 12.

[69] See *Tusc. disp.* IV 7.

[70] See *De fin.* I 8. Cf. *De fin.* III 40, *Tusc. disp.* I 6, *Ac.* I 5.

[71] See *Tusc. disp.* II 7. That Cicero read those books we know from *ad fam.* XV 16 and 19.

[72] See esp. Proem II. Significant also is Lucretius' condemnation of political ambition in III 59—69 and 995—1002, V 1120—35.

[73] Cf. B. Farrington, *Lucretius and Memmius*, Anales de Filologia Clasica VII 1959 (Buenos Aires).

[74] See PW XXXI, p. 609—616.

[75] See C. Bailey, *T. Lucreti C. De rerum natura*, Oxford 1963, p. 600, n. 41.

The political career of Memmius was of course the main initial obstacle to his conversion to Epicureanism. Accordingly, Lucretius' foremost task was to extricate him from public responsibilities. The poet's appeal to Venus to restore peace to the Roman's in I 38—43 has indeed this goal in view:

> nam neque nos agere hoc patriae tempore iniquo
> possumus aequo animo nec Memmi clara propago
> talibus in rebus communi desse saluti.

At the same time Lucretius, as we can judge from I 50—54, applied more explicit and personal pressure on Memmius, presenting his retirement from politics as a necessary prerequisite to his conversion to the Epicurean creed:

> quod superest, vacuas auris animumque sagacem
> semotum a curis adhibe veram ad rationem,
> ne mea dona studio disposta fideli,
> intellecta prius quam sint, contempta relinquas.

The particular *curae* of Memmius would, of course, be war and politics which Lucretius must have discussed in greater detail in the missing lines before line 50 as the main source of unhappiness and major stumbling block to the Epicurean tranquility[76].

Thus the poem of Lucretius opens on a note most disagreeable to the sensitivities of Cicero. Its form and design are clearly propagandistic. The poet's first and ultimate hope is to win over Memmius, and through him, other converts from among Rome's ruling classes[77]. Cicero, on his part, deplored such tactics. He vented his indignation in *De rep.* I 3 remonstrating the Epicureans for their audacity in luring to their side even those who were already committed to public service: *et quoniam maxime rapimur ad opes augendas generis humani... teneamus eum cursum, qui semper fuit optimi cuiusque, neque ea signa audiamus, quae receptui canunt, ut eos etiam revocent, qui iam prodesserint.* It is quite unnecessary to add that C. Memmius is an excellent illustration of the Epicurean procedure.

Such, then, were the circumstances and the spirit in which Cicero's serious debate with the Epicureans broke into the open. From an attitude of indifference to the Epicurean doctrine in his speeches after his return from exile and before the composition of *De republica*, and form an attitude of tolerance stated in *De oratore*, Cicero progressed to an attitude of hostility toward a doctrine which, in addition to the features intrinsically incompatible with his own philosophical position, exhibited political aspirations. The role which Lucretius played in Cicero's first serious dialogue with the Epicureans in *De republica* was probably no more than that of

---

[76] See Bailey, *o. c.* p. 604.

[77] Cf. L. W. A. Crawley, *The Failure of Lucretius*, Univ. of Aukland, Bulletin 66. Cl. Series, 5, 1963.

a catalyst. Nevertheless, it was a vital role and its absence in the investigations of modern critics interested in the chronology of Cicero's anti-Epicureanism is a serious omission[78].

Los Angeles

---

[78] See D'Anna, *o. c.* p. 11: „Che l'interessamento di Cicerone per il *De rerum natura* sia stato molto superficiale è confermato dal fatto che egli non ricordi piu Lucrezio dopo la famosa lettera al fratello". This is curious logic especially in view of D'Anna's thesis that Cicero actively hated the Epicureans throughout his life. Why Cicero never did mention the name of Lucretius in his works is sufficiently elucidated by J. S. Reid, *M. Tulli Ciceronis Academica*, London 1885, p. 21—22. D'Anna's view is not without precedents. Cf. J. Woltjer, *Lucreti philosophia cum fontibus comparata*, Groningen 1877, p. 7: „Cicero vix aut numquam Lucretii opus legisse, aut si legit, ne imbutum quidem esse iis quae legit". Cf. also R. Hirzel, *Untersuch. zu Cic. philos. Schr.*, I 9; W. A. Merill, *Cicero's Knowledge of Lucretius' Poem*, Univ. of Calif. Publ. on Class. Phil. II 1909, p. 35.

Those critics, on the other hand, who do believe in Lucretius' role in Cicero's anti-Epicureanism maintain that his reaction to the poet came after Pharsalos, thereby ignoring the evidence of *De republica*. For this see De Witt, *o. c.* p. 345, and probably Howe, *o. c.* p. 60. Cf. also Reid, *o. c.* p. 22.

Noteworthy is also a third view according to which Cicero hated Epicureanism but valued Lucretius. The most eloquent spokesman for this is I. Trencsényi-Waldapfel, *Cicéron et Lucrèce*, Acta Antiqua Acad. Hung. VI 1958, p. 356—357. But this is wishful thinking.

Eos LXII 1974

DIE LITERARISCHEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN PROPERZ UND HORAZ

Von

BARBARA JÓZEFOWICZ

I

Vieles wurde über das kritische Verhältnis des Horaz zu verschiedenen literarischen Gattungen geschrieben. Besondere Aufmerksamkeit schenkte Horaz der Satire seines Vorgängers Lucilius, an dem er nicht wenig auszusetzen hat[1]. Der venusische Dichter fand dessen Stil nachlässig, wenig ausgearbeitet usw. Es fiel dem Horaz nicht schwer den längst verstorbenen Vorläufer einer strengen Kritik zu unterziehen. Nun fragt man, wie sich die Sache mit den gleichzeitigen Dichtern verhält, die Horaz persönlich kannte und mit denen er sogar oftmals verkehrte.

Was Vergil und zugleich seine dichterische Tätigkeit betrifft, braucht man nicht viel nachzuforschen: beide Dichter waren intim befreundet und Horaz lässt uns nicht in Zweifel darüber, was er von den Gedichten seines Freundes hält[2]. Diesem Freunde räumt Horaz von Herzen die erste Stelle unter den Dichtern ein. Die epische Gattung ist doch jene, zu der er sich keinesfalls berufen fühlt. Aber es bleiben noch die Elegiker, die ihre Kunst in augusteischer Zeit zur höchsten Vollkommenheit brachten. Welche Stellung hatte Horaz zu dieser literarischen Gattung?

Bevor wir auf diese Frage Antwort geben, müssen wir uns einige Einzelheiten aus der horazischen Dichtung ins Gedächtnis zurückrufen. Unter mehreren Adressaten seiner *Oden* und *Episteln* finden wir auch Elegiker. Dem Valgius ist *c.* II 9 gewidmet, dem Tibullus *c.* I 33 und *Epist.* I 4. In den erwähnten *Oden* wird sich als charakteristische für die Elegie in Horaz' Augen der klägliche Ton und die trauerhafte Stimmung herausstellen. Dabei scheint es als ob der Lyriker die befreundeten Dichter von Klagen und Tränen zurückhalten wollte. So lesen wir in *c.* II 9 vv. 9/10:

tu semper urges flebilibus modis
Mysten ademptum

und vv. 17/18:

desine mollium tandem querellarum.

---

[1] Cf. *Sat.* I 4, 6 ff.
[2] Cf. *Sat.* I 10, 44 ff.

In der *Ode* I 33 klingt der Anfang:

> Albi, ne doleas plus nimie memor
> inmitis Glycerae, neu miserabilis
> decantes elegos...

Abgesehen davon, bei welcher Gelegenheit Horaz diese Worte an die Adressaten richtet — ob sie konventionelle oder wirkliche Elemente enthalten — könnnen sie uns Grund zur Vermutung geben, dass Horaz derartige Poesie für geringfügig hielt. Das bestätigt noch seine *Ars poetica* mit den vv. 75 ff:

> versibus inpariter iunctis querimonia primum,
> post etiam inclusa est voti sententia compos;
> quis tamen exiguos elegos emiserit auctor,
> grammatici certant...

Mit Recht bemerkt Heinze[3] in seinem Kommentar zu dieser Stelle: „*exigui* sowohl um des Umfangs, wie um der geringen Bedeutung willen im Vergleich zum heroischen Epos".

Über die entschiedene Abneigung des Horaz gegen die Elegie spricht der englische Philologe Brooks Otis in seinem Artikel: *Horace and the Elegists*[4]. In seinen geistreichen Erörterungen über den Brief I 4 meint er, dass Horaz bei seiner ganzen Sympathie und trotz des Wohlwollens für den jungen Freund ungern seine literarische Beschäftigung sieht, weil sie vor allem so wenig den Wünschen des herrschenden *princeps* entspricht. Ohne zu entscheiden inwieweit B. Otis den wahren Sachverhalt wiedergegeben hat, sind wir mit ihm darüber einig, dass sich die schöpferische Tätigkeit jedes Dichters kaum von seinen persönlichen Verhältnissen trennen lässt. Das kann sowohl von dem Elegiker als auch von dem Lyriker gesagt werden.

Desto merkwürdiger erscheint uns, dass Horaz kein einziges Mal in seinen Gedichten den Properz erwähnt. Schon in diesem Umstand sieht man eine gewisse wenn nicht Antipathie so doch wenigstens eine weitgehende Zurückhaltung des Lyrikers dem Elegiker gegenüber, die uns viel zu denken gibt. Es ist unmöglich anzunehmen, dass sich die beiden Dichter gegenseitig nicht kannten. Sie gehörten doch zu dem Kreise des Maecenas, wo ein reger gesellschaftlicher Verkehr stattfand. Ausserdem scheint es, dass nicht nur Horaz viel dem Maecenas verdankte, sondern auch Properz demselben Gönner gegenüber irgendwie verpflichtet war. Beide Dichter legen dafür mehrere Zeugnisse ab. Von ihrem gegenseitigen Verhältnis lassen sie dagegen kein Wort verlauten. In dieser Hinsicht sind wir darauf angewiesen in ihren Gedichten danach zu forschen, wie sich ihre gegenseitigen Beziehungen gestalteten. Auf Grund einiger Stellen aus Properz und Horaz kam L. Herrman in dem Artikel:

---

[3] Q. Horatius Flaccus, *Briefe*, bearb. v. Heinze-Burck, Berlin 1959, s. 303.
[4] Trans. a. Proceed. of the Americ. Philol. Assoc. 1945, S. 222—255.

Horace adversaire de Properce[5] zur Überzeugung, dass die Poeten in einen ernsten Konflikt gerieten, der schwere Folgen für ihre Bekanntschaft hatte. Es ging nämlich um ein Weib mit Namen Cinara, das nach der Vermutung Herrmans Horaz verliess um dem jungen Properz zu folgen. W. Wili widmete in seiner wertvollen Monographie[6] der Cinara, die er als Geliebte des Horaz betrachtete, einige Seiten unter dem zusammenfassenden Titel: „Cinara". Wir müssen offen gestehen, dass diese ansprechende Hypothese noch einige Unterstützung braucht.

II

Dass sich Properz und Horaz gegenseitig nicht aus den Augen verloren, dafür haben wir andere Zeugen. Man registrierte seit langer Zeit viele Stellen bei beiden Dichtern, die unzweideutig beweisen, dass ihr gegenseitiger Kontakt sich über das literarische auf das persönliche Gebiet ausdehnte. Darüber handelt P. Enk u. A. in seiner Einleitung zu der Ausgabe des II Buches des Properz[7]. Hier gibt er auch die Namen einiger Philologen an, die sich mit den gegenseitigen Einflüssen unserer Dichter befassten. Ich erwähne den italienischen Philologen Salvatore d'Elia[8] in dessen Abhandlung viele, gemeinsame, ähnliche und verwandte Stellen der beiden Dichter angeführt und besprochen wurden. Dieter Flach[9] versuchte in seiner sorgfältig bearbeiteten Dissertation alle von seinen Vorläufern gewonnenen Forschungsergebnisse in bestimmte Gruppen zu ordnen. Trotzdem bleiben bis heute noch dunkle Punkte in dem zwischen dem Horaz und Properz festgestellten Verhältnis, die auf eine nähere Erklärung warten.

Es ist natürlich selbstverständlich, dass viele ähnliche Motive und Aussagen bei den römischen Dichtern aus hellenistischen Quellen stammen und dabei entsteht die Frage, welcher Dichter sie als erster übernahm und seiner Dichtung angepasst hat. So wurde z. B. seit langem beobachtet, dass die Gedanken von der Unsterblichkeit, zu deren die Dichter in ihren Liedern gelangen, in der griechischen Lyrik wurzeln. Es handelte sich vor allem um die horazische *Ode* III 30, an die die properzische *Elegie* III 2 wörtlich anklingt[10]. Als gemeinsame Quelle oder als Ausgangspunkt für diesen Gedanken wurde die 6 *Pythische Ode* des Pindar angenommen. Heinze[11] schreibt im Kommentar zu *Ode* III 30: „Vorgebildet, ist H. Gedanke in Pindars ὕμνων θησαυρός... τὸν οὔτε χειμέριος ὄμβρος... οὔτ' ἄνεμος ἐς μυχοὺς ἁλὸς ἄξοισι (*Pyth.* 6, 10) nachgebildet wohl schon ganz kurz nach Veröffentlichung der Sammlung von Properz III 2, 17 ff., dann von Ovid *Met.* XV 871 u. a. m.

---

[5] Revue des Etudes Antiques 1933, S. 281–292.
[6] *Horaz und die augusteische Kultur*, Basel 1948, bes. S. 167–192.
[7] Sex. Propertii *Elegiarum liber secundus*, Lugd. Batav. 1962, bes. S. 31–34.
[8] S. d'Elia, *Properzio e Orazio*, Ann. d. Fac. di Lett. Napoli II 1952, S. 45–77.
[9] D. Flach, *Das literarische Verhältnis von Horaz und Properz*, diss. Giessen 1967.
[10] Cf. F. Solmsen, *Propertius and Horace*, Class. Phil. XLIII 1948, S. 105–109.
[11] Q. Horatius Flaccus, *Oden und Epoden*, bearb. v. Heinze-Burck, Berlin 1958, S. 383.

Jedoch gerade Ovid gibt uns Zeugnis davon, dass die Dichter nicht immer erst auf die Herausgabe der Werke Ihrer Kollegen warteten um auf sie Bezug zu nehmen. Der verbannte Poet sagte in *Tristia* IV 10, 45/46:

> Saepe suos solitus recitare Propertius ignes
> Iure sodalitii quo mihi iunctus erat

und weiter vv.: 49/50

> et tenuit nostras numerosus Horatius aures,
> dum ferit Ausonia carmina culta lyra.

Was Ovid von sich selbst und Properz erzählt, kann leicht auf Horaz und Properz übertragen werden, wenngleich sie nicht unbedingt befreundet sein mussten.

Die alten Kommentare und Notizen geben uns Auskunft darüber, wie sich die Rezitationssitte in der römischen Gesellschaft zur Zeit des Augustus verbreitete. Servius[12] berichtet uns, wie Vergil einige Teile der *Aeneis* im Hause des Augustus vor dem *princeps* und seiner Schwester vorlas. Ähnliches Verfahren fand in den Häusern der vornehmen Herren, wie Maecenas, Messala und anderen statt. Ein lebendiger Meinungs- und Gedankenaustausch über die vorgetragenen Werke zwischen den gebildeten Männern führte zur Vervollkommnung ihrer Poesie. Die Anwesenden regten durch offen und streng geübte Kritik wie auch durch Anerkennung die Künstler zu grösseren Anstrengungen in ihrer dichterischen Tätigkeit an. Dadurch musste der Sinn der Konkurrenz besonders angespornt werden. So stossen wir bei Horaz schon in der Satire I 4 auf eine Stelle, die erst unter dem Gesichtspunkt eines Wettstreites zur vollen Bedeutung gelangt vv. 14 ff:

> Crispinus minimo me provocat: accipe, si vis,
> accipiam tabulas; detur nobis locus, hora,
> custodes; videamus uter plus scribere possit.

Gemäss dem Charakter der Satire wird hier eine aus dem Leben herausgegriffene Stiuation dargestellt. Von der Rezitation spricht Horaz weiter in derselben Satire und zwar sagt er von sich, dass er sich ungern öffentlich produziert vv. 73/74:

> nec recito cuiquam nisi amicis, idque coactus,
> non ubivis coramque quibuslibet.

Noch genauer wird von Horaz ein poetischer Wettkampf im dem Briefe II 2 beschrieben, wobei wir erfahren, wie ernst er mit solchen Auseinandersetzungen meint. Den Anlass zum Briefe gab Florus, der scheinbar vom Poeten weitere Lieder

---

[12] Ad *Aen.* VI v. 862: *Et constat, hunc librum tanta pronuntiatione Augusto et Octaviae esse recitatum, ut fletu nimio imperarent silentium.*

verlangte. Darauf erklärt Horaz, dass es eine undankbare Aufgabe ist dem Publikum zu gefallen und berichtet, wie schwierig es für den wahren Dichter ist in dem städtischen Lärm seine Kunst auszuüben. Es lohnt sich die ganze Stelle anzuführen vv. 77 ff:

scriptorum chorus omnis amat nemus et fugit urbem,
rite cliens Bacchi somno gaudentis et umbra:
tu me inter strepitus nocturnos atque diurnos
vis canere et contracta sequi vestigia vatum?

Weiter wird erzählt, wie sich Poeten in einen Streit um ihre Dichtung einlassen vv. 90 ff:

qui minus argutos vexat furor iste poetas?
carmina compone, hic elegos: mirabile visu
caelatumque novem Musis opus. adspice primum
quanto cum fastu, quanto molimine circum
spectemus vacuam Romanis vatibus aedem;
mox etiam, si forte vacas, sequere et procul audi,
quid ferat et qua re sibi nectat uterque coronam.

Zwei Dichter führen einen schwerwiegenden Kampf um ihre Muse; es ist leer um sie herum, weil sie die Besten in der Stadt sind rein Lyriker und ein Elegiker. Mit voller Nachsicht gibt der horazische Gegner ihm zu, dass er römischer Alkajos ist. Horaz bleibt ihm nicht schuldig vv. 99 ff:

discedo Alcaeus puncto illius; ille meo quis?
quis nisi Callimachus? si plus adposcere visus,
fit Mimnermus et optivo cognomine crescit.

Allgemein wurde angenommen, dass der hier unbenannte Elegiker Properz ist[13], der sich selbst in der Elegie IV 1 als römischen Callimachus bezeichnete, dort auch rief er Bacchus herbei, damit der Gott ihn mit Efeu bekränzt vv. 61 ff:

Ennius hirsuta cingat sua dicta corona:
mi folia ex hedera porrige, Bacche, tua,
ut nostris tumefacta superbiat Umbria libris,
Umbria Romani patria Callimachi.

Horaz ist gewillt, dem elegischen Dichter auch den Namen Mimnermus zuzugestehen. Wir wissen, dass Properz diesen griechischen Elegiker hoch schätzte, andernfalls würde er in der Elegie I 9, 11 nicht sagen:

plus in amore valet Mimnermi versus Homero.

---

[13] Cf. Q. Horatius Flaccus, *Briefe*, bearb. v. Heinze-Burck, Berlin 1959, Komm. zu diesen Versen S. 259.

Auch die Verse 102/103 in demselben Briefe an Florus bekommen ihre Rechtfertigung in dem Falle, wenn wir sie mit Properz verbinden. Horaz sagt in diesen Versen:

multa fero, ut placem genus irritabile vatum,
cum scribo et supplex populi suffragia capto.

In dem Briefe I 19 vv. 37 ff. sprach er jedoch von sich ganz anders:

non ego ventosae plebis suffragia venor
impensis cenarum et tritae munere vestis,
non ego nobilium scriptorum auditor et ultor
grammaticas ambire tribus et pulpita dignor.

Der Widerspruch in diesen Stellen wird beseitigt, wenn wir die oben angeführten Verse 102/103 als Anklang an das unwürdige Benehmen des Properz in der Jagd nach der Gunst des Publikums auffassen. Denselben Charakter trägt die ganze oben besprochene Stelle in dem Brief II 2. Die Verse 77 ff. sind als Anklänge an einen langdauernden Dialog zwischen Horaz und Properz zu verstehen, wobei sich die Poeten in Bezug auf verschiedene ihre Dichtkunst betreffende Fragen auseinandersetzten. Während Horaz das mit einer, wie G. C. Giardina[14] bezeichnet, „amabile ironia" macht, scheint es, dass Properz von seinen sieghaften Ringen mit den Fachkollegen laut und breit der ganzen Welt verkündet. Davon zeugen auch seine ruhmredigen Gedichte.

III

Als ein Gegenstück zu den vv. 77 ff. des horazischen Briefes II 2 kann die Elegie III 1 besonders die vv. 9 ff. betrachtet werden. Properz beginnt sein Gedicht mit feierlicher Anrede an seine Meister, Callimachus und Philitas, denen er folgen wird:

Callimachi manes et Coi sacra Philitae,
in vestrum, quaeso, me sinite ire nemus.
Primus ego ingredior puro de fonte sacerdos
Itala per Graios orgia ferre choros,
dicite, quo pariter carmen tenuastis in antro?
quove pede ingressi? quamve bibistis aquam?[15]

Der von ihm auserwählte Weg hebt ihn hoch über seine Zeitgenossen empor, vv. 9 ff:

quo me Fama levat terra sublimis, et a me
nata coronatis Musa triumphat equis,

---

[14] G. C. Giardina, *Orazio e Properzio*, Rivista di Filol. 1965, S. 24–40.

[15] Cf. A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, Heidelberg 1965, bes. S. 158; F. Quadlbauer, *Properz 3, 1*, Philol. 1968, S. 83–118. Beachtenswert ist, dass der Verfasser gewisse Beziehungen zwischen Properz 3, 1 und Horaz III 25 entdeckt.

et mecum in curru parvi vectantur Amores,
scriptorumque meas turba secuta rotas.
quid frustra missis in me certatis habenis?
non datur ad Musas currere lata via.

Triumphales Wettrennen bringt dem Sieger wohlverdiente Kränze v. 19:

mollia, Pegasides, date vestro serta poetae.

Von Kränzen als Siegespreis sprach auch Horaz in dem Briefe II 2 v. 96:

quid ferat et qua re sibi nectat uterque coronam.

Aber wir können kaum glauben, dass ein Bild des triumphierenden jungen Elegikers dem Horaz lieb war. Im Gegenteil, er fühlte sich gereizt auf solche Prahlerei Antwort zu geben. Es kann wohl sein, dass sie erst nach einigen Jahren in Form von gewissen Reminiszenzen zum Vorschein kam. Jedenfalls steht die Elegie III 1 in engem Zusammenhang mit den Versen 77 ff. des Briefes II 2. Sie enthält auch andere Verse, die wieder an Horaz erinnern. Es sind die Verse 21 ff. und bes. vv. 33 ff:

nec non ille tui casus memorator Homerus
posteritate suum crescere sensit opus.
meque inter seros laudabit Roma nepotes.

Mit diesen letzten Versen vergleicht man die vv. 7/8 der Ode III 30:

usque ego postera
crescam laude recens.

Wir wollen jedoch jetzt nicht den wörtlichen Ähnlichkeiten bei den beiden Dichtern nachgehen. Ich verweise nur auf einen interessanten Artikel von Eisenhut[16], der mit Hilfe der Analyse eines Wortes „deducere" zur Überzeugung kommt, dass Horaz dem Properz in stilistischer Hinsicht viel vorzuwerfen hat.

Als einen Ausdruck der kritischen Einstellung des Lyrikers zu Properz fasst Wili[17] die horazische Ode II 12 auf. Er stellt sie mit der Elegie II 1 des Properz zusammen und kommt zum Schluss, dass die horazische Ode im Vergleich mit der Elegie des Properz ein musterhaftes Gedicht ist. Die beiden Gedichte enthalten, seiner Ansicht nach, nicht nur wörtliche Übereinstimmungen, es handelt sich um die Metapher in der Ode v. 12: *regum colla minacium* und in der Elegie v. 33: *regum auratis circumdata colla catenis*, sondern sie haben auch eine ähnliche Struktur, indem sie verwandte Motive auf dieselbe Weise verbinden und in derselben Reihe folgen lassen. Maecenas verlangte bekanntlich, dass die Dichter die Taten des

---

[16] Eisenhut, *Deducere carmen. Ein Beitrag zum Problem der literarischen Beziehungen zwischen Horaz und Properz*, Gedenkschr. f. G. Rohde, Tübingen 1961, S. 91–104.

[17] Wili, *Die literarischen Beziehungen des Properz und Horaz*, Festschr. E. Tièche, 1947, S. 179–196.

Augustus rühmen. Sowohl Properz als auch Horaz lehnten die Forderungen des mächtigen Auftraggebers mit seinem vielen Preis ab. Mit diesem Recusatio-Motiv ist ein Lob der Liebe bei Properz so ungeschickt, wie es Wili empfindet, verbunden, dass Horaz ihm seine Ode gegenüberstellt und zeigt, wie man anders und zwar besser derartige Motive miteinander verflechten kann. So wird die horazische Ode II 12 gleichsam als eine Antwort auf die Elegie II 1 aufgefasst.

Dieser Feststellung widersetzte sich jedoch J. H. Kühn[18], der für die Priorität der horazischen Ode stimmt und eine umgekehrte Zeitfolge für die Entstehung der beiden Gedichte postuliert. Horaz verfasste als erster die Ode II 12, Properz schrieb seine Elegie erst als sein Nachfolger. Aber vergessen wir nicht, dass Maecenas jene Triebfeder war, die beide Dichter zur Tätigkeit anregte. Jeder erfüllte den Wunsch seines Gastgebers auf seine eigene Weise. Dass sie dabei zusammenkamen und zeigten, wie ernst sie es mit dem Auftrag des Maecenas meinten, erweckt bei uns keine Bedenken. Fraglich dagegen bleibt, ob sie voneinander so eng abhängig waren, wie es Wili vermutet. Kommt hier nicht eher eine Wanderung der Motive in Frage als die treue Nachfolge der bestimmten Gedichte? Nur soweit hat Wili (*o. c.* S. 189) recht, wenn er von gegenseitigem Geben und Nehmen des Lyrikers und Elegikers spricht. Dass sie dabei nicht immer einig und nachgiebig waren, belehren uns weitere Beobachtungen.

IV

Zum Schluss der Elegie II 1, die vielleicht im Kreise der Gäste des Maecenas gelesen wurde, wie ihr Anfang nach der Meinung Wili's nahelegt, werden diese Verse angehängt vv. 71 ff:

quandocumque igitur vitam mea fata reposcent
et breve in exiguo marmore nomen ero,
Maecenas, nostrae spes invidiosa iuventae,
et vitae et morbi gloria iusta meae,
si te forte meo ducet via proxima busto,
esseda caelatis siste Britanna iugis
taliaque illacrimans mutae iace verba favillae:
huic misero fatum dura puella fuit.

Abgesehen davon, dass der Gedanke vom Tode ein ständiger Motiv der Elegie war, ist es doch wohl bekannt, dass die unglückliche Liebe des Elegikers nur der Tod heilen kann, cf. in derselben Elegie vv. 57/58:

omnes humanos sanat medicina dolores:
solus Amor morbi non amat artificem.

---

[18] J. H. Kühn, *Die Prooimion-Elegie des zweiten Properz Buches*, Hermes 1961, S. 85—105, bes. 104—105.

Scheint es uns nicht seltsam, dass Properz Maecenas um Tränen und Gedächtnis nach seinem künftigen Tode bittet? Die Elegie verträgt sich nicht leicht mit den ernsten Forderungen, die an Properz gestellt wurden. Der Dichter plagt sich längere Zeit mit dem Recusatio-Motiv um sich am Ende mit kläglicher Bitte an Maecenas zu wenden. Wie anders wird dasselbe Motiv bei Horaz ausgenützt. Der venusische Dichter erzielt mit denselben Mitteln ein Bild, das einerseits dem Maecenas gebührende Ehre erweist, andererseits jedoch zeigt, wo der wesentliche Unterschied zwischen ihm und dem Elegiker liegt.

Sonderbarerweise haben wir bei Horaz ein Gedicht, das ebenfalls vom Tode spricht und an Maecenas adressiert ist. Es ist die Ode II 20. Obgleich sie denselben Adressaten hat und mit demselben Trauermotiv endet, ist ihre Stimmung weit entfernt von der Stimmung der Schlussworte der Elegie II 1. Wir lesen bei Horaz folgende Worte vv. 21 ff:

absint inani funere neniae
luctusque turpes et querimonia;
conpesce clamorem ac sepulcri
mitte supervacuos honores.

Während Properz resigniert und kläglich Maecenas nur um mitfühlendes Gedächtnis bittet, verwehrt Horaz dem vornehmen Herrn irgendwelche wehmütige Klage, weil er unsterblich in einen Schwan verwandelt über den Welten fliegen wird. Von dem polemischen Charakter dieser Ode schrieb Schwinge in dem Artikel: *Zur Kunsttheorie des Horaz*[19]. Man möchte fast sagen, dass nicht nur der Anfang der Ode an die Dichtkunst der zeitgenössischen Poeten anspielt, sondern auch die Schlussworte, in denen Horaz der elegischen Sentimentalität, die so klar am Ende der properzischen Elegie II 1 zum Vorschein kommt, ein männliches Selbstvertrauen gegenüberstellt. Es lohnt sich dazu noch das zu lesen, was d'Elia[20] über die Art und Weise, wie die beiden Dichter hellenistische Motive in ihren Werken verarbeiteten, schrieb. Eine Bitte um Trauer finden wir auch bei Horaz in der Ode II 6 vv. 22 ff:

ibi tu calentem
debita sparges lacrima favillam
vatis amici.

Auf diese Weise schliesst er seine patriotischen Beteuerungen ohne irgendwelche Nebenbedeutung, wie es in der Ode II 20 war, ab. Der Lyriker liebt sein Land aufs innigste und nur hier will er bestattet werden.

Aus der Atmosphäre des Wettstreites zwischen dem Lyriker und Elegiker scheinen die properzische Elegie III 17 und die horazischen Oden II 19 und III 20 entstanden

---

[19] Philologus 1963, S. 75–96.
[20] D'Elia, *o. c.* S. 51 ff.

zu sein. Vielleicht ging auch hier wieder wenn nicht die unmittelbare Anregung so doch ein entscheidender Anlass zu derartigen Gedichten von Maecenas aus. Die antiken Kommentatorem gaben uns einige Auskunft darüber, wie Maecenas sich mit seinen Gästen unterhielt. Bei Servius finden wir eine vielsagende Bemerkung zu *Aeneis* VIII 310: *Hoc etiam Maecenas in Symposio, cui Vergilius et Horatius interfuerunt, cum ex persona Messallae de vino loqueretur, ait: idem humor ministrat faciles oculos, pulcriora reddit omnia et dulcis iuventae reducit bona.* Ungeachtet aller Einzelheiten dieser Notiz unterliegt es keinem Zweifel, dass die laudes Bacchi ein dankbares Thema bei gemeinsamen Mahlzeiten im Hause des Maecenas waren. Davon weiss Horaz etwas zu berichten. Aber als ein überdurchschnittlicher Meister der Lyra vermochte er seine, so zu sagen, sympotischen Erlebnisse in wohl klingende Strophen zu verzaubern. Die zwei dem Bacchus gewidmeten horazischen Oden zeigen offensichtlich seine Meisterkunst. Aus gewissen Gründen sind die beiden Oden zusammen zu interpretieren. Viel wurde über ihren hohen Ton und begeisterte Stimmung gesprochen, und ich möchte es hier nicht wiederholen[21]. Man hat auch schon längst darauf hingewiesen, dass sie lebhaft an die properzische Elegie III 17 erinnern[22]. Aber was sie mit der Elegie verbindet, liegt nicht nur im mythologischen Gehalt — der könnte wohl auf die gemeinsamen griechischen Quellen zurückgeführt werden — sondern hauptsächlich in der Absicht der Dichter, die zu entdecken unsere Aufgabe ist. Fassen wir jedoch zuerst diejenigen Elemente ins Auge, die leicht greifbar sind.

Sowohl Horaz als auch Properz preisen in ihren Gedichten die Macht des Bacchus, indem sie seine Kraft auf Grund einiger Mythen darstellen. Sie tun es auf verschiedene ihren literarischen Gattungen entsprechende Weise. Horaz nannte in der Ode II 19 in einer vierzeiligen Strophe Ariadne, Pentheus und Lykurgus, wobei die Anspielung auf Ariadne zu der Ode III 25 hinüberführt[23]. So lesen wir vv. 13 ff:

> fas et beatae coniugis additum
> stellis honorem tectaque Penthei
> disiecta non leni ruina
> Thracis et exitium Lycurgi.

Neben der Verstirnung der Ariadne wird in ein Paar Worten die Zerstörung des Pentheus' Palastes und die Vernichtung des Lycurgus erwähnt.

Properz stellt das Geschick der Ariadne in einem prachtvollen Bild dar vv. 7 ff:

> te quoque enim non esse rudem testatur in astris
> lyncibus ad caelum vecta Ariadna tuis.

---

[21] Cf. ex. gr. E. Fraenkel, *Horace*, Oxford 1957, S. 199 ff.; Commager, *The Odes of Horace*, 1963, S. 344 ff. und and.

[22] Cf. d'Elia, *o. c.* S. 56 ff.

[23] Cf. c. III 25 vv. 5/6: *aeternum meditans decus/stellis inserere et consilio Iovis.*

Auf eine noch mehr ausgesuchte Art wird erzählt, zu welchem Ende die feindliche Gesinnung dem Bacchus gegenüber Pentheus und Lykurgus führte vv. 23/24:

vesanumque nova nequiquam in vite Lycurgum,
Pentheos in triplices funera grata greges.

Dass sich die Poeten in der Lobpreisung desselben Gottes auf dieselben Mythen berufen, nimmt nicht Wunder. Die griechische Mythologie war doch ein gemeinsames Gut für die gebildeten römischen Dichter und Künstler. Fraglich bleibt nur, ob sie unmittelbar aus dieser Urquelle schöpften oder mit Hilfe eines Vermittlers. In unserem Falle entsteht also die Frage, wer die erwähnten Mythen in vorhandener Ordnung als Erster darstellte. War es Horaz oder Properz? Wem von ihnen ist die Priorität bezüglich der folgenden Ausdrücke zuzuschreiben? Wir finden bei Horaz in der Ode II 19 vv. 29/30:

te vidit insons Cerberus aureo
cornu decorum...

bei Properz v. 19:

quod superest vitae, per te et tua cornua vivam

weiter bei Horaz vv. 3/4:

auris
capripedum Satyrorum acutas

bei Properz v. 34:

capripedes calamo Panes hiante canent.

Diese mythologischen Anklänge sind auch nicht ohne Bedeutung für die Berührungspunkte zwischen dem Elegiker und dem Lyriker, aber sie sagen noch nichts näheres über ihr gegenseitiges Verhältnis aus.

V

Wir müssen das ganze mythologische Element, soweit es möglich ist, beiseite schieben und uns denjenigen Teilen der Gedichte zuwenden, die uns irgendwie über die Absicht der Dichter aufklären können. Properz gibt uns gleich am Anfang seiner Elegie III 17 seine Einstellung zu dem vorgeschlagenen Thema kund vv. 1 ff.:

Nunc, o Bacche, tuis humiles advolvimur aris
da mihi pacato vela secunda, pater[24].

---

[24] Cf. Kambylis, *o. c.* S. 170.

Der Dichter fleht am Altare des Gottes demütig um Befreiung von der Liebe: der mächtige Gott verfügt über hilfreiche Mittel vv. 9/10:

> hoc mihi, quod veteres custodit in ossibus ignes,
> funera sanabunt aut tua vina malum.

Entweder Tod oder Wein wird dem Leiden des verliebten Jünglings ein Ende bereiten. Der nüchterne Liebhaber verbringt sein elendes Leben Tag und Nacht zwischen Furcht und Hoffnung. Properz verspricht dem Gott, falls er ihm einen heilenden Schlaf sendet, aus Dankbarkeit Weingarten anzulagen vv. 13/14:

> quodsi, Bacche, tuis per fervida tempora donis
> accersitus erit somnus in ossa mea,
> ipse seram vites pangamque ex ordine colles...

Nach der Aufzählung derjenigen Mythen, die dem Ruhm des Gottes dienen, kehrt der Elegiker zum Ausgangspunkt seiner Elegie zurück und sagt vv. 39 ff:

> haec ego non humili referam memoranda coturno,
> qualis Pindarico spiritus ore tonat:
> tu modo servitio vacuum me siste superbo,
> atque hoc sollicitum vince sopore caput.

Somit wird das Gedicht gleichsam in Rahmen gefasst. Aber das ist nicht der einzige Sinn dieser Stelle. Properz erklärt uns, was er damit meint. Die Elegie wird erst dann in ihrer vollen Bedeutung verstanden, wenn wir uns klar darüber werden, dass sie wenigstens doppelsinnig aufzufassen ist. Einerseits bildet das Gedicht eine wahre aus den überlieferten Motiven zusammengesetzte Elegie, andererseits enthält sie gewisse auf die persönliche Überlegung und Erfahrung zurückführende Äusserungen. Sie sagt uns nämlich, was Properz über seine Dichtkunst selbst denkt. Alles, was zu elegischem Element gehört, wird in einem einfachen, so zu sagen, niedrigen Ton gesungen. Auch diese Kunst braucht eine göttliche Hilfe, wie das symbolisch ausgedrückt wird[25]. Aber alle mit Bacchus verbundenen Sagen müssen mit anderem Geist erfüllt werden, worauf die Verse 39/40 hinweisen[26]. Dazu gehört ein gehobener Ton und eine laute Stimme, die der Elegiker zweifellos bei Pindar herausfühlte:

> haec ego non humili referam memoranda coturno
> qualis Pindarico spiritus ore tonat.

Mit diesen Versen stimmt Properz wieder mit Horaz überein. Es sind hier zwei Berührungspunkte zwischen dem Elegiker und dem Lyriker zum Vorschein gekom-

---

[25] Cf. Kambylis, *o. c.* S. 171.

[26] Cf. Elegie II 10 vv. 11/12: *surge, anime, ex humili*; *iam, carmina, sumite vires/Pierides, magni nunc erit oris opus.*

men: Einer ist handgreiflich und bedarf nicht vieler Erörterungen. In der horazischen Ode III 25 lesen wir folgende Verse 17/18:

nil parvum aut humili modo
nil mortale loquar.

Die properzische fast wörtliche Wiederholung der horazischen Erklärung ist nicht ohne tiefere Bedeutung. Während Properz noch einen Lobgesang für Bacchus in einem gehobenen Ton (*non humili coturno*) verspricht, hat das schon Horaz mit seinen Oden II 19 und III 25 zustandegebracht. Es scheint, dass wir hier nicht mit zufälligen literarischen Anklängen zu tun haben, sondern mit einer Auseinandersetzung des Elegikers mit dem Lyriker. Wollte Properz dem Horaz auf seine Oden Antwort geben? Daher klingt der Anfang der Elegie, wie eine Vorstufe zu weiterer Dichtung auf dasselbe Thema:

Nunc, o Bacche, tuis humiles advolvimur aris.

Was aber Properz in Zukunft beabsichtigt, wird keinesfalls der horazischen Dichtung nachgeben.

qualis Pindarico spiritus ore tonat.

Somit sind wir zum zweiten Berührungspunkt zwischen dem Elegiker und Lyriker gelangt. Wir wissen, in welchem Grade Horaz Pindar nachahmen wollte. Es soll uns nicht täuschen, wenn er bei Gelegenheit sagt, es sei unmöglich Pindar nachzuahmen (c. IV 2). Horaz ahmte den grossen griechischen Chorlyriker auf seine, man möchte sagen, originelle Weise, nach. Diese Tatsache wurde vielmals erörtert[27]. Sie entging auch nicht dem Zeitgenossen Properz. Wenn er sagt, dass er in pindarischem Geiste dichten wird, so scheint es, dass der Elegiker mehr an Horaz als an den in der Zeit und in der literarischen Gattung entlegenen Pindar denkt. Seine Äusserung macht den Eindruck einer Anspielung an das, was der römische Lyriker zum Lob des Weingottes gedichtet hat.

Erinnern wir uns noch einmal an den Brief II 2 des Horaz, wo die Rede von einem Wettstreit zwischen dem Lyriker und dem Elegiker war. Von den Dichtern sagte Horaz im v. 78:

rite cliens Bacchi somno gaudentis et umbra.

Wie gut passt diese Bezeichnung zu Properz, der so inbrünstig Bacchus um heilenden Schlaf in der Elegie III 17 (v. 16, v. 42) bat. Mit Recht könnte ihn Horaz *cliens Bacchi* nennen, während er sich selbst mit vollem Bewusstsein von derartigen

---

[27] Cf. E. Harms, *Horaz in seinen Beziehungen zu Pindar*, diss. Marburg 1936; E. Highbarger, *The Pindaric Style of Horace*, Trans. a. Proceed. of the Americ. Philol. Assoc. LXVI 1935, S. 222–255.

Dichtern abgrenzte. Was Horaz in dem Brief II 2 berichtet über seine Auseinandersetzungen mit den Dichtern, wird durch Properz völlig bestätigt. Ausserdem können wir noch hinzufügen, dass während Horaz den Elegiker mit dem Namen römischen Callimachus und Mimnermos bedachte, erkannte Properz ihn als römischen Alkajos and Pindar an. Aber dieses Zugeständnis ist nicht sein letztes Wort. Er ist bereit mit dem Horaz seine Kräfte in pindarischem Stil zu messen, was die vv. 39/40 der Elegie III 17 anzudeuten scheinen.

Toruń

Eos LXII 1974

HUMOUR AND WIT IN OVID'S "FASTI"

By

LIDIA WINNICZUK

Humour, sense of humour, wit are in evidence in the Ovid's poetry to the extent that it is not surprizing that the subject has so frequently been brought up. The question arises then if it is worth while to renew the problem. As a matter of fact, the theme was given special treatment within the compass of *Metamorphoses*. For, when speaking about his early, amatory poetry, the trifling and witty tone is predominant, so there is no need to mention it. Even when the poet is emotionally committed, circumstances being serious, he cannot resist his sense of humour and ruffles the atmosphere with an uneventful remark or a petty scene. As an example we can quote a memorial elegy on the death of Tibullus; although it is set in the grave key, the poet's imagination invites a scene which he introduces into his elegy: at the funeral pyre, besides mother and sister, both mistresses are present, who are truly in despair about their beloved. Nevertheless they enter into a quarrel; Delia, although deserted, boasts of her better love for Tibullus, because no harm was done to him during her presence; Nemesis retorts: before his death the poet was embracing her (*Amor.* III 9, 55 sqq.):

Delia descendens: „felicius — inquit — amata
Sum tibi: vixisti, dum tuus ignis eram".
Cui Nemesis: „quid — ait — tibi sunt mea damna dolori?
Me tenuit moriens deficiente manu".

Even while in exile, the poet can afford a flash of smile and on many occasions we can recognize his peculiar sense of humour, either in the innuendoes, yet cleverly veiled, about the emperor and his relatives, or in his playing upon the name Tuticanus; the poet explains himself that he would not write letters to him on account of difficulties in adjusting his name to the requirements of a poem (the arrangement of long and short vowels in the name Tuticanus was incompatible within an elegiac couplet).

The most susceptible field for showing humour and trifling tones is *Metamorphoses* and *Fasti*. This has already been pointed out by Fraenkel, but Marg in the review of his work emphasizes the fact that the author did not appreciate the humour of the poet and, what is more important, brought out the problem inadequately in *Fasti*: "Überhaupt müsste man die besondere Art von Ovids Humor, die sich von

vergleichbaren Griechischen unterscheidet und etwa Ungewöhnliches in der antiken Literatur zu sein scheint, näher betrachten".

Depending on or refraining from Marg's comments, Wilkinson in his monograph *Ovid Recalled* (Cambridge 1953) while discussing the *Metamorphoses* assigned one chapter to our problem "Grotesqueness, Humour, Wit" (pp. 160—180). Wilkinson, however, confines himself to quoting some scenes that can be called, in his opinion, rather "how charming" than "how funny". Yet there are many fragments that we can label "how funny". Even in the parts cited by him, Wilkinson does not floodlight significant moments; as for example, when paraphrasing poems from the book IV 195 sqq., he sees wit in the description of the Sun-god's awkwardness; the god "is supposed to be all-seeing, has non eye for anything but his beloved Leucothoë" (p. 167). But in the original text, the passage is more telling: "you, who burn everything with your flames, are impassioned with the unknown ardour; eyes, which you should turn on the whole world, are only fixed on Leucotho'ë" (*Met.* IV 194 sqq.):

> Nempe, tuis omnes qui terras ignibus uris,
> Ureris igne novo, quique omnia cernere debes,
> Leucothoen spectas et virgine figis in una,
> Quos mundo debes, oculos...

Wilkinson also pays attention to word-playing, for instance *Met.* III 353 sqq.:

> Multi illum iuvenes, multae cupiere puellae,
> Nulli illum iuvenes, nullae tetigere puellae,

— but this confirms Ovid's rhetorical taste (Seneca Rhetor says about it) rather than his wit.

This question was given more profound and able explication in the article *Ovidius urbanus. Eine Studie zu Humor in Ovids Metamorphosen* written by Dolphofer (Philologus Bd. CIV 1961, H. 1/2, p. 63—91, and H. 3/4, p. 223, 235). His analysis is preciser; the author points to the inept way of imaging gods by Ovid and notices the division of gods into ranks: *de plebe deus* — inferior to the great Olympians; he also refers to the Ovid's mockery of gods' helplessness and to his deriding note when considering Apollo's failing medical and forseeing powers (*Met.* I 521 sqq.):

> Inventum medicina meum est; opiferque per orbem
> Dicor et herbarum subiecta potentia nobis:
> Ei mihi, quod nullis amor est sanabilis herbis
> Nec prosunt domino, quae prosunt omnibus artes!

(cf. I 491: Quodque cupit, sperat, suaque illum oracula fallunt).

Dolphofer skilfully detected fun made by Ovid of great Jupiter by using the proverbial: *ab Iove principium*. While Greek and Roman poets made use of this "catchword" with grave dignity (Alcman, Aratos in the beginning of *Phainomena*, Theocritus, Virgil). Ovid summons Muse by this catchword (*Ab Iove*, *Musa potens*, ... *carmina nostra move*) to celebrate Jupiter's love-affairs, Ganimedes's to begin with. Similarly in the book IX 554 sq. accounts for his sinful love with examples set by gods:

Quid liceat, nescimus adhuc et cuncta licere
Credimus et sequimur magnorum exempla deorum.

These introductory remarks serve to guard against any criticism that I am bringing up familiar subject. As far as *Fasti* is concerned, the problem has not been treated apart from numerous comments by Fraenkel. It is known that *Fasti* was recast and completed during the poet's exile. If we had not been acquainted with the Ovid's opinions and attitude towards contemporary life and with his independency illustrated by scoffing attitude, the poet, while drawing up *Fasti* in exile, would have been supposed to take care in harmonizing the whole with Octavian's tendencies and ideology; especially considering the fact that *Fasti*, with its leitmotif *maiora canere*, was to appear as a work to satisfy the emperor. The circumstances brought about by the ruler's verdict, could influence the bestowal of different tone on his poetry. It was to be expected that, when referring to gods, their festivals and cults, he would give to it noble gravity.

In the text, as we have it, apart from insertion of worship to Germanicus and Julians, there are no attempts on the part of the poet to ease fun and derision of gods and beliefs: even Mars, the one who, to some extent, was for Romans of major importance compared with Jupiter, did not escape the poets' mockery. Ovid seriously treats Roman contemporaneity, historical events, even those shrouded in legend. Myths, however, yield to touches of humour and have some additional remarks from the poet. The only authority that he quotes is tradition *vetustas* (IV 203), information handed down *per antiquos senes* (II 584); it could have been "information relayed by folk", folklore; here the author imitates alexandrian poets. He takes those versions which are almost unfamiliar: *hoc placet*, *haec quoniam vulgaris fabula non est* (*Met.* IV 53).

