EOS LXV 1977

EOS

COMMENTARII

SOCIETATIS PHILOLOGAE

POLONORUM

EDITORES

VICTOR STEFFEN IOANNES WIKARJAK

Volumen LXV 1977

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

COMMENTARII
SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDITORES

VICTOR STEFFEN IOANNES WIKARJAK

Volumen LXV 1977

Z księgozbioru
Polskiego Towarzystwa Filologicznego

WROCŁAW · WARSZAWA · KRAKÓW · GDAŃSK
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK
1977

EOS

ORGAN

POLSKIEGO TOWARZYSTWA
FILOLOGICZNEGO

POD REDAKCJĄ
WIKTORA STEFFENA JANA WIKARJAKA

Rocznik LXV 1977

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

Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo Wrocław 1977. Nakład: 520 egz. Objętość: ark. wyd. 14,70, ark. druk. 11,63+1 wkl. ark. A1 16. Papier druk. sat. kl. III, 70g, 70×100. Oddano do składania 31 VII 1976. Podpisano do druku 14 IV 1977. Druk ukończono w kwietniu 1977. Wrocławska Drukarnia Naukowa. Zam. 448/76
Cena zł 45.—

Century[7]. Glaucos' burial can hardly be considered to be much earlier than this point. Unless we accept the figure of Tellis[8], Telesicles' father, as a real figure and the original founder of Paros' Thasian colony, we might perhaps cautiously observe that the traditional date for Telesicles, founding of it, 680 B.C., seems reasonable[9].

II. Fr. 3 D probably refers to the Lelantine war, but its contents in no way help to date the life of Archilochus more closely than I above. The conflict is mentioned by Thucydides as a major event[10], involving most of Greece; and thus an implied early forerunner of the Peloponnesian War. The date of the War is problematic, although the late Eighth and early Seventh Century B.C. seem to provide the most likely answer[11]. W.G. Forrest points out that the statement in Plutarch (*Mor.* 153 f.) that Amphidamas of Chalcis fought in it, indicates the Eighth rather than the Seventh Century[12]; but it may well have lasted into the first third of the Seventh Century. Archilochus' evidence of the conflict between Chalcis and Eretria is not decisive either for his own dating or that of the war. He refers to fighting in the past, certainly, and considers the possibility of its recrudescence[13]; but this does not mean that the war itself necessarily overlapped his adult or mature years[14]. The embers of a conflict in which neither side has been decisively crushed or eliminated can smoulder menacingly for a long time afterwards; and Archilochus, as we know, gave military affairs a considerable amount of thought. The στήλη which Strabo mentions, purporting to be about an agreement not to use 'missiles' in this war, is not relevant to the question even if it be accepted as genuine[15]. Fr. 3 D. in a broad way supports the general chronological argument of section I above; but nothing more.

III. Fr. 19 D: **κλαίω τὰ Θασίων, οὐ τὰ Μαγνήτων κακά,** adds little

---

[7] Poilloux, *Archiloque et Thasos: Histoire et Poésie,* Fondation Hardt, Entretiens X 1964 (1–36), p. 16.

[8] Paus. X 28, 8: the reference for this shadowy figure; the oracle (Euseb. *Praep. Ev.* v. 17) specifically nominates Telesicles as founder; Steph. Byz. s.v. Θάσος.

[9] F. Jacoby, F. Gr. H. II 239: 24–30 (Marm. Par., sp. 33).

[10] Thuc. I 15, 3; cf. Hdt. V 49, 10.

[11] Cf. A. W. Gommes' note on Thuc. I 15, 3: *A Historical Commentary on Thucydides* I, Oxford 1945, p. 126; cf. W. Donlan, *Archilochus, Strabo and the Lelantine War,* TAPA CI 1970, p. 131–142.

[12] W. G. Forrest, *Colonisation and the Rise of Delphi,* Historia VI 1957 (160–175), p. 160.

[13] Forrest, *o.c.* p. 164; F. Jacoby, *The Date of Archilochus,* CQ XXXV 1941, (97–109), p. 108.

[14] Donlan (*o.c.* p. 139) implies the possibility nicely by his suggestion that Archilochus 'has caught a moment in a long war' and in his estimate that the War lasted into the first third of the 7th century B. C.; the life of Archilochus being in the first half of that century.

[15] Donlan, *o.c.* p. 140.

φίλτερ' ἠπείρου γένηται, τοῖσι δ' ἦ<ι> δύ]ειν ὄρος
'Αρ]χηνακτίδης
]ητου πάϊς
]τύθη γάμωι
]...ννε..
]νέειν
ἀν]δράσιν
].
. . . . .

(Text as it appears in Tarditi 1968)

The eclipse mentioned in this fragment might theoretically be any one of the following: 688 B.C., 661 B.C., 660 B.C., 656 B.C., 647 B.C.[21] It is hard to substantiate the argument for 711 B.C.[22], if one bears in mind the arguments of I and accepts that the fragments generally seem to characterize the poet as being of the middle Seventh Century B.C., in his mature years, rather than the earlier part of the century. Similar considerations would seem to affect 688 B.C., but there is nothing which firmly excludes the reference being to any one of the other eclipses mentioned.

This is disappointing, for an eclipse is a datable astronomical event, which can be calculated with some accuracy; but unfortunately we cannot accurately identify any of the eclipses mentioned here with any historical event in Archilochus's life. There is a perceptible consensus amongst scholars in favour of 647. This, however, tends to represent (against the goodwill of all concerned), determination of the 647 eclipse as the authentic eclipse of the poem by means of generally recognized biographical hypotheses about the poet, rather than the more needed reciprocal process. The astronomer whose work is still the basic authority on eclipses, Th. von Oppolzer[23] cautiously recommends 647; and is followed in this by Ginzel; J.K. Fotheringham[24] agrees, and makes the point that since 74 D describes a total eclipse, this must be the one identified by Th. von Oppolzer and calculated by himself to have been total within a distance practically equal to that which separates Thasos and Paros. Calculations seem to suggest that this eclipse would not have been total at noon in

---

[21] Jacoby refers to 648/647 and thereafter 648 (sic abii); I prefer to follow the date 647 B.C. with Th. von Oppolzer (see note 23 below) and Robert R. Newton (note 27 below).

[22] Jacoby's discussion CQ, p. 97–98.

[23] (a) Th. von Oppolzer, *Canon der Finsternisse*, Mathematisch-Naturwissenschaftliche Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien 1887, esp. Blatt 27. (b) I have not been able to see Ginzel's book, and here follow Newton, *Ancient Astronomical Observations*, Baltimore 1970, p. 93.

[24] J. K. Fotheringham, *A Solution of Ancient Eclipses of the Sun*, M. N. Roy. Astron. Soc. LXXXI 1920, 2: p. 104–126.

Eos LXV 1977

ARCHILOCHUS' CHRONOLOGY AND SOME POSSIBLE EVENTS OF HIS LIFE

By

H. D. RANKIN

I. The Inscription from Thasos:

Γλαύςω εἰμὶ μνῆμα τῶ Λεπτίνεο
ἔθεσαν δέ με οἱ Βρέντεο παῖδες,

is of Seventh Century B.C.[1] Probably it refers to the Glaucos son of Leptines whom Archilochus mentions in poem 68, 1–2 D: τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτίνεω παῖ κτλ. There can hardly be any doubt that this is also the Glaucos mentioned without the patronymic in 13 D, 56 D, 59 D[2] and possibly in the papyrus fr. 38 LB, 60, 7 T. It would not be unreasonable to infer from the tone of the fragments mentioning the name of Glaucos, that he was a contemporary or nearcontemporary of Archilochus; but this point has no other grounds than literary impression, and cannot be pressed. It is only a slightly more likely inference that they were involved together in military adventures[3]; as Archilochus could simply be orating at his friend rather than sharing authentic reminiscences. If we accept the identification of Glaucos in 68 1–2 D, this clearly places Archilochus in the Seventh Century B.C. It disposes of Cicero's view[4] and Blakeway's[5], that Archilochus was a man of the Eighth Century B.C.; also of Loewy's[6] theory, based upon literary critical considerations, that he probably belonged to the Sixth. It suggests, in addition, that the Parian establishment on Thasos was reasonably in progress when the inscription was set up. Archaeological evidence seems to indicate that the settlement was well established about the middle of the Seventh

---

[1] Testim. 1: Tarditi: *Archilochus* (*Lyr. Gk. quae extant 2*), Rome 1968; BCH LXXIX 1955, p. 348.

[2] 6 LB, 15 T; 103 LB, 91 T; 92 LB, 95 T, respectively: I shall usually quote the Diehl reference where possible, but at times will variously refer to T (Tarditi 1968): LB (Lasserre/Bonnard 1958); and West (1972).

[3] J. Pouilloux, *Glaucos fils de Leptine, Parien*, Bull. Corresp. Hell. LXXIX 1955, p. 75–86.

[4] Cic. *Tusc. disp.* I 1, 3.

[5] A. A. Blakeway, *The Date of Archilochus*, Greek Poetry and Life, Oxford 1936, p. 34–55.

[6] E. Loewy, AWWW LXX 1933, p. 31–34.

chronologically to the suggestions of I and II above. It seems reasonable to accept, with Jacoby, that this notable destruction of the city of the Magnesians took place before the death of Gyges in 652 B.C.[16] The clear reference to Thasos suggests that the poem may have been written during Archilochus' time there[17]; but even allowing for the poet's swift poetic reactions to events (in this case probably some κακά afflicting the Thasians), there is no reason to adhere too closely to the idea that a poem mentioning Thasos was necessarily written on Thasos. It is equally possible that it was written on Paros to expound to the founding city the travails of its Thasian colony. The phrase τὰ Μαγνήτων κακά may already have been proverbial when Archilochus used it in this poem[18]: if it is so, the point adds no information about the probable date of the disaster, since there is no rationale governing the length of time which a catastrophe needs in order to become a proverb. One might hazard that the verse, bereft of context as it is, has a flavour of selfconsciousness that suggests an attempt on the poet's part to create a proverb from the event, in comparing relatively obscure and small scale troubles with a far-famed disaster.

IV. The historian of Paros, Demeas, is represented by fragments in the inscription of Sosthenes[19]. These refer to Archilochus, but are of no help in determining the chronology of his life. This is also true of the Mnesiepes inscription, the contents of which, though hagiographical in intent, probably represent a tradition (old even in Alcidamas' time)[20] which cannot be ignored as irrelevant to history; but which can help but little in efforts to establish chronological co-ordinates for the poet's life.

V. Fr. 74 D (82 LB; 114 T):

χρημάτων δ' ἄελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον
οὐδὲ θαυμάσιον, ἐπειδὴ Ζεὺς πατὴρ 'Ολυμπίων
ἐκ μεσημβρίης ἔθηκε νύκτ' ἀποκρύψας φάος
ἠλίου λάμποντος· ὑγρὸν δ' ἦλθ' ἐπ' ἀνθρώπους δέος.
'Εκ δὲ τοῦ κἄπιστ᾽ πάντα κἀπίελπτα γίνε]τα[ι
ἀνδράσιν· μηδεὶς ἔθ' ὑμέων εἰσορ]έων θαυμαζέτω
μηδ' ἐὰν δελφῖσι θῆρες ἀνταμ]είψωνται νομόν
ἐνάλιον, καί σφιν θαλάσσης ἠχέεντ]α κύματα

---

[16] Jacoby, CQ 106; cf. Tarditi, *In Margine alla Cronologia de Archiloco*, RFIC XXXVII 1959, p. 113–118, p. 114.

[17] Jacoby, CQ, p. 107.

[18] Jacoby, CQ, p. 104.

[19] Jacoby, CQ, p. 98; F.Gr.H. 3b 502 250–251; Tarditi, 1968, Testim. 5.

[20] (a) Mnes. Inscr. N. Contoleon, Arch. Ephem. XCI 1952, p. 32–95; text and comments Tarditi, 1968, Testim. 4 (text in full). (b) Ar. *Rhet.* 1398 b 11; Tarditi, 1968, Testim. 6.

this area, but at 10.15 a.m.; but we should recall that there was a tendency to place all eclipses at midday in ancient authors[25]. Since the earth's rotation gradually becomes slower and its function as a clock is not that of a perfect timekeeper over the centuries and millenia, the very slight difference in the ephemeris could produce an error of hours in the calculation of an eclipse in Archilochus' time[26]. It would be the province of an astronomer to recompute these eclipses, if necessary, with regard to this fact; and I do not know whether Fotheringham and his authorities have taken it sufficiently into account. However, we must remember that the poem's description of the eclipse in 74 D does not purport to be a scientific observation. Robert R. Newton[27] adopts a rigorous attitude with regard to literary eclipses, and it is hard for historians and classicists to deny the claims of the more austere view which he propounds. He demolishes Ginzel's exclusion of 660 B.C. and 656 B.C. by drawing attention to the tenuous and statistically inconclusive differences from totality that were his grounds for rejecting them[28]. We may note in passing that Th. von Oppolzer's diagram for the 656 eclipse seems to show it as achieving totality in the required region[29]. Newton's rigour prompts him to put an impartially low numerical estimate of 0.01 upon the reliability of each of these reported eclipses. This astringency is a useful counterbalance to overimaginative historical reconstruction. However, it is reasonable to suppose within the accepted context of historical and literary inference that the poet is describing something strange and striking that he actually saw or heard about — especially this poet, who is notably subjective in his style of art and characteristically weaves his personal experiences and observations into his work. On this view it would be reasonable, while retaining the caution properly enjoined upon us by Newton, to consider that any one of the eclipses mentioned above from 661 B.C. onwards should be regarded as possibly the one described in 74 D[30].

VI. Herodotus I 12 mentions Archilochus as contemporary with Gyges of Lydia. There is no reason to regard the reference, which is in the form of an 'aside' as anything other than authentic. Gyges' dates are accepted as 687–652 B.C.[31]

VII. Nepos apud A. Gell. XVII 21, 8 records that Archilochus lived

---

[25] Fotheringham, *o.c.* p. 108.

[26] Newton, *o.c.* p. 93; on the implications of the earth's decreasing speed (and acceleration) upon the computation of the times of day of post eclipses: L. Motz and A. Duveen, *Essentials of Astronomy*, London 1966, p. 5,6.

[27] Newton, *o.c.* p. 91–94.

[28] Newton, *o.c.* p. 93.

[29] Cf. A. Hauvette, *Archiloque, sa vie et ses poésies*, Paris 1905, p. 11–14.

[30] With the proviso that the 634 B.C. eclipse, which Newton is prepared to accept as a possibility, is too late.

[31] Jacoby, CQ, p. 97 ref. Gelzer, Rh M, XXX 1875, p. 230 ff.

in the time of Tullus Hostilius, and the traditional dates for his reign were 672–640 B.C.[32]

VIII. The statement of VII is based upon Apollodorus: the overlap between VI and VII provides a band within the century to accommodate and substantiate a sufficiently established portion of this traditionally brief life[33]. Neither 687 nor 672; neither 652 nor 640 can be regarded as providing certain *terminos ante quos* or *post quos* respectively for the actual span of his years.

IX. The intersection of VI and VII is reassuring, in that it provides an area of agreement from widely divergent sources. There is no reason to believe that VII simply agreed with Herodotus.

X. The chronological persuasiveness of the intersection is reinforced by another reference originating in Apollodorus: Eusebius places Archilochus' *floruit* in 665/664 B.C., well within the intersecting area of the century[34]. This *floruit* if it be taken as aet. 40 presents problems, which will be considered further in XII below[35].

XI. Furthermore, the implication of VI–X would appear to be strengthened by the well-known poem **οὔ μοι τὰ Γυγέω, κτλ.** (22 D). Since Gyges' reign was 687–652 B.C. it is not (taking an extreme supposition) likely that the poem was written before 687. Probably it does not antedate the time of this king's greatest fame, which would probably be after 660 B.C. and the check of the Kimmerians[36]. The poem purports to be spoken by a certain Charon, who, though in a fairly modest way of life as a carpenter, is not impressed by the great and brilliant Lydian ruler. The implication is that Gyges is still alive: even on the **μηδέν' ὀλβίζειν** principle, it would not be easy to accept that the character who is represented as speaking the poem would need to deny that he was envious of a dead man's wealth, splendour and happiness. There was a perceptible degree of Asianic influence upon the upper class culture of the Greek islands in the Archaic period[37]. It may be that Glaucos shows this in his way of life and is accordingly subjected to Archilochus'

---

[32] Jacoby, *Apollodorus Chronik; Eine Sammlung der Fragmente*, Berlin 1902, p. 142 (followed in CQ article).

[33] Dio. Chrys. 33, 12: that Archilochus was killed in battle would suggest this; on the other hand, Jacoby (CQ, p. 101) considers the hypothesis which he does not accept, namely that it was not *a priori* impossible that Archilochus was aet. 70 when he was slain in battle. We may ask: if this were the case, could the advanced age of the slain poet have affected the attitude of the Delphic oracle towards the slayer Calondas? The latter protested that he had killed Archilochus in circumstances of war which would not usually involve pollution.

[34] Jacoby, *Apollod. l.c.*

[35] Jacoby, *Apollod.* 150.

[36] Tarditi, RFIC XXXVII 1959 (113–118), p. 114–115.

[37] This hardly requires comment, but for evidence of cultural contact: Sappho frs 16, 19, 29, 96, 6, Lobel and Page, *Poet. Lesb. Frag.*, Oxford 1968.

is part of Archilochus' fierce reaction to the breaking of his engagement to Neobule. However, it cannot be excluded from consideration that Lycambes' other daughter may be referred to here. The newly discovered Archilochean poem from the Cologne Papyrus refers to the poet's love affair with Neobule's younger sister[50], and this circumstance may be the paradoxical surprise implied by the list of ἀδύνατα in fr. 74 D.

XV. The view that fr. 74 D refers to the betrothal with Neobule, etc., is perhaps more likely than the possibility canvassed in XIV; but we must recall that we cannot be certain of its reference. However, we may regard it as referring to the Lycambids, with some preference for the Neobule affair, rather than that described in the Cologne poem. We cannot use 74 D to date either affair in relation to Archilochus' period or periods in Thasos. Jacoby has very perceptively suggested that the sequence of remarks about Archilochus' life in the passage of Critias quoted by Aelian shows that the Neobule affair should be later than the poet's emigration to Thasos[51]. His suggestion depends upon the precedence in Critias' notice of the mention of Archilochus being in Thasos to this following remark: πρὸς δὲ τούτοις, ἦ δ' ὅς, οὔτε ὅτι μοιχὸς ἦν ἤδειμεν ἄν, εἰ μὴ παρ' αὐτοῦ μαθόντες, οὔτε ὅτι λαγνὸς καὶ ὑβριστής κτλ. It is not impossible that the sequence of Critias' comments follows the series of main events in Archilochus' career; but it would be no less likely a view that Critias mentioned these various points about Archilochus' parentage, bad conduct in Thasos, bad moral character, etc., in relation to the best known poems or best known characteristics of Archilochus at this time when the comment was written[52]. The point of Critias' remarks is surely that it is Archilochus who spontaneously reveals his own faults, and that this revelation is to be found in his poetry. Nothing in the passage indicates that Critias is producing a biographical sequence. If the words μοιχός, λαγνός and ὑβριστής are evidence for the poet's love-affair, it could be said that the new poem shows Archilochus clearly in this light, and it relates to the Neobule affair in so far as it uses her sister's dishonour as a means of attacking herself and her family; and thus it may possibly postdate by some time the Neobule affair. It is of course impossible to establish this sequence beyond doubt, suggestive though it is; and it is impossible to support with argument that is unrelated to pure conjecture, the sequence of events in Archilochus' life with regard to the Neobule affair and his going to Thasos — even if we assume only one journey to Thasos. The poem Pap. Ox. 2310 seems to indicate that the poet is intending a journey somewhere in order to

---

[50] Note 44 above.

[51] Jacoby, CQ, p. 97.

[52] A. von Blumenthal, *Die Schätzung der Archilochos im Altertum*, Stuttgart 1922, p. 3 ff.

criticism[38]. In fr. 22 D Charon the carpenter also is made to criticize by implication the foreigness and exoticism of Lydia, while at the same time speaking of the grandeur of its monarch. The contribution of this Gyges- poem to Archilochus' chronology is general rather than precise; but its reinforcement of Herodotus and Nepos is not trivial. Taken with these two references, the poem indicates that Archilochus was active in his art in the fifties, though not necessarily towards the end of the fifties, of the Seventh Century B.C.[39]

XII. As we have seen, the *floruit* for Archilochus reported (from Apollodorus) in Eusebius is roughly in the middle of a period in which it seems reasonably assured from VI and VII that the poet was alive and mature. This might provide an explanation for the particular *floruit* chosen by Apollodorus, but there are no firm grounds for thinking so. Jacoby puts the problem aptly when he says that he cannot think why Apollodorus should have presented this particular date[40]. If *floruit* of a man is taken as aet. 40[41], and if Archilochus *floruit* 665/664, his year of birth would be about 705 B.C., and if we accept the story that he died in battle[42], which would suggest that he died before aet. 60' this would put his death before 645 B.C. Allow five more years for the idea that he was not very old when he died[43], and we have 650 B.C. as a speculative date for his death aet. 55. This would mean that the Gyges-poem was written only shortly before his death.

XIII. However, this chronology (XII) is not easy to reconcile with the evidence of fr. 74 D (see V above). It is, indeed, extremely difficult to reconcile it with the widely accepted date for the eclipse that the poem describes: 647 B.C., if we accept in addition that the poem refers to Archilochus and his connections with the Lycambids. For, the 665/664 *floruit*, taking the usual aet. 40 for the time of a man's flourishing, would make him aet. 58 if the time of the eclipse in the poem is 647 B.C., and even older still if there was a gap between the eclipse and the composition of the poem. Even if we concede that he could have survived to that time of the Seventh Century and suppose (as is reasonable) that his

---

[38] Tarditi, RFIC, p. 113.

[39] Jacoby, CQ, p. 106–107.

[40] Jacoby, *Apollodor.* 150: in CQ CI he ingeniously suggests that 664 B.C. was chosen as the poet's *floruit* because it was the last year of Gyges according to the old computation of his reign, and it was sometimes the custom to link the *floruit* of a famous man with a datable event in the life of another, i.e. a king.

[41] W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, (London 1968), p. 106–107; G. H. Polman, CP LXIX 3 (1974), 169–177.

[42] Note 33 above.

[43] Jacoby CQ 101: 'judging from the character of his poems': I agree, but at best it is in strict terms an *argumentum e silentio*; although the consistent tone of the remaining fragments counterbalances this point to some degree.

us; but if we were to hypothesize 660 B.C. as the date of the eclipse mentioned in fr. 74 D, which on Newton's view we would be entitled to consider just as possible as the 647 eclipse (since they are all uniformly unreliable evidence); we would suppose Archilochus to have composed the poem at least aet. 45. Making a further supposition that the poem would probably have been written within a year or so after the break with the Lycambids[47], we would have Archilochus still engaged to Neobule at the age of 43 or so. Give a little time for the actual period of the betrothal's endurance, and at its inception Archilochus will be close enough to the acme recorded for him by Eusebius (Apollodorus). In Classical Greece men were usually married aet. 30. Evidence is hard to produce for the Archaic period, but we have no reason to believe that its custom was generally different. Hesiod's advice on the matter is that a man should marry aet. 30[48]. If Archilochus was aet. 40 or thereabouts at the time when his engagement to Neobule began, he would certainly be unusually old for betrothal. However, what might possibly appear to justify such an arrangement from the point of view of the girl's family could be some political alliance between the two families[49]. It is not impossible that the two families were already connected by ties of relationship and interest. Possibly some contingency of Thasian politics could motivate this; if we bear in mind the oracle which apparently summons Archilochus, like his father, to Thasos, or consider the implication of Pap. Ox. 2310 (54 T) in which the poet, who appears to be the speaker, seems to speak of his own prospects not yet fulfilled nor yet hopeless; we might suppose that the Lycambids found it worthwhile to back some venture of the poet (and possibly his kindred) in the colony. This speculation cannot be substantiated and it simply attempts to fill a vacuum; but it might explain the anomaly of an unusually late betrothal. It might also explain the abruptness with which it was broken off when Archilochus' prospects did not mature. Nevertheless, it is unavoidable that, if we interpret strictly the available evidence, we must conclude that we do not know to what period of his life fr. 74 D relates. No date for the eclipse that can reasonably be accepted as falling in his lifetime can be reconciled strictly with a datable event in his life, evidenced in his fragments or elsewhere.

XIV. Thus it seems clear that fr. 74 D refers to the Lycambids, and that its principal speaker is probably Lycambes, but also that the poem cannot readily be used to establish fixed dates in the life of the poet. Accepting this last point, it may be accepted further that the fragment

---

[47] Bearing in mind, however, the 'spread' of references to this family (note 44 above).

[48] Lacey, *o.c.* p. 71.

[49] Mnes. Inscr. E 1 Col. II 45; Tarditi, Testim. 4.

obsession with the Lycambids spreads over a number of years[44], it nevertheless seems strange that his concern with the Lycambids should assume this kind of form late in his life — even if a poet may be defined as a man who remembers his youth! One way out of this is to follow Lasserre in thinking that the poem refers not to Lycambids but to Archilochus' father speaking about Archilochus' sister's protracted grief at the loss of her husband[45], and consoling himself (and probably her) by reference to the paradoxical nature of the world as exemplified in the eclipse. However, let's consider Aristotle's introductory comments to the fr. in *Rhet.* 1418b 23—29: περὶ μὲν οὖν πιστέων παῦτα (i.e. the foregoing section), εἰς δὲ τὸ ἦθος, ἐπειδὴ ἔνια περὶ αὐτοῦ λέγειν ἢ ἐπίφθονον ἢ μακρολογίαν ἢ ἀντιλογίαν ἔχει, καὶ περὶ ἄλλου ἢ λοιδορίαν ἢ ἀγροικίαν, ἕτερον χρὴ λέγοντα ποιεῖν ὅπερ Ἰσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Φιλίππῳ καὶ ἐν τῇ Ἀντιδόσει, καὶ ὡς Ἀρχίλοχος ψέγει· ποιεῖ γὰρ τὸν πατέρα λέγοντα περὶ τῆς θυγατρὸς ἐν τῷ ἰάμβῳ.

Χρημάτων δ' ἄελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον. After this, Aristotle mentions Charon the carpenter whom the poet makes to speak the famous **οὔ μοι τὰ Γύγεω** sentiments. It is clear from the passage that **ψέγει** is being used in the technical sense of satirical scolding. Aristotle was too learned in the poetry of Archilochus simply to call everything he wrote **ψόγος** or to describe him as **ψέγει** without reference to contents. The expression τὸν πατέρα could possibly mean his father, looked at from the point of view of Archilochus who composed the poem in which it appears; and no doubt τῆς θυγ. could mean his daughter, just as it could mean the (well-known in the poetry of Archilochus) father and his daughter, etc. I would think, however, that any ambiguity here in the use of the definite article is sufficiently determined by the incidence of „ψέγει" ἀντιλογία, κτλ. and the emphasis upon criticism of people in this passage. Nor can we easily assume a doubt in the mind of Aristotle as to the character whom the poet represents: given his knowledge of Archilochus[46]. Whatever the date of the eclipse, and whenever the lines mentioning it were written, it is clear beyond reasonable doubt that the poem concerns the Lycambids and probable that it is one of Archilochus' attacks upon them. The speaker in the poem is probably Lycambes. A respectable but rather disappointing way out of the problem about the dating is to be found in the whole-sale, rigorous rejection, with Newton, of all the eclipse data as being unreliable in relation to Archilochus' life. This is the situation to which the paucity of hard facts eventually forces

---

[44] Leaving aside the testimonia we have in the extant frs. themselves: Lycambes mentioned in 24 D (24 T); 672 T; 88 D (166 T); Neobule in 71 D (811 T); and in the poem from the Cologne Papyrus edit. R. Merkelbach and M. L. West ZPE XIV 1974, p. 97—113. The references are spread through all the metrical genres, a fact which is not conclusive but yet suggestive.

[45] Lasserre; commentary note on the poem: L/B 82, p. 27, and MH 4, 1 ff.

[46] *Ind. Hesych. Aristot.*: Tarditi, Testim. 26.

Eos LXV 1977

"HAMARTIA" IN MENANDER

By

SYLWESTER DWORACKI

The concept of *hamartia* in Greek Drama is above all referred to tragedy and any discussion on this topic should start with Aristotle's *Poetics*, mainly with Chapter XIII concerning the choice of the tragic hero. One of the conditions of this choice is to show a person who falls in bad fortune as the result of *hamartia*. What is then *hamartia*? This question has been answered differently by various authors. Some of them assert that *hamartia* means a moral flaw, others, like G.E. Else[1], argue that *hamartia* is only a mistake in the identity of persons; still others, inclined to compromise, consider *hamartia* a general term embracing a wide meaning from some kind of ignorance to some defect of character[2].

M. Anderson[3] was the first to discuss *hamartia* in New Comedy. The starting point for him are the words of Cnemon in the *Dyscolos*, where the hero confesses in his long speech that he was mistaken (ἥμαρτον, 713). Since Cnemon's mistake is of ethical character, Anderson traces the origin of such a mistake back to tragedies called ethical in Aristotle's terms. Thus, Anderson comes to a conclusion that Cnemon's *hamartia* is a more fundamental misunderstanding of some general principle permeating one aspect of his conduct as expressed in his ethos[4]. Anderson's arguments are worthy of notice and at the same time they provoke to wider examination of *hamartia* in Menander's comedies.

Let us start our considerations with the meaning of the noun ἁμαρτία and the verb ἁμαρτάνω with its compounds.

ἁμαρτία

The noun ἁμαρτία occurs in some fragments and in a very characteristic context in the *Samia* (703—708):

---

[1] Aristotle's *Poetics. The Argument* by G. F. Else, Cambridge Mass. 1967, pp. 379 ff.

[2] T. C. W. Stinton, *Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy*, Classical Quarterly XXV 1975, 2, pp. 221 ff.

[3] M. Anderson, *Knemon's Hamartia*, Greece and Rome XVII 1970, 2, pp. 199 ff.

[4] Anderson, *o.c.* p. 221.

mend his fortunes. He is invited to be ruler somewhere (unspecified). This may be Thasos, since there is allusion to fighting in order to establish power for the ruler. With all the caution which the tenuous nature of these indications may suggest to us, we may perhaps mention the possibility of this invitation being that of the oracle quoted in Oenomaus[53]. If we think in terms of one visit of Archilochus to Thasos, then it is likely that his period of engagement to Neobule preceded it.

In conclusion, it will be seen that all we can be reasonably sure about in Archilochus' chronology is that he was a man of the Seventh Century, B.C., and was mature about the time of Gyges. We are not unaware of major events and experiences in this life and these we observe through a filter of chronological uncertainty; though in spite of this disadvantage we may reasonably give credence to some of them. We are fairly assured in attributing a considerable measure of reliability to the poet's utterances about himself and his adventures, though perhaps we ought to exercise some special caution when he speaks of his love-affairs. As an historical source he is more useful than poets usually are, due to his character and the nature of his poetry; but he is a source for background and social colouration and not, except on the broadest and most astronomical perspective, for actual events.

Southampton

---

[53] 'Αρχίλοχ', εἰς Θάσον ἐλθέ, καὶ οἴκει εὐκλέα νῆσον: Oenomaus ap. Euseb. *Pr. Ev.* 5, 31; H. W. Parke and D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*: II: *The Oracular Responses*, Oxford 1956, no 232, p. 95.

ἠγνόησ', ἥμαρτον, ἐμάνην. ἀλλ' ἐκεῖνο[
εἴς γε τοὺς ἄλλους ἁμαρτὼν σοῦ πρόνοιαν ἡλίκην
ἔσχον, ἐν ἐμαυτῷ τ' ἐτήρουν τοῦθ' ὃ δή ποτ' ἠγνόουν·
οὐχὶ τοῖς ἐχθροῖς ἔθηκα φανερὸν ἐπιχαίρειν· σὺ δὲ
τὴν ἐμὴν ἁμαρτίαν νῦν ἐκφέρεις καὶ μάρτυρας
ἐπ' ἐμὲ τῆς ἐμῆς ἀνοίας λαμβάνεις ...

These are words addressed by Demeas to his son Moschion. ἁμαρτία means here a previous action which now is estimated as ethically improper by the doer himself.

ἁμαρτία can be inborn and only a good man is able to undo its consequences, as fr. 680 says:

τὸ μὲν ἐξαμαρτάνειν ἅπασιν ἔμφυτον
καὶ κοινόν, ἀναδραμεῖν δὲ τὴν ἁμαρτίαν
οὐ τοῦ τυχόντος ἀνδρός, ἀλλ' ἀξιολόγου.

Finally, we find the phrase: τρόπου ἁμαρτία in the obscure fr. 358, and: τὴν ἐν ἑτέρῳ γὰρ κειμένην ἁμαρτίαν in fr. 539.

ἁμαρτάνω

This verb most frequently occurs in the considered etymological group, and except for two instances[5] it has the same meaning as the noun ἁμαρτία. We come across the verb several times in the *Samia* and in some fragments:

Samia, 3: ἡμάρτηκα γάρ — Moschion says about his doings with the neighbour's daughter;

Samia, 397: καὶ γνώσει τίς οὖσ' ἡμάρτανες — Demeas predicts the expelled Chrysis;

Samia, 622: ἐφ' οἷς μ' ὁ πατὴρ ὑπέλαβεν ἡμαρτηκέναι — says Moschion who cannot stand his father's suspicion;

Samia, 703 ff.: see under ἁμαρτία;

Dyscolos, 713: ἓν δ' ἴσως ἥμαρτον, Cnemon confesses in his long speech;

Aspis, 205: δοκῶ δέ σοι τί πρὸς θεῶν ἁμαρτάνειν; — Smikrines asks Daos who is not willing to help him in his sordid plans;

Pap. Did. I 8 f.: εἰ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκεν, αἰσθέσθαι μ' ἔδει, / ἀλλ' ἀγνοῶ δή ..., a daughter says to her father who forces her to leave her husband;

---

[5] *Dyscolos*, 75 f.: ἥμαρτον· οὐ γὰρ οἰκέτῃ | ἥρμοττ' ἴσως τὸ τοιοῦτο — the words by Sostratos who sent his servant to get in contact with the girl's father; *Aspis*, 324: the expression ἡμαρτηκότ' (διημαρτηκότ' in Sandbach's edition), as far as we can judge from the damaged text, refers to Smikrines, who according to the intrigue is to be taken in by the false news of his brother's death.

at the same time more interesting one, for it means an attempt of the poet to go beyond the scheme elaborated by literary tradition.

As we could see from the above-mentioned quotations, the problem of *hamartia* clearly appears in the *Samia*. The first *hamartia* is the seduction of Niceratos' daughter by Moschion. He mentions about it himself in the prologue and his servant Parmenon recalls it at the end of the play. Next, Demeas' *hamartia* lies in the fact that he suspects his son of a love affair with his mistress and therefore he throws her out of his house. Demeas mentions also the *hamartia* of the girl who will recognize it only when she returns to the status of hetaera. So, we have the triplex meaning of *hamartia* in one comedy: seduction, unjust suspicion and unfaithfulness. Of course, our interest is concerned with this *hamartia* which is exploited as an important factor of action and can be considered in the scheme: *agnoia* — *hamartia* — *anagnorisis*. Moschion had committed his *hamartia* before the staged action started. At the same time, he recognized his *hamartia* and promised to take the full responsibility for it. But so far as the action is concerned, the only important thing is that Moschion is the father of Plangon's child and that he tries temporarily to conceal the truth from his father. The *hamartia* of the girl is, of course, alleged, following the wrong suspicion. Therefore, no recognition of it follows, as Demeas thinks. The *hamartia* of Demeas is the only decisive factor of the action. The unjust suspicion which his son falls the victim of, determines the character of Act III and IV which fully deserve the name of a comedy of error. It is simply a perfect example of error which is attended by a series of further errors. Demeas' *hamartia* is evident in the full sense of the word, for it arises under spectators' eyes and its consequences are to be seen in the further scenes. Finally, Demeas recognizes his error, for Moschion tells him the truth. Thus, we can treat this moment as a kind of recognition of error. It occurs in such a moment, however, in which the conversation between the father and the son goes on in private and it has to be finished before the girl's father returns. Therefore, the conversation is reduced to a minimum in which there is no time for any reflections that take place in the comedies with the typical motif of recognition. It does not mean, however, that the poet abandons it. He returns to this matter only in the last act of the comedy and in quite new circumstances. What concerns us here above all in this act is Demeas' attitude towards his *hamartia*. He expresses it clearly in his words: ἠγνόησ', ἥμαρτον, ἐμάνην (703). Thus, the *agnoia*, i.e. unawareness of the real state of the affair is supposed to clear him of his error. On the other hand, Demeas is aware of his rash action and therefore he explains his *hamartia* also as a result of his temporary madness (*mania*).

While investigating the course of events we can say, however, that Demeas' *agnoia* is not only of objective character. From the moment he

fr. 381: οὐδεὶς σύνοιδεν ἐξαμαρτάνων πόσον
ἁμαρτάνει τὸ μέγεθος, ὕστερον δ' ὁρᾷ.
f.. 432: ἄνθρωπος ὢν ἥμαρτον· οὐ θαυμαστέον.

ἐξαμαρτάνω

This compound has, in substance, the same meaning as **ἁμαρτάνω** in the understanding that in all examples known from Menander attention is **drawn to that** very moment in which *hamartia* starts:

Samia, 646 f.: ὁ τρόφιμος ἐξήμαρτεν εἰς ἐλευθέραν
κόρην· ἀδικεῖ δήπουθεν οὐδὲν Παρμένων —

the words are said by the servant about his master;
fr 381: see under **ἁμαρτία**.

διαμαρτάνω

It occurs only twice in Menander and it means rather an ordinary mistake:

Aspis, 110: **οὗτος διημάρτηκεν**, Tyche says about Daos who, having seen the smashed shield of his master, was convinced **of his death**;

Epitrepontes, 307 ff.:

ἃ δ'ἂν λέγῃ
προσομολογήσω τοῦ διαμαρτεῖν μηδὲ ἓν
προτέρα λέγουσα

and in the next lines:

τὰ κοινὰ ταυτὶ δ' ἀκκιοῦμαι τῷ λόγῳ
τοῦ μὴ διαμαρτεῖν.

These are words of Habrotonon who intrigues against Charisios.

The passages and fragments discussed above show that except the verb **διαμαρτάνω** we can treat the noun **ἁμαρτία** and the verb **ἁμαρτάνω** and **ἐξαμαρτάνω** under the common name *hamartia* and that *hamartia* in Menander **nearly** always means an ethically improper action or deed.

Farther on I will discuss the problem whether *hamartia* in Menander can be considered on the grounds of Aristotle's *Poetics*, in other words, whether the above quoted examples refer to *hamartia* which is essential in the structure of comedy. This means that we must exclude from further discussion otherwise the very interesting fragments, and confine our considerations to the *Dyscolos*, the *Samia* and the *Aspis*.

We may begin with the *Dyscolos* although the *hamartia* in this comedy has been widely discussed by Anderson. In the climax of the action Cnemon, the main hero of the comedy, confesses the error of his life (713),

role of Smicrines in it is strongly underlined. Thus, it would be too early to speak in this place about the recognition of the fault and about the reconciliation with the family, for these affairs are expected at the end of the play; whereas it was quite natural to inform the audience that the dirty plan of Smicrines would miscarry and that he would have to be satisfied with his present wealth. So, we can suppose that the play ends with more or less probable recognition and reconciliation and that the fact could find its expression in inviting Smicrines to the feast.

Coming to a conclusion of what has been said above one can say that the *hamartia* in Menander has a clear moral aspect; it can be a vital element of action; it can be treated in the scheme: *agnoia* — *hamartia* — *anagnorisis*. It does not occur, however, in the comedies with the typical motif of recognition (of abandoned children), so that the term *agnoia* and *anagnorisis* have a different meaning from the one in Aristotle. Next, *agnoia* may indicate the lack of some objective information; nevertheless, it may be partly caused by the hero himself. However, even if *agnoia* is basically of objective character, *hamartia* is always subjective; it means that *agnoia* is not to cause *hamartia*, just the opposite, in some circumstances it should provoke a man to a noble act. Then, *anagnorisis* in the scheme above implies not only the recognition of the unkown facts, but first of all, the recognition of the fault in which the hero has lived for many years, or sometimes for one day only. The important thing is that the hero himself confesses his fault. *Hamartia* gives also the opportunity to a discreet moralization and to treat another man with indulgence. Shall we therefore see in it the influence of the moral philosophy, mainly of the Peripatetics[8]? We perhaps should, to a certain degree the comedies, however, where the philosophy is introduced, for instance in the form of *hamartia*, are still and above all the plays that can entertain the spectators.

Poznań

---

[8] On the influence of the Peripatetics on Menander see: A. Barigazzi, *La formazione spirituale di Menandro*, Torino 1965.

thinks of Smicrines' plan and thus the discussion on the *hamartia* comes to an end. Of course, Smicrines' plan gets clear from the opening scene and the goddess Tyche talks about it in plain terms in the prologue. What concerns us here above all is the fact that even the plan itself, if ignoble, brings down the status of *hamartia* on its originator. It must be said that Menander did it in a specially interesting way in the *Aspis*, for he put the words on the *hamartia* in Smicrines' mouth who was far from thinking that he was planning something wrong.

The *agnoia* in the *Aspis* is of objective character, for nobody knows that Cleostratos is alive. Daos brings the news of his death and all believe in it including Smicrines, though at first he makes an impression that he would shake Daos' convinction. He even asks the servant directly: How do you know? (72). In reply Daos shows the smashed shield, then he explains that the bodies were burried in a hurry. Smicrines does not intend to make further investigations, the more so because he concentrates his attention on the booty. Thus, Smicrines was about to question Daos' news, but the greed of wealth stopped him from this midway. While considering this problem I would like to suggest that Smicrines' *agnoia* is not only of objective character but also that it is partly caused by the very fault which results in the *hamartia*. In any case, we may speak of this kind of *agnoia* in the *Aspis*, which by no means should cause the *hamartia*, just the opposite, it should incline to bear the helping hand. Thus, Smicrines himself is responsible for what he plans and tries to put in practice and the *agnoia* is the very chance for him to get rich quick even at the cost of somebody's misfortune.

On account of the gap in the text, we do not know how Smicrines reacted when he was conscious of his defeat. Above all, we are concerned in the question whether Smicrines, as Cnemon in the *Dyscolos*, recognized his error. We are justified in thinking of such a recognition, for Smicrines, like Cnemon, is burdened for many years with his fault which confronts him with his relatives and finally brings about his defeat. It would be difficult to assume that Smicrines draws no conclusions from his defeat and will seek an occasion to take revange on his relatives, for it would be an attitude against the human assumptions of Menander's comedies. On the other hand, Tyche says in strong words (143—146):

> μάτην δὲ πράγμαθ' αὑτῷ καὶ πόνους
> πολλοὺς παρασχὼν γνωριμώτερόν τε τοῖς
> πᾶσιν ποήσας αὐτὸν οἷός ἐστ' ἀνὴρ
> ἐπάνεισιν ἐπὶ τἀρχαῖα.

One might suppose from these words that Smicrines was to be treated almost as some heroes in Aristophanes' comedies who were introduced on the stage in order to show their defeat. However, the words are from the prologue where the exposition of the play is given and the negative

namely, he had been convinced for many years that a man could manage without any help from another man. The confessing of the error means the collapse of his wrong view of life and it becomes the turning point of the action. Now the circumstances that cause Cnemon's *hamartia* and the confession of it need further explanation, which is found in the long speech of Cnemon, particularly in lines 713 ff. While changing the order in his speech we can reconstruct the chronology of events. The story of Cnemon started when he saw (ὁρῶν, 719) or rather was convinced that the people were materialisticly inclined. This caused the deformation of his character (διεφθάρμην, 718) which resulted in disbelief in kindness (οὐδέν' εὔνουν ᾠόμην / ἕτερον ἑτέρῳ τῶν ἁπάντων ἂν γενέσθαι, 720 f.), in other words, Cnemon did not know (*agnoia*) or did not want to know that a man can be kind to another man. Thus, Cnemon himself raised an obstacle which separated him from people (τοῦτο δὴ ἐμποδὼν ἦν μοι, 721 f.) and gradually deepened his isolation. The process of separation brought about the position in which Cnemon put in practice the view that a man can be self-sufficient and does not need any help from others. Eventually, owing to Gorgias, who helped Cnemon disinterestedly (ἔργον ποήσας ἀνδρὸς εὐγενεστάτου, 723), the moment of recognition came (νῦν ... εὗρον οὐκ εὖ τοῦτο γινώσκων τότε, 723).

In Cnemon's opinion the point of his *hamartia* was his belief in self-sufficiency. But as we have seen, it resulted from the lack of belief in kindness, i.e. from his *agnoia*. Therefore, the experience of disinterested help from Gorgias restored his belief in kindness and at the same time it clearly confronted Cnemon with the fact that a man could not manage alone.

The comedy, however, is neither about Cnemon's faulty belief in self-sufficiency nor about the lack of belief in human kindness, but above all about his *dyskolia*, which, in his case, means a pathological hatred of people and an escape from any contacts with them. Consequently, we may ask about the relationship between *hamartia* and *dyskolia* in the comedy. The former is Cnemon's wrong view of life, the latter is the realization of the view. It is the realization of the most extreme kind, but owing to this his wrong view eventually collapses.

Hamartia must be followed by *anagnorisis* which, in the *Dyscolos*, according to Anderson[6], means the recognition of some general principle. But maybe we should also see another *anagnorisis*, or, using Menander's term, *anagnorismos*, close to the one contained in other comedies. As in those comedies the parents recognize their children and welcome them back to the family, so in the *Dyscolos* Cnemon recognizes Gorgias as a kindly man, who helped him disinterestedly, and finally adopts him and even depends on him. No doubt, it is an untypical *anagnorisis* but

---

[6] Anderson, *o.c.* p. 214.

eavesdrops on the conversation concerning the child Demeas is moved by emotions that do not allow him to see the affairs properly. In this respect, the *agnoia* of Demeas nears that of Cnemon as he also acts in madness. Of course, there is a significant difference in *agnoia* of the two heroes. Demeas live in the state of *agnoia* only one day and the whole affair takes place in a comedy meant for a series of comic misunderstandings, while Cnemon has remained in his *agnoia* for many years, and to extricate himself from it, he has to come to a serious harm. If I compare, however, the two comedies in this very respect, I want to draw attention to the subjective moment in *agnoia*, which can lead to *hamartia*, i.e. the lack of belief in kindness when Cnemon is concerned, and a hasty action in Demeas' case.

In Act V Demeas reproaching Moschion for his unexpected plans to join the army tells him at the same time that in this way he concentrates other people's attention on his father's *hamartia* (707) which is the result of momentary stupidity. The most painful thing for Demeas is the fact that the son forgot the benefits which his father had conferred on him and now, in turn, is going to remember that particular day. The father points out clearly that he does not deserve to be treated in that way. In Demeas' words we come across the problem which may be called the attitude of other people, especially of relatives, towards one's error. The standpoint of Demeas, or of Menander, is very human here; for *hamartia* is human too, and therefore it must be considered with indulgence. One should remember, however, that the moral lesson is set forth by the means of comedy and thus there is little of direct moralization in it.

We meet *hamartia* only once in the *Aspis* and in such circumstances which need a wider comment. The servant Daos is not willing to help Smicrines in his plan to marry his brother's daughter. Then Smicrines askes the servant (205):

δοκῶ δέ σοι τί πρὸς θεῶν ἁμαρτάνειν;

Daos answers sophistically that he is a Phryx[7] and therefore he cannot see the affair properly, since what seems to the Greeks to be good he might see it from a different point of view. Thus, he does not want to estimate Smicrines' behaviour, for the master undoubtedly is much wiser than the servant.

While speaking about *hamartia* Smicrines thinks of his recently disclosed plan. Naturally, he does not feel guilty and expects a negative reply from the servant. Daos, however, is too clever to say what he really

---

[7] The synonym of fool; see: R. K. Sherk, *Daos and Spinther*, American Journal of Philology XCI 1970, pp. 341 ff.

(A.P. 1447a 8ff). The literary genre had been designated here doubtlessly by the term εἶδος; Aristotle of course means here entirely the poetic genres[1] — τῶν εἰδῶν αὐτῆς (sc. ποιητικῆς).

Much lesser semantic denotation of the term εἶδος is to be found in *Poetics* 1449 a 8 ff.; if in *Poetics* 1447 a 8 the expression τῶν εἰδῶν αὐτῆς designates the literary genres themselves, still the term εἶδος can be referred here to the genological qualities of poetry, although we get much difficulty with understanding of the whole passage[2].

We must examine another place of the *Poetics* — 1455 b 32 ff. to excavate the real meaning of the word εἶδος. In spite of the great differences and the lacunae in this passage we can assume that Aristotle classifies here the genological varieties of the tragedy; the basis of this classification is the statement in *Poetics* 1450 a 7 —1451 a 20 of the existing six qualitative and structural parts of the tragedy. One ought to presume that the term εἴδη designates here the genological varieties ("sub-species") of the tragedy[3].

The word εἶδος (also in plural — τὰ εἴδη) was used by Aristotle in *Poetics* 1459 b 8 in the same meaning as in *Poetics* 1455 b 32. The author of the *Poetics* relying on the same criterion of classification as in the case of the tragedy in *Poetics* 1455 b 32 — we shall return to this question at the end of the paper — distinguishes here the four basic genological varieties of the epics[4]. So, we can already notice that the term εἶδος is used in the *Poetics* for the designation of the varieties in general. It may worth while to quote the final sentence of the *Poetics* where Aristotle summing up the subjects touched upon in his treatise, once more makes use of the term εἶδος — as it seems, in the meaning "literary kind": περὶ μὲν οὖν τραγῳδίας καὶ ἐποποιίας, καὶ αὐτῶν καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν μερῶν, καὶ πόσα καὶ τί διαφέρει, καὶ τοῦ εὖ ἢ μὴ τίνες αἰτίαι, καὶ περὶ ἐπιτιμήσεων καὶ λύσεων, εἰρήσθω τοσαῦτα (A.P. 1462 b 15 ff).

The analysis of the remaining places where the term εἶδος was used

---

[1] D. W. Lucas, *Aristotle. Poetics*, Oxford 1968, p. 53, thinks that εἶδος denotes "the species of the genus poetry"; but he also remarks that the same term is used by Aristotle in the sense of a type of tragedy (A.P. 1455 b 32).

[2] According to Lucas, *o.c.* p. 79, the term εἶδος has mostly the meaning of "the constituent elements" = μέρη (e.g. A.P. 1450 a 13 and 1456 a 33). G.F. Else, *Aristotle's Poetics. The Argument*, Cambridge Mass. 1967, p. 150, assumes that the word εἶδος in this passages refers to the same circle of ideas as τὰ σχήματα in A.P. 1448 b 36 and 1449 a 6, and it denotes according to him "constituent forms of tragedy and comedy, and particularly the two... 1. object of imitation, and 2. dramatic method". Cf. also A. Rostagni, *La poetica di Aristotele*, Torino 1927, p. 15, and A. Gudemann, *Aristoteles. Περὶ ποιητικῆς*, Berlin u. Leipzig 1934, p. 130.

[3] Cf. Lucas, *o.c.* p. 84.

[4] Rostagni, *o.c.* p. 97, justly remarks on 1459 b 8: "Altro punto di somiglianza fra Epopea e Tragedia ... Le specie qui enumerate per l'Epop. non corrispondono del tutto alle specie della Trag. quali furono esposte in 1455 b 32 sgg."

Let us add, incidentally, that Aristotle's opinion that the genological objects — the genres, the species and the varieties — are inseparable from the concrete literary material[9], is prevailing in to-day genological researches: the genological objects are considered not to exist beyond the reality of the language.

4

The problem of classification of the literary kinds in Aristotle's *Poetics* is particularly interesting, being, however, a complicated one at the same time[10]. Aristotle who recognized *mimesis*[11] to be the basic quality of poetry that distinguishes it from writings of any other kind, is opposed to the opinion that non-mimetic works could be included among poetic works in general[12]: Οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὁμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητήν (A.P. 1447 b 17 —20). Thus, according to Aristotle not a metrical form, but only the mimetic character of a work enables us to number it among literary works. Aristotle noting that because of absence of the mimetic function in the treatise of Empedocles or in other medical and scientific treatises (ἰατρικὸν ἢ φυσικόν τι) their poetical character was missing, excluded works of this kind from the cathegory of poetry.

Before we approach the question of the systematics of the literary genres in Aristotle's work, we must remember here that a relatively distinct classification of the poetic genres exists in Plato's *Politics*; the author of *Res publica* distinguished three main genres of poetry: 1. poetry which has a completely mimetic form — tragedy and comedy, 2. narrative poetry in a form of a narration by the poet himself — dithyramb, and 3. the so-called mixed genre in which narration alternates with dialogue —

---

[9] Cf. R. Hack, *The Doctrine of Literary Forms*, Harvard Studies in Classical Philology XXVII (Cambridge) 1916, p. 58.

[10] D. de Montmollin, *La poétique d'Aristote*, Neuchâtel 1951, p. 17, noted that in Aristotle's *Poetics* there had been two literary genres, devoided, however, names: 1. the imitation in prose (ἡ τοῖς λόγοις), and 2. the imitation in verses (ἡ τοῖς μέτροις), without music. As Montmollin pointed out, Aristotle had tried to divide the poetic genres according to the means of expression.

[11] The problem of μίμησις in Aristotle is discussed in many works, e.g.: K. Svoboda, *L'esthétique d'Aristote*, Brno 1927, pp. 39 ff.; R. Ingarden, *Uwagi na marginesie »Poetyki« Arystotelesa*, in: *Studia z estetyki*, I, Warszawa 1957, pp. 337 ff.; T. Michałowska, *The Beginnings of Genological Thinking. Antiquity — Middle Ages*, Zag. Rodz. Lit. XII 1963, fasc. 1 (22), pp. 10 ff.; F. Fergusson, *Aristotle's Poetics. Introduction*, New York 1961, pp. 4 ff.; J. Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy*, London 1962, pp. 21—24; Lucas, *o.c.* pp. 258—272 (*Mimesis* — Appendix I); H. Kohler, *Mimesis in der Antike*, Bern 1954, passim; J. W. H. Atkins, *Literary Criticism in Antiquity*, I, London 1952, pp. 79 ff.

[12] Cf. Michałowska, *o.c.* p. 10.

because of the semantic instability of this word in *Poetics*, it would be difficult to recognize it to be the *terminus technicus* of literary kind. On the other hand the word εἶδος denotes only the form or structure of literary genre.

3

Now, let us pay attention to more general problems connected with the notion of literary genre in the *Poetics*. At the very beginning arises the question of relation of the Aristotelian theory of literary genres to his approach to the general ideas. This problem was very aptly outlined by Stefania Skwarczyńska in her book[7]: below we shall make bold to report on it. Thus, it must be first remembered that Aristotle, as opposed to Plato who had represented radical realism in regard of general ideas, adopted an attitude of moderate realism. According to Plato there exists really the world of the ideas, i.e. the world of the eternal and immutable beings situated beyond and before things (*ante rem*); from the genological point of view this means that to genological notions correspond the ideas of the genres or those of the species. An author, subject to a divine μανία, so to say, entertains relations with these perfect metaphysical beings reflected through him in his works.

Aristotle, however, having dismissed the Platonian conception of ideas existing really beyond and before things assumes that to general ideas correspond real and separate objects, but not beyond or before the thing, though in the things themselves (*in re*), i.e. in the essence of each thing and in its genological form. Referred to the poetics as a knowledge of literary kinds and species it means that Aristotle is interested not in ideas but in concrete literary material. Otherwise, Aristotle in his *Poetics* is not concerned with researching the ideas of the literary genres or species, but in some classes of the concrete literary works; these classes being separated on the ground of their similarity with respect to the quality and quantity of elements, and with respect to their mutual relations and functions. An empirical standpoint of this sort excludes, so to say, *a priori* the general notions of a genre or species, as we had remarked in the introduction of this essay; on the other hand, it allowed Aristotle to make in an inductive manner some general statements especially about the literary kinds. Finally, according to Aristotle's conception the genological notions constitute surely an object, but an object entirely real in every concrete literary work belonging to a genre[8].

---

[7] S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, t. III, cz. 5: „Rodzaj literacki. A. Ogólna problematyka genologii", Warszawa 1965, pp. 39 ff.

[8] Z. Szmydtowa, *Problemy »Poetyki« Arystotelesa*, Marchołt IV (XII) 1937, p. 18, asserts that the literary genre for Aristotle is not only a notion, but also an intellectual vision with distinct emotional and moral tinge.

Eos LXV 1977

SOME REMARKS ON THE GENOLOGICAL THEORY IN ARISTOTLE'S "POETICS"

By

STANISŁAW STABRYŁA

1

The issue we have set in the title of this paper belongs to the range of the most difficult problems connected with Aristotle's *Poetics*. This is mainly due to the fact that in Aristotle's treatise concerned with the theory of literary genres there is not even the most general attempt at defining the notion of literary kind. Aristotle, making use of such genres as the tragedy, the comedy, the epics and so on, assumes as a starting point of his considerations an aspect of literary practice (and for the tragedy and the comedy — also an aspect of the scenic practice): he takes it for granted that the basic notion itself does not need any explanation in form of a definition.

It seems, in the face of such a situation, that we must look for a general idea of the literary kind merely in detailed terms referring to concrete literary genres treated by the author of *Poetics*. Thus, there occurs *eo ipso* the inductive method of researching; we shall try to reconstruct the Aristotelian genological theory by an analysis of the qualities ascribed by Aristotle to the particular literary genres. To restore this theory first of all we shall endeavour to find the term itself by which Aristotle connotated the literary genre, and then we shall pay attention to the problems of the classification of the genres, their origin, evolution and structure in the treatise of the Greek theoretician of poetry. Let us mention here that in the large bibliography connected with the *Poetics* it would be difficult to find a dissertation that we might acknowledge to be a complex outline of the genological doctrine in this work.

2

At first let us ask which a term denotes in the *Poetics* a notion of the literary genre. Thus, at the very beginning of his treatise Aristotle, defining accurately the subjects of his dissertation, writes: Περὶ ποιητικῆς αὐτῆς τε καὶ τῶν εἰδῶν αὐτῆς, ἥν τινα δύναμιν ἕκαστον ἔχει... λέγωμεν

in the *Poetics* reveals that except for the mentioned passages it was nowhere else applied by Aristotle as a term for the designation of the literary genre. Thus, for example, in *Poetics* 1461 a 12 this word denotes a "human shape"; then, in *Poetics* 1449 b 26 εἶδος means a kind of language employed in the particular structural parts of the tragedy.

Without discussing the other passages in which Aristotle made use of the word εἶδος, we can state already that it appears only once in the *Poetics* as a term denoting a literary kind (1447 a 8), but twice in the sense of the varieties (1455 b 32 and 1459 b 8). Generally speaking, the word εἶδος has varying semantic value, and in consequence, it could not be considered to be a special term — a semantic equivalent of the "literary genre" or of the genological "variety"[5].

It seems, it is worth to have a look at the meaning of the word τὸ σχῆμα which in plural (τὰ σχήματα) is usually explained as "literary form" in translations of, and commentaries to Aristotle's treatise. In *Poetics* 1449 a 2—8 where Aristotle sets comedy against iambic poetry, and tragedy against epics, the use of the word τὰ σχήματα leads us to suppose that this is a general term for such literary genres as iambic poetry, comedy, tragedy and epics. It is conceivable that τὸ σχῆμα could be here a term denoting the literary genre[6]. In a different manner Aristotle applied the term τὰ σχήματα in *Poetics* 1448 b 36: τὰ τῆς κωμῳδίας σχήματα. The Greek theoretician of poetry was trying to prove that Homer whom he reckoned to be the author of the comic epos *Margites* had created in this work as though the first outline of comedy because of his dramatical rendering of the comicality (τὸ γελοῖον δραματοποιήσας). The expression τὰ τῆς κωμῳδίας σχήματα means here the "oulines" or the "forms" of comedy. In *Poetics* 1449 b 3 Aristotle used the expression σχήματά τινα αὐτῆς ἐχούσης in an analogous meaning: the term σχήματα must be probably understood as the "forms" or the "structures" of comedy. The further applications of the same term in *Poetics* 1447 a 19, 1456 b 9, 1455 a 29, 1462 a 3 have no nexus with the notion of literary genre.

Finally, we must emphasize that in fact only the word εἶδος in some of its semantic functions can refer to the notion of literary kind. However,

---

[5] The long-drawn-out explanation of the term εἶδος is to be found in Seneca's *Epist. ad Luc.* 55, 20—21: "Quartum locum habebit εἶδος. Quid sit hoc εἶδος, attendas oportet et Platoni imputes, non mihi, hanc rerum difficultatem. Nulla est autem sine difficultate subtilitas: paulo ante pictoris imagine utebar. Ille cum reddere Vergilium coloribus vellet, ipsum intuebatur. Idea erat Vergilii facies, futuri operis exemplar. Ex hac, quod artifex trahit et operi suo imposuit, εἶδος est. Quid intersit, quaeris? Alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita. Alteram artifex imitatur, alteram facit. Habet aliquam faciem exemplar ipsum, quod intuens opifex statuam figuravit. Haec idea est. Etiamnunc, si aliam desideras distinctionem, εἶδος in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus".

[6] Cf. Lucas, *o.c.* p. 49.

place and *Poetics* 1447 a 23 ff. shows that music without words is here involved — ψιλὴ αὔλησις. We must add that Aristotle means here an accompaniment of the lyre (cithern) to the nomos[17]. So, when Aristotle wrotes about flute and cithern music, he means not any kinds of poetry, but the music itself performed on these instruments[18]. It is worth noting that Aristotle did not think of a kind of poetry which would be near to the modern lyrics, but of the mimetic or dramatic forms of lyrics in the style of "pictures of life". Thus, as we partly stated already, in the Aristotelian classification of poetry there is no place for the lyrics as a separate literary genre[19]: for the author of the *Poetics* there exist only such kinds of poetry as the epics, the tragedy, the comedy, and the dithyramb. One ought also to stress that the comparatively distinct Platonian division into drama (tragedy and comedy), dithyramb, and epics, a division based on the criterion of a speaking subject, became obliterated in Aristotle's *Poetics*.

Thus, in the light of these facts we can say that Aristotle does not really try to create a closed system of classification which would embrace the whole areopagus of the literary genres and species of those times[20]. The main and typical are, according to him, the drama and the epos; nowhere in the *Poetics* could be found an evidence that Aristotle considered lyrics to be a real literary genre.

It seems that it was a right hypothesis which assumed that this omission of the lyrics in Aristotle's treatise was caused by the fact that the ancient theoretician included this genre rather to μελοποιία than to a proper poetry.

Two of the literary kinds mentioned in the *Poetics*, the tragedy and the comedy, constitute according to Aristotle a substratum of some varieties. In *Poetics* 1455 b 33 ff. Aristotle states, as it could be concluded from the very injured and interpolated text — the existence of four varieties of the tragedy: 1. the simple tragedy (ἁπλῆ), 2. the complex

---

[17] Else, *o.c.* p. 97, on the basis of A.P. 1447 a 28 ff. infers that Aristotle "has established for the first time in classical Greece a partial division between poetry and music", while in Plato's *Laws* they were identical notion. On the lyrics in ancient theory cf. T. Michałowska, *The Notion of Lyrics and the Cathegory of Genre in Ancient and Later Theory of Poetry*, Zag. Rodz. Lit. XV 1972, fasc. 1 (28), especially pp. 47–57.

[18] Cf. W. H. Smyth, *Greek Melic Poetry*, London 1900, pp. LXI–LXII; Else, *o.c.* p. 34, is of the same opinion.

[19] Cf. Behrens, *o.c.* p. 14; Donohue, *o.c.* p. 68, takes a middle course in this question: "We conclude that, though lyric poetry is not in principal excluded, it is not in any significant sense included in the treatment. Aristotle's theory of lyric is his theory of music and even there he prescinds from words".

[20] Else, *o.c.* p. 100, rightly notes that Aristotle's classification of the literary genres in the *Poetics* is abstract and arbitrary one: it contains some kinds which were not still practised, and omitts others (e.g. the lyrics) which were practised.

Wnioskujemy więc z tych wypowiedzi, że starożytny moralizujący pedagog nie tylko dokładnie zdawał sobie sprawę, jakie miejsce zajmowała muzyka i wychowanie fizyczne w starogreckiej pedagogice, ale tradycję uprawiania tych przedmiotów aprobował jako rdzennie grecką.

Omawiając wychowanie w czasach Temistoklesa wspomina starożytny biograf ogólnie o ówczesnych przedmiotach nauczania, które nazywa ἐλευθέριοι καὶ ἀστείαι (2, 4). Sądząc po krytycznym stosunku młodego Temistoklesa do takiego powszechnego nauczania, przedmioty te dawały tylko ogólne wykształcenie[11]. Spośród nich sposób i zakres nauczania muzyki, sprowadzonej w rzeczywistości do roli kryterium oceny takiego zewnętrznego, powierzchownego wychowania, spotkał się ze szczególną naganą biografa.

Następnie Plutarch przechodzi do retoryki, której nauczanie było wtedy szeroko propagowane przez sofistów. Dla uniknięcia nieporozumienia zaznacza jednak, że Temistokles nie uczył się tej sofistycznej retoryki. Przyszły bowiem przywódca ateński pobierał jeszcze naukę u Mnesifilosa, który nie był retorem, ale kontynuował tradycję nauczania w duchu reform Solona, tj. zajmował się nauczaniem sprawności obywatelskiej i rozumnego postępowania w pracy dla państwa: ἀλλὰ τὴν τότε καλουμένην σοφίαν, οὖσαν δὲ δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν ἐπιτήδευμα πεποιημένου (sc. Μνησιφίλου) καὶ διασώζοντος ὥσπερ αἵρεσιν ἐκ διαδοχῆς ἀπὸ Σόλωνος (II 6).

Wydaje się, że to wyraźne zaznaczenie różnicy w nauce retoryki według dwóch systemów, starego — Solonowego, i nowego — sofistycznego, może pozwolić na stwierdzenie, że Plutarch był dość dokładnie zorientowany w wykształceniu ogólnym owych czasów. W żywocie Kimona (IV 5) komentując fakt, że Kimon nie był wykształcony οὔτε μουσικὴν οὔτ' ἄλλο τι μάθημα τῶν ἐλευθερίων, stwierdza Cheronejczyk, że wtedy ἐλευθέρια μαθήματα były w powszechnym nauczaniu greckim: τοῖς Ἕλλησιν ἐπιχωριάζοντα. Poza muzyką nie wymienia jednak, jakie przedmioty wchodziły w skład tych μαθήματα. Fakt to jest zastanawiający, ale zanim spróbujemy odpowiedzieć, dlaczego Plutarch ograniczał się do tych ogólnikowych stwierdzeń, zorientujmy się, czy i w biografiach bohaterów epok późniejszych, a więc sobie bliższych, posługiwał się tym samym ogólnym określeniem wszystkich przedmiotów wchodzących w skład ἐγκύκλιος παιδεία, tzn. ἐλευθέρια μαθήματα.

Przechodząc do zarysowania biegu niektórych zdarzeń z końca epoki klasycznej w biografii Eumenesa (362—316) zaznacza (I 1 i n.) cytując Durisa, że chociaż ojciec bohatera był biedny, to jednak wychował syna ἐλευθερίως ἐν γράμμασι καὶ περὶ παλαίστραν. Zwrot ten sugerowałby, że

---

[11] Por. wyrażenie: τῶν παιδεύσεων τὰς ... πρὸς ἡδονήν τινα καὶ χάριν ἐλευθέριον ... *Vit. Them.* 2, 3, p. 112 c, które M. Brożek interpretuje: „do tych wszystkich dyscyplin, które służą tylko przyjemności i ogładzie towarzyskiej", Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, Wrocław 1955⁴, BN, S. II nr 3, s. 7.

tragedy (πεπλεγμένη), 3. the pathetic tragedy (παθητική), and 4. the ethical tragedy (ἠθική)[21]. First of all, it must be noticed that this classification was made on the ground of two different criteria: the two first varieties (ἁπλῆ and πεπλεγμένη) undoubtedly were distinguished on the ground of the structure of an action (Aristotle in *Poetics* 1452 a 1—21 explains exactly what he means by the notion of a simple and of a complex action or a plot); and the other two on the ground of some ideological tendencies in the thematic sphere of the tragedy; these tendencies — showing of pain (πάθος) or the inducing by it of appropriate emotion in the spectators in the pathetic tragedy (παθητική) and the representation of human character (ἦθος) and of its development in the ethical tragedy (ἠθική) — are carried into effect by means of an action.

In Aristotle's *Poetics* 1459 b 8 ff. we find a list of four basic varieties of the epics whose names are completely identical with the names of varieties of the tragedy: 1. the simple epos (ἁπλῆ), 2. the complex epos (πεπλεγμένη), 3. the pathetical epos (παθητική) and 4. the ethical epos (ἠθική)[22]. From Aristotle's further argument on the varieties of the tragedy it is evident that concrete epic works can be a combination of at least two mentioned varieties: of the simple and pathetical one, or of a complex and ethical one. As an example of such a combination of the varieties of the epics Aristotle cites the *Iliad* and the *Odyssey*: Οἷς ἅπασιν Ὅμηρος κέχρηται καὶ πρῶτος καὶ ἱκανῶς. Καὶ γὰρ καὶ τῶν ποιημάτων ἑκάτερον συνέστηκεν ἡ μὲν Ἰλιὰς ἁπλοῦν καὶ παθητικόν, ἡ δὲ Ὀδύσσεια πεπλεγμένον καὶ ἠθική (A.P. 1459 b 12—15). The last statement is of great value for us not only because Aristotle points to the existence of mixed species, but also that he rises these species to the dignity of the model or artistic standard of the epic in general.

At last we must bring out that in Aristotle's treatise we do not find lyrics which was considered by many scholars to be the third element of the so-called Aristotelian "trichotomy" represented in the *Poetics*: the Greek theoretician simply meant two characteristic classes of poetry — the drama and the epics, refraining from forming a closed and full system of the genological classification[23].

5

The question worth taking into consideration in connection with the reconstruction of the Aristotelian genological theory is a problem of the origin of literary kinds. One of the most interesting places in the

---

[21] Lucas, *o.c.* pp. 184—187, tries to elucidate the meaning of those terms which denote each of four varieties of tragedy. Cf. also Else, *o.c.* pp. 523 ff.

[22] Cf. Else, *o.c.* pp. 525—526 and 595—596.

[23] Cf. S. Stabryła, *Miejsce dramatu w greckich systemach klasyfikacji genologicznej*, Meander XXXI 1976, p. 26—40.

of some kinds. Aristotle remarks here not only on the social character of the literary genres, but also on their historical nature: some genres die, while others arise in connection with the evolution of social life.

The problem of the genesis of poetry is taken up by Aristotle also in other places of his treatise. In *Poetics* 1448 a 29 he writes: **Διὸ καὶ ἀντιποιοῦνται τῆς τε τραγῳδίας καὶ τῆς κωμῳδίας οἱ Δωριεῖς.** In the preceding part of his consideration he gave the popular explanation of the term "drama" (**ὅτι μιμοῦνται δρῶντας**). Next he mentions the linguistic arguments set forth by Peloponesians that the words "comedy" and "drama" are derived justly from words rooted in their own dialect. Independently of the real value of these testimonies it is interesting that the Greek theoretician admits in general the possibility of the origin of a literary genre on the basis of the culture of one nation — in this case on the basis of national culture of Peloponesian Dorians[27]. It would be difficult to affirm that he really acknowledged these claims of the Dorians to be right, though, on the other hand, it is not unlikely that he approved them. It is essential for us that Aristotle represented here the theory of one-national origin of drama as a literary genre, and its two basic species — the tragedy and the comedy.

Aristotle's remarks on the origin of the tragedy and the comedy are very instructive for us in respect of the problem of the genesis of literary genres in general: **Γενομένης δ' οὖν ἀπ' ἀρχῆς αὐτοσχεδιαστικῆς — καὶ αὐτὴ καὶ ἡ κωμῳδία καὶ ἡ μὲν ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον, ἡ δὲ ἀπὸ τῶν τὰ φαλλικὰ ἃ ἔτι καὶ νῦν ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων διαμένει νομιζόμενα** (A.P. 1449a 9—13). But we do not intend to present here one more substantial interpretation of Aristotle's testimonies to explain the beginnings of both these genres: we shall confine ourselves to the analysis of Aristotle's idea of this genesis. Aristotle no doubt thinks that both the tragedy and the comedy emerge from the base of some rites of religious nature: tragedy — in connection with the worship of Dionysos, and comedy — in connection with some vegetarian rites and with the worship of fecundity. This, however, is only a direct conclusion: the author of the *Poetics* merely provides the information that tragedy originated on the ground of the dithyramb, and comedy on the ground of phallic songs[28]. Thus, according to Aristotle, both species had not become consolidated in the rites themselves, but on the ground of earlier semi-literary genres, viz., the dithyrambs and the phallic songs. We must note by the way that the manner itself of emerging of the tragedy and comedy from these "pre-species"

---

[27] Cf. Lucas, *o.c.* p. 63: "Aristotle expressed no opinion of this claim, but presumably thought it of some importance".

[28] The modern works on the subject of the origin of tragedy cf. A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*[2], Göttingen 1964; C. del Grande, ΤΡΑΓΩΔΙΑ[2], Napoli 1962; H. Patzer, *Die Anfänge der griechischen Tragödie*, Wiesbaden 1962; G. F. Else, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Harvard and London 1966.

Poetics in that respect is the following statement: **Διεσπάσθη δὲ κατὰ τὰ οἰκεῖα ἤθη ἡ ποίησις· οἱ μὲν γὰρ σεμνότεροι τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις καὶ τὰς τῶν τοιούτων, οἱ εὐτελέστεροι τὰς τῶν φαύλων** (A.P. 1448 b 24—26). Later Aristotle asserts that some of these poets first wrote hymns (**ὕμνους**) and eulogies (**ἐγκώμια**), others — rebukes (**ψόγους**); no doubt — as it appears from Aristotle's further considerations — that those **ψόγοι** were the starting point of the origin of an iambic genre exercised by **οἱ ἰάμβων ποιηταί**, while the hymns and the eulogies formed a ground for the genesis of the heroic poetry — the epics practised by epic poets (**οἱ ἡρωικῶν ποιηταί**)[24]. If we assume that the expression **τὰ οἰκεῖα ἤθη** relates to the character of the poets themselves[25], we shall have a statement of great significance, viz., that two basic — according to Aristotle — literary kinds: the heroic and the iambic poetry, are indebted for their origin to innate psychical predispositions of the poets. This conception of psychological genesis of literary genres finds its corroboration to some extent in Aristotle's earlier opinion that poetry in general came into existence as a result of the operation of two causes inherent in human nature: of an inclination to imitate, and of a sense of harmony and rhythm (*Poet.* 1448 b 4). It is worth stressing that the working of these two psychological factors does not cease even at the stage when the particular literary genres are already formed to the full: Παραφανείσης δὲ τῆς τραγῳδίας καὶ κωμῳδίας οἱ ἐφ' ἑκατέραν τὴν ποίησιν ὁρμῶντες κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν οἱ μὲν ἀντὶ τῶν ἰάμβων κωμῳδοποιοὶ ἐγένοντο, οἱ δὲ ἀντὶ τῶν ἐπῶν τραγῳδοδιδάσκαλοι, διὰ τὸ μείζονα καὶ ἐντιμότερα **τὰ σχήματα εἶναι ταῦτα ἐκείνων** (A.P. 1449 a 2—6). This assertion does not refer directly to the genesis of the tragedy or the comedy conditioned by these psychological agents in the consciousness of the poets, but defines the causes of their practising the genre suitable to their personality[26]. At the same time it must be underlined that here Aristotle makes the social appraisal of the genres the factor determining the cultivation of some literary genres instead of the others: **διὰ τὸ μείζονα καὶ ἐντιμότερα τὰ σχήματα εἶναι ταῦτα ἐκείνων.** Thus, the social consciousness is the driving force of the development of some literary genres in definite historical conditions, and it forms a "social demand"

---

[24] On the subject of the Aristotelian classification of the literary genre in connection with their origin cf. de Montmollin, *o.c.* pp. 30 ff.

[25] Some earlier scholars thought that this expression refers to the character of the described facts — τῶν πρακτῶν: cf. G. Finsler, *Platon und die aristotelische Poetik*, Leipzig 1900, p. 198. Lucas, *o.c.* p. 75 asserts that this split of poetry due to the character (ἦθος) of the poets was the first stage of evolution of poetry.

[26] Szmydtowa, *o.c.* p. 14, states that there are in the *Poetics* two kinds of the division of the literary genres: I. in respect of the characters: 1. the tragedy and the comedy, 2. non-dramatic works, and II. in respect on author's attitude to the subject of literary works: 1. the dithyramb, the heroic poema, the tragedy, and 2. the iambic poetry, the comic poema, the comedy.

stotle's expression very essential is the definition of the way of developing of the kind involved: so, Aristotle remarks that this development had been accomplished through the improvement of the particular structural elements of the tragedy; later Aristotle numbers improvements which had brought the tragedy to the higher point of this evolution.

The problem of the development of the comedy was not so precisely determined in the *Poetics*: from *Poetics* 1449 a 32—b 9 follows that the comedy had had its decline through being not treated seriously at the very beginning: ἡ δὲ κωμῳδία διὰ τὸ μὴ σπουδάζεσθαι ἐξ ἀρχῆς ἔλαθεν (A.P. 1449 a 38—b 1); it reached the artistic structure formed by the playwrights not before the moment when the comedy had been taken over to the theatrical *agon* with the equal right as the tragedy. It is doubtless that in this opinion Aristotle laid a stress on the social conditions of the development of the comedy: it became a literary kind equipped with determined structural features and took a fit place in the areopagus of literary genres of those days not till it had received an "official" rank of literary genre. Thus, according to Aristotle's conception, the forming of the structure of the comedy necessitates an existence of a proper climate of social approval; it was just at that time that the full artistic realization of this kind on the basis of a fit structure had been made possible.

In drawing a conclusion it may be said that for the author of the *Poetics* the literary genre is a structure provided with evolutionary dynamism, with the possibility of development whose highest point is the reaching by the genre of a form which — as Aristotle says — is suitable to its nature, viz., one which is able to perform functions imposed *a priori* by the very nature of the kind[31].

7

Last but not least we ought to pay attention to the problem of the structure of the literary genres according to Aristotle's theory expressed in the *Poetics*. It is noteworthy that the Greek theoretician of poetry is not interested in researching the individual literary works from the point of view of their particular structure but that he tries to find natural connections both among different works of the same kind and among different genres on the plane of a common structure. It is also remarkable that Aristotle discussing structures of the genres as cathegories provided with stability, and not taking into consideration a number of deviations

---

[31] Hardy, *o.c.* p. 15, rightly writes: "Chaque espèce de poésie, c'est-à-dire chaque genre littéraire, a une function, une efficacité propre qu'il tient de sa nature même; et il se développe à la façon d'un organisme naturel qui adapte sa structure à sa fonction".

epic poetry[13]. There is not a trace of realization of the existence of lyrics in the Platonian genological classification; it seems, this subjective kind of poetry in which a poet expressed his own thoughts and emotions through the lyrical subject (or the lyrical "I") had to find itself beyond a merely objective and external division made by Plato on the score of the type of the speaking subject[14].

Aristotle in his *Poetics* took up the Platonian scheme of classification of literary genres, introducing, however, some fundamental changes: thus, in *Poetics* 1448 a 20 ff. on the ground of the so-called "manners" of imitation he divided the poetry in: 1. poetry imitating by means of a narration (which assumes the form of a narration of characters or the poet himself), and 2. poetry imitating by means of dramatic action. This is, indeed, the opposition of two kinds of poetry: διηγηματικόν and δραματικόν. So, the tripartite Platonian division was here reduced to the dichotomous division in which γένος κοινόν distinguished by Plato does not exist[15]. In *Poetics* 1447 a 13 ff. Aristotle writing on *mimesis* enumerates the following classes of poetry: epics, tragedy, comedy, dithyrambic poetry, flute and cithern music. First, let us note that Aristotle includes here dithyrambic poetry among the mimetic arts, while Plato had made mention of the dithyramb as an example of non-mimetic poetry: ἡ δὲ δι' ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ — εὕροις δ' ἂν αὐτὴν μάλιστά που ἐν διθυράμβοις (*Res publica* III 7 [394 C])[16].

One could think at first sight that Aristotle setting down the epos, the tragedy, the comedy, the dithyramb, the music of flute and cithern considers the two latter cathegories of art to be the poetic kinds that are a counterpart of lyrical poetry. Whereas the analysis both of this

---

[13] Cf. Plato, *Res publica* III 7 (394 C):'Ορθότατα, ἔφην, ὑπέλαβες, καὶ οἶμαί σοι ἤδη δηλοῦν ὃ ἔμπροσθεν οὐχ οἷός τ' ἦν, ὅτι τῆς ποιήσεώς τε καὶ μυθολογίας ἡ μὲν διὰ μιμήσεως ὅλη ἐστίν, ὥσπερ σὺ λέγεις, τραγῳδία τε καὶ κωμῳδία, ἡ δὲ δι' ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ· εὕροις δ' ἂν αὐτὴν μάλιστά που ἐν διθυράμβοις· ἡ δ' αὖ δι' ἀμφοτέρων ἔν τε τῇ τῶν ἐπῶν ποιήσει, πολλαχοῦ δὲ καὶ ἄλλοθι, εἴ μου μανθάνεις.

[14] Cf. H. Färber, *Die Lyrik in der Kunsttheorie der Antike*, München 1936, p. 4.

[15] Färber, *o.c.* p. 6, falsely included the lyric poetry to the first of these genres (διηγηματικόν): "(Wir sehen, dass) die Lyrik ... in der Schule des Aristoteles ... unter dem διηγηματικόν eine feste Stellung hatte". This conception was justly opposed by I. Behrens, *Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst. Studien zur Geschichte der poetischen Gattungen*, Halle/Saale 1940 (Beihefte zur Zeitschrift für Roman. Philol. XCII), pp. 14 ff. This problem was also discussed by J.J. Donohue, *The Theory of Literary Kinds*, II: *The Ancient Classes of Poetry*, Dubuque (Iowa) 1949, pp. 63–65. Cf. also H. Dahlmann, *Varros Schrift 'de poematibus' und die hellenistisch-römische Poetik*, Abhand. der Akad. in Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftl. Klasse, Nr. 3, Wiesbaden 1953, pp. 66 ff.

[16] I. Bywater, *Aristotle. On the Art of Poetry*, Oxford 1909, p. 99, asserts that both the dithyramb and the nomos by Aristotle's time had lost its original form and had become "imitative" or "semidramatic" — a sort of musical counterpart of the drama, dealing with the same kinds of subjects as tragedy.

odgrywała muzyka oraz taniec w starogreckim wychowaniu. Do tej interpretacji w pracy Kühnerta można by dodać wyraźną wypowiedź Plutarcha, zawartą w 13 rozdziale (p. 1095 C i n.) traktatu *Non posse suaviter vivi sec. Epicurum*[8]. Autor traktuje tu o przyjemności i pożytku płynących z nauki muzyki i wspiera swoje wywody bądź to autorytatywnymi wypowiedziami znakomitych Greków epok wcześniejszych, bądź to wskazuje na żywe ich zainteresowanie muzyką. W konkluzji zaś określa negatywne stanowisko Epikura m. in. wobec muzyki jako sprzeczne z ateńską tradycją. Zarzuca mu, że łamie zasadę πρέπον walcząc z nauczaniem muzyki: Ἀθηναίων γὰρ οὐδενὶ πρέπει ταῖς Μούσαις οὕτως ἀπεχθάνεσθαι καὶ πολεμεῖν (1095 E). Ta wypowiedź jeszcze wyraźniej zdaje się uwypuklać świadome i aprobujące stanowisko Plutarcha wobec tradycyjnego nauczania tego przedmiotu.

Jednakże najstarsze greckie wychowanie, jak to zgodnie podkreślają nowożytni historycy myśli pedagogicznej w starożytności[9], obejmowało również gimnastykę. Spróbujmy więc i my ustalić znajomość tego faktu u Plutarcha.

Zastanawiając się w *Quaestiones convivales* VIII 4 nad genezą zwyczaju wręczania zwycięzcy palmy w agonach sportowych wysuwa Cheronejczyk przypuszczenie, że najpierw palma stanowiła nagrodę w igrzyskach pytyjskich poświęconych, jak wiadomo, Apollonowi. Apollon zaś sam był nie tylko muzykiem, ale i zamiłowanym zawodnikiem (φίλαθλος) i lubił rywalizować (φιλόνεικος) w śpiewie i w rzucaniu dyskiem (βολαῖς δίσκων), a nawet, jak niektórzy sądzą, w walce na pięści (πυγμῇ). Łączył więc w sobie zamiłowanie do muzyki i gimnastyki, zasadniczych przedmiotów nauczania w homeryckiej czy likurgowej Grecji[10]. Stąd stwierdza Plutarch przez usta swojego rozmówcy, że Ateńczycy nie bezpodstawnie (οὐκ ἀλόγως) dedykowali Apollonowi gymnasion (4, 724 B—C). Zaznacza przy tym moralista, że uprawianie gimnastyki miało wtedy na celu zarówno rozwój fizyczny, jak i umysłowy uczniów: οὐ μόνον τοῖς σώμασιν ἀλλὰ καὶ τοῖς φρονήμασιν ἐπαίρονται καὶ αὐξοῦνται (VIII 4, p. 724 F. Por. też Ps.-Plut. *De lib. ed.* 8 C).

---

[8] Ze względu na zarzuty, jakie wysuwali uczeni (por. choćby wypowiedzi przytoczone przez Zieglera, *o.c.* szp. 815, 61 i n.) przeciwko autentyczności traktatu *De musica* (za autentycznością jest T. Sinko, *Lit. gr.*, III, cz. 1, Kraków 1951, s. 219 i n.), przypomnijmy niejako marginalnie opinię jego autora. Otóż zajmując się m. in. historią muzyki zastanawia się on także nad jej przydatnością (2, 1131 E in.). Dochodzi do wniosku, że w Grecji archaicznej (τῶν ἔτι ἀρχαιοτέρων ... τοὺς Ἕλληνας φασί) właściwie rola muzyki ograniczała się do dwóch zadań, do kultu religijnego i do wychowania młodzieży — ὅλην δ' αὐτῆς τὴν ἐπιστήμην πρός τε θεῶν τιμὴν καὶ τὴν τῶν νέων παίδευσιν παραλαμβάνεσθαι 27, 1140 D; por. H. Abert, *Die Stellung der Musik in der antiken Kultur*, Die Antike XII 1926, s. 136 i n.

[9] Por. np. Marrou, *o.c.* s. 116 i n., gdzie autor mówi o przejęciu tradycyjnego wychowania podstawowego przez Platona; dalej por. Żurakowski, *o.c.* s. 77 i n.

[10] Por. *Lyc.* 14; *De mus.* 1134 B, Marrou, *o.c.* s. 49.

from the ideal models determined by him for particular genres in the framework of concrete works of poetry had in mind two basic principles: 1. structures of genres were the result of the long development of the genres themselves; and Aristotle tries to define these structures in a top moment of their evolution, and 2. the description of the structures of particular genres must be of a normative value; thus, instability of any kind and a fortuitousness perspicious in the concrete literary works had to be eliminated from this description. On the other hand, this tendency to represent those ideal patterns of the genological structure does not exclude the fact that the author of the *Poetics* is aware of these "deviations" from the models of the genological structures. The evidence of this consciousness is the fact that Aristotle formed a class of the genological varieties of the epic and tragedy.

The Aristotelian notion of the structure of the literary genre comes to light when the theoretician analyses the structure of the tragedy. Let us quote the well-known definition of the tragedy: Ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν (A.P. 1449 b 24—28). The starting point for Aristotle is here the *mimesis* understood as the most general quality and the basis of all artistic activity. The particular character of this *mimesis* on the plane of tragedy consists in its meeting of many special conditions: some of them proper only to the tragedy, and the others common both for the tragedy and for other literary genres.