I shall not exhaust the whole material but quote some examples to show how the poet by *Fasti*, the work assumed to be serious, wanted to inspire amusement not only in readers but also in himself. Wilkinson is right when he says that Ovid seeks no truth, but aspires to make the poem attractive; enumerating and describing festivals would, otherwise, have made it dry and boring, for Ovid was a poet who preferred *delectare* rather than *docere*.

It is beyound doubt that he employed sources whose lack prevented the completion of *Fasti*; nevertheless the achieved effects are due to his brilliancy, sense of humour, imagination, *ingenium*; arduous working has the smallest participation in that.

As our starting-point, let us have the book IV (April — Aprilis, devoted to Venus-Aphrodite). The poet turns to Venus, as a patroness of the month, but she accepts the invocation with a forgiving smile reminding him of her desertion for the nobler ends:

Quid tibi — ait — mecum? certe maiora canebas,
Num vetus in molli pectore vulnus habes?

The poet denies and swears lasting allegiance: *tu mihi propositum, tu mihi semper opus*. In fact, he is faithful to his fancies, and *Fasti* is an illustration of that. Here there are many amatory scenes described with relish and a rascally smile, of unfortunate adventures to great and minor gods, descended *de plebe*. On these occasions the poet could have drawn upon forgotten anecdotes, regional legends, *antiqui ioci*, *fabulae*, *vetustas*; all these reinforced the poet's material, and his imagination and sense of humour imposed the special point on it. He tries to identify motivation for some cults and rites in the people's tales.

The fondness of his searching for such a kind of tales is exemplified by using twice Priapus's unfortunate courtship as a motif in the book I and VI (the problem has been discussed by philologists). There are some differences: in the first version Priapus was impassioned with love to a nymph, Lotis (during Bacchus' festival), in the second one — to Vesta even (during the holiday of Cybele), the symbol of purity whose identity he did not know (*F.* VI 335 sq.):

Aspicit at Vestam; dubium, nymphamne putarit,
An scierit Vestam, scisse sed ipse negat.

The scenery and circumstances being identical, the first book has a longer description, the scene with Vesta is conciser. Thus in both the cases the scene is laid in a grove, the atmosphere being shot with drunken gaiety; the presentation is so graphic that this fragment could serve as a text for a mime. Priapus *spem coepit obscoenam* — in the first book — to Lotis, in the VIth to Vesta. In the book VI the portrayal of Priapus slinking is contained in one line but it is vividness that makes it exquisite: *et fert suspensos — corde micante — gradus*. In the book I the image is started with wooing Lotis — just according to *Ars amandi* (*F.* I 417 sq.):

Hanc cupit, hanc optat, sola suspirat in illa,
Signaque dat nutu sollicitatque notis.

But beautiful Lotis, as a beautiful Roman lady, and proud to boot, accepts courtship indifferently:

Fastus inest pulchris sequiturque superbia formam,
Inrisum vultu despicit illa suo.

So Priapus sets out to find Lotis at night: the description of his stealthy advancement is even more graphic than in the book VI; he comes closely, it seems his happiness is near:

Gaudet et a pedibus tracto velamine vota
Ad sua felici coeperat ire via...

— when the roar of the Silenus's ass woke everybody and Lotis unexpectedly —

Ecce rudens rauco Sileni vectus asellus
Intempestivos edidit ore sonos,

— the word *intempestivos* adequately speaks for the pictured situation. In the book VI the poet finishes the scene briefly: *Priapus per infestas effugit ille manus* (v. 344). In the book I Priapus's discredit is clearly marked:

At deus, obscoena nimium quoque parte paratus,
Omnibus ad lunae lumina risus erat[1].

The same abortive courtship is in store for another god *de plebe* — Faunus, who felt love for the Lydian queen, Omphale, at the time when Heracles was a man-slave or rather a woman-slave in the queen's service. Ovid seizes upon an opportunity to delineate cultus — the Omphale's attire, thus painting a new background against which, at least for a moment, a new role of Heracles is shown: he carries an umbrella over his lady's head to protect her against sun-beams. The presentation of the attire is of certain consequence, for later parts of the image will be contrasted. Omphale stalks (*F.* II 309 sqq.):

Ibat odoratis umeros perfusa capillis
Maeonis, aurato conspicienda sinu.
Aurea pellebant tepidos umbracula soles,
Quae tamen Herculeae sustinuere manus

The next scene, undoubtedly of Ovid's ingeniousness, is an expressive evidence of his thinking in terms of images[2]: Heracles changes clothes to have a woman's attire. Ovid witnesses stalwart Heracles struggling to fit the woman's clother on: there is some difficulty with the belt because *ventre minor zona est*; it requires much effort to struggle out with arms having a tunic on: *tunicarum vincla relaxat, ut posset magnas exseruisse manus*; armlets are broken: *fregerat armillas non illa ad bracchia factas*; putting on sandals is not easy too: *scindebant magni vincula parva pedes.* Two images are involved in the description: the one of the smart lady is followed by the other of Heracles in his unfit attire.

---

[1] Frazer was careless in reading the text: according to him, in the book I the unfortunate lover is Silenus himself, not Priapus.

[2] There were pictures representing Heracles and Omphale, but the scens of changing their clothes were probably invented ba Ovid himself. cf. Lucianos πῶς δεῖ ἱστορίαν... 10, 15: ἑωρακέναι γάρ σέ που εἰκὸς γεγραμμένον, τῇ Ὀμφάλῃ δουλεύοντα [Ἡρακλέα], πάνυ ἀλλόκοτον σκευὴν ἐσκευασμένον, ἐκείνην μὲν τὸν λέοντα αὐτοῦ περιβεβλημένην καὶ τὸ ξύλον ἐν τῇ χειρὶ ἔχουσαν, ὡς Ἡρακλέα δῆθεν οὐσαν, αὐτὸν δὲ ἐν Κροκωτῷ καὶ πορφυρίδι ἔρια ξαίνοντα καὶ παιόμενον ὑπὸ τῆς Ὀμφάλης τῷ σανδαλίῳ.

In the second part Faunus is the chief character, and his designs on Omphale come within the plot. Episodes follow according to the pattern: once again looking for her, baffle due to confusion of attires bringing him to the bed of Heracles, whose anatomical particulars are shown with bluntness. It was not difficult to get rid of the intruder and turn him out of the bed (*F.* 349 sqq.):

Cetera temptantem cubito Tirynthius heros
Reppulit: e summo decidit ille toro.

Owing to noise, lights are brought in, and Faunus, repelled from the bed, rises to his feet groaningly:

Ille gemit, lecto graviter deiectus ab alto
Membraque de dura vix sua tollit humo.

with his dreams nearly coming true, he falls a prey to mockery:

Ridet et Alcides et qui videre iacentem,
Ridet amatorem Lyda puella suum.

This anecdote was aimed at expounding the custom of Luperci holding their foot-races with no clothes on: Faunus, their patron, was possessed with reluctance to the clothes that reduced him to confusion and, as a result, to shame[3]. Servius (*Aeneis* VIII 343), however, as well as Plutarch give different versions in their accounting for nakedness of the Luperci while in races; according to Plutarch, Romulus and Remus, in their search for lost sheep stripped their clothes off (*Romulus* 21,7). Probably the Ovid's version is due either to his imagination or to some local anecdotes.

With sureness we can attribute to Ovid the version of women's strike in connection with *Lex Oppia* to be in force. It is feasible that an idea could have been drawn from "Lisistrate" by Aristophanes. The point is that according to the poet in question, Roman women fighting to do away with *Lex Oppia*, refused to bear children, and even used to get rid of their foetus (*F.* I 621 sq.):

Mox honor eripitur matronaque destinat omnis
Ingratos nulla prole novare viros

The men were indignant at women's attitude, but at last gave way — *ius tamen exemptum restituisse ferunt* (*F.* I 626).

When speaking about the cult of a goddess-Tacita, living in the lower world (the introduction of the cult was put down to Numa), he adds that the old priestess

---

[3] Frazer says in footnotes: The same story is told much more briefly by Servius (*Aeneis* VIII 343) and by Plutarch on the authority of Gaius Acilius (*History of Rome*, about 142 B. C.). Servius, however, as well as Plutarch give different versions in their accounting for Luperci's nakedness while in races; I have not found the Ovid's version.

herself hardly keeps necessary silence as she should do as far the cult concerned; this remarks signifies a general sally against women (Plautus, Ovid and others): *Sacra facit Tacitae — vi tamen ipsa tacet*; what is more, in following lines the goddess is called "Muta", the name which, as Frazer says, occurs nowhere else; our scoffer invented it to dexterously stress that only "muta" can "tacere" (*F.* II 571).

Fun and giber are directed not only against minor gods, "numina de plebe"; major gods are not spared either. A scene from *F.* V 673 sqq. may serve as an example. A merchant, who as a man in the charge of Mercury, is hardly entitled to honesty, performs purifying rites at the Mercury-patron's holy source; and whether it was sacred "believe it or not":

Est aqua Mercurii portae vicina Capenae:
Si iuvat expertis credere — numen habet.

The merchant sprinkles holy water on himself and his goods (*omnia quae dominos sunt habitura novos*) and offers prayers laid in the grave key to the patron; *favete linguis* — is only lacking. What do these requests set out? He entreats to have his sins of perjury and swindle pardoned:

Ablue praeteriti periuria temporis — inquit —
Ablue praeteritae perfida verba die!

But, providently, he asks the god to connive at his words and allow him to swindle:

Et pateant veniente die periuria nobis,
Nec curent superi, si qua locutus ero.
Da modo lucra mihi, da facto gaudia lucro
Et fac, ut emptori verba dedisse iuvet!

The point is carried by the conclusion, in Mercury's reaction, who smiles forgivingly, for his concience is also stained:

Talia Mercurius poscentem ridet ab alto:
Se memor Ortygiae surripuisse boves.

No source of that scene has been traced; probably this part also sprang originally from Ovid's imagination or from a local anecdote. On some occasions the poet diversifies his story with riddles; should it imply the mockery of divination so popular in Rome and occurring in various forms including telling from dreams? In the book IV 665 sqq. Numa receives an order to sacrifice two cows in one body to Tellus:

Morte boum tibi, rex, Tellus placanda duarum,
Det sacris animas una iuvenca duas!

Although the advice was obscure, Numa's wife Egeria who was in touch with gods, solved the problem: it was to be a cow with her foetus (v. 669):

Expedit errantem nemori gratissima coniunx
Et dixit: gravidae posceris exta bovis.

The same note permeats a talk between Numa and Jupiter who gives him guiding directions to expiate the spot in consequence of a thunderbolt. Numa, in his own way, understands Jupiter's orders, seemingly stern: Jupiter wants the head to be cut off: *caede caput*!; he answers: *Parebimus — inquit — caedenda est hortis eruta caepa meis*; the god expresses reservation: *hominis* — human; the king promises to cut the hair: *sumes ait ille capillos*; the god demands life — *animam, cui Numa — piscis — ait*. Amused by Numa's quick wits Jupiter gave way. Here Ovid could have drawn upon folk legends (*F.* III 339 sqq.). Plutarch also cites this anecdote (*Numa* 15,4), and whatever the true reason, the Romans did expiate a thunderbolt's fall with onions, hair and sprats[4].

The poet gives a witty twist to conversations with gods, especially at the beginning of each book. A minute appearance of a god, particulars with wich everyone is invested — that is all registered; to the poet, Janus appears with a walking — stick and a key: *tenens baculum dextra clavemque sinistra* (*F.* I 99). During the conversation the god changes his carriage, just to recipes suggested by rhetors: once he rests on his stick: *tum deus incumbens baculo, quem dextra tenebat — inquit*... (*F.* I 177), then he speaks stroking his beard: *ille manu mulcens prospexam ad pectora barbam.* The same appearance is given to lively Mars, with a helmet and a spear. Although the poet adds touches of facetiousness to these conversations, remarking even in the book VI that you are free to disbelieve him about these talks with gods, yet he justifies this by claiming deity in himself, as an inspired bard "numen vatis"...; anyway, he endeavours to understand feelings of samebody who really could have found himself in such a situation, and proceeds to describe, with a psychological approach, changes in an interlocutor. When meeting Janus the first impression overcoming the poet is fear (*F.* I 97 sq.):

Extimui sensique metu riguisse capillos,
Et gelidum subito frigore pectus erat.

He quietens down when the god speaks to him, yet offers full reverence, being not so bold as to look at the god's face (*F.* I 147 sq.):

Sumpsi animum gratesque deo non territus egi
Verbaque sum spectans pauca locutus humum.

The conversation becomes relaxed; a dialogue, as though between two equals, has an air of liveliness, but the poet puts pithy remarks: *quaesieram multis*... (161);

---

[4] Wilkinson, *o. c.* p. 272.

post ea mirabar (165); *Mox ego* (171); *nec longa silentia feci, sed tetigi verbis ultima verba meis* (183); *monitus placidis ita rursus ut ante clavigerum verbis adloquor ipse deum* (217—18); *Presserat ora deus: tum sic ego nostra resolvi, voce mea voces eliciente dei* (255—256).

A meeting with dignified Juno (VI 19 sqq.) is in the same manner:

Horrueram tacitoque animum pallore fatebar:
Tum dea, quos fecit, sustulit ipsa metus.

Here and there the poet shows features and characteristics common to gods and men; it does not strike us with novelty (from Homer onwards this can be seen), but Ovid again treats it with a touch of jocularity thus stripping gods and beliefs of dignity. Considering meanings of a month Aprilis and linking it rightly with Venus--Aphrodite, tracing the etymology to a Greek name (*F.* IV 63—64):

Nec tibi sit mirum Graeco rem nomine dici:
Itala nam tellus Graecia Maior erat.

But if — he adds — there are different explanations of that name, this is due to the envy shown by a goddess who had not been awarded and assigned any month in the Roman calendar; for jealousy is apt to bring about nearly everything (*F.* IV 85 sq.):

Quo non Livor abit? sunt qui tibi mensis honorem
Eripuisse velint invideantque, Venus!

But it is to the Juno's envy, however, that Mars owes his life. Thanks to herbs presented by Flora, Juno gave birth to him, Jupiter non being involved; it served as a revenge, because Minerva was born without Juno's participation (*F.* V 239 sqq.):

Si pater est factus neglecto coniugis usu
Iuppiter et solus nomen utrumque tenet,
Cur ego desperem fieri sine coniuge mater
Et parere intacto, dummodo casta, viro?

Probably, Frazer well versed in cultures as far as they are concerned also shares that opinion, it is an Ovid's idea. This assumption finds confirmation.

Minor gods — *de media plebe* — are apt to assume airs and brag of their relations with major gods; for example Janus is proud of letting Jupiter himself in and out (*F.* I 126):

It, redit officio Iuppiter ipse meo!

Such petty and peripheral remarks or hints are in multitude. For instance funny are such ones as this — *vaticinatio ex eventu* or that one: when an order was proclaimed to kill Remus and Romulus, the poet cuts in: *quid facis? ex istis Romulus alter*

erit! (*F.* I 385). Rhea Silvia after meeting Mars wakes up heavy, *gravis*; no wonder, she carried the prospective founder of Rome in her womb (*F.* III 23 sq.):

Somnus abit, iacet ipsa gravis: iam scilicet intra
Viscera Romanae conditor urbis erat.

Callisto swears lasting virginity but her beauty, hampers the oath (*F.* I 161):

Foedera servasset — si non formosa fuisset;
Cavit mortales — de Iove crimen habet.

The poet's remarks in describing Sabine women's interference are of consumate excellency and jut out markedly when this scene is juxtaposed agains Livy's. Sabine women run into the lines of soldiers — as in Livy's work did — with little children in their arms; but in the Ovid's version children call grandfathers — Sabines, whom they see for the first time; those who refused to cry out or were not able to, were pressed (in any way!) by mother (*F.* III 221):

Et quasi sentirent, blando clamore nepotes
Tendebant ad avos bracchia parva suos.
Qui poterat, clamabat avum — tunc denique visum,
Et qui vix poterat, posse coactus erat.

The agreement between Sabines and Romans having been made, grandfathers in a nearly triumphant procession carry their grandsons on shields that are now for peaceful ends (*F.* III 228): *hic scuti/dulcior usus erat*.

From time to time the poet's lenient attitude to the past is marked. As an example we may quote his reasons for Romulus having divided a year into ten months (*F.* I 29 sq.):

Scilicet arma magis quam sidera, Romule, noras
Curaque finitimos vincere maior erat.

Mars, in accounting for the rape of Sabine Women remarks that neighbours disallowed the marriage of their daughters with poor Romans because of their disbelief in their divine descent and Mars's fatherhood (*F.* III 189 sq.):

Spernebant generos inopes vicinia dives,
Et male credebar sanguinis auctor ego.

These words delivered by Mars himself carry a special note. Mars, whom we have already mentioned, in III 170 sqq. willingly interprets a connection between his name and a month, and the festival of women, Matronalia, which is far from bellicose inclinations of the god — the patron of this month. The point is to contract an agreement between Sabines and Romans; therefore, Mars is proud to attribute to himself peaceful measures to be taken, the main reason for his pride being his equality with Minerva (*F.* III 173 sqq.):

Nunc primum studiis pacis, deus utilis armis,
Advocor et gressus in nova castra fero.
Nec piget incepti. Iuvat hac quoque parte morari,
Hoc solam ne se posse Minerva putet.

This kind of behaviour incited by a jealous feeling and not by a more noble motive, the poet assigns to gods as well as men: Livia restores the temple of Bona Dea not because of religious or social respects, but in order not to drop behind her husband (*F.* V 157 sq.):

Livia restituit, ne non imitata maritum
Esset et ex omni parte secuta virum.

I shall quote some more extremely petty examples to prove that Ovid's witticisms are hidden between the lines: Janus's reason for his two faces is that he is in no necessity to "turn his neck" to look back (*F.* I 143 sq.):

Et mihi ne flexu cervicis tempora perdam,
Cernere non moto corpore bina licet.

Chloris speaks modestly (may be it is sham modesty) about her good looks, but is proud that it is thanks to her beauty that her mother can boast of such a kind of the son-in-law (*F.* V 199 sq.):

Quae fuerit mihi forma, grave est narrare modestae;
Sed generum matri repperit illa deum.

You can find many expressions flavoured with humorous tinge which are introduced in a masterly way: describing the golden Age, he interlaces a motif that is not repeated in other analogous accounts; there were no horses (*F.* I 237).

Nullus adhuc erat usus equi: se quisque ferebat.

I have said at the beginning that Ovid in these legends does not attempt fo follow serious sources but seeks to make his tales attractive, not wishing to be regarded as "doctus". He does not care for chronology, for example, he describes Romans as "Quirites" in the times when they did not start to be them, and when there was no Rome. The poet makes also use of irony or even self-irony. If he catches himself blundering or somebody does it, he floutingly admits to be wrong.

A salient example is offered by the book III 45 sqq. dealing with the birth of Romulus and Remus: when the birth had occurred in the temple of Vesta, statues of the goddess covered their eyes for shame:

Silvia fit mater: Vestae simulacra feruntur
Virgineas oculis opposuisse manus.

It is known that the Vesta's temple had no statues, the symbol of the goddess being fire. (Moreover according to Varro, during the first two centuries Romans

did not place statues of gods worshipping them only in symbols). In time the statue of Vesta was put in the templeyard but not inside. Ovid realizes his mistake (or some one else made him understand this) in the book VII 295 sqq., and while speaking about Vesta again he refers back to his error in the book III: I am a fool! I thought that there were statues of Vesta.

Esse diu stultus Vestae simulacrum putavi, —
Mox didici curvo nulla subesse tholo:
Ignis inextinctus templo celatur in illo,
Effigiem nullam Vesta nec ignis habet.

It is hard to believe that Ovid went to the length of not knowing such a kind of worship: he prefers, however, self-irony for this rings wittier, rather than the avowal of his overpowering by poetical fancy.

We have been left yet with the comicality of words, quibblings that were amusing to the poet; these stylish predilections were looked at critically by others, but the poet consciously did that; the proof of it is given by a Seneca Rhetor's anecdote or a recollection: when friends questioned three lines, the poet himself pointed them out: those were: *semibovemque virum*, *semivirumque bovem*, and: *et gelidum Borean egelidumque Notum*. Similar lines are found in *Fasti* too, for instance the name of Io identified with Isis who was worshipped in Egypt: *quae bos ex homine est*, *ex bove facta dea est* (*F.* I 620).

But this is irrelevant to the subject. It I passed these remarks about Ovid's predilections, it is to express my conjecture that his consciousness gave birth not only to his poems but also to his themes; wishing at the same time to amuse himself and others, even at the expense of undermining divine authorities which Augustus attempted to defend so strongly. The explanation that he introduced unfamiliar or little known legends after the alexandrian manner is insufficient, for in nearly all the cases it is a result of the Ovid's peculiar humour and the propensity for mockery.

When not all others had sense of humour and treated the Ovid's approach too seriously, they are only to blame.

Warszawa

Eos LXII 1974

DOMITIAN UND MARTIAL

Von

HANNA SZELEST

Martials Verhältnis zu Domitian ist schon genau bearbeitet und allgemein bekannt. Was dagegen die Beziehung des Kaisers zu dem Epigrammatiker anbetrifft, liess man es bisher bei der Feststellung bewenden, dass er kühl und gleichgültig war; man begründete diese Einstellung des Herrschers damit, dass Domitian im Gegensatz zu August eine weitgehende Distanz gegenüber den zeitgenössischen Dichtern hielt[1]. Trotzdem darf man auf Grund des Fragments bei Sueton in Domitians Biographie: *Liberalia studia imperii initio neglexit, quanquam bibliothecas incendio absumpto impensissime reparare exemplaribus undique petitis missisque Alexandream qui describerent emendarentque. Numquam tamen aut historiae carminibusque noscendis operam nullam aut stilo vel necessario dedit. Praeter commentarios et acta Tiberii Caesaris nihil lectitabat...* (*Dom.* 20,1) kaum annehmen, dass der Kaiser die Gedichte unseres Epigrammatikers, eines der drei hervorragenden Dichter seiner Zeit überhaupt nicht kannte. Denn vor allem wiedersetzen sich eigene Äusserungen des Autors einer solchen Feststellung. Wir erfahren nämlich von Martials Bemühungen, seine Epigramme an den kaisserlichen Hof zu bringen. Eine unmittelbare Widmung an Domitian oder Menschen, die mit ihm in guten Verbindungen standen, sollten ihnen den Weg bahnen; so wird sie der Kämmerer und Domitians Liebling, Parthenius, in einem entsprechenden Moment dem Kaiser einhändigen (V 6 16–19):

Nec porrexeris ista, sed teneto
Sic tanquam nihil offeras agasque,
Si novi dominum novem sororum,
Ultro purpureum petit libellum.

Einen anderen Günstling dagegen, Crispinus, bittet der Autor, dass er sich erlaube, den Kaiser mit folgenden Worten anzusprechen (VII 99, 6–7)[2]:

Dicere de nobis, ut lector candidus, aude:
Temporibus praestat non nihil iste tuis,
Nec Marso nimium minor est doctoque Catullo.

---

[1] G. Thiele, *Die Poesie unter Domitian*, Hermes LI 1916, S. 233–260.
[2] H. Szelest, *Marcjalis i jego twórczość*, Wrocław 1963, S. 33–34.

Anderseits weisen manche Aussagen des Dichters darauf hin, dass seine Gedichte dem Kaiser bekannt waren; in dem Epigramm IV 27,1 schreibt nämlich Martial:

Saepe meos laudare soles, Auguste, libellos,

und in dem Epigramm VI 64, 14—15 lesen wir:

Ipse etiam tanto dominus sub pondere rerum
non dedignatur bis terque revolvere Caesar.

Auch der dritte Vers des schon zitierten Gedichtes VII 99: *Carmina Parrhasia si nostra legentur in aula*, lässt vermuten, dass sie am Kaiserhofe gelesen oder rezitiert wurden. Wenn also Domitian selbst diese *iocosi libelli* nicht in die Hand genommen hat, musste er sie aus den Berichten anderer Personen oder aus den Rezitationen kennengelernt haben. Zwar erhielt Martial vom Kaiser in den ersten Jahren seiner literarischen Tätigkeit das Vorrecht *ius trium liberorum*, um welches er ihn in dem Epigramm II 91 bittet und für welches er sich in dem Gedicht II 92 bedankt[3]; aber später hören wir schon nichts mehr von weiteren dem Dichter von dem Herrscher erzeigten Wohltaten. Einige Male richtete der Epigrammatiker an Domitian die Bitte um materielle Hilfe; er hat jedoch keine Unterstützung bekommen, wie wir mit Recht aus der Tatsache erschliessen können, dass er für diese in keinem seiner Gedichte dankt. Der Verfasser bittet nämlich um die Beihilfe in dem Epigramm V 19, während wir aus dem zehnten Gedicht des sechsten Buches erfahren, dass seine Bitte nicht erhört worden ist, obwohl er die Hoffnung auf ihre Erfüllung noch nicht verloren hat. In dem ersten der angeführten Gedichte klagt Martial über den Geiz seiner Freunde und Gönner und drückt dabei den Gedanken aus, dass die Freigebigkeit des Herrschers ihm deren Habsucht vielleicht belohnen wird (V 19, 15—18):

Quatenus hi non sunt, esto, tu, Caesar, amicus:
Nulla ducis virtus dulcior esse potest.
Iam dudum tacito rides, Germanice, naso,
Utile quod nobis do tibi consilium

in dem anderen dagegen schreibt er (VI 10, 3—4):

Templa quidem dedit ille Iovi, sed milia nobis
nulla dedit; pudet, ah, pauca rogare Iovem"

Ebenso erfolglos wiederholt der Verfasser seine Bitte in den Epigrammen VII 60 und VIII 24. Ein anderes Mal — in einem später entstandenen Gedichte (IX 18) bringt er an den Kaiser eine neue Bitte vor, nämlich um die Durchführung einer Wasserleitung zu seiner Villa aber auch sie ist ohne Widerhall geblieben, obwohl Domitian einem ähnlichen Wunsch Statius', des Zeitgenossen unseres Epigrammatikers, nachgekommen ist (Stat. *Silv.* III 2, 61 ff.). Im Gegensatz zum Autor der *Silvae*

---

[3] Das II. Buch erschien im J. 85/86.

wurde Martial nie auf den Kaiserhof eingeladen; ebenfalls nahm er an keinen poetischen Wettkämpfen teil, obwohl sich an ihnen solche Dichter wie Carus und Collinus, deren Gedichte gänzlich verloren gegangen und deren Namen nur dank unserem Epigrammatiker überdauerten, beteiligten. Auch Statius hat an ihnen zweimal teilgenommen.

Es ist natürlich nicht leicht zu erklären, welche Faktoren in der Gestaltung des gleichgültigen Verhältnisses Domitians zu unserem Dichter, der ihm doch so oft in seinen Epigrammen Lob spendete, die entscheidende Rolle gespielt haben. Man darf, wie es scheint, annehmen, dass hier manche in einigen Gedichten[4] enthaltene Anspielungen und Äusserungen des Dichters nicht ohne Bedeutung geblieben sind. Vor allem treten einige Male die Namen der Helden des Bürgerkrieges und Verteidiger der römischen Republik, also die Namen Catos, des Caesars Mörders Brutus, Pompeius', sowie der Name Catos Tochter und Brutus' Gemahlin, Porcia auf. Pompeius dem Grossen und seinen Söhnen widmete Martial verhältnismässig viel Raum, weil er für sie ein ganzes Epigramm-epithaphium in dem im Herbst des Jahres 89 herausgegebenen fünften Buch verfasst hat (V 74):

Pompeios iuvenes Asia atque Europa, sed ipsum
Terra tegit Libyae, si tamen ulla tegit.
Quid mirum toto si spargitur orbe? Iacere
Uno non poterat tanta ruina loco.

In der Tatsache, dass Pompeius und seine Söhne, jeder in einem anderen Erdteile begraben worden sind, sieht der Dichter den Beweis ihrer Grösse; sie waren nämlich sogar in ihrer Niederlage (*tanta ruina*) zu mächtig, als dass ihre sterbliche Hülle nur an einem Orte beerdigt werden könnte. Sehr ähnliche Gedanken finden wir in einigen, Pompei gewidmeten, Epigrammen, die in der *Anthologia Latina* erhalten und Seneca d. Jüngeren zugeschrieben werden[5]. Eine besonders nahe Analogie kommt zwischen Martials Zeilen V 74, 3—4: *Iacere |uno non poterat tanta ruina loco*, und dem Epigramm AL 402, 6: „*Divisa ruina est*: | *uno non potuit tanta iacere solo*", vor. In einem anderen Gedicht, in dem der Verfasser eine schöne, ehemals durch Caesar angepflanzte Platane beschreibt, fügt er hinzu, dass der Baum keine Angst haben soll weder vor dem Aushau noch vor der Verbrennung; denn er wird noch lange wachsen, weil ihn nicht Pompeius mit seiner Hand gepflanzt hat (IX 61, 21—22):

Perpetuos sperare licet tibi frondis honores:
Non Pompeianae te posuere manus.

Die angeführten Verse enthalten den Gedanken, dass alles, was in irgendeiner Verbindung mit Pompeius steht, umkommen muss.

---

[4] Wir finden bei Martial ungefähr 20 Gedichte dieser Art.

[5] K. Münscher, *Senecas Werke. Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit*, Philologus, Supplbd. XVI 1922, H. 1, S. 25 ff.; K. Barwick, *Martial und die zeitgenössische Rhetorik*, Berlin 1959, S. 34—35.

Zweimal führt Martial die Gestalt Catos d. Jüngeren ein, welcher in der römischen Tradition zum Ideal eines Republikaners und Stoikers geworden ist (I 8; 78). Der Autor erwähnt ihn in dem Epigramm I 8 als *Cato consummatus* im Zusammenhang damit, dass der Adressat des Gedichtes, Decianus, sich zu der von Cato repräsentierten stoischen Philosophie bekennt; in dem Gedicht I 78 dagegen taucht er in einem Vergleich auf; Martial stellt nämlich den Tod des Zeitgenossen Festus, den er *Romana mors* nennt, mit dem des Cato zusammen und bezeichnet den letzten mit dem Wort *magnus* (*magnus Cato*). Der Schlussvers des Epigramms enthält eine übertriebene und unangenehm lautende Schmeichelei gegenüber Domitian. An Brutus' Tod, der sich nach der Niederlage der Republikaner bei Philippi im Jahre 42 v. u. Z. das Leben genommen hat, wie auch an Catos erinnert der Dichter aus Bilbilis in dem Epigramm I 42, weil er hier Porcias Selbstmord genau beschreibt; denn als sie über Brutus' Tod erfahren hat, trat sie ohne Bedenken in die Fusstapfen ihres Vaters und Mannes und ist dem Grundsatz *mortem non posse negari* treu geblieben. Es ist möglich, dass sich dieses Epigramm auf ein Gemälde, das Porcias Tod darstellte, bezieht[6].

Aus der alten Geschichte Roms gedenkt der Epigrammatiker der Heldengestalt des Mucius Scaevola; als Gegner der Alleinherrschaft und Anhänger der Republik wollte er den etruskischen König, Porsenna, als dieser im Jahre 507 v. u. Z. Rom belagerte, ermordern um die vertriebenen Könige wiedereinzusetzen (I 21). Es ist nicht ausgeschlossen, dass ebenso dieses Gedicht entweder auf ein Bild, welches die genannte Szene schilderte, oder auf die Bestrafung eines Verbrechers während der Schauspiele Bezug hat[7]. Bezeichnend für die zitierten Epigramme ist der ernsthafte und achtungsvolle Ton gegenüber den erwähnten Helden.

Ausserdem brachte Martial auch die seiner Zeit näheren Personen und Ereignisse, die mit Claudius und Nero, Domitians Vorgängern verbunden waren, in Erinnerung. Zu diesen Gestalten gehörte in erster Reihe der zu Neros Regierung lebende Senator, Paetus Thrasea, ein Vertreter der stoischen Philosophie, und seinen politischen Ansichten nach, ein Republikaner. Er hielt Cato den Jüngeren für sein Vorbild und ähnlich wie Cato ist er zum Ideal eines Stoikers geworden. Er nahm eine oppositionelle Stellung gegenüber Nero ein und aus diesem Grund wurde er im Jahre 66 u. Z. auf Befehl des Kaisers durch den Senat zum Tode verurteilt. Im Epigramm I 8 vergleicht Martial Paetus mit Cato und bezeichnet ihn als *magnus Thrasea*[8]. Es ist erwähnenswert, dass Domitian ungefähr zehn Jahre später, im Jahre 94, Arulenus Rusticus, als dieser einen Lobspruch auf Paetus Thrasea verfasst hatte, hinrichten liess. Mit Neros Zeit sind noch einige Epigramme verbunden; so in dem Gedicht IV 63, wo der Autor über den Tod der Matrone Caerellia erzählt, welche wäh-

---

[6] M. Valerii Martialis *Epigrammaton libri* mit erklärenden Anmerkungen von L. Friedländer, I, Leipzig 1886, S. 190, Komm.

[7] M. Valerii Martialis *Epigrammaton libri*..., Bd. I, S. 178, Komm.

[8] Das I. Buch erschien im J. 85/86.

rend einer Seefahrt zwischen Bauli und Baiae ertrunken ist; im Zusammenhang damit erinnert Martial daran, dass der Kaiser seine eigene Mutter, Agrippina, an derselben Stelle ertränken liess; jedoch ist sein Vorhaben misslungen (IV 63):

Dum petit a Baulis mater Caerellia Baias,
occidit insani crimina mersa freti.
Gloria quanta perit vobis! Haec monstra Neroni
nec iussae quondam praestiteratis, aquae

Der Epigrammatiker erwähnt noch ein anderes Verbrechen Neros, und zwar die Tatsache, dass der Kaiser Lucans Tod herbeigeführt hat; deshalb bezeichnet ihn unser Dichter mit den Worten *crudelis nullaque invisior umbra* (VII 21, 3—4). Das VII Buch ist als Ganzes im Dezember des Jahres 92 erschienen; dagegen musste das Epigramm VII 21 schon im Jahre 89 verfasst worden sein, weil gerade in diesem Jahre die Gemahlin des Epikers, Polla Argentaria, seinen 50-sten Geburtstag feierte.

Zwei Gedichte desselben Buches (VII 44; 45) bringen Erwähnungen über die Verurteilung zur Verbannung Caesonius Maximus durch Nero sowie den Lobspruch auf dessen Freund und gleichzeitig Adressaten der beiden Epigramme, Ovidius, der den Verbannten freiwillig begleitete. Zum Hauptmotiv dieses Lobes wird seine Treue gegenüber Caesonius, aber der Epigrammatiker bewundert ihn auch, weil *sprevisti domini furentis iras* (VII 45, 7). Ungünstig äussert sich Martial über Nero auch in dem Gedicht VII 34; der Verfasser vergleicht ihn hier mit dem *cinaedus* Charinus und bemerkt eine Ähnlichkeit zwischen ihnen, die darauf beruht, dass Charinus *vir pessimus omnium* ist und *quid Nerone peius* (V. 5). Ferner hat jeder von ihnen nur ein einziges Verdienst in seinem Leben: Nero hat nämlich die Thermen, die der Dichter preist, Charinus eine bequeme Badeanstalt erbaut.

In dem Epigramm I 13, das sich, wie Friedländer[9] annimmt, wieder auf ein Gemälde bezieht, hat Martial den Heldentod Arrias der Älteren, der Gemahlin von Caecina Paetus verewigt. Caecina schloss sich als Consular dem L. Arruntius Scribonianus an, als dieser sich in Dalmatien gegen Claudius erhob. Nach der Unterdrükkung des Aufstandes ist Caecina nach Rom geliefert worden, wo der Kaiser ihn zwang Selbstmord zu begehen[10]; da er aber keinen Mut hatte den Befehl des Herrschers auszuführen, hat sich Arria mit einem Schwert durchstossen; nachher zog sie es aus der Wunde und versicherte Paetus, dass sie keinen Schmerz fühle, um ihn auf diese Weise zu ermutigen, sich das Leben zu nehmen. In einem anderen Gedicht gibt der Autor an, dass Claudius mit Pilzen vergiftet worden ist (I 20). Bemerkenswert ist, dass er hier unofizielle Version anführt, während nach der offiziellen Fassung der Kaiser an Fieber gestorben sein sollte. Wahrscheinlich hat Seneca deswegen die Personifikation der Febra in die *Apokolokyntosis* eingeführt[11].

---

[9] M. Martialis *Epigrammaton libri*..., Bd. I, S. 173—174.

[10] RE III A (1897), Sp. 1241.

[11] Seneki *Apokolokyntosis*... przełożył, rozprawą wstępną i objaśnieniami opatrzył L. Ćwikliński, Poznań 1926, S. 13.

Domitian konnte die mit Claudius und Nero verbundenen Epigramme aus zwei grundaus verschiedenen Gründen ungünstig betrachten: vermutlich blieb das Verhältnis Vespasians, des ersten der Flavier, zu den letzten Kaisern der julisch-claudischen Herrscherfamilie nicht ohne Bedeutung. Zwar bringen die Werke der antiken Geschichtsschreiber und Biographe fast keine Nachrichten über die Beziehung der Flavier zu Claudius und Nero, aber manche der von ihnen angeführten Tatsachen bringen es ein bisschen ans Licht. Vor allem darf man nicht vergessen, dass der Anfang der politischen und militärischen Laufbahn Vespasians sich gerade mit der Regierung der beiden Kaiser verbindet. Nämlich zur Zeit Claudius' wurde er als Truppenkommandeur nach Germanien geschickt und nachher von dort aus nach Britannien versetzt (Suet. *Vesp.* 4; Tac. *Agr.* 13). Nero dagegen hat ihn zum Befehlshaber im Jüdischen Krieg ernannt (Tac. *Hist.* I 10; V 10; Suet. *Vesp.* 4). Deshalb ist es nicht ausgeschlossen, dass Vespasian eine gewisse Dankbarkeit und Freundlichkeit für beide Herrscher empfand. Sie sind zweifellos in der Tatsache zum Ausdruck gekommen, dass er für Claudius ein Heiligtum errichtete (Suet. *Vesp.* 9) und den Kult dessen Person, der von Nero abgeschafft worden war, wiederherstellte (Suet. *Cl.* 45). Zwar liess Vespasian die Kolossalstatue des Nero in eine Statue des Sol umwandeln[12] und ihn selbst hat er in der *Lex de imperio* mit Stillschweigen übergegangen[13], aber sein ofizielles Verfahren konnte, wie es scheint, den Standpunkt des Senats beeinflussen, der in Vespasian immerhin einen *adsertator libertatis publicae* gegenüber der Tyrannis des Nero sah[14]. Es ist also möglich, dass auf Domitian, besonders in den ersten Jahren seiner Regierung, diese Stellung des Vaters Einfluss ausübte. Derselbe Grund hat — mindestens in gewissem Masse — auch darüber entschieden, dass das Epigramm, welches eine Loberwähnung des Thrasea enthielt, scheinbar keine Reaktion des Kaisers hervorgerufen hat; denn Vespasian war mit dem Philosophen befreundet (Tac. *Hist.* IV 7)[15].

Anderseits wissen wir, dass man in Rom Domitian oft „Nero" oder den „kahlköpfigen Nero" nannte, was Martial in dem Epigramm XI 33[16], Juvenal, in der Satire (*Sat.* 4, 38):

> Cum iam semianimum laceraret Flavius orbem
> ultimus et calvo serviret Roma Neroni

sowie Ausonius in der Sammlung *De XII Caesaribus* 17:

> Frater, quem Calvum dixit sua Roma Neronem

bestätigen. Zwar sind alle drei Gedichte schon nach Domitians Tode entstanden, aber Martials Epigramm und die Worte *sua Roma* Ausonius' weisen ausdrücklich

---

[12] RE VI (1909), Sp. 2665.
[13] *O. c.* Sp. 2677.
[14] *O. c.* Sp. 2676–2677.
[15] Vgl. RE XII Halbbd. (1909), Sp. 2629.
[16] M. Valerii Martialis *Epigrammaton libri*..., Bd. II, S. 185, Komm. zu XI 33.

darauf hin, dass die Zeitgenossen den Kaiser so nennen mussten. Die Vermutung, dass Domitian davon wusste und vielleicht selbst zwischen sich und Nero manche Ähnlichkeiten bemerkte, ist der Wahrscheinlichkeit nicht entbehrt. Deshalb konnte er mit der Erinnerung an Neros Schandtaten auch unzufrieden sein. Beachtenswert ist es, dass die dem Domitian zeitgenössische Tradition, welche ihn mit Nero verglich, in der Spätantike noch lebendig ist, wie die *Historia Augusta* zeugt. Denn vier Biographien der Sammlung — unabhängig von den Namen der Verfasser — zählen beide Herrscher in der Reihe der sog. „bösen" Kaiser auf[17].

Andere Epigramme enthalten kritische Bemerkungen des Dichters über die Erneuerung durch Domitian der *Lex Iulia de adulteriis et stupro* (VI 7; 45; vgl. auch II 60). Die Erneuerung dieses Gesetzes führt in Wirklichkeit nach Martials Ansicht zu häufigen Ehescheidungen und Eheschliessungen mit den Ehebrechern und-brecherinnen nur zu dem Zweck, um illegale Liebesverhältnisse gesetzmässig zu machen (VI 7; 45). Das beste Beispiel für eine solche Sachlage ist Telesilla, über die der Verfasser schreibt (VI 7, 1—4):

Iulia lex populis ex quo, Faustine, renata est,
Atque intrare domos iussa Pudicitia est,
Aut minus aut certe non plus tricesima lux est,
et nubit decimo iam Telesilla viro.

Dagegen geht aus dem Epigramm II 60 klar hervor, dass die Fälle des *adulterium et stuprum* unter den Römern, die verschiedene hohe Posten bekleideten, vorkamen; das angeführte Gedicht bezieht sich auf die Frau eines Tribuns. Wahrscheinlich war Domitian gegen Äusserungen dieser Art empfindlich nicht nur wegen der in ihnen enthaltener Kritik, dass das erneuerte Gesetz den Zweck nicht erfüllt hat, aber auch weil sie ihn an Ereignisse aus seinem eigenen Leben erinnern konnten, über die Sueton schreibt: *Ne exsequar singula, contractatis multorum uxoribus Domitiam Longinam Aelio Lamiae nuptam etiam in matrimonium abduxit...* (*Dom.* 1, 3)[18], und: *Deinde uxorem Domitiam, ex qua in secundo suo consulatu filium tulerat alteroque anno filiam consalutavit Augustam; eandem Paridis histrionis amore deperditam repudiavit intraque breve tempus inpatiens discidii quasi efflagitante populo reduxit* (*Dom.* 3, 1). Ebenfalls erwähnt Martial, dass das durch Domitian neu verschärfte Theateredikt über die Benutzung der Plätze im Theater, namentlich der ausschliesslichen Benutzung der *quattuor subsellia* durch die Ritter (*equites*), nicht immer beachtet wird.

Das Epigramm II 32 umfasst zwar die unmittelbare Kritik Martials Gönners, Ponticus', weil dieser sich fürchtet, dem Dichter gegen die Mächtigen, von denen der Epigrammatiker Unrechten leidet, Hilfe zu leisten; doch in Wirklichkeit reicht

---

[17] CA 13; Cal; Co 19; MA 28 (CA-Clodius Albinus, Ca-Carinus, Co-Commodus, MA-Marcus Aurelius).

[18] Im J. 70.

es viel weiter und tadelt die damaligen Verhältnisse, in denen jeder Versuch, sich den Mächtigen, welche die Niedrigeren unterdrücken, entgegenzusetzen mit einer Gefahr droht. Dem am Krieg mit den Sarmaten teilnehmenden Adressaten des Gedichtes VI 25, Marcellus, erteilt der Verfasser den Rat, mit seiner Tapferkeit vorsichtig zu sein, d. h. er solle so handeln, dass er die Forderungen des Kaisers befriedige, aber das Leben für seinen Vater rette und fügt hinzu: *Bella velint Martemque ferum rationis egentes*. Wenn er dagegen Decianus dafür lobt, dass dieser sich vernünftig nach den Grundsätzen der stoischen Philosophie richtet, schliesst er das Epigramm mit folgenden Worten (I 8, 5—6):

Nolo virum facili redimit qui sanguine famam,
hunc nolo, laudari qui sine morte potest

Martial wollte in ihnen den Gedanken zum Ausdruck bringen, dass damals das kühne und offene Geständnis eigener Ansichten, wenn sie mit den ofiziellen nicht übereinstimmten, oft gefährlich war und auf ihren Bekenner leicht die Todesstrafe herbeiführen konnte. In einer solchen Lage befanden sich vor allem die Anhänger der stoischen Philosophie, weil der kaiserliche Hof in ihnen in der Regel seine Gegner sah.

Da Domitian sich durch grosse Verdächtigkeit auszeichnete und wie Sueton schreibt: ... *pavidus semper atque anxius minimis etiam suspicionibus prater modum commovebatur* (*Dom.* 14, 2), konnten für ihn auch die Worte des Dichters, der in dem Epigramm V 64 verkündet (V 64, 5—6):

Tam vicina iubent nos vivere Mausolea,
Cum doceant ipsos posse perire deos,

d. h., dass der Tod auch die Kaiser erreicht, was am besten die sich in der Nähe befindenden Mausoleen Caesars und Augustus[19] beweisen, unangenehm lauten, sowie die Erinnerung an den verbannten Bruder Aratullas (VIII 32); wahrscheinlich wollte Martial auf diese Weise beim Herrscher für ihn ein Wort einlegen.

Ferner klagt Martial darüber, dass es im damaligen Rom keine Literaturgönner gab, und schreibt an den uns näher nicht bekannten Lucius Iulus, seinen Freund und Adressaten des Epigramms I 107, 3—4; 7—8:

Otia da nobis, sed qualia fecerat olim
Maecenas Flacco Vergilioque suo;
. . . . . .
In steriles nolunt campos iuga ferre iuvenci:
Pingue solum lassat, sed iuvat ipse labor.

---

[19] M. Valerii Martialis *Epigrammaton libri*..., Bd. I, S. 421, Komm.

Einen ähnlichen Gedanken äussert er noch einmal in dem später verfassten Gedicht VIII 56, 1—6:

Temporibus nostris aetas cum cedat avorum
creverit et maior cum duce Roma suo,
Ingenium sacri miraris deesse Maronis,
nec quemquam tanta bella sonare tuba.
Sint Maecenates, non deerunt, Flacce, Marones
Vergiliumque tibi vel tua rura dabunt.

Schliesslich machte Martial in manchen Spottgedichten kahlköpfige Menschen zum Thema der Satire (V 49; VI 57; X 83; XII 45); wir wissen dagegen, dass der Kaiser selbst kahlköpfig und in dieser Hinsicht sehr reizbar war, was Sueton ausdrücklich erwähnt: *Calvitio ita offendebatur, ut in contumeliam suam traheret, si cui alii ioco vel iurgio obiectaretur* (*Dom.* 18, 2).