Aristotle considers the tragedy to be a mimetic representation of acting (πράξεως); if we make use of the modern terminology, we could identify this structural element with an action (a plot) of the tragedy. However, Aristotle brings into strong relief that the plot of the tragedy — and rather its counterpart in the real world which it imitates — is (or ought to be) of a serious (πράξεως σπουδαίας) and complete (τελείας) character and of a certain dimension (μέγεθος ἐχούσης). Next Aristotle defines a kind of language, poetic elocution, rhythmical form and metrical composition fit to particular elements of works belonging to this genre; Aristotle explains these notions a little later (*Poet.* 1449 b 28—31). Very essential in the definition at issue is Aristotle's statement that the *mimesis* in the tragedy is carried out through the acting persons but not through the narration: δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας; of course, the form of the tragedy is involved here. The structure of this form is founded on utterances of acting persons — so, this is structure of "poly-subjective" utterance, contrary to a "mono-subjective" structure which is typical of the epics. The last part of the Aristotelian definition of the tragedy is pointing out the genological functions of the tragedy: δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. However, the

species, or variety. We tried to point out that the author of the *Poetics* had not created any closed genological system embracing all the kinds of poetry in the Greek literature of those days. In the light of our findings it would be difficult to state that Aristotle divided poetry into three general classes — epics, lyrics and drama. But it must be emphasized that Aristotle was aware of the separate character of such genological objects as the epics, the drama, the comedy, and the tragedy. The problem of the origin of the genres was very clearly delineated in the *Poetics*. Aristotle is an adherent of literary genesis of the genres: according to him new literary genres arise from previously existing literary or pre-literary forms; an important part was played there by some historical and social factors which defined their further development. To understand the nature of the Aristotelian theory of the literary genres it is of great significance that we should establish on the ground of some passages of the *Poetics* that according to Aristotle a literary genre has a developmental dynamism just determined by those historical-social factors. This evolution of the literary genres aims at their reaching a structure suitable to their nature, i.e. a structure able to realize a natural function of each genre. The basis for the Aristotelian genological theory was a structural conception of the literary genre.

Kraków

wiście na myśli podmioty własności ilościowych. Równymi zaś nazywają się te rzeczy, których ilość jest jedna (*Metaph.* V 1021 a 11). Mówimy np. że dwa odcinki są równe, jeśli mają jedną i tę samą długość.

W wywodach Arystotelesa na temat kategorii ilości dostrzec można echa matematycznych definicji i teorii, które nurtowały umysły Greków już od czasów myślicieli przedsokratejskich. Arystotelesowa charakterystyka pojęcia ilości przeprowadzona z realistycznego punktu widzenia odpowiada danym i poziomowi geometrii euklidesowej. Z perspektywy natomiast dzisiejszej wiedzy matematycznej określenia kategorii ilości podane przez Stagirytę są już nieadekwatne i niewystarczające[10].

Gwałtowny rozwój nauk przyrodniczych w czasach nowożytnych wskazuje jednoznacznie na tendencje kwantytatywnego ujmowania zależności między zjawiskami w formułowaniu praw naukowych, w przeciwieństwie do perypatetyckiego ideału nauki, przypisującego zasadniczą rolę zależnościom o charakterze jakościowym. Dlatego też kategoria jakości w systemie Arystotelesa zajmuje poczesne miejsce, ona to bowiem określa substancje pod względem różnicy gatunkowej.

"Jakością nazywamy na jeden sposób różnicę gatunkową substancji (ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας), jak np. tę jakość, że człowiek jest stworzeniem dwunogim, koń zaś czworonogiem, a koło co do jakości stanowi figurę pozbawioną kątów; tak więc jakość jest różnicą decydującą o substancji" (*Metaph.* V 14, 1020 a 33 n.).

Kategorię jakości określa filozof na różne sposoby (*Cat.* VIII 8 b 25 n.). Pierwszy podział jakości wprowadza z punktu widzenia ich trwałości, rozróżniając jakości stałe, czyli stany (ἕξεις), i zmienne, które są raczej dyspozycjami (διαθέσεις). Można przyjąć, że jakości stałe są zarazem cechami istotnymi, a jakości zmienne akcydentalnymi. Przykładami jakości stałych mogą być cnota czy wiedza (choćby opanowana w stopniu ograniczonym, lecz trwała), zmiennych zaś ciepło i zimno, zdrowie i choroba (często tu występuje przechodzenie danej jakości w jej przeciwieństwo). Arystoteles zwraca uwagę na to, że stany są wprawdzie również dyspozycjami, lecz dyspozycje nie muszą być stanami. W związku z tym nasuwa się myśl, że granica między stanami a dyspozycjami ma charakter dość płynny, a w każdym razie nie jest nieprzekraczalna.

Drugi rodzaj jakości polega na uzdolnieniach lub braku zdolności w określonym kierunku (np. w sporcie), przy czym chodzi tu z reguły — co Arystoteles podkreśla — o cechy stałe, a nie o dyspozycje.

Trzeci rodzaj jakości ma charakter bierny, przy czym παθητικαὶ ποιότητες należą do jakości trwałych, tkwiących w przedmiotach, a poznawalnych przez zmysły (np. słodycz i gorycz, ciepło i zimno, biel i czerń);

---

[10] Zob. M. Lubański, *Uwagi o arystotelesowskim podziale kategorii ilości*, Roczniki Filozoficzne XIV (Lublin), 3, 1966, s. 69—74.

term *catharsis* used here by Aristotle has produced strong controversies for many years[32], we can draw the conclusion that the author of the *Poetics* recognizes that the main function of the tragedy is the cathartic one; but a proper meaning of the *catharsis* has not been explored satisfactorily until to-day. In any case it is doubtless that the definition of the tragedy in the *Poetics* forms a notion of the function — which is main power of the tragedy, making it a literary kind.

The result of the "poly-subjective" structure of the tragedy clearly defined by Aristotle as a mimetic reflection of the reality is the existence of six basic elements settling the quality of each tragedy: this complex character of the genological structure of the tragedy has, according to Aristotle, its source in necessity of mimetic imitation of an action through acting persons. In enumerating these qualitative components of the tragedy Aristotle takes into account both its literary and theatralic function: **Ἀνάγκη οὖν πάσης τραγῳδίας μέρη εἶναι ἕξ, καθ' ὃ ποιά τις ἐστὶν ἡ τραγῳδία· ταῦτα δ' ἐστὶ μῦθος καὶ ἤθη καὶ λέξις καὶ διάνοια καὶ ὄψις καὶ μελοποιία** (A.P. 1450 a 7—10). It must be stressed here that Aristotle recognized "expression" and "singing" (**λέξις** and **μελοποιία**) to be the means of imitating, the scenic "settling" (**ὄψις**) — a manner of imitating, and the "plot", the "characters" and the "mind" (**μῦθος, ἤθη, διάνοια**) — objects of imitating.

To conclude the remarks about the genological theory in the *Poetics* it must be said that the issues of the literary kinds take an important part in the treatise of the Greek theoretician of the poetry; on the other hand, it is doubtless that elements of the genres embodied in Aristotle's opinions, being a generalization of empirical researches of the concrete material of literature, were at the same time the basis of certain normative conclusions in his treatise. Attention must be paid to the fact that most statements based on the observations of the Aristotelian theory of the literary genres is of hypothetical value; it follows from the fact that many statements of the Greek thinker cause great difficulty and provoke contrary opinions among modern scholars. Quite a lot of our general conclusions is founded on Aristotle's assertions referring to particular literary genres, above all to the tragedy. Therefore we have to deal in some measure with hypotheses and with a greater or smaller probability of the suppositions advanced.

In the present paper we have established that Aristotle's treatise has no special term denoting the basic genological notions, such as genre,

---

[32] Cf. S.H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts*[4], Dover 1951, pp. 242 ff. One of the most recent monographies on this subject is A. Ničev's *L'Énigme de la catharsis tragique dans Aristote*, Sofia 1970, especially the chapter II: "Aristote et la catharsis tragique", pp. 33—90, and the relating bibliography.

was not clearly delineated by Aristotle, and this led up to numberless attempts at explaining the genesis of the tragedy and the comedy in modern researches. In any case as regards the tragedy and the comedy Aristotle admits their literary or at least semi-literary genesis, just as in the matter of the epos and the iambic poetry for which a maternal ground were to be the corresponding literary genres, the eulogy and the rebuke. Aristotle thinks that there had been an impulse for eulogy and for rebuke as literary forms preceding epics and iambes which consisted in some psychological predispositions of the poets, but in the case of the dithyramb and the phallic songs such an impulse had had its source in the rites.

6

Now, let us take up the problem of the so-called "life of literary genres" in the *Poetics*, i.e. the question of their development. It is evident from the foregoing statements that Aristotle was an adherent of the historical and social conception of genres; it appears from Aristotle's above-quoted opinion in *Poetics* 1449 a 2—6 that the death of the epics and the iambic poetry had been brought about by the definite conditions at a stage of the development of the Greek society[29]. We find, however, in the *Poetics* some other passages where Aristotle defined precisely his idea of the "life of the literary genres", in particular for the tragedy and the comedy.

In *Poetics* 1449 a 7—9 Aristotle not resolving the question of the actual state of the development of the tragedy in respect of its genological structure approves at the same time that such a problem is not groundless one. Thus, Aristotle reveals his attitude to the evolution of the tragedy: there exists according to the author of the *Poetics* a peak of the structural development of the tragedy, though the Greek theoretician of poetry avoids here to define a culminating point of this development as regards chronology. Aristotle puts the same question once more, precising his view on the contemporary stage of the development of the tragedy: Τὸ μὲν οὖν ἐπισκοπεῖν ἆρ' ἔχει ἤδη ἡ τραγῳδία τοῖς εἴδεσιν ἱκανῶς ἢ οὔ, αὐτό τε καθ' αὑτὸ κρῖναι καὶ πρὸς τὰ θέατρα, ἄλλος λόγος (A.P. 1449 a 7—9). We find here a clear statement that Aristotle really thought that the tragedy as a literary kind had been gradually developing from the very moment of its origin until it reached an optimum structure which put as well an end to this evolution[30]. On the other hand, in Ari-

---

[29] Cf. J.F. D'Alton, *Roman Literary Theory and Criticism*, New York 1962, p. 399.

[30] Lucas, *o.c.* p. 82, sees in this a resemblance to the development of the organism; the end of this development is τέλος, i.e. a form which fully realizes possibilities of the tragedy. Cf. also J. Hardy, *Aristote. Poétique*, Paris 1961, p. 15 (Introduction).

περασμένον) to liczba, długość ograniczona to linia, szerokość ograniczoną stanowi powierzchnia, a głębokość — ciało.

W zależności od tego, czy części danej ilości tworzą układ przestrzenny (θέσις), mając względem siebie jakieś położenie, czy też następują po sobie w pewnym porządku (τάξις) — uwzględnia Arystoteles odpowiednio ilość przestrzenną i czasową. Przykładem pierwszej jest linia, płaszczyzna, ciało i miejsce, a drugiej — liczba, czas i mowa. Ilości przestrzenne zajmują zawsze jakieś określone miejsce, można je wyróżnić i podać, gdzie każda z nich znajduje się na płaszczyźnie i z jaką inną częścią się łączy. W wypadku natomiast ilości czasowej (np. liczby) części nie mają jakiegoś położenia względem innych oraz nie łączą się wzajemnie na płaszczyźnie. Analogicznie żadna część czasu czy mowy nie ma trwania i położenia, lecz tworzy porządek, w którym jedna część jest wcześniejsza, a druga późniejsza.

	Ilość ciągła	Ilość rozdzielna
Ilość przestrzenna	1. wielkości mierzalne: linia, powierzchnia, ciało, miejsce	—
Ilość czasowa	czas	2. wielości numeryczne (ograniczone): liczba, mowa

Były to ilości w istotnościowym znaczeniu, gdyż wszystkie inne są ilościami akcydentalnymi (κατὰ συμβεβηκός). Ilością w sensie akcydentalnym będzie np. biel — ze względu na zajmowaną przez nią powierzchnię. Podobnie można mówić o czynności długiej lub krótkiej ze względu na czas, w jakim wykonuje się daną czynność. Tak samo rzecz się ma w wypadku ruchu określonego kwantytatywnie według czasu.

Kategoria ilości charakteryzuje się pewnymi własnościami. Nie posiada ona — po pierwsze — przeciwieństw; np. jakiś obiekt dwułokciowy nie może z natury swej przyjąć żadnego wymiaru przeciwstawnego. "Niewiele" jest wprawdzie przeciwieństwem "wiele", a "małe" — "dużego", dla Arystotelesa nie są to jednak właściwie pojęte ilości, lecz pojęcia względne (πρός τι); nic bowiem samo przez się nie jest wielkie czy małe, lecz staje się takie w stosunku do czegoś innego. Ilość — po drugie — nie dopuszcza stopniowania "bardziej" i "mniej", ponieważ jedna rzecz nie może być "bardziej" lub "mniej" dwułokciowa niż inna rzecz dwułokciowa. Najbardziej wyróżniającą cechą ilości jest — po trzecie — to, że może być nazwana "równą" i "nierówną". Stagiryta ma tu oczy-

Eumenes otrzymał podstawowe wychowanie, jakie otrzymywali ludzie wolni (por. przysłówek ἐλευθερίως) i zamożni, tzn. że miał poza sobą naukę ἐλευθέρια μαθήματα, do których nie zaliczała się jednak gimnastyka, skoro Duris uznał za konieczne zaznaczyć ją osobno (καὶ περὶ παλαίστραν), a Plutarch wiadomość tę powtórzył i zapewnił czytelnika o wiarygodności jego przekazów (I 1 i n.). Jednakże również i tutaj Plutarch ogranicza się do ogólnego określenia przedmiotów wychowania zaznaczając ich powszechny wśród wolnych ludzi charakter. Zbliżając czytelnika do czasów hellenistycznych przedstawia Aratosa (271—213) i wspomina, że został on wychowany tak, jak na człowieka wolnego przystało τρεφόμενος ἐλευθερίως (III 1). Nie wspomina jednak, jakie przedmioty wchodziły w zakres takiego wychowania.

Jak więc widzimy, Plutarch był świadomy greckiej tradycji nauczania ἐλευθέρια μαθήματα, które składały się na ogólne wykształcenie. Wyjaśnienia tylko wymaga ta ogólnikowość w określaniu poszczególnych przedmiotów łącznie. Zaznacza autor jedynie niektóre z kręgu tradycyjnych przedmiotów, jak retorykę (por. *Żywot Temistoklesa*) i gimnastykę (por. *Żywot Eumenesa*). Przyczyny niesprecyzowanego, ogólnego określenia tych przedmiotów były, jak się wydaje[12], zasadniczo dwie. Po pierwsze rodzice, a niekiedy sama młodzież jedne przedmioty nauczania pomijała, a inne preferowała. Ustalenie więc dokładne liczby przedmiotów zwyczajowo zaakceptowanych jako wchodzących w skład ἐγκύκλιος παιδεία było bardzo trudne. Cheronejczyk zdawał sobie sprawę z istniejącej w owym czasie wybiórczości ἐλευθέρια μαθήματα. Dla przykładu można tu przypomnieć przedstawioną przez moralistę postawę Demostenesa, który porzucił w pewnej chwili wszystkie przedmioty stanowiące o jego ogólnym wykształceniu i zwrócił się wyłącznie do retoryki: ἐάσας τὰ λοιπὰ μαθήματα καὶ τὰς παιδικὰς διατριβὰς αὐτὸς ἤσκει καὶ διεπόνει ταῖς μελέταις ... (*Dem.* V 5). Podobnie i Alcybiades zrezygnował z gry na flecie, ponieważ uważał ten instrument — w przeciwieństwie do plektron i liry — za niegodny człowieka wolnego ὡς ἀγεννὲς καὶ ἀνελεύθερον ... (II 5). Za jego przykładem, jak mówi Plutarch, żaden chłopiec nie chciał się uczyć tej gry i stąd nauka muzyki na flecie została usunięta z przedmiotów powszechnego nauczania: ὅθεν ἐξέπεσε κομιδῇ τῶν ἐλευθέρων διατριβῶν καὶ προεπηλακίσθη παντάπασιν ὁ αὐλός (II 7). Z powodu takiej właśnie wybiórczości przedmiotów nauczania Plutarch, jak się wydaje,

[12] Nasuwające się przypuszczenie, iż dlatego nie wymieniał poszczególnych przedmiotów, gdyż były w jego czasach ogólnie znane (stąd zaznaczyć mógł tylko różnice w porównaniu z powszechnym poglądem), jest o tyle ryzykowne, że ustalenie się wyłącznie siedmiu przedmiotów jako ἐγκύκλια μαθήματα zasadniczo nastąpiło, jak wykazały to badania Kühnerta (*o.c.*, por. rozdz., „Die ἐγκύκλιος παιδεία im Laufe der Jahrhunderte", s. 18 i n.), na przełomie epoki klasycznej i hellenistycznej. Plutarch więc, świadomy tradycji ἐγκύκλιος παιδεία musiałby wyszczególnić np. w żywocie Temistoklesa i Kimona, jakie przedmioty ma na myśli, mówiąc o wychowaniu godnym człowieka wolnego.

Substancją jest — mówiąc ogólnie — to, co nie tkwi w żadnym podmiocie, a przypadłością to, co znajduje sie w jakimś podmiocie. Należy tutaj pamiętać, że ów podział rzeczy orzekanych ustalony został ze względu na specyficzny charakter relacji zachodzącej w zdaniu kategorycznym między podmiotem-podłożem a predykatem-atrybutem. Zdanie takie posiada u Arystotelesa odpowiednią interpretację ontologiczną wyrażającą się w słynnym paralelizmie semantycznym: podmiot (substancja) — predykat (przypadłość). Dokładniej problematykę tę omawiamy w osobnym artykule[3]. Natomiast zadaniem niniejszych uwag będzie próba przedstawienia Arystotelesowych kategorii przypadłości, i to wyłącznie przypadłości ogólnych, gdyż — jak wiadomo — przypadłości szczegółowe nie spełniają według filozofa właściwej funkcji poznawczej[4].

Kategoria substancji stanowi w systemie Stagiryty byt istniejący w sensie najbardziej podstawowym (*Cat.* V). Jednakże oprócz substancji wymienia Arystoteles jeszcze dziewięć pozostałych kategorii, którymi są: ilość, jakość, relacja, umiejscowienie, uwarunkowanie czasowe, działanie, doznawanie, posiadanie i ułożenie[5]. Są to tzw. przypadłości uniwersalne, które zarówno tkwią w podmiocie, jak i są o podmiocie orzekane. W *An. pr.* I 27 określa je filozof jako byty, które "są orzekane o innych rzeczach, ale nic wpierw nie orzeka się o nich" (κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται). Kategorie te jako najwyższe powszechniki wskazują na wszelkie możliwe przypadłościowe własności bytu jako substancji. Przypadłości ogólne mogą zaś być — jak wiadomo — istotne (καθ'αὑτά) bądź akcydentalne (κατὰ συμβεβηκός)[6]. Starał się Arystoteles za ich pomocą ująć najogólniejsze przejawy rzeczywistości substancjalnej, wyrazić obiektywny związek między rzeczami i zjawiskami, odnaleźć realne stosunki samych rzeczy. Wskazuje na to wymownie sens terminu κατηγορία oznaczającego "predykat" bądź po

---

[3] R. Porawski, M. Wesoły, *Arystotelesa teoria kategorii jako koncepcja metodologiczna* "Symbolae Philologorum Posnaniensium" (w druku).

[4] W swej teorii orzekania i wnioskowania sylogistycznego Arystoteles nie uwzględnił i w ogóle nie wykorzystał nazw będących przypadłościami szczegółowymi. Z powodu swej jednostkowości, a co za tym idzie — przypadkowości — nie mogą one zgodnie z prawdą być orzekane o żadnym podmiocie (cf. *An. pr.* I 27, 43 a 32 n.). Według Stagiryty predykat winien być zawsze powszechnikiem, a nie terminem jednostkowym. Należy jednak pamiętać, że Arystoteles w swej teorii sylogistyki nie wykluczył nazw jednostkowych jako podmiotów. Zob. M. Mulhern, *Corcoran on Aristotle's Logical Theory*, Ancient Logic and Its Modern Interpretations, Dordrecht-Holland 1974, s. 140.

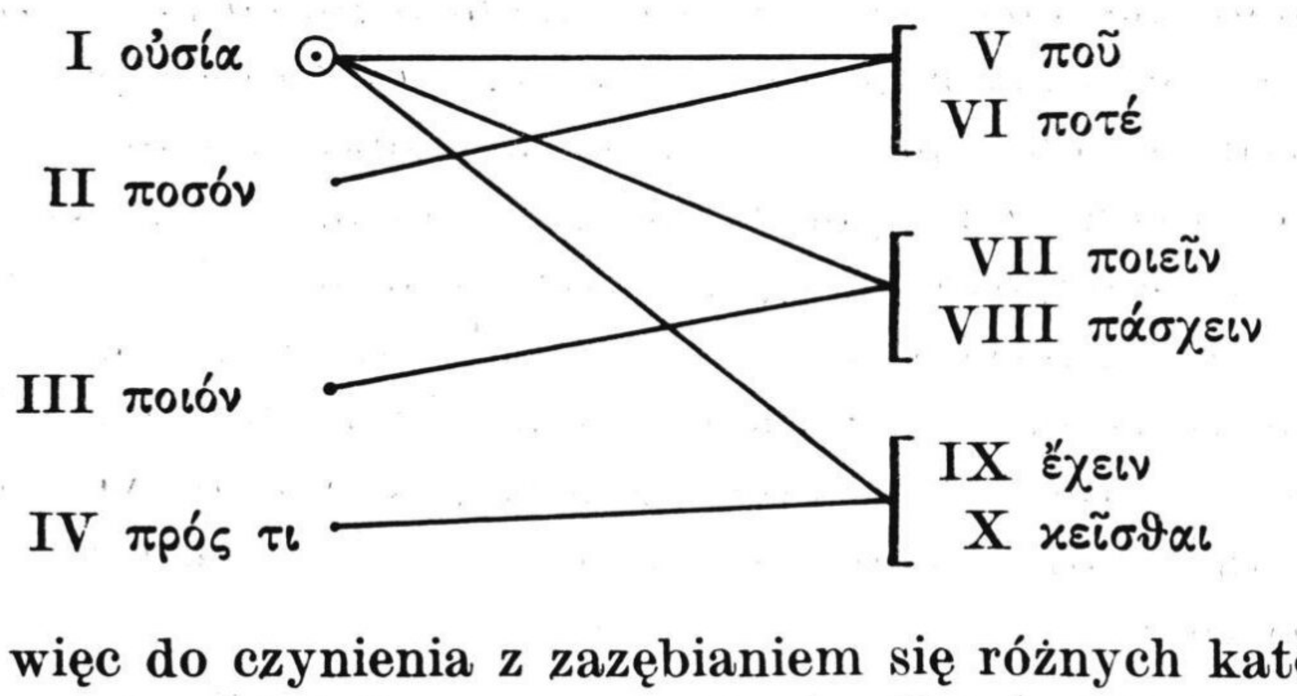
[5] ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, ποιεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κεῖσθαι. Zob. I. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam 1951, s. 33–34.

[6] Przypadłości καθ' αὑτά określają istotnościowo naturę badanych obiektów, w poznaniu naukowym spełniają więc ważną funkcję. Cf. *An. post.* I 4; *Top.* I 5; *Met.* V 7 i 9. Zob. M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965, s. 273–282.

czego jest połową. Lecz nie zawsze tak bywa; przedmiot wiedzy jest oczywiście wcześniejszy od wiedzy, bowiem zdobywamy wiedzę zazwyczaj o rzeczach już istniejących. Analogicznie przedmiot postrzegania jest wcześniejszy od postrzeżenia.

Arystoteles zadaje sobie pytanie, czy substancja (a zwłaszcza substancja wtóra) należy do rzeczy relatywnych. W wypadku substancji pierwszych jest to oczywiście wykluczone; żadna bowiem konkretna rzecz nie jest taką ze względu na jakąkolwiek inną rzecz. Co się natomiast tyczy pewnych substancji wtórych, to mogłoby się wydawać, że jest to możliwe, bo np. pojęcie gatunkowe "człowiek" jest relatywnie związane z wszystkimi jednostkami ludzkimi. Skoro jednak nie mówimy, że poszczególna ręka nie jest taką ze względu na inną rękę, lecz że jest ręką czyjąś, analogicznie o żadnym człowieku nie mówi się, że jest człowiekiem jakiegoś człowieka (ani też o drzewie, że jest drzewem jakiegoś drzewa), konsekwentnie więc nie mogą to być relatywy, gdyż chodzi tu po prostu o zbiory pewnych przedmiotów, sklasyfikowanych według cech i własności odróżniających. Jedynie precyzowanie pojęć wykazuje nam, że do kategorii relacji nie może należeć żadna substancja. Jeżeli pojmuje się dokładnie jakąś rzecz relatywną, to również zna się dokładnie, w stosunku do czego rzecz ta jest relatywna (*Cat.* VII 8 b 13 n.).

Pozostałe kategorie (tzn. działanie, doznawanie, miejsce, czas, posiadanie i położenie) traktuje Arystoteles jako pojęcia oczywiste, toteż w *Cat.* IX 11 b 1 n. poświęca im zaledwie kilkanaście wierszy. Jest nader charakterystyczne, że mieszczą się one poniekąd zakresowo w trzech głównych przypadłościach ogólnych, tzn. w ilości, jakości i relacji, powiązanych odpowiednio z kategorią substancji. Zależności te najlepiej przedstawić w formie takiej oto tabeli:[15]



Mamy tu więc do czynienia z zazębianiem się różnych kategorii, uzasadnionym wszelako ich zakresową strukturą. I tak, kategoria działania i doznawania mieści się w kategorii jakości, dlatego też dopuszcza ona przeciwieństwa oraz stopniowanie. Umiejscowienie i uwarunkowanie cza-

---

[15] Powyższa próba zestawienia Arystotelesowych kategorii pochodzi od komentatora greckiego Ammoniusza (Bek. IV 77 a 21–26). Por. W. Wąsik, *Kategorie Arystotelesa pod względem historycznym i systematycznym*, Warszawa 1909, s. 133.

prostu "orzekanie"[7]. Zgodnie z technicznym znaczeniem terminu κατηγορεῖν (*praedicari*) rozumie Arystoteles przez kategorie to, co przypisuje się jakiemuś przedmiotowi (podmiotowi, *subiectum*), co się o nim w najogólniejszym sensie orzeka, lub zespół najbardziej wspólnych i stałych kryteriów i reguł, jakie stosujemy do przedmiotów będących substancjami.

Kategorie stanowią przeto listę możliwych predykatów odnoszących się do podmiotów jednostkowych bądź ogólnych. Jednakowoż substancje pierwsze, które nie tkwią w żadnych podmiotach, są jednolite i niepodzielne, nie mogą być z logicznego punktu widzenia predykatami, lecz wyłącznie podmiotami w zdaniach kategorycznych. Natomiast substancje uniwersalne jako obejmujące gatunki i rodzaje — mogą być również predykatami zdaniotwórczymi[8].

Przechodzimy obecnie do możliwie zwięzłego przedstawienia poszczególnych przypadłości uniwersalnych. Należy stwierdzić, że nie mogą one być definiowalne w Arystotelesowskim sensie *per genus proximum et differentiam specificam*[9]. Stagiryta dokonuje nie zawsze wyczerpującej i jasnej charakterystyki owych *accidentia universalia.*

Ilością (ποσόν) nazywa się ogólnie to, co jest podzielne na części składowe, z których każda poszczególna część z natury swej stanowi coś jednego i indywidualnego (cf. *Cat.* VII 4 b 20 n.; *Metaph.* V 13, 1020 a 7 n.). W zależności od tego, czy części danej ilości stykają się z sobą, czy nie — rozróżnia się ilość ciągłą (συνεχές, *continuum*), bądź rozdzielną (διωρισμένον, *discretum*). Do pierwszej należą wielkości mierzalne (μέγεθος μετρητόν), tzn. podzielne na części, których krańce stykają się z sobą, takie jak linia, powierzchnia, ciało, a ponadto czas i miejsce. W wypadku wielkości mierzalnych długość jest ciągła w jednym, szerokość w dwóch, a głębokość w trzech wymiarach. Wspólną granicą, w której wszystkie części ilości ciągłej łączą się z sobą, jest dla linii punkt, dla powierzchni linia, dla ciała linia oraz powierzchnia. Czas i miejsce również są wielkościami ciągłymi; czas obecny łączy się z czasem przeszłym i przyszłym, miejsce zaś tworzy *continuum*, gdyż części ciała zajmują pewne miejsce i łączą się razem we wspólnej granicy.

Do ilości rozdzielnej należą natomiast wielości numeryczne (πλῆθος ἀριθμητόν), podzielne potencjalnie na części nie ciągłe, takie jak liczby i mowa (jako układ sylab). Części tych ilości są rozdzielne, gdyż nie mają wspólnej granicy, na której by się łączyły. Wielość ograniczona (πε-

---

[7] Zob. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I, Oxford 1924, s. LXXXIII.

[8] Gatunki i rodzaje nie są jednak predykatami w ścisłym znaczeniu tego słowa (tzn. podpadającymi pod kategorie ilości, jakości, relacji itd.), lecz terminami wyrażającymi odpowiednio predykaty odnoszące się do jakości (τοιόνδε, *quale id*) danych substancji (*Cat.* V 3b15; *Met.* VII 13, 1038 b 35 n.).

[9] Tak pojętej definicji podlegać mogą jedynie substancje wtóre, czyli zbiory uporządkowane według zakresowej klasyfikacji.

wolał poprzestać na ogólnym określeniu wykształcenia, jakie otrzymywali bohaterzy jego biografii. Być może odgrywał tu jeszcze rolę drugi czynnik, wynikający z ogólnych założeń moralizatorskich Plutarcha i uwzględniany konsekwentnie we wszystkich jego biografiach. Cheronejczyk starał się w swojej biograficznej twórczości przede wszystkim wskazywać na te okoliczności w życiu bohatera, które mogły zaważyć na kształtowaniu się jego postawy etycznej[13]. Stąd też o wykształceniu bohatera mówił ogólnie, gdyż przedmioty te były propedeutyką albo filozofii, albo retoryki, funkcja ich więc była pomocnicza. Uznał jednak starożytny moralista, że w wielu wypadkach trzeba zaznaczyć, iż dany bohater przeszedł ogólne godne człowieka wolnego wykształcenie, by w ten sposób podkreślić nieodzowność takiego wykształcenia dla właściwego wychowania człowieka.

Inną przyczyną owego nacisku Cheronejczyka na nieodzowność ogólnego wykształcenia był prawdopodobnie fakt, iż współcześni Plutarcha wyraźnie takim wykształceniem gardzili. M.L. Clarke (*o.c.* s. 7) przypomina narzekania Greków na przedwczesną specjalizację młodzieży, która pomijała przedmioty należące do ogólnego wykształcenia. Dla nas istotna jest tu wypowiedź Galena, który z ubolewaniem stwierdza w swoich czasach tendencje do rozpoczynania nauki filozofii bez uprzednich studiów gramatycznych i retorycznych (Gal. XIX, p. 9). Plutarch więc świadomy współczesnych sobie zwyczajów konsekwentnie stosuje metodę przypominania o potrzebie takiego wykształcenia również i w biografiach rzymskich bohaterów.

Porównując historię kultury greckiej z rzymską moralizujący biograf wyraźnie uwypuklił początkową odrębność nauczania rzymskiego w stosunku do greckiego na przykładzie Katona Starszego. Stąd też wymienia szczegółowo przedmioty, jakich Katon nauczał swojego syna (XX 7). Również w żywocie T. Kwinktiusa Flamininusa zaznacza cechę typowo rzymską w jego wykształceniu mówiąc, że był wychowywany od samego początku tylko w sztuce wojskowej: παιδευθεὶς εἰς παιδείαν τὴν διὰ τῶν ἐθῶν τῶν στρατιωτικῶν (II 4). Jednakże zbliżając się do czasów, w których grecki system wychowawczy w społecznej klasie bogaczy i arystokratów rzymskich był w pełni przyjęty, tj. w I w. p.n.e., określa w podobny sposób jak w greckich biografiach ogólne wykształcenie rzymskiego bohatera, bez wyliczania poszczególnych przedmiotów. Tak np. zaznacza w żywocie Lukullusa, że τὴν ἐμμελῆ ταύτην καὶ λεγομένην ἐλευθέριον ἐπὶ τῷ καλῷ προσεποιεῖτο παιδείαν ἔτι καὶ μειράκιον ὤν ... (I 5, p. 492 A). Podobne określenie ogólne spotykamy w życiorysie Krassusa, który ze wszystkich przedmiotów ze szczególnym zamiłowaniem uprawiał retorykę (III 3, p. 544 C), w przeciwieństwie do Lukullusa poświęcającego się nauce filozofii. Wyjątkiem w tym zwyczaju ogólnego określania ἐγκύκλιος

[13] Historyk amerykański N. Austin, *The Greek Historians, Introduction and Selected Readings*, New York–Toronto 1969, s. 71, będzie mówił o biografiach Plutarcha wręcz jako o studium charakterów.

bów ujmowania jakości według *Met.* V 14 byłoby rozumienie ich jako cech stałych, istotnych, decydujących o danej substancji — a to odpowiada całej stronie lewej w tabeli kategorii według *Cat.* VIII. Pewną odmianą tak pojętej διαφορά jest również jakość w obiektach matematycznych, czyli w substancjach wyzbytych ruchu lub nie rozpatrywanych z punktu widzenia ruchu. Jako drugą grupę wysuwa Filozof jakości w roli cech wywołujących doznania (np. ciepło i zimno, biel, czerń, ciężar, lekkość), podkreślając ich zmienność, jak również fakt, że ich przemiany decydują o przemianach jestestw (*Met.* V 14, 1020 b 11: καθ' ἃ λέγονται καὶ ἀλλιοῦσθαι τὰ σώματα μεταβαλλόντων); dotyczy to więc substancji ożywionych oraz podlegających procesowi zmian. Również jakości etyczne (np. cnota i podłość, dobro i zło) stanowią odmianę doznań, a przysługują istotom obdarzonym duszą, zdolną do dokonywania wyboru.

Między jednymi jakościami może zachodzić stosunek przeciwieństwa (np. między parami przeciwieństw: sprawiedliwość — niesprawiedliwość, biel — czerń itp.); między innymi nie zachodzi (np. między takimi kolorami jak czerwony, żółty itp.). Wypada dodać, że jeżeli jedno z przeciwieństw jest jakością, to i drugie będzie jakością. Cechy jakościowe są przeważnie stopniowalne, np. jakaś rzecz może być bardziej lub mniej biała niż inna. Jedna i ta sama rzecz może dość często potęgować swą jakość, z wyjątkiem oczywiście figur geometrycznych. Trzecią cechą jakości jest możliwość bycia podobnym lub niepodobnym; podobnymi zaś nazywane są te rzeczy, których jakość jest jedna.

Na koniec zaznacza Filozof, że chociaż do kategorii jakości zalicza pewne pojęcia relatywne (np. wiedzę o czymś), nie należy się tym niepokoić, bo tylko "rodzaje są relatywne, a indywidua — nie" (*Cat.* VIII 11 a 21 n.). Uzasadnienie takie świadczy mimo wszystko o niezbyt ściśle obramowanych zakresach między poszczególnymi przypadłościami uniwersalnymi.

Wiele kłopotu sprawia Arystotelesowe pojęcie kategorii stosunku (πρός τι). W *Cat.* VII znajdujemy takie niezbyt jasne jej określenie: "Stosunkiem są nazywane takie rzeczy, o których, czymkolwiek są same w sobie, powiada się, że istnieją ze względu na coś innego, albo w jakiś inny sposób pozostają w relacji do czegoś innego. Na przykład powiada się, że "coś większego" jest takie właśnie ze względu na coś innego; "większe" bowiem jest orzekane według czegoś" (*Cat.* VII 6 a 36—b1)[12].

Wydawałoby się, że stosunek to po prostu pewna zależność czy związek zachodzący między dwoma przynajmniej przedmiotami czy stanami rzeczy. Arystoteles tymczasem rozumie pojęcie relacji nieco inaczej, zgodnie zresztą ze swymi założeniami ontologicznymi, przypisującymi realność

---

[12] Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον, οἷον τὸ μεῖζον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται· μεῖζον τινὸς γὰρ λέγεται μεῖζον (*Cat.* VII 6 a 36—39).

przedmiotową jedynie rzeczom jako substancjom pierwszym. W związku z tym relacja nie stanowi jakiejś zależności zawieszonej (czy pośredniczącej) między rzeczami, lecz jest własnością jednej rzeczy w odniesieniu lub w porównaniu z inną rzeczą. Dlatego Filozof mówi stale o cechach przedmiotów wchodzących w skład danego stosunku, określając w pewien sposób same przedmioty ze względu na posiadane przez nie cechy, a nie analizuje pojęcia relacji jako abstrakcyjnej funkcji spełnianej przez przedmioty.

Ogólnie rzecz biorąc, kategorie względne, czyli relacje — to takie atrybuty przysługujące przedmiotom, które charakter i treść swą zawdzięczają odniesieniu lub też porównaniu z odpowiednimi atrybutami rzeczy należących do tej samej klasy przedmiotowej. Toteż Arystoteles niektóre części i przymioty jakiejś rzeczy poczytuje za przysługujące jej relacje. Relacje te same w sobie nie posiadają realności przedmiotowej (obiektywnej), gdyż są jedynie przypadłościami czegoś substancjalnego. To, co jednostkowe jako substancja, nie jest nigdy czymś relatywnym, gdyż nie posiada waloru predykatywnego (*Cat.* VIII 10 a 20 ad fin.). Nasuwa się jednak problem, czy nie należałoby traktować relacji na tym samym poziomie, co substancję, która w sensie Arystotelesowskim jest przecież czymś absolutnym. Bo i Stagiryta stawia sobie pytanie, czy relacja polega jedynie na tym, że coś się odnosi do innej rzeczy, czy w pojęciu tym nie tkwi jeszcze coś więcej niż ów stosunek; odpowiada jednak negatywnie. W *Met.* XIV 1 podkreśla więc ograniczoną bardziej realność tego, co względne: "Relacja jest wśród wszystkich kategorii naturą (φύσις) najmniej określoną, najdalszą od substancji, zajmuje miejsce nawet po jakości oraz ilości. Relacja — jak widzieliśmy — stanowi odmianę (πάθος) ilości i nie może być materią dla substancji... O relacji nie można myśleć w oderwaniu od jakiejś innej rzeczy, która jej służy za oparcie" (*Met.* XIV 1, 1088 a 23 n.; cf. *Cat.* VII 8 a 12). Taki sposób pojmowania relacji spycha ją na najniższy szczebel, ale zarazem czyni z niej kontrpartnera substancji. Jednakże filozof grecki nie bierze pod uwagę, jakby to czynił przedstawiciel nowoczesnej filozofii idealistycznej, możliwości sprowadzenia wszystkich kategorii do jedynej kategorii relacji; przeciwnie, on redukuje relację do ilości, co stanowi antycypację materializmu nowoczesnej fizyki. W rzeczywistości relacja odzwierciedla wewnętrzną naturę dwóch co najmniej rzeczy, czyli substancji między sobą powiązanych; nie umniejsza to wcale jej realności, zwłaszcza jeśli uwzględnimy fakt, że sama rzeczywistość składa się z wielu relacji[13].

Nie podejmując wyczerpującej charakterystyki Arystotelesowej kategorii relacji stwierdzić tutaj wypada, że w *Met.* V 15 wyróżnia Stagiryta trzy jej rodzaje, które mutatis mutandis sprowadzić można do dwóch:

---

[13] Zob. Dan Badareu, *Les Catégories d'Aristote*, Recherches sur l'Organon, Bucarest 1971, s. 13.

Najwcześniejszą informację o ἐλευθέρια μαθήματα mamy w zanotowanych przez Stobajosa i Diogenesa wypowiedziach Ksenokratesa z Chalkedonu, scholarchy Akademii w l. 339—314 p.n.e. Do tych przedmiotów zaliczał on gramatykę, rozumianą jako lekturę poetów, muzykę, geometrię i astronomię (Stob. II 205, 13; Diog. Laert. IV 2, 10). Stanowiły one według niego propedeutykę filozofii. Komuś, kto bez ich znajomości chciał wstąpić do jego szkoły, miał powiedzieć „idź swoją drogą, nie masz czym uchwycić filozofii" (Diog. Laert. IV 2, 10, tłum. K. Leśniak). Wśród dyscyplin, jakimi zajmował się Arkesilaos z Pitane, również scholarcha Akademii w l. 268/7—241/0 p.n.e., wymienione zostały przez Diogenesa Laertiosa IV 29 i n. dialektyka i retoryka. Przez cały okres późniejszy liczba przedmiotów zasadniczo nie uległa zmianie. Jedynie matematyczne dyscypliny szczegółowo zostają wymienione np. u Filona z Aleksandrii (20 r. p.n.e—50 n.e.), który oprócz geometrii i astronomii wspomina również o arytmetyce[22]. Tak więc przed Plutarchem tradycja zaliczała do ἐλευθέρια albo ἐγκύκλια μαθήματα gramatykę, najczęściej rozumianą jako lekturę poetów, muzykę, arytmetykę, geometrię, astronomię, dialektykę i retorykę.

Z rozrzuconych uwag Plutarcha dotyczących ἐγκύκλιος παιδεία na szczególną uwagę, jak się zdaje, zasługuje obszerny wywód o ἐλευθέρια μαθήματα i korzyściach oraz przyjemnościach płynących z ich uprawiania. Znajduje się on w traktacie *Non pos. suav. vivi sec. Epic.*, poświęconym zwalczaniu hedonistycznych poglądów Epikura. Jak wiadomo z wypowiedzi Cicerona *De fin.* I 71 i n., Epikur twierdził, że ἐλευθέρια μαθήματα nie prowadzą do doskonałości. Stąd też, jak to zaznaczył F. Kühnert (*o.c.* s. 103 i n.), Epikur zachęcał do ich unikania. Utrzymywał bowiem, że wszyscy ludzie bez względu na wykształcenie mogą przejść do nauki filozofii i osiągnąć szczęście. Przeciwko takiemu potępieniu poszczególnych przedmiotów występuje właśnie Plutarch we wspomnianym traktacie c. IX—XIII. Dla nas ważne, bo charakterystyczne dla Plutarcha, są dwie innowacje, które wynikają z jego polemiki. Po pierwsze, Cheronejczyk celowo nie zwraca uwagi na negatywny stosunek Epikura do dialektyki, co więcej, pomija tę dyscyplinę jako przedmiot nauczania, mimo że ją sam świetnie znał i skutecznie wykorzystywał w zwalczaniu swoich przeciwników, o czym nas np. informuje Gelliusz[23]. Po drugie, wprowadza nowy przedmiot — historię i w dyskusji z Epikurem uzasadnia swój dydaktyczny postulat. O tym, że innowacja ta nie była tylko wynikiem chwilowego uniesienia Plutarcha jako dyskutanta, świadczy bezpośrednia jego wypowiedź we wstępie do *Żywota Aratosa* (I 2).

---

[22] Γράμματα καὶ ἀριθμοὶ καὶ μουσικὴ καὶ ἡ ἐγκύκλιος ἅπασα παιδεία *De spec. leg.* I 335(V 81), por. też Kühnert, *o.c.* s. 24.

[23] *Plutarchus secundo librorum, quos de Homero composuit, inperfecte atque praepostere atque inscite synlogismo esse usum Epicurum dicit... vere hoc quidem Plutarchus de forma atque ordine synlogismi scripsit* (II 8, 1 i n.).

Eos LXV 1977

ARYSTOTELESA KATEGORIE PRZYPADŁOŚCI

Napisali

ROMAN PORAWSKI
i
MARIAN WESOŁY

W Arystotelesowskiej teorii kategorii tkwiły pewne założenia, na których opierały się ontologiczno-logiczne podstawy systemu tego filo zofa. Teoria ta, najogólniej rzecz biorąc, dotyczyła klasyfikacji rzeczy oraz ich cech — oznaczonych przez terminy — w zależności od tego, czy terminy te pełnią w zdaniu kategorycznym (typu "τὸ A ὑπάρχει τῷ B", resp. "τὸ A κατηγορεῖται κατὰ τοῦ B") funkcję podmiotu, czy funkcję predykatu[1]. Zasadniczym punktem wyjścia tej teorii było wyprowadzenie czterech podstawowych form istnienia z kombinacji możliwych między wyrażeniami: "znajdować się w podmiocie" (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι) i "być o podmiocie orzekanym" (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι), z uwzględnieniem negacji i bez niej. Tak więc wyróżnił Arystoteles następujący podział rzeczy istniejących i jednocześnie orzekanych:

1. Substancje wtóre $=_{df} SxP \wedge S \not\supset P$. *Substantiae universales in subiecto non sunt, de subiecto dicuntur*;

2. Przypadłości szczegółowe $=_{df} S\bar{x}P \wedge S \supset P$. *Accidentia particularia in subiecto sunt, de nullo subiecto dicuntur*;

3. Przypadłości ogólne $=_{df} SxP \wedge S \supset P$. *Accidentia universalia in subiecto sunt et de subiecto dicuntur*;

4. Substancje pierwsze $=_{df} S\bar{x}P \wedge S \not\supset P$. *Substantiae singulares nec in subiecto sunt, nec de subiecto dicuntur*[2].

---

[1] Wyrażając się nowocześnie możemy stwierdzić, że Arystotelesa teoria kategorii wyznaczała modele semantyczne dla poprawnego orzekania predykatywnego w formie sądów typu: "P przysługuje S", gdzie P jest predykatem, a S — podmiotem. Kopula jako stała logiczna określając "przysługiwanie" (lub "wyrażanie prawdy") ma bezpośredni związek z modelami semantycznymi wyróżnionych kategorii. "To właśnie — mówi Arystoteles — że «coś przysługuje czemuś» oraz to, że «coś jest prawdą o czymś» — rozumieć należy na tyle sposobów, na ile rozpadają się kategorie." (*An. pr.* I 37, 49 a 6 n.). Wszelkie więc zdania o postaci podmiotowo-orzecznikowej (tzn. kategoryczne) winny być tworzone według metodologicznych dyrektyw zawartych w schemacie ontyczno-logicznych kategorii (cf. *Met.* V 7, 1017 a 22 – 30).

[2] Arist. *Cat.* II 1a20 – 2b9; *An. pr.* I 27, 43 a 32 n. Wyrażenia Arystotelesa a. καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι i b. ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι — zapisujemy dla uproszczenia symbolicznie: a. "S x P" i b. "S ⊃ P" a ich negacje odpowiednio: "S $\bar{x}$ P", "S ⊅ P". Symbol Λ oznacza tu logiczną koniunkcję.

1. κατ' ἀριθμὸν καὶ ἀριθμοῦ πάθη (tu należy m. in. ἴσον, ὅμοιον, ταὐτόν w odniesieniu do swych korelatów); 2. κατὰ δύναμιν ποιητικὴν καὶ παθητικήν (jak np. θερμαντικόν i θερμαντόν); 3. w tym sensie, w jakim coś jest relatywne jako μετρητόν, ἐπιστητόν, διανοητόν (*Met.* V 15, 1021 a 26 n.). Dwa pierwsze rodzaje występują także w *Phys.* III 1, 200 b 28 n. Nie zawsze udaje się Arystotelesowi uniknąć pewnego powiązania z innymi kategoriami, albo też uzyskać dla omawianych niepodważalne cechy, jak świadczą o tym rozmaite miejsca w jego pismach. Zależnie bowiem od prezentowanej problematyki uwzględnia swoiste znaczenia kategorii relacji (cf. *Top.* VI 4, 125 a 33 n.). Wynika to chyba z faktu, że przedmioty występujące w relacjach mogą być rozmaite, gdyż Arystoteles zalicza tu stan (ἕξις), dyspozycję (διάθεσις), postrzeżenie (αἴσθησις) wiedzę (ἐπιστήμη) i położenie (θέσις). I tak posiadanie jest posiadaniem czegoś, wiedza jest wiedzą o czymś, a położenie jest położeniem względem czegoś. Góra np. jest nazywana wielką w stosunku do innej góry, i podobnie w innych wypadkach. Leżenie, stanie czy siedzenie, to również przypadłości relatywne, lecz zapożyczone od pozycji w sensie właściwym (*Cat.* VII 6 a 11 n.).

W jednych rzeczach relatywnych występuje przeciwieństwo (np. zaleta jest przeciwieństwem wady, a wiedza niewiedzy); w drugich nie występuje, w takich jak "podwójny", "potrójny" itp. Pewne rzeczy relatywne przyjmują stopnie "mniej" i "więcej"; można więc mówić o jakiejś rzeczy, że jest mniej lub bardziej podobna czy niepodobna. Wyjątek stanowią znów takie relatywy, jak "podwójny", "potrójny", czyli pojęcia matematyczne.

Wszystkie natomiast relatywy mają swoje odwrotne odpowiedniki, np. niewolnik jest nazywany niewolnikiem pana, a pan — panem niewolnika, podobnie poznanie jest poznaniem tego, co poznawalne, a poznawalne jest takie właśnie przez poznanie. Arystoteles przestrzega jednocześnie przed popełnianiem błędu w wypadku niedostrzeżenia takiego odwrotnego dopełnienia, pouczając przy tym, że niewłaściwymi będą takie odwracalne odpowiedniki, jak "skrzydło ptaka" — "ptak skrzydła", gdyż ściśle biorąc skrzydło jest skrzydłem uskrzydlonego, a to, co uskrzydlone, jest uskrzydlone skrzydłem (τὸ πτερὸν πτερωτοῦ πτερὸν καὶ τὸ πτερωτὸν πτερῷ πτερωτόν). Arystoteles zaleca nawet tworzyć nowe słowa, by przy określaniu pojęć relatywnych przestrzegać ścisłości i ładu logicznego w języku[14].

W większości wypadków rzeczy współzależne powstają z natury równocześnie, np. istnienie połowy pociąga równocześnie istnienie tego,

---

[14] "A zatem rzeczy współzależne powinny być ściśle określone; jeżeli nazwa już istnieje, to również ustalenie stosunku będzie łatwe. Jeżeli nie ma gotowej nazwy, to naszym obowiązkiem jest stworzenie jej. Staje się więc jasne, że gdy nazwy są poprawnie ustalone, to wszystkie rzeczy relatywne są współzależne" (*Cat.* VII 7 b 10—14, tłum. K. Leśniak).

παιδεία jest wypowiedź Plutarcha w *Quaestiones convivales* IX 736 D: Ἀμμώνιος Ἀθήνησι στρατηγῶν ἀπόδειξιν ἔλαβεν ἐν τῷ Διογενείῳ τῶν γράμματα καὶ γεωμετρίαν καὶ τὰ ῥητορικὰ καὶ μουσικὴν μανθανόντων ἐφήβων, καὶ τοὺς εὐδοκιμήσαντας τῶν διδασκάλων ἐπὶ δεῖπνον ἐκάλεσεν. W tym jednym tylko wypadku Cheronejczyk zatrzymuje się, by wymienić kolejno przedmioty nauczania, tj. literaturę, geometrię, retorykę i muzykę. Fakt ten wydaje się sugerować, że mamy do czynienia z wypowiedzią odnoszącą się do współczesnego Plutarchowi nauczania w ateńskim Diogenejon. Tylko własna obserwacja (jak wiadomo Plutarch studiował w Atenach i potem często tam bywał[14]) albo bezpośrednia informacja od jego nauczyciela Ammoniosa, który wykładał w Diogenejon, mogła moraliście pozwolić na szczegółowe przytoczenie nauczanych tam przedmiotów. Wymienione w tym cytacie nazwisko Ammoniosa wprawdzie od dawna sugerowało uczonym, że chodzi tu o nauczyciela samego Plutarcha, ale przypuszczenia te — jak mówi H.I. Marrou[15] — pozostały tylko przypuszczeniami. W świetle jednak naszych rozważań o charakterystycznej metodzie Plutarcha, który określał w sposób ogólnikowy przedmioty nauczania w epokach wcześniejszych najczęściej jako ἐλευθέρια μαθήματα, wydaje się, że to zdecydowane odstępstwo od tej metody świadczyć może o przedstawieniu przez Cheronejczyka nauczania w czasach sobie współczesnych. Można zatem uważać za bardziej prawdopodobne przypuszczenie uczonych przyjmujących, że w przytoczonym cytacie chodzi o Ammoniosa nauczyciela Plutarcha[16].

Wydaje się jednak, że Plutarch nie tylko wiedział o praktycznym nauczaniu ἐγκύκλια μαθήματα, ale też był zaznajomiony z teoretycznymi rozważaniami poszczególnych szkół filozoficznych na temat przydatności ogólnego wykształcenia, jakie młodzi ludzie wynosili podczas kolejnego zapoznawania się z tymi przedmiotami. Dokładna znajomość szkół filozoficznych, a w szczególności platońskiej, cynickiej, stoickiej i epikurejskiej, czego dowody znajdujemy nieomal w każdym z utworów cheronejskiego moralisty, pozwala z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, a w wypadku szkoły Platona[17] i Epikura[18] z całą pewnością twier-

---

[14] Ziegler, *o.c.* szp. 653, 33 i n., dodaje, że Plutarch dzięki znajomości współczesnych sobie Aten oraz dzięki rozeznaniu w historii i topografii tego miasta stanowi dla nas w wielu wypadkach najważniejsze źródło informacji.

[15] *O.c.* s. 546, przyp. 1.

[16] Fakt, że Ammonios jest tutaj obdarzony funkcją stratega, zdaje się jeszcze bardziej potwierdzać autentyczność postaci, wbrew wątpliwościom H. I. Marrou, gdyż w *Quaest. conviv.* VIII 3, 720 C/D, Plutarch wyraźnie stwierdza, że jego nauczyciel Ammonios był trzy razy strategiem ἐστρατήγει δὲ τὸ τρίτον ὁ Ἀμμώνιος.

[17] Świadczy o tym dyskusja z Platonem na temat wpływu poezji w traktacie *De audiendis poetis* (por. Korus, *o.c.* s. 77, przyp. 109) oraz powołanie się na Platona przy okazji krytyki Epikurejskiego lekceważenia ἐγκύκλιος παίδεια (*Non pos. suav. vivi sec. Epic.* 11, 1094 D). W ogóle żądanie odbycia przez ucznia pełnego kursu ἐγκυκλία παιδεία było w Akademii (po Platonie) tradycją, por. Clarke, *o.c.* s. 3.

[18] Por. krytykę Plutarchową poglądów Epikura na ἐλευθέρια μαθήματα w *Non dos. suav. vivi sec. Epic.*, c. 9—13, p. 1092 D—1096 C.

Eos LXV 1977

PLUTARCH WOBEC GRECKIEJ TRADYCJI WYKSZTAŁCENIA OGÓLNEGO

Napisał

KAZIMIERZ KORUS

Próby naukowego ujęcia problematyki ogólnego wykształcenia (czyli ἐγκύκλιος παιδεία lub *studia liberalia*, lub *artes liberales*) w antycznej greckiej i rzymskiej kulturze mają już za sobą długą tradycję. Pod koniec XIX wieku E. Norden przedstawiając w jednym z rozdziałów swojego dzieła: *Die antike Kunstprosa* (Leipzig 1898), miejsce i znaczenie *artes liberales* w średniowiecznym systemie wykształcenia[1] wyróżnił w szczególny sposób pracę M. Guggenheima, *Die Stellung der liberalen Künste oder encyclischen Wissenschaften im Altertum*[2]. Chociaż później powstawało wiele prac analitycznych i syntetycznych[3], to jeszcze w latach trzydziestych naszego wieku H. Dahlmann stwierdził, że wciąż jest brak kompetentnej historii rozwoju ἐγκύκλιος παιδεία i jej miejsca w grecko-rzymskim systemie wykształcenia[4]. Właściwie sytuacja ta nie uległa zmianie aż do r. 1961, w którym ukazało się monograficzne ujęcie tego zagadnienia przez jenajskiego uczonego F. Kühnerta[5].

Jednak pomimo tak licznych opracowań i szeroko zakrojonych badań nad ogólnym wykształceniem w starożytności wciąż jeszcze brakuje syntetycznego przedstawienia historii ἐγκύκλιος παιδεία w teoretycznych

---

[1] Bd. II, s. 670 i n., por. szczególnie podrozdział 1 pt. „Die propädeutische Wertschätzung der artes liberales von der platonischen Zeit bis auf Augustin".

[2] Progr. der Kantonschule in Zürich 1893. Za równie dobre uznał E. Norden prace: P. Gabriel Meier, *Die 7 freien Künste im Mittelalter*, Jahresbericht d. Lehr- u. Erziehungsanstalt Maria-Einsiedeln 1885, 1886; O. Willmann, *Didaktik als Bildungslehre*, I² [Braunschw. 1894]. Dalsze szczegóły bibliograficzne por. Norden, *o.c.* s. 670 i n.

[3] Por. np. K. Freeman, *Schools of Hellas from 600 to 300 B. C.*, London 1907; B. Appel, *Das Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians nach der Institutio oratoria*, Donauwörth 1914; C. P. Gunning, *De sophistis Graeciae praeceptoribus*, Diss. Amsterdam 1915; H. Weinstock, *Antike Bildungsideale*, Leipzig 1925; W. Nestle, *Die Begründung der Jugendbildung durch die Griechen*, Das Humanistische Gymnasium XXXVIII 1927, s. 197–209.

[4] RE Supplbd. VI, szp. 1256, 20 i n.: „Die Geschichte der Entwicklung und Stellung der enkyklios paideia in der griechisch-römischen Bildung ... ist noch nicht geschrieben worden".

[5] F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961, por. tamże zestawienie literatury przedmiotu s. VII i n. oraz wstęp s. 1.

natomiast przelotne jakości doznaniowe (πάθη) występujące na skutek doznań (np. bladość pod wpływem przerażenia) są tylko dyspozycjami w sensie akcydentalnym.

Czwarty rodzaj jakości, to figury matematyczne i przysługujące im kształty (σχῆμα τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή). Rzecz charakterystyczna, że figury geometryczne i atrybuty wielkości matematycznych mają według Arystotelesa charakter jakościowy. Tak więc swoiście pojętą jakością jest zarówno trójkąt, czworokąt czy koło, jak i atrybuty figur geometrycznych, takie jak prosty, zakrzywiony, płaski itp. Co więcej, również wielkości arytmetyczne (tj. liczby) oraz ich atrybuty stanowią na swój sposób jakości; możliwe to jednak było jedynie w takiej koncepcji nauk matematycznych, która realizowała platoński program geometryzacji podstaw arytmetyki[11].

Powyższe cztery rodzaje jakości można ująć tabelarycznie w sposób następujący (z uwzględnieniem nie tylko ich trwałości czy zmienności, lecz także charakteru czynnego lub biernego):

	Jakości stałe (istotne)	Jakości zmienne (akcydentalne)
czynne	1. stany ἕξεις 2. uzdolnienia δυνάμεις, resp. ἀδυναμίαι	dyspozycje διαθέσεις –
bierne	3. jakości bierne παθητικαὶ ποιότητες a. tkwiące w rzeczach i poznawalne zmysłowo 4. figury i kształty σχήματα καὶ μορφαί	doznania πάθη b. powstające wskutek doznań (poznawalne zmysłowo) –

Jeżeli przy tabelarycznym ujęciu *Cat.* VIII łatwo można dojść do wniosku, że jakości czynne (pkt 1 i 2) dałyby się sprowadzić do wspólnego mianownika, a wszystkie jakości bierne mają tę wspólną cechę, że są poznawalne przez zmysły, to przyznać trzeba, że i sam Stagiryta w *Met.* V 14 dąży do uproszczenia schematu kategorii jakości; mówi bowiem, że właściwie wystarczyłyby dwa sposoby określenia jakości, z których pierwszy – ujmowanie jakości jako *differentia specifica* – uznaje za najwłaściwszy. Tak więc jednym z dwóch ogólniejszych sposo-

---

[11] Przypisywanie cech jakościowych obiektom matematycznym wynikało, być może, z prób uznawania "mniej kwantytatywnej" geometrii za naczelną naukę matematyczną, a – z drugiej strony – tendencja ta zdaje się być związana ze starożytną koncepcją ujmowania wszelkiej wielkości w sensie jakościowym i zdroworozsądkowym.

nych, aby rywalizowali w zdobywaniu ἀρετή przez całe swoje życie[26]. Takie pojmowanie filozofii, jako głównego przedmiotu, do którego przygotowywały ἐλευθέρια μαθήματα, wynikało z ogólnego zadania, jakie sobie postawił Plutarch w swoim życiu. W traktacie *An virtus doceri possit* wyraźnie wskazuje na brak opracowań współczesnych w zakresie nauczania „roztropności, sprawiedliwości i dobrego życia", w przeciwieństwie do „tysiąca dzieł retorów, zarządców kraju, muzyków, architektów i rolników" (1, 439 A i n.). Lukę tę, jak to można zauważyć na podstawie całej jego twórczości, stara się zapełnić prawie w każdym z traktatów moralnych i biografii. Próbuje bowiem uświadomić ludziom sens i cel ich istnienia i w ten sposób, jak zaznacza J.J. Hartman[27], poprawić ludzkie obyczaje. Dzięki systematycznej realizacji swego zadania usiłuje cheronejski moralista każdemu człowiekowi ofiarowywać doraźną pomoc. O ile początkowo, zakochany w swoim „mistrzu" Platonie, wydaje się trzymać głównych założeń jego filozofii, o tyle później chęć zrealizowania tak ważnego celu zawiodła go do odchyleń od nauki wielkiego nauczyciela. Już w V w. n.e. Syrianos z Aleksandrii, współpracownik i następca Plutarcha Młodszego, wykazuje krok po kroku różnice oddzielające naukę Plutarcha od linii filozoficznej Platoña. Jak słusznie uważa H. Dörrie, Syrianos popełnia tu błąd grożący każdemu, kto Plutarcha rozumie dosłownie[28]. Nie naszym jest tu jednak zadaniem rozstrzygać i szczegółowo omawiać filozofię cheronejskiego mędrca[29]. Wystarczy, gdy podkreślimy to, co przy uzasadnianiu wartości ἀρετή w życiu człowieka stanowiło dla Plutarcha najistotniejszy argument. Chodzi tu o wizję szczęścia opromienionego przeświadczeniem, że po śmierci będzie się liczyć, nie wtajemniczenie w jakąkolwiek religię, ale wartość wewnętrzna człowieka i że bezwzględnie najlepszy los będzie czekał człowieka prawdziwie dobrego (4, 21 F). Ten obraz, zarysowany w *De audiendis poetis*, Plutarch zdaje się coraz wyraziściej przedstawiać w późniejszych swych traktatach. Mówiąc o ἀρετή podkreśla przede wszystkim autorytet człowieka, który posiada tę wartość. Stwierdza, że będzie on podobny do

---

[26] Korus, *o.c.* s. 74 i n.

[27] J. J. Hartman, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Lugduni Batavorum 1916, s. 16.

[28] H. Dörrie, *Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit*, Philomathes, Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan, The Hague, 1971, s. 53.

[29] Por. jeszcze do dziś pod wieloma względami aktualną pracę R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Pl. v. Chäronea*, Berlin 1869, przedrukowaną Leipzig 1970, cz. 2, s. 3 i n., i cytowaną bibliografię u Zieglera, *o.c.* szp. 938, 44 i n., a także Sinko, *o.c.* s. 246 i n. Słuszna jest syntetyzująca uwaga J. Legowicza, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego*, Warszawa 1962, s. 26, że „platonizm w tym czasie zdaje się być nurtem, który pod osłoną akademickiej terminologii całą niemal filozofię starożytną usiłuje sprowadzić do rozważań teomitologicznych, a naukę przekształcić w teozofię".

rozważaniach antycznych filozofów i pedagogów[6]. Między innymi do dzisiaj pozostaje nie rozwiązany problem twórczego wkładu, jaki wnieśli moraliści I i II w. n.e. do teorii starożytnej pedagogiki. Starając się przynajmniej w bardzo niewielkiej części tę lukę wypełnić podejmujemy próbę naświetlenia stanowiska Plutarcha, moralisty i pedagoga, wobec greckiej ἐγκύκλιος παιδεία[7]. Przy czym najpierw ustalimy stopień zainteresowania starożytnego pedagoga historią ogólnego wykształcenia, tj. spróbujemy ukazać, jak dalece Plutarch zajmował się tymi zagadnieniami i o ile znał tradycję nauczania poszczególnych przedmiotów poczynając od czasów archaicznych aż po sobie współczesne. Następnie będziemy starali się przedstawić, jakie przedmioty Plutarch zalicza do ἐλευθέρια μαθήματα i czy zgodnie z tradycją zostawia je bez zmian, czy też wprowadza nowe, a jeżeli tak, to jakie. Wreszcie zapytamy o przyczynę ewentualnych zmian i, co za tym idzie, o rolę, jaką wyznaczył Plutarch ἐγκύκλιος παιδεία w swojej ogólnej koncepcji wykształcenia i wychowania.

Przy interpretacji wypowiedzi Plutarcha w biografii Aleksandra (7, p. 667) i wypowiedzi Filona Aleksandryjskiego w *De posteritate Caini* (137 II, p. 30, 4) F. Kühnert (*o.c.* s. 17) dochodzi do wniosku, że obaj starożytni autorzy zdawali sobie sprawę, jaką to przewodnią główną rolę

---

[6] Por. dzisiaj już przestarzałą pracę i częściowo tylko ujmującą zagadnienie: A. Stamer, *Die enkyklios paideia im Urteil der griechischen Philosophenschulen*, Schulprogr. Kaiserslautern 1912. Odnotować tu również należy monografie poszczególnych filozofów i teoretyków pedagogiki, jak np. sofistów: S. Wołoszyn, *Pedagogika sofistów, Studium z dziejów antycznej kultury pedagogicznej*, Kwartalnik Pedagogiczny, 1956, nr 1–2, i 1957, nr 1 (3); A. Burk, *Die Pädagogik des Isokrates*, Würzburg 1923, s. 4 i n. Z monografii o Platonie por. m. in.: J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928; W. Witwicki, *Platon jako pedagog*, Warszawa 1947; E. C. Lodge, *Plato's Theory of Education*, London 1950². Z opracowań pedagogiki Arystotelesa por. np. A. Danysz, *Pedagogika Arystotelesa*, Eos X 1904; O. Willmann, *Aristoteles als Didaktiker*, Berlin 1909; M. Defourny, *Aristote et l'Education*, Annales de l'Institut supérieur de Philosophie (Louvain) IV 1920. O Izokratesie por. wymienioną wyżej pracę A. Burka i cytowaną tam literaturę przedmiotu oraz z nowszych prac: W. Steidle, *Redekunst und Bildung bei Isokrates*, Hermes LXXX 1952, s. 257–296; S. Cecchi, *La pedagogia di Isocrate*, Rivista di Studi Classici, 1959, s. 118–133.

Również w pracach syntetycznych poświęconych kulturze i pedagogice antycznej znajdujemy pewne ogólniejsze uwagi i wskazówki bibliograficzne, por. np. od r. 1934 ukazujące się i stale aż do śmierci autora uzupełniane wydanie: W. Jaeger, *Paideia*, które tutaj cytujemy według przekł. M. Plezi (I 1962, II 1964), natomiast nie przełożony tom III według wyd. niemieckiego, Berlin 1947; por. też H. I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przekład z r. 1969 S. Łosia, Warszawa; G. E. Żurakowski, *Oczerki po istorii anticznoj piedagogiki*, Moskwa 1963; M. L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*, London 1971. Zaznaczmy również podręcznikowe ujęcie problemu przez S. Wołoszyna, *Dzieje wychowania i myśli pedagogicznej w zarysie*, Warszawa 1964, s. 56 i n.

[7] Por. ogólne uwagi o nauczaniu w szkole Plutarcha w monografii K. Zieglera, RE s.v. *Plutarchus*, szp. 662, 15 i n. Stosunek Plutarcha do nauczania gramatyki, rozumianej jako studium poetów, został przedstawiony w pracy: K. Korus, *Wokół genezy traktatu Plutarcha „De audiendis poetis"*, Meander 1973, 2/3, s. 57 i n.

dzić, że Plutarch znał filozoficzno-teoretyczne rozważania na temat ἐγκύκλιος παιδεία. Nie było przecież filozoficznej szkoły, jak to przekonywająco ukazał F. Kühnert (*o.c.* s. 74 i n.), która by wyraźnie nie pytała, czy i jak dalece wykształcenie w ἐλευθέρια μαθήματα jest przydatne dla reprezentowanej przez nią filozofii.

Przejdźmy obecnie do drugiej części naszej odpowiedzi i spróbujmy ustalić, o ile autor, który znał i śledził nauczanie przedmiotów poczynając od czasów najdawniejszych aż po czasy sobie współczesne, opierał się na tradycji i ewentualnie, jakie nowe przedmioty usiłował wprowadzić w swojej teorii nauczania.

Na dychotomicznym podziale wychowania na właściwe, godne człowieka wolnego, oraz na wychowanie rzemieślniczo-usługowe, niegodne wolnych ludzi zaważył zasadniczo autorytet Platona, jego to bowiem podział przedmiotów i zajęć ludzkich na βάναυσοι καὶ ἐλευθέριοι[19] przetrwał według świadectw przytoczonych przez F. Kühnerta (*o.c.* s. 40 i 41) przez całą starożytność. Oczywistą zatem jest rzeczą, że i Plutarch, jako platonik, przejął pogląd swego duchowego mistrza utrzymując, że niewolnicze zajęcia w ogóle pozbawiają człowieka ἀρετή: οὗτος δὲ ταῖς δούλαις καὶ ὑπηρέτισι τέχναις ὥσπερ ὄμμα τὸν λόγον ἐντιθεὶς τῆς ἀρετῆς ἀφαιρεῖ (*An virt. doc. poss.* 3, 440 B). Opinię tę Cheronejczyk będzie jeszcze powtarzał, i to nie tylko w *Moraliach*, ale i w *Żywotach* (por. np. *Cim.* IV 7, *Pericl.* 1)[20]. Autor wyraźnie zaznaczał, że chodziło mu przede wszystkim o wychowanie, jakie zwykle w Grecji otrzymywała arystokracja lub dzieci mające zamożnych rodziców[21]. Niechęć więc Plutarcha do pracy fizycznej jako celu i sensu życia człowieka jest zrozumiała. Nawet pomimo idealizacji wieku Solona (*Solon* II), w którym „praca nie była hańbą", moralista występuje — co słusznie zauważył G. Żurakowski (s. 428) — jako zdecydowany obrońca panujących uprzedzeń klasy ludzi bogatych, zwłaszcza wobec pracy fizycznej. Taka postawa Plutarcha zadecydowała o wyłącznym jego zainteresowaniu ἐλευθέρια μαθήματα, a więc o zainteresowaniu się przedmiotami godnymi człowieka wolnego. Rodzi się teraz pytanie, czy i w zakresie doboru tych przedmiotów szedł Cheronejczyk w swych poglądach za grecką tradycją, czy też wniósł pewne własne innowacje.

---

[19] Por. *Legg.* 643 e–644 a, por. też *Resp.* III, p. 405 a, 522 b.

[20] Por. jeszcze *Vit. Pericl.* 2, 1 i n.: „kto sam zajmuje się pracami niższego rzędu, ten zużywa swój trud na rzeczy mniejszej wagi i tym samym dowodzi swej bierności wobec tego wszystkiego, co prawdziwie szlachetne". Ta zasada, zgodna zresztą z tradycją arystokratyczną, każe Plutarchowi ostrzec ucznia przed marzeniami o poświęcaniu się rzeźbie czy poezji, por. też *Vit. Cim.* 4, 7.

[21] Również i autor *De liberis educandis* wyłącznie traktuje o takim właśnie arystokratycznym wychowaniu. Zaznacza bowiem, że kogo nie stać na proponowane przez niego wykształcenie, to niech złorzeczy losowi, a nie jemu, gdyż on kreśli tylko najlepszy system uczenia i wychowywania (8 E i n.).

boga: αὐτὸς αὑτὸν εἰς ὁμοιότητα θεῷ δι' ἀρετῆς καθιστάς[30]. Określa też dokładniej miarę szczęścia każdego, kto posiadł już ἀρετή. Szczęście takie miało być równe szczęściu boga, który jest οὐ ... χρόνῳ ζωῆς ὁ θεὸς εὐδαίμων ἀλλὰ τῆς ἀρετῆς τῷ ἄρχοντι[31]. Słusznie więc stwierdza w swojej syntezie J. Legowicz, że Cheronejczyk tworzy teistyczną moralność, jeśli nie teologię (*o.c.* s. 26).

Plutarch, będąc już dwadzieścia kilka lat kapłanem w Delfach (godność tę otrzymał ok. r. 95 n.e.), a więc u schyłku życia, dochodzi do wniosku, że bogowie są wspólni wszystkim ludziom, jak ziemia, niebo, księżyc i słońce, a mają tylko rozmaite nazwy. W rzeczywistości jest jeden rozum porządkujący wszechświat, jedna opatrzność kierująca całością[32]. Celem duszy ludzkiej jest dotarcie dzięki ἀρετή i kolejnym oczyszczeniom, tzn. poprzez duszę herosa, potem poprzez δαιμόνιον, aż do wiecznego rozumu[33]. Dusza ludzka opromieniona ἀρετή powoli staje się rozumem i w ten sposób może brać udział w tym, co jest najbardziej boskie (θειότατον), a jeżeli mamy iść za rozważaniami w *De facie in orbe lunae*, to właśnie tym czymś najbardziej boskim jest wieczny rozum (νοητόν), utożsamiony ze słońcem, jako obrazem Apollona[34]. I tu już, nie jak u Platona oglądanie (θεωρία) staje się udziałem duszy (μέθεξις), ale sama dusza dzięki dobremu życiu, zgodnemu z ἀρετή, zmieniając się w rozum łączy się z wiecznym νοητόν. W soterycznym uzasadnieniu wartości ἀρετή w życiu ludzkim zdaje się Plutarch wyprzedzać swoją epokę i, jak słusznie zauważył H. Dörrie, bardzo się już zbliża do Plotynowej ἕνωσις[35].

W uzasadnieniu przydatności filozofii zawężonej do etyki, do zdobywania ἀρετή można zauważyć dwie uzupełniające się argumentacje. Jedna przeprowadzona przez mniej więcej 30-letniego moralistę w traktatach *De audiendis poetis*, *An virtus doceri possit* i druga, przytoczona w pismach, które wydawał jako kapłan i teolog, liczący około 60 lat życia. Po raz pierwszy uczył, że ἀρετή niesie szczęście uchwytne tu na ziemi, bo pomaga dobrze żyć, po raz drugi uniósł to szczęście w boski, wieczny rozum, dodając jakby naukę o eschatologicznym sensie ludzkiego istnienia. Autorowi zatem chodziło w całej jego działalności pedakogicznej o zachęcenie uczniów nie tyle do samodzielnego uprawiania

---

[30] *Ad princ. ineruditum*, 3, 780 E.

[31] *Ad princ. ineruditum*, 3, 781 A.

[32] *De Iside et Osiride* 67, 377 F.

[33] *De Is. et Os.* 27, 362 E i 30, 362 E.

[34] 30, 944 E–945 D, por. też *De Is. et Os.*, 10, 354 F, gdzie wręcz mówi za pitagorejczykami, że Apollo to jedność. Por. Sinko, *o.c.* s. 233.

[35] Dörrie, *o.c.* s. 54 i n., por. też słowa Plutarcha: „Dusze ludzi, tu, na ziemi związane z ciałem i namiętnościami, nie mogą obcować z bogiem, tylko dzięki filozofii wyobrażają one sobie to obcowanie słabo, niby we śnie. Kiedy zaś uwalniają się i przechodzą do niewidzialnej świątyni, sam bóg staje się ich władcą i królem, łączą się z nim i oglądają go nienasycenie, i doznają niewysłowionego piękna" (*De Is. et Os.* 78, 382 E, 383 A).

sowe stanowią — jak wiadomo — kategorie kwantytatywne, określone strukturą ilości ciągłej[16]. Warto jeszcze stwierdzić, że kategoria relacji mieści w sobie także pojęcia posiadania i położenia; ἔχειν oznacza pewne stany wynikłe z posiadania przez podmiot danych przymiotów, κεῖσθαι zaś jako pewna relacja wyprowadzona paronimicznie od położenia (*Cat.* IX 11 b 10).

W uwagach niniejszych ograniczyliśmy się jedynie do najogólniejszych konstatacji na temat przypadłości uniwersalnych w filozofii greckiego myśliciela. Można by na podstawie wielu miejsc w pismach Stagiryty dokładniej zrekonstruować Arystotelesowe rozumienie kategorii czasu, miejsca, działania, doznawania, posiadania i położenie, lecz stanowiłoby to przedmiot obszerniejszej pracy. Temat to zresztą nie zawsze trafnie i wnikliwie podejmowany przez komentatorów i znawców Arystotelesa. Wydaje się więc, że jego całościowe i gruntowne ujęcie przyczynić się może do ciekawego i nowatorskiego spojrzenia na dorobek filozoficzny Arystotelesa. Istotne bowiem znaczenie jego doktryny o kategoriach polega na tym, że wskazują one drogę do rozróżnienia różnych rodzajów sensu pojęć, a odpowiednio do nich różnych powiązań w łonie rzeczywistości substancjalnej. Z tego też względu znaczenie ontyczno-logicznych kategorii w systemie Stagiryty nie ogranicza się do logiki czy teorii języka, lecz wykazują one istotne zastosowanie we wszystkich dziedzinach uprawianej przez Arystotelesa nauki.

Poznań

DE ARISTOTELIS ACCIDENTIBUS UNIVERSALIBUS

Summarium

Categoriae Aristotelis ad entia eorumque accidentia terminis designata dividenda — iam secundum praedicati iam secundum subiecti partes in propositionibus categoricis — pertinere videantur. Quaestio haec in virorum doctorum scriptis nondum studiose accurateque est tractata. In hac dissertatiuncula non omnia attingere conamur, sed solum categoriae illae quantum ad accidentia universalia pertineant demonstrare. Quae accidentia universalia — quibus quantitas, qualitas, relatio etc. continentur — in subiecto inveniri nec non de subiecto dici constat. Accidentia illa tum constitutive tum non constitutive substantiis suppetere censentur, id est de singulis vel universalibus subiectis generaliter praedicari solent; qua de causa categoriarum doctrinae usus non solum ad logicam, verum etiam methodologice multum quit valere. Categoriis enim modi semantici continentur, quibus realiter entia circumscribenda esse sentimus.

---

[16] E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, II, Leipzig 1879, s. 272) kategorie miejsca i czasu podciąga bezpodstawnie pod kategorię relacji. Od podobnych nieścisłości i błędów, niestety, nie jest wolna literatura przedmiotu.

Dedykując bowiem swoją biograficzną pracę Polykratesowi z naciskiem zaznacza, że trud swój poświęca właściwie jego synom, aby pod opieką ojca mogli wychowywać się na przykładach z przeszłości. Rodzi się teraz pytanie, jakie przyczyny skłoniły Plutarcha do tych zmian? Odpowiedzi naszym zdaniem trzeba szukać najpierw w ogólnych założeniach wychowawczych Cheronejczyka, szczególnie jeśli chodzi o wyjaśnienie braku dialektyki, a następnie w szczegółowej motywacji przydatności danego przedmiotu, w tym wypadku historii.

Mówiąc o ogólnych założeniach wychowawczych Plutarcha poruszyć musimy tu dwa problemy. Pierwszy dotyczy celu, jaki Cheronejczyk wytycza swojemu programowi wychowania, pod tym kątem bowiem będzie przecież ustawiał nauczanie i dobór przedmiotów w ἐγκύκλιος παιδεία. Powstaje więc konieczność określenia przedmiotu, który by stanowił cel Plutarchowego programu wychowania i wykształcenia[24]. Drugi problem stanowi określenie funkcji, jaką pełni ów przedmiot specjalistyczny w ogólnej koncepcji wychowania Plutarcha.

Plutarch jasno i zdecydowanie określił studium filozofii jako zasadniczy cel wykształcenia w swoim programie. Porównać tu można uwagę otwierającą rozważania w traktacie *De audiendis poetis* (15 F): ὅθεν οὐ φευκτέον ἐστὶ τὰ ποιήματα τοῖς φιλοσοφεῖν μέλλουσιν, ἀλλὰ προφιλοσοφητέον τοῖς ποιήμασιν ἐθιζομένους ἐν τῷ τέρποντι τὸ χρήσιμον ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν. Istotna wydaje się również uwaga Plutarcha w *De recta ratione audiendi* dotycząca wszystkich przedmiotów i całego wykształcenia od samych początków włącznie. Podporządkowuje tu moralista cały proces dydaktyczny ogólnemu celowi, tj. właśnie studium filozofii: σε δεῖ πολὺν χρόνον ἐν φιλοσοφίᾳ παρατρεφόμενον καὶ πᾶν μάθημα καὶ ἄκουσμα παιδικὸν ἀπ' ἀρχῆς ἐθισθέντα προσφέρεσθαι λόγῳ φιλοσόφῳ μεμιγμένον, εὐμενῆ καὶ οἰκεῖον ἥκειν εἰς φιλοσοφίαν, ἢ μόνη τὸν ἀνδρεῖον καὶ τέλειον ὡς ἀληθῶς ἐκ λόγου τοῖς νέοις περιτίθησι κόσμον (2,37 F).

Tak więc nauczanie ἐλευθέρια μαθήματα ma służyć właściwemu przygotowaniu ucznia do podjęcia nauki filozofii. W filozofii zaś autor przede wszystkim każe zajmować się etyką, zgodnie zresztą z powszechnym zwyczajem ówczesnych filozofów[25]. Pytamy się zatem dalej, jakimi motywami mógł się kierować przy tym zawężeniu studium filozofii do jednej dziedziny? Otóż filozofia w jego ujęciu była narzędziem ułatwiającym najpierw osiągnięcie ἀρετή, a potem szczęścia — εὐδαιμονία. Rozważania o ἀρετή, jako prawdziwym szczęściu każdego człowieka (por. *De cupiditate divitiarum* 10, 528 A), niezniszczalnym przez przeciwności losu, przeplatają się w jego utworach z zachętami, skierowanymi do współczes-

---

[24] W naukowej literaturze niemieckiej nazwanego *Fachstudium*, *Fachbildung*, por. np. Kühnert, *o.c.* s. 71 i n.

[25] Por. np. twórczość Muzoniusza Rufusa, Seneki, Epikteta, stoików zwanych młodszymi i innych, których się wręcz uznaje za moralistów, por. Sinko, *o.c.* s. 148 i n.

filozofii, ile do wykorzystywania jej dorobku, zwłaszcza w dziedzinie etyki, i stosowania wskazówek filozoficznych praktycznie we własnym życiu. Takie rozumienie filozofii jako głównego przedmiotu nauczania specjalistycznego (*Fachstudium*) oczywiście musiało rzutować na dobór ἐλευθέρια μαθήματα. I tu tkwi naszym zdaniem istotna przyczyna wykluczenia dialektyki z listy przedmiotów propedeutycznych. Dialektyka bowiem, jako pomocnicza dyscyplina, nie była potrzebna uczniowi, który nie zamierzał samodzielnie uprawiać filozofii jako nauki, a więc samodzielnie dochodzić prawdy. Zresztą takie dochodzenie prawdy za pomocą dialektyki — skarży się Plutarch na współczesnych — zamieniane zwykle bywało w uprawianie niepotrzebnych dysput, sporów, krótko mówiąc sofistyki: οἱ δὲ πλεῖστοι τοῖς διαλεκτικοῖς ἐνδύντες εὐθὺς ἐπισιτίζονται πρὸς σοφιστείαν. (*Quo modo quis suos in virtute sentiat profectus* 7, 78 F). Dlatego też starał się w swoim programie wychowawczym tak wykształcić ucznia, by mógł on poznane zasady etyczne wdrażać później praktycznie w swoim życiu i w ten sposób zapewnić sobie szczęście zarówno w sensie fizycznym, jak i metafizycznym.

Wreszcie innym powodem usunięcia dialektyki z programu ἐγκύκλιος παιδεία był, być może, fakt przeniesienia funkcji dialektyki na całą naukę w okresie pajdycznym, a szczególnie na poezję i retorykę[36]. U Platona wstępne dziesięcioletnie nauczanie sprowadzało się do rozpoznania, czy uczeń nadawał się do dialektyki, tj. do filozoficznego myślenia, czy też nie: μεγίστη γε ... πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή· ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ. (*Resp.* 537 C)[37]. Plutarch natomiast w odróżnie-

---

[36] Można tu zwrócić uwagę na pogardliwy stosunek Plutarcha do tych wszystkich, których określał mianem sofistów. To negatywne nastawienie wypływało, jak się wydaje, z jego osobistego przekonania, opartego na filozofii Platona, por. *Quaest. conviv.* 7, 6, p. 709 B; *An seni sit ger. resp.* 12, p. 790; *De recta ratione audiendi*, c. 7. Podobnie pogardliwe określenia znajdujemy u Diona z Prusy (por. or. 4, 28, 32, 35, 38, 131; or. 12, p. 372). Natomiast w II wieku, w okresie tzw. drugiej sofistyki, tytuł sofista staje się już zaszczytny τὸ σεμνότατον καὶ πάντιμον ὄνομα σοφιστής, por. Sinko, *o.c.* s. 307.

[37] Kwintylian wprost zalicza dialektykę do jednego z dwóch rodzajów wymowy (*genera orationis*) nazywając ją rodzajem wymowy zwartej (*concisa*), *Inst. orat.* II 20, 7. Przytacza też opinię Zenona, który miał również ściśle jako całość traktować retorykę i dialektykę: *quas ...Zeno...coniunxit.* Takie traktowanie przez Kwintyliana dialektyki jako części retoryki wyjaśnić można tym, że celem, do którego zmierzają przedsięwzięcia dydaktyczne Kwintyliana, jest właśnie retoryka. Stąd też, jak ci, którzy traktowali filozofię jako pierwszorzędny cel zabiegów dydaktycznych i łączyli dialektykę z filozofią uważając dialektykę za część filozofii, tak też Kwintylian uznawał ją za pewien rodzaj retoryki. Oczywiście starożytny mówca świadomy jest istnienia dialektyki filozoficznej, ale stwierdza, że *philosophos omissam hanc ab oratoribus partem occupasse*, II 21, 13; por. też wyżej II 2, 12. Wobec tego nasuwa się przypuszczenie, czy w tym przesunięciu na retorykę części zadań dialektyki nie tkwi przeświadczenie Plutarcha, że integralną częścią retoryki była zawsze właśnie dialektyka. Przecież sofista Protagoras, jak mówi Diogenes Laertios IX 51, miał pierwszy jej

niu do swojego „mistrza" kładzie nacisk na przyzwyczajanie ucznia do myślenia filozoficznego od samego początku nauczania. Stąd u niego poszczególne przedmioty określone są (2,37 F) jako „połączone z filozoficznym myśleniem": πᾶν μάθημα καὶ ἄκουσμα παιδικὸν ἀπ' ἀρχῆς ... λόγῳ φιλοσόφῳ μεμιγμένον. Nakaz ten zresztą logicznie wypływał z jego etyczno-filozoficznego uzasadnienia potrzeby kształcenia się w poszczególnych przedmiotach, jak to wspomnieliśmy nieco wyżej (por. też *De recta ratione audiendi* 2,37 F.). Szczególnie zaś, bo praktycznie, uczeń miał się już podczas lektury poezji zapoznawać z filozoficznym myśleniem przez umiejętne łączenie i zestawianie treści filozoficznej poematów z zasadami filozofów: τὸ γὰρ οὕτω συνάπτειν καὶ συνοικειοῦν τοῖς δόγμασιν... προανοίγει καὶ προκινεῖ τὴν τοῦ νέου ψυχήν τοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ λόγοις (*De aud. poet.* 14,36 D). Na uwagę zasługuje również troska, z jaką Plutarch każe nauczycielowi ułatwiać uczniom wydobywanie z rozmaitych wypowiedzi poetyckich właściwego określenia sensu ἀρετή. Ucząc bowiem precyzować zakres tego pojęcia nauczyciel wskazuje na potrzebę najsłuszniejszego rozumowania (ὀρθότητα λόγου), zgodnego z logicznym i naturalnym porządkiem myślenia (ἀκρότητα λογικῆς φύσεως) i na potrzebę zharmonizowania własnych dyspozycji duchowych z osiągniętymi wynikami (διάθεσιν ὁμολογουμένην ψυχῆς, *De aud. poet.* 6,24 E). Nauka zaś retoryki ma służyć przede wszystkim samowychowaniu przez stałe ćwiczenia intelektualne. Tak np. uczeń słuchając wykładu jakiegoś złego mówcy winien zgodnie z metodą platońską stale pytać siebie samego „czy czasem ja właśnie nie jestem taki sam" (40 D). Następnie powinien powróciwszy z wykładu zabrać się do poprawiania tych wszystkich błędów, jakie zauważył u wykładającego. W ten sposób przez ćwiczenia obliczone na rozwój intelektu ma możność dojść do lepszej sprawności oratorskiej, poglądów własnych bardziej sprecyzowanych (40 E). Retoryka ma służyć nie tylko rozwojowi intelektualnemu, ale i etycznemu, bo przecież — jak nieco dalej doda cheronejski moralista — uczeń przychodzi do szkoły retorycznej, aby dzięki wykładowi poprawić swoje życie (8,42 A)[38]. W ten sposób w rozważaniach Plutarcha retoryka o wiele pełniej i korzystniej dla rozwoju duchowego ucznia zastępuje dialektykę.