Gerade solche Gedichte, die die Verteidiger der römischen Republik und die zur Zeit Claudius' und Neros verfolgten Personen erwähnten, ferner die, welche den Sachverhalt kritisierten, dass manche von dem Kaiser verschärften und erneuerten Edikte oft nicht beachtet wurden, sowie auch die, in denen Domitian die Anspielungen auf sich selbst oder die damaligen Verhältnisse bemerken konnte, waren im Stande leicht seine Unzufriedenheit hervorzurufen. Trotzdem hat der Dichter für derartige Äusserungen keine schlimmeren Folgen ertragen. Diese Tatsache darf man zweierlei erklären. Vor allem muss man daran erinnern, dass sich Domitians Strenge und Grausamkeit erst nach der Unterdrückung Saturninus' Aufstandes im Jahre 89[20] besonders steigerten. Diese Jahre bezeichnet nämlich Tacitus in *De vita et moribus Agricolae* als eine Epoche, in der ... *Domitianus non iam per intervalla ac spiramenta, sed continuo et velut uno ictu rem publicam exhausit* (c. 44). In dieser Zeit sind von ihm u. a. Herennius Senecio (nach dem 23. VIII. 93)[21] und Arulenus Rusticus (im J. 94) hingerichtet worden. Indessen finden wir in den früher, d. i. bis zum Jahre 90 entstandenen Büchern 17 von 23 Epigrammen, welche Äusserungen enthalten, die den Herrscher unwillig stimmen konnten, während nur 6 in den später veröffentlichten auftauchen. Ausserdem sind seine Aussagen im allgemeinen lakonisch und vorsichtig, manchmal noch mit einem Lobspruch auf Domitian verbunden. So z. B. stellt der Dichter in dem Epigramm I 78 fest, dass der Selbstmord Festus' den des Cato übertrifft, weil... *huius Caesar amicus erat* (I 78, 10). Dagegen gehen in dem Gedicht VIII 56 dem Vers, in dem Martial über den Mangel an Literaturgönner klagt, folgende Zeilen voran (V. 1—2):

Temporibus nostris aetas cum caedat avorum
creverit et maior cum duce Roma suo...

---

[20] A. v. Domaszewski, *Geschichte der römischen Kaiser*, Bd. II, Leipzig 1909, S. 165.
[21] RE XV Halbbd. (1912), Sp. 678.

Wenn er Marcellus einen Rat gibt, dass dieser während des Krieges sich vorsichtig benehme, fügt er gleichzeitig hinzu (VI 25, 8):

tu potes et patris miles et esse ducis

Unsere Erwägungen erlauben uns also den Schluss zu ziehen, dass die Form der angeführten Aussagen und die Entstehungszeit der Epigramme zwar den Verfasser vor den Repressivmassregeln von seiten des Kaisers bewahrten, aber gleichzeitig dazu geführt hatten, dass sich der Dichter aus Bilbilis weder der Anerkennung, noch der Gunst des Herrschers erfreute.

Warszawa

Eos LXII 1974

INTER SPEM METUMQUE
DE ANIMORUM STATU, QUO VETERES NONNUNQUAM FLUCTUABANT

Scripsit

GEORGIUS SCHNAYDER

Spes, a qua initium capit dissertatio, tamquam sui generis indoles animi habitusque, nonnullorum profecto doctorum studia adhuc excitavit, quae ad philosophiam potius pertractandam spectare videntur. Atque non ita pridem opuscula in publicum data sunt, quibus Germanorum praecipue viri docti operam dederunt, ut e. c. E. Bloch[1], A. Edmaier[2] itemque L. Etralga Hispaniensis[3], qui in libro conscribendo historiae quoque fidem respicere non neglexit.

At nos philosophorum doctorum divagationibus minime neglectis rem ex veterum cultu et humanitate omnino investigandam esse opinamur et propositam nobis materiam nostro, ut dicitur, Marte tractare in animo habemus.

I

1. Antiquissima spei historia in carminibus fabulosis penitus haerere videtur, nempe in Hesiodi *Op.* 95 sq. cum Pandorae ope permulta mala e dolio longe evolavissent, μούνη δ' αὐτόθι Ἐλπὶς.. ἔνδον ἔκιμνε.. οὐδὲ θύραζε ἐξέπτη. Sed quaeritur, cur spes ipsa cum ceteris foras non evolaverit malis: maiore videlicet pondere valuit magna beneficii parens de hominibus merita. Non sine causa profecto Prometheus heros apud Aeschylum, *Prom.* 248 sq., gloriatur spes se in animis hominum collocasse, id quod chorus μέγ' ὠφέλημα nuncupare non haesitavit.

Sed ad mortales nobis iam descendendum est. Primum omnium quaeritur, quantus usus antiquissimis temporibus homini cum spe omnino intercesserit. Inde a priscis temporibus omnes hominum res spe aliqua innitebantur. Cicerone auctore (*Off.* II 73) iam ei, qui civitatum res primum componebant, etsi naturam habebant ducem, spe tamen custodiae rerum suarum reservandarum movebantur. Spes enim penitus

---

[1] E. Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung*, Frankfurt 1959.

[2] A. Edmaier, *Horizonte der Hoffnung*, Ratizbona 1965.

[3] L. Etralga, *La espera y la esperanza. Historia del espera humana*, Madrit 1966. Solum ad librum Edmaieri aditum habui. Reliqua doctorum opera sec. Encyclopaediam Philosophicam appono Italorum, nempe sec. caput c. i. *Speranza* (VI 60 sq. s. v.) a G. Morra conscriptum.

cordi humano insita veluti necessarium vitae conficiebat elementum[4]. Cum vero dei in Olympum abiissent (Ov. *M.* I 150), mortalibus nihil nisi spes sola reliqua remansit (Theogn. 1135). In ea potissimum in variis vitae occasionibus nitebantur[5]. Atque si est simpliciter breviterque dicendum, humana vita in spe altissime sedet, quae tamquam elementum vitae conficit maxime necessarium. Sine spe vita vix toleranda visa est[6]. Cicerone teste (*Fin.* IV 36) Plato vitam continuare ideo solum cupiebat, ut normam et regulam sapientis ratas faceret. Non ita Dionysius tyrannus, qui postquam de sapientia omnino desperavit, mortem potius in animo habebat.

In Graecorum litteris iam prius quaestio agitabatur, quae ratio omnino inter hominem et res futuras intercederet. Non deerant profecto, qui omnia ad effectum posse adduci temere crederent: χρημάτων οὐδὲν ἄελπτον οὐδ' ἀπώμοτον... ἐπειδὴ Ζεὺς ἐκ μεσημβρίης ἔθηκε νύκτα. (Arch. fr. 74 D[3] = Stob. 110,10). *Modo liceat vivere, est spes* — Terentius audax postea professus est (*Heaut. tim.* 981), Euripides autem eum solum appellavit felicem, cui modo spes aliqua est, οὗτος δ' ἀνὴρ ἄριστος, ὅστις ἐλπίσι πέποιθεν ἀεί· τὸ δ' ἀπορεῖν ἀνδρὸς κακοῦ. (*Herc.* 105 sq.). A Sophocle, fr. 862, spes complurium hominum nutrix praedicatur. Ad spem concipiendam Theocritus postea hortabatur (IV 41 sq.): Θαρρεῖν χρή... τάχ' αὔριον ἔσσετ' ἄμεινον, ἐλπίδες ἐν ζωοῖσι, ἀνέλπιστοι δὲ θανόντες[7]. Desperatio autem rerum prorsus misera est (Cic. *Fam.* VII 28,3, cf. XII 23,3). Inde Diogenes interrogatus, quid in vita perfectissimum absolutumque esset, „spem" respondit (ap. Stob. 110,20). Diogenem concentu prosequitur Democritus, apud quem ἐλπίδες τὰ ὀρθὰ φρονεόντων ἐφικταί appellantur (fr. 58 D). Theognis denique singulari hymno spem laudibus tulit: ἐλπὶς ἐν ἀνθρώποισι μόνη θεὸς ἐσθλή[8].

Omnino autem homines spe nutriuntur (Soph. *Ant.* 1246). Quam postquam amiserunt, gravissima clade oppressi dicuntur a Plauto (*Rud.* I 4,3). Sed postquam auguratum est Velitris in oppido oriundum regem fore, ad se quisque spem trahebat (Suet. *Oct.* 94). Non aliter post saecula Tiberius magna nec incerta spe futurorum movebatur (*Tib.* 14).

Sed multo maiore consideratione dignae sunt eorum voces, quibus omnia optima esse et confici posse videntur et qui ideo in spe omnia habent. Sic e. c. Ps.-Linus, quem Suda Orphei et Homeri praecursorem appellavit, haec docuit (Stob. IV 110,1): Ἔλπεσθαι χρὴ πάντ', ἐπεὶ οὐκ ἐστὶ οὐδὲν ἄελπτον, ῥᾴδιον πάντα θεῷ τελέσαι καὶ

---

[4] Sic Edmaier, *o. c.* p. 35—36: sine spe omnino non est vivendum. Locis a viro docto appositis Ciceronis addo *Fam.* VII 28, 3: *ut ne spes quidem melius aliquando fore relinquatur*, et XII 23, 3: *antehac quidem sperare saltem licebat, nunc etiam id ereptum est.*

[5] Vide Edmaier, *o. c.* p. 204, 208—209.

[6] Qua auctoritate spes in adversis vitae occasionibus polleret, Varro Atac. docuit (415,19 sq. Buech.).

[7] Erat profecto, cum et Catilinam (Sall. *Cat.* 26,1; 58,18) et plebem (37,6; 39,3) magna spes rerum novarum teneret.

[8] Ab aliis profecto auctoribus, quos Edmaier, *o. c.* p. 35—36, affert, docemur, quo pretio spes apud veteres fuerit.

ἀνήνυτον οὐδέν. Sic cantantem Euripides postea prosecutus est, scil. in *Hypsipyles* fragmento 761: ἄελπτον οὐδέν, πάντα ἔλπεσθαι χρεών, in *Oedipi* vero frg. 550 ab eodem poeta χάρις ἀέλπτων praedicatur[9].

At id, quod praeter spem accidit, gaudio afficit (cf. Aesch. *Ag.* 1028: οἱ δ' οὔποτ' ἐλπίσαντες ἤμησαν καλῶς). Non aliter Terentius *Phorm.* II 1,16 opinatur: *Quidquid praeter spem eveniat, omne id deputare esse in lucro.* Aeque Sophocles *Ant.* 392 contendit: ἡ παρ' ἐλπίδας χαρὰ ἔοικεν ἄλλῃ μῆκος οὐδὲν ἡδονῇ et Euripides *Oed.* fr. 550 N²: ἐκ τῶν ἀέλπτων ἡ χάρις μείζων φανεῖσα μᾶλλον ἢ τὸ προσδοκούμενον[10]. Etiam Aeschylus *Ag.* 890 terram commemorat, quae nautis errantibus praeter spem apparet: γῆ φανεῖσα ναυτίλοις παρ' ἐλπίδα. Simonidem addo (fr. 13 Ab 30 sq.), a quo ἰαχαὶ commemorantur ἀέλπτῳ περὶ χάρματι. Capitis finem faciat Euripidis professio, qui in *Alc.* 1159 sq. fortunam hominum admodum sobrius hisce aestimavit: πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων, πολλὰ δ' ἀέλπτως κραίνουσι θεοὶ καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη, τῶν δ' ἀδοκήτων πόρον εὗρε θεός.

2. Spes vitae socia, quae ad agendum hominem incitare solet, non est profecto praetereunda. E compluribus sane auctorum significationibus elucet spem non solum hominis consolatricem fuisse, sed eandem ad nonnullas actiones quoque incitasse. Sobria Senecae consilia spem Agrippinae eiusque assectatorum excitabant (Tac. *A.* XII 8). Singulare prorsus ministerium, quod in posterum spectabat, spes quoque homini praebuit, ut id Cicero animadvertit, qui in *Lael.* III 5 profert: *oportet... eum, qui paret, sperare se aliquo tempore imperaturum.* Spe omnino homines eriguntur (*Fin.* I 67) eosque spes maxime consolatur (*Fam.* I 6,1)[11], quae nonnunquam rerum maiorum fuit initium (*Lael.* 102: *spe maiora suscipere*). Spes nonnihil quoque ad amicitiam parandam confert (15), sed mercedis qualiscumque respectus omnino in his neglegendus est (31; 30). Amicitia bonam spem saepius promittit (23), inde novae societates non sunt repudiandae, si modo bonam spem afferunt (68).

Spes, quae ministeria in vita cotidiana suscipere solet, Plautus quoque non semel commemoravit. Sic in *Poen.* V 4,3 Iuppiter invocatur: *quem penes spes vitae sunt hominum omnium*, sic in *Persa* quoque II 3,3 spes commemoratur inter alia dona ab eodem deo accepta. In multis quoque difficultatibus, quas vita afferre solet, homines spe reficiuntur (*Men.* V 9,43; *Merc.* V 2,5). Iam prius nonne Theognis spem unicam deam spectatam honestamque laudavit? (1135): ἐλπὶς ἐν ἀνθρώποισι μόνη θεὸς ἐσθλή. Sed homo, cruciatibus maximis oppressus, vivit spe deorbatus, cum alii omnibus voluptatibus cumulati sunt (Cic. *Fin.* II 63).

3. Spei futurorum homines in diversis vitae occasionibus confidere solent. Sic iam primi illi homines naturali quidem impulsu, sed spe quoque rerum suarum ducti congregabantur (Cic. *Off.* II 73). Sed ad spem praesumendam ante omnes iuvenis

---

[9] Etiam Xenophon sobrius quaedam sua huc addit (*Anab.* VII 6): πάντα μὲν... ἄνθρωπον ὄντα προσδοκᾶν δεῖ.

[10] Cf. quoque Eur. *Belleroph.* fr. 301 N²: ὁρᾷς δ' ἀέλπτων μυρίων ἀναστοφάς.

[11] Spes vitae socia appellatur (C. epigr. Fr. Buech., Leipzig 1895–1897; 68,8; quam et matrona concipit (Martial. XI 53,6) et vir litteratus, cum successum in animo habet (I prol. 1).

mollis esse Tacito, rerum scriptori, visus est (*Dial.* 7; *Agr.* 9). In oratore futuro, qui tamen in publicum procedere dubitat, spem ponunt amici (*Mart.* II 64,9: *quo te sperabimus usque*?)[12]. At in posteriore vitae aetate Caesar spei plenus altiora meditabatur (Suet. *Caes.* 26).

Spes saepius in certa quadam persona ponitur. Sic Ovidius paene desperatus placationem tamen principis sperabat (*Ex Po.* 333 91 sq.)[13]. Viri etiam litterati successum sperare nunquam desinunt (cf. Mart. I 76,1; I prooem. 1). Non deerant quoque, qui ideo Romam se migraturos sperarent (III 38,2), nonnulli iuris peritorum auxilium in causis dicendis exspectabant (Cic. *Off.* II 66) aut qui spe utilitatis futurae ducti libentissime alienae auctoritati se subicerent (22)[14]. Sed nonnunquam ratio spei non est certa (53). Inde Plato (*Phaed.* 67 BE) id potius sperat apud inferos demum obviam se venturum eis, quae in vita adamaverit ipse. At certe optima homines putant esse, quae praeter spem eveniant (Ter. *Andr.* II 6,5).

Talibus etiam tragicae personae movebantur. Ἐλπὶς σπέρματος σωτήριου nonnunquam δακρυτός esse apparet (Aesch. *Cho.* 235). Sed Andromache nihilominus in filio parvulo spem ponit (Eur. *Andr.* 406)[15]. Nonnunquam vero fit, ut post multas spes ademptas unica tamen permanserit (Aesch. *Ag.* 505).

4. Nonnunquam spes vana est atque inanis (cf. Eur. *Hel.* 826: τί χρῆμα δρᾶσαι; τίν' ὑπάγεις μ' ἐς ἐλπίδα;), irrita quoque (*I. A.* 1014). Nuntius de Orestis morte ab Electra acceptus sororem unica ultionis spe privavit (Soph. *El.* 809), quae κοινοτόκων ἀρωγή esse potuit (856). Exiguam (aliquam) spem Cicero postea commemoravit (*Fam.* V 13,4; VI 1,4).

Sed etiam spes exigua in rebus adversis solacium quoddam afferre solet: οὐχ ἅπασα.. πέφευγεν ἐλπὶς τῶνδέ μοι σωτηρίων (Eur. *Heraclid.* 451 sq.). At rerum difficilium eventus (Eur. *El.* 62) saepe incertus est (cf. Soph. *Phil.* 1090)[16]. Ad spem colendam Euripides Inonem adhortatur (*Ino* fr. 409 N^2)[17] et Sophocles Oedipum: ἔχ' ἐλπίδα (835). Spes hominem periculo eripit (Men. fr. 813 K). Etiam Polynices spe levatur (Eur. *Phoen.* 633 sq.). Spes denique desolatos alit (Menand. *Mon.* 42), credula spes vitam sustentat (Tib. II 6,19 sq.). Ovidius in exilium missus spem tamen

---

[12] Cf. Cic. *Lael.* 11: (Scipio) *summam spem civium... adulescens incredibili virtute superavit*; *Tusc.* II 67: *postquam complures oratores mortui sunt, in paucis spes.*

[13] Quaedam exempla, quae ad spem concipiendam spectant, apponere licet. Hereditatis pars spes secunda appellatur (Tac. *A.* I 8). De spe quae Seianum heredem excitabat, cf. IV 39. Apud Ciceronem in frequentissimo usu elocutiones sunt: spes in te, me, in aliqua persona (cf. *Fam.* II 17,6; V 10[a]; VI 7,5; VII 3,5; VIII 1,2; X 5,3; 14,1; 22,1; XII 1,1; 2,3; 3,2; 9,2; 10,3; 23,2; XIV 3,3; cf. quoque Mart. I 116,5; VI 8,5; VIII 71,3; IX 48,4; XIII 99,2).

[14] Admiratorum parandorum spe etiam mulierculae non carent, cum medicamina faciei quaerunt (Epict. *Man.* 40).

[15] Etiam parvarum quoque arborum vis vegeta spem hominis excitare solet (Mart. IX 61,21). Salices autem tamquam ratione praeditae spem fugae dant apud Ov. *F.* III 466.

[16] Amm. Marcell. 17,13,16: *cunctis adimis spem omnem vitaeque solatium*; Verg. *Aen.* I 209: *Inde Aeneas spem vultu simulat, ut socios consoletur.*

[17] Cf. Aristophan. *Thesm.* 624, 870, 1000; Eur. *Or.* 52.

placandi imperatoris nunquam amisit (*Tr.* V 8,22 sq.). Haec enim sola infelicem consolari solet (Cic. *Cat.* IV 8), etiam dolor corporis facilius perfertur proposita spe boni (*Tusc.* III 61), facilius exilium quoque toleratur (*Fam.* XIV 3,2). Semper igitur est sperandum insequente die melius fore... αὔριον ἔσσεται ἄμεινον (Theocr. IV 41 sq.). Ovidius solus in exilium missus spem unicam in morte cernebat (*Tr.* VI 49 sq.).

Heroica aetate tota familia spe sola sustentari dicebatur in rebus angustis. Inde Orestes tamquam ultima spes domus a poeta laudatus est (Aesch. *Cho.* 694).

II

Videamus deinceps, quatenus spem respiciant diversi generis homines veteres, qui varias vitae condiciones et officia sequebantur. Quae fiducia etsi non magni sane pretii esse videbatur, salutem tamen inde nihilominus exspectabant e. c. etiam civitatum rectores spemque aliquam in ea reponebant.

1. Sic iam Astyages Medus magnam spem in Cyro etiam iuvene recte habebat (Xen. *Cyr.* I 4,25), Hasdrubal et sua et amicorum spe celerius agebat (Liv. XXVII 39,6). Aeque conditores Romae futuram magnitudinem urbis nuper conditae animo cernebant (I 8,4). Postea vero Scipio iuvenis summa industria spem civium superavit (Cic. *Lael.* 11). Cicero denique et consulatus sui et futurae urbis magnitudinis spem fovebat (*Fin.* II 76; *Fam.* 22,2).

At Caesarum aetate magnae honorum spes compluribus viris non defuisse videntur. Sic Germanicum iam iuvenem spes imperandi tenebat (Tac. *A.* I 34), Tigellinum postea (XIV 57) et Vespasianum (*Hist.* II 2). Nervae et Traiani aetate in securitate publica stabilienda magna spes a compluribus ponebatur (*Agr.* 3), quam post Britannici necem Nero tantummodo in republica posuit (*Ann.* XIII 7)[18]. Sic Agricola (*A.* XII 68) nuntium de Neronis morte propagavit, ut milites „bona spe" agerent. Cum vero barbari in Britannia rebelles arma cepissent, Nero Polyclitum libertinum misit, iudicans magna spe posse eius auctoritate concordiam gigni (XIV 39).

2. De militibus in spem adductis nunc memorare liceat. Nam milites quoque antiqui pro temporum ratione non semel spem concipiebant. Aliquot exempla apponere libet. Sic Turnus Vergilianus cum exercitum expedit, praecipuam spem victoriae in exercitu prompto et parato habet (*Aen.* IX 158: *pugnam sperate parari*). Cyrus autem Xenophonteus cum stipendium militibus persolvendum differt et producit, ἐλπίδας λέγει (Xen. *A.* I 2,12), quo eorum animos tranquillos faciat. Apud Plataeas vero Iuno victoriam militibus promittit additque μηδαμῶς σφέας ψεύδεσθαι τῆς ἐλπίδος (Herodot. IX 61). Amyntas denique rex cum post priores

[18] In Caesarum aula Iulia Silana spe ultionis vivebat ab Agrippina spe matrimonii destituta (Tac. *A.* XIII 19).

successus destitutus esset, spem tamen militum labantem sustentare excitatamque alere constituit (Curt. Ruf. IV 29)[19].

3. Diversa quoque societatis antiquae genera et circuli spem abicere non facile poterant. Impigri in ea re et vigentes iuvenes ac puellae amantes se praestant, apud quas spes haud spernendum suscipit ministerium (cf. Ov. *Her.* II 9; XIX 150; XX 15 sq.; *F.* VI 337). Ad spem concipiendam amatores omnino incitantur. Spe noctis vivunt (*Am.* I 11,12). Ipse quin etiam Ovidius preces, quibus imperatorem petebat, in summa spe posuit (*Ex Ponto* III 3,92).

4. Longe aliam spem alunt, ut aequum erat, philosophi subtiles, qui in rerum cognitione versabantur. Sic Plato, cum animae immortalitatem exquirit (*Phaed.* 98 b), spe in hac quaestione solvenda ducebatur. Multum praeterea spei ipse habet mortuos ex hac terra in caelum migraturos esse (*Apol.* 40 c). Hanc opinionem permulti philosophi concipiebant, de quibus Cicero (*Tusc.* I 24) meliorem sibi vitam post mortem esse paratam opinatur (*Resp.* I 82; VI 25; *Tusc.* III 33, Epicurum hoc loco philosophus sequitur). Omnino enim philosophiae studium spem consequentium excitat. Spem melioris et felicioris vitae adducere solet, quin etiam ascensionem promittit in caelum (*Hortens.* 97).

Sic spes tamquam necessarium vitae conficit elementum. Cui celebrandae Varro Atacinus proprium carmen dedit, scil. c. 415 Buech.-Riese. Etsi poemate ineunte spem fallacem malumque dulce contemnere poeta non dubitavit (19), protinus tamen usque ad carminis finem multifariam spem laudibus extollit, veluti solamen miseris, quod curas auffert nescitque vinci (8), sola tenet miseros in vita (11), omnia promittit (17). Diversae conditionis homines spe aluntur (19—31,51 sq.), item personae fabulis celebratae (43 sq.) et viri regendae civitatis scientes, qui spe ducebantur. Spes semper constat nec fugit... (66), non discedit neque evanescit[20].

His caput concludere liceat, quo laudatorum veterum opiniones continentur. Laudibus tamen, quas attulimus adhuc, res ex omni genere haudquaquam definiuntur. Non deerant enim homines veteres, critici rerum aestimatores, quibus nonnulla in hac vita, etiam spes ipsa, pessima esse sunt visa.

III

Priusquam ad has contrarias veterum de spe opiniones recensendas transeo, quaedam sunt praemonenda. Homo in universum vix cogitat malum sibi contingere posse (Cic. *Tusc.* I 86). Unusquisque Metelli exspectat fortunam[21]. Spei ademptio

[19] Sed contraria, ut aequum est, eiusdem rei exempla minime desunt; post cladem Cannensem spes salarii accipiendi militibus omnino adempta est (Liv. XXV 6,16).

[20] Vitam et spem aeternam Christiani quoque auctores, nil mirum id quidem, commemorant. Paulus, *Ad Thessal.* I 4,13, monebat fideles, ne maerori se darent καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. Cf. *Carm. Lat. epigr.*, ed. Buech. 769,6: *aeternum sperate domum* (cf. 250,17; 302,8; 725,6; Gregor. Theol. AP VIII 81,4: οἷον πλοῦτον ἔχων ἐλπίδ' ἐπουρανίην).

[21] Saec. II a. Chr. n. vixit, tres filios genuit, qui consulum munere fungebatur, quartus praetor fuit.

iniuria habebatur (Ter. *Heaut.* 713). Sed res futurae nunquam certae esse possunt: inde homines conficiuntur et opprimuntur timore (Cic. *Fin.* I 60); saepe ne spes quidem relinquitur melius aliquando fore (*Fam.* VII 3).

Hominum futura fata nunquam certa esse possunt. Inde apud nonnullos metus iustus oritur, spei contrarius: omnia enim, quae impendent, pessima parumque certa esse videntur. Sic spes minime unicus exstat animi humani habitus et affectio. Conflictus enim persaepe existunt, vix tolerabiles, qui facile ad desperationem perducere queant. Talis animi dispositio, omni exspectationi contraria esse videtur, id quod Cicero animadvertere non omisit (*Cat.* II 25).

Eiusdem oratoris opinione, qui *Tusc.* IV 11 Stoicorum doctrinam sequitur, omnes animi perturbationes (apud Zenonem πάθη appellantur) aut ex opinatis bonis (ut libido, laetitia) aut ex opinatis malis (ut metus, aegritudo) originem ducunt. Cum autem malum ad effectum perducitur fitque non solum opinatum, sed etiam ratum, facile tum apparet spem non solum fallacem, sed et irritam incertamque esse posse. Sic homines timore opprimuntur (*Fin.* I 60). Res igitur futurae saepe incertae fiunt. Inde vexatio oritur, quae spei negatio est timoremque adducit.

IV

Spes igitur saepenumero malum idque perniciosum esse potest. Talis erat opinio Menandri comici, qui praeterea addidit iam ipsam exspectationem molestam vexationem esse[22]. Theognis autem etiam cum periculo spem aequabat: χαλεποὶ δαίμονες ἀμφότεροι (637). Nonne res humanae praeter expectationem (639: παρ' δόξαν) saepe accidunt decipiuntque? Inde Euripides, *Suppl.* 479, spem tamquam κάκιστον βροτοῖς vituperavit, quae saepenumero nefaria quoque apparuit[23]. Sed propemodum unusquisque iuvenis vel etiam senex spe aliqua tenetur, imprimis vero adolescens semper spem in re quadam collocare solet (Semon. 29, 4 sq.). Sed saepius temporis progressu spes evanescunt brevesque esse solent, ὡς ἐλπίδας μὲν ὁ χρόνος οὐκ ἐπίσταται σώζειν (Eur. *Her. fur.* 505).

Spes quoque existunt vanae (κεναί, Isocr. *Sym.* p. 174 B; AP IX 234,1), inanes (Soph. *Ai.* 474) aut volucres (πτηναί, Eur. *Aug.* fr. 271). Sed futurorum exspectatio lacrimas interdum movet: nonne etiam insperata accidere possunt? (*Andr.* 131).

Spem ademptam desperatio sequitur (Ter. *Andr.* 303), in quam Athenienses delabebantur pestifera contagione infecti atque inde spe deorbati (ἀνέλπιστοι, Thuc. VII 51). Non aliter tyrannicae crudelitatis metus homines afficit (Luc. *Tyrann.* 3). Omnino infortunium timore implet (Thuc. VII 61), qui spem expellere solet, id quod Ovidius quoque notare non neglexit (*Fast.* VI 245).

---

[22] Cf. Ναυκλ. fr. 351 K: ὦ Ζεῦ, οἷόν ἐστι ἐλπὶς κακόν. Fr. 287 K: οὕτω τι πράγμ' ἐστ' ἐπίπονον τὸ προσδοκᾶν.

[23] Cf. etiam Soph. *Ai.* 138; *El.* 1460; Ter. *Andr.* 17; 374; Luc. *Nec.* 6; Petron. *Sat.* 140.

Sed tenui etiam spe delectatur ille, qui malum nondum est expertus (πρίν τι παθεῖν, Mimn. 2,1 sq.), etiam si spes irrita est (ψυχρά, Eur. *I. A.* 1014); nemo utique scit, quid cras, quin etiam quid paulo post fiat (Ps.-Phoc. 116); omnes tamquam herbae vivimus, futurorum nescii (Semon. 1,4 sq.; 11 sq.; 29,4 sq.). At lucri spes (Cic. *Resp.* II 5; *Planc.* 42) vel hereditatis (Hor. *Sat.* II 5,26) perniciosa est, vana etiam, quae aegri attinet mortem (Quint. 6, prooem. 12). Urna, quae cinerem mortui continet, vivum haudquaquam praestabit (Luc. *Demosth.* 29). Nescire, quid futurum sit, etiam peropportunum. Quacumque ratione vita nostra brevis, ut vita folii (Mimn. 2,1 sq.). Spes omnis lusus atque oblectamentum, quod nos illecebris decipere non debet (AP e. c. IX 443; X 70,1 sq.). Spes omnino idem paene valet atque fortuna caeca (IX 134,1 sq.; 172,1).

Sic frustratio ac destitutio latissime manant spesque inanis apparet et tenuis (Cic. *Rosc.* 42)[24]. Sed in ipsa morte homo σωτηρίας ἄνελπις (Eur. *I. T.* 487) lamentari iam non debet. At gravi fortuna impeditus, ut Aeneas Vergilianus etsi sollicitudine affectus vix saltem vultu sereno spem simulat (I 209). At spes simulata etiam perniciosa esse potest et tum homines in calamitatem incidere solent (Cic. *Nat. deor.* III 69). Spes fallax partem vitae nostrae sibi assumit (*AP* IX 8).

Nonnullae fabularum personae spem tenuem ac inanem esse saepius profitentur[25]. Spes, id quidem verum est, nonnunquam fallit[26]. Homo spe deiectus, confectus stupet (Ter. *Andr.* 374). Sed si parem facies rationem, spes potius malum quoddam est (Men. Ναύκλ., fr. 351; Eur. *Suppl.* 479). Quam quidem Theognis (637 sq.) periculo parem posuit: χαλεποὶ δαίμονες ἀμφότεροι. Incommoda spem timore inficiunt (Thuc. VII 612)[27].

Sed mortales multifariam spe excidunt. Quos spe carentes iam Pindarus, *Nem.* 7,7 commemoravit: κενεᾶν... ἐλπίδων χαῦνον τέλος. Pater spe carens filium captivum e servitute iam non redimet (Plaut. *Capt.* 757). Item agricola vanas spes nonnunquam animo concipit (Tib. I 1,9; Hor. *C.* III 1,29 sq.), quin etiam homo gulae non temperans (Juv. V 16,6) seu fraudulentus (Cic. *Or.* II 84) saepius fallitur[28]. Spes augendae fortunae non semel fallit (Cic. *Lael.* 59). Sed futura scire non semper utile videtur (*Nat. deor.* III 14). Sic inter spem metumque iam veteres degebant[29].

---

[24] Cf. etiam. Ov. *Met.* VII 36; Verg. *Aen.* X 625.

[25] Cf. e. c. Soph. *El.* 1127: Eur. *Andr.* 444; *Tro.* 484; 1252; *Med.* 1024; 1032; *Alc.* 293; *Heraclidae* 46; *I. A.* 742; sic Ariadna patris auxilium vix audet sperare: Catull. 64, 180.

[26] Cf. Soph. *Ai.* 477, 1382; Eur. *Protes.* fr. 650 N²; AP IX 443; X 70, 1 sq.; Luc. *Demosth.* 29; Quint. *Inst. or.* 6, prooem. 12; Cic. *Planc.* 42.

[27] Quomodo homines spe saepius destituantur, saepius Martialis notavit (VIII 71,3; VI 85; 2; IX 48,4; XIII 99,2).

[28] Etiam vacca Herculi subducta Cacum fefellit (Verg. *Aen.* VIII 218).

[29] Cum hanc dissertationem inscribebam, Tacitum, *Hist.* IV 59, secutus sum; cf. quoque Liv. 42 59: *fluctuante rege inter spem metumque.*

V

Nunc singulorum nonnullius ordinis hominum opiniones negativas tradere placet, quibus destituti et spe carentes non semel ipsi quidem ducebantur.

1. Ita spes in rebus publicis adempta persaepe viros regendae civitatis peritos fallebat. Tarquinius a moenibus Gabiorum reiectus spem obsidendi oppidi amisit (Liv. I 53); postquam vero Brutus in publicum processit, idem vir spe potestatis obtinendae deorbatus est (II 6,1). At agendi mora et retardatio ad spem abiciendam saepe perducit (I 51). Etsi Catilina sociorum spem nunquam destituebat (Sall. *Cat.* 31,7: *ita se vitam instituisse, ut omnia bona in spe haberet*) ipse denique neque fugae neque praesidio confisus est (57,5).

Sic frustratio ac desperatio viros rerum civilium peritos non semel opprimebant[30] et spes dominationis (Tac. *A.* XII 8) in ipsa rerum publicarum expectatione eos fallebat ac frustrabatur. Spes omnino fallere potest inanis (V 10): sic Drusus ille simulatus spe excidit, Tiberius autem, cum spes consulatus eum fefellit, ex vita publica paullisper recessit (XII 8).

De Carthaginiensibus spe destitutis pauca addenda sunt. Post Hasdrubalis mortem insperatam, Horatius (*C.* IV 4,71 sq.) haec Hannibalem exclamare iussit: *occidit spes omnis*[31].

2. At non solum singulis hominibus pessima quaedam esse videbantur: praeter singulares enim homines certae societatis quasi turmae exstabant, quae quodam modo negative nonnullas res tractare solebant.

Spes totius classis seu multitudinis nonnunquam falsis praemissis atque expectationibus utebatur. Sic — ut Hanno vituperans a. 210 a. Chr. opinabatur — Carthaginienses tum pacem sperabant, cum vincentur (Liv. 23, 13,4—5). Igitur spes, quam multi habent, non semper est suscipienda. At ei, qui cum Catilina coniuraverunt, neque rem neque spem habebant ullam; interrogabant igitur ducem, quid tandem sperandum esset. Postquam vero animi labare coeperunt, dux admonuit eos insaniam prorsus esse in fuga salutem sperare (58,16)[32]. Eodem fere tempore Allobroges sobrii, incertae spei contemptores, Catilinam interrogabant, quid spei haberent et pro spe incerta certum quoddam exspectabant (41,2).

Ad posteriora pergamus. Germanico etiam vivo communis animorum motus fautores eius cepit, qui iam a Druso patre eius libertatem recuperatam bene sperabant (Tac. *A.* I 33). Horum calamitatem futuram Germanicus sub ipsum vitae finem vidit: si quos spes meae (movebant) illacrimabunt... (II 71). Itaque post principis dilecti mortem populus doluit (83) et in ipso funere nihil spei reliquum clamitabat

---

[30] Cf. Vell. Paterc. 2,21: *Pompeius frustratus spe victoriae*; Sall. *Iug.* 101,3 *Jugurtham spes frustrata*; Caes. *B. G.* 5,64: [*Dumnorix*] *omni spe impetrandi adempta.*

[31] De spe ab Hannibale ipso omissa non semel ap. Livium legimus, ut 22,15,2; 25,27,13; 29,24,2; 31,24,3.

[32] Cf. Sall. *Cat.* 21,1; 58,16.

(III 4). At post aliquot annos falsus quidam Germanici filius, qui in Cycladibus apparuit, novas spes, inanes tamen, iuvenum praecipue resuscitavit (V 10)[33].

Nerone denique iam imperatore Pisonis, quae ita dicitur, coniuratio[34] spem nonnullorum suscitavit: vir nobilis nonnulla novis ex rebus sperabat (XV 50). Eodem tempore etiam Antonia, Claudii filia, in exspectatione inani quadam, nondum explenda, erat (53).

Militum quoque veterum in his rebus animi non sunt praeterundi. In bello enim gerendo haud contemnendas profecto partes spes pugnantium suscipere solet (cf. Liv. 26,37) et ad militum animos sustinendos nonnihil valet. Sed in his quoque rebus imbecillitas accidit. Sic Persarum exercitus Salaminiam pertulit cladem πλῆθος στρατοῦ κεναῖσι ἐλπίσι πεπεισμένος (Aesch. *Pers.* 804). In timore erant Romanorum quoque veterani cum Britannis pugnantes, qui rursus optimam de se spem habebant (Tac. *A.* XIV 32). Spem saepenumero milites in fuga solum habent (Sall. *Cat.* 58, 16), sed res adversae spem exstinguere valent (Liv. XXXVI 40,7), praesertim cum eadem fallax esse apparuit (23,13; 36,33,3; 40,47,9).

3. In rebus amoris frustratio et desperatio nihilo minus accidere solent, id quod separatim nimirum tractandum est. Itaque spes, ut Ovidius eius intelligens aestimator opinabatur (*Met.* 9,749), ea est, quae pascat amorem. Iam tamen Pindarus κενεᾶν δ'ἐλπίδων χαῦνον τέλος (*Nem.* 7,7) nimiam spem castigavit. In hac quidem regione veteres non semel fallebantur. Sic apud Sapphonem puella destituta ac spe deorbata de solitudine conqueritur (fr. 94) ἐγὼ δὲ μόνα καθεύδω... Ἄλεκτρος igitur, sed culpa carens erat. At Antigona utpote quae in communem omnium utilitatem peccaverit, nuptiali gaudio inde deorbata est (Soph. *Ant.* 814 sq.: οὐθ' ὑμεναίων (ἔγκληρον) οὔτ' ἐπὶ νυμφείοις πώ μέ τις ὕμνος ὕμνησεν. Est igitur virgo ἄκλαυτος, ἀνύμεναιος (876 sq.). Se ipsam ἄλεκτρον.. οὔτε του γάμου μέρος λαχοῦσαν, οὔτε παιδείου τροφῆς (917 sq.) nuncupat.

At apud Euripidem Iphigenia et Electra paulo aliam fortunam expertae fati sortem iniquam conqueruntur, matrimonii exsortes. Ecce Iphigenia spe deorbata, Tauride degens (*I. T.* 218) fortunam vix tolerat: νῦν δ' ἄγαμος, ἄτεκνος, ἄπολις, ἄφιλος δυσχόρτους οἴκους ναίω. Non aliter Electra (*Or.* 201 sq.): τὸ δ' ἐμὸν οἴχεται βίου τὸ πλέον μέρος ἐν δάκρυσι... ἄγαμος, τεκνος, βίοτον... εἰς τὸν αἰὲν ἔλκω χρόνον. Neminem profecto fugit, quanta desperatio rerum puellas oppresserit.

Sed ius iurandum, quod res amoris attinebat, non semper ratum et auctoritate grave est visum (cf. Phurnut., *De nat. deor.* 24, p. 64), cui tamen veterum amicae fabulosae frustra fidem dabant, ut e. c. Phyllis illa Ovidiana (credimus blandis verbis: *Her.* II 49)[35]. Quocumque modo ius iurandum ab amica datum non diu

---

[33] Fallaces spes domesticorum iuvenum, qui principatum non sunt assecuti, Tiberius plane mitigare sciebat (Tac. *A.* III 56).

[34] Omnino sub tyranni vitae finem apud quosdam viros spes et exspectationes nondum tamen certe definitae excitabantur (Tac. *A.* XVI 3).

[35] Aeque Hypsipyle (VI 21), Ariadna (X 116) et quaedam aliae.

valet (*Am.* I 443) et, ut assolet, omnino in tempus (445); amator autem ex more fallit (III 31)[36].

Nonnulli deludentis spei aspectus eiusque auctoritas in homines decipiendos prona a Varrone Atacino commemorantur, nempe in ipso elegiae limine (c. 415 Buech.-Riese), quam supra attulimus (p. 120): *Spes fallax... dulce malum... summa malorum, solamen miseris...*

4. Nunc de morte praematura, qua spes omnis exstinguitur. Mors denique omnes exspectationes tollit, vivos autem de fortuna sua nonnulla considerare cogit. Etsi tempus posterum θεῶν ἐν γούνασι κεῖται (P 514; Y 435)[37], spes inde hausta sane exilis est, cum Moera (Μοῖρα), verae spei negatione[38], deorum consilia et voluntas usque cohibentur. Cui durae necessitati tam dei, ut Thetis (A 416; 509; Σ 59), quam mortales obtemperant.

Mors praematura mortali homini terribilis est visa:

> Μὴ σύ γε θνητὸς ἐών, ὡς ἀθάνατός τε λογίζου,
> οὐδὲν γὰρ βιότου πιστὸν ἐφημερίοις[39].

Sed homines vana quamvis spe sustentantur:

> Δειλαῖοι τί κεναῖσι ἀλώμενοι θαρσήσαντες
> ἐλπίσιν ἀτηροῦ λαθόμενοι θανάτου;

(AP VII 376,1 sq.). Non semel iuvenes morte praematura decepti ac destituti lamentantur defuncti, ut apud Statium, *S. II* 1,52: *o, ubi venturae spei non longinquae iuventae atque optatus honos ... tibi.* Inde spes et fortuna nonnunquam a consciis perinde deponuntur: *Spes fortuna valete, nihil mihi vobiscum est, alios decipite* (434,13 sq. Buech.)[40].

Iuvenes igitur et infantes quidem perinde moriuntur. Horum vero lamentationes, qui superstites remanserunt, Cicero *Tusc.* I 93 affert. Ecce eorum argumentatio et querimoniae ab Arpinate appositae: *nondum gustaverat vitae suavitatem, iam speravit magna, quibus frui coeperat.* Has *ineptias aniles* Cicero impugnat Crantorem Stoicum secutus[41]. In parte priore consolationis deperditae Cicero notionem ἄωρως θάνατος reprehendit atque opinatur melius esse maturius mori, quam mala subire, quae accidere possunt[42]. At in vitae usu saepius parentes a liberis derelicti queruntur[43].

---

[36] De amatorum fallaciis non semel in AP legis.

[37] Cf. quoque 261; 400; 120.

[38] De Moera A. Krokiewicz noster egit, *Zarys filozofii greckiej*, I, Warszawa 1971, p. 37 sq.

[39] AP VII 327,1 sq.; cf. etiam 33,95.

[40] Mors praematura saepius deploratur ut 409; 429; 430; 445; 473; 474; 496; 947; cf. quoque 1186,9: *sperabam infernas subito delatus ad umbras*; 1205,3: *me mater genuit... laborem spemque prodiderat suae.* Cf. epigramma Christianum 1403 Buech.: *frustra spes addita rebus et nutrita diu spes mihi visa perit*; 1406,3; *spes aeterna tamen tribuet solacia luctus.*

[41] Cf. Ps. Plut. *Apoll.* 111d; 113d.

[42] C. Kumaniecki, *A propos de la Consolatio*, Confér. fait en Aix-en Provence, 1967, p. 385.

[43] Cf. AP VII 308; 467; 468,5 sq.; 476,7; 638, sq.; mors etiam Caesaris non pepercit infanti (VIII 85).

Huc anonymi (Ovidii aut eius imitatoris?) *Consolatio ad Liviam* pertinet, post Drusi filii mortem matri dedicata. Quam poeta appellat (v. 37), ne filii reditum speret admonetque: *gaudia vana foves: spem pone falsam.* Pater quoque lamentatur, qui quattuor filios tumulo dedit (AP VII 389) et talis, qui filium mari dedit (497). Sed etiam ipsi iuvenes lamentantur mortui (Append. 334,1 sq.; 368, 388—389). Filius parvulus quoque queritur (Append. epigr. adesp. 368,3 sq.):

οἱ δὲ γονεῖς με
μύρονται κεναῖς ἐλπίσι τειρόμενοι.

Mortis metus, quae ante tempus consequi potest, ad desperationem desponsos eorumque parentes perducit. In VII AP libro saepius hoc motivum recurrit. Sic in epigr. 487,1 sq. mater queritur, filiam se ante nuptias mortuam in cubiculum iam non introducturam. Aeque filius (527) non nuptiarum recordationem, sed fletum et querimonias matri reliquit[44].

Non aliter coniuges morte disiuncti fortunam deplorant. Sic maritus lamentatur, qui eodem tempore uxorem et infantem parvulum amisit (VIII 387,1). Amphilochus fabulosus aeque conqueritur uxore amissa (110,5 sq.). Item maritus ab uxore derelictus (492,13 Buech.) fortunam graviter accusat[45].

VI

De desperatione ac spe adempta. Incertus, quem supra iam memoravi, hominum animus, mortis timore oppressus, omnem spem delere potest (cf. Ov. *Fast.* VI 245: *spem metus expulerat*). Spes quamvis fallax solacium quoddam praebet. Talem animorum habitum iam Solon non male reddidit (1,34 sq.): εὖ δεινὴν δόξαν ἕκαστος ἔχει πρίν τι παθεῖν· τότε δ' αὖτις ὀδύρεται· ἄχρι δὲ τούτου χάσκοντες κουφαῖς ἐλπίσι τερπόμεθα.

Igitur spe quamvis inani saepe homines consolantur:

οὐδεὶς γιγνώσκει τί μετ' αὔριον ἤ τι μεθ' ὥραν
... τὸ δὲ κέλλου ἄνηλον (Ps.-Phoc. 116).

Caducam rerum humanarum fortunam et Semonides deplorat[46]. Aeque Mimnermus humanam sortem lamentatur: per temporis solum momentum aetate integra laetamur, mox tamen vivendi conficitur curriculum (2,1 sq.). Non aliter spe inani et heroicae personae consolantur. Sic Polyxena moriens (Eur. *Hec.* 36 sq.) Ulixem alloquitur ἄγ' οὖν μ' Ὀδυσσεῦ.. οὔτ' ἐλπίδος.. οὔτε τοῦ δόξης ὁρῶ θάρσος παρ' ἡμῖν. Spes, quam heroes concipiunt, nonnunquam vana est atque inanis (Eur. *Aeg.*

[44] Nonnulla eiusdem libri epigrammata mortem iuvenum deplorant: cf. VII 183—4; 233,7 sq.; 291,7; 298 (sponsus et sponsa ante nuptias mortui sunt); 486; 488—9; 490,3; 492; 515; 568,5; 589; 603—4; 606,4; 627; 649; 712. Addere liceat VIII 122,6; IX 245; adesp. 215,9 sq.; 225,5 sq.; epigr. 283; 454 Buech.

[45] Cf. quoque epigr. 433; 1290,5 sq.

[46] E. c. 1,4 sq.: ἃ δὴ βοτὰ ἐφημέριοι ζῶμεν οὐδὲν εἰδότες... ἐλπὶς δὲ πάντας τρέφει ἄπρηκτον ὁρμαίνοντας, cf. v. 11 sq.; 29,4.

fr. 271: πτηνή)[47]. Ceterum in ipsa morte etiam heros σωτηρίας ἄνελπις esse potest (*I. T.* 487).

Sic in mortalium vita res nonnullae longe aliter, atque speraverant, evenire solent spesque fallit ac destituit: πολλάκι παρ' δόξαν τε καὶ ἐλπίδα γίγνεται ἔργ' ἀνδρῶν (Theogn. 639 sq.). Perspicuum tum fit spem inanem et prorsus tenuem esse (Cic. *Rosc.* 43). Nonnulla de hac hominum conditione in IX libro AP leges, e. c. in epigr. 8: ἐλπὶς ἀεὶ βιότου κλέπτει χρόνον[48]. Spem omnino fallacem esse etiam Lucianus (*Nec.* 6) vidit. Nonne iam pridem Solon animadvertit, qui hominem ὡς τυφλὸν τοῦ μέλλοντος castigavit (Plut. *Solo* 12).