Gdybyśmy teraz zestawili najważniejsze argumenty, jakimi Arystoteles uzasadniał potrzebę uprawiania dialektyki, z przedstawionymi wyżej zadaniami, nałożonymi przez Plutarcha na całe wykształcenie, to moglibyśmy zauważyć, że funkcja i zadania dialektyki zostały przez Cheronejczyka wyraźnie rozdzielone. Według Arystotelesa bowiem (*Top.*

---

nauczać. U Platona zaś — jak zauważył Marrou, *o.c.* s. 135, retoryka była tylko umiejętnością stosowania dialektyki, co być może przejął Plutarch. Równocześnie zauważyć trzeba za Sinką, *o.c.* s. 212, że od dawna filozofowie zajmowali się nauczaniem retoryki. Była więc pewna tradycja takiego nauczania, por. też Ziegler, *o.c.* szp. 665, 2 i n.

[38] Por. Jaeger, *o.c.* III, s. 35 i n., por. też Kühnert, *o.c.* s. 114.

I 2, p. 101 a 25) dialektyka jest potrzebna do odpowiedniego kształcenia ucznia, bo służy ćwiczeniu intelektualnemu, ułatwia wymianę myśli i naukę filozofii. Przygotowanie zaś do filozoficznego myślenia i do nauki filozofii u Plutarcha, jak to wyżej zaznaczyliśmy, zaczyna się ἀπ' ἀρχῆς nauczania, a ćwiczenia intelektualne, precyzowanie pojęć, definicji itp. praktycznie już odbywają się podczas lektury utworów poetyckich i w czasie nauki wymowy, tj. w okresie pajdycznym. Wydaje się jednak, że sam fakt pominięcia dialektyki przez Plutarcha nie jest niczym nowym[39]. Niektórzy bowiem starożytni pedagodzy w swych teoretycznych rozważaniach o przedmiotach wchodzących w zakres ἐγκύκλιος παιδεία wymieniali dialektykę (jak np. Arkesilaos, Cicero, Warro, Filon Aleksandryjski), inni zaś filozofię, w skład której wchodziła też dialektyka (np. Menekles, Witruwiusz, prawdopodobnie Mikołaj z Damaszku, Maksymus z Tyru)[40]. W kilkadziesiąt lat po śmierci Plutarcha Sekstus Empirikus — jak to zaznaczył Clarke (*o.c.* s. 4 i przyp. 21) — ostro występując przeciw *artes liberales* uznał dialektykę za część filozofii. Warto tu przypomnieć, że w czasach Plutarcha pojawiają się głosy uważające naukę dialektyki za stratę czasu (por. Gell. II 8; Epict. D. III 6,3.). Pewnego rodzaju nowością w wychowawczym postulacie Cheronejczyka jest świadome, bo wynikające z jego założeń teoretycznych, rozdzielenie funkcji dialektyki na poszczególne ἐλευθέρια μαθήματα z równoczesnym stwierdzeniem, że filozofia nie jest tylko jednym z przedmiotów ἐγκύκλιος παιδεία, ale celem, do którego zmierza nauczanie wszystkich przedmiotów wchodzących w jej zakres.

Przejdźmy do drugiej z kolei innowacji Cheronejczyka, tj. do wprowadzenia do ἐλευθέρια μαθήματα historii, a następnie zapytajmy o źródła i motywację takiego stanowiska autora. Zachowane pisma teoretyków wychowania żyjących przed Plutarchem, z wyjątkiem pism Izokratesa, nie wspominają o nauczaniu historii w Grecji jako osobnego przedmiotu ἐγκύκλιος παιδεία. Nie znaczy to, oczywiście, by w praktyce dzieci z bogatych domów arystokratycznych nie poznawały sławnej historii swego narodu od rodziców. Również z opisem pewnych faktów historycznych mogły się spotkać uczestnicząc w śpiewie rozmaitych chórów, które popisywały się podczas świąt państwowych. Także w posofistycznej praktyce pedagogicznej podczas lektury poetów objaśniano dla potrzeb pełniejszego rozumienia tekstu niektóre historyczne zdarzenia[41]. W greckiej

---

[39] Można tu dla przykładu przypomnieć pogardliwy stosunek Epikura do dialektyki (Cic. *Lucul.* c. 30, 97; *De nat. deor.* I 25, 70; *De fato* 10, 21, por. też J. Bałabuszyński, *Epicureorum doctrina de pueris educandis et instruendis exponitur*, Leopoli 1937, s. 36 i n.).

[40] Por. tablicę zestawiającą przedmioty ἐγκύκλιος παιδεία u Kühnerta, *o.c.* po s. 158.

[41] Por. L. Friedlaender, *De historiarum enarratione in ludis grammaticis*, Index lectionum in Academia Albertina, Regimonti 1874, s. 3.

jednak teorii ἐγκύκλιος παιδεία Plutarch pierwszy spośród zachowanych autorów-pedagogów wyraźnie stwierdza w dedykacji do Polikratesa, że pisze swe biografie po to, ὅπως οἱ παῖδές σου Πολυκράτης καὶ Πυθοκλῆς οἰκείοις παραδείγμασιν ἐντρέφωνται, τὰ μὲν ἀκούοντες τὰ δ' ἀναγινώσκοντες ἅπερ (οὖν) αὐτοὺς μιμεῖσθαι προσήκει, Aratos I 5, p. 1027 E. Ze względu jednak na rzeczywistość nie tylko grecką, ale i rzymską, w której żył i dla której tworzył Cheronejski moralista, trzeba zaznaczyć, wbrew stwierdzeniu Clarke'a[42], że na terenie rzymskim spotykamy się z uwzględnieniem historii jako przedmiotu nauczania. Sam Plutarch donosi, że Katon starszy nauczał swojego syna historii, XX 7 *Vit. Cat.*: καὶ τὰς ἱστορίας δὲ συγγράψαι φησὶν αὐτὸς ἰδίᾳ χειρὶ καὶ μεγάλοις γράμμασιν, ὅπως οἴκοθεν ὑπάρχοι τῷ παιδὶ πρὸς ἐμπειρίαν τῶν παλαιῶν καὶ πατρίων ὠφελεῖσθαι· Katon jednak miał na myśli nauczanie typowo rzymskie. Ważniejszym dla nas świadectwem jest wypowiedź Witruwiusza, człowieka, jak wynika to z jego własnej relacji (por. VI, praef. 4) całkowicie świadomego[43] tradycji nauczania greckich ἐγκύκλια μαθήματα i przenoszącego tę tradycję na grunt rzymski. Wprowadza on jednak pewną innowację, powiększając liczbę przedmiotów o historię. Domaga się bowiem starożytny architekt, *ut litteratus sit* (*sc. architectus*), *perituś graphidos*, *eruditus geometria*, *historias*[44] *complures noverit* etc. I 1,3. O tym, że w późniejszej praktyce szkolnej też czytano historyków, świadczy relacja Gelliusza o gramatyku objaśniającym Salustiusza (XVIII 4,2; por. III 1,5; IV 15).

Tak więc, nim przejdziemy do omówienia motywów, którymi kierował się starożytny pedagog wprowadzając historię do ἐγκύκλια μαθήματα, wydaje się, że trzeba najpierw wskazać na źródła lub chociaż na przyczyny tej innowacji. Narzuca się przy powyższym zestawieniu wyjaśnienie, że Plutarch mógł być inspirowany przez tradycję rzymskiego wychowania. Cheronejczyk, jak to już mówiliśmy, znał tę tradycję, posiadał rozległe kontakty z rzymskimi obywatelami, mógł więc wykorzystać dorobek rzymskiej pedagogiki. Wyjaśnienie takie nie byłoby jednak pełne. Nie można bowiem zapominać, że był on spadkobiercą przede wszystkim

---

[42] *O.c.* s. 21 i 22: „there was no teaching of history as a subject on its own, and though some reading of historical texts was done in the Greek schools of rhetoric, this was not case in the Latin ones". Clarke pomija tu np. osobiste doświadczenia Kwintyliana w nauczaniu historii (II 5,1 i n.).

[43] Clarke, *o.c.* s. 2: „Varro was only reproducing what was accepted in the contemporary Greek world".

[44] Nie chodzi tutaj o *enarratio historiarum*, o której mówi Cicero, *Or.* I 42, Kwintylian I 8, 18 i n. czy Juwenalis VII 229–235, VI 450, a więc o część pracy gramatyka nad tekstami poetyckimi, w której wyjaśniał on uczniom realia mitologiczne, geograficzne itp., czyli o tzw. *historiae*. Witruwiuszowi zależy wyłącznie na posiadaniu przez adepta architektury wielu innych wiadomości historycznych i dlatego pewnie, by uniknąć nieporozumień, wyjaśnia nieco dalej I 1,5, na przykładach zaczerpniętych z historii Grecji (zdrada Kariatów, bitwa pod Platejami) konieczność jej znajomości.

greckiej tradycji kulturalnej. Kultura zaś grecka, jak wiadomo, była zwłaszcza w swej początkowej fazie kulturą opartą na tradycjach ustnych, a więc mówioną, a nie pisaną. Współczesny amerykański uczony N. Austin[45] na podstawie badań E. A. Havelocka (*Preface to Plato*, Cambridge Mass. 1963) starając się określić znaczenie owej mówionej kultury dla greckiego myślenia, a w szczególności dla rozwoju historiografii, dochodzi m. in. do wniosku, że spadek po niej wyrażał się w szczególnym poważaniu, jakim otaczano poetów. Przypisywano poetom, a zwłaszcza Homerowi, rolę historyków, historycy zaś, jak Herodot i Tucydydes, stawiali sobie cele poetyckie. Z takiego właśnie tradycyjnego spojrzenia na zadania historyka wypływa naszym zdaniem główne źródło inspirujące Plutarcha do wprowadzenia historii, jako przedmiotu w ἐγκύκλιος παιδεία. Świadczy o tym przede wszystkim odautorska wypowiedź Plutarcha w traktacie *Non posse suav. vivi sec. Epic.* 9, 1092 E—F: αἱ δ' ἱστορίαι πάρεισι πολλὰς μὲν ἐπιτερπεῖς διατριβὰς ἔχουσαι, τὸ δ' ἐπιθυμοῦν ἀεὶ τῆς ἀληθείας ἀκόρεστον καταλείπουσαι καὶ ἄπληστον ἡδονῆς· δι' ἣν οὐδὲ τὸ ψεῦδος ἀμοιρεῖ χάριτος, ἀλλὰ καὶ πλάσμασι καὶ ποιήμασι τοῦ πιστεύεσθαι μὴ προσόντος ἔνεστιν ὅμως τὸ πεῖθον. Jak widzimy, autor wyróżnia tu trzy cechy wspólne hīstorii i poezji: 1. historia nigdy nie może nasycić „wiecznego pragnienia prawdy", 2. zostawia pewien fałsz dla wywołania przyjemności, 3. posiada taką samą siłę przekonywania jak poezja. Charakterystyczny jest tu fakt, że Plutarch rozpoczynając wykład *De audiendis poetis* wypowiada prawie identyczne myśli i w tym samym porządku. Przede wszystkim bowiem każe pamiętać chłopcu, że „wiele kłamstw mówią aojdowie" — πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί (16 A, por. też Aristot. *Metaph.* I 2), następnie wyjaśnia hedonistyczną funkcję świadomego wprowadzania przez poetów fałszu do swoich utworów: ἑκόντες μέν, ὅτι πρὸς ἡδονὴν ἀκοῆς καὶ χάριν, ἣν οἱ πλεῖστοι διώκουσιν, αὐστηροτέραν ἡγοῦνται τὴν ἀλήθειαν τοῦ ψεύδους (16 A), i wreszcie podaje rady mające na celu uchronienie ucznia przed przekonywającą siłą poezji: „od razu na początku pouczajmy chłopca, ażeby zawsze miał w pamięci, że poezja zupełnie nie dba o prawdę, a zresztą prawda w takich sprawach — nawet dla tych, którzy nic innego nie robią, tylko starają się o wiedzę i poznanie rzeczywistości, jest trudną do uchwycenia, jak to sami przyznają" (17 D, tłum. pod red. K. Kumanieckiego). Jeszcze dobitniej o podobieństwie twórczości poety i historyka świadczy z naciskiem uwypuklony przez Plutarcha fakt używania w poezji i historii języka mającego wdzięk i możność skutecznego oddziaływania λόγον ἔχοντα δύναμιν καὶ χάριν (10, 1093 B). Dając przykłady takich historyków-poetów wymienia ich autor na równi z Homerem: ὡς τὸν Ἡροδότου τὰ Ἑλληνικὰ καὶ τὰ Περσικὰ τῶν Ξενοφῶντος, ὅσσα θ' Ὅμηρος ἐθέσπισε θέσκελα εἰδώς, *Non posse suav. vivi sec. Epic.* 10, 1093 B. Dla pełniejszego

---

[45] Austin, *o.c.* s. 2 i n., por. też rec. tej pracy — R. Turasiewicz, Eos LX 1972, s. 381.

obrazu przypomnijmy tu wywody N. Austina, który stwierdza, że starożytny biograf nawiązywał do kierunków historiograficznych, popularnych w czasach Ksenofonta (s. 70).

Reasumując zatem nasze wywody możemy stwierdzić, że Cheronejczyk świadomie sięga do dawnej greckiej historiografii. Pod wpływem tradycji kultury mówionej w historiografii, mógł wprowadzić historię do ἐγκύκλιος παιδεία ze względu na jej podobieństwo do poezji epicznej.

Innym istotnym źródłem tej inspiracji Plutarcha mogła być tradycja retoryczna, która zalecała mówcy powoływanie się na przykłady z historii, o czym również wspomina Kwintylian (*non omittendum videtur*, por. II 5,1 rozdział: *De lectione oratorum et historicorum apud rhetorem*). Tradycja ta uświetniona przez szkołę Izokratesa, który przygotowywał swoich wychowanków na stanowiska „mężów stanu", szczególny nacisk kładła właśnie na naukę tego przedmiotu. Izokrates tak np. uzasadnia swoje żądanie poznawania historii: θεώρει τὰ γιγνόμενα καὶ τὰ συμπίπτοντα καὶ τοῖς ἰδιώταις καὶ τοῖς τυράννοις· ἂν γὰρ τὰ παρεληλυθότα μνεμονεύῃς, ἄμεινον περὶ τῶν μελλόντων βουλεύσει, *Ad Nic.* II 35, p. 21—22. Znajomość więc przeszłości według niego ułatwia przyszłemu retorowi sprawniejsze i bardziej kompetentne planowanie swych politycznych przedsięwzięć[46]. Jednakże — jak stwierdza to H. I. Marrou (s. 290 i n.) — w czasach hellenistycznych utrata politycznej niepodległości pozbawiła wymowę polityczną głębszego znaczenia. Fikcyjność tematyki, nawet gdy retor czerpał tematy z historycznej rzeczywistości[47], była wynikiem pozbawienia politycznej wymowy greckiej od czasów hellenistycznych, a rzymskiej od epoki cesarstwa — jej celowości. Coraz to bardziej staje się ona celem sama dla siebie zatracając z wolna troskę o przygotowanie przyszłego mówcy do rzeczywistego życia, do wygłaszania mów, które naprawdę przyjdzie mu układać w poważnych sprawach. W ten sposób i nauka historii zatracała swój pierwotny cel. Historia stawała się niejako źródłem natchnienia dla retora, który nie dbając o prawdę historyczną swobodnie operował dostarczonym mu przez źródła materiałem (por. np. temat mowy retorycznej zanotowany przez Juvenalisa VII 160—164: Hannibal nazajutrz po bitwie pod Kannami zastanawia się, czy ma ruszyć na Rzym[48]).

Dodać tu jeszcze trzeba, że współcześni Plutarchowi mówcy uprawiali często najpierw retorykę, a potem „nawracali się" na filozofię. Takim

---

[46] Za tą samą tradycją idzie Dion z Prusy, który dla filozofa-męża stanu uważa za nieodzowną lekturę Herodota, Tucydydesa, Teopompa, *or.* XVIII 9, wyd. G. Budé, por. też Jaeger, *o.c.* III, s. 164 i n.

[47] O źródłach tych tematów tak pisał Swetoniusz, *De gram. et rhet.* 25,9 (wyd. G. Brugnoli): *veteres controversiae aut ex historiis trahebantur sicut sane nonnullae usque adhuc aut ex veritate ac re, si qua forte recens accidisset.*

[48] Chociaż rzymscy retorzy traktowali tematykę historyczną, to jednak o wiele większym wzięciem cieszyła się ona, jak zaznacza Clarke, *o.c.* s. 42, u retorów greckich.

jaskrawym przykładem jest życie i twórczość Diona z Prusy, który najpierw wygłaszał jak retor mowy przeciwko filozofii, a potem był jej nauczycielem[49]. Dla naszych rozważań jeszcze bardziej wyrazistym przykładem jest postawa współczesnego Plutarchowi Faworinusa z Arelate, który usprawiedliwiając fikcyjność tematyki retorycznej zaznacza, że jej zawiłość wyzwala dialektyczne możliwości u uczniów, podnieca ich wyobraźnię, jednym słowem jest kształcąca (Gell. XVII 12). Z drugiej zaś strony zajmując się filozofią Faworinus niejako przenosi nauczanie historii na swój filozoficzny program kształcenia i wykorzystuje opowiadania historyczne do motywacji własnych postulatów etycznych. Gelliusz przekazuje nam opis pracy Faworinusa i zaznacza, że czytał on i interpretował z uczniami *Annales* Kwintusa Kwadrigariusa (Gell. IX 13,5). Również wspomniany tu Dion z Prusy zalecał filozofowi przy uczeniu się wymowy zwrócić uwagę na Herodota, Tukidydesa i Teopompa, gdyż dzięki znajomości historii polityczne poczynania filozofa będą skuteczniejsze (or. XVIII, 9 wyd. Budé nr 68). Dlatego też wydaje się, że Plutarch, który zwyczajem sobie współczesnych przeszedł od uprawiania retoryki do całkowitego poświęcenia się filozofii, mógł przenieść owe właściwe retoryce nauczanie historii do swojego programu wychowania, podobnie jak to uczynił Faworinus z Arelate. Jego innowacja polegałaby zatem na stworzeniu z historii osobnego przedmiotu w obrębie ἐγκύκλιος παιδεία, a nie w obrębie retoryki, a więc na podporządkowaniu tego przedmiotu już nie wymogom retorycznym, lecz etyczno-filozoficznym. Ze źródła retorycznego mogło również wypływać owo swobodne traktowanie przez moralizującego biografa wypadków historycznych i dość częste poświęcanie dla efektownego przykładu moralnego prawdy historycznej.

Pozostałoby nam jeszcze omówienie motywacji, jaką Plutarch skierował do rodziców zachęcając ich do zapoznawania młodzieży z historią, jak np. niejakiego Polikratesa, którego wręcz upomina, by kształcąc swych synów nie zapomniał o tym przedmiocie (*Vit. Arati* I 5, p. 1027 E). Najistotniejszym argumentem, wysuniętym przez samego moralistę było wskazanie wychowawcom na zasadniczy brak παραδείγματα, tj. wzorów godnych naśladowania, we współczesnej im rzeczywistości. Kreśląc postacie historyczne i ich czyny starał się, jak mówi, odpędzić od siebie εἴ τι φαῦλον ἢ κακόηθες ἢ ἀγεννὲς αἱ τῶν συνόντων ἐξ ἀνάγκης ὁμιλίαι προσβάλλουσιν, tj. to wszystko zło, które poznał z rozmów i stosunków towarzyskich ze współczesnymi (Wstęp do *Vit. Aem.* i *Tim.* 1,5, p. 255 e). Dodajmy, że może chodziło również Plutarchowi o rzeczywistość rzymską, o czym mógłby świadczyć fakt dedykowania życiorysów Rzymianinowi Kwintusowi Sosjuszowi Senecjonowi (por. Ziegler, *o.c.* szp. 689, 20). Przekonanie o niewychowanym, tchórzliwym współczesnym świecie, prze-

---

[49] Zaliczano go do οἱ φιλοσοφήσαντες ἐν δόξῃ τοῦ σοφιστεῦσαι, por. Sinko, *o.c.* s. 331 i n.

konanie właściwe wszystkim moralistom wszystkich czasów, było również silnie zakorzenione w umyśle Cheronejczyka, skoro przedstawiając wzorce postępowania kobiet w *Mulierum virtutes* ani jednego opowiadania nie napisał — jak to wykazał P. A. Stadter[50] — którego czas akcji można by datować później niż na pierwszą połowę I w. p.n.e. Usiłując natomiast przypomnieć historyczne zdarzenia przeszłości realizował głównie swe dydaktyczno-moralizatorskie cele[51]. Stąd też jeszcze do dzisiaj trwające spory wśród badaczy[52], czy uznać Plutarcha za historyka, czy też nie, należy traktować jako nieporozumienie, gdyż w każdym ze swoich utworów pozostaje on filozofem, moralistą i pedagogiem. Świadczą o tym wartości, jakich Plutarch — motywując wprowadzenie historii — dopatrywał się w swoich biografiach. Przede wszystkim uczeń podczas lektury ma możność obserwowania ἀρετή rozumu i woli bohatera w walce z przeciwnościami losu, *De genio Socratis* 1, p. 575 C. τοὺς δ' ἐν ταῖς αἰτίαις καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῖς ἐπὶ μέρους ἀγῶνας ἀρετῆς πρὸς τὰ συντυγχάνοντα καὶ τόλμας ἔμφρονας παρὰ τὰ δεινὰ καθορῶντα καιρῷ καὶ πάθει μεμιγμένου λογισμοῦ[53] Następnie zapoznaje się w sposób przyjemny z tym, co prawdziwie szlachetne i dobre: ἡμεῖς ... παρασκευάζομεν ἑαυτούς, τὰς τῶν ἀρίστων καὶ δοκιμωτάτων μνήμας ὑποδεχομένους ἀεὶ ταῖς ψυχαῖς, *Vit. Tim.* et *Aem.*, praef. 1,5 p. 255e. I wreszcie zapoznawanie się z historią wywołuje u ucznia odpowiednie dążności, m. in. budzi patriotyzm: πρακτικὴν εὐθὺς ὁρμὴν ἐντίθησιν ἠθοποιοῦν οὐ τῇ μιμήσει τὸν θεατήν, ἀλλὰ τῇ ἱστορίᾳ τοῦ ἔργου τὴν προαίρεσιν παρεχόμενον (*Vit. Pericl.* 2, 4, p. 153 b), rodzi chęć współzawodnictwa z bohaterem i pragnienie naśladowania jego czynów: ταῦτα δ' ἐστιν ἐν τοῖς ἀπ' ἀρετῆς ἔργοις, ἃ καὶ ζῆλόν τινα καὶ προθυμίαν ἀγωγὸν εἰς μίμησιν ἐμποιεῖ τοῖς ἱστορήσασιν, *Vit. Pericl.* 1, 4, p. 152 e, oraz pomaga

---

[50] P. A. Stadter, *An Analysis of the Mulierum virtutes, Plutarch's Historical Methods*, Cambridge 1965, s. 125 i n.

[51] C. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, Warszawa 1960, tłum. G. Pianko, s. 171: „Żywoty służą do zilustrowania wartości idealizmu Plutarcha jako zasady pojmowania, zarówno jego mocnych, jak i słabych stron..." Por. też T. Sinko, Wstęp do tłum. *Żywotów*, Wrocław 1955, BN, S. II, nr 3, s. XXVI.

[52] Już Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, Berlin 1932, s. 498, pisał: „es wäre an der Zeit, einmal Plutarch in den Parallelbiographien zu suchen, statt nur seine Quellen zu suchen und zu schelten, daß er kein Historiker war, was er eben nicht sein wollte". Niestety, w dalszym ciągu jedni z historyków wprawdzie całkowicie ignorują Plutarcha jako historyka, jednak powołują się na jego *Bioi* jako źródła historyczne, inni zaś poświęcają mu jako historykowi wiele miejsca; by ukazać to wahanie uczonych przytoczmy za Austinem, *o.c.* s. 70 i n., pracę B. Bury'ego, *Ancient Greek Historians*, który ani słowem nie wspomina o Plutarchu jako historyku, ale cytuje go setki razy, natomiast A. W. Gomme w swoim historycznym komentarzu do Tucydydesa poświęca Plutarchowi wiele miejsca jako autorowi, którego pisma mogą być źródłem dla historii V w. p.n.e.

[53] Za taką interpretacją tekstu opowiadają się też Ph. H. De Lacy, B. Einarson, *Plutarch's Moralia*, VII, Loeb Classical Lib., s. 374; Z. Abramowiczówna, Plutarch: *Moralia* (Wrocław 1954), BN S. II, nr 86, s. 125.

w uporządkowaniu własnego charakteru: κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετὰς τὸν βίον, *Vit. Aem.* 1, 1 p. 255c—d, ποιήμασιν ὁμιλῶν καὶ ἱστορίᾳ παραφύλαττε σεαυτὸν εἰ μηδέν σε διαφεύγει τῶν πρὸς ἐπανόρθωσιν ἤθους ἢ πάθους κουφισμὸν ἐμμελῶς λεγομένων, *De prof. in virt.* 8,79 c. Historia więc jako przedmiot wchodzący w zakres ἐγκύκλιος παιδεία spełnia w Plutarchowym programie wychowawczym postulat παράδειγμα, zachęca do μίμησις i w ten sposób oddziałuje na udoskonalenie charakteru człowieka: τί τούτου χάρμα μεῖζον ἂν λάβιος (καὶ) πρὸς ἐπανόρθωσιν ἠθῶν ἐνεργότερον, *Vit. Aem. Tim.*, praef. 3, 4, p. 255d.

Argumentacja ta, wynikająca konsekwentnie z ogólnych pedagogicznych założeń Plutarcha charakteryzuje równocześnie jego stosunek do pozostałych ἐλευθέρια μαθήματα. Jak poezji, czy historii, tak również i pozostałym przedmiotom wyznacza ściśle propedeutyczno-etyczny charakter. Na przykład interpretując historię uwiedzenia Afrodyty przez Aresa (*Odys.* VIII 266—366) stwierdza w przeciwieństwie do współczesnych mu alegoretów, że rozwiązła muzyka, rozpustne pieśni i rozmowy o zdrożnej treści m. in. powodują zepsucie obyczajów (4, 19 F)[54]. Stąd uznaje za słuszną radę Odyseusza, żeby muzycy i poeci brali tematy do swoich utworów od ludzi roztropnych i rozumnych[55]. Muzyka bowiem winna spełniać dwie zasadnicze funkcje: kształtować osobowość τὸ παιδεύειν τὰ ἤθη i łagodzić namiętności καὶ παρηγορεῖν τὰ πάθη, *Sept. sap. conviv.* 13, 156 C. Mówiąc zaś o przyjemnościach i korzyściach płynących z nauki matematyki, geometrii i astronomii zaznacza, że uczniowie oprócz prawdziwej przyjemności płynącej z poznawania problematyki przedmiotów wyrabiają sobie pewien sposób myślenia: ὧν νῦν ἡ θέα καὶ κατανόησις· ἡδονάς τε μεγάλας καὶ φρόνημα θαυμάσιον ἐμποιεῖ τοῖς μανθάνουσι, *Non pos. suav. vivi sec. Epic.* 11, 1093 F. Przeciwstawiając zaś czystość moralną płynącą z poznania matematyki przyjemnościom proponowanym przez Epikura nazywa poetycko dziedziny matematyczne ὡς ἀληθῶς ἀκήρατοι νομαὶ τῶν μελισσῶν. Uwypukla w ten sposób moralista obok intelektualnego, także i etyczny charakter tych przedmiotów (11, 1094 A).

Rodzi się teraz pytanie, czy te poglądy Plutarcha na zadania muzyki i matematyki były oryginalne, czy też mieściły się w tradycyjnych poglądach klasyków pedagogiki. W swoich rozważaniach na temat muzyki autor w rozdziale XI traktatu *Non posse suav. vivi sec. Epic.* nawiązuje do najstarszej tradycji pedagogicznej. Powoływanie się na wielu dawnych, znakomitych myślicieli, apologetów muzyki, gwałtowność polemiki z poglądami Epikura (por. np. raz po raz następujące po sobie retoryczne pytania zaczynające się od τί, διὰ τί itp. 13, 1095 E i n.) wskazują, iż

---

[54] Por. A. B. Hersman, *Studies in Greek Allegorical Interpretation*, Chicago 1906, s. 29 i n., 32 i n.

[55] *De aud. poet.*, 4, 20 A; Proem. *Vit. Pericl.*, et *Fab. Max.* 1, 2, p. 152 d i n.; *Non posse. suav. vivi sec. Epic.* 13, 1095 C.

Plutarch tkwił mocno w tradycji i wierzył w skuteczność etycznego oddziaływania muzyki na rozwój osobowości[56]. Mówiąc natomiast o matematykach wyraźnie opiera się moralista na autorytecie Platona: **Πλάτωνι πειθόμεθα περὶ τῶν μαθημάτων**, 11, 1094, D[57]. Platon, jak wiadomo, uważał, że przedmioty matematyczne dają umysłowi zaprawę do abstrakcyjnego myślenia i, co najważniejsze, odrywają go od zmysłowości działając jako **ὁλκὸν ἐπὶ οὐσίαν**, *Resp.* VII p. 524 e, a więc wskazują drogę do świata idei. Stąd też postulował potrzebę matematyki (*Legg.* V p. 747 b, *Resp.* VII p. 526 b, 527 c[58]). Podobnego również zdania był Izokrates (*Ant.* 261—268) i Cicero (*De rep.* I 30), a ze współczesnych Plutarchowi Kwintylian (I 10, 34). Wypada zatem stwierdzić, że Plutarch uzasadniając potrzebę muzyki i matematyki korzystał z argumentów wypracowanych przez wcześniejszą tradycję pedagogiczną.

Dla uzyskania jaśniejszego obrazu krótko podsumujmy nasze rozważania: Plutarch znał grecką i rzymską tradycję nauczania **ἐλευθέρια μαθήματα**. Świadomie wprowadza zatem innowacje z jednej strony pomijając dialektykę, z drugiej zaś dodając historię. Zasadnicza przyczyna pominięcia dialektyki tkwiła w jego ogólnej koncepcji wykształcenia i wychowania. Plutarch wyznaczył swojemu programowi wychowawczemu jako główny cel studium filozofii, a w szczególności etyki, zgodnie zresztą ze współczesnymi mu tradycjami nauczania filozoficznego. Chodziło mu o to, by uczeń zdobył umiejętność poznawania zasad etycznych i wdrażał je praktycznie w życiu, a nie dochodził do prawdy drogą dialektycznych rozważań; w ten tylko sposób mógł w przyszłości zapewnić sobie szczęście w fizycznym, jak i metafizycznym rozumieniu tego słowa. Z drugiej zaś strony autor doceniając wartość dialektyki, jako ćwiczenia intelektualnego wprowadzającego w naukę myślenie filozoficzne, przerzuca funkcję dialektyki na całą **ἐγκύκλιος παιδεία**, a przede wszystkim na poezję i retorykę. Źródłem drugiej innowacji, tj. wprowadzenia historii, był fakt świadomego sięgnięcia Plutarcha do historiografii czasów Ksenofonta. Cheronejczyk bowiem dostrzegał następujące, zasadnicze cechy charakteryzujące zarówno poezję, jak i historię: 1. dość zbliżone stanowisko wobec pojmowania prawdy, 2. świadome operowanie fikcją dla wywołania przyjemności, 3. taką samą siłę przekonywania. Drugim czynnikiem inspirującym Plutarcha do wprowadzenia historii było, jak się wydaje,

---

[56] Por. też *Quaest. conviv.* VII 8, c. 4.

[57] Por. również *Quaest. conviv.* VIII 2: *Qua ratione dixerit Plato deum semper geometriam tractare* (szczególnie c. 4).

[58] Por. też Lodge, *o.c.* s. 20 i n.; Stenzel, *o.c.* s. 163 i n.; Jaeger, *o.c.* III s. 25 i n.; Clarke, *o.c.* s. 3. Słusznie Clarke (s. 46) uważa za raczej zaskakujące stanowisko Platona w *Prawach* VII 817 e — 819 d, gdzie starożytny filozof karci swoich współrodaków za brak praktycznej znajomości matematyki przeciwstawiając ich Egipcjanom w tym względzie.

powszechne nauczanie tego przedmiotu podczas studium retoryki. Nauczanie to wywodziło się z tradycji wymowy politycznej, szczególnie uświetnionej przez szkołę Izokratesa. Po utracie zaś niepodległości przedmiot ten traktowano już nie jako skarbnicę doświadczeń poprzednich pokoleń, z której przyszły mówca mógł czerpać swą wiedzę i wykorzystywać ją do swych politycznych przedsięwzięć, ale szukano w historii fascynującej tematyki dla popisowych mów, traktowano ją jako tworzywo literackie. W czasach Plutarcha historią interesują się również retorzy-filozofowie jako materiałem odpowiednim do ilustracji proponowanych przez siebie moralnych zasad. Plutarch zatem mógł jako retor, a później jako filozof moralista oprzeć się na owej tradycji i zwyczaju sobie współczesnych. Innowacja jego polegałaby zatem tylko na przeniesieniu tego przedmiotu do ogólnego wykształcenia ἐγκύκλιος παιδεία jako pewnego rodzaju propedeutyki do przyszłego studium filozofii, a zwłaszcza etyki. Następną przyczyną inspiracji mógł być fakt, że Plutarch znał tradycję nauczania rzymskiego, w którym jeden z przedmiotów stanowiła właśnie historia (Katon — wychowanie rzymskie i Witruwiusz — wychowanie oparte na wzorach i tradycji greckiej ἐγκύκλιος παιδεία). Zasadniczym zaś powodem, dla którego Plutarch pisał biografie i wprowadził ich lekturę i interpretację w swoim programie pedagogicznym, było głębokie jego przekonanie, właściwe zresztą prawie wszystkim moralistom, że we współczesnym mu świecie brak jest paradeigmata, czyli wzorców postępowania prawdziwie etycznego, stąd filozof winien sięgnąć po nie do przeszłości.

Inne argumenty Plutarcha dotyczące nauczania historii i pozostałych przedmiotów, tj. muzyki, matematyki, geometrii, astronomii można krótko określić jako intelektualno-etyczne, gdyż ukazują wartość poszczególnych przedmiotów dla przyszłego studium etyki. Dodajmy jeszcze, że argumenty dotyczące muzyki i matematyki zaczerpnięte zostały przez Cheronejczyka ze skarbca najstarszej tradycji pedagogicznej (muzyka) bądź z dorobku Platona (matematyka). Właściwie Plutarch, ilekroć mówi o przedmiotach ἐγκύκλιος παιδεία, uwypukla przede wszystkim ich znaczenie dla rozwoju osobowości ucznia, pomija natomiast lub tylko mimochodem traktuje ich wartości poznawcze. Polemizując ze stoikami ze szczególnym naciskiem zaznacza, że dobre wykształcenie nie jest równoznaczne z dobrym wychowaniem (25 B, C). Stąd mając na względzie dalsze kształcenie uczniów zaleca Plutarch młodym ludziom powściągliwe traktowanie nauki poezji, czy muzyki uważając, że te przedmioty nie powinny stawać się wyłącznym celem wykształcenia. W jego bowiem rozumieniu ἐγκύκλιος παιδεία ma być rzeczywiście ogólnym wykształceniem nastawionym wyłącznie na przygotowywanie ucznia do przejścia pod opiekę filozofów, a nie na głębsze studium poszczególnych przedmiotów. Trzeba tutaj jeszcze zauważyć, że Plutarch nie był odosobniony w tym poglądzie. W tym samym bowiem czasie również Filon Aleksan-

dryjski traktuje ἐγκύκλιος παιδεία jako drogę do ἀρετή i filozofii[59]. Zaznaczmy, że przeciwnego zdania jest autor *De liberis educandis*, który zajmuje się wyłącznie erudycyjną stroną ἐγκύκλια μαθήματα, pomijając ich nauczanie jako propedeutyki filozofii[60].

Przy tak szczegółowym roztrząsaniu przez Cheronejczyka wartości ἐγκύκλια μαθήματα wypada bardzo ostrożnie traktować twierdzenie M. L. Clarke'a, że w czasach Plutarcha młodzież Aten uczyła się gramatyki i muzyki. Nasuwa się również uwaga, że przy omawianiu dziejów ἐγκύκλια παιδεία koniecznie trzeba uwzględniać stanowisko Plutarcha ze względu na swobodne i nowatorskie podejście moralisty do tego problemu.

Kraków

PLUTARCH'S STELLUNG IN DER TRADITION DER GRIECHISCHEN ALLGEMEINBILDUNG

Zusammenfassung

Plutarch kannte die griechischen und römischen Traditionen des Unterricht der ἐλευθέρια μαθήματα. Er handelte also bewusst, als er eine Innovation einführend einerseits die Dialektiklehre überging, andererseits aber die Lehre der Geschicht hinzufügte. Er schaffte die Dialektik ab, denn er war der Ansicht, dass die Lehre der übrigen, einen Bestandteil der ἐγκύκλιος παιδεία bildenden Gegenstände (besonders der Poesie und Rhetorik) in der Einführung des Schülers in das philosophische Denken grössere Wirkung haben wird. Die Hauptursache, warum Plutarch die Lebensbeschreibungen geschrieben und ihre Lektüre in den Unterricht als noch einen Gegenstand der Allgemeinbildung einführte, war seine Überzeugung, charakteristisch für fast alle Moralphilosophen, dass es in seiner Mitwelt keine Paradeigmatas – anders gesagt – kein Model für ethische Handlungsweise gibt.

Wenn der Schüler aber die Lebensgeschichte guter Männer kennengelernt hat kommt er zu der Überzeugung, dass ἀρετή gelernt werden und dass man die ethischen Prinzipien erfolgreich im Leben anwenden kann. Den Überlieferungen der platonischen Schule treu, hielt Plutarch die Lehre der ἐλευθέρια μαθήματα als unentbehrliche Vorbereitung des Schülers für Philosophie. In der Philosophie sah er ein Werkzeug, welches dem Menschen das Erreichen der ἀρετή und damit des Glückes – εὐδαιμονία – erleichtert.

---

[59] Por. Kühnert, *o.c.* s. 87.
[60] Por. Kühnert, *o.c.* s. 95 i 96.

Eos LXV 1977

LES DISCOURS DIOGENIENS DE DION DE PRUSE

Par

MARIAN SZARMACH

Dans sa biographie de Dion de Pruse, Synésios de Cyrène, le rhéteur de la fin du IV^e^ s. et du début du V^e^, présente Dion comme l'auteur de divers discours sur Diogène et sur Socrate, ces deux Sages qui faisaient l'éloge de tout ce qui est en harmonie avec la nature[1]. Parmi les écrits de Dion qui nous sont parvenus, 4 discours portent le nom de Diogène. Il s'agit du VI^e^ — Diogène, ou de la tyrannie — du VIII^e^ — Diogène, ou de la vertu, du IX^e^ — Diogène, ou discours isthmique — du X^e^ — Diogène, ou des esclaves.

Au début du VI^e^ discours, Dion parle de Diogène qui, chassé de Synope, arrivait en Hellade, et, séjournant soit à Corinthe, soit à Athènes, disait pour plaisanter qu'il imitait en cela le roi des Perses qui passait l'hiver à Babylone et à Suze, l'été, par contre, à Ekbatan (§ 7). Bien des personnes, incapables de comprendre ce mode de vie, estimaient qu'il ne faisait aucun cas de sa santé; en fait, il était en bien meilleure santé que ceux qui prenaient de leur corps un soin exagéré (§ 20). Vivant en harmonie avec la nature, les animaux sont plus heureux que les hommes, victimes de la civilisation. En se pliant aux lois de la nature, et en imitant la simplicité des animaux, Diogène était probablement le seul homme véritablement libre (§ 34). Il n'a rien en commun avec le roi des Perses, tout l'éloigne de lui au contraire. Alors que celui-là recherche partout le progrès, et vit dans une inquiétude constante, Diogène n'a rien à redouter. Pour se nourrir, il sait se contenter de pommes de simples haricots, de quelques glands rôtis, et d'airelles que, comme l'indique Homère[2], Circée avait offertes aux compagnons d'Ulysse, ce qui suffit même aux grands animaux (§ 62). Fondant son argumentation sur les accents antityranniques, exceptionnellement violents, et sur l'allusion au sort de Diogène, exilé, sort qui était également échu à Dion, Arnim[3] date ce discours, à juste titre, semble-t-il, du règne de Domitien.

---

[1] Dio cap. I, nous citons d'après *Dionis Prusaei quae exstant omnia*, ed. J. de Arnim, II, Berlin 1962, p. 317: χωρὶς οὖν τιθέντι τοὺς ἐν τοῖς συχνοῖς λόγοις Διογένας τε καὶ Σωκράτας, οἱ καὶ περιττοὶ τὴν φύσιν ἔδοξαν. Toutes les citations de Dion proviennent également de cette édition.

[2] *Od.* X 242.

[3] H. v. Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898, p. 260.

En ce qui concerne l'interprétation de ce discours, quelques érudits allemands de la fin du XIX[e] s., ont exprimé leur point de vue, mais ils semblent pécher par excès de partialité. Cette partialité consiste dans la recherche, méticuleuse à l'extrême, et souvent forcée, des sources des anecdotes sur Diogène et des traits d' esprit du cynique contenus dans ce discours. Dans sa monographie sur Antisthène, F. Dümmler[4] a attiré l' attention sur la similitude qui existe entre l'éloge diogénien de la vie simple et les déclarations d' Antisthène dans le *Banquet* de Xénophon[5]; il en déduit que Dion avait peint Diogène sous les traits d' Antisthène. Dans son travail *De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore*, E. Weber[6] met systématiquement en parallèle toutes les informations sur Diogène et les Cyniques qu'il trouve chez Epictète, Lucien et Diogène Laërce, afin d'étayer la thèse du titre de son travail. J. Wegehaupt[7], par contre, écrit: *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore* et voit la source de ce discours dans les opinions de Socrate transmises par Xénophon dans les *Mémorables* et dans le *Banquet*; il compare également ce discours à l'oeuvrette de Hiéron intitulée, elle-aussi, τυραννικός, dans laquelle il est question du sort digne de pitié du roi des Perses.

La thèse de doctorat de C. Hahn[8], parue en 1896, est consacrée aux 4 discours diogéniens de Dion. L'auteur y affirme que notre diatribe se divise en deux parties, et que le § 20 en constitue la césure. La première partie présente les moeurs de Diogène, la deuxième partie cherche à les expliquer; entre la première et la deuxième parties, on trouve, en quelque sorte, une diatribe étrangère aux deux autres, et qui évoque le mode de vie efféminé et contraire à la nature de certains hommes (§§ 21–34). Outre Xénophon et les Cyniques, Dion avait probablement utilisé quelque recueil de diatribes de Diogène lui-même; ce recueil, dans lequel on trouverait également la diatribe sur le bonheur misérable du roi des Perses, Hahn en postule l'existence, avec une témérité excessive, sans doute, en se fondant sur la phrase de Cicéron[9]: *Et hic* [Diogenes] *quidem disputare solebat quanto regem Persarum vita fortunaque superaret.* Récapitulant les études de ses prédécesseurs, Arnim[10] affirme que, sur le plan de sa composition, cette diatribe manque d'unité. Certains éléments de la biographie de Diogène ont été mélanges à des matériaux provenant de quelque recueil de chries ainsi que d'une vieille diatribe cynique sur les animaux et d'une diatribe, plus récente, sur l'infortune des tyrans.

---

[4] E. Dümmler, *Antisthenica*, Halis 1882, p. 72.

[5] *Conv.* 3.

[6] Leipziger Studien zur classischen Philologie 1887, p. 85 sqq.

[7] Gotta 1896, p. 52 sqq.

[8] C. Hahn, *De Dionis Chrysostomi orationibus quae inscribuntur Diogenes*, Hamburg 1896, p. 10 sqq.

[9] *Tusc.* V 32, 92.

[10] Arnim, *Leben u. Werke...*, p. 263.

L'analyse du contenu de ce discours révèle que le titre περὶ τυραννίδος ne se rapporte qu'à sa dernière partie (§§ 35—62), alors que les trois autres parties traitent du mode de vie du roi des Perses que Diogène imite avec beaucoup d'esprit (§§ 1—7), elles traitent aussi de la santé de Diogène qui vit en harmonie avec la nature (§§ 8—20) et des aliénations qui accompagnent la civilisation (§ 21—34). Chacune de ces parties constitue une chrie distincte. Hermogène de Tarse[11], le principal théoricien de rhétorique de l'époque, définit la chrie de la manière suivante: **Χρεία ἐστὶν ἀπομνημόνευμα λόγου τινὸς ἢ πράξεως ἢ συναμφοτέρου, σύντονον ἔχον δήλωσιν, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον χρησίμου τινὸς ἕνεκα.** Un commentateur d' Hermogène plus récent, le Sophiste Aphtonios, qui vivait au IV^e^ s., et qui avait été l'élève de Libanios[12], indique avec exactitude la disposition d'une chrie en illustrant son explication par un sujet scolaire: **Ἰσοκράτης τῆς παιδείας τὴν ῥίζαν πικρὰν ἔφη, γλυκεῖς δὲ τοὺς καρπούς.** La chrie doit donc se composer de 8 points, par conséquent: 1. d'une introduction prononçant l'éloge de la personne ou de la chose dont il est question (**ἐγκωμιαστικῶ**), 2. de la présentation du sujet (**παραφραστικῶ**), 3. de la justification de ce sujet (**τῶ τῆς αἰτίας**), 4. de la discussion du point de vue des adversaires possibles (**ἐκ τοῦ ἐναντίου**), 5. d'une comparaison adéquate (**παραβολῆ**), 6. d'un exemple historique ou mythologique quelconque (**παραδείγματι**), 7. d'une citation adéquate provenant des poètes anciens (**μαρτυρίᾳ παλαιῶν**), 8. d'une habile conclusion (**βραχεῖ ἐπιλόγῳ**). L'essence d'une chrie ainsi composée est constituée par la mise en valeur, soulignée par Hermogène, de quelque sentence ou anecdote ainsi que d'une intention moralisatrice évidente[13]. C'est, tres certainement cette intention, ainsi que la facilité de composition de la chrie, qui en ont fait l'exercice rhétorique fondamental dans les écoles de l'époque hellenistique et imperiale[14]. Comme ce sont généralement les gens hors du commun qui fournissent leur thème aux anecdotes, et que leurs propos sont érigés en maximes, Socrate et Diogène entrèrent très vite dans la chrie. La pratique de l'éducation rhétorique exigeait d'avoir à disposition un ensemble de sujets susceptibles de se prêter aux exercices scolaires, ainsi qu'un choix d'exemples que les élèves devaient utiliser aux points **παραβολή** et **παραδείγμα** et qu'une liste de citations destinées à étoffer les dissertations scolaires. Ce besoin d'une époque fit donc éclore diverses gnomalogies[15] et anthologies d'apophtegmes. Les *Apophtegmes laconiens* de Plutarque, le *Florilège* de Stobée, les *Facta et dicta* de Valère Maxime,

---

[11] Dans προγυμνάσματα, *Rhetores Graeci*, ed. Spengel, II, Lipsiae 1854, p. 5.

[12] προγυμνάσματα, *Rhet. Gr.*, II, p. 23.

[13] Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, p. 536 (§§ 1117—1120).

[14] Cf. H. J. Marrou, *Histoire de l'education dans l'Antiquité*, Paris 1948, p. 238 sqq.

[15] Cf. G. Łanowski, *De monostichis Menandri q.d. quaestiones selectae*, Eos XLIV 1950, p. 35—74.

ou les *Vies des hommes célèbres*, qui étaient si populaires à l'époque en apportent la meilleure illustration; ne citerions nous qu'en exemple ***La vie de Demonaxe*** par Lucien ou la biographie de Diogène chez Diogène Laërce, qui se présentent comme des recueils de chries au sens fondamental de ἀπομνημόνευμα. Se situant aux confins de l'anecdote, les chries devinrent bientôt le patrimoine commun, et sont souvent recopiées sous la même forme qu'elles sont attribuées à diverses personnes[16]. Ainsi, chez Théon[17], le rhéteur du Ie ou du IIe s., nous lisons que, voyant un jeune homme riche, mais faisant montre de mauvaise éducation, Diogène déclara qu'il s'agissait là d'un tas de saletés recouvert d'argent, alors que Stobée[18] attribue ce propos à Socrate sous une forme à peine différente. Il est difficile, à l'heure actuelle, de déterminer s'il faut y voir l'hypothèse de travail d'un maître de rhétorique proposant à son élève une dissertation sur la même sentence prononcée tantôt par Socrate, tantôt par Diogène, ou s'il s'agit là d'une simple coïncidence ou d'une tolérance bienveillante à l'égard des anecdotes en général.

A la lumière de ce que nous venons de dire, il nous semble qu'il serait parfaitement vain d'entreprendre des recherches sur l'authenticité, et la crédibilité, et les sources ou les emprunts réciproques des diverses chries. Pour les Anciens, déjà, la chrie n'avait rien d'une notion univoque, puisque elle pouvait tout aussi bien se présenter sous la forme d'une anecdote spirituelle et concise, d'un proverbe, ou d'une dissertation scolaire sur ce thème développée selon un plan rigoureusement défini, ou encore d'un travail véritablement littéraire sur ce même thème[19].

Les parties de la chrie, définies dans les manuels de rhétorique, devaient évidemment figurer selon un ordre irréprochable dans les exercices scolaires, mais les écrivains qui recouraient à ce genre littéraire, ne respectaient pas ces règles avec une trop grande rigueur, changeant l'ordre du plan établi, ou modifiant le caractère de certains points. Les chries qui entrent dans la composition de la VIIe diatribe de Dion en fournissent un excellent exemple.

---

[16] Diog. Laërce en parle à plusieurs reprises, cf. VI 2, 25.

[17] Dans προγυμνάσματα, *Rhet. Gr.*, II, p. 97.

[18] III 4, 84: ἰδού φήσιν χρυσοῦν ἀνδράποδα. Chez Diog. Laërce, VI 2, 47, Diogène traite un homme riche, mais ignorant de mouton à toison d'or. De même, Quintilien, *Inst. orat.* I 9, 4, dit que Cratès ... *cum indoctum puerum vidisset, paedagogum eius percussit*, alors que Théon attribue cette parole à Diogène. Dans le *Gnomologium Vaticanum e codice Vaticano Graeco*, Berlin 1963, on trouve 34 maximes de Diogène (nº 168–202). Les auteurs attribuent un grand nombre d'entre elles à quelque un autre, ce que L. Sternbach, l'éditeur du *Gnomologium*, indique avec précision.

[19] Cf. G. von Wartensleben, *Begriff der griechischen Chreja und die Beiträge zur Geschichte ihrer Form*, Heidelberg 1901, n'a rien perdu de son actualité, cf. T. Sinko, *O tak zwanej diatrybie cyniczno-stoickiej* (d'une dite-diatribe cynico-stoïque), Eos XXI 1916, p. 21–63, ainsi que W. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur* II 1, München 1920, p. 49, note 9, ainsi que W. Capelle s.v. *Diatribe*, Reallexikon für Antike und Christentum, III, Stuttgart 1957, p. 990–997.

La première chrie débute par une introduction sommaire dans laquelle nous apprenons qu'étant arrivé en Hellade, Diogène s'arrêtait tantôt à Athènes, tantôt à Corinthe, imitant en cela les habitudes du roi des Perses. L'auteur explique alors que le roi des Perses changeait de résidence en fonction des saisons de l'année, ce qui constituerait le **κεφάλαιον παραφραστικόν.** Dans la suite du récit il est question des différences de climat entre Athènes et Corinthe[20], ce qui correspondrait au point **τὸ τῆς αἰτίας.** Cette partie de la chrie a été largement développée, peut-être parce que Dion s'adressait à des auditeurs qui ne connaissaient probablement Athènes et Corinthe que pour en avoir entendu parler, et qu'un commentaire lui semblait indispensable. Une explication ainsi développée permettait d'étayer les comparaisons et les exemples, ainsi que la **μαρτυρία παλαιῶν.** La phrase disant que de cette manière Diogène se moquait des richesses et de la monarchie se présente comme une conclusion concise de l'ensemble.

La chrie suivante, nous l'avons intitulée: De la santé de Diogène vivant en harmonie avec la nature. Elle débute par le **κεφάλαιον ἐγκωμιαστικόν,** en l'occurrence par l'éloge de Diogène qui se soumettait au rythme de la nature et qui évitait tout ce qui pouvait compromettre l'équilibre de celle-ci. Les exemples tirés de la vie du cynique viennent fournir l'illustration et la justification de cet éloge[21]. Les adversaires que le profond dénuement de Diogène aurait pu choquer apprennent que la richesse est source de nombreux tourments et qu' elle a détruit plus d'une ville et plus d'une lignée. L'indomptable avidité de la chair renferme une force destructrice analogue. La chute de Troie ainsi que le meurtre de Polyxène le confirment pleinement. **Παραβολή, παραδείγματα,** ainsi que les témoignages des ancêtres qui font autorité et qui sont recommandés par les théoriciens de rhétorique, se trouvent ici fondus en un ensemble du meilleur effet[22]. Le § 21 **τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα ἐνίοτε τῶν ἀνθρώπων καταγελῶν ἔλεγεν τῶν τετυφωμένων καὶ ἀνοήτων, μάλιστα δὲ ὕβριζε τοὺς σοφιστὰς τοὺς σεμνοὺς εἶναι θέλουντας καὶ πλέον τι τῶν ἄλλων εἰδέναι οἰομένους** constitue, à notre avis, la conclusion de cette chrie. Les Sophistes, ces maîtres de sagesse qui faisaient payer leur enseignement, pourraient être ces adversaires dont il est question plus haut.

Διὰ τὴν μαλακίαν τοὺς ἀνθρώπους ἀθλιώτερον ζῆν τῶν θηρίων constitue le thème de la troisième chrie. Cette thèse est développée à partir de l' argument selon lequel les animaux ne connaissent pas la maladie

---

[20] Pour autant que les déductions de Dion sont en accord avec les données météorologiques cf. K. Praechter, *Zur Frage der sechsten Rede des Dion Chrysostomos*, Hermes XXXVII 1902, p. 283–291.

[21] Certains d'entre eux se retrouvent également dans d'autres sources. Par ex. § 17 = Althenaios 4, 158 F = Diog. Laert. VI 2, 46.

[22] Euripide parle du meurtre de Polyxène sur le tombeau d'Achille dans les *Troyennes* 622 sqq. ainsi que dans son *Hécube* 40 sqq.; 107 sqq.; 218 sqq.

et n'ont que faire des médecins puisqu'ils vivent en dehors de toute civilisation. Poursuivant sa polémique, Diogène affirme qu'étant privés de pelage, les hommes ne pourraient vivre comme les animaux, et il cite à l'appui les grenouilles qui n'ont pas froid dans l'eau. Dans cette chrie, les comparaisons se mêlent aux exemples. Ne connaissant pas le feu, les premiers hommes n' étaient aucunement inférieurs à leurs descendants civilisés et c'est avec raison que Zeus a châtié Prométhée de cette invention[23] (§ 30). N'ayant souci de rien, les animaux vivent comme les dieux qui, aux dires d'Homère, sont les seuls heureux[24]. A ce μαρτυρία παλαιῶν succède la conclusion de la chrie qui se présente comme une louange de Diogène, homme authentiquement libre. Cette apparition de l'éloge du cynique dans la conclusion, et non, comme le veulent les règles, dans l'introduction, confirme l'idée que la chrie tout entière se présente comme l'exercice littéraire d'un auteur conscient de son talent d'écrivain, et non comme une composition scolaire sur un sujet donné.

La chrie intitulée: de la tyrannie, constitue la quatrième partie du discours. Dion reprend l'idée finale de la chrie précédente où il est dit que, ne possédant rien, Diogène est un homme authentiquement libre. C'est ce qui le distingue du roi des Perses qui a tout, mais ne sait trouver de contentement nulle part. Pour exposer et justifier ce point de vue, l'auteur a eu recours à tout un répertoire d'exemples illustrant l'infortune des tyrans. L'abondance et l'évidence de ces arguments justifient peut-être l'absence du point ἐκ τοῦ ἐναντίου. La pittoresque comparaison de l'épée de la peur perpétuellement suspendue au-dessus de l'âme du tyran avec le rocher suspendu au-dessus de la tête de Tantale, appuyée par une citation tirée d'Euripide[25], est conforme à la poétique du genre. Plus haut encore, (§ 52) on trouve la phrase: ἅπαντα δὲ εἶναι μεστὰ ἐνέδρας καὶ δόλων, qui n'est rien de moins qu'un trimètre iambique et nous pensons qu'en tant que citation, cette phrase joue le rôle d'une référence poétique. Dans la conclusion, l'*oratio obliqua* se transforme en *oratio recta*. Diogène dit de lui-même qu'il ne se soucie de rien, qu'il va où il veut, et qu'il se nourrit de ce qui suffit aux animaux. Sur le plan de la composition, cette conclusion relie en une seule diatribe quatre chries distinctes. L'ensemble de cette oeuvre apporte la preuve que Dion

---

[23] Il est question de Prométhée plus haut déjà au § 25, lorsque l'auteur parle de la vie en accord avec la nature des animaux; sur le plan de la logique et de la composition, cette mention parait étrangère au texte; dans l'un des manuscrits, elle se trouvait peut-être sous forme de *glossa marginalis* au § 30 et il est possible que le rédacteur de l'archétype l'ait rajeutée au mauvais-endroit.

[24] J. Moling, *Dion von Prusa und die klassischen Dichter*, Inaugural-Disertation Innsbruck 1959, p. 60 sqq. (texte dactylographié). C'est à tort, sans doute, qu'il estime que la référence à Homère témoigne du cynisme modéré de Dion. L'auteur évoque Homère, non pour des raisons idéologiques, mais en égard à la poétique du genre que constitue la chrie.

[25] *Orest.* 6.

se situe au-dessus des principes édictés par les rhéteurs, et que ces principes n'exercent aucune contrainte scolaire sur lui. Le titre, peu adéquat au sens de ce discours, est peut-être dû au rédacteur de l'archétype qui s'est inspiré du contenu et des dimensions de la partie finale.

Dans le VIII^e^ discours, nous voyons Diogène, l'exilé, proposer à diverses personnes venues regarder les jeux isthmiques, de les guérir de leur sottise, de leurs soucis, et de leur immoralité (ἀγνοίας καὶ πονηρίας καὶ ἀχολασίας), mais personne n'accepta son offre; en effet, les hommes supportent plus volontiers ce type de souffrances que celles de leur rats (§ 8). Puis le cynique se mêla à la foule des poètes et des montreurs de tours qui se pressaient autour du temple de Poséidon. Lorsqu'on lui demanda s'il était venu voir les jeux, il répliqua qu'il prendrait part à l'Agon. Cette répartie déclencha un éclat de rire général, car, dans quelle compétition et avec quels adversaires ce vagabond aurait-il pu se mesurer? Diogène rétorqua que les revers du destin étaient ses ennemis (πόνου) et que sa victoire sur eux lui apporterait la seule véritable récompense que sont la vertu et le bonheur, et non quelque misérable couronne de persil. Celui-là seul qui part courageusement à l'attaque des revers du destin, est capable de les vaincre (§ 19). C'est à la volupté qu'il faut livrer la lutte la plus âpre, car, comme Circée le fit pour les compagnons d'Ulysse, elle enchaîne l'homme par traîtrise (§ 26). Mais ces mises en garde n'atteignent guère les hommes qui préfèrent le spectacle des athlètes à celui d' Héraclès et de ses travaux; ils ont pitié d' Héraclès et compatissent au sort qui est supposé l'accabler. Pourtant s'il n' avait pas fait preuve de tant de courage, Héraclès n'aurait jamais pu accomplir d'aussi beaux exploits. Et Diogène de détailler ces exploits, entre autres, comment il délivra de son ambition aveugle et malsaine Prométhée en proie aux plus vives souffrances (§ 35).

La diatribe s'achève avec l'affirmation que Diogène prenait à la légère tous les jugements que les gens pouvaient prononcer à son sujet (§ 36).

Le contenu de cette diatribe révèle qu'elle a, elle-aussi la forme d'une chrie composée dans une optique littéraire. La mention sur l'exil de Diogène permet également de la situer à l'époque de l'exil de Dion. Les interprètes allemands de la chrie du XIX^e^ s. prirent un soin tout particulier à répertoirer les moindres convergences de la chrie[26] avec les informations sur Diogène transmises par la littérature gréco-romaine, et c'est avec une véritable pédanterie qu'ils ont recherché les sources de chaque phrase de la chrie, tombant ainsi dans l'outrance dont nous avons déjà parlé plus haut.

Dans ce discours, deux détails nous semblent revêtir une importance particulière; il s'agit de l'information sur Héraclès délivrant Prométhée

---

[26] Par ex. Epictète III 22, 17, et Diog. Laert. VI 2, 27; cf. Weber, *o.c.* p. 38–48.

des souffrances de son âme, ainsi que certaines similitudes avec les expressions utilisées par St. Paul.

Les témoignages mythologiques nous disent[27] qu'au cours de ses voyages, Héraclès arriva dans le Caucase où Prométhée subissait son châtiment, cloué à un rocher, un aigle venant chaque jour lui ronger le foie. Héraclès tua l'aigle et, sur sa demande, Zeus accorda sa grâce à Prométhée et fixa, autour de son cou, un anneau forgé dans les chaînes qui l'avaient lié au rocher et serti d'une pierre du Caucase.

Dans le discours de Thémistios conservé dans sa version syrienne nous lisons[28]: [Antisthenes] *ait enim Promethea Herculi ita locutum esse*: "*Vilissimus est labor tuus, quod res humanae tibi sunt curae, sed tamen curam eius, quod iis maioris momenti est deseruisti, perfectus enim vir non eris, priusquam ea, quae hominibus sublimiora sunt, didiceris, si ista disces, tunc humana quoque disces; sin autem humana tantum didiceris, tu tanquam animal brutum errabis*".

Weber[29] avait déjà remarqué, et avec raison d'ailleurs, que ce fragment d'Antisthène était lié à la relation du mythe d'Héraclès et de Prométhée transmise par la diatribe de Dion et que, très vraisemblablement, attribuant les paroles d' Héraclès à Prométhée, le traducteur syrien avait mal compris le texte grec de Thémistios. Dans son catalogue des écrits de Diogène, Diogène Laërce[30] cite Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως καὶ ἰσχύος d'où provient peut-être cette citation. Il semble donc probable que cet écrit ait pu être pour Dion la source du récit, si long pour une chrie, sur les exploits d' Héraclès et qu'il faille y voir l'origine d'une aussi singulière interprétation. C'est R. Hoistad[31] qui a attiré l'attention sur la convergence qui existe entre le § 15 de ce discours et le sixième chapitre de la seconde *Lettre de St. Paul aux Corinthiens*. St. Paul exhorte les Corinthiens à devenir les serviteurs de Dieu: ἐν ὑπομονῇ πολλῇ, ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις, ἐν πληγαῖς, ἐν φυλακαῖς.... Ces souffrances sont semblables à celles que, d'après Diogène, subit ὁ ἀνὴρ ὁ γενναῖος, donc, entre autres πενίαν δὲ καὶ φυγὴν καὶ ἀδοξίαν ... Hoistad estime qu'un tel catalogue de souffrances endurées sur le chemin de la perfection interne pouvait être le patrimoine commun des auteurs de diatribes. C'est avec la même aisance que St. Paul, tout comme Dion y a eu recours, à cela près que chacun d'entre eux a donné à une même formule rhétorique un contenu différent.

---

[27] Apoll. *Bibl.* II 5, 11; Hyg. *Fab.* 54; Strabon XI 5, 5. Cf. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, p. 495; Hesiode, *Theog.* 526 sqq.

[28] Nous citons la traduction latine d'après l'édition: *Themistii orationes quae supersunt*, ed. G. Downey et A. F. Norman, III, Leipzig 1974, p. 43.

[29] Weber, *o.c.* p. 242; F. D. Caizzi, *Antisthenis fragmenta collegit* ..., Milano 1966, p. 96, est du même avis.

[30] VI 1, 18; cf. Themistii *orat.* III, p. 43, note 1.

[31] R. Hoistad, *Eine hellenistische Parallele zu 2 Kor. 6, 3*, Coniectanea Neotestamentica IX 1944 (Hafniae), p. 22–27.

Une seconde similitude entre certaines phrases de ce discours et la seconde *Lettre aux Corinthiens* a été mise en évidence par H. Funke[32]. Nous la citons pour l'exemple:

	Paul, *I Cor.* 9		Dion VIII
25	ἐκεῖνου μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον ...	§ 15	οὐχ ὑπὲρ σελίνου ὥσπερ αἱ αἶγες, οὐδὲ κοτίνου καὶ πίτυος, ἀλλὰ ὑπὲρ εὐδαιμονίας καὶ ἀρετῆς παρὰ πάντα τὸν βίον.

Ce parallélisme, lui-aussi, peut-être expliqué de la même manière que le précédent.

Tout récemment, le problème des parallélismes de pensée et les similitudes phraséologiques entre le Nouveau Testament et Dion de Pruse a fait l'objet des recherches détaillées de la part de G. Mussies[33] qui a dénombré plus de 1500 positions accusant de telles concordances. Cette abondance ne le surprend guère puisque les auteurs du Nouveau Testament et les Sophistes étaient les fils d'une même époque et d'un même territoire de l' *Imperium Romanum* et que par conséquent leurs écrits doivent également exprimer une même culture intellectuelle. En outre, il attire l'attention sur un détail particulièrement intéressant tiré de la biographie de Dion et noté par Synésios[34]: ἔτι καὶ τοὺς Ἐσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ Νεκρὸν Ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτὰ που τὰ Σόδομα. En fait, il est difficile de déterminer si Dion a effectivement été en contact avec les Esséniens et si le témoignage de Synésios est digne de foi sur ce point précis. Cependant, le nombre étonnammant grand de parallélismes répertoirés par Mussies constitue un argument irréfutable. La Diatribe IX Διογένης ἢ Ἰσθμικός est analogue à la précédente par son contenu; elle évoque le comportement de Diogène au cours des jeux isthmiques et débute par une longue introduction (§§ 1—9) qui se développe sur presque la moitié de l'oeuvre et dans laquelle Dion fait l' éloge de la simplicité et du naturel de Diogène et de sa supériorité véritablement royale par rapport à la mesquinerie des travers et des préoccupations des hommes. Cette thèse est illustrée par trois anecdotes tirées de la vie du cynique. Il se couronna lui-même d'un rameau de pin, disant qu'il avait vaincu la misère, le déshonneur de l'exil, la colère, les vains soucis, la concupiscence, la peur et la jouissance. En effet, cette victoire n'était-elle pas plus grande encore que celle des

---

[32] H. Funke, *Antisthenes bei Paulus*, Hermes XCVIII 1970, p. 459 sqq.

[33] G. Mussies, *Dio Chrysostomos and the New Testament*, Leiden 1972, p. VIII et IX; R. Joly, *Remarques sur Dion Chrysostome et le Nouveau Testament*, Kephalaion, Assen 1975, p. 189 sqq., émet une opinion exceptionnellement favorable quant à la valeur de ce travail et souligne la nécessité de ce type de recherches.

[34] *Dionis Prusaei* ..., II, p. 317.

athlètes? et cette récompense ne devait-elle pas lui échoir à lui plutôt qu'à quel athlète que ce fût (§§ 10—13). A l' heureux vainqueur de la course, porté en triomphe par la foule délirante, Diogène déclara qu'il n'y avait pas lieu de tirer vanité d'un tel exploit, car les animaux sont plus rapides encore à la course, ce qui témoigne non point de leur vaillance, mais de la peur qui les pousse. Héraclès ne se souciait guère d'être le plus rapide et c'est de ses flèches qu'il poursuivait les fugitifs. Un grand nombre de ceux qui avaient écouté ce discours se mirent à douter de la grandeur de celui dont ils venaient d'acclamer le succès, et le vainqueur lui-même s'éloigna, triste et abattu (§§ 14—22). Au cours de ces mêmes jeux, Diogène vit une paire de chevaux entravés qui se débattaient furieusement et qui se lancaient des coups de sabot, entourés d'une foule de badauds. Soudain, l'un des chevaux qui venait de recevoir un coup de sabot plus violent, tira sur ses liens, les déchira, se délivra et s'échappa. Diogène s'approcha alors du cheval qui était resté et le proclama vainqueur des jeux isthmiques dans la compétition du coup de sabot. Ce verdict déclencha un grand éclat de rire et un vacarme général (§ 22).

L'allusion à l'exil de Diogène peut-être considérée comme une indication permettant de dater cette diatribe avec une certaine précision. Sur le plan de sa composition, elle rappelle le VI^e^ discours à cette différence près que dans celui-ci l'ensemble de chries s'achevait par un éloge plus long de Diogène, alors que dans celui-là l'éloge se situe dans l'introduction.

Dans le VI^e^ discours, toutes les chries avaient été construites en respectant les principes édictés par les théoriciens du discours; ici, par contre, Dion ne s'est tenu à ces règles que dans la chrie centrale, la 1^e^ et la 3^e^ se contentant de rappeler brièvement des propos ou le comportement de Diogène (ἀπομνημόνευμα λόγου ἢ πράξεως).

Le point de vue de Dion sur l'agonistique sportive qui, à l'époque, avait revêtu un caractère professionnel, et avait rompu avec l'ancien idéal de καλλὸς καὶ ἀγαθός concorde avec l'opinion du Pseudo-Plutarque dans son *Contra vires corporis*[35] où il affirme la supériorité de la perfection spirituelle sur l'adresse corporelle, et avec celle de Lucien dont *Anacharsis* se fait le porte-parole dans le dialogue intitulé de son nom. L'opinion de ces trois écrivains représentatifs de leur époque donne une idée des points de vue et des discussions des gens cultivés d'alors, inquiétés par la dénaturation de l'idée du sport et de l'éducation physique[36]. Il convient cependant de souligner que c'est d'oeuvres plus anciennes de Dion que proviennent deux de ses discours (les XXVIII^e^ et XXIX^e^) qui prononcent l'éloge du lutteur Melancomas, le favori de l'empereur Titus.

---

[35] *Moral.* VII, p. 129. De même Pseudo-Plutarque, *De liberis educandis*, 5 F.

[36] Cf. B. Biliński, *L'agonistica sportiva nelle Grecia antica*, Roma 1961, chap. 9: "Rinascita e declino", p. 107 sqq.

La IX^e diatribe en serait-elle donc la palinodie? La X^e diatribe se présente à nouveau comme l'exposé de l'opinion de Dion sur deux sujets d'actualité, en l'occurence, l'esclavage et la portée des oracles. Le titre de ce discours n'est donc que le reflet partiel de son contenu.

Ayant rencontré quelqu' un de sa connaissance, Dion lui demanda où il se rendait. D'abord à Delphes, lui fut-il répondu, afin d'écouter les conseils de l'oracle, ensuite à Corinthe pour essayer d'y retrouver un esclave en fuite et qui était pour dire vrai, un propre-à-rien; le cynique marqua un grand étonnement, se demandant si cela valait l'enjeu de se donner tout ce mal pour chercher à retrouver ce coquin. Nul ne songerait pourtant à regretter la fuite d'un chien méchant, car ce serait se rendre semblable à un homme à peine guéri, et qui désirerait le retour de sa maladie (§§ 1–6). Ceux qui se passent d'esclaves ont sensiblement moins de soucis que ceux qui en ont. La nature elle-même a conçu l'homme de manière telle qu'il se suffise à lui-même et qu'il n'ait besoin de personne pour le servir. L'ami rencontré aurait pourtant bien aimé revendre cet esclave car, étant pauvre, cet argent aurait été le bienvenu. Mais là encore Diogène trouve matière à railler son interlocuteur car comment peut-on songer à vendre un tel coquin en le faisant passer pour une marchandise avantageuse (§§ 7–16)? La conversation s'oriente alors vers le problème des oracles. Le cynique affirme qu'il est difficile voir impossible qu'un homme ne se connaissant pas lui-même puisse recevoir des oracles et entrer en contact avec d' autres personnes et que les deux parties en retire un profit quelconque. Γνῶθι σεαυτόν apparait donc comme la seule indication divine valable. Les dieux se servent d'un langage étranger à celui des hommes et ils sont mal compris, c'est pour cette raison que les oracles apportent généralement plus de maux que de biens. S'il n'avait pas cherché conseil auprès d'Apollon, Laïos n'aurait jamais songé à se débarrasser d' Oedipe, et ce dernier n'aurait jamais porté la main sur son père s'il avait grandi sous le toit familial. L'homme pourvu de raison n'a que faire des oracles: νοῦν δὲ ἔχων γνώσῃ ἀπὸ σεαυτοῦ ὅ τι σοι πρακτέον ἐστὶ καὶ ὅπως (§§ 17–28). Les malheurs d'Oedipe sont l'oeuvre de Tirésias, ce dernier lui ayant caché qu'il avait épousé sa propre mère et qu'il était le frère de ses propres enfants. Les coqs, les chiens, les ânes et même les Perses, passant pourtant pour le meilleur peuple d'Asie, en font autant et n'y voient rien de mal; si Oedipe n'en avait rien su, il aurait été heureux. Son intelligence aussi est sujette à caution puisqu'il n'a pas résolu l'énigme du sphinx qui consistait à comprendre l'essence de l'homme (ὅ ἐστιν) et non à citer sa définition verbale (τὸ δὲ ὄνομα τὸ τοῦ ἀνθρώπου). Diogène y rapporte également un jugement émis sur le sphinx, à savoir qu'il n'était rien d'autre que le symbole de la proverbiale stupidité des Béotiens et qu'il ne leur permettait pas de se servir de leur raison. Oedipe fut précisément la victime de cette bêtise (§§ 29–32).

L'un et l'autre problèmes abordés dans ce discours ont déjà fait l'objet

des travaux de Weber[37] et Hahn[38] qui se sont efforcés de dépister les sources de l'oeuvre dans quelques éventuelles diatribes de Diogène sur l'esclavage et les oracles. Plus haut dejà nous nous sommes prononcés sur le sens de telles recherches.

Un très grand nombre d'écrivains de l'Antiquité[39] rapporte l'anecdote de l'esclave fugitif de Diogène; le cynique estimait que la poursuite du fugitif n'en valait pas la peine. Nous supposons qu'il s'agissait là d'un sujet particulièrement intéressant pour la chrie rhétorique dont les répercussions morales concordaient avec le paradoxe stoicien présentant le Sage comme le seul être véritablement libre, et tout sot comme un esclave accompli πᾶς ἄφρων δοῦλος. Par son poids spécifique, le problème de l'esclavage dépassait cependant le cadre des exercices scolaires et contraignit les esprits célèbres à émettre leur avis sur ce sujet. Dans son Ve paradoxe stoicien, déjà, Cicéron démontre que l'esclavage de l'esprit est pire que celui du corps, idée développée par Sénèque dans la célèbre lettre 47 à Lucilius, en recommandant la bienveillance et les sentiments humanitaires à l'égard des esclaves. Dans cette discussion, Dion prend farouchement position. La première partie de la Xe diatribe se présente comme une chrie littéraire construite sur le thème de l'esclave fugitif (mais il ne s'agit pas de l'esclave de Diogène) et prenant la forme d'un dialogue très vivant, ce qui permettait à l'auteur de développer la réplique de l'adversaire en l'absence de toute contrainte et d'animer la discussion propre à la chrie avec ses arguments — peu convaincants, d'ailleurs. Là, Dion se place résolument en dehors des rabâchages moralisateurs classiques, et affirme hardiement que l'état d'esclavage est en contradiction avec les lois de la nature qui a créé le corps humain de telle manière qu'il n'a aucun besoin d'être servi par un second. Les cyniques faisaient preuve d'un radicalisme à outrance[40] lorsqu'il s'agissait de déterminer les critères d'harmonie avec la nature et c'est peut-être la raison pour laquelle Dion prononçait un jugement aussi catégorique sur l'esclavage par l'intermédiaire de Diogène. Arnim[41] estime que l'expérience actuelle de l'exil avait particulièrement sensibilisé le sophiste à ce problème. Il faut regretter que nous n'ayons aucun commentaire sur l'esclavage datant de l'activité littéraire ultérieure de Dion. Epictète a exprimé une opi-

---

[37] Weber, *o.c.* p. 141–154.

[38] Hahn, *o.c.* p. 59–69.

[39] Par ex. Teles dans περὶ πενίας καὶ πλούτου. *Teletis reliquiae* recognovit D. Hense, Hildesheim-New York 1969, p. 41; Sen. *de tranq. anim.* VIII 7; Aelian, *Var. hist.* VIII 28; Diog. Laert. VI 2, 55; Stob. *Flor.* IV 19, 47.

[40] Cf. Julianus, *Or.* VI 193 D: τῆς κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μέν ἐστι καὶ τέλος, ὥσπερ δὲ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν, τὸ δὲ ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας.

[41] *O.c.* p. 266.

nion analogue[42] disant que Zeus ne pouvait admettre qu'un quelconque de ses fils ne tombât en esclavage. Près de trois siècles plus tard, dans son discours sur l'esclavage, Libanios ne se réfère aucunement aux arguments de Dion, et, faisant peu de cas de la signification sociale du problème, reprend de belles phrases moralisatrices[43]. Un siècle déjà avant la composition de la X^e^ diatribe de Dion, Cicéron, adversaire décidé de la divination, débattait de la chute de la Pythie de Delphes avec le frère Quintus dans le dialogue *De divinatione*. Le dialogue de Plutarque *De defectu oraculorum* prouve que ce problème était l'objet de vives discussions au I^e^ s. et au début du second siècle de notre ère. Dion, lui aussi comme Diogène, adversaire déclaré de la divination, de se prononcer sur ce sujet. Cependant l'attitude du cynique se distingue de l'athéisme, ce que Cicéron avait déjà remarqué[44]: *Nec vero superstitione tollenda religio tollitur* que l'extirpation de la superstition ne signifiait pas le rejet de la religion. Le 'connais toi-même' auquel Diogène se réfère provient en effet d'Apollon et doit rapprocher l'homme de la divinité. Le mythe d'Oedipe fournit à Dion des exemples de malheurs causés par le recours aux oracles. Ce qui surprend chez Dion, c'est l'interprétation admettant l'inceste d'Oedipe et lui concédant le manque de raison. Peut-être est-ce de cette façon que Diogène avait élaboré ce mythe dans les tragédies de Chrysippe et d'Oedipe?[45]

Du point de vue littéraire, la seconde partie du X^e^ discours de Dion, est insuffisamment élaborée, c'est ce qui la distingue sensiblement de la première partie. On y rencontre certaines longueurs, ne citerions-nous que la thèse largement développée que la connaissance des choses permet d'agir efficacement. Les déductions sur la fausseté des oracles se mêlent d'une manière assez confuse à l'ordre de se connaître soi-même et le passage sur l'énigme du sphinx n'a rien de commun avec la divination. Il est également arrivé à Dion de tomber dans le piège de certaines inconséquences, puisque le § 25 parle de Laïos qui, malgré l'interdiction d'Apollon avait engendré et élevé Oedipe: ἐγέννησε καὶ ἔθρεψε, et plus loin: μὴ γὰρ ταῦτα ἀκούσας τὸν Οἰδίποδα οὐκ ἂν ἐξέθηκεν. ὁ δὲ οἴκοι τρεφεὶς οὐκ ἂν ἀπέκτεινε τὸν Λάϊον[46]. Il n'a non plus clairement distingué le problème de l'inceste de celui du destin. Le long dialogue de Diogène avec le passant rencontré se transforme rapidement en monologue du cynique, et il devient difficile de discerner la forme d'une chrie dans

---

[42] I 19, 2.

[43] *Or.* XXV; cf. L. Małunowiczówna, *Libanios, Wybór mów* (choix de discours), Wrocław 1953, B.N. II 85, p. 194, Introduction à la traduction de ce discours.

[44] *De div.* II 72, 148.

[45] Diog. Laert. VI 2, 80.

[46] Remarqué par Hahn, *o.c.* p. 68.

cet ensemble[47]. L'introduction de cette diatribe indique (§ 1–3) que Dion avait, a priori déjà, postulé la contamination de deux thèmes[48], cependant il n'a pas su se montrer à la hauteur de sa tâche dans la réalisation du second objectif.

Analysant les chries qui entrent dans la composition des discours diogéniens de Dion, nous avons indiqué que le fait de rechercher, à tout prix, les origines des points de vue exposés et des anecdotes narrées dans ces écrits ne pouvaient conduire qu'à une impasse puisque ces écrits se nourrissent de leur propre système de pensées souvent non controlées par les auteurs eux-mêmes. Nous pouvons tout au plus dire, de la manière la plus générale possible, et à l'instar de Christ[49], que Dion avait utilisé les "Légendes diogéniennes". Mais, mettant des héros en lumière, les légendes laissent le nom de leur auteur dans l'ombre. Ce gestion a également été celui de Dion. A quatre reprises, Stobée rapporte des propos plaisants de Diogène[50] en citant littéralement des phrases des VI^{e}, VIII^{e} et IX^{e} diatribes; mais à aucun moment il n'évoque le nom de leur auteur.

Toruń

---

[47] La sentence: ὁ νοῦς ἐν ἡμῖν μαντικώτατος θεός provenant de l'un des recueils de Pensées d'or retrouvés dans les papyrus (2069 Pack) ainsi que la sentence 540 de Ménandre: Νοῦς ἐστι πάντων ἡγεμὼν τῶν χρησίμων prouvent que dans les écoles de rhétorique on écrivait également des chries sur la divination. Cf. *Menandri sententiae*, ed. S. Jaekel, Lipsiae 1964, p. 6 et 64.

[48] Cf. Hahn, *o.c.* p. 61.

[49] Christ, *o.c.* II 1, p. 363.

[50] Stob. *Flor*: = Dion
3. VIII 15 = VI 41 et 42
3. XIII 37 = IX 67
3. XIII 38 = VIII 2 et 3
4. VIII 27 = VI 46 et 47

Eos LXV 1977

DEMINUTYWA UŻYTE PRZEZ CYCERONA W KRYTYCE POGLĄDÓW STOICKICH I EPIKUREJSKICH

Napisała

ELŻBIETA ZAKRZEWSKA-GĘBKA

Do czasów Cycerona najmniej dostępną dziedziną kultury greckiej dla Rzymian była filozofia. Cycero otrzymawszy bardzo staranne i wszechstronne wykształcenie czuł się powołany do wypełnienia tej luki w rodzimej nauce.

Zarówno emocjonalne zaangażowanie w teoretyczne rozważania, jak i próba praktycznego uprawiania filozofii sprawiły, iż w jego słownictwie znajduje się wiele deminutywów związanych z tą tematyką. Swój wkład w tę gałąź kultury ocenia jednak Cycero z dużą powściągliwością woląc, by jego przyjaciele i intelektualni partnerzy *ex fontibus potius hauriant quam rivulos consectentur*[1]. Jest to wyraz skromności wielkiego umysłu.

Adaptując filozofię grecką nie mógł tego Cycero czynić bezkrytycznie, wyrazem takiego nastawienia są liczne deminutywa przy ocenie poglądów filozoficznych, zwłaszcza stoicyzmu i epikureizmu. Tą grupą deminutywów zamierzam zająć się w poniższym artykule.

Jakkolwiek Cycero w stoicyzmie widział najwłaściwszą dla ducha rzymskiego szkołę etyki i moralności, nie odpowiadał mu zupełnie pogląd stoików na problem bólu, cierpienia czy smutku. Ich argumenty z tej dziedziny uważa za wykrętne i fałszywe: *qui* [Stoici] *contortulis quibusdam et minutis conclusiunculis nec ad sensu permanantibus effici volent non esse malum dolorem* — pisze w *Tuskulankach*[2]. Zarówno rzeczownik *conclusiuncula*, jak i jego przydawka *contortula* pełnią rolę pejoratywów; mówiący zdecydowanie lekceważy i odrzuca ten sposób dowodzenia. Prawdopodobnie Cycero sam utworzył formę deminutywną *conclusiunculae* jako objaśniającą treść greckiego słowa *sophismata*: ... *quorum sunt contorta et aculeata quaedam sophismata* (*sic enim appellantur fallaces conclusiunculae*[3]). Tego rodzaju wnioski, pochodzące z dorobku pomniejszych myślicieli nawet nie interesują Cycerona, on odwołuje się zawsze do sławnych i wielkich filozofów. Te są ponadto *aculeata* — pozbawione obiektywności, raczej złośliwe i tendencyjne.

---

[1] *Acad.* I 8.
[2] *Tusc.* II 42.
[3] *Acad.* II 75.

Synonimicznym określeniem na tak mało ważkie dowody stoików jest jeszcze deminutywum *ratiunculae*: *concludunt ratiunculas Stoici, cur* [dolor] *non sit malum*[4]. Nie godząc się na ich motywację Cycero pozwolił sobie i tym razem na odcień kpiny i lekceważenia. Dla stworzenia ostrego kontrastu z *rationibus Stoicorum* użył rzadkiego słowa *capeduncula*: *docebo meliora me dedisse de colendis diis immortalibus iure pontificis et more maiorum capeduncul is his, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum...*[5] Wprowadzając w tym fragmencie i inne formy zdrobniałe uzyskał silną emfazę, która uwypukliła jego emocjonalny, acz negatywny stosunek do nauki stoików w tym zakresie.

Odpowiadając Porcjuszowi Katonowi poddaje Cycero krytyce sposób prowadzenia wykładu przez nauczycieli stoickich: *purgunt quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam qui assentiuntur...*[6] Złośliwie podkreśla, że taką metodą dociekań odstraszają oni swoich słuchaczy, a ci, którzy zostają, i tak niewiele mogą z tego skorzystać. Marek negatywnie ocenia tę formę wykładu, posługując się zaś porównaniem, w którym oba człony wyrażone są postacią deminutywną, wzmaga ekspresję wypowiedzi.

On sam postępuje inaczej, stara się nie narzucać swym rozmówcom zakresu czy sposobu rozwijania wybranej tematyki filozoficznej. Gdy zabiera głos, zasięga również ich opinii co do przebiegu i formy wykładu, choć zdarza mu się czasami dotykać problemów rozległych i nie wyjaśnionych[7].