At res futurae, ut iam ex Homero scimus, in deorum genibus iacent, hominibus autem nonnulla praeter expectationem accidere solent (Theogn. 141 sq.).:

ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν,
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον

Sed res inopinatae, quae saepe in hoc mundo eveniunt (Eur. *Alc.* 100 N^2, *Belleroph.*, fr. 301 N^2) maiorem omnino voluptatem parant, id quod Euripides non neglexit notare (*Oed.* fr. 550): ἐκ τῶν ἀέλπτων χάρις μείζων. Spes tamen ad tempus solum valet longiusque vix permanere solet (*Herc. fur.* 505 sq.).

* *
*

De contrariis et inter se adversis veterum opinionibus. Ex eis, quae in hac dissertatione omnino attulimus, haec quidem sequi videntur: etsi homines antiqui res, quae in vitae cursu accidere solebant, plerumque optima ex parte accipere consueverunt, non deerant quoque, qui pessimismo, ut ita dicam, infecti in permultis occasionibus pessima quaeque veluti circumspectabant. Sic contrariae veterum in his quoque rebus opiniones non semel quidem in lucem prodibant et vim mentis quodammodo locupletabant. Sed inter spem metumque vita certe non facilis erat et homo spe deorbatus, confectus stupebat (Ter. *Andr.* 303), cum metus spem expellebat (Ov. *Fast.* VI 265). Animorum in his rebus haesitationem etiam Horatius vidit (*Epist.* I 4, 12: *inter spem curamque timores inter et iras*), postea et Tacitus vexationem hominum notavit: *sic milites nonnunquam inter spem metumque vitam degunt* (Tac. *H.* IV 59). Inde suspensi veterum animi ab auctoribus subtiliter notabantur.

Ex uberrima autem rerum materia, quam in hac dissertatione congessimus, id quidem sequi videtur intestinam veterum vitam, non omnium tamen, copiosam interdum fuisse et locupletem. Quae abundantia in aliis quoque litterarum regionibus conspicua est. Iam pridem[49] docui contra exilii vituperationes nonnullos auctores exulum fortunam laudibus extulisse et in contraria abeuntes ὅτι οὐ κακὸν ἡ φυγή docuisse.

Kraków

[47] Cf. etiam *I. A.* 1014: ψυχρά; Verg. *Aen.* X 625: *inanis et tenuis*; Ov. *Met.* VII 336.
[48] Cf. etiam epigr. 134; 172; 234.
[49] In dissertatione c. i. *De exulibus et captivis tragicis*, Eos XLIX 1957/58, p. 37 sq.

Eos LXII 1974

ERASME ET SON PETIT CORPS

Par

MARIA CYTOWSKA

De l'avis de J. Huizinga[1], Erasme emploie toujours des mots tant soit peu caressants pour parler de son corps l'appelant *petit corps*. Cette interprétation du mot *corpusculum* selon Huizinga est reprise souvent par d'autres savants. Mais, en y voyant une nuance caressante, comprennent-ils correctement ce diminutif utilisé par Erasme? Les chercheurs se penchent rarement, il faut dire, sur le style et la langue d'Erasme de Rotterdam. Les études de R. Crahay et M. Delcourt[2], Y. Remy et R. Dunil-Marquebreucq[3], J.-C. Margolin[4], D. F. S. Thomson[5] sont un phénomène exceptionnel sur le fond de la vaste bibliographie erasmienne qui ne comporte pas du tout de travaux linguistiques. Les dissertations des auteurs précités sont des travaux de pionniers et ne peuvent, par la nature des choses, apporter d'analyse complète et pleine des propriétés de la prose d'Erasme de Rotterdam. Nous ne connaissons pas suffisamment jusqu'à présent toutes les nuances de la langue extrêmement riche d'Erasme, nous ne décelons pas la variété des significations que l'auteur donne aux mêmes mots et tournures, nous ne pressentons pas les différences dans les nuances affectives d'expressions apparemment identiques. Cette inconscience conduit parfois à une interprétation impropre du texte, qui ne peut être bien compris sans des recherches approfondies sur la langue d'Erasme. Il en est ainsi aussi, semble-t-il, avec l'interprétation précitée du mot *corpusculum*.

Erasme applique souvent les diminutifs dans leur signification première, c'est-à-dire pour qualifier une petite chose. Et c'est pourquoi il remarque dans une lettre[6] à P. Castellanus que celui-ci a qualifié improprement de petit livre les *Apophthegmata* d'Erasme qui comprennent huit livres: *Demiror autem cur Apophthegmatum opus octo iustis voluminibus absolutum libellum appellandum putaris nisi quod arbitror hoc*

---

[1] J. Huizinga, *Erasme*, trad. française par V. Bruncel, Paris 1955, p. 198: „Il parle toujours avec quelque tendresse de son petit corps".

[2] R. Crahay et M. Delcourt, *Douze lettres d'Erasme*, Paris 1938.

[3] Y. Remy et R. Dunil-Marquebreucq, *Erasme: Dulce bellum inexpertis*, Bruxelles 1953.

[4] J. C. Margolin, *Erasme: Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, Genève 1966.

[5] D. F. S. Thomson, *The latinity of Erasmus*, [dans:] *Erasmus* edited by T. A. Dorey, London 1970, p. 115–137.

[6] P. S. Allen, H. M. Allen, G. W. Garrod, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford 1906–1958, Ep. 2720, l. 49–53.

tibi dictum φιλικῶς καὶ ἐρωτικῶς μᾶλλον ἢ μειωτικῶς. *Nam et quae tenere amamus* ὑποκοριστικῶς ὀνομάζομεν *uxorculam, filiolam, corculum, solatiolum.*

Erasme recourt aux diminutifs de ce type surtout pour parler des enfants; il use alors souvent de diminutifs tels que: *adulescentulus, filiolus, iuvenculus, infantulus, puellus, mitellus, tenellus*, etc. C'est conforme à l'indication de Laurentius Valla[7]: *De pueris tamen magis loquimur per deminutivum.* L'humaniste hollandais emploie cependant souvent les diminutifs au sens péjoratif ou ironique comme l'a remarqué à juste raison J. C. Margolin[8]. Une telle application du diminutif est conforme aux principes du latin, ce qu'explique également L. Valla[9]: *Omnia deminutiva* (*non minus quam haec in „olus"*) *sunt apta adulationi et saepe etiam contemptui.* A vrai dire, N. Perotti[10] indique que: *deminutiva proferuntur tribus casibus: necessariae significationis, urbanitatis et adulationis gratia*, cependant la plupart des grammaires humanistes prennent en considération aussi d'autres circonstances, c'est-à-dire l'emploi du diminutif pour exprimer le mépris, l'ironie, le dédain et aussi pour souligner l'humilité de celui qui parle.

Dans les manuels humanistes (dans l'ouvrage de Valla surtout) une assez grande place est faite à la formation des diminutifs. Les chapitres *De formatione deminutivorum* consacrés à cette question analysent les principes exposés dans les menus détails par Priscien[11]. Les grammairiens[12] reprennent les exemples de diminutifs cités par Priscien, parfois seulement, ils donnent d'autres nouveaux exemples de ce genre puisés le plus souvent dans les oeuvres de Jérôme et d'Augustin.

Dans l'oeuvre *De duplici copia verborum ac rerum*[13] Erasme donne également les règles de *Rationes minuendi positivorum* citant comme exemples: *argutulus, acutulus, minutulus, rancidulus, putidulus, diutule, saepicule, ebriolus, sciolus, tenellus, nigellus, integellus, philosophaster.* Dans le manuel *De conscribendis epistolis*[14], il rappelle que l'application impropre d'un diminutif peut être compris comme une offense.

Voulant connaître la fonction de chacun des diminutifs qui apparaissent dans

---

[7] L. Valla, *Elegantiae linguae Latinae*, ed. 1:1471 (je connais l'edition : Venezia 1500), liber I, cap. 5: „De nominibus diminutivis".

[8] Margolin, *o. c.* p. 604: „... plusieurs diminutifs ne sont pas attendrissants mais péjoratifs et pleins d'ironie".

[9] Valla, *o. c.* l. I, cap. 5.

[10] N. Perotti, *Rudimenta grammatices*, Roma 1473 (je connais l'edition: Leipzig 1503), cap. *Diminutivum.*

[11] Prisc., Keil, *Gr. lat.* III, liber III, cap. V, VI, VII.

[12] Cf. p. ex. Valla, *o. c.* l. I, cap. 5: „Pulvis et significatione et formatione legitima diminutivum facit, sed genus mutat apud Hieronimum, ut vile pulvisculum".

[13] Erasmus, *De cop. verb.*, LB I, 32 EF – 33 A. Je cite d'après l'edition: *Opera omnia*, ed. J. Clericus, Lugduni Bat. 1703–1706.

[14] Erasmus, *De conscr. ep.*, LB I, 372 F: *Etenim sibi quisque conscius haec in contumeliam rapit non aliter quam si deformem senem formosum puellum appelles.*

les oeuvres d'Erasme, il faut se servir de la méthode comparative, étudier la signification du diminutif donné en différents endroits du contexte. C'est ce qu'ont fait M. Delcourt et R. Crahay, éditrices de l'adagium *Dulce bellum inexpertis*. Elles ont analysé les sens *d'amiculi* et de *religiosi* en fonction du contexte, démontrant qu'Erasme définit au moyen du mot *amiculi*[15] non pas ses petits amis mais un petit cercle d'amis sûrs. Erasme emploie le terme de *religiosi* pour désigner des gens qui sont scrupuleux à propos de petites choses.

Quant au diminutif *corpusculum*, Erasme l'emploie réellement au sens caressant, entendu comme petit corps en application aux très jeunes créatures. Il en est ainsi par exemple, dans l'oeuvre *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*[16] où nous lisons: *Admovent infantes suos variis ac prolixis conviviis... Stringunt et onerant tenera corpuscula vestibus incommodis ad ostentationem... Corpusculum* dans ces cas signifie *corpus puerile*, un chétif petit corps d'enfant. Parfois aussi le terme de *corpusculum* est appliqué pour désigner les corps des très petits (mais pas nécessairement jeunes) animaux[17] et insectes, par exemple des fourmis.

Mais ce n'est pas l'unique application de ce diminutif. *Corpusculum* dans les textes d'Erasme peut indiquer le corps d'une personne adulte. Dans ce cas, le diminutif n'a pas une nuance caressante, il est dépourvu de câlinerie, et signifie un organisme chétif, sans force, digne de pitié en raison de sa fragilité, et même parfois, inspirant le mépris. On parle alors de *corpusculi imbecillitas* ou *lassitudo*, on souligne qu'il n'est pas durable, qu'il est mortel. Nous retrouvons précisément les qualificatifs de ce genre dans le traité plein de gravité *De praeparatione ad mortem*[18]: réflexions sur la mort et sur l'éphémère de la vie humaine. *Hanc felicitatem hominis frequenter interpellat huius corpusculi, quod circumferimus imbecillitas tot necessitatibus, tot malis, tot periculis obnoxii.* Il faut comprendre d'une manière semblable le mot *corpusculum* dans *Declamatio de morte*[19]: *Hac nimirum lege Deus animum in huius corpusculi praesidio constituit, ut quocumque die, quocumque momento iusserit decedere, protinus inde sit exeundum.* Erasme parle également de l'impuissance du corps humain, misérable *corpusculum* dans le sermon *De Dei misericordia*[20]: *Si corpusculum hoc contemplemur, animi nostri vel organum vel domicilium vix aliud animal reperias imbecillius, abiectius aut etiam miserius.* L'auteur exprime les mêmes sentiments dans l'oeuvre *Modus orandi Deum*[21]: *Quin et hoc ipsum corpusculum, quod circumferimus multis obnoxius infirmitatibus aggravat.* Erasme rappelle aussi la fragilité

---

[15] La même definition je trouve aussi chez T. Morus. Cf. *Utopia*: „Apud amiculos in familiari colloquio non insuavis est haec philosophia scholastica" (*Opera Mori*, Lovanii 1566, p. 5a).

[16] Erasmus, *De pueris*, LB I, 503 C.

[17] Erasmus, *Coll.*, LB I, 879 D.

[18] Erasmus, *De praep. ad mort.*, LB V, 1296 A.

[19] Erasmus, *Declam. de morte*, LB IV, 620 C.

[20] Erasmus, *Conc. de Dei misericord.*, LB V, 568 F.

[21] Erasmus, *Mod. orandi Deum*, LB V, 1114 C.

du corps mortel dans *Enchiridion militis Christiani*[22] reprochant aux hommes de consacrer au corps plus de soins qu'à l'âme dont ils ne se soucient guère: *Armamus corpusculum hoc, ne timeamus sicam latronis, non armabimus mentem, ut in tuto sit*? Quelquefois pour souligner plus fortement encore l'impuissance et le manque de durabilité du corps humain, Erasme munit le nom de *corpusculum* des adjectifs appliqués dans ce cas. On lit dans ses oeuvres: *corpusculum infelix*[23], *corpusculum tenue*[24], *corpusculum mortale*[25], *exile*[26], *exiguum*[27] etc...

Le diminutif *corpusculum* revient aussi dans les textes des prières insérées par Erasme. C'est ainsi que dans *Precatio sub nocte*[28], le théologue hollandais place des paroles telles que: *Domine Jezu Christe, cuius inexhaustae benignitati debemus omnia, qui diei clarissimam lucem bonis iuxta malis ad obeunda actionum munia tribuisti, noctis amicum silentium ad quietate reficiendas corpusculorum vires... clementer dedisti.*

... Décrivant dans le *Colloquium Funus*, plein de passages bouleversants, les derniers moments de Cornelius, âgé de soixante ans, Erasme qualifie[29] son corps épuisé par la maladie de *corpusculum*. Le moribond dit de même en parlant avec une humilité toute chrétienne de sa dépouille mortelle la qualifiant de misérable corps, de misérable enveloppe éphémère, et expliquant au prêtre qui est à son chevet que le faste des funérailles n'a aucune importance. Il recommande[30] de l'enterrer le plus modestement possible: ... *nec mea refert ubi seponas hoc corpusculum*. Mais lorsque le moment de la mort approche, Cornelius ne permet pas à sa famille de se surmener en le veillant la nuit et la congédie avec ces paroles[31]: *Sub crastinam — inquit — auroram Dominus, qui diluculo revixit, pro sua misericordia dignabitur hanc animulam ex huius corpusculi sepulcro... evocare. Nolo teneram aetatem excubiis inanibus fatigari.*

Eusèbe, présenté dans *Colloquium Exequiae seraphicae*[32], avait comme Cornelius, un corps malingre et était malade toute sa vie. Theotimus raconte sa mort à son ami en ces termes: *Th.: Eusebium iam pridem fuisse misera valetudine. Ph. Scio, ante annos aliquot evirato corpusculo... Th.: Ibi continuo praeclarus Eusebius defecto corpusculo totum sanctissimi Francisci amictum induit...*

C'est également au sens de corps éphémère, mortel qu'Erasme emploie le mot[33] *corpusculum* dans *Colloquium religiosum*, lorsque, se référant à l'épître de saint Paul

---

[22] Erasmus, *Enchir.*, LB V, 6 D.
[23] Erasmus, *Conc. de Dei misericord.*, LB V, 571 B.
[24] Erasmus, *Coll.*, LB I, 862 F.
[25] Erasmus, *Mod. orandi Deum*, LB V, 1102 D.
[26] Erasmus, *Coll.*, LB I, 866 A.
[27] Erasmus, *De conscr. ep.*, LB I, 357 A.
[28] Erasmus, *Praecationes*, LB V, 1200 E.
[29] Erasmus, *Coll.*, LB I, 815 E, 816 A.
[30] Erasmus, *Coll.*, LB I, 816 B.
[31] Erasmus, *Coll.*, LB I, 817 A.
[32] Erasmus, *Coll.*, LB I, 867 A.
[33] Erasmus, *Coll.*, LB I, 683 B—C.

aux Corinthiens (II *Cor.* 5,4) il rappelle que saint Paul a comparé le corps humain à une tente: *Caeterum hoc corpusculum appellat tabernaculum.* Mais dans le même *Colloquium*, le même *corpusculum* a également une certaine nuance comique. Un des convives qui discutent à table, Timothée lui donne ce ton. Après les longues démonstrations de ses amis sur l'interprétation d'un fragment de l'Evangile (Matthieu 6,24) qui interdit de s'inquiéter des questions terrestres, Thimotée, voulant améliorer l'atmosphère, proclame[34] avec un prétendu sérieux: *Ce misérable corps s'est déjà abondamment rassasié — Abunde satisfactum est corpusculo.*

Dans une conversation[35] avec le marchand de poissons, le boucher qui proteste contre les jeûnes imposés par l'Eglise, qualifie lui aussi de *corpusculum* le faible, chétif organisme de l'homme.

Le père chartreux qui veut indiquer la bonne voie à suivre au soldat emploie également le même terme[36]: *Iam quid refert quibus rebus hoc corpusculum alatur? Cui minimo satis sit si iuxta naturam vivamus.*

Le mot *corpusculum* dans la bouche du dormeur Philypnus[37], homme qui aime ses aises, du *Colloquium Diluculum*, a une certaine nuance comique. Ecoutons-le parler avec Nephalius qui se lève à l'aube: *Ph.*: *An hoc perit, quod datur corpusculo? Neph.*: *Immo detrahitur corpusculo, quod tum suavissime afficitur, maximeque vegetatur, cum tempestivo moderatoque somno reficitur... Ph.*: *Sed dulce est dormire.* Là, le terme de *corpusculum*, le *corps chétif*, d'un homme qui aime ses aises doit faire sourire le lecteur.

Parlant de la faim qu'il endura lorsqu'il était pensionnaire chez le beau-père de son ami, Aldo Manucius, Erasme prend le rôle de Gilbert dans le *Colloquium Opulentia sordida*[38]. Il s'y plaint à Jacques qualifiant son organisme épuisé par la diète qui lui a été imposée et par la mauvaise nourriture obtenue chez l'avare Atronius de: *corpusculum et assiduis laboribus et inedia et iam etiam morbo fractum.* Il souffre aussi du froid car l'avare économise sur le chauffage. Le mot *corpusculum* doit à cet endroit éveiller dans l'auditeur un sentiment de pitié.

Le texte de la lettre *Officiosa epistola* dans le manuel *De conscribendis epistolis*[39] est formulé dans un autre ton. La terminaison de la lettre: *Hoc corpusculum, hunc animum tibi totum, quantus est devoveo*, doit témoigner de la modestie de celui qui l'écrit.

Des exemples cités (et l'on pourrait encore les multiplier) il découle que le mot *corpusculum* au sens de diminutif approprié teinté d'une certaine note caressante n'est employé par Erasme que pour désigner de jeunes créatures (ou encore aux très petites dimensions). Lorsqu'il s'agit du corps d'êtres adultes, le diminutif doit

---

[34] Erasmus, *Coll.*, LB I, 687 B.
[35] Erasmus, *Coll.*, LB I, 804 F, 805 B.
[36] Erasmus, *Coll.*, LB I, 709 B.
[37] Erasmus, *Coll.*, LB I, 845 B.
[38] Erasmus, *Coll.* LB I, 865 F.
[39] Erasmus, *De conscr. ep.*, LB I, 483 B.

signifier l'impuissance et la faiblesse. Le diminutif peut avoir alors un sens méprisable ou ironique, il doit souligner le manque de durée, la mortalité.

Erasme donne, semble-t-il, ce sens péjoratif au diminutif *corpusculum* lorsqu'il parle de lui-même dans ses lettres.

On peut donner réellement à *corpusculum* le sens de petit corps lorsque l'humaniste hollandais parle de son enfance, ou bien lorsqu'il revient en pensée à la période de sa toute première jeunesse, lorsqu'il raconte avec quelle avidité il engloutissait étant tout jeune garçon encore, les auteurs classiques, se privant de sommeil. Les mots *tenellum corpusculum* définissent l'organisme tout jeune de Florentius[40] qui représentait Erasme dans sa jeunesse. C'est ainsi que l'on peut comprendre ce diminutif lorsque Erasme évoque le passé, il se voit en pensée lorsque jeune garçon il fut obligé malgré lui à entrer dans un monastère et il avoue que ce genre de vie ne convenait ni à sa mentalité, ni à ses faibles forces physiques, *corpusculo suo*. On retrouve le même ton dans la lettre qu'il adresse au Polonais Piotr Tomicki[41], souschancelier de la Couronne, évêque de Cracovie: *a puero fui delicati corpusculi*.

Il serait difficile cependant de deviner une nuance caressante dans ce terme (il ne peut y avoir tout au plus qu'une note de fausse modestie) lorsque Erasme refuse à Etienne Poncher de venir en France, alléguant ses forces déclinantes avec l'âge. Il explique que son organisme épuisé ne lui permet plus de faire des voyages; il rappelle que ses oeuvres peuvent être d'une plus grande utilité que sa présence[42]: *Corpusculum hoc haud possum omnibus commune facere, animum animique proventus possum*. Il assure dans le même ton Ferdinand de Habsbourg: *Quam diu quicquam spiritus calebit in hoc corpusculo, non desinam pro viribus servire publicis commodis*.

Ce n'est nullement un *petit corps* mais un pauvre corps maltraité qu'Erasme a à l'idée lorsqu'il se plaint de son organisme faible à Beatus Rhenanus[43], à J. Fisher[44], G. Warham[45], J. Colet[46], Latomus[47], Sadolet[48], et à ses autres[49] correspondants. Il qualifie son corps de: *corpusculum exile, aetate imbecillius, post tot itinerum labores, post tot studiorum sudores, corpusculum rarum, tenue, affectum, cribro rarius, attentum, quassum, plusquam vitreum, senile, tot malis cassum, scribendo delassatum*.

---

[40] Allen, *Ep.* 447.

[41] Allen, *Ep.* 3049.

[42] Allen, *Ep.* 529.

[43] Allen, *Ep.* 867.

[44] Allen, *Ep.* 889: *Quis credidisset hoc corpusculum tot profectionibus, tot morbis, tot laboribus, tot curis suffecturum fuisse*?

[45] Allen, *Ep.* 893.

[46] Allen, *Ep.* 891.

[47] Allen, *Ep.* 3048: *Vix tutum est e cubiculo proferre pedem... Corpusculum hoc rarum ac tenue nullam fert auram nisi coactam.*

[48] Allen, *Ep.* 2443.

[49] Cf. encore: 1558 Allen, *Ep.* 1558 (*Non quod huius me vitae tedeat, si Deus iubeat animum adhuc demorari in huius corpusculi praesidio, sed quod cum Paulo dissolvi cupiam et esse cum Christo*), 2118, 2196, 2328, 2343, 2457, 2500, 2646, 2762, 2795, 2860, 2898, 2906, 2916, 2951.

L'humaniste hollandais use également du mot *corpusculum* pour désigner le corps mortel lorsqu'il songe à la mort inévitable qui approche. Un exemple peut en être donné par la déclaration[50]: *Verum haec est lex humanae conditionis: velimus, nolimus marcessit hoc corpusculum et collabitur hoc domicilium.* La constatation[51]: *huius nimirum corpusculi domicilium propediem fore emigrandum* résonne de façon semblable. On retrouve des déclarations faites dans un esprit semblable, en se référant au corpusculum éphémère dans les lettres d'Erasme.

Dans la lettre d'Erasme à Piotr Tomicki en date du 23 février 1535 on ne découvre non plus aucune note caressante, mais seulement des tons de tristesse et de résignation. Dans cette lettre qu'Erasme ne put même signer, la douleur l'en ayant empêché — son cachet *Terminus* dut suffire — le savant hollandais dicta à son secrétaire les paroles suivantes adressées à Tomicki[52]: *nec spes est hoc corpusculum et senio et laboribus fractum in tantis cruciatibus diu superfuturum. Corpusculum* désigne le corps faible, miné par la maladie d'un vieillard qui pense déjà à sa mort prochaine. Erasme adressera les mêmes plaintes[53] à son illustre ami encore une fois le 31 août 1535, c'est-à-dire peu avant sa mort. On devine le même état d'esprit dans de nombreuses autres lettres, même dans celles qu'Erasme adressait à des personnes auxquelles seules des relations officielles le liaient et non pas une familiarité amicale.

Il ne s'agit jamais dans ces lettres de petit corps mais plutôt de pauvre corps, épuisé par les maladies et un travail intense, d'un organisme qui vieillit, puis dans les lettres écrites plus tard, d'un organisme de vieil homme.

Paracelse[54] qui soigne Erasme emploie également le mot *corpusculum* pour souligner la fragilité du corps du savant. Botzheim[55] emploie le même terme en parlant de la santé de son maître qui dépassait alors la cinquantaine, il termine sa lettre en ces termes: *Bene vale suavis praeceptor et corpusculum tuum diligenter cura.*

Ajoutons que dans une de ses lettres, Erasme qui décrit les derniers instants de Théodore[56] mort à Louvain, qualifie également son corps émacié de *corpusculum* (*cum sentisset corpusculum gravari lassitudine*).

Ainsi, Erasme emploie dans ses lettres également, pour parler de sa propre personne, le mot *corpusculum* non pas au sens caressant comme l'affirme Huizinga. Ce diminutif doit souligner la faiblesse physique du pauvre corps de l'humaniste.

Dans ses écrits philosophiques et dans ses lettres, Sénèque donne souvent cette signification au mot *corpusculum*. C'est ainsi par exemple que dans *La lettre* 23, 6, il dit à Lucilius: *Corpusculum quoque... magis necessariam rem crede quam magnam: ce pauvre corps ... tiens-le pour un objet plus nécessaire que de conséquence...* Pline,

---

[50] Allen, *Ep.* 1332.
[51] Allen, *Ep.* 1267.
[52] Allen, *Ep.* 3000.
[53] Allen, *Ep.* 3049.
[54] Allen, *Ep.* 1808: *... scio quae corpusculo tuo valeant in vitam longam.*
[55] Allen, *Ep.* 1519.
[56] Allen, *Ep.* 1347.

Aulu-Gelle ainsi que les écrivains[57] chrétiens Tertullien, Jérôme, Augustin donnent aussi la même signification à ce mot. On retrouve *corpusculum* au même sens péjoratif dans les écrits de Pétrarque[58]. Ce terme revient souvent dans son dialogue philosophique *De remediis utriusque fortunae* pour ne citer à titre d'exemple que la conversation *De imbecillitate* menée par *Dolor* et *Ratio*: *Dolor*: *Corpusculum imbecille est.*

Erasme de Rotterdam donne à ce diminutif la même nuance. Il agit d'ailleurs de même avec l'autre partie de l'être humain: avec la pauvre âme[59] — *animula.*

Comme pour *corpusculum*, Erasme emploie d'autres diminutifs dans diverses significations. Selon les besoins de la langue, il leur demande de remplir dans le texte diverses fonctions, de définir une petite chose, de nuancer le terme d'un ton câlin, d'exprimer la cordialité, la bienveillance, de flatter, de mépriser, de susciter la pitié. Le latin d'Erasme est une langue vivante, capable d'exprimer tous les sentiments.

C'est ainsi par exemple que l'expression[60]: *Salve matercula* est une salutation plein de bienveillance. Erasme qualifie cependant ironiquement de *matercula*[61], *petite mère aimante* une femme qui, par sottise, gâte son enfant, l'éduque mal. *Versiculus*[62] désigne un vers court, mais ce terme prend une nuance péjorative lorsqu'il est question de *inepti versiculi*[63] que les malheureux élèves devaient apprendre par coeur dans les écoles médiévales.

Combien de nuances ne trouve-t-on pas dans le diminutif: *virguncula*! Ce mot résonne autrement lorsqu'il se rapporte à la Mère de Dieu: *Sanctissima Virguncula*[64] et autrement lorsqu'Erasme s'apitoie sur le sort d'une pauvre fille[65] qui doit donner des représentations de danse pour subvenir aux besoins de sa mère dénaturée et d'une bande de vauriens. Ce diminutif a encore une autre nuance dans les reproches faits à une vieille femme de ne pas comprendre ce que même une naïve fillette — *virguncula*[66] — est à même de concevoir. C'est encore sur un autre ton que l'on parle dans l'oeuvre qui fait l'éloge[67] du mariage de Pierre Gilles de la jeune et belle promise: *virguncula vel ipso digna Apolline.*

La langue d'Erasme rend bien également toutes les situations de la réalité de son époque. Il ne renie pas les nouveaux sens que la vie changeante impose aux

---

[57] Cf. *Thes. Lat.* IV 1025–1026.

[58] Cf. encore dialogue CXIV: *Iubebit meminisse terreum et mortale corpusculum tibi esse.*

[59] Erasmus, *Coll.*, LB I, 817 A; cf. note 31.

[60] Erasmus, *Coll.*, LB I, 625 A: *In primo congressu.*

[61] Erasmus, *Moria*, LB IV 458 A; *De pueris*, LB I, 490 B.

[62] Erasmus, *De pueris*, LB, I 496 A (Cf. Margolin, *o. c.* p. 619); *De conscr. ep.*, LB I, 392 A; *Coll.*, LB I, 855 E.

[63] Erasmus, *De pueris*, LB I, 514 F.

[64] Erasmus, *Coll.*, LB I, 852 (*Concio seu Mernardus*).

[65] Erasmus, *Inst. christ. matrim.*, LB V, 712: *unius miserae virgunculae pernicies alit tres valentes iuvenes cum muliere, quae se praedicat esse matrem.*

[66] Erasmus, *De conscr.* ep., LB I, 388 D.

[67] Erasmus, *Coll.*, LB I, 747 E.

anciens mots latins. *Fraterculus*[68] ne désigne pas seulement un frère aimé, mais aussi un frère religieux. *Litterula* signifie une petite lettre modeste, mais *litterulae amatoriae*[69] désigne des billets doux. *Magistelli*[70] est le nom dédaigneux donné aux tout jeunes enseignants insuffisamment instruits. *Donariola*[71] sont de très modestes petits cadeaux que les pèlerins supplient la Sainte Vierge d'accepter dans une prière spéciale. *Catulus* (bien que ce ne soit pas un diminutif) signifie non seulement un petit chien mais aussi la progéniture de l'homme. Ce terme est si commun danc le langage courant que même la Sainte Vierge l'emploie lorsqu'elle se plaint dans sa lettre des gens qui la tourmentent avec leurs petites affaires, citant les prières[72] que lui adressent les femmes mariées qui attendent un enfant: *Da mihi bellos catulos. Clamat gravida.*

Erasme applique le plus de diminutifs dans les oeuvres qui, en raison de leur forme de conversation ou de lettre, sont écrites dans un langage ordinaire, quotidien. Ils doivent créer une ambiance de tous les jours, teinter l'oeuvre d'humour, souvent aussi d'ironie. La plupart de ces oeuvres ont un caractère de manuels (dans leur principe tout au moins) apprenant activement à se servir d'une langue pure, mais adaptée à la réalité qui entoure la jeunesse.

Colloquia Familiaria, *Encomium Moriae* et de nombreuses lettres privées sont une véritable mine de diminutifs de toutes sortes. Il y a par contre bien moins de diminutifs dans les écrits tels que *Institutio principis Christiani* où, en raison du lecteur auquel il s'adresse, Erasme s'efforce de donner une langue pleine de réserve et de freiner l'ironie qui lui est propre. Il recourt aux diminutifs dans ce livre surtout lorsqu'il est question de l'éducation du petit prince[73] qui est encore: *puellus*, *infantulus*.

La langue vivante d'Erasme n'est pas encore bridée par les règles qui seront imposées plus tard par des auteurs trop scrupuleux, par les disciples de Cicéron.

Erasme puise des tournures dans les oeuvres d'auteurs latins de toutes les époques. On retrouve les diminutifs employés par l'humaniste hollandais chez les auteurs comiques romains, chez les auteurs satiriques, dans les lettres et les plaidoyers de Cicéron. De nombreux diminutifs avaient été employés aussi par les auteurs de l'époque de la fin de l'Empire. On note dans les livres d'Erasme des diminutifs rencontrés (qui venaient d'y être créés peut-être) dans les oeuvres d'Aulu-Gelle, Apulée ainsi que dans les écrits de Jérôme, d'Augustin et d'autres écrivains chrétiens. Erasme se sert aussi de termes créés de son temps pour désigner de nouveaux phénomènes, inconnus de l'Antiquité.

---

[68] Erasmus, *Moria*, LB IV, 456 A, 475 A.
[69] Erasmus, *Moria*, LV IV, 433 A.
[70] Erasmus, *De pronunt.*, LB I., 920.
[71] Erasmus, *Coll.*, LB I, 779 B.
[72] Erasmus, *Coll.*, LB I, 775 D.
[73] Erasmus, *Inst. princ. christ.*, LB IV, 564.

On retrouve cependant la majorité des diminutifs observés dans les textes d'Erasme déjà dans la *Grammaire* de Priscien. Les mots qui n'ont pas, semble-t-il, de confirmation chez les auteurs antiques (ils ont pu entrer dans la langue pas nécessairement au moyen de la création artificielle de néologismes, mais au moyen de textes que nous ne connaissons pas et de la tradition orale) sont créés conformément aux principes de la *Grammaire* de Priscien (III 3, 5) et aux indications de Valla. Les diminutifs rarement rencontrés, mais typiques aussi pour les auteurs humanistes[74], tels que: *historiola*, *veniola*, *comoediola*, sont créés selon la règle de Priscien sur les diminutifs à partir des noms féminins en *ea*, *ia*: *laurea — laureola*, *filia — filiola*, *uncia — unciola*. Les diminutifs qu'Erasme affectionne tels que: *traditiuncula*, *salutatiuncula*, *perigrinatiuncula*, etc... ont été créés conformément à la règle de Priscien: *In o desidentia, si faciunt deminutiva, convertunt o in un et accipiant culus, cula* C'est ainsi qu'a été créé le curieux diminutif noté chez Erasme, de *leo — leunculus — lionceau*[75]. Tous les diminutifs utilisés dans les textes d'Erasme sont entièrement conformes aux règles de la langue latine.

La prédilection exceptionnelle de l'humaniste hollandais pour les diminutifs est une question tout autre. Il me serait impossible à l'heure actuelle de citer un auteur qui en diversifierait ses oeuvres avec autant d'aisance et avec un net sentiment de plaisir. Morus aime le faire, mais pas au même point. Les auteurs de manuels de tous genres s'efforcent d'appliquer les diminutifs dans les conversations scolaires, mais leur langue manque d'aisance et de naturel. Le style d'Erasme est un phénomène exceptionnel.

Warszawa

---

[74] Je trouve ces diminutifs chez: Petrarque, Perotti, Calepinus, Morus, Philelphe, Vergerio, Ficin et chez les autres.

[75] Erasmus, *De pronunt.*, LB I, 913.

Eos LXII 1974

„HEDWIGIS PRAECLARISSIMA", ZABYTEK DAWNEJ LIRYKI NA ŚLĄSKU

Opracował

HENRYK KOWALEWICZ

Kiedy G. M. Dreves opublikował w XV tomie Analecta Hymnica Medii Aevi anonimowy wiersz o początku: „Hedwigis praeclarissima", niewiele jeszcze można było powiedzieć o czasie powstania i miejscu pochodzenia tego utworu. Wydawca znalazł go w jednym tylko rękopisie Biblioteki Berlińskiej, stosunkowo późnym, bo napisanym w 1518 r. Rękopis ten powstał w cysterskim opactwie w Lehnin (Brandenburgia); proweniencja wskazywałaby zatem na cysterskie pochodzenie tej pięknej rymowanej modlitwy. Mało było jednak prawdopodobne, że powstała w Lehnin, raczej należałoby szukać jej wcześniejszych przekazów na Śląsku, gdzie ułożono znaczną większość poetyckich utworów ku czci św. Jadwigi. Dreves wydając tekst z rękopisu berlińskiego nie znał wcześniejszego, polskiego przekazu. Na kilka lat przed datą napisania w Lehnin wspomnianego rękopisu (*Orationale Cisterciense*), w dziele Jana Długosza *Vita s. Stanislai*, drukowanym w Krakowie u Jana Hallera w 1511 r., znalazł się tekst modlitwy „Hedwigis praeclarissima". Długosz załączył ją do żywota św. Jadwigi. Jak się jednak okazuje, jest to zabytek literacki znacznie wcześniejszy. Najstarszy przekaz, jaki mi się udało odnaleźć, występuje w cysterskim *Orationale* z r. 1427, pochodzącym z klasztoru w Rudzie na Śląsku. W rękopisie wymieniono nawet imię autora. Znajduje się w nim kilka modlitw rymowanych, wśród nich „Hedwigis praeclarissima", bardzo charakterystycznych, gdyż są to akrostychy. Po nich na fol. 231v zapisano notatkę: „Prescriptas oraciones compilavit dominus Johannes monachus professus in monasterio Heynrichow ordinis Cisterciensis quondam episcopus". Tak więc także i modlitwa o św. Jadwidze powstała w Henrykowie i jest dziełem cysterskiego zakonnika Jana.

Dokładniejszego czasu powstania utworu nie można jeszcze określić, przypuszczalnie przypada na początek XV lub drugą połowę XIV wieku. Jest pięknym, pełnym uczucia i poprawnym poetycko zabytkiem poezji lirycznej późniejszego średniowiecza. W tekście znajdujemy wzmianki dotyczące niektórych faktów z życia św. Jadwigi. Były one powszechnie znane współczesnym z rymowanego oficjum o św. Jadwidze, odprawianego w średniowieczu we wszystkich diecezjach polskich, do których należała i diecezja wrocławska. Połączenie tych elementów z modlitewnym tokiem utworu i złączenie w harmonijną całość, świadczy o dużych zdolnościach

poetyckich autora. Z realiów mamy więc, jak w wielu utworach o św. Jadwidze, stwierdzenie, że była poślubiona polskiemu księciu (s. 1), dalej, że była córką księcia Meranii (s. 3). Mowa też o jej ascezie (s. 5), o niesieniu pomocy uciśnionym (s. 6), o ślubie czystości, o stałym chodzeniu boso (s. 7). Początkowe litery strof składają się na imię: HEDWIGIS. Mimo że wiersz jest metrycznie poprawny, to jednak wers początkowy ma o jedną sylabę za dużo. Długosz próbował go poprawić, zmieniając „preclarissima" na „clarissima". Ponieważ pozostałe przekazy, łącznie z najwcześniejszym, mają w tym miejscu „preclarissima", lekcję tę w niżej zamieszczonej edycji tekstu zachowujemy.

Tekst został tu ustalony na podstawie 5 przekazów. Najlepszym okazał się rękopis najwcześniejszy, śląski. Pisownię, w poszczególnych odpisach zróżnicowaną, tu ujednolicono, jednak z uwzględnieniem późnośredniowiecznego *e* zam. *ae* i *c* zam. *t* przed samogłoskami.

mss.: *A* = *Orationale Cisterciense* a. 1427 (monast. in Ruda), Wrocław, Bibl. Uniwersytecka I O 101, fol. 229v–230.
B = *Orationale Cisterciense* a. 1518 (monast. in Lehnin), Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Theol. Lat. O 29, fol. 298–300.
C = *Orationale Cisterciense* s. XVI in. (monast. in. Lehnin), Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Theol. Lat. O 23, fol. 175v–177.
D = *Orationale Cisterciense* s. XVI in., Zürich, Landesmuseum, 1314, fol. 213–215.
E = Joannes Dlugossius, *Vita beatissimi Stanislai Cracouiensis episcopi, necnon legende sanctorum Polonie Hungarie Bohemie Morauie Prussie et Slesie patronorum, in Lombardica Historia non contente*, Cracoviae, Joannes Haller, 1511, fol. 130v–311. Ed. G. M. Dreves, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, t. XV, s. 207–208. Leipzig 1893.

W aparacie krytycznym pominąłem wydanie J. Gottschalka (*Mittelalterliche Hedwigs-Hymnen*, Archiv f. Schlesische Kirchengesch. VIII 1950, s. 42–43), gdyż autor przejął tekst łaciński bez zmian z *Analecta Hymnica*.

DE S. HEDWIGI

1. **H**edwigis preclarissima
stirpe procreata,
Ab adolescencia
summo regi grata,
Pio es Polonie
duci copulata,
Michi, mater, impetra
premia beata.

2. **E**xtingue, castissima,
lubricum calorem
In me, tuo famulo,
castumque amorem
Meis pete sensibus
apud redemptorem,
Ut castarum mencium
vincam corruptorem.

1,1 Hedwygis *C* clarissima *E* **2,5** peto *E* **2,6** Unicum redemptorem *E* **2,7** castrarum *D* **2,8** coruptionem *C*

3. **D**ucis tu Meranie
filia preclara,
Deo et hominibus
placens atque cara,
Iter ad celestia
michi tutum para,
Ne me pena tartari
cruciet amara.

4. **W**lnera superbie
in me clemens cura
Meaque peccamina
dele prece pura,
Quod evadam inferi
tormenta tam dura
Tecumque possideam
gaudia mansura.

5. **I**n preclaro culmine
te sic afflixisti
Diris cruciatibus,
quod carnem fecisti
Servire spiritui
necnon subiecisti,
Fac, ut corpus teneam
sub rigore Cristi.

6. **G**loriosa Trinitas
sic te illustravit,
Quod per te miracula
multa perpetravit,
Variis languoribus
oppressos curavit,
Tua prece salvet me
is, qui me creavit.

7. **I**n lege coniugii
carnem sic domasti,
Quod a viri thalamo
thorum sequestrasti,
Nudis semper pedibus
felix ambulasti,
Hunc me fac evincere
hostem, quem calcasti.

8. **S**ub iugo altissimi
fac me permanere
Et eius imperio
iugiter parere,
Quod fraus michi sathane
nequeat nocere,
Ut possim in gloria
tibi congaudere.

3,1 Merauie E **3,5–6** Mihi ad celestia / iter tutum para *DE* **3,6** tutum michi *C* 4,5 Vt *D* **4,7** et tecum *E* **4,8** ventura *Dreves 5,2* sic te *E*: et sic *C Dreves* **5,7** Fac quod *E* **6,2** te sic *DE* **6,7** salvat *E* **6,8** te *D* **7,3** veri *E* **7,7** devincere *BC Dreves* **8,3** imperiis *DE* mihi fraus *DE* **8,6** non possit *DE*

Eos LXII 1974

JĘZYKOWE PODSTAWY ELIZJI W WIERSZU ŁACIŃSKIM

Napisał

JAN SAFAREWICZ

Czytelnika polskiego uderzają swą niezwykłością dwie cechy wiersza łacińskiego: pierwszą jest niezgodność mocnych elementów wiersza z akcentem języka prozy, drugą zaś usuwanie końcowych samogłosek poszczególnych wyrazów, w wypadku gdy wyraz następny zaczyna się od samogłoski: to właśnie zjawisko nazywa się elizją, a w poezji epoki klasycznej pojawia się ona w każdym niemal wierszu. Już starożytni gramatycy cytowali jako przykład wiersz *Eneidy* (Verg. *Aen.* I 3):

litora. Multum ille et terris iactatus et alto...

co czytamy jako *multilletterris* itd., usuwając *-um* wyrazu *multum* i *-e* wyrazu *ille*. W tym artykule postaram się wskazać, dlaczego Wergiliusz mógł tak odczytywać wypowiedź, którą zapisywano jako *multum ille et* i którą w tekście prozaicznym my dziś odczytujemy nie stosując elizji. Z punktu widzenia filologicznego problem elizji doczekał się bardzo szczegółowego opracowania w dziele: J. Soubiran, *L'élision dans la poésie latine*[1]. Dzieło to nie uwzględnia jednak wystarczająco ściśle językoznawczych zagadnień, z których jedno mam tu przedstawić.

Dla zjawiska elizji punktem wyjścia jest z pewnością tendencja do unikania hiatu, tj. zetknięcia się samogłosek na granicy dwóch wyrazów. Ta tendencja działa nie we wszystkich językach i w różnych epokach z nierówną siłą. Dziś w języku polskim hiatus międzywyrazowy nie nasuwa żadnych trudności i nie jest przez pisarzy unikany. *Pan Tadeusz* zaczyna się od wezwania: *Litwo, ojczyzno moja!*; a w wierszu czwartym czytamy: *widzę i opisuję*, kilka wierszy dalej: *nowogródzki ochraniasz*, itd. Co więcej, początkowe wezwanie w rękopisie pierwotnej redakcji ma postać: *Ojczyzno, Litwo moja!*, tj. bez hiatu: poeta zmienił szyk wyrazów, wprowadzając hiatus do wiersza.

Natomiast w wersyfikacji łacińskiej, jak i w greckiej, która stanowiła wzór dla poetów rzymskich, hiatus był unikany, był uważany za błąd, poza pewnymi szczególnymi wypadkami, mającymi osobne uzasadnienie. Hiatus mianowicie zawsze jest usprawiedliwiony na granicy zdań, tj. w miejscu wyraźnej pauzy. Tak jest np. w tekście Wergiliusza, *Aen.* I 15–17:

quam Iuno fertur terris magis omnibus unam
posthabita coluisse Samo. Hic illius arma,
hic currus fuit, etc.

---

[1] Paryż 1966, s. 667.

Po wyrazie *Samo* następuje pauza, po której zaczyna się nowe zdanie, rozpoczynane samogłoską (bo *h-* nie było już wówczas wymawiane). Taki hiatus na granicy zdań został usankcjonowany w tradycji wersyfikacyjnej greckiej i łacińskiej i za fonetyką zdaniową został przeniesiony na granicę wiersza: koniec wiersza mianowicie nosi cechy fonetyczne końca zdania. Jak powszechnie wiadomo, na granicy dwóch heksametrów hiatus jest zawsze dopuszczalny; tak jest w zacytowanych już wierszach *Aen.* I 16—17: *hic illius arma,* | *hic currus fuit*. Tak też jest bardzo często w wierszach *Eneidy*, np. jeszcze I 5 — 6: *urbem* | *inferretque*; 6—7: *Latinum* | *Albanique*; 11—12: *irae* | *urbs* itd.

Natomiast w środku wiersza hiatus nie był dopuszczalny. Zapobiegano mu przede wszystkim przez odpowiedni szyk wyrazów, taki, by wyraz zakończony samogłoską nie znalazł się przed wyrazem rozpoczynanym samogłoską; po wtóre zaś przez elizję, gdy samogłoski stykały się ze sobą na granicy wyrazów. Elizja polegała, jak wiadomo, na usunięciu końcowej samogłoski wyrazu pierwszego (określano to terminem greckim συναλοιφή), w pewnych wypadkach na usunięciu początkowej samogłoski wyrazu drugiego (mianowicie w wyrazie *est*, co nazywano ἀφαίρεσις). Właśnie tymi zjawiskami elizji zajmiemy się w niniejszym studium.

Zasadniczy problem polega na tym, by zbadać, w jakiej mierze elizja była objawem konwencji literackiej, tj. zjawiskiem ograniczonym do sztuki wersyfikacyjnej, w jakim zaś stopniu miała oparcie w żywym języku łacińskim epoki klasycznej, nie ukształtowanym regułami wersyfikacji. Powiemy od razu, że usuwanie końcowych samogłosek miało z pewnością podstawy w systemie żywego języka łacińskiego. Aby jednak to uzasadnić, musimy sięgnąć do faktów języka greckiego, a to tym bardziej że wersyfikacja łacińska jest niemal w całości naśladownictwem wersyfikacji greckiej.

Pisownia łacińska nie uwzględniała prawie wcale zmian wywołanych elizją. Natomiast grecka pisownia zaznaczała wchodzące tu w rachubę różnice wymawiania, i to nie tylko w wierszach, ale również w tekstach prozaicznych. Pozwala to stwierdzić, że w języku greckim zjawisko elizji nie jest objawem konwencji wersyfikacyjnej, ale należy do żywego języka mówionego; po wtóre zaś, pozwala wskazać różnice w zastosowaniu elizji w prozie i w wierszu. Przedstawię tu stan rzeczy w dwóch tekstach greckich, które spróbowałem porównać: w prozie Platona (*Apologia* i *Kriton*) i w 200 pierwszych wierszach I księgi *Iliady*.