Krótkość i zwięzłość wypowiedzi stolików, która tak raziła Cycerona, miała też być zawarta w symbolicznym geście ręki posągu (ustawionego w Atenach) nauczyciela tego kierunku — Chryzyppa. Wspomina o tym Manlius Torkwatus relacjonujący epikurejski punkt widzenia na najwyższe dobro i zło: *quae manus significet illum* [Chrisippum] *in hac esse rogatiuncula delectarum*[8]. Taką interpretację statuy podał kiedyś ojciec Torkwatusa, który potrafił dowcipnie, ale i wytwornie pokpiwać ze stoików. Torkwatus chętnie z niej skorzystał „za przyzwoleniem Cycerona" przy ośmieszaniu metody rozważań przeciwnego systemu filozoficznego.

Nie pochwala również Cycero i tego, że uczniowie Zenona tak niewolniczo trzymają się jego nauki: *neque a commentariolis suis dis-*

---

[4] *Tusc.* II 29.

[5] *Nat.* III 43.

[6] *Fin.* IV 7.

[7] *Tusc.* IV 9: *non...quasi e portu egredientis paululum remigare...* ib.: *an eam* [orationem] *ante paululum dialecticorum remis pellerem...*, *Acad.* II 66: *et meas cogitationes sic dirigo, non ad illam parvulam Cynosuram...sed Helicen et clarissimos Septentriones...*

[8] *Fin.* I 39.

cedere...[9], wartość zaś tych „notatek" zdaniem Marka nie jest niepodważalna, zwłaszcza że Zenon opracował je mniej starannie od swoich poprzedników, a pewne zagadnienia w ogóle opuścił: *tamen a Zenone minus multo quam ab antiquis, ab hoc autem quaedam non melius quam veteres, quaedam omnino relicta*[10]. Deminutywu użył Cycero mając na uwadze zarówno zbytnią szczupłość komentarzy, jak i wyrażając tym swe niezbyt pochlebne o nich mniemanie.

Pewien odcień aprobaty dla wywodów Zenona stoika wyczuwamy w wypowiedzi Kotty, rozmówcy z dialogu *De natura deorum*: *Zenonis... breves et acutulas conclusiones*[11]. Jest on tu wyrazicielem przekonań samego Cycerona, przeprowadzając zaś krytykę poglądów religijnych szkoły stoickiej wyraża w ten sposób pewne uznanie dla bardzo ścisłej, ale i nie pozbawionej dowcipu umysłowości. Moment wartościujący skupiony został tym razem na przymiotniku pełniącym rolę przydawki do rzeczownika *conclusiones*. Deminutywum tego rzeczownika ma bowiem u Cycerona ustalony odcień negatywny.

W atmosferze dyskusji ze stoikiem Katonem pojawia się deminutywum *scrupulus*: *scrupulum iniquam abeunti sed vidēbimus*...[12] Rozmowa w tym dniu została już zakończona, lecz ostatnie stwierdzenie Katona — *mihi autem vestrorum nihil probari* — jest bodźcem do podjęcia na nowo spornego tematu. Zdrobnienie występuje w wyrażeniu przenośnym, trudno więc ocenić jego właściwą wartość emocjonalną. Od tego zaś rzeczownika zdrobniałego pochodzi przymiotnik *scrupulosus*. Do niebezpiecznych skał — *scrupulosis cotibus*[13] — porównane są „logiczne" wywody stoików. Wykładowca jest rad, iż udało mu się wywieść rozmowę z tych zawiłych subtelności. Temat nie jest dla niego zbyt jasny, wyraża się o nim więc raczej bez entuzjazmu i aprobaty.

Cycero nie przyjmuje bez zastrzeżeń stanowiska stoików wobec cnoty. Uznając ją za najwyższe dobro polemizuje jednak z pewnymi poglądami co do metody i możliwości jej osiągnięcia. Razi go niestosowne, jego zdaniem, choć żartobliwe, stawianie przez stoików kwestii — czy bardziej szczęśliwy jest mędrzec uprawiający cnotę, nie gardzący przy tym wonnymi olejkami, czy taki, który z nich nie korzysta. Pojawiający się w tym kontekście kilkakrotnie rzeczownik deminutywny *ampulla*[14] określa mały, materialny przedmiot, będący symbolem pewnych przyjemności, na tyle jednak błahych, iż zestawianie ich z satysfakcją i szczęściem, jakie daje posiadanie cnoty, jest niewłaściwe.

---

[9] *Fin.* IV 10.
[10] *Fin.* IV 9.
[11] *Nat.* III 18.
[12] *Fin.* IV 80.
[13] *Tusc.* IV 33.
[14] *Fin.* IV 30: *si ad illam vitam...ampulla accedat*; (31) *ampulla enim sit necne sit, quis non iure optimo irrideatur si laboret?; nec si ille sapiens ad tortoris eculeum a tyranno ire cogatur similem habeat vultum et si ampullam perdidisset.*

Osiągnięcie cnoty jest dla mędrca źródłem prawdziwego szczęścia; lecz jeśli wszedł on dopiero na drogę do jej zdobycia, uważany jest za równie nieszczęśliwego jak ten, który w ogóle nie zaczął nad nią pracować. Rozprawiający Kato przypomina tu wykorzystywane zazwyczaj przez stoików porównanie ze ślepym szczenięciem: *ut...nec catulus ille qui iam appropinquat ut videat, plus cernit quam is, qui modo est natus*[15]. Cycero ustosunkowując się do jego wykładu zahacza też o to porównanie: *quoniam catuli, qui iam dispecturi sunt, catuli aeque caeci, prius quam dispexerunt...*[16], lecz odmawia mu jakiejkolwiek logiczności i jasności. Nie można porównywać rzeczy, stanów i procesów nieporównywalnych. *Catulus* oznacza młodą, bezradną i niesamodzielną istotę, etap rozwoju jeszcze bardzo daleki od doskonałości.

Pewne argumenty, którymi szafują stoicy, zwłaszcza w dziedzinie wróżbiarstwa, są zdaniem Cycerona wręcz śmieszne i nie do przyjęcia nawet przez „ciemne i stare baby" *haec iam mihi crede ne aniculae quidem existimant*[17]. Deminutywum nie jest wprawdzie poparte żadną formą przydawkową, lecz takie właśnie „staruchy" miał mówiący na myśli. Cycero nie uznaje wróżbiarstwa religijnego i uważa, iż w przewidywaniu przyszłych wydarzeń można opierać się jedynie na racjonalnych przesłankach. Stosunek jego zatem do tego rodzaju praktyk jest mocno krytyczny. Zwolennicy wróżbiarstwa opierają się na zupełnie błędnych interpretacjach, trzymając się zaś ich kurczowo i bezkrytycznie wyrządzają wielką szkodę filozofii: *urbem philosophiae mihi crede, proditis, dum castella defenditis...*[18] Nasunęło się tu Cyceronowi porównanie ze strategii wojskowej. Forma deminutywna *castellum* pełni funkcję opozycyjną do rzeczownika *urbs*, a odcień emocjonalny jest negatywny. Zadaniem filozofa jest poznawać prawdę: *nihil debet esse in philosophia commenticiis loci*[19], sztukę zaś augurów mogą badać jedynie mając na uwadze jej istotę, pochodzenie, stopień pewności, nie uważając jej jednak w żadnym przypadku za naukę.

Ustami epikurejczyka Wellejusza gromi Cycero stoickie poglądy na przeznaczenie, posługując się przy tym analogią: *cui [philosophiae] tamquam aniculis et iis quidem indoctis, fato fieri videantur omnia*[20]. Odpowiadające Cyceronowi bardzo pewne założenia tej szkoły filozoficznej, zwłaszcza dyrektywa nakazująca poświęcenie własnego szczęścia dla dobra ogółu, nie wpłynęły na złagodzenie krytycznej oceny innych, związanych zwłaszcza z filozofią przyrody. Filozofia, która paraliżuje ludzi

---

[15] *Fin.* III 48.
[16] *Fin.* IV 64.
[17] *Div.* II 36.
[18] *Div.* II 37.
[19] *Div.* II 80.
[20] *Nat.* I 55.

lękiem, pogląd, że wszystko zależne jest od przeznaczenia, wywołuje w nim odruch sprzeciwu i pogardy jak wobec „głupiej staruchy".

Lecz i kontrargumenty, które właśnie zaprezentował Wellejusz, warte są tyle samo, co wymysły tychże starowinek: *vix digna* [ista sunt] *lucubratione anicularum*[21]. Wyrazicielem przekonań samego Cycerona jest dopiero Aureliusz Kotta. On też ubolewa, że taki światły umysł jak Wellejusza dał się zwieść i marnuje się w takich baśniowych rozważaniach: *quam bellum erat Vellei confiteri potius nescire, quod nescires, quam ista effutientem nauseare atque ipsum sibi displicere*[22]. Zdrobnienie *bellum* pojawia się bezpośrednio w zwrocie do krytykowanego, w wykrzyknieniu i stąd wynika jego właściwa ekspresja.

Również poglądy stoików na naturę i istnienie bogów krytykowane są przez Aureliusza Kottę — reprezentanta sceptycznego kierunku Akademii. Nie krępuje się on przytoczone przez Balbusa dowody nazwać z pewną ekspresją *fabellae aniles*[23]. Do zbioru tych fantastycznych bajeczek należy też opowiadanie o koniu Kastora, który pozostawił podobno odcisk kopyta na kamieniu pod Regillus — *tamquam vestigium ungulae...*[24] Na takie potraktowanie wywodów Balbus mocno się oburza: *an sibi fabellae videntur?*[25] Czytane w tym fragmencie zdrobnienia wynikają z silnego emocjonalnego pobudzenia obu dyskutujących stron. Autorem deminutywów jest właściwie Kotta, interlokutor tylko powtarza je po nim. Ton rozmowy jest raczej burzliwy i niespokojny. W ustach Kotty zdrobnienia mają za zadanie minimalizację wartości dowodów zaprezentowanych przez rozmówcę i są przejawem jego kpiarskiego nastawienia. Stanowisko stoików w tej kwestii wyśmiał już epikurejczyk Wellejusz atakując dzieło Chrysyppa, który wymysły poetów pragnął pogodzić ze swymi racjami filozoficznymi: *in secundo* [libro Chrysippus] *volt Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accomodare ad ea, quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit...*[26] Tym sposobem — drwi Wellejusz — Orfeusz, Hezjod, Homer byli już stoikami zupełnie nie zdając sobie z tego sprawy.

Cycero ustami Kotty polemizuje ze stoicką teorią, iż wszelka odpowiedzialność za działanie spada na człowieka. Jeśli więc skromni i mało znaczący ludzie — *etsi hi quidem homunculi*[27] — nie mają prawa zrzucać swoich niepowodzeń na żywioł czy chorobę, bo zostaliby za to wyśmiani, nie można tym bardziej odpowiedzialności tej pozbawiać bóstw obdarzających ludzi rozumem i wolą.

---

[21] *Nat.* I 94.
[22] *Nat.* I 84.
[23] *Nat.* III 12.
[24] *Nat.* III 11.
[25] *Nat.* III 13.
[26] *Nat.* I 41.
[27] *Nat.* III 76.

Zagadnienie budowy świata jest jednym z naczelnych w filozofii, nie mógł więc pozostać obojętny na nie i Cycero. Rozprawiający na ten temat z pozycji stoików Balbus dowodzi, iż między ciałami niebieskimi a lądami i wodami na ziemi zachodzi ciągła wymiana „wyziewów", jako proces ich wzajemnej regeneracji. Choć w procesie tym ubytek jest niewielki: *nihil ut fere intereat aut admodum paululum* [paulum]...[28], mówiący skłania się ku poglądom Panaitiosa, który przewidywał ostateczne pozostanie ognia jako jedynej „żyjącej i boskiej istoty" odradzającej świat. Cycero odrzucał zdecydowanie stoicki pogląd, iż ogień jest zasadą świata.

Dzieła stoików nazywa niekiedy z odcieniem złośliwości *libelli*: *quae* [philosophia] *communi more in foro loquitur, in libellis...*[29] W piśmie wprowadzają oni właściwy sobie tylko sposób relacji, który nie wnosi nic nowego do rozważań, lecz skutecznie zaciemnia i gmatwa obraz. Stoicy zaś uważają to za swe nowe, odkrywcze osiągnięcie.

Drugi kierunek, z którym był Cycero związany, to epikureizm. Od najmłodszych lat studiował tę szkołę filozoficzną, później wśród swych najbliższych przyjaciół miał wielu jej zwolenników. Choć jako polityk, jako mąż stanu był zdecydowanym przeciwnikiem epikureizmu, to tak naprawdę jako filozof nie uwolnił się nigdy od pewnych wpływów tego kierunku, zwłaszcza w poglądach religijnych.

Głoszący naukę epikurejską filozof Zenon z Sydonu, którego słuchał Cycero w Atenach, określany jest przez niego jako *acriculus*: *ille acriculus... senex Zeno istorum acutissimus*[30]; ta cierpkość w obcowaniu z uczniami wynikała bądź to z charakteru tego człowieka, bądź też z jego podeszłego wieku. Wspomnienie niezbyt sympatycznej powierzchowności nie umniejsza jednak specjalnie szacunku Cycerona dla jego wiedzy. W przekonaniu tegoż jest i tak najwybitniejszym przedstawicielem swego kierunku. Określenie *acer* byłoby w tym kontekście zbyt mocne, nadto zdrobnienie *acriculus* w sąsiedztwie superlatywu *acutissimus* stwarza pewną emfazę.

Arpinata dostrzegał niekonsekwencje w głoszonych przez Epikura poglądach, np. w kwestii bólu jako największego zła, z odrobiną jednak uznania mówi o pełnej hartu postawie Epikura w cierpieniach cielesnych: *dolorem malorum omnium dixerit quamvis idem forticulum se in torminibus et in stranguria sua praebebat*[31]. Zdrobnienie wyraża raczej odruch współczucia, bowiem dolegliwość jest wyjątkowo przykra.

Polemizując dalej ze stanowiskiem epikurejczyków w tej kwestii stara się Cycero pozbawić swego słuchacza lęku przed bólem. Przytacza liczne przykłady reakcji ludzi na cierpienie, by zakończyć ostateczną konkluzją,

---

[28] *Nat.* II 118.
[29] *Fin.* IV 22.
[30] *Tusc.* III 38.
[31] *Tusc.* II 45.

iż ból nie jest złem lub też *tantulum... esse, ut a virtute ita obruatur, ut nusquam appareat*[32]. Taką też postawę minimalizacji wobec zjawiska cierpienia zaleca swemu rozmówcy.

Zaangażowany w życie polityczne państwa Cycero nie tolerował postaw izolacji i zamykania się we własnym kręgu. Piętnuje więc za takie postępowanie epikurejczyków: *omnia...voluptatibus et doloribus ponderantis—in hortulis suis iubeamus dicere*[33]. Charakter deminutywu jest wyraźnie pejoratywny. Cycero absolutnie nie może brać pod uwagę ich zdania, nawet jeśliby mieli jakąś rację, właśnie ze względu na to wyobcowanie i aspołeczność. Wyraz tej samej krytycznej oceny, i to w stosunku do tych samych ludzi jest zawarty w tymże słowie w *De oratore — ea philosophia...sed in hortulis quiescet suis*[34]. Forma deminutywu budzącego skąd inąd tyle sympatycznych skojarzeń z czymś gwarantującym miły wypoczynek i relaks psychiczny, tu jest symbolem zaskorupienia, ciasnoty poglądów i braku politycznej wrażliwości pewnej grupy ludzi.

We fragmencie należącym do drugiej księgi *Librorum Academicorum*[35], a znanym nam z dzieła św. Augustyna *Contra Academicos*[36] przeciwnicy Epikura stosują rzeczownik *hortulus* jako słowo mocno pejoratywne: *contra ille* [Epicurus] *convocata de hortulis in auxilium quasi Liber turba temulentorum...instat.* Pogląd, iż jest to zbiorowisko pijanych i rozpustnych, niczym satyrowie z otoczenia Bakchusa, ludzi, musiał wygłosić jakiś zagorzały jego przeciwnik.

Pewną skłonność do pijaństwa wytyka też epikurejczykom Cycero. W obrazie rozrywek i uciech, bez których Epikur nie wyobraża sobie, czym jest dobro, nie brak też beczki doskonałego wina, z której *nihil dum sit vis et sacculus abstulerit*[37]. Opis przyjemności, z jakich korzystają zwolennicy Epikura, jest barwny, ale zarazem ostry i krytyczny. Rzeczownik *sacculus* wskazuje tu na kpinę, czy nawet na wyraźną zgryźliwość mówiącego.

Nie może też być chlubą dla Epikura fakt, iż do kręgu bliskich mu osób należały kobiety rozwiązłe i hetery: *meretricula Leontium contra Theophrastum scribere ausa est*[38]. Choć przyznać musiał Kotta, że była ona osobą wykształconą — *scito illa quidem sermone et Attico*[39] — jednak jej zuchwalstwo wielce go oburzyło. Swą niechęć skupia głównie na tej postaci akcentując to między innymi i tą ekspresywną formą rzeczownika. Pojawiające się w kontekście określenie kręgu Epikura wyrażone jest tym

---

[32] *Tusc.* II 66.
[33] *Leg.* I 39.
[34] *De orat.* III 63.
[35] *Acad.* fragment ks. II, O. Plasberg.
[36] Augustyn, *Contra Academicos*, III 7, 15—16.
[37] *Fin.* II 23.
[38] *Nat.* I 93.
[39] *Nat.* I 93.

razem podstawą derywacyjną *hortus*. Ulegają urojeniom i filozofowie jak Epikur, Metrodor czy Hermarchus występując przeciwko Pitagorasowi, Platonowi czy Empedoklesowi, lecz są to przynajmniej godni przeciwnicy, a nie, jak ta atakująca Teofrasta, uliczna dziewczyna.

Cycero uznając za swą naczelną zasadę obowiązek poświęcenia się dla dobra ogółu, dobra społecznego, nie mógł zgodzić się z epikurejczykami oddającymi pierwsze miejsce rozkoszy. Wywody epikurejczyka Torkwatusa zwalcza Cycero doskonale dobranymi przykładami i niemal retorycznymi pytaniami: *fortes viri voluptatumne calculis subductis proelium ineunt...an quodam animi ardore...concitati?*[40] W translatywnym znaczeniu forma *calculus* jest nosicielem pewnej ekspresji. Pobudki, jakimi kierują się dzielni mężowie, dalekie są od pojęcia rozkoszy, a jednak postępowanie ich jest faktem. Przypisywanie im zaś jakiejkolwiek interesowności jest krzywdzące i obraźliwe.

Nie najlepszego zdania jest Cycero o dziele Epikura dotyczącym tego zagadnienia. Zwracając się jakby bezpośrednio do niego zasypuje go szeregiem złośliwych pytań: czy smucącemu się przyjacielowi zaproponuje lekturę Sokratesa, czy też raczej będzie go podejmował znakomitą kolacyjką: *si quem tuorum adflictum maerore videris, huic acipenserem potius quam aliquem Socraticum libellum dabis?*[41]; czy też ku uciesze podsunie mu pod nos wiązankę kwiatów *fasciculum ad naris admovebis?*[42] W tym samym tonie wywodzi i dalej *incendamus scutellam*[43]; również i czara najpiękniejszych wonności czy słodki napój (*dulciculus*)[44] nie ujmie zmartwienia nie pomniejszy rozpaczy człowieka cierpiącego po stracie najbliższych. Nagromadził tu Cycero szereg słów, w tym też form deminutywnych, oznaczających różne przyjemne rzeczy. Wywołujące pozytywne wrażenia zmysłowe przeciwstawia tym, które są źródłem prawdziwej duchowej radości, jak właśnie *libellus* Sokratesa. Ośmiesza epikurejskie zalecenia demaskując błędność rozumowania i zbytnie przywiązanie do rozkoszy zmysłowych.

Dostępne poprzez zmysły rozkosze erotyczne uznaje Cycero za odczucia niższego rzędu: *bona aetas... parvulis fruitur rebus...*[45] Ograniczenie zatem ich doznawania w wieku starczym nie jest wcale rzeczą tak nieznośną. Do przywilejów właściwych młodemu wiekowi odnosi się z pewnym lekceważeniem i przymrużeniem oka.

Trochę z politowaniem ocenia Epikura nazywając go *credulus*[46]. Epikur zbytnio zawierzał zmysłom, nie potrafił więc właściwie ocenić na przykład

---

[40] *Fin.* II 60.
[41] *Tusc.* III 43.
[42] *Tusc.* III 43.
[43] *Tusc.* III 46.
[44] *Tusc.* III 46.
[45] *Cato* 48.
[46] *Acad.* II 82.

wielkości słońca. Rozmówca zdaje sobie sprawę z niedoskonałości wrażeń zmysłowych: *quantulus* [sol] *nobis videtur mihi quidem quasi pedalis*[47]. Zdrobnienie dotyczy przede wszystkim złudnych rozmiarów przedmiotu. W tej samej kwestii jeszcze raz, z odcieniem kpiny, nagabywany jest Epikur: *quid tu Epicure loquere? Putas solem esse tantulum*[48], na co odpowiada w tym samym tonie *nobis quidem tantum*[49].

Wyznawca Epikura, Timagoras, by nie popadać w konflikt z wyobrażeniem o nieomylności zmysłów — *negat sibi umquam cum oculum torsisset duas ex lucerna flammulas esse visas; opinionis enim esse mendacium non oculorum*[50]. Ogólnie deminutywum oznacza małe źródło światła i ciepła i tak też raczej, pomimo iż jest innego zdania w sprawie niedoskonałości zmysłów, rozumie je Cycero.

Przeciwko epikurejskiemu, zmysłowemu poznawaniu świata ostre argumenty wytacza Kotta: *si Seriphi natus esses nec umquam egressus ex insula, in qua lepusculos vulpeculasque saepe vidisses, non crederes leones et pantheras esse...*[51] Formy *lepusculus* i *vulpecula* funkcjonują w opozycji do *leo* i *panthera*, przede wszystkim jako określenia stosunkowo niewielkich zwierząt. Postać deminutywna rzeczownika celowo pogłębia ten kontrast nadając wypowiedzi jeszcze bardziej złośliwy wydźwięk.

Jak już wspomniałam, dość bliskie były Cyceronowi poglądy epikurejczyków w dziedzinie teologii, bliskie, nie znaczy jednak takie same. Jego „sobowtór" Kotta, w *De natura deorum* wolał już raczej przychylić się do zdania Poseidoniosa, iż Epikur w rzeczywistości nie uznawał istnienia bogów, niż posądzać go o poglądy w tej dziedzinie godne prostaczka: *neque enim tam desipiens fuisset, ut homunculi similem deum* [Epicurus] *fingeret*[52]. Ten ateizm właśnie pociągał Cycerona w nauce epikurejskiej najbardziej. Przyznaje jednak wcześniej, iż dla nienarażania się opinii Ateńczyków skłonny był Epikur dopuszczać w słowach istnienie bogów, wśród zaś jego uczniów było wielu *omnia sigilla venerantes*[53]. *Sigillum* oznacza przede wszystkim drobny przedmiot, tu wyobrażenie jakiegoś bóstwa, ale ze względu na krytyczne stanowisko wypowiadającego te słowa forma zabarwiona jest odrobiną kpiny. Kotta wspomina też o antropomorfizmie panującym w wyobrażeniach o bogach w szkole epikurejskiej. Ustosunkowując się do wykładu epikurejczyka Wellejusza mówi z kpiną *quam* [Sospitam] *tu numquam ne in somnis quidem vides nisi*

---

[47] *Acad.* II 82.
[48] *Acad.* II 123.
[49] Ibidem.
[50] *Acad.* II 80.
[51] *Nat.* I 88.
[52] *Nat.* I 123.
[53] *Nat.* I 85.

cum pelle caprina, cum hasta cum scutulo cum calceolis repandis...[54] Jest to wizerunek, który stworzyli artyści malarze, rzeźbiarze nie tylko kształtując postać czy urodę bóstwa, lecz nawet jego ubiór i ozdoby. Jakże więc Wellejusz może przyjmować to za własne widzenie bóstwa? Formami zdrobniałymi nazwane są części zbroi i odzieży Junony. Ton i intencja, dla jakich zostały one tu wymienione, sprawiają, iż można odnaleźć w nich też odcień lekceważenia. Głównym przedmiotem ataku jest jednak nie właścicielka owych akcesoriów, lecz filozof, który przyjmuje takie zwyczajowe wyobrażenie za swoje własne.

Stosunek człowieka do bogów ma też swój zewnętrzny wyraz w formie obrzędów religijnych przekazanych tradycją pokoleń. Ze względu na tę właśnie tradycję przodków Cycero jako mąż stanu wypowiadał się w duchu teistycznym, widząc w tym jedną z metod oddziaływania na społeczeństwo. Uważał, iż przedmioty związane z kultem bogów należy szanować, by nie ranić uczuć religijnych innych ludzi. Własnymi ustami piętnuje więc Cycero Epikura za to, iż w jego kręgu są ludzie tak dalece pozbawieni bogobojności *ut edint de patella*[55].

Epikur zabierał też podobno głos na temat budowy świata, a ściślej sposobu poruszania się atomów: *ait atomum declinare paululum*[56]. Jeśli już na takich argumentach opierać dowodzenie, to mniejszym wstydem byłoby, zdaniem Kotty, w ogóle nie bronić swego stanowiska. Deminutywum włożone w usta Epikura jest wyrazem kpiny i negacji, jaką ujawnia Cycero wobec takich poglądów filozofa. Kontekst potwierdza dość złośliwy ton wypowiedzi, chęć wyśmiania. Podobne uzasadnienie zjawiska nie przyszło na myśl nawet Demokrytowi, a przecież jego poglądy były nieraz życiodajnymi źródłami, którymi zraszał swe ogródki — *suos hortulos*[57], tzn. swą naukę Epikur. Tym razem uczeń prześcignął mistrza.

Cycero odrzucał fizykalną teorię epikurejską o tym, iż dzięki deklinacji atomów powstają różne skupiska materii. Kotta, wysłuchawszy więc na ten temat wykładu Wellejusza, napada na niego z pasją: *ista enim flagitia Democriti sive etiam ante Leucippi esse corpuscula quaedam levia alia aspera*[58], a dalej zapytuje: *an* [veritas est] *in individuis corpusculis tam praeclara opera...fingentibus?*[59] Nie zgadzając się ze stanowiskiem swego przedmówcy zawiera również w tych zdrobniałych wyrażeniach drwinę i zjadliwą krytykę. Neguje wszelkie walory, które przypisywał im epikurejczyk.

Cycero relacjonując swemu słuchaczowi poglądy filozofów na problem duszy, jakkolwiek nie odmawia Demokrytowi wielkości, rozważania jego

---

[54] *Nat.* I 82.
[55] *Fin.* II 22.
[56] *Nat.* I 69.
[57] *Nat.* I 120.
[58] *Nat.* I 66.
[59] *Nat.* I 67.

na ten temat pomija, uznając za niewarte dyskusji: *Democritum...levibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito omittamus*[60].

Nie negując dobroci i szlachetności charakteru Epikura, która znalazła też odbicie w jego testamencie: *haec ego non possum dicere non esse hominis quamvis et belli et humani...*[61], uważa Cycero ten dokument za nie licujący z powagą filozofa i sprzeczny z nauką własną tegoż. Krytykując i wyśmiewając jego zalecenia nie ujmuje mu nic z człowieczeństwa.

Deminutywa, których prezentacji dokonano, zawierają zazwyczaj silniejszy lub słabszy odcień pejoratywny. Wybrałam tu bowiem jedynie momenty związane z krytyczną oceną pewnych tez filozoficznych. Zabarwienie emocjonalne zdrobnień wynika zatem z funkcji, z celu, dla jakiego stosował je w kontekście Cycero. Odnoszą się do dwu głównych szkół filozoficznych greckich — stoicyzmu i epikureizmu, nie znaczy to jednak, iż do tych tylko systemów ograniczył Cycero swe studia; przeciwnie, poznawszy te bardzo dokładnie, w pewnych punktach nie zgadzał się z ich głównymi założeniami. Cyceronowi najbardziej odpowiadały eklektyczne poglądy akademików. Uznając jedynie rzeczy najbardziej prawdopodobne, a więc zajmując stanowisko probabilistyczne, nie mógł Cycero zgodzić się ze stałością i niewzruszalnością wspomnianych doktryn, zwłaszcza raziło go to u epikurejczyków.

Dla Cycerona też osoba założyciela danej szkoły nieodłącznie wiązała się z opracowanym systemem filozoficznym. Atakował więc nie tylko błędne czasem założenia w rozumowaniu danego filozofa, lecz jak w przypadku epikureizmu, także cechy psychofizyczne człowieka, jego najbliższe otoczenie, uczniów i wyznawców.

Na podstawie dokonanej analizy możemy stwierdzić, iż prawie we wszystkich kontrowersyjnych punktach Cycero stosuje formy deminutywne jako wyraz emocjonalnego zaangażowania; pojawiają się, gdy nie zgadza się Cycero z zasadami stoicyzmu, widząc w bólu, smutku i cierpieniu jednak pewne zło, gdy razi go ich mało barwny i suchy sposób dowodzenia i wykładu, gdy odrzuca podstawy stoickiej religii i ich wiary w bogów, również, gdy przy zagadnieniach budowy świata neguje prymarną rolę ognia.

W epikureizmie drażnią go najbardziej zasady moralności oparte na rozkoszy i pogardzie dla życia społecznego, brak zaangażowania, zamykanie się w swym własnym wąskim kręgu. Deminutywa stosuje, gdy wyśmiewa poglądy na jedynie zmysłowe poznanie świata, gdy w poglądach religijnych odchodzi Epikur dalej, nie tylko wyzwalając się spod wpływu bogów, lecz jako filozof odmawiając im w ogóle istnienia. Nie

---

[60] *Tusc.* I 27.

[61] *Fin.* II 102.

pochwalał też Cycero zbyt swobodnego sposobu życia ludzi wyznających filozofię epikurejską, inną widział rolę atomu w budowie wszechświata.

Obraz stosunku Cycerona do wybranych szkół filozofii greckiej jest tu oczywiście tylko fragmentaryczny i jednostronny. Nie on bowiem miał nam się wyłonić przy tej analizie. Analiza ta potwierdziła, iż deminutywa jako słowa o dużym ładunku emocjonalnym pełnią ważną funkcję w tekście przekazującym zaangażowanie uczuciowe autora.

Poznań

DIMINUTIVES USED BY CICERO IN HIS CRITICAL WRITINGS ON STOICISM AND EPICURISM

Summary

The article deals with the diminutives appearing in Cicero's writings containing the critical evaluation of the Greek philosophical systems of stoicism and epicurism. The emotional content, which is closely connected with the function of the diminutives and Cicero's intentions, is always pejorative to a lesser or higher degree. The investigated material has shown that in all controversial places when Cicero expresses his attitude toward the doctrines, the used diminutives account for the author's personal involvement.

Eos LXV 1977

IDENTIFICATIONS ÉPIPHANIQUES DE LA DIVINITÉ AVEC OCTAVIEN AUGUSTE CHEZ VIRGILE ET HORACE

Par

DIONIZY PIETRUSIŃSKI

L'apothéose conçue comme l'identification de la divinité avec le souverain se distingue par son caractère qui n'est point d'origine romaine. Elle peut prendre forme soit de l'incarnation, c'est-à-dire, de l'incorporation de la divinité dans le souverain, soit de la téification, c'est-à-dire, de la métamorphose du souverain en divinité. Les transformations de telle sorte du souverain sont caractéristiques pour les conceptions religieuses helléno-égyptiennes, qui partent d'un principe que la nature divine n'est pas attribuée pour les mérites personnels du souverain envers les sujets mais en vertu de la fonction qu'il exerce[1]. Le pouvoir politique est ainsi renforcé par la sanction religieuse de l'épiphanie divine.

Horace aussi bien que Virgile ont emprunté à cette source leurs conceptions de la divinisation d'Octavien Auguste. Chez le premier on les trouve dans *Carm.* I 2, chez le second dans le prooemium du I livre des *Géorgiques*. On va aborder le problème par une analyse de ce prooemium. Il est divisé, on le voit bien, en trois parties: 1. avis au lecteur sur le sujet de tous les livres de l'oeuvre et la dédicace de celle-ci à Mécène, 2. invocation aux divinités protectrices de l'agriculture, 3. invocation à Octavien comme à une divinité protectrice de l'agriculture. Pour comprendre les allusions renfermées dans l'invocation à Octavien on ne peut pas, en étudiant ce propos, négliger les apostrophes aux divinités favorisant l'agriculture. Le poète, influencé par Varron, adopte la classification de celui-ci, c'est-à-dire, le nombre de 12 divinités. Mais ce que le distingue de ce polyhistorien c'est qu'il introduit dans ses litanies les divinités grecques et romaines ayant une puissance plus remarquable[2]. Quelques-unes d'entre elles sont nommées, quant aux autres elles ne sont que caractérisées. En passant de ce catalogue de divinités à l'invocation à Octavien le poète insère une apostrophe qui ne s'adresse pas aux divinités déjà mentionnées mais à celles qui ne sont pas énumerées conformément à l'usage dans les prières des Romains pour n'oublier aucun dieu[3]. A ces divinités caracté-

---

[1] Comp. T. Zieliński, *Religia hellenizmu*, Warszawa — Kraków 1925, p. 177.

[2] Varr. *Rer. rust.* I 1, 4.

[3] Voir G. Wissowa, *Das Prooemium von Vergils Georgica*, Hermes LII 1917, p. 104. Pour l'auteur cette apostrophe ce n'est pas une invocation générale mais un

risées tout simplement par les mots *dique deaeque omnes* le poète attribue les bienfaits tels que la végétation et l'humidité du sol[4]. Ces 12 divinités sont bien caractérisées au moyen des épithètes appréciants, des déterminatifs brefs ou bien par des phrases dans lesquelles on démontre les bienfaits des divinités dans le domaine de l'agriculture. C'est grâce à Sol et à Luna qu'il y a des saisons, Cérès embellit les champs de lourds épis. Bacchus offre des raisins. Les bienfaits des Faunes et des Dryades ne sont pas précisés mais le poète les appelle *munera*. Le cheval dont se sert à cultiver le sol c'est le don de Neptune. Pan est le protecteur des troupeaux, Aristée le patron des bois. A Minerve on doit les olives. Triptolème a inventé la charrue et Sylvain c'est le maître des forêts. Dans ce catalogue des divinités champêtres la treizième place est destinée à Octavien[5]. C'est lui qui termine ce cortège de divinités champêtres, lui aussi est le bienfaiteur dans ce domaine. Le poète donc peut l'identifier avec les divinités ou bien le transformer en divinité plus ou moins liée à l'agrisulture. Octavien incorporé dans la chaîne de divinités champêtres comme con dernier anneau donc mieux mis en vue par cette place et honoré par 19 vers, c'est-à-dire, par le même nombre des vers que le poète a consacré à toutes les douze divinités, paraît comme le vrai destinataire du prooemium. Grâce à la composition et au nombre de vers le poète met en relief le personnage d'Octavien et suggère aux lecteurs de le considérer comme le personnage principal du prooemium et fait y concentrer toute leur attention.

L'invocation à Octavien se compose de deux apostrophes. La première — une phrase interrogative composée de trois propositions, dont l'ampleur et la force est encore augmentée vers la fin par deux longues paranthèses, crée un cadre monumental qui renferme tous les éléments de l'univers: la terre, le ciel et la mer. L'un d'eux c'est le domaine futur du pouvoir suprême d'Octavien. La deuxième apostrophe, pareille à un hymne, c'est

---

polysyndeton embrassant les divinités énumérées d'un nom général. Il semble plus probable que c'est une invocation au sens que lui donne le scholiaste comme *invocatio generalis* (Serv. ad v. 51), bien qu'elle ne corresponde au schéma qu'on trouve chez Live: *ceterique di deaeque* (VI 16,2) ou chez Plaute: *dique omnes* (*Bache.* 895). Virgile ne suit pas à la lettre les schémas usités mais il les transforme d'une façon inventive.

[4] Comp. K. Witte, *Das Prooemium von Vergils Georgica*, Philol. Wochenschrift XLVI 1929, nr 19. L'auteur prétend qu'il faut identifier les divinités Tellus et Jupiter dans les vers 12—23. Je ne pense pas que le poète se soit permis de placer dans ce lieu les divinités si puissantes; de plus les vers 23—24 sont liés strictement avec le vers 21 qui renferme *invocatio generalis*. Il ne s'agit pas ici de Tellus et de Jupiter ce qui est prouvé par les verbes au pluriel dans les vers 21 et 23: *alitis* et *dimittitis* qui se rapportent à *dique deaeque*.

[5] Wissowa, *o.c.* p. 104. Selon ce savant Virgile à la manière hellénistique ajoute Octavien à ces 12 divinités comme τρισκαιδέκατος θεός. Ainsi donc Virgile aurait-il présenté à Rome l'apothéose du souverain qui a été temoignée avant lui pour Philippe le Macédon et Alexandre le Grand. L'hypothèse de G. Wissowa est assez suggestive, tant de même K. Witte dans son article déjà cité démontre ses défauts.

la prière du poète s'inquiétant de son oeuvre et du sort des humbles agriculteurs tellement accablés. Dans la première invocation il y a une antithèse, faite avec toute conscience, de deux mondes divins: d'un côté les divinités du monde tellurique, marin et astral comme σωτῆρες qui sont vivifiantes et bienveillantes envers l'homme, de l'autre côté les divinités du monde infernal terrifiantes et envieuses. Le poète présente trois propositions de l'identification. La première proposition c'est accepter les attributs de la divinité protegeant les terres, les villes, le beau temps et les céréales. La conjonction copulative "et" suggère ici une divinité à un pouvoir remarquable. C'est une divinité puissante, d'une hierarchie superieure: *Auctor... potens* (v. 27), qui peut faire du bien en abondance. Le poète pensait-il à une divinité déterminée ou bien a-t-il laissé la choisir à Octavien lui-même? Dans la deuxième proposition la personne de dieu est bien déterminée, dans la troisième le poète fait remarquer le genre et la place de la divinité, c'est-à-dire, il rend concret catasterismos. Pourquoi Virgile n'allait-il pas suivre cette règle de concrétiser dans le premier cas? A mon avis dans la première proposition le poète pense aussi à une divinité déterminée à une hierarchie élevée avec une généalogie archaïque, liée à l'agriculture. C'est Quirinus, l'un de cette antique triade romaine, à côté de Jupiter et Mars. Avec ceux-ci il protegeait les villes et les terres de l'empire romain et à la fois l'invoquaient les agriculteurs comme leur protecteur. C'est de lui vient l'honneur aux Romains d'être nommés Quirites, le surnom qui se rapportait aux citoyens civils. Servius l'appelle *Mars tranquillus* — Mars de la paix[6]. Déjà dans ce prooemium il y aurait une anticipation de l'identification, ce qui a été fait officiellement dans le prooemium du III livre des *Géorgiques*. Octavien comme une épiphanie de Quirinus paraîtrait avec la couronne de myrte, attribut de Venus, souche de la famille julienne. Quirinus déjà aux temps de Virgile dans la religion officielle a été identifié avec Romule qui était considéré comme fondateur de l'Etat romain, comme le descendant le plus éminent de la famille julienne. Cette identification d'Octavien à Quirinus serait donc très honorable pour le successeur de Jules César et à plusieurs raisons.

La deuxième proposition concerne l'identification d'Octavien avec le dieu de la mer: *An deus immensi venias maris* (v. 29). Virgile et ici ne mentionne pas le nom de Neptune mais tous les déterminants dont il sert, se rapportent sans aucun doute à celui-ci. Parmi ces 12 divinités énumerées dans la première partie du prooemium Neptune est mentionné pour avoir donné un cheval nécessaire à cultiver les champs. Ici on ne se rattache pas à ce bienfait de ce dieu. Il me semble qu'il se trouve ici pour deux raisons tout-à-fait autres: 1. comme un dieu qui fournit l'humidité au sol, 2. comme un dieu lié particulièrement avec Octavien. Néptune a joué un certain rôle dans la biographie du fils d'Octavius et d'Atia.

---

[6] *Ad Aen.* I 292.

Pendant les dernières batailles d'Octavien avec Pompée, ce "Neptunius dux", possesseur de la Sardaigne et de la Sicile ayant arrêté l'importation des blés a contribué à la famine en Italie occupée alors par l'héritier de Jules César. Le peuple a manifesté son mécontentement envers Octavien en aplaudissant la statue de Neptune avec lequel s'identifiait Pompée. Octavien mis en colère a fait enlever du cirque la statue de Neptune et exprimait publiquement son opinion offensante envers le dieu en se vantant qu'il vaincrait son adversaire malgré la disgrâce de Neptune[7]. La colère d'Octavien était brève; bientôt il cherchait à gagner à sa cause ce puissant dieu de mer. En partant pour le combat décisif avec Pompée en l'an 36 il a organisé des cérémonies — une sorte d'un spectacle rituel en l'honneur de Neptune et Salacia avant la bataille de Myle et Naulochos[8].

Les propositions mentionnées avaient le caractère de l'identification avec les divinités connues, l'identification qui consistait à s'approprier leur sphère d'activité. La troisième proposition a le caractère un peu autre: Octavien devrait se transformer en une divinité astrale qui n'est pas suffisamment déterminée, ainsi comme était transformé en étoile son père par adoption après la mort. Cette proposition se trouve dans le troisième élément d'une phrase interrogative composée de huit vers (vv. 32–39); voilà le commencement de cette phrase: *Anne novum tardis sidus te mensibus addas* (v. 32). Ce motif de la métamorphose d'Octavien en étoile semble briser en quelque sorte l'homogénéité de l'idée hellénistique des épiphanies mises en vue dans les deux propositions précedentes; ici on attendrait plutôt encore une proposition de l'épiphanie parce que catasterismos c'est le genre de l'apothéose tout à fait autre quoiqu'elle ne soit pas opposée à l'identification. Pour expliquer cette hétérogénéité de l'idée il faut, peut-être, admettre une hypothèse que Virgile se sert d'un schéma de trois parties avec la division: la terre, la mer et le ciel. E. Norden en comparant le schéma de l'épigramme de Philae avec la division en trois parties correspondant à trois "regions" du monde retrouve le même ordre dans l'invocation à Octavien[9]. Il y avait probablement un schéma dans la poésie hellénistique qui était une base aussi bien pour l'invocation de Virgile que pour l'épigramme de Philae. Il me semble que pour expliquer un passage inseré proposant la divinisation astrale dans l'invocation de Virgile il faut accepter une autre hypothèse à savoir: le poète avec conscience fait allusion à la conception de la IX éclogue où la transformation de Jules César en étoile est accompagnée d'une abondance de fruits dans les vignobles et dans les vergers.

---

[7] Suet. *Aug.* 16: *Alii dictum factumque eius criminantur quasi classibus tempestate perditis exclamaverit, etiam invito Neptuno victoriam se adepturum ac die circensium proximo sollemni pompae simulacrum ei detraxerit.*

[8] App. *Bel. civ.* 96 (401 et 406).

[9] Comp. E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924, p. 71.