Materiał zaczerpnięty z Platona wskazuje, że elizja dotyka u niego niektórych tylko wyrazów, a mianowicie:

1. Wyrazów niesamodzielnych: partykuł, dwusylabowych spójników, dwusylabowych przyimków, mianowicie: γε, δέ, τε; ἀλλά, ἄρα, ἆρα, εἴτε, ἵνα, μηδέ, οὐδέ, οὔτε, ὥστε; ἀπό, διά, ἐπί, κατά, μετά, παρά, ὑπό; oznacza to, że wymienione tu wyrazy pojawiają się także w postaci: γ', δ', τ'; ἄλλ', ἄρ', ἆρ', εἴτ', ἵν', μηδ', οὐδ', οὔτ', ὥστ'; ἀπ' ,δι', ἐπ', κατ', μετ', παρ', ὑπ', ale ukazywanie się tych postaci krótszych ogranicza się do położenia przed wyrazem rozpoczynanym samogłoską.

2. Elizja dotyka niektórych wyrazów samodzielnych w stałych połączeniach, tworzących utrwalone grupy wyrazowe; występuje to zwłaszcza w połączeniach z partykułą ἄν: θαυμάζοιμ' ἄν, εἴποιμ' ἄν, ἔχοιμ' ἄν, δέξαιτ' ἄν; ταῦτ' ἂν εἴη, τοῦτ' ἂν εἴη, οἷ' ἂν ὑμῖν μὲν ἥδιστα ἦν ἀκούειν, ἅττ' ἂν... ἐπιχειρῶμεν ποιεῖν; τάχ' ἂν... εἶεν, τάχ' ἂν ἀχθόμενοι, τότ' ἂν... εἰσάγοι τις; βαρύτατ' ἂν ἐνέγκαιμι. Także w połączeniu z οὖν: τάχ' οὖν, ταῦτ' οὖν; w połączeniu z ἐστί: τοιαῦτ' ἐστί, ταῦτ' ἔστιν, τοῦτ' ἔστιν; πράγματ' εἶναι. W innych stałych połączeniach: τοῦτ' αὐτό, ἐσθ' ὅστις, ἐσθ' ὅ τι, ἐσθ' ὅπως; οἶδ' ὅτι.

3. W nielicznych wypadkach elizja pojawia się w zestawieniach przypadkowych (tj. luźnych), mianowicie:

25 e: ὥστε καὶ τοῦτ' ἀγνοῶ, ὅτι...
37 e: καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατον ἡσυχίαν ἄγειν,
36 c: ἐπιεικέστερον εἶναι ἢ ὥστε εἰς ταῦτ' ἰόντα σῴζεσθαι,
27 a: καὶ ἐναντί' ἐμαυτῷ λέγοντος,
39 d: οὐ γάρ ἐσθ' αὕτη ἡ ἀπαλλαγὴ οὔτε πάνυ δυνατὴ οὔτε καλή,
33 a: ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην,
52 b: καὶ οὔτ' ἐπὶ θεωρίαν πώποτ' ἐκ τῆς πόλεως ἐξῆλθες.

Raz nawet pojawia się elizja w pauzie:

26 d: μὰ Δί', ὦ ἄνδρες δικασταί.

Ta trzecia grupa przykładów wskazuje, że w języku żywym elizja zachowała wprawdzie jeszcze swoją podstawę fonetyczną, bo się pojawia wyłącznie tylko przed wyrazem mającym na początku samogłoskę, ale w istocie przekształciła się już w zjawisko morfologiczne: są pewne wyrazy, które mają postać podwójną, tj. albo pełną, z końcową samogłoską krótką zachowaną, albo postać skróconą, bez tej końcowej samogłoski. Wybór formy krótszej czy też dłuższej możliwy jest tylko w wypadku, gdy następny wyraz zaczyna się od samogłoski. Ale w prozie, tj. w żywym języku mówionym, nawet w pozycji przed wyrazem z samogłoskowym nagłosem, postać krótsza nie jest konieczna, są bowiem liczne przykłady użycia dłuższych postaci w hiacie: tak jest niejednokrotnie w zbadanym tekście Platona, np.:

26 c: τούς τε ἄλλους ταῦτα διδάσκειν,
33 a: ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην... οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα,
35 b: οὔτε ἡμᾶς χρὴ ποιεῖν... οὔτ', ἂν ἡμεῖς ποιῶμεν, ὑμᾶς ἐπιτρέπειν,
38 b: αὐτοὶ δ' ἐγγυᾶσθαι, ale 38 d: θανάτου δὲ ἐγγύς, itd.

Na podstawie przedstawionych tu zjawisk języka prozaicznego, tj. naturalnego, można teraz ocenić zjawiska elizji w poetyckim, a więc skonwencjonalizowanym języku wierszy Homera, a to na podstawie pierwszych 200 wierszy I księgi *Iliady*.

Elizji ulegają tu, jak i później w prozie Platona, przede wszystkim partykuły, spójniki i przyimki: γ(ε), δ(έ), τ(ε), κ(ε); ἀλλ(ά), ἄρ(α), εἶτ(ε), ἠδ(έ), οὐδ(έ), οὔτ(ε), ὄφρ(α); ἕνεκ(α), εἵνεκ(α), ἐπ(ί), κατ(ά). Zrozumiałe, że ulega również elizji enklityczny zaimek μ(ε), σ(ε): μή μ' ἐρέθιζε (32), οὐδέ σ'ὀΐω (170), οὐδέ

σ' ἔγωγε (173). Ale w bardzo znacznej liczbie wierszy elizja zachodzi w wyrazach nie tworzących stałej grupy wyrazowej, o ustalonym związku składniowym. Oto przykłady:

A 2: ἡ μυρί' Ἀχαιοῖς,
ἄλγε' ἔθηκε,
14: στέμματ' ἔχων,
19: οἴκαδ' ἱκέσθαι,
22: ἔνθ' ἄλλοι,
35: ἠρᾶθ' ὁ γεραιός,
39: χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα,
40: κατὰ πίονα μήρι' ἔκηα,

itd. wielokrotnie. Zwłaszcza zaś zwraca uwagę zastosowanie elizji w pauzie, jeden taki przykład cytowaliśmy z tekstu Platona (μὰ Δί', ὦ ἄνδρες), u Homera jest takich wypadków dużo; w zbadanych 200 heksametrach jest ich 14, mianowicie:

27: ἢ νῦν δηθύνοντ' ἢ ὕστερον αὖτις ἰόντα,
33: ὣς ἔφατ', ἔδεισεν δ' ὁ γέρων καὶ ἐπείθετο μύθῳ,
35: πολλὰ δ' ἔπειτ' ἀπάνευθε κιὼν ἠρᾶθ' ὁ γεραιὸς,
37: κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας,
52: βάλλ'. αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκύων καίοντο θαμειαί,
104: πίμπλαντ', ὅσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι ἐίκτην,
118: αὐτὰρ ἐμοὶ γέρας αὐτίχ' ἑτοιμάσατ', ὄφρα μὴ οἶος...
156: καρπὸν ἐδηλήσαντ', ἐπεὶ ἦ μάλα πολλὰ μεταξύ...
158: ἀλλὰ σοί, ὦ μέγ' ἀναιδές, ἅμ' ἑσπόμεθ', ὄφρα σὺ χαίρῃς,
166: χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ'· ἀτὰρ ἦν ποτε δασμὸς ἵκηται...
169: νῦν δ' εἶμι Φθίηνδ', ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερόν ἐστιν...
173: φεῦγε μάλ', εἴ τοι θυμὸς ἐπέσσυται, οὐδέ σ' ἔγωγε...
188: ὣς φάτο· Πηλεΐωνι δ' ἄχος γένετ', ἐν δέ οἱ ἦτορ...
199: θάμβησεν δ' Ἀχιλεύς, μετὰ δ' ἐτράπετ', αὐτίκα δ'ἔγνω...

Jest to z pewnością objaw użycia skonwencjonalizowanego, które tym bardziej zwraca uwagę, że w wielu wypadkach pauza po sylabie elidowanej tworzy cezurę po piątej półstopie (w w. 27, 37, 156, 166, 169), po trzeciej półstopie (w w. 35); pauza w dierezie bukolicznej jest w w. 118, 158, 199.

W zestawieniu z użyciem elizji w tekście Homera należy teraz ocenić wypadki elizji w tekstach łacińskich. Zaczniemy od Enniusza, który przeniósł heksametr do wierszy łacińskich. Dla celów porównawczych wybrałem 200 pierwszych wierszy (lub fragmentów wierszy) *Annales* Enniusza, zestawionych w zbiorku Ernout[2], ale teksty cytuję w redakcji i z numeracją Vahlena[3]. W wybranych w ten sposób

[2] A. Ernout, *Recueil de textes latins archaïques*, Paryż 1916.
[3] *Ennianae poesis reliquiae*, rec. I. Vahlen, ²1903.

wierszach wypadki elizji są rzadkie: jest ich ogółem 40 w 200 wierszach. Ale zakres stosowania zbliża się do tego, jaki jest u Homera. Elizji ulegają przede wszystkim wyrazy niesamodzielne, zwłaszcza spójniki: *-que* (5 razy) i *atque* (również 5 razy), np.:

249: multorum ueterum leges diuumqu(e) hominumque[4],

albo:

87: sic expectabat populus atqu(e) ore timebat[5]

Raz jeden wyrazem elidowanym jest przyimek *ante*:

216: nec dicti studiosus quisquam erat ant(e) hunc.

Ale są też wypadki odbijające szczególne właściwości języka łacińskiego. Jak wiadomo, łaciński infinitivus praes. act. miał obok normalnej postaci na *-re* także oboczną postać krótszą, bez końcowego *-ĕ*, używaną w języku potocznym. W inskrypcjach o charakterze ludowym pojawiają się takie postaci już od epoki archaicznej. Tak np. na starej lampce oliwnej z grobowca na Eskwilinie jest napis (CIL I^2 501): *Sotae sum, noli me tanger*, tj. *tangere*. Nie dziwi wobec tego, że w zbadanych wierszach Enniusza elizja dotyka aż trzy razy końcowej samogłoski bezokolicznika, jak np. w wierszu następującym:

42: tardaque uestigar(e) et quaerere te neque posse...[6]

Innym wypadkiem charakterystycznym dla wiersza łacińskiego jest afereza, tj. użycie postaci *-st* zamiast *est*. Była to również właściwość żywego języka mówionego, jak świadczą o tym inskrypcje, w których afereza zaznaczona jest graficznie. Tak np. w napisie zawierającym tzw. *Sententia Minuciorum* z r. 117 przed n. e. (CIL I^2 584, 17) czytamy: *quei uocitatust Alianus*; przypomnimy tu też napisy z I w. przed n. e., CIL I^2 2662: *traductast* (scil. *classis*); 2273: *Prune haec uoc*[*i*]*tatast ancilla*; CIL VI 26192:

cui pro meriteis ab coniuge gratia relatast

(zapewne należy to odczytać jako heksametr, z *quoiei prō* na początku, i z dwusylabowym *grātia*, jak u Enniusza, *ann.* 94: *auium*, 251: *Seruīlius*, u Wergiliusza, *Aen.* I 2: *Lāuīniaque* itd.). Ciekawego przykładu dostarcza napis z Rzymu, z I w. przed n. e., CIL I^2 1209: jest to napis nagrobkowy w senarach jambicznych:

adulescens, tam etsi properas, hic te saxsolus
rogat ut se aspicias, deinde ut quod scriptust legas.
hic sunt ossa Maeci Luci sita
Pilotimi uasculari.
hoc ego uoleba nescius ni esses. uale.

---

[4] Inne przykłady, *ann.* 18, 120, 240, 342.
[5] Por. *ann.* 130, 189, 232, 307.
[6] Por. *ann.* 197, 279.

Tekst wyryty na tym nagrobku znany jest także z Gelliusza, *noct. Att.* I 24,4, jako wiersz nagrobkowy Pakuwiusza. W przekazie rękopiśmiennym tekst ma następującą postać:

adulescens, tam etsi properas, hoc te saxulum
rogat ut se aspicias, deinde quod scriptum est legas.
hic sunt poetae Pacuui Marci sita
ossa. hoc uolebam nescius ne esses. uale.

Nas obchodzi tu ten szczegół, że rękopiśmiennie przekazana postać *scriptum est* w inskrypcji ukazuje się jako *scriptust*.

W uwzględnionym tekście Enniusza postać *-st* (zamist *est*) pojawia się trzy razy, np. *ann.* 144:

Ostia munita (e)st, idem loca nauibus pulchris[7].

Tak więc w 17 wypadkach elizja w wierszach Enniusza ma niewątpliwie oparcie w żywej mowie. Ale w 23 wypadkach pojawia się elizja w luźnych połączeniach, w różnych związkach składniowych: przydawki z rzeczownikiem (28: *saeu(o) obsidio*[8]), przydawki w genetiwie z rzeczownikiem (326: *Romanor(um) induperator*), orzeczenia i podmiotu (213: *scripser(e) alii*[9]), przedmiotu z orzeczeniem (307: *aeu(om) agitabant*). Są też przykłady elizji w zestawieniu dwóch rzeczowników połączonych spójnikiem (78: *auspici(o) augurioque*; 123: *Falacr(em) et Pomonalem*; 352: *lact(e) et purpura*, nom. sg.). Są jednak także połączenia nie umotywowane składniowo, jak np. w w. 194:

nec m(i) aurum posco, nec mi pretium dederitis,

itd.[10] Trzy razy elizja pojawia się w pauzie:

179: aiio t(e), Aeacida, Romanos uincere posse,
208: — ∪∪ — ∪∪ — diu(i), hoc audite parumper,
312 sq.: — ∪∪ mortalem summum Fortuna repente
reddidit ⟨e⟩ summo regn(o), ut famul infimus esset.

Jest rzeczą widoczną, że jak w wierszach greckich Homera, tak i w łacińskich Enniusza elizja ma częściowo uzasadnienie w dokładnie temu zastosowaniu odpowiadającym użyciu języka żywego, w pewnej jednak mierze stanowi elizja konwencjonalnie stosowany środek usuwania hiatu w połączeniach międzywyrazowych. W łacinie jest to prawdopodobnie środek techniki poetyckiej naśladowany za greckimi wzorami. Naśladownictwo było możliwe wobec istnienia objawów elizji w mowie niewiązanej, tj. w języku codziennym.

---

[7] Por. *ann.* 200, 306.
[8] Por. *ann.* 12.
[9] Por. *ann.* 216, 335.
[10] Por. *ann.* 11, 130, 198, 238, 271, 280, 314, 327, 342.

Technika poetycka łacińska kontynuowała konwencję zapoczątkowaną przez Enniusza z drobnymi tylko zmianami. Jak wiadomo, stosowanie elizji stało się z biegiem czasu częstsze. Już u Lukrecjusza, który przejął technikę wersyfikacyjną Enniusza, użycie elizji jest częstsze niż w *Annales*. W 200 pierwszych wierszach poematu Lukrecjusza są 103 wypadki elizji, gdy w 200 wierszach *Annales* było ich 40. Ale i u Lukrecjusza widać jeszcze związki elizji ze zjawiskami języka potocznego.

U Wergiliusza w 200 pierwszych wierszach *Eneidy* elizja pojawia się 109 razy. Znaczna część odnośnych przykładów dotyczy wyrazów niesamodzielnych; najliczniej reprezentowana jest elizja spójnika *-que* (24 wypadki); z innych spójników trzeba wymienić *atque* z elizją w 7 wypadkach, np. w wierszu I 7:

Albanique patres atqu(e) altae moenia Romae.

Raz elidowane jest *neque* (I 198); partykuła pytajna *-ne* stoi w elizji 4 razy, przyimek *ante* 2 razy. Elizji ulegają też różne formy zaimka *ille* (5 przykładów) i przysłówek *quoque* (1 raz). Z pewnością w zgodzie z żywym językiem mówionym zostaje dość częste stosowanie elizji w bezokoliczniku (5 przykładów). Afereza czasownika *est* pojawia się 2 razy, w w. 64: *usa est* i w w. 148: *coorta est*.

Ale w bardzo wielu miejscach (w 58 wypadkach) elizja zachodzi przy zetknięciu się wyrazów samodzielnych, nie tworzących razem stałego połączenia, tj. utrwalonej grupy wyrazowej. W takich wypadkach nie oczekuje się w języku mówionym, żywym, elizji; w przypadkowo zestawionych wyrazach spodziewamy się raczej hiatu. Ale w wierszu, za wzorem techniki wersyfikacyjnej greckiej, i tu nastąpi elizja. Czasem można by to uzasadnić składniowym związkiem tak zestawionych wyrazów, np. związkiem rzeczownika z przydawką, jak w w. 32: *mari(a) omnia*, 110: *dors(um) immane*, 123: *inimic(um) imbrem* itd., czy związkiem rzeczownika z przydawką w genetiwie, jak w w. 25: *caus(ae) irarum*, czy związkiem podmiotu z orzeczeniem, jak w w. 104: *pror(a) auertit*, albo przedmiotu z orzeczeniem, jak w w. 174: *scintill(am) excudit*, ale widać wyraźnie, że nie są to utrwalone grupy wyrazowe, co wynika zwłaszcza z takich przykładów elizji, w których wiążące się składniowo ze sobą wyrazy przedzielone są przyimkiem albo spójnikiem, jak jest w wierszach następujących: 19: *Troian(o) a sanguine*, 106: *summ(o) in fluctu*, 148: *magn(o) in populo*, 191: *nemor(a) inter frondea* itd. Bardzo liczną grupę stanowią wypadki elizji przy zetknięciu wyrazów zupełnie ze sobą składniowo nie związanych, jak w w. 3: *mult(um) ill(e) et terris iactatus et alto* itd. Podobnych przykładów jest około 30.

Najbardziej jednak uderzają te wypadki elizji, kiedy wchodzące w rachubę wyrazy przedzielone są logiczną pauzą. Widać to zwłaszcza w wierszach następujących:

12 sq.: Urbs antiqua fuit (Tyrii tenuere coloni)
Karthag(ō), Italiam contra Tiberinaque longe
ostia.

47 sq.: una cum gente tot annos
bella ger(ō). Et quisquam numen Iunonis adorat...

Podobnie jeszcze:

36 sq.: cum Iun(ō), aeternum seruans sub pectore uolnus,
haec secum:...

Więcej jest takich wierszy, w których pauzę osłabia spójnik łączący albo przeciwstawny: *et*, *atque*, *aut*, np. w w. 35:

uela dabant laet(ī) et spumas salis aere ruebant,

albo w w. 39 i n.:

Pallasne exurere classem
Argiu(om) atque ipsos potuit submergere ponto,

albo w w. 48 i n.:

Et quisquam numen Iunonis adorat
praetere(ā) aut supplex aris imponet honorem?

podobnie jeszcze w wierszach 28, 90, 117, 193.

A oto wnioski, do których teraz dochodzimy. Elizja w wierszu łacińskim miała punkt wyjścia we właściwościach języka naturalnego, potocznego. Tylko że w mowie potocznej ograniczała się ona do pewnych szczególnych połączeń wyrazowych, a dotykała zwłaszcza wyrazów niesamodzielnych, jak partykuły, spójniki i przyimki; była zjawiskiem fakultatywnym, a więc stosowana była nie zawsze. Natomiast w wierszu stała się elementem obowiązującym, a więc użytkowanym nie tylko w ustalonych grupach wyrazowych, ale w każdym wypadku, kiedy przy zetknięciu wyrazów powstawał hiatus. Takie znormalizowane stosowanie elizji było już zjawiskiem konwencjonalnym, różniącym język poetycki od codziennego, potocznego. Konwencję tę wprowadzili rzymscy poeci niewątpliwie wzorując się na wersyfikacji greckiej. Ale mogli to zrobić dlatego, że językowa podstawa łacińska na to pozwalała. Konwencja polegała na uogólnieniu tych zjawisk, które fakultatywnie były możliwe także w języku potocznym.

Wracając do naszego poczucia językowego — poczucia osób, dla których język łaciński jest językiem obcym — musimy przypomnieć, że dla nas elizja jest cechą wyłącznie tylko języka poetyckiego, ponieważ przyzwyczailiśmy się do odczytywania prozy bez zwracania uwagi na hiatus. Ale ten sposób odczytywania łacińskiej prozy z pewnością nie odpowiada zwyczajom starożytnych Rzymian. Mając w pamięci takie postaci inskrypcyjne, jak cytowane już *uocitatast*, *traductast* czy *scriptust*, mamy prawo przypuszczać, że podobne postaci wyrazowe istniały też w żywym języku potocznym. Wolno więc wysunąć przypuszczenie, że np. początek traktatu

Cezara o wojnie w Galii czytano nie: *Gallia est omnis diuisa*, ale *Galliast omnis diuisa* itd. Oczywiście, nie mamy co do tego pewności; musimy się ograniczyć do stwierdzenia, że obie fonetyczne postaci tej wypowiedzi były możliwe. Ortografia łacińska nie pozwala tu dać rozstrzygnięcia, jak nie pozwala też ustalić, czy w dalszym ciągu czytano *quarum unam*, z hiatem, czy może *quar*(*um*) *unam*, z elizją.

Kraków

LA BASE LINGUISTIQUE DE L'ÉLISION DANS LE VERS LATIN

Résumé

Le problème à résoudre est celui de savoir si l'élision était en latin classique un élément conventionnel, ou bien si elle appartenait à la langue parlée employée dans la conversation.

La prose grecque (représentée par Platon) indique que l'élision n'apparaissait que dans certains groupes de mots constituant des locutions fixées; elle y était un élément facultatif. Dans la poésie, déjà dans Homère l'élision est obligatoire et conventionnelle. Comme dans la poésie latine l'élision apparaît depuis Ennius dans des mêmes conditions et dans les mêmes catégories de mots que chez Homère, il faut supposer que dans la prose latine l'élision était également appliquée dans des conditions comparables à celles du grec et qu'elle y était un fait de la langue parlée.

Eos LXII 1974

ROZWÓJ TYRANII W HERAKLEI PONTYJSKIEJ W LATACH 364—305 p. n. e.

Napisał

LESŁAW MORAWIECKI

Zagadnienia dotyczące ustroju greckiej polis, związane nierozłącznie z życiem społeczeństwa greckiego, były już roztrząsane w czasach starożytnych. Szczytowym osiągnięciem tych rozważań okazały się niewątpliwie dzieła Arystotelesa Πολιτικά oraz Ἀθηναίων πολιτεία. Współczesna historiografia ponownie podjęła ten kierunek badań, uznając jego znaczenie dla kształtowania się procesu historycznego. Wśród tych dociekań szczególną rolę odegrały badania nad rozwojem greckiej tyranii. Od połowy ubiegłego stulecia pojawiło się szereg prac, które starały się ukazać charakterystyczne cechy tej formy rządów oraz wskazać kierunek jej rozwoju. Były to na ogół prace monograficzne dotyczące poszczególnych tyranów, skupiające się głównie na problemach tyranii ateńskiej. Dopiero od naszego wieku zaczęto dostrzegać odrębną pozycję innych tyranii, wśród których szczególnie liczną literaturę posiada tyrania syrakuzańska[1]. Równolegle powstały prace o charakterze ogólnym, które starały się wyznaczyć miejsce tyranii w rozwoju dziejów greckich. Są one jednak nieliczne. Zapoczątkowane dziełem H. G. Plassa *Die Tyrannis* (Leipzig 1859) zostały dopiero obecnie ujęte w nowoczesny sposób przez H. Berve w jego pracy *Die Tyrannis bei den Griechen* (München 1967).

Niniejsza praca, podejmując rozważania nad rozwojem tyranii, pragnie zwrócić uwagę na nie dostrzeżony dotąd problem korelacji między rozwojem greckiej teoretycznej myśli państwowotwórczej, dotyczącej tegoż ustroju, a jej praktycznym zastosowaniem.

Zagadnienie to zrodziło się w IV w. p. n. e., kiedy to świat greckiej polis został dotknięty kryzysem nie tylko w sferze społeczno-gospodarczej, lecz także w sferze idei[2]. Wielcy filozofowie i publicyści tej epoki: Platon, Antystenes, Ksenofont, Isokrates, Arystoteles, oddalili się od panujących dotąd ideałów demokracji i oligarchii[3]. Położyli nacisk na jednostkę, jednostkę idealną, obdarzoną szeregiem zalet,

---

[1] Szczegółowy wykaz literatury podaje H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967.

[2] G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*[3], London 1967, szczególnie część 2.

[3] Plat. *Nomoi*; *Politikos*; *Politeia*; Aryst. *Politika*; *Eth. Nikom.*; Xen. *Kyrupaid.*; Isokrat. *Nikokl.*; *Euagor.*; *Phil.*

które predysponowały ją do władzy nad ogółem[4]. W ten sposób zrodziła się teoria monarchiczna[5].

Przeciwieństwem tak pojętego monarchy stał się tyran. To stare lidyjskie słowo[6], zgodnie ze swym pierwotnym znaczeniem, zostało przejęte przez Greków[7] jako epitet odnoszący się do bogów (*hym. Ar.* 5). Poeci Archiloch (19), Alkajos (42) i Semonides (7,69)[8] jako pierwsi użyli je na oznaczenie władcy[9]. Jednak dopiero właśnie dzięki filozofom IV w. p. n. e., którzy przeciwstawili władzy tyrana władzę idealnego monarchy, termin ten nabrał swego zdecydowanie pejoratywnego znaczenia[10]. Ksenofont podaje (*Mem.* IV 6,12), że Sokrates τὴν μὲν γὰρ ἑκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο, τυραννίδα. W ten sam sposób ujmował przeciwieństwo między monarchą a tyranem Arystoteles (*Pol.* V 8,1—2), który twierdził, że (*Pol.* V 8,6) ἔστι δὲ σκοπὸς τυραννικὸς μὲν τὸ ἡδύ, βασιλικὸς δὲ τὸ καλόν. Pogląd ten został powszechnie przyjęty, znajdując swe odbicie jeszcze w poglądach filozofów cynicko-stoickich okresu cesarstwa rzymskiego. Zasługą myśli greckiej było to, że nie poprzestała ona jedynie na określeniu i zbadaniu istniejącego stanu rzeczy, lecz spróbowała, w sposób teoretyczny, znaleźć drogi, które wyprowadziłyby społeczeństwo z niemocy. Nie poprzestano na stwierdzeniu Sokratesa (Xen. *Mem.* IV 6,12), że βασιλείαν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε. Ksenofont i Arystoteles spróbowali znaleźć sposób na usunięcie tej rozbieżności. Celowi temu został poświęcony dialog Ksenofonta *Hieron*[11]. Dzięki radom Symonidesa[12], Hieron mógłby pozyskać miłość obywateli pomimo faktu, że sprawował władzę tyrana (Xen. *Hier.* VIII 1). Zaistniała więc, przynajmniej w teorii, możliwość wyrównania głęboko zakorzenionej w umysłach społeczeństwa[13] różnicy między tyranem a dobrym władcą. Jeszcze dalej poszedł w swych badaniach Arystoteles. Wykorzystując tezę Ksenofonta[14] doszedł do wniosku, że skoro, między innymi, tyrania powstała z władzy królewskiej (*Pol.* V 8,3: ἔκ τε τῶν βασιλέων παρεκβαινόντων), to władza

---

[4] A. E. Taylor, *Plato*, London 1966, s. 282—285, 397—399, 401—404.

[5] P. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris 1962, s. 375—395.

[6] Pogląd powszechnie przyjęty. Berve, *o. c.*, t. I, s. 3, teoria o pochodzeniu przedgreckim; Vetter, RE, Halbbd. XIV (1948), kol. 1371.

[7] Grecy wyprowadzali je ἀπὸ τῶν Τυρρηνῶν (Hypoth. Soph. *O. R.*).

[8] Cyt. wg *Anthologia lyrica Graeca*[4], wyd. E. Hiller, Lipsiae 1944.

[9] H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*[9], Oxford 1968, s. v. *Tyrannos*; S. Witkowski, *Państwo greckie*, Warszawa 1938, s. 107—108.

[10] Berve, *o. c.*, t. I, s. 12.

[11] E. D. Frolov, *Xenofont i pozdniaja tiranija*, VDI 1969, nr I, s. 108—124.

[12] Zwłaszcza Xen., *Hier.* VIII—XI.

[13] Negatywną ocenę roli tyrana dali już Herod. V 78, V 92; Thuc. I 17.

[14] *The Politics of Aristotle*, wyd. W. L. Newman, t. IV, Oxford 1902, s. 472; J. Hatzfeld, *Note sur la date et l'objet du Hiéron de Xénophont*, Rev. Et. Gr. LIX—LX 1946—1947; przeciwnie J. Endt, *Die Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen*, Wien. Stud. XXIV 1902, s. 32.

królewska może zrodzić się z tyranii (*Pol.* V 9, 10: ὥσπερ γὰρ τῆς βασιλείας εἷς τρόπος τῆς φθορᾶς τὸ ποιεῖν τὴν ἀρχὴν τυραννικωτέραν, οὕτω τῆς τυραννίδος σωτηρία ποιεῖν αὐτὴν βασιλικωτέραν).

Jak już kilkakrotnie podkreślałem, była to teza czysto teoretyczna. Żadnego konkretnego przykładu na jej potwierdzenie Arystoteles nie mógł znaleźć. Do jego czasów nie zdarzył się bowiem taki przypadek. Nawet teraz, gdy z perspektywy stuleci można spojrzeć na dzieje Grecji, nie widzi się żywej ilustracji arystotelesowskiej tezy poza jednym wyjątkiem, mianowicie tyranów Heraklei Pontyjskiej[15]. Dzieje tej tyranii, jej charakterystyczne cechy, przyczyny decydujące o kierunku rozwoju, będą tematem niniejszego artykułu.

Heraklea Pontyjska została założona w 560 r. p. n. e. przez Beotów i mieszkańców Megary[16]. Wybrali oni obszar szczególnie obfitujący w bogactwa naturalne. Całe wybrzeże od Synope do Kalpe było bogate w lasy. Występował tam klon i orzech górski (Xen. *Anab.* VI 4,3 –6), drzewa szczególnie przydatne do budowy okrętów, rosnące w miejscach o łatwym dostępie i dogodnych warunkach transportu (Strab. XII 3,12). W rozległym pasmie lasów przeważały dęby, platany, buki, jodły i świerki[17]. Stan zadrzewienia na tych terenach nie uległ poważniejszym zmianom, bowiem zarówno Ksenofont, jak i późniejsi autorzy: Pliniusz Starszy i Młodszy (*N. h.* XVI 197; *Epist.* XLI 2), Arrian (*Peripl. P. E.* 5; 12) czy Appian (*Mithrid.* 103) opisując te obszary zawsze podkreślali obfitość lasów. Z przekazu Ksenofonta wiemy również, że była to ziemia bardzo urodzajna (*Anab.* VI 4,6). Rosła na niej pszenica, jęczmień, wszelkie rośliny strączkowe, proso, sezam, figi, wiele winnej latorośli i wszystkie inne oprócz oliwki. Przybrzeżne wody były pełne ryb i delfinów. Ich mnogość była cechą charakterystyczną jeszcze w II w. n. e. (Lukian, *Toksaris* 4). Bezpośrednio wokół Heraklei można było nawet „wykopać" ἰχθῦς ὀρυκτός (Ath. 8,331 c).

Przed pojawieniem się Greków obszar ten, między rzeką Coralius (Plin. *N. h.* VI 4) a rzeką Parthenis (Herod. II 104; Strab. XII 3,8), zamieszkiwali Mariandyni. Był to prawdopodobnie lud pochodzenia trackiego, który przybył do Azji Mniejszej wraz ze swymi współplemieńcami w okresie XII–VII w. p. n. e.[18] Do kolonistów nastawiony był wrogo. Świadczy o tym fakt, że na całym wybrzeżu Bitynii, pomiędzy

---

[15] W żadnym wypadku nie można podciągnąć pod ten przypadek dziejów tyranii syrakuzańskiej czasów Agatoklesa (361–289 r. p. n. e.), który koronował się w 305 r. p. n. e. Władzę swą jednak oparł na armii najemników, których utrzymywał kosztem obywateli. Było to państwo dyktatury wojskowej, nie liczące się z potrzebami ludności. Tytuł króla został poparty orężem, a nie wolą ludu.

[16] Ps.-Scymn. 958–968; Ephor. 83; Diod. XIV 31,3; Just. XVI 3,4–7. Danoff, *Pontos Euxeinos*, RE, Suplbd. IX (1962), kol. 1065, uważa wzmiankę Strab. XII 3,4 o założeniu jej przez Milet za fałszywą. Co do daty założenia wysuwa wątpliwości M. J. Maksimova, *Antičnyje goroda jugovostočnogo pričernomorja*, Moskva 1956, s. 55.

[17] E. Meyer, *Bithynia*, RE III (1899), kol. 507–508; Maksimova, *o. c.* s. 17.

[18] K. Bittel, *Kleinasiatische Studien*, Istanbul 1942, s. 68; I. M. Djakonov, *Predistoria Armianskogo naroda*, Erevan 1968, s. 122.

Bizancjum a Herakleą, leżała tylko jedna kolonia — Kalpe (Xen. *Anab.* VI 4,3). Nowi przybysze musieli z bronią w ręku zdobyć wybrany przez siebie teren. W wyniku tych walk Mariandyni, przynajmniej w części, zostali podbici przez Greków[19]. Przekazy starożytnych o dobrowolnym oddaniu się w poddaństwo są obecnie odrzucane. Mariandyni otrzymali specyficzny status, odbiegający od powszechnie znanych wzorów — laoi, helotów czy też perioików[20]. Zatrzymali swój dobytek, nie odebrano im również ziemi we wsiach. Własność ta nie mogła być przejęta przez obywateli miasta, a sami Mariandyni nie mogli być sprzedawani poza granice kraju. W zamian za to płacili swoim zwycięzcom trybut. Ten stan określany obecnie jako niewolnictwo zbiorowe (Kollectivsklaverei) budzi do dziś wiele kontrowersji, szczególnie co do przyczyn powstawania takiej formy[21]. Pokonani Mariandyni stanowili podstawową siłę roboczą wykorzystywaną przez obywateli Heraklei, szczególnie do prac w rolnictwie. Rozwiązało to problem rąk do pracy. Z drugiej strony Mariandyni stali się punktem zapalnym w systemie społecznym kolonii. Było to o tyle groźne, że część Mariandynów żyła jeszcze na wolności. Dopiero IV w. p. n. e. przyniósł całkowite ujarzmienie tego ludu. Herakleoci próbowali rozładować powstałe napięcia przez wciągnięcie do współpracy starszyzny plemiennej[22]. Wiadomo również, że po pewnym czasie poszli jeszcze dalej werbując część Mariandynów jako wioślarzy do swej floty wojennej. Spowodowało to prawdopodobnie osiedlenie się ich w mieście, gdzie ulegli częściowej hellenizacji. Pomimo że nie przyznano im praw politycznych, zapewne poprawiło się ich położenie materialne. W rezultacie wśród Mariandynów pojawiły się rozbieżne dążenia. Tendencje partykularne poważnie osłabiły niebezpieczeństwo, jakie stanowili dla Heraklei. Tłumaczy to w pewnej mierze ich bierny stosunek do walk społecznych w mieście.

Rozgorzały one wkrótce po założeniu kolonii. Istniejący w niej ustrój demokratyczny został obalony, a władzę przejęli oligarchowie (Aryst. *Pol.* V 4,2)[23]. Być może jeszcze w VI w. p. n. e.[24] jeden z nich został nawet tyranem, którego Suda (Κλέαρχος) określił jako παλαιὸν Ἡρακλεωτῶν τύραννον Εὐωπίονα ὄνομα. Był to zapewne krótki okres. Oligarchowie ponownie przejęli rządy. Nie potrafili jednak stworzyć silnych podstaw władzy, gdyż występowały wśród nich duże sprzeczności,

---

[19] I. S. Svencickaja, *Położenije zavisimogo naselenija v Maloj Azji V—IV do n. e.*, VDI 1967, nr IV, s. 81—82.

[20] D. Lotze, Μεταξὺ ἐλευθέρων καὶ δούλων, Berlin 1959, s. 37—38; E. S. Golubcova, *Formy zavisimosti selskogo naselenija Maloj Azji v III—I vv do n.e.*, VDI 1967, nr III, s. 25.

[21] A. A. Neichardt, *Rabstvo v grečeskich gorodach južnogo pobereża Ponta*, *Rabstvo na periferji antičnogo mira*, Leningrad 1968, s. 142—143, uważał to za wynik kolektywnej formy własności, a Lotze, *o. c.* s. 77, za wynik kolektywnego charakteru zawojowania; Svencickaja, *o. c.* s. 80, sprzeciwia się w ogóle wprowadzeniu tego terminu.

[22] V. F. Gajdukievič, *Bosporskoje carstvo*, Moskva 1949, s. 151; Neichardt, *o. c.* s. 144 in., odnosi zróżnicowanie społeczne Mariandynów jeszcze do okresu VI w. p. n. e.

[23] Newman, *o. c.*, t. IV, s. 337, identyfikuje z Herakleą Pontyjską; C. O. Müller, Gilbert, *Griech. Staatsalt.* 2,190,2, z Herakleą Trachińską.

[24] Berve, *o. c.*, t. I, s. 315.

o czym świadczył przykład Euetiona (Aryst. *Pol.* V 5,10)[25]. Doprowadziły one do ewolucji oligarchii, powiększonej do 600 osób, w kierunku demokracji (Aryst. *Pol.* V 5,2). Znalazło to swe odbicie zwłaszcza w sądownictwie (Aryst. *Pol.* V 5,5), do którego dopuszczono lud, choć demokratyzacja władzy odbiła się zapewne i w innych dziedzinach życia[26]. Możliwe, że z tego to powodu nic nie słyszymy o tym, by wcielenie Heraklei do Związku Ateńskiego łączyło się z przewrotem wewnętrznym. Natomiast w sąsiedniej Synope, gdzie rządy sprawował tyran Timesyleon, Ateńczycy poparli orężem stronnictwo demokratyczne, które w wyniku zwycięstwa objęło władzę (Plut. *Pericl.* 20).

Dzieje Heraklei w VI i V w. p. n. e. były więc dosyć typowe dla kolonii greckich rozrzuconych na brzegach Morza Czarnego. Warunki naturalne pozwoliły na stopniowy wzrost zamożności obywateli miasta. Zachodzące zmiany ustrojowe nie wywołały krwawych i długotrwałych walk społecznych. Kwestia Mariandynów przestała być paląca. Położenie na dalekich peryferiach ówczesnego świata oraz brak silnych i systematycznych kontaktów politycznych czy też gospodarczych z Grecją macierzystą spowodowały, że miasto nie zostało wciągnięte do walk toczących się między poszczególnymi polis o hegemonię nad Grecją.

Ta niezamierzona izolacja została przełamana w IV w. p. n. e. Zadecydowała o tym pomyślna koniunktura gospodarcza. Na przełomie V i IV w. p. n. e. wytworzył się bowiem czarnomorski rynek wewnętrzny[27], jako wynik pomyślnego układu cen na artykuły żywnościowe, zwłaszcza w Atenach[28]. Z drugiej strony, tereny nadczarnomorskie, szczególnie państwo bosforańskie, zwiększyły produkcję rolną. Stało się to w wyniku podbicia[29] plemion Meotów przez Satyra I[30]. Zmieniono sposoby handlowania. Poniechano żeglugi kabotażowej, wprowadzając na jej miejsce rejsy dalekomorskie. Ożywiło to kontakty handlowe zmieniając równocześnie stare szlaki, co spowodowało rozwój miast, które dotychczas były bez znaczenia, jak np. Chersonezu[31]. Wysokiej jakości zboże stało się w IV w. p. n. e. głównym przed-

---

[25] Newman, *o. c.*, t. IV, s. 363, utożsamia z Herakleą Pontyjską.

[26] Na podst. Aryst. *Pol.* V 5,5; V 5,10, L. W. Hunter – Aeneas, *On Siegecraft*, Oxford 1927, s. 140, twierdził, że ok. 370 r. p. n. e. w Heraklei powstała nawet po raz drugi demokracja.

[27] Gajdukievič, *o. c.* s. 89; G. D. Belov, *Chersones Tavričeskij*, Leningrad 1948, s. 64.

[28] F. M. Heichelheim, *An Ancient Economic History*, t. II, Leyden 1964, s. 29–30.

[29] Gajdukievič, *o. c.* s. 62; H. V. Amfimov, *Meoty i ich vzaimnootnošenija k Bosporom v epochu Spartakidev*, Ant. Obšč., Moskva 1967, s. 130.

[30] V. A. Ustinova, *K voprosu o prisoedinenii Sindiki k Bosporskomu gosudarstvu*, VDI 1966, nr IV, s. 128, neguje dotychczasowy pogląd, który przyjmował zdobycie Sindiki na czas panowania Leukona I.

[31] A. A. Ščezlov, *O naselenii Severo-Zapadnogo Kryma v antičnuju epochu*, VDI 1966, nr IV, s. 146; M. Maksimova, *Der kurze Seeweg über des Schwarze Meer im Altertum*, Klio XXXVII 1959, s. 109. Datowanie pojawienia się żeglugi dalekomorskiej na M. Czarnym dopiero w V/IV w. p. n. e. zostało skrytykowane przez V. F. Gajdukieviča, *O putiach prochoždenija drevniegrečeskich korablej v Ponte Euksinskom*, KSIA 116, Moskva 1969, s. 11–19, który przesuwa to zjawisko na poł. V w. p. n. e. Nie zmienia to jednak faktu, iż żegluga dalekomorska przybrała masowy charakter dopiero na pocz. IV w. p. n. e.

miotem eksportu z północnych wybrzeży M. Czarnego[32]. Stworzyło to Heraklei dużą szansę na rozwinięcie handlu tranzytowego.

Przeszkodą w wykorzystaniu szeroko otwierających się możliwości był jednak rząd oligarchiczny. Mimo zmienionych warunków kontynuował poprzednią linię postępowania zarówno w polityce wewnętrznej, jak i zagranicznej. Oznaczało to brak jakichkolwiek zmian w istniejących stosunkach społecznych oraz zupełną neutralność wobec wydarzeń politycznych. Bierna postawa wobec aktywności sąsiadów spowodowałaby upadek znaczenia Heraklei, dlatego też była nie do przyjęcia przez ogół obywateli miasta.

Wobec dużego popytu na artykuły żywnościowe przybrał na wadze problem stosunków agrarnych. Wiele ziem zostało zajętych za długi przez bogatszych właścicieli. Pozostałym, drobnym posiadaczom, groziła ta sama sytuacja. Narastało więc niezadowolenie wśród ludu, którego rzecznikiem stał się Klearch.

Urodził się on ok. 400 r. p. n. e. Odebrał staranne wykształcenie. Jako młodzieniec przybył do Aten, gdzie był słuchaczem Platona i Isokratesa (*Memn.* I 1; *Chion* 13,1; Sud. *l. c.*). Działo się to zapewne w latach 80-tych IV w. p. n. e., jako że Isokrates otworzył swą szkołę wymowy w 390 r. p. n. e. O jego pochodzeniu społecznym nie możemy powiedzieć nic pewnego. Rodzina Klearcha od dłuższego czasu osiadła w Heraklei i miała na pewno obywatelstwo miasta, gdyż Diodor (XV 81,4) stwierdził, że Κλέαρχος, τὸ γένος ὢν ἐξ Ἡρακλείας τῆς ἐν τῷ Πόντῳ. Możemy przyjąć z dużym prawdopodobieństwem, że pochodził ze sfer arystokratycznych. Są to oczywiście tylko przypuszczenia, lecz jeśli uwzględni się sposób jego wychowania, poważanie, jakim cieszył się w mieście on sam i jego rodzina, stanowisko sprawowane nad najemnikami w czasie służby u Mitrydatesa oraz zwykłą prawidłowość, że tyranami stawali się na ogół ludzie z arystokracji, to przypuszczenia te nabierają pewnych cech prawdopodobieństwa.

Klearch, stojąc w opozycji wobec istniejącego ustroju, już wtedy myślał o tym, jak wykorzystać napięcie w mieście dla zdobycia władzy. Bliżej nie określone poczynania w tym kierunku nie powiodły się jednak i Klearch został skazany na wygnanie (Just. XVI 4,4). Udał się do Frygii nad Hellespontem. Został tam dowódcą wojsk najemnych u Mitrydatesa (Sud. *l. c.*), być może syna Ariobarzanesa, satrapy tejże prowincji. Stało się to około 370 r. p. n. e., jeśli weźmie się pod uwagę określenie (Sud. *l. c.*) οὐ μὴν μετὰ μακρὸν poprzedzające wypadki z 364 r. p. n. e.

Półśrodki, bo tak trzeba nazwać wygnanie Klearcha, nie rozwiązały nabrzmiałych konfliktów. Lud domagał się *novas tabulas et divisionem agrorum divitum* (Just. XVI 4,2). W związku z tym ruchem istnieją dziś hipotezy, jakoby mieli brać w nim udział również Mariandyni. Brak o tym jednak wszelkich wzmianek źródłowych.

---

[32] Ch. M. Danoff, *K voprosu ob ekonomikie Frakii i ee černomorskogo eksporta u egejskogo poberežji v pozdneklassičeskuju i ellenističeskuju epochi*, Ant. Obšč., Moskva 1967, s. 131—135, krytykuje F. Heichelheima, *Sitos*, RE, Suplbd. VI, kol. 833, który uważał, że było to zboże niskiej jakości.

Utożsamianie ich z *servos*, — o których wspomina Justyn (XVI 5,2), jest nieuzasadnione, bowiem pod tym pojęciem kryli się z pewnością niewolnicy innych narodowości[33]. Poza tym rola niewolników była zupełnie pasywna. Nie brali oni udziału w przewrocie jako siła zbrojna a skoligacenie ich z przedstawicielkami rodów arystokratycznych, o ile możemy wierzyć Justynowi, było spowodowane wyraźnym rozkazem Klearcha, który w ten sposób chciał zniszczyć fizycznie rody swych przeciwników.

Wydarzenia te zmusiły oligarchów do częściowej zmiany taktyki. Postulaty ludności można było zrealizować jedynie w przypadku zmiany systemu wewnętrznego kolonii lub poprzez ekspansję zewnętrzną. Ponieważ przyjęcie pierwszego wariantu godziłoby w podstawy bytu oligarchów, zdecydowano się na drugie rozwiązanie. Ekspansję skierowano na tereny Krymu powiązane już uprzednio z Herakleą. Główny punkt na tym obszarze, Teodozja, był coraz bardziej zagrożony przez władców bosforańskich. Popierani przez kupców[34] pragnęli zdobyć dla siebie ten ważny ekonomicznie port[35]. Po nieudanych atakach, w czasie których zmarł w 389/8 r. p. n. e. Satyr I, decydującą wyprawę podjął syn zmarłego, Leukon I (389/8–349/8 r. p. n. e.). Heraklea udzieliła Teodozji pomocy (Polyaen. *Strateg.* VI 9,4). Wysłana flota była jednak słaba i działała dość ospale. W rezultacie Teodozja padła[36].

Zbrojna interwencja, zamiast spodziewanych wawrzynów, przyniosła skutek wręcz odwrotny. Do żądań ludu dołączyło się jeszcze niezadowolenie warstwy kupieckiej. Nie miała ona najmniejszego zamiaru finansowania działań wojennych, które wobec upadku Teodozji i tak nie miały sensu. Zostały one przerwane w okresie przewrotu Klearcha, który wyszedł naprzeciw tym postulatom i, jak to sugerował prof. Gajdukievič, przerwał wojnę.

W wyniku tych wydarzeń w latach 60-tych IV w. p. n. e. społeczeństwo Heraklei zostało podzielone na dwa ugrupowania: rządzących oligarchów oraz domagający się reform lud, popierany przez część sfer kupiecko-handlowych.

W 364 r. p. n. e. napięcie w mieście doszło do szczytu. Suda stwierdza wprost, że ἐκπίπτουσιν οἱ Ἡρακλεῶται εἰς στάσιν βαρεῖαν.

Oligarchowie, widząc zagrożenie swej władzy, postanowili posłużyć się siłą. Liczyli przy tym na swą jednomyślność, która stanowiła o ich mocy. Przeliczyli się jednak w tym względzie. W czasie narad nad sposobem rozwiązania konfliktu część oligarchów czerpiąca zyski z handlu i powiązana z kupcami sprzeciwiła się gwałtownym rozwiązaniom, opowiadając się za ustępstwami. Wynika to z relacji Justyna (XVI 4,2), że sprawa ta długo roztrząsana na posiedzeniu βουλή nie mogła znaleźć

---

[33] Można tu przeprowadzić paralelę do składu egipskich laoi. Por. A. Świderek, *W państwie Apolloniosa*, Warszawa 1959, s. 137. Natomiast K. K. Zelin, M. K. Trofimova, *Formy zavisimosti v vostočnom sredizemnomorie ellenističeskogo perioda*, Moskva 1967, s. 65, 74, kładą znak równości między laoi a Aigyptoi.

[34] Gajdukievič, *o. c.* rozdz. IV.

[35] D. B. Ślov, *Fieodozija, Gerakleja i Spartokidy*, VDI 1950, nr III, s. 168.

[36] CIRB 6,6a, 8, 1037, 1038.

rozwiązania. Zaskoczona tym część oligarchów, nie mogąc znikąd liczyć na pomoc, postanowiła wezwać ateńczyka Tymoteosa, a następnie Epaminondasa z Teb. Gdy ci odmówili, grupa najbardziej nieprzejednanych oligarchów, naglona koniecznością, zwróciła się o pomoc do człowieka niegdyś przez nich wygnanego, Klearcha (Just. XVI 4,3—5).

Taki rozwój wydarzeń pozwoliłby nam zrozumieć na pozór absurdalną prośbę oligarchów. Zaskoczeni opozycją nawet w swym łonie, nie mieli czasu czekać na przybycie pomocy; potrzebowali jej natychmiast. Gdy odmówili jej wodzowie greccy operujący wokół Bizancjum, jedynym człowiekiem dysponującym w pobliżu siłą militarną był właśnie Klearch. Dlatego też zwrócono się do niego[37].

Klearch wyraził zgodę. Źródła podają, że od samego początku miał zamiar wykorzystać zaistniałą sytuację i zdobyć w Heraklei pozycję tyrana (Just. XVI 4,6; Diod. XV 81,4; Sud. *l. c.*). Z drugiej strony wypada zaznaczyć, że jego poczynania, abstrahując od motywów, były zbieżne z dobrze pojętym interesem miasta. Świadczy o tym ewolucja stosunków z Mitrydatesem. W momencie wezwania do Heraklei Klearch zawarł z nim tajny układ, na mocy którego w zamian za pomoc, prawdopodobnie w formie pieniędzy na żołd dla najemników, miasto zostałoby wydane Mitrydatesowi, *civium suorum hosti*. Klearch pozostałby tam jako perski „praefectus" (Just. XVI 4,7). Układ ten nigdy nie wszedł w życie. W chwili jego realizacji Klearch pojmał Mitrydatesa, zwolniwszy go dopiero za okupem (Just. XVI 4,9). Chociaż można by postawić zarzut, że głównym motywem zdrady Klearcha była chęć zdobycia pieniędzy, to nie da się zaprzeczać, że uwzględnił on również nastroje panujące wśród mas obywateli. Nie chodziło mu jedynie o zdobycie władzy i sprawowanie jej za wszelką cenę, lecz pragnął również pozyskać dla swych rządów rzesze społeczeństwa. Zerwanie układu z Mitrydatesem było pierwszą oznaką świadczącą o tym nastawieniu.

Następnym krokiem Klearcha było zerwanie z konserwatywnymi oligarchami. Tak to ex *defensore senatoriae causae* stał się *patronus plebis* (Just. XVI 4,10). Lud nadał mu *summum imperium* (Just. XVI 4,16), a Klearch, w interesie swoim i obywateli, wystąpił przeciw panującemu ustrojowi. Aresztował 60 oligarchów, wielu zmusił do ucieczki konfiskując równocześnie ich majątki, które stały się podstawą przyszłej fortuny jego rodu. Były to poczynania represyjne, mające na celu jak najdalej idące osłabienie wpływów wygnanych oligarchów. Stało się to konieczne, gdyż nie zrezygnowali oni z prób odzyskania władzy, przygotowując się do wojny z Klearchem, którego polityka idąca na razie zgodnie z dążeniami ogółu obywateli, dała teraz pozytywne wyniki.

Szeregi najemników Klearcha nie były chyba zbyt liczne. Świadczy o tym podkreślenie przez Justyna roli militarnego poparcia, jakiego udzielili mu Herakleoci.

---

[37] E. Meyer, *Geschichte d. Altertum*², t. V, Stuttgart 1913, s. 488, twierdził, że wydarzenia wewnętrzne z 364 r. p. n. e. sprawiły, że Mitrydates zaatakował miasto, i to właśnie przeciw niemu Heraklea wzywała pomocy.

Oni to prawdopodobnie zaciągając się do armii stworzyli podstawę siły militarnej Heraklei, tym ważniejszą, że o charakterze obywatelskim. Ten specyficzny rys sił zbrojnych, tak odbiegający od wzorów epoki, zachował się zresztą przez cały IV w. p. n. e. Wprawdzie Eneasz Taktyk (XII 5) stwierdził, że najemnicy Klearcha byli πλείονες τοῦ προσήκοντος, jednak wbrew przyjętym poglądom[38] uważam, że nie odnosi się to do momentu zdobycia władzy przez tyrana, lecz właśnie do okresu, kiedy robiono zaciągi w celu odparcia interwencji oligarchów. Pod określeniem „najemników" kryliby się w takim razie obywatele miasta. Nie brano pod uwagę, że Eneasz Taktyk pisząc o Klearchu powodował się niechęcią do tyranii jako takiej, a jego dzieło pełne jest retorycznego ubarwienia, które miało podkreślić dramatyczność chwili. Nie zauważono również, że głównym celem autora było udowodnienie za wszelką cenę tezy postawionej na samym początku — że zubożenie obywateli i okrucieństwo tyrana jest spowodowane utrzymywaniem wojsk najemnych. Nie uwzględniono również wzmianki Memnona odnoszącej się do czasów Dionizjusza, który to dzięki poparciu obywateli miasta — czytaj: „sił zbrojnych Heraklei", zachował swą władzę.

Gdyby istniała silna armia najemników, to prędzej czy później wyrósłby tak typowy dla tej epoki konflikt między nimi a rządzącym tyranem. Nie wspomina o tym żadne źródło, co wprawdzie nie jest dostatecznym dowodem, lecz trzeba zaznaczyć, że znając rozwój stosunków społecznych w ciągu interesujących nas 60-ciu lat, nie zauważa się żadnych śladów, jakie by pozostawiły tak duże ilości obcych elementów mających własne, specyficzne cele. Rolę najemników w armii Klearcha i jego następców należałoby, moim zdaniem, ograniczyć do niewielkich rozmiarów, prawdopodobnie jedynie do straży przybocznej. Głównie więc dzięki pomocy Herakleotów Klearch stoczył zwycięską bitwę z oligarchami, biorąc wielu z nich do niewoli (Just. XVI 5,5).

Następny okres rządów Klearcha to dzieje panowania typowego władcy okresu „młodszej tyranii" — tak przynajmniej oceniają go źródła. Zarzucają mu gwałty i mordy, w wyniku których *nullus locus urbi a crudelitate tyranni vacat* (Just. XVI 5,6). Przypisują mu szeroko rozpowszechniony wśród tyranów zwyczaj — przykładem mogą być tutaj Dionizjusz (Diod. XV 81,4) i Nabis (Polib. XIII 6,3) — obdzielania niewolników żonami swych przeciwników (Just. XVI 5,2). Na tej podstawie próbowano porównywać Klearcha z tyranem Nabisem, czyniąc go obrońcą niewolników, a rządy jego nazywając „tyranią demokratyczną"[39]. Jednakże w obliczu nowszych badań nad charakterem tyranii Nabisa[40], pogląd ten należy odrzucić. Raczej już można zgodzić się z opinią wydaną jeszcze przez Diodora (XV 81,4), co

---

[38] H. Köchly, W. Rüstow, *Griechische Kriegsschriftsteller*, t. I, Leipzig 1853, s. 162; Hunter, *o. c.* s. 139—140.

[39] E. Levi, *K voprosu o datirovke Chersonesskoj prisjagi*, CA IX 1947, s. 90.

[40] M. Józefowicz, *Tyrania Nabisa w świetle źródeł i historiografii nowożytnej*, Zeszyty Nauk. UJ CCXXXII, Pr. Hist. z. 30, Kraków 1970.

do zbieżności poczynań Klearcha i Dionizjusza Syrakuzańskiego, choć i to porównanie nie oddaje całej specyfiki jego rządów. Klearch, jak już wspomniałem, oparł swe panowanie nie na wojskach najemnych[41], lecz na obywatelach miasta. Przypisywane mu zbrodnie dotyczą jego przeciwników — ofiarami byli wzięci do niewoli oligarchowie. Broniąc się przed dalszymi spiskami prześladował jedynie oligarchów lub ludzi z nimi związanych (Just. XVI 5,6). Tak bowiem rozumiem wzmiankę Memnona (I 2), że był πρὸς τοὺς εὐεργέτας ἀχάριστος. Dobroczyńcy to ludzie, którzy wezwali go do Heraklei, czyli oligarchowie. Również sposób zabijania przez podanie cykuty (Ath. III 85 b) był charakterystyczny jako środek tracenia ludzi oskarżonych o zdradę stanu — więc znów oligarchowie. Wreszcie postacie spiskowców, którzy zabili Klearcha. Byli to *nobilissimi iuvenes*, słuchacze Platona (Just. XVI 5,13; Sud. *l. c.*), ludzie nieliczni (Memn. I 3), których Justyn (XVI 5,13) ocenił na 50 osób rekrutujących się głównie z „clientes". Sam przebieg zamachu i dalsze losy spiskowców świadczyły o zupełnym braku powiązań z szerszymi masami[42]. Represje dotyczyły więc przede wszystkim oligarchów, będących nieustannym zagrożeniem dla władzy Klearcha oraz dla miasta. Memnon (I 2) wspomina o οἱ ὁμόφυλοι, dla których Klearch miał być obrońcą. Ci współplemieńcy to demos, to również ta część warstw zamożnych, która odniosła korzyści dzięki nowej polityce gospodarczej tyrana. Jej cechą charakterystyczną było silne poparcie handlu i podporządkowanie tej zasadzie polityki zagranicznej. Świadczy o tym szczególnie układ handlowy z Atenami z 361/360 r. p. n. e. Była to próba przeciwdziałania zaistniałej sytuacji ekonomicznej, kiedy to główny kontrahent Heraklei, Teodozja, została zajęta przez państwo bosforańskie[43].

Stosunki z Persami były nacechowane realizmem. Dzięki poselstwom do króla perskiego (Memn. I 4) Klearch zapewnił miastu pokojową egzystencję, której nie zagrażał już, jak dawniej, Mitrydates. Taka linia była zupełnie zrozumiała z punktu widzenia Heraklei. Odpowiadała przy tym również perskiej racji stanu. Chociaż badania nad myślą polityczną Persji tego okresu, właśnie z jej punktu widzenia, zostały podjęte niedawno i wiele kwestii pozostało jeszcze nadal otwartych, wydaje się, że król Artakserkses III Ochos stłumiwszy bunty satrapów uznał miasta greckie za siłę zdolną zrównoważyć wpływy swych namiestników, gdyby ci ponownie pragnęli się usamodzielnić. Być może, utrzymując dobrosąsiedzkie stosunki z Herakleą, liczył, że taką właśnie rolę odegra to miasto w stosunku do satrapy największej tam prowincji, Frygii nad Hellespontem, Ariobarzanesa i jego syna Mitrydatesa.

Rezultatem tej polityki było to, że Klearch mógł teraz przystąpić do rozszerzenia terytorium Heraklei. W wyniku pomyślnych wypraw, sąsiednie miasta: Tieon,

---

[41] O roli najemników w procesie tworzenia się tyranii L. P. Marinovič, *Socjalno-političeskaja borba i najemničestvo v Grecji IV v. d. n.e. v traktate Eneja Taktika*, VDI 1962, nr III, s. 49—77.

[42] Levi, *o. c.* s. 91, uważał ten zamach za rezultat odejścia Klearcha od kręgu arystokracji, do której należał.

[43] Maksimova, *o. c.* s. 118.

Kieros oraz część wybrzeża Paflagonii, musiały uznać zwierzchnictwo Klearcha (Polyaen. II 20,3)[44].

Poparcie społeczeństwa dla tych poczynań spowodowało, że gdy w 352 r. p. n. e. Klearch został zabity podczas składania ofiar (Memn. I 4; Chion, 17,1) przez Chiona i Leonidesa[45], śmierć jego nie spowodowała zmiany ustroju (Just. XVI 5,15). Spiskowcy zostali schwytani ὑπὸ τῶν σωματοφυλάκων (Memn. I 5) czy też *a satellitibus* (Just. XVI 5,16). Lud nie udzielił poparcia zamachowcom. Władzę objął starszy brat Klearcha — Satyros (Just. XVI 5,18) będąc ἐπίτροπος dzieci zamordowanego tyrana, Tymoteosa i Dionizjusza (Memn. II 1).

Satyros urodził się w roku 410 p. n. e. Władzę sprawował do 345 r. p. n. e. (Memn. II 5). Były to krwawe rządy — w srogości przewyższył nie tylko Klearcha, lecz i pozostałych tyranów (Memn. II 1). Zostało to spowodowane chęcią przekazania władzy swoim bratankom, przeciw którym zaczęły się również tworzyć spiski (Memn. II 2—3). Sprawowane w ten sposób rządy nie mogły przysporzyć Satyrosowi popularności, gdyż wskutek podejrzliwości tyrana ucierpiało z pewnością wiele niewinnych osób.

W roku 345 p. n. e. schorowany Satyros przekazał władzę starszemu z braci, Tymoteosowi, a sam wkrótce zmarł (Memn. II 4). Objęcie władzy przez Tymoteosa zapoczątkowało nowy kierunek polityki, kontynuowany przez jego następców. Władza tyrańska zaczęła coraz bardziej przekształcać się w kierunku złagodzenia reżimu i demokratyzacji: ἐπὶ τὸ πραότερον καὶ δημοκρατικώτερον (Memn. III 1). Memnon stwierdził otwarcie, że Tymoteos nie był już nazywany tyranem, lecz dobroczyńcą. Przezwano go również Σωτήρ, który to przydomek stał się jednym z najchętniej noszonych przez hellenistycznych władców. Zostało to spowodowane nie tylko złagodzeniem reżimu wprowadzonego przez Satyrosa, lecz przede wszystkim rozwiązaniem kwestii społecznych, które od 364 r. p. n. e. ponownie się nagromadziły. Nie ma żadnych przekazów o tym, aby Klearch przejąwszy władzę przeprowadził jakiekolwiek reformy społeczne. Wprawdzie zmiana ustroju rozładowała powstałe napięcie, jednak nie rozwiązany problem biedoty przybrał na wadze, szczególnie gdy zaostrzyły się różnice wobec pozostałych warstw społecznych, które powiększyły się dzięki pomyślnej sytuacji gospodarczej.

Wzrosło zadłużenie najbiedniejszych obywateli, problem tak często spotykany w społeczeństwach starożytnych. Rozwiązanie go na wzór soloński przyniosłoby nowe walki, gdyż warstwa kupiecka przestałaby udzielać poparcia tyranowi. W tej sytuacji Tymoteos wykorzystał swój olbrzymi majątek rodzinny i zadowalając obie strony τά τε γὰρ χρέα τοῖς δανεισταῖς παρ' ἑαυτοῦ διελύσατο. Oprócz tego wiedząc, że biedacy choć uwolnieni od długów nie mieli środków do życia πρὸς τὰς ἐμπορίας

---

[44] Meyer, *o. c.* s. 489.

[45] Wszystkie źródła jako sprawcę mordu podają zgodnie Chiona. Natomiast co do pozostałych członków zamachu istnieją rozbieżności. Elian wymienia Leonidesa i Antiteusa. Memnon Leonidesa i Euksenona. Trogus tylko Leonidesa.

καὶ τὸν ἄλλον βίον τόκων ἄνευ ἐπήρκεσε. Tym sposobem wszyscy zainteresowani odnieśli korzyści dzięki jego reformom. Biedni otrzymali środki do życia, bogaci pieniądze, a Tymoteos poparcie wszystkich. Dużą rolę odegrała również amnestia. Objęła ona tzw. niewinnych (τοὺς ἀνευθύνους). Pod tym terminem kryli się prawdopodobnie ludzie podejrzani o działalność polityczną. Przebaczenie win uzyskali również pospolici przestępcy: οἱ ἐν αἰτίαις (Memn. III 1).

Powodzenie towarzyszyło również Tymoteosowi w polityce zagranicznej; powrócił on do polityki swego ojca, prowadząc liczne wojny. Świadczą o tym fragmenty Memnona, który twierdził, że Timotheos πρὸς τὰς πολεμικὰς... ἀνδρείως ἐφέρετο, lub inne partie chwalące jego dzielność w czynach wojennych (Memn. III 2). Przeciwników jego nie znamy. Prawdopodobnie, idąc za hipotezą badaczy radzieckich, należy przyjąć, że wojny te to echo walk z tą częścią Mariandynów, która zachowała do tego czasu swą niezależność[46].

W 340 r. p. n. e. Tymoteos wyznaczył na swego następcę brata Dionizjusza i wspólnie z nim zaczął sprawować rządy[47], co zostało przyjęte z dużą aprobatą przez obywateli Heraklei. Mieli bowiem gwarancję, że kierunek polityki, jaki zapoczątkował Tymoteos, będzie zachowany. W dowód wdzięczności miasto przestało bić swą monetę z tradycyjnym wyobrażeniem Heraklesa i zaczęło wypuszczać monety z wyobrażeniami nowych władców[48].

Był to okres największego rozwoju gospodarczego Heraklei. Rozwinął się wówczas masowy eksport towarów rzemieślniczych, a szczególnie ceramiki[49]. W Heraklei wytwarzano równolegle w tym samym czasie trzy typy amfor, natomiast inne ośrodki produkowały w analogicznej sytuacji jeden lub najwyżej dwa typy[50]. Świadczy to nie tylko o znacznym rozwoju rzemiosła, który był na tyle bujny, że zaistniała nawet konkurencja między poszczególnymi ergasteriami, lecz także o silnym rozwoju handlu, który zapewnił zbyt na te amfory[51]. Służyły one zapewne jako opakowanie dla głównego towaru Heraklei: wina oraz oliwy[52]. Wprowadzenie monokultury zbożowej w państwie bosforańskim wzmogło zapotrzebowanie na te produkty. Heraklea słynąca z wina (Ath. I 32 b) dysponowała na tyle silnym przemysłem winnym i flotą, że była w stanie zapewnić jego eksport[53]. Dopiero w III w.

---

[46] Neichardt, *o. c.* s. 128, idąc za V. P. Dzadurovą.

[47] Na podstawie monet Berve, *o. c.*, t. I, s. 319, 320.

[48] Ch. Seltman, *Greek Coins*[4], London 1965, s. 181; L. Walcher de Molthein, *Catalogue de la collection des médailles grecques*, Paris 1895, s. 149, w. 1836. Uprzednio monetę ze swym inicjałem (K) wypuścił być może Klearch, choć jest to tylko przypuszczenie Head, H. N., s. 514.

[49] Maksimova, *o. c.* s. 111—113.

[50] Z. Sztetyłło, *Stemple greckich amfor i ceramicznych materiałów budowlanych*, Warszawa 1962, s. 16.

[51] Z. Sztetyłło, *Rola Mirmekionu w życiu gospodarczym państwa bosforskiego w IV—I w. p. n. e.*, Warszawa 1972, s. 65.

[52] Z. Sztetyłło, *Rola Mirmekionu...*, s. 96—101.

[53] Neichardt, *o. c.* s. 146; Gajdukievič, *o. c.* s. 87; Z. Sztetyłło, *Rola Mirmekionu...*, s. 72.

p. n. e. rolę Heraklei w handlu winem przejęła Synope. Świadczy o tym zdecydowana przewaga ilościowa stempli na imadłach greckich amfor znalezionych w Myrmekion (26), i choć ilość stempli Heraklei jest znikoma (2), to są one najwcześniejsze, bo właśnie z IV w. p. n. e.[54] Być może są one śladem czwartowiecznych wpływów gospodarczych Heraklei na tym terenie.

W okresie późniejszym, kiedy państwo bosforańskie zaspokoiło w dużej mierze popyt na wino własną produkcją[55], kontakty te zostały rozluźnione. O rozlicznych powiązaniach mieszkańców Heraklei, choć niekoniecznie handlowych, z innymi ośrodkami cywilizacji greckiej, świadczą również liczne stele nagrobne znajdowane na całym obszarze wybrzeża Morza Czarnego[56].

W 337 r. p. n. e. Tymoteos zmarł i od tego czasu Dionizjusz stał się jedynym władcą Heraklei. Kontynuował on politykę brata, co zjednało mu ogół mieszkańców miasta. Poparcie to zadecydowało o dalszych losach tyranii, która została poważnie zagrożona, kiedy Aleksander Wielki wyruszył na Persję.

Ponieważ w Azji Mniejszej miasta greckie, a wśród nich i Heraklea, były w dużej mierze rządzone przez properskich tyranów lub oligarchów, w interesie Aleksandra leżało popieranie ugrupowań opozycyjnych, tj. demokratycznych. W zdobytych miastach zniesiono φόρος płacony Persom, a w zamian za to musiały one przystąpić do Związku Korynckiego i płacić σύνταξις na ogół w poprzedniej wysokości[57]. Poza tym w miastach pozostawiono garnizony wojskowe, a zarząd wewnętrzny pozostał w rękach mieszkańców, chociaż wszelkie ważniejsze postanowienia zależały od Aleksandra. Autonomia polis stała się iluzją[58]. Spowodowało to, że Heraklea z niepokojem oczekiwała na rozwój wypadków. Tyrania na tym terenie opierała się wprawdzie na elementach demokratycznych, ale wszelkie poczynania Macedończyka wypływały nie z φιλανθρωπία, lecz z konieczności dostosowania się do istniejącego układu sił. Dla uplastycznienia tego wywodu wypada zaznaczyć, idąc za mową Demostenesa Περὶ τῶν πρὸς Ἀλέξανδρον συνθηκῶν, że na terenie Grec$_9$ Aleksander popierał właśnie tyranów i oligarchów, zwalczając demokratów[5] Nic więc dziwnego, że wygnana opozycja oligarchiczna, ciągle jeszcze aktyw n

---

[54] Z. Sztetyłło, *Stemplowane imadła amfor greckich z wykopalisk polskich w Mirmeki na Krymie z roku 1958*, Rocz. Muz. Nar. w Warszawie IX 1965, s. 93–116.

[55] Z. Sztetyłło, *Production et commerce du vin à Myrmekion à l' époque hellénistique*, s. 99, 109–110; 112, Travaux du Centre d'Archèologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences, t. X, Études et Travaux IV; Gajdukievič, *o. c.* s. 103.

[56] CIRB 44, 923, 925; *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, t. I, Sofia 1970, nr 110 bis, 112, 139, 144, 223, 343 bis.

[57] F. Schachermeyr, *Alexander der Grosse*, Salzburg 1949, s. 149.

[58] E. Bodian, *The Administration of the Empire*, Greece and Rome XII 1965, s. 178, pisze, że miasta greckie otrzymały „a shadow of independence", tak samo F. Schachermeyr, *o. c.* s. 149; przeciwnie twierdzi W. W. Tarn, *Alexander the Great*, t. I, Oxford 1949, s. 18, oraz F. Sokołowski, *Propaganda polityczna w Grecji w okresie upadku niepodległości*, Warszawa 1947, s. 17.

[59] Bodian, *o. c.* s. 167.

z łatwością mogła wykorzystać fakt utrzymywania przez miasto dobrych stosunków z Persami.

Gdy w 334 r. p. n. e. Aleksander Wielki bawił w Azji Mniejszej, przeciwnicy tyranów Heraklei zwrócili się do niego z prośbą, by przywrócił im κάθοδον καὶ τὴν τῆς πόλεως πάτριον δημοκρατίαν (Memn. IV 1). Aleksander nie podjął jednak żadnej decyzji — może nie chciał w nieodpowiednim dla siebie czasie, przed bitwą pod Issos, znaleźć się w obliczu jeszcze jednego przeciwnika. Jest też rzeczą możliwą, że wpłynęło na to poparcie ludu, jakim cieszył się Dionizjusz, albo poparcie jego siostry Kleopatry, która była zwolenniczką tyrana — w każdym bądź razie Heraklea zachowała swą formę rządów. Nie należy się jednak dziwić, że śmierć Aleksandra została przyjęta przez Dionizjusza z radością (Memn. IV 2).

Po śmierci Aleksandra Wielkiego kwestia Heraklei Pontyjskiej została podjęta na nowo. Przeciwnicy Dionizjusza zwrócili się z tymi samymi prośbami do Perdikkasa. Tyran Heraklei ponownie znalazł się w niebezpieczeństwie, którego uniknął ... ταῖς ὁμοίαις μεθόδοις (Memn. IV 3). W tym wypadku, decydujące znaczenie miało być może wstawiennictwo Kleopatry, z której zdaniem Perdikkas musiał się wówczas liczyć. W swych początkowych zamiarach pragnął żyć w dobrych stosunkach z Antypatrem i z tego też powodu ożenił się z jego córką Nikeją (Diod. XVIII 23,3; Arr. *Succ.* 21)[60]. W miarę jednak, jak podstawy jego władzy stawały się coraz silniejsze, zmienił również swe założenia polityczne. Zamierzał sięgnąć po koronę królewską — małżeństwo z Kleopatrą, siostrą samego Aleksandra Wielkiego, byłoby mu w tym niezwykle pomocne.

Ambitne plany Perdikkasa nie powiodły się, a on sam zginął w 321 r. p. n. e. Jego władza przeszła w ręce Antypatra. Dowództwo nad wojskiem w całej Azji objął Antygon[61], który gotował się do wystąpienia przeciw zwolennikowi nieżyjącego już Perdikkasa, Eumenesowi.

Antygonowi udzieliły poparcia miasta greckie podlegające Dionizjuszowi. Zbliżenie nastąpiło znacznie wcześniej, prawdopodobnie na tle wspólnego zagrożenia przez Perdikkasa[62]. Po roku 321 p. n. e. więzy te nie osłabły, lecz wprost przeciwnie, uległy zacieśnieniu, doprowadzając z czasem do wspólnych wystąpień zbrojnych. Doszło do nich w czasie tzw. III wojny diadochów w latach 315—311 p. n. e. Przeciw Antygonowi zawiązała się koalicja Ptolemeusza, Kassandra, Lyzymacha i Seleukosa (Just. XV 1,4; App. *Syr.* 53,270)[63].

Zabezpieczenie granic leżących na Bosforze dawało Antygonowi wolną rękę na froncie syryjskim. Dlatego też w dalszym ciągu darzył życzliwością miasta greckie leżące na tym terenie, a szczególnie najsilniejsze z nich, Herakleę. Dzięki temu Dionizjusz mógł umocnić na całym wybrzeżu swoje wpływy.

---

[60] Poprzednia żona, Kynana, została zabita za jego przyzwoleniem — Arr. *Succ.* 22.

[61] H. Bengtson, *Die Strategie in der Hellenistischen Zeit*, t. I, München 1937, s. 98—99.

[62] Berve, *o. c.*, t. I, s. 321.

[63] Diod. XIX 57,2 nie wymienia Seleukosa.

Zostały one ugruntowane systemem powiązań rodzinnych. Swą córkę z pierwszego małżeństwa wydał za Ptolemeusza, bratanka Antygona. Sam ożenił się w 315 r. p. n. e. z Amastris, córką Oksatrosa, brata Dariusza (Memn. IV 4). Podniosło to wydatnie pozycję Dionizjusza wobec sąsiednich władców, którzy panowali nad rodzimymi ludami terenów nadczarnomorskich, będąc powiązani z perską arystokracją.

Przyczyniły się do tego również działania wojenne prowadzone przez jego zięcia, Ptolemeusza. Został on wysłany w 314 r. p. n. e. do Pontu w celu zlikwidowania dywersji Kasandra[64]. Wkrótce uwolnił od oblężenia Amissos (Diod. XIX 60,2) oraz pokonał Zipoitesa, króla Bitynów. Zmusił go do przystąpienia do συμμαχία, w której znalazły się również miasta Astakos i Kalchedon[65].

Cały obszar nadczarnomorski należał więc do sprzymierzeńców Antygona. Być może stało się to na skutek zawarcia συμμαχίαι z poszczególnymi władcami. Wydaje mi się, że Antygon zamierzał stworzyć na tym terenie rodzaj Związku Nadczarnomorskiego, do którego mieli również należeć Dionizjusz z Heraklei i Mitrydates II z Kios i Karine. Związek ten nie miał jednak na celu zorganizowania tych obszarów w jeden twór polityczny, ponieważ mogłaby wówczas zaistnieć możliwość utraty kontroli nad nim. Antygonowi chodziło prawdopodobnie o to, by przez utworzenie Związku zlikwidować walki między poszczególnymi władcami i miastami, stwarzało to bowiem niebezpieczeństwo wykorzystania tych starć przez jego przeciwników.

Jeśli to było celem Antygona, to został on osiągnięty: wpływy Kassandra zostały wyeliminowane, a zwaśnione strony zmuszono do pogodzenia się i związania z Antygonem. Granicę na Hellesponcie udało się zabezpieczyć, co pozwoliło Antygonowi rozpocząć działania na froncie syryjskim. W operacjach tych brały również udział oddziały Związku. Był on reprezentowany przez Dionizjusza, który καὶ ᾽Αντιγόνῳ δὲ τὴν ᾽Ασίαν κατέχοντι λαμπρῶς συμμαχήσας ὁπότε τὴν Κύπρον[66] ἐπολιόρκει (Memn. IV 6). Flota ta składała się zapewne ze statków z szeregu miast greckich, wiadomość Memnona można bowiem utożsamić z przekazem Diodora (XIX 62,7), że πρὸς ᾽Αντίγονον κατέπλευσαν ἐξ ῾Ηλλησπόντου νῆες τετταράκοντα. Fakt, że „Związek" dostarczył jedynie floty, spowodowany był zapewne zapotrzebowaniem Antygona na ten rodzaj broni — piechotę wolał zaciągnąć w Sparcie (Diod. XIX 57,5).

Wpływy Antygona w Heraklei nie trwały długo. Po przejściu Ptolemeusza, który zarządzał Frygią nad Hellespontem, na stronę Kassadra (Diod. XX 19,2) Związek Nadczarnomorski rozpadł się. Antygon, zajęty walką z Ptolemeuszem I, nie mógł na to zareagować, szukał bowiem rozstrzygnięcia w walce z Egiptem. W 306 r. p. n. e. doszło do bitwy morskiej pod Salaminą Cypryjską, w której Deme-

---

[64] B. Niese, *Gesch. der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea*[2], t. I, Gotha 1893, s. 275, uważał to za pozostałość wojny z Eumenesem.

[65] U. Küchler, *Das asiatische Reich des Antigonos*, Berl. S. B. LIII 1898, s. 6.

[66] Począwszy od Droysena uważa się to miejsce za błędne, przyjmując, że chodzi tu o oblężenie Tyru.

triusz rozgromił flotę egipską (Diod. XX 50—52; Plut. *Dem.* XVI 1—3: Just. XV 2,6). Chcąc zadokumentować zdobytą przewagę Antygon jako pierwszy z hellenistycznych władców przyjął diadem i ogłosił się królem (Plut. *Dem.* XVII 3). To samo uczynił Demetriusz (Diod. XX 53,2; Just. XV 2,10), a w roku 305 p. n. e. Ptolemeusz I, Seleukos, Lizymach i Kassander (Diod. XX 53,3—4; Plut. *Dem.* XVIII 1; *Epit. Heid.* I 7; Just. XV 2,11—12).

Idąc za tą tendencją oraz dla podkreślenia niezależności i legalności swej władzy, tyran Dionizjusz postąpił tak samo. W 305 r. p. n. e. przyjął τὸ βασιλέως... ὄνομα (Memn. IV 6). W niedługi czas potem, na przełomie lat 305/4 p. n. e., Dionizjusz zmarł (Diod. XX 77,1).

W ten sposób zakończyło się panowanie tyranów i rozpoczęło panowanie dynastii królewskiej. Wdowa po Dionizjuszu, Amastris, sprawując regencję w imieniu małoletnich synów: Klearcha i Oksyatresa, biła monety z napisem: ΑΜΑΣΤΡΙΟΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ[67]. Postępując na wzór władców epoki założyła również miasto nazwane jej imieniem[68]. Arystotelesowska idea przekształcenia się władzy tyrana we władzę monarszą, przemiana, w zupełności akceptowana przez poddanych, została wcielona w czyn.

Kraków

THE EVOLUTION OF TYRANNY IN HERACLEA PONTICA FROM 364 TO 305 B. C.

Summary

One can find in the works of the ancient theorists of state of the Fourth Century B. C. (Aristotle Xenophon) some views which assume the possibility of a tyrant's transformation into a king and the transformation of tyranny into monarchy. Xenophon and Aristotle stress the fact that this case is very rare since usually it is a king that becomes a tyrant.

The author of the present paper, taking as an example the history of Heraclea Pontica in the Fourth Century B. C., tries to show the characteristic features of the system of government of the ruling dynasty initiated by Clearchus. This analysis is meant to show the place of Heraclea in the evolution of Greek tyranny. As the basis of his analysis the author takes the comparison between theoretical formulations and the real process of the forming of the authority in this city.

Clearchus came to power in the result of the disturbances and unrest in Heraclea. Contrary to many tyrants of the Fourth Century B. C., which seized and remained in power with the help of mercenary soldiers, Clearchus enjoyed the support of the masses of Heraclean community. It became visible during the struggles with the Heraclean oligarchs when Clearchus formed an army which was recruited mostly from the Heraclean townsmen.

---

[67] Head, *Historia Numorum*[2], London 1911, s. 506.

[68] Strab. XII 544; Arr. *Peripl.* 20; Memn. IV 9, V 4; Anom. *Peripl. P. E.* 16; Pseudo-Scym. 963; V. Tscherikover, *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit*, Leipzig 1927, s. 44—45.

As a clever politician he tried to take an advantage of the disturbances in the Persian Empire which took place during the satraps' rebellion, and offered his services to the Persian King who wanted to get in this way a kind of counterbalance against his satraps.

Under the rule of his successors, his brother Satyrus and his sons — Timotheus and Dionysius —, exiled oligarchs lost their influences and power and the masters of Heraclea were able to carry out some social and land reforms, granting democratic attributes to Heraclea's political system. Owing to such policy, which was supported by the citizens, Dionysius could preserve the independency of Heraclea when Alexander the Great and his generals came to power. Dionysius availed himself of the opportunities and extended economic relations with the colonies on the Black Sea shore. Following the Hellenistic rulers Dionysius adopted king's title which was an indication of his sovereign position, thus a former tyrant became a king.

The analysis of the evolution which took place in Heraclea Pontica warrants the statement that its ruling dynasty was the link between so called "younger Greek tyranny" and Hellenistic monarchy.

C E N S U R A E L I B R O R U M

Eos LXII 1974

C. M. Bowra, Periclean Athens, London 1971, Wiedenfeld and Nicolson, ss. 303.

Najnowsza praca C. M. Bowra podejmuje próbę ogólnej charakterystyki tego okresu w dziejach starożytnych Aten, który określa się mianem epoki Peryklesa. Autor wykorzystał swoją ogromną wiedzę i doświadczenie, aby przedstawić możliwie szeroką panoramę tych elementów, które złożyły się na rozkwit ateńskiej demokracji i jej autorytet w świecie greckim. Sama postać Peryklesa, jak również epoka, w której żył, doczekały się już licznych opracowań, jednak C. M. Bowra na podstawie analizy źródeł literackich dokonuje własnej, samodzielnej oceny najistotniejszych zjawisk tego interesującego okresu historii Aten.

W dwóch pierwszych rozdziałach (s. 12—66) poprzedzonych wstępem, autor omawia okres ateńskiej demokracji od momentu jej powstania do czasów Peryklesa. Budowniczym nowego ustroju był Kleistenes pochodzący z arystokratycznego rodu Alkmeonidów. Nie był on jednak teoretykiem, a demokratą, jak się wydaje, został jedynie z przypadku, kiedy zwrócił się do ludzi z niższych warstw o pomoc w walce z ateńską oligarchią i spartańskim królem Kleomenesem. C. M. Bowra przypomina znane elementy jego reform, a więc przede wszystkim wprowadzenie 10 fyl terytorialnych i Rady Pięciuset jako organu przedstawicielskiego. Akcentuje jednocześnie inne ważne zjawiska, które miały znaczący wpływ na dalsze losy demokracji i jej oblicze. Pierwsze sukcesy nowego ustroju były dziełem dotąd nie uprzywilejowanej grupy społecznej, na której czele stanęli jednak przedstawiciele arystokracji. Ten fakt — zdaniem autora — musiał sprawić, że nawet w czasie trwania demokratycznego ustroju Ateny zachowały pewne formy arystokratycznego stylu życia. W łonie demokracji działały nadto różne stronnictwa o odmiennej doktrynie politycznej. Nie sprzyjało to stworzeniu jednolitego i zwartego demokratycznego społeczeństwa. Od chwili powstania tego nowego ustroju zdradzał on tendencje do ekspansji, co spowodowało pojawienie się przeciwników i wśród innych państw greckich, szczególnie w Sparcie. Wymienione wyżej elementy, trafnie uchwycone przez autora książki, rzeczywiście wycisnęły silne piętno na ateńskiej demokracji i kształtowały losy Aten na przestrzeni V wieku p. n. e.

Struktura organizacyjna Kleistenesa nie była jeszcze strukturą Peryklesa. Nad jej udoskonaleniem pracowały dwa pełne pokolenia. W tym okresie przypadały wojny perskie i budowa ateńskiego imperium, a w życiu wewnętrznym powstawały różne konflikty. C. M. Bowra wskazuje na ogromną dynamikę, jaka tkwiła w demokracji i która znalazła swój pełny wyraz w walce z Persją. W rozwoju ateńskiej demokracji nowy etap stanowiła morska polityka Temistoklesa i powstanie I Związku Morskiego. Autor słusznie podkreśla, że w tym ustroju głównym bohaterem był demos, jednak źródłem dynamiki były genialne jednostki stojące na jego czele. Między Kleistenesem i Peryklesem takimi ludźmi byli Konon i Efialtes, z których pierwszy w głównej mierze walczył o ugruntowanie hegemonii Aten w świecie greckim, drugi natomiast starał się umocnić demokrację przez dokonanie dalszych zmian w życiu wewnętrznym. Jednostką najwybitniejszą, która stała się wcieleniem swojej epoki, był Perykles.

W kolejnym rozdziale (s. 67—88) C. M. Bowra podejmuje się charakterystyki ateńskiej demokracji w epoce Peryklesa. Nie mógł oczywiście przeprowadzić analizy poszczególnych dokonań tego wybitnego polityka bez poświęcenia kilku słów jemu samemu, jego arystokratycznemu pocho-

dzeniu i ludziom, w których kręgu się obracał i którzy mieli znaczny wpływ na jego światopogląd i postawę moralną. Mówi więc o jego związku z Damonem, Anaksagorasem, Sofoklesem czy Fidiaszem. Jako wykładnik politycznych poglądów Peryklesa autor przyjął trzy mowy, które zostały mu przypisane w dziele Tukidydesa. Głosił w nich Perykles, że każdy pełnoprawny obywatel bez względu na pochodzenie ma w demokracji równe szanse i równe prawo do udziału w rządach. Rzeczywistemu wykorzystaniu tych uprawnień miał służyć system wynagrodzenia za pełnione funkcje publiczne. Jego wysiłki szły w tym kierunku, aby stworzyć taki system społeczny, w którym zgodnie z zasadą złotego środka panowałoby względne wyrównanie stopnia zamożności obywateli i w ten sposób państwo zostało zabezpieczone przed stasis. Miały do tego doprowadzić sukcesy polityczne i dobrobyt ekonomiczny umożliwiający ponoszenie wydatków na administrację i flotę. Stanowiły poważne bodźce psychologiczne kształtujące dumę narodową i skłaniające do identyfikowania własnych spraw z interesem państwa. C. M. Bowra wskazuje, że rozkwit Aten w tym czasie był nie do pomyślenia bez istnienia imperium i niewolnictwa jako nieodłącznego warunku społecznego dobrobytu. Słusznie zwraca uwagę na pewnego rodzaju paradoks, mianowicie, że demokratyczne Ateny, które tyle wagi przywiązywały do swobodnego rozwoju ludzkiej indywidualności każdego człowieka, opierały się na systemie społecznym, w którym określona grupa ludzi była skrępowana niewolą. Perykles był jednak przekonany o tym, że wielkość Aten między innymi zależy od wykorzystania gospodarczej siły tkwiącej w eksploatacji niewolnictwa i ujawnienia w działaniu wszystkich zdolności drzemiących w obywatelach.

W rozdziale V i VI swojej pracy (s. 89—138) C. M. Bowra omawia problem ateńskiego imperializmu. Przekształcenie Związku Morskiego państw sprzymierzonych w imperium ateńskie było dziełem Peryklesa. Od chwili przeniesienia w 454 r. skarbca z Delos do Aten imperium to odgrywało dominującą rolę w sprawach Grecji, a sam jego twórca był postacią pierwszoplanową. Poglądy Peryklesa na sprawę imperium autor — jak to zwykł czynić — odtwarza na podstawie wspomnianych mów z dzieła Tukidydesa. Ten wybitny mąż stanu imperium ateńskie traktował jako instrument, którym mógł się posługiwać przy prowadzeniu wojen. Dzięki jego funkcjonowaniu Ateny mogły zbudować liczną flotę i zebrać znaczne sumy pieniężne. W powstałym imperium widział realizację dzieła zapoczątkowanego przez przodków, których celem było zbudowanie państwa wielkiego i zamożnego. Trzeba jednak przyznać, że polityka ekspansywna Peryklesa cechowała się w wysokim stopniu umiarkowaniem i karnością. Zdawał on sobie sprawę z oporów, jakie ateński imperializm rodził u innych państw. C. M. Bowra trafnie zauważa, że polityka imperialistyczna odpowiadała usposobieniu Ateńczyków, którzy w niej znajdowali ujście dla swej niewyczerpanej energii. Może zbyt słabo autor podkreśla zainteresowanie Peryklesa praktycznymi efektami imperium. Nie mówi on rzeczywiście w sposób otwarty o tej stronie sprawy, ale przecież wiadomo, że czuwał nad rozwojem handlu. Wzmacniał więzy łączące Ateny z terenami leżącymi nad Morzem Czarnym, które obok znaczenia strategicznego stanowiły najważniejsze źródło importu niezbędnego dla Aten zboża. Zawarł on przymierze z miastami Sycylii, usiłował, aczkolwiek bez powodzenia, zaatakować Egipt. Należy się całkowicie zgodzić ze zdaniem autora, że imperium ateńskie nie było jednak typu handlowego, jak dla przykładu Kartagina czy później Wenecja i Portugalia. Polityczny i ekonomiczny wzrost Aten stał się przyczyną konfliktu między nimi i Spartą, który doprowadził do wojny peloponeskiej.

C. M. Bowra nie mógł pominąć faktu powstania w Atenach dość silnej opozycji przeciwko Peryklesowi. Temu zagadnieniu poświęca więc jeden z następnych rozdziałów książki (s. 173—204). Nienaganna postawa Peryklesa sprawiła, że brak było podstaw do bezpośredniego zaatakowania tego polityka. Uderzono jednak gwałtownie w ludzi z jego kręgu, między innymi Anaksagorasa i Fidiasza. Szczególnie ostro występowano przeciwko jego żonie Aspazji, która łamała dotychczasowe poglądy na rolę kobiety w życiu greckim. Podejmowano próby rozbicia samych podstaw imperium przez podburzanie przeciwko Peryklesowi państw sprzymierzonych. Miało temu służyć oświadczenie, że wykorzystuje on fundusze Związku na wewnętrzne potrzeby Aten i ozdobę miasta.

Rzeczywiście, okres Peryklesa można uznać za epokę Oświecenia w kulturze greckiej. Ateny

tozkwitały jak żadne inne państwo w sferze życia duchowego. Okres Peryklesa cechuje się intelekrualnym fermentem, który dał podstawy do powstania nowych dziedzin wiedzy, jak teorii politycznej, retoryki czy logiki. We wszystkich dziedzinach istniało dążenie do uchwycenia rzeczywistości i znalezienia prawdy. C. M. Bowra ten prąd umysłowy określa mianem „the intellectual revolution" (s. 205—233). Największym powodem do dumy był fakt, że dzięki Peryklesowi Ateny stały się „szkołą Hellady". Wydały one znakomitych pisarzy i artystów, stworzyły atmosferę, w której rozkwitały różne rodzaje sztuki. Wiele ludzi, którzy nie byli urodzonymi Ateńczykami, miasto to przyciągało z taką nieprzepartą siłą, iż niektórzy w nim się osiedlili czasowo lub na stałe. Autor nie ryzykuje wyciągnięcia wniosku, że między tym rozwojem sztuk a demokracją istnieje prosty i bezpośredni związek, akcentuje natomiast słusznie fakt stworzenia korzystnej dla artystów atmosfery, jaką wytworzyła demokracja.

Wartość książki C. M. Bowra polega między innymi na tym, że szczególnie silnie podkreśla dynamiczne momenty tkwiące w ateńskiej demokracji, która w epoce Peryklesa dokonywała głębokich przemian w życiu politycznym, społecznym, a także intelektualnym nie tylko Aten, ale całej Grecji.

Praca C. M. Bowra jest z pewnością interesującą próbą syntezy jednej z najwspanialszych epok historii Grecji. Dobrze, że autor oparł się w głównej mierze na własnej interpretacji dostępnej dla czytelnika bazy źródłowej dotyczącej Peryklesa i jego działalności. Nie obciąża on czytelnika rozbudowanym aparatem historycznym w postaci cytowania bogatej przecież literatury fachowej. Przy zachowaniu całej głębi poruszonych problemów książka jest jasna w układzie i czyta się ją z zadowoleniem. Te walory upoważniają do wysunięcia propozycji, aby książka ta mogła doczekać się polskiego przekładu i znaleźć się na półkach miłośników kultury antycznej.

Edmund Heza (Toruń)

Eos LXII 1974

P. Oliva, Sparta and her social Problems, Prague 1971, ss. 347.

Mimo że w chwili obecnej zaznacza się w badaniach tendencja do uwzględnienia wszystkich ważniejszych ośrodków Grecji klasycznej, dzieje Aten i Sparty budzą w dalszym ciągu niesłabnące zainteresowanie specjalistów greckiej historii. Dotyczy to zwłaszcza historii Sparty, do której nauka dysponuje znacznie mniejszą ilością źródeł aniżeli do historii Aten. Uwaga badaczy skupia się przede wszystkim na strukturze ustrojowej i społecznej Sparty, której rola w klasycznej Grecji była pierwszoplanowa. Jest specyfiką historii Sparty, że źródła do niej nie tylko są nieliczne, ale nadto brak wśród nich systematycznego opracowania typu Arystotelesowego *Ustroju politycznego Aten*, na którym można by oprzeć rekonstrukcję głównych linii rozwojowych państwa i społeczeństwa spartańskiego. Zwłaszcza problematyka społeczna dawała i daje nieustannie podstawę do formułowania hipotez, które jednak wobec rozbieżności źródeł nie doprowadziły do ustalenia zasadniczych stwierdzeń, dotyczących najważniejszych etapów formowania się państwa i społeczeństwa spartańskiego i ich chronologii.

Z tych założeń wynikła praca czeskiego badacza P. Olivy, który postawił sobie za zadanie dokonanie próby całościowego opracowania problematyki społecznej Sparty od powstania państwowości spartańskiej aż do jej upadku w dobie podboju Grecji przez Rzym. Oliva poświęcił już szereg rozpraw i artykułów dziejom Sparty, uznaną pozycję zdobył dzięki książce traktującej o wczesnej tyranii w Grecji — *Raná řecká tyrannis*, Praha 1954. Autor podzielił książkę na trzy nierównej wielkości części, z których pierwsza (s. 15—136) poświęcona jest powstaniu państwa spartańskiego

i głównym elementom jego ustroju politycznego i społecznego, druga (s. 139—197) społeczeństwu spartańskiemu w V—IV w. p. n. e., trzecia wreszcie (s. 201—318) dziejom Sparty w okresie hellenistycznym. Rozdziały te poprzedzone są krótkim wprowadzeniem, brak jednakowoż jakiegoś podsumowania dającego pogląd autora na podstawowe zagadnienia omawiane w toku uprzednich wywodów.

Oliva zapoznał się w sposób drobiazgowy ze źródłami, których istotne partie cytuje w przypisach, oraz ogromną literaturę przedmiotu, która narosła od XVIII w. Nie ograniczył się bowiem autor do zreferowania najnowszej, pokaźnej ilościowo literatury współczesnej, ale sięgnął, i to jest cechą charakterystyczną jego warsztatu naukowego, do starszych autorów, jak G. Grote, G. Gilbert, G. F. Schömann — J. H. Lipsius, chcąc dać możliwie wyczerpujący przegląd badań nad wielu kontrowersyjnymi kwestiami. Ta sumienność w cytowaniu poglądów nowożytnych autorów, konfrontowania ich wypowiedzi z relacjami źródeł nie wyczerpuje wkładu pracy Olivy, który stara się zaznaczyć własne stanowisko wobec często bardzo rozbieżnych poglądów krytyki, zdecydowanie opowiedzieć się za opiniami, które w jego przekonaniu najlepiej odpowiadają treści relacji źródłowych, lub wzbogacić je własnymi spostrzeżeniami. Mimo więc przewagi partii referujących, o czym świadczą obfite pozycje bibliograficzne przytoczone na końcu książki, opracowanie autora jest świadectwem jego przemyśleń, wkład też Olivy do problematyki spartańskiej dokumentuje się licznymi własnymi pracami.

Oczywiście, ze względu na rozmiary książki nie jest rzeczą możliwą zająć stanowisko wobec wszystkich zagadnień szczegółowych. Na podkreślenie zasługują rozważania autora dotyczące najbardziej może spornej kwestii społecznej w Sparcie, a to helotów, powstania tej grupy społecznej i jej roli w Sparcie; idąc za Ranowiczem wiąże ją Oliva z niedorozwiniętym typem społeczeństwa niewolniczego. Analizując specyficzne, nie występujące gdzie indziej zjawiska życia społecznego w Sparcie, np. instytucji podwójnego królestwa, czy policyjnej akcji Spartan przeciw helotom, tzw. kryptei, posługuje się autor, stosując konstrukcje antropologa społecznego L. H. Morgana, analogiami zaczerpniętymi ze społeczeństw pierwotnych, Irokezów, ludów Afryki czy Australii. Uznając tę myśl za ciekawą można by tylko zarzucić autorowi, że ograniczył się jedynie do wysunięcia tych koncepcji i nie próbował swego stanowiska szerzej uzasadnić. Te bowiem społeczności prymitywne żyły i częściowo żyją jeszcze dzisiaj na bardzo niskim stopniu rozwoju kulturalnego, w większości wypadków w epoce kamiennej, nie wykraczając w swych strukturach społecznych poza najprymitywniejszą organizację. W przypadku Sparty mamy przecież do czynienia z organizacjami stojącymi na znacznie wyższym poziomie zarówno kultury materialnej, na co wskazuje używanie żelaza, jak i instytucji społecznych, państwa. Autor wkroczył na drogę rokującą pewne rezultaty, jednakże nie docenił w pełni wszystkich aspektów swego ujęcia.

W ogóle trzeba stwierdzić, że najbardziej interesująca jest pierwsza część książki zajmująca się najstarszym społeczeństwem Sparty, mniej natomiast dalsze dwie; zwłaszcza partia ostatnia dotycząca okresu hellenistycznego nie odznacza się już nowatorstwem ujęcia, choć nie brak tu interesujących zagadnień, jak np. odnoszących się do roli już w starożytności niesłusznie pomniejszanego króla Sparty Nabisa. Występują też jednak pewne dłużyzny, np. w związku z omówieniem przeciwnika Kleomenesa III Nikagorasa (s. 234—243).

Uznając sumienność opracowania, dorzucenie wielu ważnych przyczynków do tradycyjnego obrazu społeczeństwa spartańskiego nie można się jednak przy lekturze książki oprzeć wrażeniu jej jednostronności, wyobcowania wewnętrznych dziejów Sparty z całokształtu jej historii, z historii Grecji. Ta tendencja dominowała do niedawna w nauce, a przejawiała się ona w autonomii stosunków wewnętrznych i zewnętrznych. Jednakże dzisiaj uznać należy ten etap w badaniach historycznych za przezwyciężony, coraz wyraźniej postuluje się i akcentuje konieczność całościowego ujmowania procesu historycznego, powiązania historii wewnętrznej danego kraju z jego polityką zagraniczną. Na tej bowiem drodze dojść można dopiero do pewniejszych rezultatów. Konieczność takiego właśnie ujęcia dziejów Sparty postulowałem w kilku pracach — por. *Les Changements intérieurs à Sparte à la veille des guerres médiques*, Revue des Études Anciennes LXIX 1967 — nie

cytowanej przez autora; *Les Grecs et Ioniens au temps des guerres médiques*, Eos LVIII 1970; *Progressivität und Konservatismus in Sparta und Athen im Zeitalter der Perserkriege*, Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte II 1971; *L'influence des guerres médiques sur la lutte politique en Grèce*, Acta Conventus XI Eirene, Varsovie 1971. Ten nowy kierunek w badaniach uznany został przez krytykę jako zapowiedź wydobycia tą drogą ze źródeł nowego spojrzenia na ciągle jeszcze sporną problematykę historii Sparty. Por. wypowiedź D. Lotzego, *Selbstbewusstsein und Machtpolitik*, Klio LII 1970: „Józef Wolski hat das Verdienst Anstösse für andere Beurteilung des Pausanias und ueberhaupt der spartanischen Politik seit der Mitte des 6. Jahrh. gegeben zu haben". Wydaje mi się, że książka O. zyskałaby na głębokości ujęcia, gdyby autor wyraźnie nie wyizolował historii Sparty z całokształtu historii Grecji, gdyby nie wypowiedział programowego poglądu, że zewnętrzne czynniki nie wywarły wpływu na wewnętrzne stosunki w Sparcie (s. 135, s. 150). Przy takim ujęciu nie mogła ujawnić się rola czynników działających na Peloponezie, zwłaszcza Koryntu i innych ważnych ośrodków, w większym zaś jeszcze stopniu rola Aten i rywalizacji obu państw, tj. Aten i Sparty, o hegemonię.

Mimo jednak przytoczonych powyżej braków książka O. pozostanie dla każdego badacza dziejów Sparty niezbędnym przeglądem stanu badań, kierunków dominujących dzisiaj w ocenie wartości źródeł, ułatwiającym orientację w zawiłych, w wielu wypadkach nie rokujących rozwiązania problemów państwa i społeczeństwa Sparty.

Józef Wolski (Kraków)

Eos LXII 1974

J. Derbolav, Platons Sprachphilosophie in Kratylos und in den späteren Schriften (Impulse der Forschung, Band 10), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, pp. 333, in 8°.

Le livre comprend dix chapitres plus une annexe (constituant le onzième chapitre) intitulée: Cent cinquante ans de recherches sur le „Cratylos". Viennent ensuite des index: de noms, de matières et de textes de Platon étudiés.

L'annexe critique qui traite des recherches sur le *Cratylos* est particulièrement utile. Elle présente 201 livres, articles et contributions publiés au cours de 150 ans par 167 auteurs. Ces travaux sont cités dans l'ordre alphabétique des noms d'auteurs à partir de Schleiermacher (1804). Les exposés sont clairs et concis et sont un excellent instrument de travail pour les futurs chercheurs. Tout ce chapitre, y compris l'introduction et l'index chronologique, occupe les pages 221—312.

L'étude proprement dite va donc de la page 19 à la page 220. C'est une nouvelle composition, rédigée complètement à nouveau, de l'ouvrage édité en 1955 sous le titre: *Der Dialog „Kratylos" im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*. Sous cette nouvelle forme, le livre comprend dix chapitres, dont les cinq premiers traitent de problèmes de philologie et de linguistique (p. 19—100), les cinq suivants embrassent la problématique logique et liée à la théorie de la connaissance. Je ne m'attacherai dans mon compte rendu qu'aux problèmes linguistiques qui ressortent du *Cratylos*, laissant aux spécialistes tout ce qui concerne strictement la philosophie.

L'auteur présente tout ce qu'il aborde d'une manière concise et claire. Il a pris pour objet de ses recherches la philosophie linguistique de Platon, telle qu'elle apparaît non seulement dans le *Cratylos*, mais aussi dans les autres écrits de Platon, à savoir dans les dialogues: *Théétète*, *Ménon*, *Phédon*, *Phèdre*, *Sophiste* ainsi que dans la VII[e] lettre de Platon. Toutefois, le *Cratylos* mis à part, les autres oeuvres traitent de problèmes liés à la théorie de la connaissance, non linguistiques, et l'analyse en est donnée dans les derniers chapitres du livre. Je ne m'en occuperai donc pas.

On a présenté dans le chapitre premier la conception pré-platonicienne des problèmes étudiés.

Selon l'auteur, le principal représentant de la doctrine de l'origine naturelle de la langue (*physei*) était Pythagore (p. 33). Démocrite, au contraire, tenait la langue pour le résultat d'une convention, ce qu'il étayait de quatre arguments (p. 33): 1° Le même mot peut désigner un nombre plus grand de divers objets. 2° Le même objet peut avoir plus d'une dénomination. 3° Le nom du même objet peut changer. 4° A certains objets aucun nom ne convient. Et pourtant Démocrite lui-même voyait un lien entre les objets et leurs noms et appelait le mot „l'ombre de l'objet" (λόγος γὰρ ἔργου σκιή, p.34).

Le chapitre II contient le résumé du sujet du *Cratylos*. Au début, Platon énonce des arguments pour la thèse du lien entre les noms et la nature des objets qu'ils désignent; il illustre ceci par un grand nombre d'étymologies qu'il propose. Après avoir expliqué les mots dérivés d'autres mots, Platon en arrive à constater qu'il existe des mots primaires que l'on ne peut expliquer par cette méthode, tels que τὸ ἰόν, τὸ ῥέον, τὸ δοῦν. Il faut diviser ces mots primaires en éléments, c.-à-d. en syllabes et en lettres. C'est ainsi qu'apparaît le problème de la valeur sémantique des différentes lettres. Vient ensuite un court passage qui est la deuxième partie du dialogue. Ici (par la bouche de Socrate), Platon s'efforce de limiter la valeur des explications *physei*, montrant qu'il y a des cas où il faut chercher l'explication dans la convention (συνθήκη, ὁμολογία, ἔθος); les numéraux sont un exemple de ces mots créés conventionnellement. Platon met particulièrement en question la valeur des mots en tant que seule source de la connaissance. Comment donc ont pu apparaître les mots primaires du moment que leur créateur, ne connaissant pas le nom des objets, ne pouvait connaître ces objets ni, ce qui s'ensuit, les nommer? Ainsi donc le dialogue prend fin sans conclure positivement. La discussion n'a fait qu'indiquer les lacunes aussi bien dans la conception de *physei* que de *thesei*.

Le chapitre III présente la position de Derbolav à l'égard de la discussion de Platon. L'auteur souligne que Platon se trouve juste entre deux conceptions extrêmes. En tout cas, on voit nettement que Platon rejette la possibilité de chercher les sources de la connaissance dans les noms des objets, c.-à-d. dans les éléments linguistiques.

Le chapitre IV constitue la véritable interprétation des conceptions de Platon. Derbolav cherche ce qui, à son avis, décide de la valeur réelle, toujours valable de nos jours, de cette oeuvre de Platon. Il extrait trois „régularités" possibles des mots: 1° La première est dans le cas où par sa forme sonore (phonétique), le mot correspond à ce qu'il veut exprimer (*mimesis*, c.-à-d. la liaison naturelle des phonèmes qui constituent le mot avec le sens de ce mot); 2° Si par sa structure le mot exprime de façon adéquate le contenu (régularité de la formation des mots); 3° Si le mot n'est relié au contenu que conventionnellement. Selon Derbolav, la conception de Platon évolue: elle passe de la conception du mot image de l'objet (εἰκών) à celle du signe (σῆμα, p. 74). Enfin, Derbolav s'efforce de défendre, en quelque mesure, l'attitude de Platon à l'égard de la thèse sur le lien naturel entre le mot et ce qu'il exprime, en se référant à l'ouvrage de Kořinek (*Laut und Wortbedeutung*, Travaux du Cercle Linguistique de Prague VII 1949, p. 58—65). Ce dernier affirmait, en effet, que les mots oscillent entre deux pôles: d'un côté la pure interjection (Interjektionalität), de l'autre la pure notion (Notionalität). C'est ce qui fait comprendre que, dans les limites raisonnables, la thèse du lien entre le mot et l'objet *physei* est justifiée. Ainsi Derbolav arrive à conclure que le problème posé par Platon de la „régularité" des mots n'est pas désactualisé aujourd'hui encore, tout au moins du point de vue de la philosophie de la langue.

Dans le chapitre V, l'auteur introduit un problème à part, qui ne découle pas directement du texte du *Cratylos*, que l'on peut éventuellement comprendre le mot (c.-à-d. le nom d'une chose) comme une phrase (p. 92).

Comme on le voit, l'ouvrage n'est pas uniquement une très bonne base à d'autres recherches historiques et philosophiques; il souligne l'opinion de l'auteur qui voit dans le *Cratylos* une manière, encore vivante, de concevoir les problèmes linguistiques. C'est sur ce point que nous sommes obligés de faire quelques remarques critiques.

L'auteur traite le problème du point de vue philosophique et je ne me considère pas assez

compétent pour critiquer son jugement en ce domaine. Mais ses remarques linguistiques font naître des doutes sérieux. Il semble persuadé que les étymologies de Platon se prêtent à de sérieuse discussion scientifique, en tout cas il en reconnaît certaines valeurs (p. 75); par ex. qu'elles permettent de conclure que Platon voyait la nécessité de s'appuyer non pas sur le sens actuel du mot, mais sur „les bases ontologiques du contenu des mots"; qu'il cherchait les règles de la structure des mots et de celle des mots composés; qu'en proposant plusieurs étymologies d'un mot, il indiquait la voie de l'apparition des synonymes; que, comme point de départ de l'étymologie, il prenait la manière de concevoir la réalité par le sujet parlant. Ces observations de Derbolav répondent très certainement à l'état de fait, mais elles laissent de côté des lacunes fort importantes qui sont de nature à placer les étymologies proposées par Platon au stade pré-scientifique. En effet, elles omettent le postulat de base de la linguistique, à savoir que l'hypothèse sur l'origine du mot étudié ne sera vraisemblable que lorsqu'on pourra l'appuyer sur des parallèles sûres, autrement dit lorsqu'on pourra faire entrer le mot analysé dans une classe de mots construits justement de cette façon. Platon ne tient aucun compte de ce postulat.

Derbolav signale que la transparence de l'expression (ὁλκὴ τῆς ὁμοιότητος, la valeur symbolique des divers „lettres") ne peut constituer la base de la „régularité" du mot (p. 72); néanmoins, il incline à accepter l'opinion mentionnée ci-dessus de Kořinek qui admet jusqu'à un certain degré le lien entre la forme et le contenu. Cependant Derbolav ne prend pas en considération que les interjections, qui se rattachent à des sons naturels liés d'une certaine manière au contenu psychique qu'ils expriment, se trouvent en marge des phénomènes linguistiques, qu'elles sont un élément qui dépasse la fonction primaire de la langue — celle de communiquer un contenu intellectuel.

Ce que Platon a réussi de plus important dans le domaine de l'étymologie, c'est de distinguer les mots motivés (c.-à-d. dont on peut expliquer la composition d'éléments existants, ou la dérivation à partir de mots non motivés), et les mots non motivés, c.-à-d. qu'on ne peut plus analyser morphologiquement en membres déjà connus: τὸ ἰόν, τὸ ῥέον, τὸ δοῦν (421c). Pour expliquer les mots non motivés, Platon les divise en lettres et cherche la valeur sémantique des différentes lettres. Il est indubitable que cette manière d'éxpliquer fait raisonner dans la mauvaise voie. Puisque nous cherchons dans les mots motivés les membres composants en tenant compte de leur sens, nous devons nous limiter également pour les mots non motivés à ne séparer que les membres qui ont une valeur sémantique. Nous allons donc distinguer le radical, eventuellement le suffixe, le préfixe, mais nous ne pouvons continuer à diviser ces éléments en membres qui n'ont aucune valeur sémantique. Par suite, le problème de la valeur symbolique des divers phonèmes n'a plus de raison d'être dans l'analyse de la formation des mots.

Enfin, en terminant la partie philologique (linguistique), à la p. 92, Derbolav signale que le nom constitue une quasi-phrase. Lorsque nous donnons un nom à une chose, cela a la valeur de prédication: „quelque chose est ceci et ceci". Il va de soi que de tels cas existent effectivement dans la langue naturelle; mais il faut redire que ce sont là des phénomènes tout à fait exceptionnels. Dans l'énoncé: *Le printemps. Les fleurs commencent à fleurir* ... les mots *le printemps* constituent une phrase, cela signifie: *c'est le printemps*. Mais, je le répète, la fonction prédicative du substantif *printemps* n'est ni primaire, ni fréquente. Nous avons affaire ici à une phrase nominale, sans sujet et sans la copule (sans le verbe signifiant 'être'). Dans les langues indoeuropéennes, le mot n'est lié, primairement, à la fonction prédicative que lorsque ce mot est une forme personnelle du verbe. Ainsi donc, les considérations de Derbolav au sujet de la soi-disant valeur prédicative du substantif ne sont pas suffisamment étayées du point de vue linguistique.

En dépit de ces réserves linguistiques, je constate avec plaisir que le livre de Derbolav présente la problématique du *Cratylos* d'une manière claire et concise. L'ouvrage contribuera certainement à faire progresser les études sur les origines de la pensée linguistique dans la Grèce antique. Il faut être particulièrement reconnaissant à l'auteur pour la présentation claire et précise des recherches opérées jusqu'ici.

Jan Safarewicz (Cracovie)

Eos LXII 1974

Eckart Schütrumpf, Die Bedeutung des Wortes ēthos in der Poetik des Aristoteles, Zetemata, Heft 49, München 1970, ss. 147+8 nlb.

Już M. Kommerell w swym znanym studium *Lessing und Aristoteles* (Frankfurt a. M. 1940) wysunął postulat zbadania pojęcia ἦθος w arystotelesowej *Poetyce*. Przynajmniej częściowo wypełnił to zadanie J. W. Verdenius[1], który zajął się interpretacją odnośnych miejsc tego traktatu, nie wciągając przecież w zakres swoich analiz innych dzieł Stagiryty. Recenzowana książka Schütrumpfa jest pierwszą pracą, która w sposób wnikliwy i systematyczny rozważa znaczenie pojęcia ἦθος w *Poetyce* w powiązaniu z całą twórczością Arystotelesa, jak również z uwzględnieniem rozlicznych znaczeń tego terminu w ogóle.

Analizę swą rozpoczyna Autor od ustalenia stosunku ἦθος do ἕξις i πάθος głównie na podstawie *Etyki Nikomachejskiej* i *Eudemejskiej*. Słusznie stwierdza, że ἦθος musi posiadać cechę trwałości, gdyż zdeterminowane jest przez ἀρετή, będącą rodzajem ἕξις. Tym też charakterem różni się to pojęcie od terminu πάθος oznaczającego 'przemijający nastrój'. Wbrew opinii W. Krolla[2] zaznacza Sch., iż Stagiryta nigdy nie używał terminu ἦθος w znaczeniu πάθος. Warto zauważyć, że takie antynomiczne traktowanie tych pojęć charakterystyczne jest dla greckiej teorii wymowy. W polemice z J. W. Verdeniusem[3] utrzymującym, że „ἦθος is a wider notion of which the πάθη represent a certain aspect", dowodzi Autor, iż pojęcia te występują u Arystotelesa w zupełnie różnych znaczeniach.

Analizując termin ἦθος w dziełach filozofa dochodzi Autor do wniosku, że z jednej strony jest to pojęcie bliżej nie określone, oznaczające tylko najogólniej zachowanie się czy ludzką postawę i ograniczone przez προαίρεσις jednostki, z drugiej strony jest to pojęcie wykazujące ścisły związek z ἠθικαὶ ἕξεις. Nie ulega przecież wątpliwości — co w końcu przyznaje Sch. — że właściwości ἦθος w pismach etycznych nie zawsze pokrywają się z ἠθικαὶ ἕξεις (s. 26). Co więcej, łatwo wykazać zwłaszcza na podstawie *Etyki Eudem.*, że zakres ἦθος jest rozleglejszy niż ἠθικαὶ ἕξεις, gdyż istnieją właściwości ἦθος, które nie są ἀρεταί. Dość słabo wypadło w pracy badanie różnic znaczeniowych w użyciu ἦθος między *Retoryką* a *Historią zwierząt*. Przy analizie *Retoryki* omawia Autor tylko językowe użycie ἦθος, a pomija całkowicie jego funkcję w teorii retorycznej jako zagadnienie ostatecznie zbadane przez W. Süssa[4]. Nie kwestionując w najmniejszej mierze zasłużonej sławy znakomitej pracy W. Süssa, trudno zadowolić się dziś bez reszty wynikami dzieła sprzed lat w końcu przeszło sześćdziesięciu. Słuszne jest natomiast spostrzeżenie Autora, że wymienione w *Retoryce* właściwości ἦθος odpowiadają na ogół treściowo ἠθικαὶ ἕξεις *Etyki*.

Ciekawe uwagi wypowiada Autor (s. 39n.) w związku z rozumieniem terminu ἠθικός w *Retoryce*. Trafnie stwierdza, iż znaczenie tego wyrazu jest inne niż w *Etyce*. W *Retoryce* ἠθικός oznacza określoną cechę człowieka lub jego charakteru i w tym sensie terminu tego używa poarystotelesowska teoria wymowy. Autor powołuje się tu na przykład ἠθοποιία ἠθική występującej w Hermogenesowych Προγυμνάσματα, dowodząc, że ἠθικός ma tu znaczenie 'dostosowany do określonego ἦθος'. Sch. nie definiuje ani nie charakteryzuje bliżej terminu ἠθοποιία, choć znaczenie tego pojęcia jest sporne[5], wdaje się natomiast w dyskusję z J. Schmidt[6], która utrzymywała, iż „po Arystotelesie

---

[1] J. W. Verdenius, *The Meaning of ἦθος and ἠθικός in Aristotle's Poetics*, Mnemosyne XII 1945, s. 241 n.

[2] W. Kroll, 'Εν ἤθει, Philologus LXXV 1918, s. 64 n.

[3] Verdenius, *o. c.* s. 249.

[4] W. Süss, *Ethos. Studien zur älteren griech. Rhetorik*, Leipzig 1910.

[5] Por. W. L. Devries, *Ethopoiia. A Rhetorical Study of the Types of Character in Orations of Lysias*, Baltimore 1892; I. Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen*, Berlin 1896, s. 439 n.; S. Usher, *Individual Characterisation in Lysias*, Eranos LXIII 1965, s. 99 n.; H. M. Hagen, 'Ηθοποιία. *Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Erlangen 1966.

[6] J. Schmidt, *Ethos. Beiträge zum antiken Wertempfinden*, Borna 1941, s. 8 n.

sens ἦθος ... stał się świadomie i jednoznacznie moralny". Artykuł F. Zuckera[7] na temat wyrażenia ἀνηθοποίητος — praca zresztą Autorowi nie znana — dowiódł, że znaczenia ἦθος nie można wiązać tylko z oceną moralną, jak to dawniej czyniono. Ἦθος określa bowiem nie tylko postawę, którą przyjmuje jednostka wobec swego życia emocjonalnego i swego postępowania, ale też jej myślenie i służy ogólnie do scharakteryzowania jej właściwości jako człowieka. Warto przypomnieć, że tak szerokie znaczenie ἦθος dostrzegał już L. Radermacher[8].

Autor podejmuje kolejną próbę ustalenia pojęcia ἦθος u Arystotelesa. Stwierdza, że ἦθος nigdy nie zbliża się znaczeniowo do πάθος, nie zawsze też pokrywa się z treścią ἠθικὴ ἕξις. Niejednolite jest natomiast użycie ἦθος w *Retoryce*. Obejmuje ono tutaj pewne właściwości (np. zalety rozumu), które w pismach etycznych nie należą do kategorii ἦθος. Stąd wyprowadza Autor wniosek, iż ἦθος nie jest w *Retoryce* pojęciem jednoznacznie ustalonym. W dalszym rozdziale pracy stara się wykazać, że pojęcie ἦθος było od najdawniejszych czasów wieloznaczne. W swych analizach nie wychodzi jednak Autor poza materiał zebrany i zinterpretowany przez O. Thimmego[9].

Po ukazaniu pojęcia ἦθος na tak szerokim tle jego rozwoju i użycia przechodzi Sch. do analizy jego znaczenia w *Poetyce*. Na podstawie ogólnych rozważań stwierdza, iż w *Poetyce*: a) ἦθος jest określone przez προαίρεσις jak ἠθικὴ ἕξις *Etyki*, b) ἦθος tworzy, podobnie jak w *Etyce*, przeciwieństwo do διάνοια, c) ἦθος i διάνοια determinują charakter postępowania. Ἦθος w *Poetyce* jest więc — jak z powyższych analiz wynika — używane w podobnym znaczeniu jak w *Etyce* w przeciwieństwie do *Retoryki*, w której zakres pojęciowy ἦθος jest zawężony.

W szczegółowej analizie tekstu *Poetyki* ustala Sch. różnorodne funkcje ἦθος w 'teorii literackiej'. Jedną z najważniejszych jest funkcja ἦθος, którą można by nazwać dystynkcyjną, wyróżnika form literackich. Zastanawiając się nad różnicą między tragedią a komedią zauważa Stagiryta, iż pierwsza przedstawia ludzi z lepszym ἦθος, druga z ἦθος gorszym. W przeciwieństwie do R. Starka[10] nie chce wprawdzie dostrzegać Sch. w c. II tylko ugruntowania dla „ethische Leistung der Tragödie", nie zdobywa się przecież na samodzielną interpretację interesującego nas miejsca *Poetyki*.

W dalszej części swej pracy przechodzi Sch. do skomentowania c. IV, zwłaszcza zaś zdania: διεσπάσθη δὲ κατὰ τὰ οἰκεῖα ἤθη ἡ ποίησις[11]. Powszechnie tłumaczy się tę wypowiedź Stagiryty w ten sposób, iż podział poezji dokonuje się na zasadzie różnicy 'charakterów' jej twórców. Ostatnio jednak G. F. Else[12] wyraził pogląd, iż przez ἤθη rozumiał Arystoteles 'charaktery' przedstawionych w utworach osób, a nie 'charaktery' samych poetów. Sch. opowiada się za *opinio communis*, a jest to pogląd niewątpliwie słuszny, bo już Platon[13] twierdził, iż poezja jest zdeterminowana 'charakterami' poetów. W dalszym ciągu Autor bada, ale tylko pobieżnie, związek między charakterem poety a sztuką poetycką w świetle pism etycznych i *Retoryki*. Uwagi jego sprowadzają się do warstwy formalnej, przykłady zaś, które przytacza z poarystotelesowskiej retoryki, trudno uznać za wystarczające i trafnie dobrane. Niemało pozostawia też do życzenia ich interpretacja, oparta przeważnie na niewielkiej ilościowo i nieco przestarzałej już dziś literaturze specjalistycznej.

Kolejna analiza dotyczy c. VI, gdzie jest mowa o ἦθος jako części składowej tragedii. Sch. omawiając przedmiot tragediowej μίμησις zwraca uwagę na μῦθος jako przedstawienie zdarzenia (element akcji) oraz na ἦθος i διάνοια — jako właściwości działających osób. To omówienie jest bardzo ogólne: tak w tym rozdziale, jak i w poprzednich odczuwa się brak wyraźniejszych podsumowań osiągniętych wyników. Skłonność do analizy góruje zdecydowanie w pracy nad umiejętnością

---

[7] F. Zucker, ΑΝΗΘΟΠΟΙΗΤΟΣ. *Eine semasiologische Untersuchung aus der antiken Rhetorik und Ethik*, Sitzungsberichte der Deutschen Akad. d. Wissensch. in Berl., Jahrg. 1952, Berlin 1953.

[8] L. Radermacher, *Anfänge der Charakterkunde bei den Griechen*, Symbolae Osloenses, XXVII 1949, s. 19 n.

[9] O. Thimme, Φύσις, Τρόπος, Ἦθος. *Semasiologische Untersuchungen über die Auffassung menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griech. Litteratur*, Göttingen 1935.

[10] R. Stark, *Aristotelesstudien*, Zetemata, 1954 Hft. 8.

[11] *Poet.* IV 1448 b 24.

[12] G. F. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Leiden 1957, s. 135 n.

[13] Plato, *Respubl.* 396 b 10 n.

syntezy i sprawia, że w przeważnej swej części praca ma charakter materiałowo-analityczny, ożywiony nieco naukową dyskusją.

Nieco lepiej wypadły rozważania Autora na temat przejawiania się ἦθος w mowach osób dramatu. Swe analizy opiera na definicji ἦθος (c. VI, 1450 b 8) w *Poetyce*: ἔστιν δὲ ἦθος μὲν τὸ τοιοῦτον ὃ δηλοῖ τὴν προαίρεσιν, a więc ἦθος jest tym, co objawia προαίρεσις. Ta definicja nie obowiązuje dla ἦθος w ogóle, zwłaszcza dla ἦθος w pismach etycznych, bo tam oznacza ono określoną postawę, determinowaną przez προαίρεσις. W dramacie osoby mówiące, które stoją wobec siebie we wzajemnym związku, poprzez mowy i słowa uwidaczniają swą προαίρεσις. W terminologii *Retoryki* ἦθος może być właściwością λόγοι. Warto wywody Sch. uzupełnić przypomnieniem tego, co Arystoteles mówi w *Retoryce*[14] na temat λόγοι ἠθικοί: ἦθος δὲ ἔχουσιν οἱ λόγοι ἐν ὅσοις δήλη ἡ προαίρεσις.

Dla aktualnych rozważań szczególne znaczenie posiada c. XV *Poetyki*: filozof wyraża tu żądanie, aby osoba dramatu wyposażona w określony charakter działała i przemawiała zgodnie ze swą naturą (1454 a 35): τὸν τοιοῦτον τὰ τοιαῦτα λέγειν ἢ πράττειν... Z kolei stara się Autor odpowiedzieć na pytanie, czy ἦθος może też określać przedstawioną w utworze literackim postać. Za punkt wyjściowy w tych dociekaniach służy mu wypowiedź Stagiryty na temat techniki poetyckiej Homera (1460 a 9): ὁ δὲ ... εὐθὺς εἰσάγει ἄνδρα ἢ γυναῖκα ἢ ἄλλο τι ἦθος. Wielu uczonych tłumaczy w tym miejscu termin ἦθος jako 'osoba', wiadomo jednak, że ἦθος w tym znaczeniu nigdzie indziej nie występuje w pismach Arystotelesa. Warto przypomnieć, że J. Vahlen[15] starał się takie znaczenie ἦθος wyjaśnić na podstawie *Retoryki* (1388 b 32), gdzie czytamy: τὰ δ' ἤθη ποῖοί τινες κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἕξεις καὶ τὰς ἡλικίας... W innych przytoczonych przez Vahlena przykładach oznacza ἦθος 'charakter', naturę człowieka, nie określa jednak 'Träger einer Eigenart', jak przypuszczał ów uczony. Nie ulega wątpliwości, że specyficzne znaczenie ἦθος w interesującym nas miejscu *Poetyki* tłumaczył Vahlen w sposób zbyt uproszczony. Sądził bowiem, że przejście znaczenia ἦθος jako określenia charakterystycznej właściwości w znaczenie 'Träger einer Eigenart' dokonało się „w sposób tak naturalny i prosty, że trudno często powiedzieć, gdzie się jedno znaczenie kończy, a drugie zaczyna"[16]. Sch. słusznie przecież zauważa, że w tym miejscu *Poetyki* uwaga Stagiryty 'καὶ οὐδέν' ἀήθη ἀλλ' ἔχοντα ἦθος', wyraźnie wskazuje, że filozof miał na myśli 'charakter', a nie 'osobę'. Trudno zresztą przypuszczać, aby zmiana znaczeniowa mogła nastąpić w tak wąskim zakresie pojęciowym: w tej sytuacji bowiem można by było po grecku powiedzieć: ἦθος (osoba) posiada określone ἦθος (charakter). Przytoczone miejsce *Poetyki* (c. XXIV, 1460 a 9) należałoby zatem w ten sposób rozumieć: „On zaś (sc. Homer) po krótkim wstępie wprowadza męża lub niewiastę lub jakiś inny charakter i nikogo nie pozostawia bez ukazania jego charakteru". Trzeba przy tym pamiętać, iż ἦθος w sensie 'charakter' oznacza cechy człowieka, a nie 'charakter sztuki' czy 'osobę dramatu' w znaczeniu nowożytnego terminus technicus. W *Poetyce* określa ἦθος tylko zespół ludzkich właściwości. Jest rzeczą oczywistą, iż ἤθη osób można przedstawić w różny sposób, nie mniej jednak istnienie takich możliwości nie jest równoznaczne zdaniem Autora (s. 95) z indywidualnym charakteryzowaniem w nowożytnym sensie. Albowiem osobistych właściwości, indywidualnych rysów, własnych nawyków człowieka nie da się określić przy pomocy pojęcia ἦθος. Warto zauważyć, iż M. Pohlenz[17] w swym studium poświęconym greckiej tragedii stwierdził: „Aristoteles wählte in der *Poetik* den Terminus ἦθος, darin liegt die ethische Gesamthaltung..., nicht der allseitig ausgebildete individuelle Charakter". Sch. nie chce się zgodzić z poglądem, iż według *Poetyki* przedstawione w dramacie osoby mogą być tylko ludzkimi 'typami', ale swego stanowiska nie umie dowieść w przekonywający sposób. Twierdzenie bowiem, że „Arystoteles uwzględniał jedynie ἦθος i διάνοια, które nie wystarczają — mimo iż w przedstawieniu ich istnieją znaczne możliwości różnicowania — do wyrażenia zupełnie indywidualnych rysów postaci dramatu" (s. 96 n.), trudno uznać za argument w tej dyskusji. Słuszna jest natomiast dalsza uwaga Autora, nawiązującego tu

---

[14] *Rhet.* 1395 b 12.
[15] J. Vahlen, *Beiträge zu Aristoteles' Poetik*, Leipzig 1914, s. 316.
[16] Vahlen, *o. c.* s. 317.
[17] M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*[2], I, Göttingen 1954, s. 424.

do badań A. Lesky'ego[18], że nieuwzględnianie cech typowo indywidualnych różni przedstawienie osób greckiej tragedii od nowożytnego dramatu charakterów. W sumie wydaje się, iż dociekania Sch. winny tu potoczyć się nieco innymi torami; niepotrzebnie bowiem prowadząc swe wywody do uogólniającego wniosku połączył ze sobą trzy różne zagadnienia, na które winien był uprzednio odpowiedzieć, mianowicie: 1) czy literaturze greckiej, zwłaszcza ateńskiemu dramatowi, znana była umiejętność indywidualnego charakteryzowania, 2) czy Arystoteles uświadomił sobie tę umiejętność i o ile dostrzegał jej przejawy w dramacie, 3) co właściwie w tej sytuacji oznacza termin ἦθος użyty w *Poetyce*.

Jedynie drobiazgowe badania analityczne nad każdym z tych problemów prowadzone oddzielnie mogą przynieść wyniki, na których wolno się oprzeć. Niezupełnie przekonywająco przedstawia się w pracy dyskusja, którą prowadzi autor z A. M. Dale[19]; uczona ta stwierdziła, że arystotelesowe terminy *Poetyki* ἦθος i διάνοια zawierają sprzeczności jako pojęcia „wyrwane z odmiennego kontekstu *Etyki* i *Retoryki* i mechanicznie przeniesione do *Poetyki*". Sch. odwołuje się jedynie do faktu, iż takie zarzuty winny być raczej kierowane przeciw pismom etycznym i psychologicznym niż przeciw *Poetyce*, bo Arystoteles określając osoby przy pomocy ἦθος i διάνοια ma tu na myśli swe wyobrażenia o budowie duszy, która jest dwuczłonowa (*Polit.* VII 1333 a 16): w każdym człowieku istnieją właściwości, które przynależą do ἦθος lub διάνοια. Stąd, jeśli Arystoteles chce człowieka ogólnie czy całościowo scharakteryzować, używa zwrotu: τὸ ἦθος καὶ τὴν διάνοιαν κεκοσμημένος[20].

W interesujące zagadnienia wprowadza nas kolejny rozdział pt. *Das Unglück des* ἐπιεικής (s. 103 n.). Arystoteles powiada w *Poetyce*, że upadek i nieszczęście zacnego męża (ἐπιεικής) nie wywołuje ani płaczu, ani grozy, lecz jest po prostu μιαρόν (c. XIII, 1452 b 34). Także *Etyka Nikomachejska* poucza, iż ἀνὴρ ἐπιεικής nigdy nie zbłądzi w swym postępowaniu. Na tej podstawie M. Kommerell[21] wyraził pogląd: „Für die Peripetie wegfallen muss ein solcher, zu dem die ἁμαρτία nicht passt ... nur der mittlere Man... ist ein solcher, dem die ἁμαρτία zuzutrauen ist". Kommerell mylnie sądzi, iż nieudane lub błędne działanie musi być uzasadnione brakiem duchowych lub charakterologicznych predyspozycji jednostki. W *Poetyce*[22] wspomina Arystoteles o możliwości, iż człowiek tak mądry jak Syzyf może stać się ofiarą podstępu, a najdzielniejszy nawet może ulec w walce: obydwóch więc spotyka niepowodzenie na tym właśnie polu, na którym górują nad innymi. I chyba słusznie wyraził ostatnio K. v. Fritz[23] opinię, że na podstawie c. XIII *Poetyki* także βελτίων może popełnić wielki błąd czy przewinienie. W ostateczności można więc przyznać Autorowi rację — choć na podstawie odmiennej argumentacji — iż niesłuszne jest twierdzenie, jakoby ἐπιεικής ze względu na swe ἀρεταί nie mógł popełnić żadnych błędów i stąd nie wchodził w rachubę jako bohater tragedii.

Jaki ma być ten bohater? Arystoteles zaznacza w c. XIV, iż oglądając dramat odczuwamy obawę o kogoś, kto jest do nas podobny: φόβος περὶ τὸν ὅμοιον. Przyczyną naszej obawy jest bowiem fakt, iż człowiek, który się wprawdzie od nas charakterem nie różni, przecież dopuszcza się w swym postępowaniu ἁμαρτία. Tym samym ktoś od nas gorszy lub zdecydowanie zły (σφόδρα πονηρός) nie może być bohaterem tragedii, ponieważ jego los nie jest przedmiotem φόβος (troski) ze strony widza. Wypada więc zgodzić się z końcowym wnioskiem Sch. stwierdzającego, iż dla Arystotelesa tragiczne afekty wywołuje tylko zmiana losu pomyślnego na nieszczęśliwy u takiego człowieka, który nie jest całkiem doskonały, ale też który nie popada w nieszczęście z powodu swej niegodziwości: „Der ideale Held ist also der Mann mittlerer Eigenschaften" (s. 111). Czy jednak? W *Poetyce* c. II wymienia Stagiryta trzy możliwości przedstawienia charakterów: mogą być one lepsze od naszych (tj. przeciętnych), gorsze lub takie jak nasze. Z drugiej strony mówi filozof o tragedii:

---

[18] A. Lesky, *Die griechische Tragödie*², Stuttgart 1958, s. 161.
[19] A. M. Dale, *Ethos and Dianoia*, AUMLA XI 1959, s. 3 n.
[20] Por. *Polit.* 1323 b 3 oraz 1281 b 7.
[21] Kommerell, *o. c.* s. 127 n.
[22] *Poet.* XVIII 1456 a 21.
[23] K. v. Fritz, *Antike und moderne Tragödie*, Berlin 1962, s. 4 n.

βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν[24] (por. też c. XV, gdzie jest mowa o tym, iż charaktery mają być χρηστά). Charakter osób przedstawionych w tragedii ma być według c. II βελτίων, a nie ὅμοιος, podczas gdy według c. XIII bohater ma być ὅμοιος, według c. XV winien być χρηστός, a według c. XIII ἐπιεικής nie może być bohaterem dramatu, gdyż jego charakter nie jest tragiczny.

Tę sprzeczność dawno już zresztą zauważoną tłumaczono rozmaicie: G. E. Lessing[25] i M. Kommerell[26], a po części też I. Bywater[27], próbowali usunąć ją przez powołanie się na okoliczność, iż w c. XIII mówi Stagiryta o właściwościach ludzi, a w c. XV — o właściwości ἦθος, tzn. traktuje to samo zjawisko z dwóch różnych stanowisk. Faktycznie różnica ta — na co zwraca uwagę Sch. — nie jest tak znaczna. W c. XIII Arystoteles zaznaczył nie tylko, że bohater powinien być do nas podobny, ale też dopuścił możliwość, że winien być lepszy. Słusznie dowodzi Autor, że Arystoteles w c. XV łączy niejako ze sobą te dwa określenia, iż bohater ma być do nas podobny lub nawet lepszy: „Ponieważ tragedia jest naśladowczym przedstawieniem ludzi lepszych od nas — powiada filozof — musimy iść za przykładem dobrych portrecistów. I oni bowiem, choć oddają właściwą postać modeli za pomocą prawdopodobieństwa, przecież malują piękniejszych. Tak samo poeci naśladując osoby gniewliwe lub lekkomyślne lub z innymi tego rodzaju właściwościami charakteru, przedstawiają ich z tymi wadami, ale jako szlachetnych" (c. XV, 1454 b 8—15). Sztuka malarska czyni ludzi piękniejszymi, poezji zaś idzie o doskonalenie właściwości ἦθος. I chyba można się zgodzić z poglądem Autora, że wbrew sformułowaniu c. XIII *Poetyki* przedstawione w tragedii osoby winny być w stosunku do przeciętnych ludzi raczej βελτίονες niż ὅμοιοι.

Z pewnym żalem trzeba odnotować fakt, iż Autor swych wywodów nie chciał podnieść do szczebla syntezy i nie zamknął swego interesującego studium rozdziałem końcowym podsumowującym wyniki całości. Brak takiego rekapitulującego ujęcia jest tym bardziej dotkliwy, że stanowisko Autora w poszczególnych kwestiach traktowanych analitycznie nie zawsze jest całkowicie jasne i zdecydowane. Oceniając przecież pracę Sch. jako całość należy stwierdzić, iż jest to monografia oparta na sumiennych, wnikliwych badaniach Autora, wnosząca w analizach szczegółowych nowe spojrzenie, które weryfikuje, a w wielu wypadkach obala tradycyjne poglądy. Na tym polega jej niezaprzeczalna naukowa wartość. Jej wyników nie można uznać za ostateczne, choć Autor zbadaniu jednego tylko pojęcia ἦθος w jednym w końcu dziele, tj. w *Poetyce*, poświęcił całą swą obszerną monografię: obiektywną trudność stanowi tu złożoność semantyczna, a raczej wieloznaczność samego pojęcia ἦθος, które w etyce, polityce, retoryce, poezji i dramacie mieni się dziesiątkiem znaczeń, dotąd w sposób całkowicie pewny jeszcze nie ustalonych. Należy oczekiwać, że modne w naszej epoce w świecie filologicznym badania semazjologiczne prowadzone pod kątem uściśleń znaczeniowych rozlicznych greckich terminów pozwolą nam w przyszłości lepiej poznać sens pojęcia ἦθος tak w *Poetyce*, w pozostałej twórczości Arystotelesa, jak i na całym szerokim terenie greckiego piśmiennictwa.

Romuald Turasiewicz (Kraków)

M. Ł. Gasparow; Anticznaja litieraturnaja basnia. Fiedr i Babrij, Moskwa 1971 Izdatielstwo „Nauka" 8⁰, ss. 279+1 nlb.

Wybitny uczony radziecki, historyk literatury starożytnej, M. Ł. Gasparow, wydał w r. 1962 bajki Fedrusa i Babriosa, zaś w r. 1968 bajki Ezopa, opatrzywszy je wstępem, komentarzem i prze-

---

[24] *Poet.* II 1448 a 17.

[25] G. E. Lessing, *Hamburgische Dramaturgie*, [w:] Lessing, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. P. Rilla, Bd. VI, Berlin 1954, s. 76 n.

[26] Kommerell, *o. c.*

[27] I. Bywater, *On Certain Technical Terms in Aristotle's Poetics*, Festschrift Th. Gomperz, Wien 1902, s. 164 n.

kładem na język rosyjski. Ponadto w czasopiśmie „Wiestnik Driewniej Istorii" (w r. 1967 i 1968) ogłosił artykuły przedstawiające wyniki badań nad bajkami tzw. ezopowymi oraz nad legendą Ezopa w literaturze antycznej. W r. 1971 ogłosił w wydawnictwie „Nauka" obszerniejszą pracę, stanowiącą monografię starożytnej bajki literackiej.

W przedmowie autor przedstawia cel swej książki i podaje definicję bajki przedliterackiej i literackiej. Klasykami bajki starożytnej są: Fedrus, poeta rzymski z I w. n. e., i Babrios, poeta grecki z II w. n. e. Są oni zwykle zestawiani ze sobą i traktowani łącznie, mimo że stanowią zupełne przeciwieństwo, na co przez dłuższy czas w ogóle nie zwracano uwagi. Dopiero w latach 1957 i 1961 uczona radziecka, E. M. Sztajerman, w pracach historycznych poświęconych ustrojowi oraz uciskanym klasom cesarstwa rzymskiego, jak również uczony polski, Marian Golias, w pracy pt. *Geneza, rozwój i charakter bajek Ezopowych* (Łódź 1967, Zesz. Nauk. Uniw. Łódz. S. I, t. 7, s. 3—31), zwrócili uwagę na kontrasty między bajkopisarzem rzymskim i greckim.

Gasparow zajął się w swej książce nie tylko genezą bajki, jej rozwojem jako gatunku literackiego oraz sylwetkami i utworami obu poetów, lecz odmalował także szerokie tło społeczne i historyczne okresów, w których działali obaj bajkopisarze; omówił również recepcję ich utworów w okresach późniejszych, aż do średniowiecza.

Omawiając genezę bajki — która była niejako odpowiedzią pierwotnego człowieka, jak żyć na świecie — autor wyjaśnia, dlaczego bohaterami bajek stały się przede wszystkim zwierzęta. Gasparow rozróżnia cztery etapy rozwoju bajki: prehistorię, gdy bajka nie oddzieliła się jeszcze od życiowego, praktycznego przykładu; bajkę ustną, już określoną jako forma literacka, ale jeszcze nie istniejącą osobno; bajkę już zapisaną, ale jeszcze nie opracowaną literacko; wreszcie bajkę literacką, istniejącą w literaturze na równych prawach z pozostałymi gatunkami. Te okresy przechodzą płynnie jeden w drugi i można je sprowadzić do dwu: bajki ustnej i bajki literackiej.

Zapewne na Bliskim Wschodzie, jak przypuszcza Gasparow, istniały zaczątki bajki, a więc i w Sumerze, i w Babilonie, można się też ich doszukać w *Biblii*; ale wyodrębnienie gatunku, oddzielenie go od przysłów i nauk moralnych, nastąpiło dopiero na gruncie greckim. Już u Hezjoda znajdujemy sławny „ainos" o słowiku i jastrzębiu, wiemy też, że elementy bajki wykorzystali Archiloch i Stezychoros, Symonides z Keos i Tymokreon.

W okresie klasycznym tradycja bajki ustnej jest już mocno ugruntowana. Herodot wprowadził bajkę do historiografii, bajki znaleźć można u tragików, cytują je często postacie w komediach Arystofanesa. Również filozofowie, jak Demokryt, Prodikos, Protagoras, Antistenes, a zwłaszcza Sokrates (według świadectw Platona i Ksenofonta) chętnie cytowali bajki Ezopowe. Nie wiadomo zresztą, czy Ezop był postacią historyczną, ale legendy o jego życiu mocno się w tradycji greckiej utrwaliły. Na pewno można stwierdzić, że rodzaj literacki bajki ustalił się w w. VI, w którym tradycja umieszczała życie Ezopa. Bajka była wówczas bronią uciskanego demosu w walce z arystokracją.

Zapisywać zaczęto bajkę jednak dopiero w okresie hellenistycznym, kiedy posługiwali się nią nauczyciele w szkołach. Wówczas zaczęły powstawać zbiory bajek pod nazwą bajek Ezopa, przy czym często umieszczano w nich jako wstęp żywot Ezopa, stanowiący zbiór legend o rzekomym ich autorze. Pierwszy taki zbiór to *Logon Aisopeion synagoge* Demetriosa z Faleronu, powstały na przełomie IV i III w. p. n. e. (wspomina o nim Diogenes Laertios, V 80, 81).

Zasadnicze elementy ideologii bajek to praktycyzm, indywidualizm, sceptycyzm i pesymizm, to typ ideologii drobnego posiadacza, człowieka wolnego, lecz cierpiącego ucisk ekonomiczny i niezdolnego do walki. Po raz pierwszy ideologia taka występuje u Hezjoda, i to już w formie bajki.

Następnie autor przedstawia życiorysy Fedrusa i Babriosa, o ile dało się je ustalić na podstawie bardzo skąpych materiałów. W tym miejscu G. omawia również tradycję rękopiśmienną zachowanych zbiorów bajek obu autorów. Po wnikliwym zbadaniu nader szczupłych danych autor dochodzi do wniosku, że Fedrus urodził się na początku w. I n. e. w macedońskiej Pierii, a więc jego językiem ojczystym był grecki. Był on najpierw niewolnikiem, a potem wyzwoleńcem cesarza Augusta. Do Rzymu dostał się w bardzo młodym wieku i uczył się już w szkole łacińskiej, gdyż na jego języku

i stylu nie ma śladów greczyzny. Świadomość swego pochodzenia i stanu zachował na zawsze w pamięci. Był prześladowany za czasów Sejana, zapewne przez samego Sejana.

Jeszcze mniej danych posiadamy o życiu Babriosa. Pełne jego nazwisko brzmiało Walerius Babrius, żył zapewne w II w. n. e. Na ogół przyjęto, że był zhellenizowanym Rzymianinem, który mieszkał w jednej ze wschodnich prowincji cesarstwa. Był zapewne nauczycielem młodzieńca z jakiegoś królewskiego rodu.

Rozpatrując następnie język, wiersz i styl obu bajkopisarzy, G. konstatuje, że Fedrus pisze językiem czystym, niemal klasyczną łaciną; język jego zbliżony jest najbardziej do sermo familiaris ludzi wykształconych, ze sporą ilością naleciałości prozaicznych, nie używa natomiast wyrazów pochodzenia greckiego, chyba że są od dawna w łacinie zadomowione. Natomiast język Babriusa jest bardziej urozmaicony. Jest to tzw. *koine* epoki hellenistycznej; można stwierdzić obfitość wyrazów późniejszego pochodzenia oraz wiele tzw. hapax legomena. Bardzo też wyraźne są wpływy łaciny oraz jonizmy. Tak więc Fedrus pisał językiem znormalizowanym, wygładzonym, raczej prozaicznym, natomiast język Babriosa jest zindywidualizowany, urozmaicony, bogaty, wyrazisty i poetycki.

Podobnie różni się też wiersz obu poetów. Fedrus pisze senarem jambicznym, używanym w komedii rzymskiej, dba o dźwięczność i płynność wiersza. Babrios używa cholijambu, nawiązując jednak nie do twórcy tego wiersza, Hipponaksa, lecz do Kallimacha i jego tradycji. W jego wierszu zaczyna też odgrywać ważną rolę nie tylko długość czy krótkość sylaby, ale akcent, co u poetów greckich występuje znacznie później. Styl Fedrusa jest suchy, zwięzły, abstrakcyjny, styl Babriosa jest żywy, obrazowy, konkretny, bogaty w figury stylistyczne.

Omawiając obrazy i motywy pojawiające się w bajkach obu autorów, G. podkreśla, że Fedrus daje krótki i zwięzły obraz wypadku, odrzucając szczegóły pozwalające umiejscowić czas i miejsce zdarzenia, kładzie natomiast nacisk na morał bajki. Zupełnie inaczej postępuje Babrios: rozwija, rozszerza i wzbogaca bajkę zachowaną w zbiorach prozaicznych, rozszerza dialog, daje żywe tło wypadku i nawet konkretne szczegóły geograficzne. Stara się uprawdopodobnić postępowanie zwierzęcych bohaterów bajek zgodnie z ich naturą zoologiczną (o co zupełnie nie dba Fedrus). Natomiast końcową pointę czy morał traktuje lekko, raczej aluzyjnie.

Możemy też stwierdzić, że tłem bajek Fedrusa jest najczęściej miasto, u Babriosa częściej tłem jest wieś. U Babriosa zwierząt jest więcej niż u Fedrusa, występują ponadto rośliny, a ludzkich zawodów i zajęć jest więcej. U Fedrusa nieraz występują postaci historyczne, u Babriosa nigdy.

W rozdziale omawiającym tradycje i tendencje rodzaju literackiego autor wskazuje, że bajkopisarze zawsze powołują się na Ezopa. Jeśli natomiast temat bajki nie znajdował się w zbiorach Ezopowych, można wnioskować, że obaj poeci czerpali swe tematy ze zbiorów anegdot, chrei, sentencji i przysłów układanych dla użytku szkół retorycznych. Nie wiemy, czy Babrios znał bajki Fedrusa, w każdym razie jest między nimi więcej różnic niż podobieństw. Mógł on czerpać swe wzory raczej u Hezjoda, Archilocha, Kallimacha, zamiłowanie do tematyki wiejskiej niewątpliwie wywodzi się od Teokryta. Wzory Fedrusa to satyry Horacego, może Publiliusz Syrus; styl mowy potocznej zbliża go najbardziej do Terencjusza.

Omawiając treść emocjonalną i ideową bajek, G. stwierdza, że podstawą emocjonalną bajek jest komizm, podstawą ideową zaś praktyczna mądrość życiowa. Fedrus szuka źródeł komizmu w nowym materiale, Babrios w nowym opracowaniu materiału tradycyjnego. Komizm Fedrusa jest bezpośredni, bardziej prostacki, komizm Babriosa — subtelniejszy i zawarty w formie ironii. Element tragiczny gra w bajkach bardzo małą rolę. U Fedrusa ginie w bajkach więcej postaci niż u Babriosa, który unika skrajności i trzyma się złotego środka, a zamiast nastroju tragicznego odczuwa się u niego raczej melancholię.

Świat wygląda u obu bajkopisarzy bardzo podobnie: panuje w nim okrucieństwo, kłamstwo; szczerość sprowadza nieszczęście, powodzenie osiągają bezczelne łotry, ginie to, co dobre i wartościowe. Nie ma wdzięczności, przyjaźni, miłości rodzinnej. Kobiety są kłamliwe, chciwe, rozpustne, właściciele niewolników bezlitośni, niewolnicy leniwi, głupi, rozpustni, próżni i podstępni. Lekarze

nie umieją leczyć, wróżbici oszukują. Bogowie karzą sprawiedliwie ludzi, którzy nie spełniają ich przykazań, ale sąd bogów działa zbyt wolno.

Filozofia bajek jest więc bardzo podobna do filozofii ludowej zawartej w diatrybach. Różnica tkwi w programie pozytywnym: filozof staje się ascetą dobrowolnie, bohater bajki jest do tego zmuszony. Dla filozofa *virtus* i *sapientia* to jedno, dla bajkopisarza *sapientia* jest ważniejsza od *virtus*. Fedrus odnosi się do bogów z szacunkiem, u Babriosa widać bardzo wyraźnie stałą dążność do ośmieszania bogów. U Fedrusa widać też wyraźnie współczucie dla klasy uciskanej, dla niewolników, ujemny stosunek do klasy panów. Babrios patrzy na lud, na plebs z pogardą, z punktu widzenia klasy panującej.

Młodość Fedrusa przypadła na rządy Augusta, dojrzałość na panowanie Tyberiusza, starość na czasy Kaliguli i Klaudiusza. Należał więc do pokolenia, przy którym ostatecznie utrwaliła się władza cesarska. Dopiero wtedy ludzie mogli sobie uświadomić, że w historii Rzymu dokonał się wielki przełom, i to bynajmniej nie na lepsze, jak mogli sądzić Wergiliusz i Horacy, lecz na gorsze. Pisarze rzymscy zaczynają mówić o chyleniu się do upadku społeczeństwa, o osłabieniu jego sił duchowych. Umacnia się na nowo filozofia stoicka, przy czym na czoło wysuwają się problemy etyczne. Ruch stoicki w I w. n. e. ogarnia również literaturę łacińską (choć pisarze pochodzą z różnych środowisk i narodowości: z Hiszpanii, Macedonii, Grecji itd.). Wzorem dla nich stają się nie Homer i Demostenes, lecz Wergiliusz i Cyceron. Tak więc przewaga literatury łacińskiej nad grecką, ideologia stoicka, nowy styl retoryczny — oto główne cechy literatury początków cesarstwa. Wówczas właśnie pojawia się na arenie literackiej Fedrus i dlatego pisze po łacinie, a nie po grecku, jego zaś bajki wywodzą się nie z tradycji retorycznych szkół dla bogatej młodzieży, lecz ze szkół gramatycznych prowadzonych przez ubogich nauczycieli dla dzieci ubogich rzemieślników i drobnych urzędników. Wzorem dla filozofii bajek Fedrusa jest diatryba stoicka. Ponieważ oświata powszechna stała wówczas dość wysoko, analfabetów było mało, skromni urzędnicy, rzemieślnicy, drobni rolnicy, legioniści, stanowili szczególnego rodzaju czytającą publiczność, dla której bajki Fedrusa były bardzo odpowiednią lekturą.

Babrios żył zapewne za Trajana i Hadriana, w okresie najwyższego rozkwitu cesarstwa; pierwsze rysy świadczące o upadku Rzymu były jeszcze mało widoczne. Stoicyzm jest jeszcze filozofią górującą nad innymi, traci jednak ducha opozycji, staje się niemal oficjalną filozofią monarchii. W niższych warstwach społeczeństwa rozszerza się mistyczny zabobon, w wyższych sferach panuje wyszukany, wytworny sceptycyzm. Imperium staje się państwem śródziemnomorskim i Italia traci swe znaczenie, jako najważniejszej części cesarstwa. Następuje tzw. odrodzenie greckie, oparte na rozkwicie gospodarczym miast greckich, utrwala się kult Grecji klasycznej, stąd pisarze zaczynają używać języka greckiego. W atmosferze rozkwitu retoryki wzrasta zainteresowanie bajką, sławione jest imię Ezopa, jako twórcy gatunku. Nie znamy dokładnie czasu, w którym żył Babrios, nie wiemy, jacy pisarze byli mu współcześni. W każdym razie twórczość jego ma niewątpliwy związek z literaturą drugiej sofistyki i wykazuje duże z nią pokrewieństwo zarówno w treści, jak i w formie, języku i stylu. Fedrus jako plebejusz uprawiający rodzaj literacki uznawany za coś niższego w stosunku do innych rodzajów, nie znalazł uznania ani u współczesnych, ani u potomnych i popadł w zapomnienie. Babrios uprawiał bajkę, gdy odrodziło się zainteresowanie tym rodzajem literackim, żyjąc zaś w kręgach arystokracji, rychło znalazł uznanie i mógł się raczej skarżyć nie na zapoznanie, jak Fedrus, lecz na zbyt wielu naśladowców, którzy podszywali się pod jego imię. Bajki jego długo cieszyły się popularnością, czytano je jeszcze w IX w. w Bizancjum.

Tak więc w literaturze cesarstwa rzymskiego zarysowały się dwa przeciwstawne kierunki w rozwoju bajki: plebejski, moralistyczny kierunek Fedrusa i arystokratyczny, estetyzujący kierunek Babriosa. Jednak nie mogły się dalej rozwinąć, ponieważ ogólny upadek kultury antycznej zahamował ich rozwój.

Kontynuatorem Babriosowej linii bajki był Awianus. Nie mamy żadnych danych chronologicznych co do tego pisarza; jedynie list skierowany do jakiegoś Teodozjusza może być pewną wskazówką. Na ogół się przyjmuje, że był to pisarz Ambrozjusz Teodozjusz Makrobiusz, żyjący

na początku w. V n. e., i na ten okres można przyjąć twórczość Awianusa. Zapewne naśladował on Babriosa nie wprost z oryginału greckiego, lecz z łacińskiego przekładu prozaicznego.

Kontynuacją tradycji Fedrusowej był zbiór prozaicznych bajek łacińskich znany pod nazwą *Romulus*, zachowany w kilku kodeksach pochodzących z wieków od X do XVII. Powstał zapewne w końcu w. V lub na początku w. VI n. e. Głównym źródłem był na pewno Fedrus, ale nie wymienia się jego imienia, lecz przypisuje się ich autorstwo Ezopowi, tłumaczenie zaś na język łaciński — niejakiemu Romulusowi. Czytelnicy Romulusa to plebs, niewolnicy i kolonowie, czytelnicy Babriosa, a potem Awianusa, to sfery wykształcone. W średniowieczu zanika to zróżnicowanie, jedne i drugie bajki przechowują tradycje bajki antycznej. W okresie Odrodzenia wraz ze znajomością języka greckiego sięga się do samego źródła — do bajek Ezopowych.

W zakończeniu G., zestawiając raz jeszcze cechy szczególne obu bajkopisarzy, stwierdza, że Fedrus jest bardziej związany z przeszłością tego rodzaju literackiego, Babrios natomiast otwiera drogę do dalszego jego rozwoju, drogę, na której stoją tacy twórcy, jak Lafontaine i Kryłow (a z polskiego punktu widzenia moglibyśmy dodać: jak Krasicki, Trembecki i Mickiewicz).

Książka G. zaopatrzona jest w obszerny komentarz, w obfitą bibliografię przedmiotu, w której nie brak i pozycji polskich, oraz w wykaz cytowanych i analizowanych bajek. Praca G. zasługuje na najwyższe uznanie. Autor maluje szerokie tło polityczno-społeczne cesarstwa rzymskiego, analizując zaś w związku z nim twórczość obu bajkopisarzy, umie wydobyć z ich dzieła i ze skąpych danych biograficznych żywe i plastyczne ich sylwetki. Zachowuje przy tym rzeczowy obiektywizm. Analiza jego odznacza się zarówno głębią, jak filologiczną precyzją. Ostrożne stawianie hipotez i ich gruntowne uzasadnianie składają się na pełną monografię bajki antycznej.

Gabriela Pianko (Warszawa)

Eos LXII 1974

Von Sven Lundström, Sprach's bei Silius Italicus. Acta Societatis Humaniorum litterarum Lundensis. LXVII Lund CWK Gleerup (1971), s. 133+XV.

Siliusz Italikus jest obok Stacjusza drugim przedstawicielem poezji epickiej okresu Domicjana. Do swej epopei o drugiej wojnie punickiej liczącej XVII ksiąg i zatytułowanej *Punica* czerpał materiał prawie wyłącznie z dzieła Liwiusza, a jego wzorem poetyckim stała się *Eneida* Wergiliusza. Siliusz należy do mniej zbadanych poetów wczesnego cesarstwa. Toteż praca von Sven Lundströma stanowi bardzo cenną pozycję bibliograficzną. Autor poświęcił ją szczegółowemu zagadnieniu, bada mianowicie, o ile Siliusz zależny jest od Wergiliusza w używaniu fraz i zwrotów umieszczanych po zakończonej mowie i stanowiących przejście do dalszego opowiadania (tzw. Übergangsphrasen). W tym celu przeanalizował wszystkie mowy występujące w *Punica* i podzielił je według rodzajów; są to: mowy wygłaszane przez bogów (s. 37—40), mowy zawierające groźby, umieszczane zwykle przed pojedynkami (s. 41—64), mowy zachęcające, budzące odwagę czy napominające (s. 64—100), mowy, które są wyrazem heroizmu w obliczu śmierci lub pogardy wobec śmierci (101—112), mowy pochwalne (113—119), mowy zawierające wyrocznie (s. 120—126) oraz pozostałe mowy, których nie da się zaliczyć do żadnej z wymienionych grup (127—131). Badając poszczególne mowy zwraca autor słusznie uwagę na fakt, czy są one ułożone przez samego poetę, czy też podstawą ich są mowy w *Eneidzie* lub historii Liwiusza.

Autor rozwiązuje w swej pracy przede wszystkim dwa problemy bardzo istotne dla badań nad stylem i techniką poetycką Siliusza, a mianowicie: o ile autor *Punica* jest zależny od Wergiliusza

we frazach stanowiących przejście po mowach do opowiadania oraz w jaki sposób frazy te stosuje. U Wergilego znalazł von Sven Lundström 25 fraz przejściowych wyrażonych czasownikami (verbale Phrasen), które użyte są w „*Eneidzie*" więcej niż jeden raz, oraz 6 fraz wyrażonych rzeczownikiem lub zaimkiem (nominale Phrasen). Z tych 25 przejął Siliusz 14, z 6 zaś—4, tj. najwięcej, ze wszystkich epików. Tak więc wergiliańskie frazy przejściowe stosuje poeta znacznie rzadziej niż Wergiliusz, ale częściej niż inni epicy. Niekiedy dokonuje Siliusz małych zmian w tych frazach; tak np. nie używa zwrotu *hoc dicens*, lecz *haec dicens*; czasem kontaminuje frazy wergiliańskie. U autora *Eneidy* spotykamy np. formuły *sic memorat* lub *haec memorans*; u Siliusza nie znajdujemy ich wprawdzie, występuje natomiast ich kontaminacja *haec memorat*. Zwrot ten nie pojawia się u żadnego innego epika. Oprócz tego istnieją u Wergiliusza frazy, których autor *Punica* w ogóle nie używa, jak *tantum effatus*, *sic effatus*, *nec plura effatus nec plura locutus*, czy *talibus... dictis*, które spotykamy u innych epików. Na podstawie dużej ilości zebranych przykładów stwierdza von Sven Lundström także, iż Siliusz prawie nigdy nie wprowadza fraz występujących w *Eneidzie* tylko jeden raz. W podobny sposób postępowali zresztą także inni epicy rzymscy. Rzadko albo wcale nie wprowadza też fraz przejściowych występujących u Lukana, Stacjusza lub Waleriusza Flakkusa, á tylko nieliczne ma wspólne z Owidiuszem.

Na podstawie bogatego materiału porównawczego wykazuje von Sven Lundström, że Siliusz zachował znaczną samodzielność wobec Wergiliusza w używaniu fraz przejściowych oraz że dąży on świadomie do *variatio*. Świadczy o tym wspomniane już ograniczenie użycia fraz przejętych od autora *Eneidy*. Widać to np. w przypadku 4 fraz najczęściej używanych przez Wergiliusza: *dixit* (*Aen.* 24 razy—*Pun.* 2 razy), *dixerat* (*Aen.* 22 razy—*Pun.* 2 razy), *sic ait* (*Aen.* 12 razy—*Pun.* 4 razy), *sic fatus* (*Aen.* 11 razy—*Pun.* 4 razy). Tak więc w *Eneidzie* formuły te występują w 20% mów, w *Punica* tylko w 4%. Taki stan rzeczy wynika zdaniem autora ze świadomej dążności Siliusza, by różnić się od Wergiliusza. Dowodzi tego także fakt, że w *Punica* w mowach wzorowanych na mowach w *Eneidzie* ani razu nie wprowadził nasz epik formuły, której w podobnej mowie użył Wergiliusz. Czasem posługuje się Siliusz w tych wypadkach inną frazą wergiliańską. Znamienne jest bowiem, że w kontekście, w którym szczególnie zależy od Wergiliusza, zachowuje samodzielność w wyborze frazy przejściowej i używa innych wyrażeń niż jego poprzednik. Bardzo epicką frazę wergiliańską *haec ubi dicta dedit* stosuje Siliusz tylko jeden jedyny raz dla szczególnego podkreślenia efektu, jaki mowa wywołała. Zdaniem Lundströma zdawał sobie bowiem sprawę, że jest ona zbyt pompatyczna i rzucająca się w oczy, by wprowadzić ją powtórnie. Dążność do *variatio* zaznacza się natomiast w tym, że Siliusz unika częstszego używania tej samej frazy, prawie nigdy nie posługuje się nią więcej niż raz w tej samej księdze i rzadko od tej reguły odstępuje.

Bardzo wnikliwa analiza obszernego materiału pozwala również Lundströmowi ustalić zasady, którymi kierował się Siliusz przy używaniu fraz przejściowych. Autor *Punica* uzależnia bowiem wybór frazy od charakteru mowy, jej treści i sytuacji, w jakiej ją wygłaszano, oraz od osoby przemawiającego, a także następującego po mowie kontekstu. Tak więc w mowach wygłaszanych przez bogów używa epik świadomie i szczególnie chętnie fraz wergiliańskich. W mowach zawierających groźby wprowadza je w wypadkach, kiedy mówcy uda się od razu zabić wroga, szczególnie zaś wtedy, gdy przeciwnik przemawiającego przedstawiony jest jako bardzo niebezpieczny. Natomiast, kiedy mówca jest postacią zmyśloną przez poetę, Siliusz nie wprowadza po zakończeniu mowy frazy wergiliańskiej. W mowach zachęcających frazy wergiliańskie nie pojawiają się tak często jak w mowach zawierających groźby, ponieważ opierają się one przeważnie na Liwiuszu i zbliżają raczej do wersyfikowanej prozy. Mów takich jest 40, a fraz wergiliańskich — 6. W tym rodzaju mów posługuje się Siliusz frazami wergiliańskimi zasadniczo po takich mowach, po których mówca odnosi zwycięstwo lub jakiś sukces. Podobną technikę stosuje po mowach o charakterze heroicznym, kiedy mówca oznajmia, że ofiaruje życie dla ojczyzny lub że gotowy jest w obliczu śmierci postawić dobro ojczyzny ponad wszystko, i po mowach, w których zapowiada, że popełni samobójstwo. Frazy wergiliańskie pojawiają się tu po mowach, po których następuje śmierć mówcy. Po mowach pochwalnych zwroty wergiliańskie znajdujemy wtedy, gdy sławią one bohaterów rzymskich lub rzymski naród i mają par

excellence charakter pochwalny. Po mowach zawierających wyrocznie postępuje Siliusz w ten sposób, że nie umieszcza frazy wergiliańskiej wtedy, kiedy wyrocznia wspomina wyraźnie o klęsce Rzymian. Niewątpliwie odegrał tu rolę patriotyzm poety. Także w pozostałych mowach posługuje się Siliusz frazami wergiliańskimi według pewnych zasad; tak np. po mowie Hannibala do Anny (*Pun.* VIII 232 nn.) umieszcza zwrot *haec fatus*, ponieważ wymieniona mowa jest właściwie uroczystą modlitwą, a po modlitwach używał Siliusz fraz wergiliańskich. Jak widać, wprowadza nasz epik frazy wergiliańskie według pewnych, ustalonych przez siebie zasad. Odstępuje zaś od nich rzadko i odstępstwa te są, jak przekonywająco wykazuje von Sven Lundström, zawsze uzasadnione.

Wielką zaletą pracy jest również bogaty materiał porównawczy, z którego korzysta autor; uwzględnia on bowiem nie tylko (oprócz Wergiliusza) epików wcześniejszych i współczesnych Siliuszowi: Waleriusza Flakkusa, Lukana i Stacjusza, lecz także późniejszych od niego: Awitusa, Drakontiusa, Ennodiusa, Juwenkusa, Korripusa, Sydoniusza, Cypriana Gallusa i Aratora.

Odznaczająca się wyjątkową dokładnością i wnikliwością nowatorska praca von Sven Lundströma stanowi cenny wkład do badań nad Siliuszem Italikiem; rzuca bowiem nowe światło na jego stosunek do Wergiliusza; wykazuje z jednej strony oryginalność Siliusza wobec autora *Eneidy* na badanym przez Lundströma odcinku, z drugiej zaś jego technikę poetycką i sposób, w jaki nad swym eposem pracował. Badania Lundströma odsłaniają także — przynajmniej w części — sens i znaczenia owej *cura*, którą według Pliniusza Mł. (*Ep.* 3, 7, 5) odznaczał się autor *Punica*. Dobrze byłoby, gdyby jego książka stała się dla niego samego, a także dla historyków późniejszej literatury rzymskiej zachętą do dalszych badań tego rodzaju nad stylem, kompozycją i techniką Siliusza. Przyniosłyby one z pewnością szereg ciekawych spostrzeżeń o jego twórczości, a może nawet pozwoliłyby ocenić ją inaczej, niż czynimy to dzisiaj.

Hanna Szelest (Warszawa)

Eos LXII 1974

Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture New Series, Number 2. Edited by Paul Maurice Clogan The Ress of Case Western Reserve University 1971, pp. 223.

"Medievalia et Humanistica" under new editorship continues to be published annually; its second volume came in 1971. They not only give evidence of the persistent interest in, apparently, esoteric branch of studies but also, by quality of its papers, prove the conclusion that such a organ of scholarship and research should interest not only specialists and intellectual gourmets but also those who care for widening their liberal education. But although medieval and Renaissance culture is so much important, nevertheless (paradoxically) it tends to be neglected. In the second volume, for this is in question, Joseph R. Strayer (*The Future of Medieval History*, pp. 179—189) strikes an apocalyptic note saying that "medieval history is facing a time of troubles" and expressing his well-grounded misgivings about its existence as a field of exploration in future. While doubting its "tomorrow", he marshals objections against its "today". Scholars, instead of carrying their research towards greater understanding of the period, take an interest in petty, irrelevant information; thus there is a danger: they "began as antiquarians and could end as antiquarians". The problem, howerer, does not lie in the minimalism of collecting unvaluable information, but in the maximalism of exploring, accounting for the period in its variety of relations — social, historical, economical. The truism that medieval history is of such profound consequence is, unquestionably, underrated. Stracher mentions what has been done, but points out that there is much more to be done.

Some fields of medieval history are still fallow and it is here where scholars should turn: "we know a great deal about the universities, but how were boys prepared for university work", and "what about vast army of clerks — men who technically in holy orders, men who could rise to the highest positions in church and state?" How are we to expound the fact that "they did not attend universities, yet they were educated"; what about "medieval elites ... and allied question of social mobility" — these are only samples of ambitious and sincere implied program of research not only for himself but also for others who share the author's "committed" attitude towards medieval history.

I have on purpose riveted so much attention on this article. For the author has floodlighted prominent and important complaints from which medieval studies suffer today and, sketching only some postulates, expressed his deep concern with medieval history as an autonomous branch of study with its own instruments of research.

The other article deserving attention is "Lord Berners" (pp. 119—133) by N. F. Blake. In an admirable survey the author outlines a silhouette of this English translator of chivalric romances who lived in 1467—1533. Although Berners is assigned his pigeon — hole in the history of English literature, he does not tower as a familiar figure on two reasons: we know about him not too much; (therefore?) he is rather neglected in criticism — a disadvantage he certainly should not merit. At least in part, the author attempts to fill this gap of ignorance and underestimation by precise following Berners' literary activity. The translator of Froissant should, and let us hope with N. F. Blake that he will, acquire much more interest on the part of scholars, but this time not in the form of descriptive literary treatments (as is the case here) but thorough, value-ones.

"Incunabula in the Gennadius Library" (pp. 7—21) by Francis R. Walton, "A Fifteenth — Century Burgundian Version of the 'Roman de Florimont'" (pp. 21—47) by Charity C. Willard, and "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Emperor" (pp. 47—69) by Paul J. Alexander — all these papers focus attention on Byzantine literature and its affiliations with western literature. Different facets of the problem are illuminated: Walton presents a general wiew of incunabula preserved in the famous Athenian library established by a bibliophile Gennadius, Willard in his paper puts forward a hypothesis cogently tracing the origin of romances connected with Florimont (the grandfather of Alexander) to Byzantine tradition. The third author exhibits the literary motif of the last Roman Emperor in its various historical situations, differently employed, variously interpreted. It is of interest to remark that these three papers concerning Byzantine Studies and Western literatures mark, as Paul J. Alexander and Mary E. Giffin say in a foreword (pp. 3—6), "the present interest in extending American scholarship in medieval languages and literatures eastward to Byzantium". The fact celebrated by three papers clinches the capacitous profile of the annual.

In "The Addressee and Interpretation of Walahfrid's "Metrum Saphicum" (pp. 69—83) David Traill gives a convicing treatment of the poem juxtaposing for comparison Gottschalk's "Ut quid iubes". The author ensures an original insight into the message of the poem. Claire Sherman examines" Represantations of Charles of France (1338—1380) as a Wise Ruler" (pp. 83—97), Geneviere Stenger draws parallels between "The Praise of Folly' and its Parerga" (pp. 97—119), Michael Altschul investigates several recent studies of "Kingship Government, and Politics in the Middle Ages" (pp. 113—153), — the items which could be well fitted into Stracher's requirements. "Latin Palaeography in the Later Middle Ages" (pp. 153—165) is contributed by Broxton Ross who elucidates some recent works on the subject.

This limited scope of analysis of the papers published in the second volume of "Medievalia et Humanistica" does not exhaust all the problems. The vastness and comprehensiveness of all the issues brings the selection in every respect of this review inevitable. But even from the survey of the subjects carried in the second volume of "Medievalia et Humanistica" we are impressed by its themic range and analytical profundity.

Waldemar Sikorski (Warszawa)

Eos LXII 1974

А. С. Шофман, Маркс, Энгельс, Ленин об античном обществе. Учебное пособие. Казань 1971. Изд. Казанского Университета, s. 270.

Podstawowe znaczenie opinii i przemyśleń klasyków marksizmu-leninizmu w dziedzinie historii zmusza badaczy do częstego sięgania po ich dzieła. Również w zakresie historii społeczeństw starożytnych, zwłaszcza w dziedzinie stosunków produkcyjnych, struktur klasowych i in. ich dzieła stanowią niejednokrotnie do dzisiaj podstawowe opracowania, chociaż ten okres dziejów ludzkości nie przedstawiał głównego obiektu zainteresowań żadnego z klasyków. Główną trudność w korzystaniu jednak z dorobku Marksa, Engelsa i Lenina sprawia rozproszenie myśli dotyczących starożytności w ich ogromnym dorobku, nie zawsze bowiem mamy do czynienia z pracami poświęconymi wyłącznie antykowi, jak doktorska dysertacja Karola Marksa czy, w znacznej części, jak F. Engelsa *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*. Najczęściej myśli dotyczące tego okresu znajdują się w dziełach poświęconych zupełnie innym problemom, często jako uwagi marginesowe lub analogie, które nie zawsze jednak można z tego powodu traktować jako mniej ważne, mogą one bowiem zwrócić uwagę badacza starożytności na bardzo istotne momenty, jak działanie pewnych praw społecznych czy ekonomicznych, których śledzenie tylko na podstawie źródeł starożytnych nie zawsze byłoby możliwe. Dlatego z zadowoleniem należy odnotować pojawienie się książki Szofmana, stanowiącej pełną ocenę opinii klasyków marksizmu-leninizmu, na temat społeczeństw starożytnych (zresztą sam tytuł konkretyzuje przedmiot zainteresowań autora).

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza z nich poświęcona została omówieniu szerokiej problematyki czasów starożytnych w pracach Marksa, Engelsa i Lenina. Druga natomiast jest wyborem tekstów klasyków marksizmu-leninizmu o społeczeństwie starożytnym. Część pierwsza zawiera trzy rozdziały kolejno charakteryzujące poglądy klasyków. Autor stosuje w swej pracy układ zarówno chronologiczny, jak i tematyczny. Chronologia, którą się posługuje, została mu narzucona przez daty wydawania dzieł Marksa, następnie Engelsa i w końcu Lenina. W opracowaniu Szofmana materiał jest jednak grupowany tematycznie w poszczególnych podrozdziałach. W rezultacie książka sprawia chwilami wrażenie schematycznego wykazu prac i publikacji klasyków z uwzględnieniem treści ich dzieł.

W poszczególnych fragmentach Autor nie ogranicza się tylko do analizy poglądów na temat społeczeństw antycznych, lecz nawiązuje do różnic klasowych społeczeństw późniejszych, przykładowo epoki kapitalistycznej. Nie zawsze jest to wyraźna analogia, którą posługiwał się np. Marks w swej ocenie społeczeństwa niewolniczego i kapitalistycznego, ale raczej permanentne nawiązywanie do treści dzieł i przytaczanie myśli Marksa na temat obydwu epok. Literacko nie wychodzi to może zbyt zgrabnie, lecz z drugiej strony ta korespondencja wraz z podkreślaniem naukowego charakteru marksizmu pełni funkcje integrujące różnorodne warstwy tematyczne książki.

W części poświęconej Marksowi Autor kładzie szczególny nacisk na zagadnienie stosunków ekonomicznych i klasową strukturę społeczeństwa antycznego. Wychodząc od centralnych kategorii poglądów Marksa w okresie jego młodości, Autor omawia dalsze etapy rozwoju tych poglądów w pracach późniejszych, w okresie już materialistycznego i naukowego poglądu Marksa na prawa rządzące własnością i stosunkami produkcji. Szofman zwraca uwagę na walkę ideologiczną, jaką zmuszeni byli prowadzić Marks i Engels z obozem idealistów, co doprowadziło w rezultacie do wykazania ewolucyjnego charakteru form własności oraz do ustalenia roli pierwotnych form własności w genezie późniejszych organizmów państwowych, jak też wynikających ze sprzeczności tych form (własność prywatna i państwowa), specyficznych cech rozwoju państw starożytnych. Autor śledzi uwagi Marksa w kwestii dotyczącej rozwiązywania szeregu kardynalnych problemów życia ekonomicznego ludów starożytnych, znaczenia pracy, towaru, pieniądza i handlu. Marks doszedł, na pod-

stawie źródeł starożytnych, do wniosku, że każdy nowy sposób produkcji zależy od wymiany i od starego sposobu produkcji, natomiast jego zasadniczy wniosek na temat ekonomiki starożytnej zawarty jest w stwierdzeniu, że osnową wszystkiego, co miało na nią wpływ, było niewolnictwo. Na tej osnowie rozwijało się ekonomiczne, polityczne i duchowe życie starożytnej Grecji i Rzymu, opierała się struktura i walka klasowa obydwu społeczeństw. Do spraw tych wraca Autor raz jeszcze we fragmencie poświęconym Engelsowi. Mówiąc o współpracy Marksa i Engelsa często wiąże on obydwa nazwiska w wypowiedziach na temat znaczenia i pochodzenia niewolnictwa, gradacji klasowych w starożytności, czy walki klas antagonistycznych. W ten sposób Autor eksponuje także historyzm oraz dialektykę marksistowską.

Jednym z bardziej żywotnych problemów w teorii marksistowskiej były sprawy pochodzenia i istoty państw starożytnych oraz przyczyn ich upadku. Autor omawia je na przykładzie ilustracji pracy Engelsa o pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa. Samemu Engelsowi przypisuje poza tym dużą rolę w wyjaśnianiu znaczenia i roli armii w państwie, jako jego atrybutu oraz narzędzia umożliwiającego egzystencję klasom eksploatatorskim.

W centrum zainteresowań klasyków marksizmu leżały również kwestie kultury i ideologii antycznej. W swych rozważaniach na ten temat Marks podkreślał historyczność kultury i trwałość jej historycznych wartości. Marksowi i Engelsowi przypisać również należy zasługę w odkryciu wszystkich osobliwości starożytnego materializmu. Oni, jak twierdzi słusznie Szofman, odkryli jego ograniczoność w rozwiązywaniu kwestii tożsamości myślenia i bytu. Marks zwrócił też uwagę na naiwny, żywiołowy charakter materialistów szkoły jońskiej, a wykazując różnice w filozofii Demokryta i Epikura wyeksponował ateizm tego ostatniego. Wykrycie ateistycznego charakteru filozofii Epikura szło w parze z formowaniem się ateistycznych poglądów Marksa i jego filozoficzną krytyką religii. Engels z kolei dostrzegł braki dialektyki starożytnej, która nie opierała się na naukowych metodach poznania przyrody i społeczeństwa, w konsekwencji czego stanowiła tylko genialny domysł, domniemanie i zeszła w rezultacie na pozycje metafizyczne. Zajmując się zaś genezą i historią wczesnego chrześcijaństwa oraz wskazując na jego korzenie ideologiczne i społeczne klasycy marksizmu stworzyli nową, materialistyczną teorię pochodzenia religii.

Przedstawiona wyżej problematyka spotykana w twórczości Marksa i Engelsa omówiona została przez Autora szeroko i dokładnie, niepotrzebnie tylko zbyt często powtarza się on przytaczając kilkakrotnie te same zdania i używając tych samych zwrotów, które, chociaż zamieszczone w różnych rozdziałach, nie wnoszą w zasadzie nowych treści. Fakt, że obydwaj klasycy podobnie oceniali początki materializmu starożytnego nie usprawiedliwia Autora w dublowaniu własnych sformułowań, chociaż ta wada nie umniejsza bynajmniej badawczej wartości jego książki

Trzeci rozdział poświęca Leninowi. Znalazło się w nim dużo więcej niż w poprzednich mało ważnych nawet szczegółów biograficznych. Wspominając na przykład o młodości Lenina Autor zwraca uwagę na jego wielkie zamiłowanie do historii starożytnej i języków klasycznych. Pisze, że Lenin często cytował przysłowia greckie i łacińskie. Również cały ostatni podrozdział pierwszej części swej książki poświęca Autor na ukazanie obrazów czy wręcz tylko marginesowych skojarzeń z antyczną mitologią, używanych przez Lenina w walce ideologicznej współczesnego mu okresu. Dowiadujemy się więc, że Skworcowa, krytyka jednej ze swych prac, Lenin ironicznie nazwał „groźnym Jowiszem". Podobnie też przytaczając mit o narodzeniu się bogini Minerwy z głowy Jowisza Szofman pisze, że Lenin posłużył się analogią do tego mitu stwierdzając, iż „rewolucja nigdy nie rodzi się gotowa, nie wychodzi z głowy Jowisza, lecz jest procesem szeregu kryzysów, ruchów i buntów" (s. 130 n.).

Wiele przenikliwości naukowej i analizującej spotykamy u Autora przy omawianiu problematyki historii społeczeństw antycznych w dziełach Lenina. Autor podkreśla, że Lenin genezę państw starożytnych stawiał w nierozerwalnej więzi z ilustracją klas i klasowych przeciwieństw w procesie społeczno-ekonomicznym. Rozwijając marksistowką naukę o klasach określił z kolei ich miejsce w socjalnej strukturze społeczeństwa, ukazał również osobliwości podziałów klasowych oraz znaczenie walki klasowej jako siły napędowej historii. Od Lenina wreszcie pochodzi pełna definicja

pojęcia „klasy". On też dał wnikliwą charakterystykę państwa, różnych form państwowości i historii niewolnictwa. Rozwijając zaś myśl o klasowym charakterze wojen zajął się także zagadnieniem wojen w starożytności. Również kwestia nauki antycznej, w tym szczególnie starożytnej filozofii, jeszcze raz pokazana została w interpretacji Lenina. Poruszone przez Marksa i Engelsa zagadnienia ze starożytnej filozofii wzbogacone zostały leninowską teorią poznania i dialektyką. Szofman przedstawia leninowską analizę starożytnych systemów filozoficznych ukazując ich związki z późniejszym materializmem i idealizmem, zaś ocenę starożytnych atomistów przedstawia w świetle polemiki Lenina z Heglem.

W sumie część pierwsza pracy Szofmana poświęcona refleksjom Autora nad twórczością klasyków marksizmu-leninizmu jest konstruktywnym i pouczającym wykładem poglądów Marska, Engelsa i Lenina na rzeczywistość społeczno-ekonomiczną i kulturalną okresu antycznego.

Druga zaś część pracy Szofmana ma wartość dokumentacyjną, stanowi bowiem antologię tekstów klasyków marksizmu-leninizmu o społeczeństwach starożytnych. Teksty zostały zgrupowane rozdziałami, w których kolejno znajdujemy zagadnienia dotyczące problematyki ekonomicznej, niewolnictwa, państwa, nauki i sztuki, dalej rozważania poświęcone religii, wojnom sprawiedliwym i niesprawiedliwym, wreszcie historykom i historiografii antycznej. Osobne dwa rozdziały stanowią teksty zawierające nawet marginesowe uwagi klasyków dotyczące Grecji i Rzymu.

Praca uzupełniona została krótkim wykazem literatury przedmiotu, w którym znalazły się przede wszystkim opracowania badaczy radzieckich.

Podsumowując należy stwierdzić, że recenzowana praca, mimo pewnych braków, jest bardzo cennym opracowaniem, ponieważ dokonanie wyboru tekstów oraz ich tematyczne zestawienie i omówienie przez Autora umożliwi i ułatwi zainteresowanym pełne wykorzystanie dzieł klasyków marksizmu-leninizmu.

Irena Horbulewicz (Wrocław)

CONSPECTUS MATERIAE

	Paginae
Rankin H. D.: Archilochos was no magician	5—21
Danielewicz Georgius: De elementis hymnicis in Sapphus Alcaei Anacreontisque carminibus obviis quaestiones selectae	23—33
Szarmach Marian: Le mythe de Palamède avant la tragédie grecque	35—47
Sutton Dana Ferrin: The Evidence for a Ninth Euripidean Satyr Play	49—53
Maslowski Tadeusz: The Chronology of Cicero's Anti-Epicureanism	55—78
Józefowicz Barbara: Die literarischen Beziehungen zwischen Properz und Horaz	79—92
Winniczuk Lidia: Humour and Wit in Ovid's *Fasti*	93—104
Szelest Hanna: Domitian und Martial	105—114
Schnayder Georgius: Inter spem metumque. De animorum statu, quo veteres nonnunquam fluctuabant	115—127
Cytowska Maria: Erasme et son corps	129—138
Kowalewicz Henryk: „Hedwigis praeclarissima", zabytek liryki polsko-łacińskiej na Śląsku	139—141
Safarewicz Jan: Językowe podstawy elizji w wierszu łacińskim (La base linguistique de l'élision dans le vers latin)	143—151
Morawiecki Lesław: Rozwój tyranii w Heraklei Pontyjskiej w latach 364—305 p. n. e. (The Evolution of Tyranny in Heraclea Pontica from 364 to 305 B.C.	153—169

CENSURAE LIBRORUM

C. M. Bowra, Periclean Athens. London 1971 (Edmund Heza)	171—173
P. Oliva, Sparta and her Social Problems. Prague 1971 (Józef Wolski)	173—175
J. Derbolav, Platons Sprachphilosophie in Kratylos und in den späteren Schriften. Darmstadt 1972 (Jan Safarewicz)	175—177
Eckart Schütrumpf, Die Bedeutung des Wortes ēthos in der Poetik des Aristoteles. München 1970 (Romuald Turasiewicz)	178—182
M. L. Gasparow, Anticznaja litieraturnaja basnia. Fiedr i Babrij. Moskwa 1971 (Gabriela Pianko)	182—186
Von Sven Lundström, Sprach's bei Silius Italicus. Lund 1971 (Hanna Szelest)	186—188
Medievalia et Humanistica. Studies i Medieval and Renaissance Culture. New Series, Number 2. Edited by P. M. Clogan. 1971 (Waldemar Sikorski)	188—189
А. С. Шофман, Маркс, Энгельс, Ленин об античном обществе. Учебное пособие Казань 1971 (J. Horbulewicz)	190—192

Cena zł 45.–

INDEX AUCTORUM

Paginae

Cytowska Maria (Varsaviae) 129
Danielewicz Georgius (Posnaniae) 23
Heza Edmund (Torunii) 171
Horbulewicz Irena (Wratislaviae) 190
Józefowicz Barbara (Torunii) 79
Kowalewicz Henryk (Posnaniae) 139
Maslowski Tadeusz (Los Angelos) 55
Morawiecki Lesław (Cracoviae). 153
Pianko Gabriela (Varsaviae) 182
Rankin H. D. (Monash University) 5
Safarewicz Jan (Cracoviae) 143, 175
Schnayder Georgius (Cracoviae) 115
Sikorski Waldemar (Varsaviae) 188
Sutton Dana Ferrin (Cambridge) 49
Szarmach Marian (Torunii) 35
Szelest Hanna (Varsaviae) 105
Turasiewicz Romuald (Cracoviae) 178
Winniczuk Lidia (Varsaviae) 93
Wolski Józef (Cracoviae) 173

WARUNKI PRENUMERATY:

Przedpłaty na prenumeratę przyjmowane są do 10 grudnia na rok następny.

Cena 1 prenumeraty rocznej wynosi zł 100,–

Przedpłaty na prenumeratę krajową dla czytelników indywidualnych przyjmują urzędy pocztowe oraz listonosze. Czytelnicy indywidualni mogą dokonywać przedpłat również na konto PKO Nr 1-6-100020 Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw „Ruch", Warszawa, ul. Towarowa 28. Wszystkie instytucje państwowe i społeczne mogą zamawiać prenumeratę wyłącznie za pośrednictwem Oddziałów i Delegatur „Ruch" znajdujących się we wszystkich miastach powiatowych i wojewódzkich. Prenumeratę ze zleceniem wysyłki za granicę, która jest o 40% droższa od krajowej, przyjmuje Biuro Kolportażu Wydawnictw Zagranicznych „Ruch", Warszawa, ul. Wronia 23, tel. 20-46-88, konto PKO Nr 1-6-100024. Egzemplarze archiwalne można nabyć w Punkcie Wysyłkowym Prasy Archiwalnej „Ruch" – Warszawa, ul. Nowomiejska 15/17 na miejscu lub na zamówienia za zaliczeniem pocztowym.

SUBSCRIPTION

Subscription fees should be sent not later than the 10th of December for the comming year.

One-year subscription rate is 100 złoty.

Subscription orders from abroad (40% dearer) can be placed with Biuro Kolportażu Wydawnictw Zagranicznych „Ruch", Warszawa, ul. Wronia 23, tel. 20-46-88; konto PKO nr 1-6-100024. Copies out of print can be bought at: Punkt Wysyłkowy Prasy Archiwalnej „Ruch" – Warszawa, ul. Nowomiejska 15/17 or ordered C. O. D.