Il est possible que les deux hypothèses aient été utilisées par le poète, mais il semble plus probable que Virgile insistât sur la seconde qui lui permettait d'introduire de multiples symboles liés avec Octavien. Le poète place la constellation du princeps dans un lieu déterminé du zodiaque entre la Vierge, nommée ici Erygone et la Balance, qu'on appelle les aiguillons du Scorpion et le signe même du Scorpion. La scène de la métamorphose du souverain en nouvelle étoile est pleine de plastique et dynamique. Le grand poète y arrive en se servant de la personnification et de l'animation des signes du zodiaque. Les réactions du Scorpion à la nouvelle de catasterismos du souverain sont exprimées par les verbes d'activité: *contrahit* et *relinquit* (vv. 34—35). La présentation de cette scène au présent sert à rendre cette description plus plastique et dynamique. A Scorpion on donne une épithète très expressive *ardens* (v. 34). Dès que sur la voûte célèste apparaît Octavien comme une nouvelle étoile, Scorpion tout brillant serre ses bras en lui laissant plus que la douzième partie de la zone zodiacale. En rangeant Octavien parmi les signes de zodiaque le poète fait une allusion flatteuse à la constellation de la Balance sous laquelle est né le souverain. Mais l'opinion que l'auteur des *Géorgiques* liait à ce signe encore un autre symbole qui serait en harmonie avec le caractère agricole de l'introduction, paraît tout juste. C'est l'automne qui est sous le signe de la Balance — la saison de la récolte des fruits, des céréales, des vendanges. Cette constellation donc est liée avec les aspects essentiels de la vie des agriculteurs. Virgile pourrait-il oublier ces rapports au milieu de l'invocation, quand il fait la prière pour les humbles agriculteurs? Ce n'est pas sans raison qu'il a nommé Érygone — la constellation de la Vierge. Il y fait allusion à un fameux mythe dionysien où le fils de Sémélé avait apporté à Icarios, roi d'Athènes et à sa fille Érygone la vigne et le vin — boisson des dieux. C'est à ce mythe rattaché aux cérémonies agricoles pensait plutôt Virgile en le liant à l'idée agraire que symbolise Érygone qu'à celui qui est en connexion avec les speculations philosophiques sur la Vierge comme le symbole de la Justice. Peut-être pourrait-il penser et à ce dernier, mais ce n'est qu'en passant, en le liant à ce signe, parce que l'idée de la justice est indispensable pour diviniser le dirigeant politique[10]. La constellation du Scorpion était considérée par les astrologues comme siège de Mars, lié toujours à l'idée de la guerre. Peut-être, en présentant Scorpion effrayé et soummis à Octavien, Virgile voulait-il exprimer l'idée de la priorité de la paix agraire sur les dépenses pour la guerre. La proposition de l'apothéose astrale ce n'est qu'un des genres de la divinisation et c'est pourquoi le poète l'exprime par un élément de la phrase interrogative dont le verbe est au présent du conditionnel mais la scène de la métamorphose du souverain en étoile,

---

[10] Comp. J. Bayet, *L'immortalité astrale d'Auguste ou Manilius commentateur de Virgile,* REL XVII 1939, p. 159.

comme une paranthèse, est exprimée par l'indicatif présent. Ce contraste fait l'impression comme si catasterismos se passait devant nos yeux et l'adverbe "iam" renforce encore cette impression. Certains commentateurs antiques insinuaient que le poète souhaitait, peut-être, la mort à Octavien à cause de sa métamorphose en étoile[11]. Le poète n'avait pas en sans doute cette intention. En se servant de certains moyens d'expression, peut-être, voulait-il souligner que la divinité comme celle-ci est la plus convenable pour Octavien. Dans l'apothéose dont on parle il n'y a qu'un élément: la métamorphose du souverain en étoile mise en vue dans la zone zodiacale — le lieu futur du souverain et par les réactions du Scorpion. On ne le sait cependant, si le princeps ne devienne une constellation comme son père par adoption Jules César, comme l'avait présenté Ovide, s'il ne garde sa personnalité humaine comme les héros de la mythologie dont on parle dans *Somnium Scipionis* ce qui est suggeré d'une façon évidente par Manilius[12]. Virgile ne parle pas de tous ces détails. Il est évident que le poète prefère de parler de l'apothéose du souverain par des symboles astraux, sans décrire en détail la métamorphose elle-même et la vie posthume, que la présenter dans les scènes dramatiques comme l'avait fait Ovide[13].

L.P. Wilkinson suggère l'influence de la manière des poètes alexandrins de Théocrite et Callimaque, en particulier sur la structure de l'invocation à Octavien où il y a plus des nuances panégyriques et plus d'hyperbolisme de style que dans les autres épisodes de l'oeuvre du poète qui présentent la divinisation[14]. S. Biernacka prétend que le motif de placer Octavien comme constellation parmi les signes de zodiaque est typiquement alexandrin[15]. Il semble que la proposition même de l'identification du princeps avec le dieu, autant puissant que Neptune ou Quirinus, qui marque la générosité abondante de Virgile, est faite certainement sous l'influence de ces poètes alexandrins. Le caractère même d'une grotesque subtile et délicate qu'on ressent dans cette apothéose — c'est l'écho des apothéoses alexandrines où il y a tant d'éléments humoristiques. Le style même de ce fragment qui parle de la divinisation, temoigne les tendances pathétiques: le lexique maximalisant, des phrases à une syntaxe monumentale élargies par deux paranthèses, le caractère hymnique des expressions par lesquelles le poète s'adresse directement à ce divin personnage[16]. Loin de rejeter les influences de la poésie alexandrine qui meriteraient

---

[11] Serv. *ad loc.*

[12] Cic. *Rep.* VI 23, 25; Manil. I 756–788.

[13] *Met.* XV 840–842.

[14] L. P. Wilkinson, *The Georgics of Vergil*, Çambridge 1969, p. 146.

[15] Z. Biernacka, *Stosunek Wergiliusza do Augusta*, Księga Wergiliuszowa, Wilno 1930, p. 128.

[16] Comp. D. Pietrusiński, *Analiza estetyczna apoteoz cesarskich Wergiliusza*, Eos LXI 1973, p. 93.

d'être soutenues par les témoignages plus précis, je trouve la plus juste opinion de K. Büchner qui, ayant fait une analyse de tels éléments que la divinisation du souverain de son vivant, les prières adressées alors à lui et le fait que l'auteur de l'épopée lui demande de l'aider et d'avoir la bonté d'être en harmonie avec lui, tire une conclusion tout à fait juste que c'est inutile de chercher dans les modèles hellénistiques des stimulants pour présenter ce sujet en forme artistique si individuelle[17].

Horace a présenté, nous l'avons déjà dit, le problème de l'identification de la divinité avec Octavien dans *Carm.* I 2. Cette ode se compose de 13 strophes saphiques. Au point de vue du sujet on peut la diviser en deux parties: la première comprend les strophes 1—6 et la deuxième 7—14. Le sujet essentiel de la première partie est le vice du peuple romain plongé dans les guerres civiles, dans la deuxième partie on cherche un sauveur qui pourrait abolir cette faute du peuple et le purifier. Dans ces deux parties l'idée principale est exprimée au début et vers la fin de l'ode. Au milieu il y a des images qui expliquent l'idée annoncée tout au commencement. La première strophe nous annonce le courroux de Jupiter, la sixième dit qu'elle en est la cause, dans la septième on se demande, s'il y a un dieu qui pourrait sauver le peuple de cette calamité qui menace, dans les dernières on relève peu à peu ce dieu et on l'implore de rester sur la terre autant long que possible et d'être *pater atque princeps* du peuple romain. La première partie a le caractère narratif, la deuxième c'est une prière suppliante. La première partie dépeint la situation dramatique de Rome, dont l'avenir est présenté en couleurs sombres. Elle renferme deux tableaux: 1. la description des prodiges qui ont envahi la ville et qui annonçaient un cataclisme pareil au déluge mythique, 2. la description du Tibre debordé qui affouillait les édifices sacrés en vengeant les injures faites à son épouse, Ilia. Ce ne sont pas, à mon avis, deux tableaux séparés sans aucune liaison, au contraire, ils ne font qu'une unité grâce à la suite des causes et des effets. La neige et le grèle ont causé l'innondation du Tibre; ce ne sont point les prodiges annonçant la mort de César qui avait lieu il y a déjà 15 ans. La neige et le grèle, ce ne sont pas des phénomènes dignes d'être rappelés, un long temps après, comme les événements typiques parmi ceux qui avaient précédé le meurtre de César, d'autant plus que les phénomènes de telle sorte n'étaient pas appreciés comme les prodiges officiels[18]. Ces phénomènes doivent être en rapport avec l'époque actuelle. Le poète le souligne par l'adverbe "iam" qui chez Horace est rattaché au temps de son vivant[19]. Le poète connaît très bien ce phénomène extraordinaire de la nature de ses propres yeux

---

[17] K. Büchner, *P. Vergilis Maro*, RE VIII, col. 246.

[18] Comp. C. Gallovati, *Il secondo carme di Orazio*, La Parola del Passato X 1949, p. 213 et suiv.

[19] K. Büchner l'a prouvé, *Horaz-Bericht*, Burs. Jahrber. CCLXVI 1939, p. 123 et suiv.

et en le faisant remarquer par le mot *vidimus* (v. 14). D'où vient cette fureur de détruire chez le dieu du fleuve? La plainte de son épouse Ilia en est la cause, plainte contre le peuple qui a osé assassiner Jules César. Elle a été offensée comme vestale parce que Jules César exerçait le pouvoir du grand pontife et comme souche de la famille julienne. Cette vengeance n'est pas approuvée par Jupiter, peut-être, parce qu'elle est faite trop tard. Horace fait une revue des guerres civiles et de leurs effets, et il constate, que ce sont elles qui ont causé le courroux de Jupiter et pas la mort de César. Le tableau des cataclysmes est plutôt un avertissement, pour ne pas tomber dans le même vice. En parlant du déluge mythique le poète essaie de généraliser les délits isolés des hommes qui se sont effacés dans la vilenie des toutes générations. Le point névralgique de la première partie de cette ode, qui éveille le courroux de la divinité suprême, est *vitium parentum* (v. 23) — les guerres civiles. Les grands malheurs apportés par les guerres civiles depuis longtemps poussaient Virgile et Horace à en chercher la cause. L'un et l'autre avoue qu'il existe un vice héréditaire depuis les temps bien reculés. D'après Horace les guerres civiles, c'est l'effet du crime, dont le peuple romain est accablé, c'est-à-dire, du fratricide commis au moment de fonder la ville[20]. Virgile remonte dans le passé encore plus reculé jusqu'au crime du mythique Laomédon, qui avait refusé aux dieux la récompense, pour avoir construit la ville de Troie[21]. Dans la troisième de ses odes, dites romaines, Horace est déjà sous l'influence des *Géorgiques* et suit la conception du vice des Troyens et laisse sa conception du vice héréditaire de Romule[22]. Cette aïtiologie des guerres civiles avait pourtant un mauvais côté. Le châtiment n'est pas conforme au crime parce que lui-même est un crime. C'est pourquoi Horace laisse l'aïtiologie mythologique dans ses oeuvres et commence à considérer les guerres civiles comme le châtiment des dieux pour les vices du peuple romain. Et voici quelles en sont les causes d'après Horace: négligence du culte des dieux, relâchement des bonnes moeurs surtout la cupidité et la débauche[23]. Le poète comme le prophète du peuple romain essaie d'exhorter les concitoyens à quitter ces défauts et à restituer l'austérité des moeurs et de la vie. En outre cela, il faut aussi expier les délits. Pour les vices des aïeuls doivent faire pénitence leurs descendants[24]. Horace suit l'opinion de la continuité des générations et de la responsabilité héréditaire; l'expiation donc est d'autant plus nécessaire parce que la calamité n'est pas encore detournée, car *scelus* des guerres fratricides menace le peuple comme l'épée de Damoclès. Mais, le peuple romain peut-il lui-même expier les vices des guerres civiles?

---

[20] *Epod.* 7, 17–20.
[21] *Georg.* I 501–502.
[22] *Carm.* III 3, 17–24.
[23] *Carm.* I 35; III 6; III 24.
[24] *Carm.* III 6, 1.

Cette opinion serait conforme aux conceptions religieuses romaines. Cependant le poète dans *Carm.* I 2 propose un dieu-mediateur: *Cui dabit partis scelus expiandi — Juppiter?* (v. 79). Le poète hésite quel dieu veuille attribuer Jupiter pour accomplir cette expiation. Il demande à Apollon, à Venus, à Mars, s'ils étaient appelés à cette mission. La divinité suprême, sans y tenir compte, a choisi Mercure qui ayant adopté la figure du jeune Octavien doit réaliser ses dessins. Cette enumération des divinités, c'est une sorte de variation, conforme à la façon de penser des Grecs, qui consiste dans ce cas — là en ce qu'en présentant les dieux liés avec la famille julienne et par celle-ci avec tout le peuple romain, le poète a une occasion à glorifier Octávien comme θεὸς ἐπιφανής. Le fait de présenter Apollon à la première place comme καθάρσιος en est la meilleure preuve. Pourquoi l'un de trois dieux beaucoup plus en rapport avec Octavien que Mercure n'est pas messager de Jupiter? Pourquoi ce n'est pas Apollon qui était dieu de la cathartique? E.J. Bickermann suppose que la raison d'avoir écarté les trois divinités protectrices d'Auguste peut-être expliquée par le fait que le poète a exclu de la mission expiatoire du crime des guerres civiles les trois vainqueurs olimpiques dans trois guerres civiles de son temps: à Pharsale, à Philippes et à Actium[25]. C'est une hypothèse très suggestive, mais elle exigerait des preuves plus convaincantes. Mercure s'incarne dans le corps d'Octavien et s'identifie avec lui. La divinité de ce dernier n'est pas fondée sur ses mérites et ses faits, mais sur les tâches à accomplir. Les exploits par le souverain accomplis qui pourraient lui assurer l'éternité, ne sont pas la source de cette apothéose mais les besoins de l'Etat et du peuple. Donc la nature divine resulte de la mission à accomplir: expier les vices. Jupiter lui-même choisit Octavien qui devient une manifestation épiphanique de Mercure, fils de bienheureuse Maia. La mission est si importante qu'il faut donner à Octavien une puissance divine, elle exige tant de responsabilité que c'est le dieu seul qui peut l'accomplir. C'est pourquoi il fallait identifier Octavien avec la divinité. Octavien donc est une émanation de la divinité — le dieu sur la terre. Comment Horace fait-il connaître cette verité? Il dispose d'une nouvelle révélation. Timidement, ce qui est marqué à plusieurs reprises par la particule d'éventualité *sive* (vv. 33, 35, 41) et comme s'il craignait, il la revèle comme un prophète dans une extase: inutile d'attendre le salut d'un dieu qui est maître d'Olympe si éloigné, on a besoin d'un dieu qui siégerait sur la terre parmi le peuple romain et qui accomplirait la mission confiée par Jupiter d'abolir la faute, dont est accablée le peuple, à cause des guerres fratricides. La révélation du mystère de l'identification de dieu avec Octavien s'affectue lentement et avec beaucoup de tact. Dans les vers au bout du poème, le poète caractérise le souverain

---

[25] Comp. E. I. Bickermann, *Filius Maiae* (*Horace Odes I 2,43*), La Parola del Passato XVI 1961, p. 13.

par sa fascinante jeunesse: *Sive mutata iuvenem figura* (v. 40), dans la dernière strophe il n'y a aucun doute qu'il s'agit du souverain parce que le nom est déjà clairement marqué: *Te duce, Caesar* (v. 52). La première constatation encore timide et indécisive est renforcée, tout de suite, par la prière; là se relève la délicatesse et la discretion du poète. Au lieu de dire "Tu es dieu" comme le dirait servilement un flatteur ce que ne serait pas accepté par Octavien si moderé, quant au culte divin de sa personne, le poète dit: "Si tu es dieu, il faut que tu sois sauveur pour nous, il faut que tu reste avec nous sur la terre autant que possible". Horace ne veut pas révéler son avis mais il laisse le choix de la forme de divinité à Octavien. Cet exemple permet d'apprecier le génie poétique d'Horace dans toute sa splendeur[26].

Ensuite le problème se pose, comment expliquer de ces conceptions à sources religieuses helléno-egyptiennes chez Virgile et Horace, les poètes tellement liés avec les idées et les traditions et le rite romains. D. Norberg essaie d'expliquer, à mon avis, d'une manière convaincante[27]. Cet auteur propose la thèse générale: Virgile et Horace ont créé leurs épisodes déificatrices, au moment, où on ne savait encore, quelle idéologie adopterait Octavien: de continuer la tradition républicaine ou de restituer la dictature de son père adoptif. Avant le combat décisif avec Marc Antoine, le vainqueur à Actium se proclamait continuateur des traditions purement romaines. Il s'opposait contre la politique réligieuse d'Antoine qui se croyait Dionysos-Osiris incarné, en acceptant les hommages de ses sujets et ayant permis de construire un temple en son honneur. Dans sa biographie, Octavien, lui-même, se laissait tenter de s'identifier avec Apollon, mais avant de preparer la guerre contre Antoine, pour des raisons politiques, il a renoncé à toute exagération religieuse dans laquelle excellait toujours Antoine[28]. Après avoir pris la ville d'Alexandrie en l'an 30 a.n.e., Octavien avait à organiser la partie orientale de l'empire romain, tout en respectant la religion des peuples; en Egypte, par exemple, il a laissé le considérer comme une divinité incarnée, lui ériger des statues dans les temples et établir son culte conformement à l'usage oriental. Les échos de cet enthousiasme parvenus à la capitale, on s'inquiétait de la politique religieuse du vainqueur à Rome elle-même et en Italie. L'ode I 2 et le prooemium des *Géorgiques* ont été écrits avant le retour d'Octavien de l'Orient[29]. On comprend donc, pourquoi les poètes ont emprunté

---

[26] Comp. G. Rhode, *Studien und Interpretationen zur antiken Literatur, Religion und Geschichte,* Berlin 1963, p. 178–179.

[27] D. Norberg, *La divinité d'Auguste dans la poèsie d'Horace,* Eranos XLIV 1946, p. 398–403.

[28] Dio C. L 25.

[29] R. Heinze propose une autre date en liant la composition de l'ode avec le fait de renoncement les prérogatives par Auguste en faveur du sénat avant l'an 27 a.n.e. L'ode exprimerait cette inquiétude pour le sort de l'Etat.

cette conception de la divinisation, reconnue et acceptée par Octavien à l'Orient. Pour soutenir la thèse de D. Norberg on peut citer un argument tiré de la composition des deux oeuvres où les apothéoses ne sont présentées qu'en forme des propositions, toutes réserves faites, et avec hésitation. Virgile, tout au début de l'invocation, manifeste une incertitude par une expression impersonnelle *incertum est* (v. 25) quant aux bienfaits que pourrait faire Octavien comme un dieu. Cette incertitude est encore soulignée par la structure syntactique — coniugatio periphrastica activa: *Habitura sint* (v. 24). Les propositions, au caractère eventuel, sont exprimées par une longue phrase interrogative avec une particule anaphorique mise en relief: *Ne... an... anne* (vv. 25, 29, 32), le poète laisse à Octavien, sans lui suggérer quelque chose, un libre choix du pouvoir en employant le pronom rélatif généralisant: *Quidquid eris* (v. 36). Pour réléver la divinité d'Octavien, Horace comme Virgile, a employé la technique de gradation grâce à laquelle il a créé l'atmosphère d'incertitude et d'hésitation: lequel des dieux va s'incorporer au souverain. Le prophète de Venouse, pour créer une telle atmosphère, se sert de la particule d'éventualité *sive* (vv. 33, 35, 41). La révélation du mystère de l'identification de la divinité avec Octavien se fait aussi graduellement. Toutes ces restrictions résultaient de l'incertitude: Octavien acceptera-t-il la divinité proposée? Celui-ci après son retour de l'Orient en juillet de l'an 29 a.n.è. signalait qu'il voulait proteger les cultes indigènes et expulser les cultes orientaux. En l'an 28 a.n.è., pendant les cérémonies de dédicace du temple de Palatin à Apollon, donnait à entendre qu'il était loin de se considérer, ici à Rome, comme une divinité incarnée[30]. Depuis le retour d'Octavien de l'Orient l'idée de l'identification du souverain avec la divinité ne paraît plus dans les oeuvres de Virgile et d'Horace. Il y avait quelque chose à reprocher à D. Norberg d'avoir intérpreté comme ça ce fait à savoir: 1. le savant a oublié qu'en Orient hellénisé, depuis deux siècles, on vénérait les gouverneurs romains comme dieux, donc dans le culte d'Octavien en Egypte il n'y avait rien à surprendre les Romains, 2. depuis le combat à Actium l'attitude et le point de vue d'Octavien étaient déjà bien connus. Il me semble qu'on peut, tout de même, réfuter ces reproches. Les gouverneurs romains, dans les provinces orientales, étaient adorés comme dieux, mais quelques-unes seulement acceptaient ces hommages, par exemple: Flaminius et Marcellus. Les autres les considéraient comme les symptômes de l'exagération orientale et les méprisaient[31]. Personne ne savait, si Octavien traiterait serieusement les hommages de l'Orient ou les rejeterait. Il est vrai que le point de vue d'Octavien sur l'ensemble

---

[30] Suet. *Aug.* 52.

[31] Plut. *Flam.* 16; *In Varr.* II 11; 21; 51 suiv. Comp. aussi J. Korpanty, *Rozwój politycznej roli jednostki w republice rzymskiej i jego odbicie w literaturze*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, passim.

des pratiques religieuses ait été connu à partir des preparatifs de la guerre avec Antoine, mais on ne savait, si le princeps ne changerait pas son attitude, une fois devenu le souverain suprême de l'empire romain. Il y avait pourtant des symptômes, d'après lesquels, on pouvait juger son orientation religieuse pas assez claire. Il a laissé en Egypte vénérer sa personne selon l'usage oriental; il y était adoré comme Ζεὺς ἐλευθέριος[32]. Le temple, qu'avait fait construire Cléopatre en l'honneur d'Antoine, a été dedié à Octavien[33]. Le vainqueur d'Alexandrie en visitant le tombeau d'Alexandre le Grand, de fondateur de la monarchie absolue et vénéré en Orient comme une divinité, a rendu hommage à ses cendres, en y jettant des fleurs et ayant mis la couronne d'or sur sa tête[34]. On pouvait supposer qu'Octavien reviendrait à ses tendences qu'il avait signalé en 44—33 où il cherchait à s'identifier avec la divinité.

En comparant les conceptions de l'identification du souverain avec la divinité chez Virgile et Horace, on arrive à une conclusion, qu'il y a beaucoup de ressemblances mais on y trouve aussi quelques differences. Pour Virgile lé souverain, comme il l'a marqué dans l'invocation aux divinités protegeant l'agriculture, c'est un dieu agraire. Les deux identifications proposées, aussi bien que catasterismos, se rapportent aux dieux qui sont liées avec la culture des champs et la prière finale du poète à Octavien où il prie pour les agriculteurs, rend son caractère tout à fait claire. Selon Virgile, donc Octavien, comme dieu, aurait un grand domaine pour faire du bien tel que l'agriculture mais pourtant pas universel: lui, comme une divinité champêtre, patronnerait la restauration de l'agriculture ruinée qui jouait un rôle important dans les projets du grand renouveau entrepris par Auguste. — Octavien, dans l'oeuvre d'Horace, comme épiphanie d'un dieu déterminé, est créé pour une divinité d'un grand format. L'attitude de Jupiter en est la preuve. Suivant la volonté de celui-ci et à son nom le dieu incarné va accomplir les actes officiels d'expiation. La mission de la nouvelle divinité a la caractère religieux et public: la purification du peuple du vice des guerres civiles. La conception d'Horace a les tendences théologiques et historiosophiques tandis que la conception de Virgile se rapporte aux plans réels de la restauration de l'agriculture.

Chez les deux poètes, la divinité d'Octavien, c'est une distinction honorifique mais une grande obligation à la fois. Virgile propose les identifications sans les préciser; quant à Horace, il choisit une de ce grand nombre de divinités et comme s'il était inspiré mysterieusement, fait marquer, que ce dieu choisi, c'est Mercure au détriment de ces puissantes divinités tellement bienveillantes à la famille julienne comme Venus, Mars et Apollon. Chez Horace l'initiative de l'identification de la divinité avec

---

[32] CIG 4926.
[33] Dio C. LI 15,5.
[34] Suet. *Aug.* 18.

le souverain vient de Mercure; c'est lui, qui s'incarne à Octavien, et ainsi, par lui accomplira la purification du peuple romain. — Chez Virgile au contraire: c'est Octavien qui s'identifie avec la divinité, se fait pareil à un dieu connu, reprend les fonctions de celui-ci pour proteger et aider les agriculteurs. Dans les deux cas présentés il y a la même conception de l'épiphanie divine, mais à un caractère tout à fait autre: chez Horace c'est l'incarnation — la divinité s'incorpore dans le souverain, chez Virgile c'est la téification, c'est-à-dire, Octavien se transforme en dieu. Dans les deux cas pourtant sensiblement ou par sous — entendus patronne à ces identifications la volonté du dieu suprême.

Il existe une ressemblance dans la composition, dans l'atmosphère, dans la manière de présenter la divinité, de même que dans les conditions de l'apothéose, dans l'invocation de Virgile à Octavien et dans la deuxième partie de *Carm.* I 2, 29—52. Dans les épisodes on a employé la technique de gradation pour réléver la divinité d'Octavien qui a pour but de créer une atmosphère d'incertitude et d'hésitation lequel des dieux se révélera en Octavien. La résolution de ce mystère se fait autrement chez les deux poètes. Horace, tout d'abord, présente toute une série de candidats de Jupiter à l'incarnation, vers la fin le poète révèle le nom de la divinité et le souverain comme l'épiphanie de cette divinité est caractérisé par sa fascinante jeunesse. La première impression est soulignée par la prière qui fait part au lecteur de qui on parle et enfin dans la dernière strophe paraît le nom de César. Chez Virgile le nom de l'homme téifié se trouve au début de l'invocation, mais nous ne le savons pas quel dieu sera choisi par Octavien pour son "alter ego". Cette incertitude ne disparaît pas jusqu'à la fin, bien que la prière de Virgile adressée à Octavien comme à un dieu nous informe d'un fait déjà accompli. L'auteur des *Géorgiques*, vers la fin de l'invocation, n'adresse à ce nouveau dieu qu'une seule prière. Il lui demande personnellement de lui donner l'inspiration pour terminer son oeuvre et d'aider et proteger les agriculteurs. Horace, au contraire, demande à la nouvelle divinité plusieurs bienfaits. Tout au début, le poète demande à Mercure-Octavien de ne pas quitter la terre et de rester longuement parmi les Quirites. Ensuite il lui demande de traiter avec bienveillance ses sujets, malgré leurs défauts, et de ne penser qu'aux triomphes sur la terre. Il termine sa prière en lui demandant d'être un vrai père du peuple.

L'apothéose, présentée par Virgile et Horace, n'est pas sans obligation. La nature divine est nécessaire à Octavien comme une nouvelle personnalité pour remplir les tâches. L'auteur des *Odes* propose à la nouvelle divinité de venger les drapeaux de Crassus, pris par les Parthes, jusqu'à ce temps, invincibles. Virgile est plus discret à cet égard; en parlant de l'île Thulé, il fait allusion, que les îles britanniques ne sont pas encore conquises.

Les deux poètes, en cherchant les divinités, s'interessent à celles,

qui sont liées en quelque sorte avec la famille julienne ou avec la personne du princeps. Horace parle de Venus, d'Apollon et de Mars — divinités protectrices de la dynastie julienne. Par cette énumération, avec toute conscience, mais discrètement, il a glorifié le souverain. Virgile ne parle que de divinités favorisant l'agriculture mais sans aucun doute liées avec Octavien. Il ne les détermine pas précisement mais toutes les allusions permettent de les diviner.

Les poètes, l'un et l'autre, ont emprunté la conception de l'épiphanie divine aux conceptions religieuses helléno-egyptiennes, mais la composition des épisodes est si originale et si conforme à la réalité historique romaine qu'on ne peut pas trouver les exemples équivalents à ceux-ci dans la littérature hellénistique. Même dans ces petites unités thématiques, répresentant l'apothéose d'Octavien, se reflète dans toute la splendeur le génie de ces "hérauts" du grand renouveau entrepris par Auguste.

Lublin

Eos LXV 1977

HORACY O POEZJI PRAWDZIWEJ

Napisał

ANDRZEJ WÓJCIK

Horacego *sat.* I 4 jest najwcześniejszą z trzech tzw. literackich satyr tego poety, do których należą prócz wymienionej: *sat.* I 10 i II 1. Literackimi nazwano je dlatego, że problemy twórczości poetyckiej, uwagi i spostrzeżenia z tego zakresu występują tam w znacznie większym nasileniu niż w pozostałych satyrach horacjańskich[1]. Nie oznacza to, że wymienione trzy utwory są wierszowanymi wykładami lub np. artykułami omawiającymi konsekwentnie i metodycznie jakieś wybrane i ściśle określone zagadnienia z dziedziny literatury. Natomiast są z pewnością świadectwem historycznoliterackich i teoretycznoliterackich zainteresowań autora, który ponadto uważał za rzecz stosowną wiersz właśnie uczynić pośrednikiem w przekazywaniu czytelnikom refleksji na temat wierszy. Uwag swych nie wypowiadał wszakże w oderwaniu od spraw osobistych, lecz, przeciwnie, punktem wyjścia była własna twórczość traktowana już jako fakt społeczny o określonym czytelniczym rezonansie. Właśnie w *sat.* I 4 autor stara się zasugerować, iż ową reakcją części przynajmniej czytelników był sprzeciw wobec napastliwego tonu i metody imiennego piętnowania nosicieli przeróżnych wad. Utworem, który został tak nieprzychylnie przyjęty, była z pewnością *sat.* I 2 o wielbicielach cudzych żon. Co więcej, dyskusja z niezadowolonymi i mającymi zastrzeżenia osobnikami pełni w *sat.* I 4 funkcję zasady konstrukcyjnej, tym wyraźniejszą, że także ich głos raz po raz (w. 34–38; 78 n.; 82–85) daje się słyszeć. Niemniej jednak bohaterem głównym pozostaje Horacy i trudno się oprzeć wrażeniu, że cała ta dyskusja jest pretekstem tylko do wynurzeń osobistych przede wszystkim na temat pewnych zjawisk literackich i życia literackiego w Rzymie. Np. stwierdza Horacy, że to właśnie dlatego, żeby się nie narazić niechętnym gatunkowi satyrycznemu osobom powstrzymuje się od publicznej recytacji swych wierszy (w. 22–25). Nieco dalej usiłuje uspokoić tychże podobnym stwierdzeniem, że ani na sprzedaż nie przeznacza swych satyr, ani nie recytuje ich wobec szerokiej

---

[1] E. Fraenkel, *Horace*, Oxford 1957, s. 124 n., zwrócił uwagę na to, że poeci rzymscy od początku istnienia rodzimej literatury zdradzali szczególną skłonność do krytycznych i polemicznych uwag historycznoliterackich i teoretycznoliterackich. Wymienił Enniusza, Lucyliusza, Akcjusza, a z pisarzy bliższych chronologicznie Horacemu P. Waleriusza Katona.

publiczności, a jedynie przyjaciołom (w. 71—74). A zatem dyskrecja zapewniona i obawa przed ośmieszeniem bezpodstawna? Wcale nie. Sama sytuacja, do której nawiązuje omawiany utwór, świadczy, że zapewnienia Horacego niczego satyrycznie przezeń napiętnowanym nie gwarantowały. Wszak złośliwości zawarte w napisanej wcześniej satyrze drugiej (*sat.* I 2) przedostały się łatwo do wiadomości ogółu i wywołały wspomniany sprzeciw oraz oburzenie. Horacemu zależało więc bardziej na zaznaczeniu swej odrębności i wyższości od kolegów-poetów zdobywających popularność publicznymi recytacjami niż na uspokojeniu rozżalonych i poszkodowanych. Podobnie ma się rzecz z tą częścią satyry (w. 39—63), w której autor rozważa teoretyczny problem, czy utwory komediowe należą do poezji, czy raczej są prozaicznej natury.

Horacy skłonny jest odmówić poetyckiego charakteru tekstom komediowym. Jest zresztą tym werdyktem szczególnie i osobiście zainteresowany. Już w pierwszych wierszach bowiem (w. 1—7) zakwalifikował hurtem całą twórczość satyryczną Lucyliusza, a przez to cały gatunek poetycki satyry, jako pochodną od greckiej komedii zwanej starą, której najwybitniejszym przedstawicielem był Arystofanes [2]. Jeśli zatem komedii nie przysługuje cecha poetyckości, to satyrze także nie. Wobec tego Horacy nie jest poetą i nie jemu należy się ta nienawiść, którą żywią do poetów ludzie obawiający się ich twórczości, ludzie o których czytamy w w. 33: *omnes hi metuunt versus, odere poetas*. Rozumowanie takie oczywiście nie wytrzymuje krytyki. Przecież uczucie nienawiści pozostanie bez względu na to, czy ktoś został ośmieszony i napiętnowany przez Horacego — poetę czy raczej prozaika. I tym razem dyskusja z tzw. publicznością posłużyła za pretekst do znacznie ciekawszych i bardziej istotnych uwag o komedii, o satyrze, a przy tej okazji o poezji w ogólności, o jej dystynktywnych cechach i w czym się przede wszystkim przejawia.

Swoją pierwszą refleksję na temat, co właściwie decyduje o tym, że dany utwór ma poetycką naturę, rozpoczął Horacy od negatywnych stwierdzeń. Jego zdaniem decydującym wyróżnikiem poezji nie jest organizacja rytmiczna wypowiedzi ujętej w określony wzorzec rytmiczny, czyli wers (*sat.* I 4 40 n.) *neque enim concludere versum|dixeris esse satis.* Horacy odrzucił to kryterium formalne podobnie jak uczynił to Arysto-

[2] G. Williams, *Tradition and Originality in Roman Poetry*, Oxford 1968, s. 445 n., podaje w wątpliwość zasadność takiej kwalifikacji. Zwraca mianowicie uwagę, że świadectwo Horacego jest w tej kwestii dowodem jedynym. Polemizuje z tezą F. Leo, *Varro und die Satire*, Hermes XXIV 1889, s. 67—84, że to Warro wystąpił pierwszy z koncepcją zależności rzymskiej satyry od greckiej komedii starej. To raczej Horacy miał do tego określone powody (s. 446): „for Horace's point in *Sat.* I 4 that the Greek writers of Old Comedy were real poets, who knew their trade, but that Lucilius was not. ... Consequently, Horace's desire to connect Lucilius with Greek Old Comedy should not be taken as factually significant; it serves the point which Horace is trying to make".

teles[3]. Nie powtórzył wszakże za Arystotelesem, co zresztą budzi zazwyczaj pewne zdziwienie, teorii o mimetycznym charakterze dzieła literackiego. Aby rzecz nie pozostała w sferze abstrakcji, Horacy znalazł natychmiast przykład, również negatywny, twórczości wierszowanej, a nie będącej poezją. To twórczość satyryczna, a zwłaszcza jego własne utwory z tej dziedziny. Przyczynę wykluczenia stanowił — okoliczność to bardzo istotna — nazbyt prozaiczny język satyr (w. 41 n.): *neque, siqui scribat uti nos | sermoni propiora, putes hunc esse poetam.* Prócz tego Horacy znalazł inny jeszcze argument zaczerpnięty z historii literatury, świadczący, że istniał już wcześniej gatunek literacki, któremu odmawiano rangi poetyckości z tej samej przyczyny (w. 45—48):

> Idcirco quidam comoedia necne poema
> esset quaesivere, quod acer spiritus ac vis
> nec verbis nec rebus inest, nisi quod pede certo
> differt sermoni, sermo merus.

Chodzi więc o komedię, a słowa *quidam quaesivere* odnoszą się do sporu teoretycznego krytyków epoki hellenistycznej. W nich to właśnie pospolity język komedii budził tak poważne zastrzeżenia i opory, czego dodatkowym świadectwem może być wypowiedź Cicerona. Szkoda, że — podobnie jak Horacy — Cicero nie podał nazwisk wspomnianych przez siebie krytyków. Wypowiedź jest interesująca jeszcze i z tego powodu, że autor bierze pod uwagę oba aspekty literackiego tekstu, ten wersyfikacyjny i ten językowy, i zestawia je dla wyciągnięcia takiego samego wniosku jak Horacy (Cic. *orat.* 20, 67): *video visum esse nonnullis Platonis et Democriti locutionem, etsi absit a versu, tamen quod incitatius feratur et clarissimis verborum luminibus utatur, potius poema putandum quam comicorum poetarum, apud quos nisi quod versiculi sunt, nihil est aliud cotidiani dissimile sermonis.* Brink sądzi, że są to poglądy arystotelesowskiej szkoły krytycznej, ponieważ Arystoteles odtrącił niegdyś metrum jako probierz poetyckości[4]. Wypada jednak zauważyć, że Arystoteles nie miałby ani cienia wątpliwości w sklasyfikowaniu komedii jako utworu poetyckiego, ponieważ odpowiadała idealnie kryterium naśladowczego przedstawiania — mimesis. A zatem krytycy, o których mówi Horacy i Cicero, należeli zapewne do innego kierunku w hellenistycznej nauce o literaturze, do tych mianowicie teoretyków, którzy odeszli od kon-

---

[3] Arist. *Poet.* I, 1447[a] 28 — 1447[b] 23 (R. Kassel). Arystoteles przyznaje, że w języku greckim nie ma osobnej nazwy dla sztuki naśladowczej objawiającej się zarówno w poezji, jak w prozie. Stwierdza, że zwyczajowo łączy się formę wierszową z wyobrażeniem o poezji, co jest niesłuszne, gdyż na tej podstawie do poetów wypadałoby zaliczyć np. Empedoklesa, który był filozofem przyrody, a treść swych dociekań zawarł w heksametrycznym utworze *O przyrodzie* (Περὶ φύσεως). Natomiast dla sofisty Gorgiasza metrum jest rzeczywistym wyznacznikiem poezji (Gorg. *Hel.* 9): τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον.

[4] C. O. Brink, *Horace on Poetry*, Cambridge 1963, s. 162.

cepcji mimesis, katharsis i w ogóle od Arystotelesa. Ci byli kontynuatorami poetyki Kallimacha i można ich wyróżnić mianem krytyków aleksandryjskich[5].

Posługuje się zatem komedia językiem nie dość poetyckim. Takiego zarzutu nie można jednak postawić komedii staroattyckiej, a przede wszystkim Arystofanesowi, któremu przecież wraz z innymi dwoma komediopisarzami tenże Horacy przyznał z całym przekonaniem miano poety (w. 1): *Eupolis atque Cratinus Aristophanesque poetae* ... Pozostaje wniosek, że dyskryminacja grozi Menandrowi i w ogóle komedii mieszczańskiej zarówno w greckim, jak w rzymskim wydaniu (*fabula palliata*). Mówiąc o komedii Horacy wysunął inne jeszcze zastrzeżenia i braki dyskwalifikujące ten gatunek, a przypisał je zarówno treści utworów, jak ich językowi. Nie ma w nich — pisze — nic porywającego, zniewalającego, brak potężnego tchnienia poezji (w. 46): *acer spiritus ac vis | nec verbis nec rebus inest*. Warto podkreślić, że choć autor oddzielił formę od treści (*verba* i *res*), to jednocześnie zasugerował ich jedność i niepodzielność, ponieważ obie te sfery utworu równocześnie dotknięte są i niejako porażone przez niedostatek siły twórczej. Wtem zabiera głos oponent (w. 48—52). Znalazł dowód osłabiający siłę dopiero co postawionych komedii zarzutów. Oponent ów fikcyjny zrozumiał słowo *vis* zbyt dosłownie i wywnioskował zbyt pochopnie, że gwałtowna scena z krzykami, złością i przekleństwami jest właśnie tym przejawem siły wyrazu, którego oczekiwał, a nawet domagał się Horacy. Dlatego dostrzegł pożądane elementy siły twórczej w dość typowej dla komedii mieszczańskiej sytuacji, gdzie *pater familias* miota się na scenie w napadzie gniewu, widząc swego syna w szponach chciwej nierządnicy, dla której ten lekkomyślny utracjusz zrezygnował z małżeństwa z posażną dziewicą. Horacy replikuje, iż nie wystarczy wcale, że scena jest gwałtowna i pełna namiętności, jeśli jest przyziemna, pospolita i powszednia. Tłumaczy, że podobna sytuacja mogłaby się powtórzyć w Rzymie jeszcze dziś i nie byłoby w tym nic poetyckiego (w. 52 n.). Horacy powrócił do strony językowej dyskutowanego zagadnienia i powtórnie podkreślił, że nie wystarczy nadać wypowiedzi kształt wiersza, jeśli język pozostanie prosty, nieozdobny, a przede wszystkim taki, jakiego używa się na co dzień, jakim np. wyraża swe uczucia każdy rozgniewany człowiek (w. 54—56).

Dotąd krytyka negatywna wyłoniła same braki, z powodu których należy wypędzić z królestwa poezji autorów tzw. komedii nowej oraz twórców rzymskiej satyry, Lucyliusza, Horacego, Warrona. Lecz autor

---

[5] Brink poświęcił dużo uwagi poglądom teoretycznoliterackim hellenistycznego uczonego i poety zarazem, Neoptolemosa z Parion. Przedstawił go w świetle krzyżujących się wpływów szkoły perypatetycznej i aleksandryjskiej, i jak dokonuje rewizji poglądów Arystotelesa i oswaja je z duchem swoich czasów. Por. zwłaszcza Brink, *o.c.*, part II chapter 5: „Alexandrian Criticism and Neoptolemus on Poetry", s. 135—150.

nie poskąpił swym czytelnikom pozytywnego wzoru poezji prawdziwej. Przytoczył mianowicie w tym celu fragmencik z *Annales* Enniusza: *Postquam Discordia taetra | Belli ferratos postis portasque refregit*[6]. Dodał ważny komentarz, że choćby zdanie z *Annales* utraciło swoją wierszową strukturę, mimo to pozostałoby frazą poetycką (w. 60—62):

> Non, ut si solvas „Postquam Discordia taetra
> Belli ferratos postis portasque refregit",
> Invenias etiam disiecti membra poetae.

Czymże wyróżnia się zacytowana wypowiedź Enniusza? Na tle poprzednich uwag Horacego odpowiedzi szukać trzeba w dziedzinie zjawisk językowych. Cytowany fragment ma postać jednego z tropów stylistycznych, zawiera mianowicie personifikację dwu pojęć: niezgody i wojny (*Discordia*, *Bellum*). Tego rodzaju przekształcenie semantyczne na pewno nie zalicza się do cech typowych mowy potocznej, należy natomiast do repertuaru języka retorycznego i naturalnie poetyckiego[7]. Sądzę jednak, że Horacy wybrał ów fragment nie tylko ze względu na dostrzegalną waloryzację semantycznej strony języka. Miał zapewne na uwadze również walor obrazowości tzw. bezpośredniej, dzięki któremu fantazja czytelnika zostaje pobudzona do żywszego działania. Zarysowuje się bowiem przy percepcji tekstu taka np. scena: jakiś potwór zamknięty niby dziki zwierz w żelaznej klatce czeka na bliski już moment uwolnienia, aby się rzucić na ludzi ... Uwolnieniem potwora kieruje istota ludziom nieżyczliwa, brzydka maszkara siłą wyważająca zamknięte dotąd drzwi klatki, a może jakiegoś okazałego budynku, pałacu lub świątyni, na co wskazuje uroczyste *postis portasque*. Czytelnik czuje się przeniesiony w inny świat, do rzeczywistego podobny, ale i odeń odmienny, świat literackiej fikcji. I jeszcze coś. Akcja, jaka się rozgrywa w świecie przedstawionym, ma ścisły związek, ale nie z prywatnymi kłopotami majątkowo-rodzinnymi komediowego ojca (*pater personatus*), lecz z życiem całego narodu, z jego dobrem i powodzeniem. By zdobyć się na takie ujęcie rzeczywistości za pomocą środków wystarczająco poetyckich, trzeba zdaniem Horacego posiadać określone predyspozycje (w. 43 n.): *ingenium cui sit, cui mens divinior atque os | magna sonaturum, des nominis huius honorem*. Talent, natchnienie i skłonność do mówienia o rzeczach wielkich i ważnych, a nie byle jakich, decydują o przyznaniu miana poety[8]. Trzeba pod-

---

[6] Por. Porph., ad loc.

[7] Por. K. Zarzycka, *Problematyka literacka w Satyrach Horacego*, Roczniki Humanistyczne XII 1964, z. 3, s. 87: „Jest to postawa bardzo nam bliska — owo dostrzeganie istoty poezji w metaforze pojętej szerzej niż ją określała antyczna poetyka, raczej retoryka klasyfikująca figury i tropy".

[8] W. Wili, *Horaz und die augusteische Kultur*, Basel 1948, s. 79, wyjaśnił, że *os magna sonaturum* to „Fähigkeit des erhabenen Ausdrucks" (podkreślenie moje — A. W.). Sądzę, że w tym zestawieniu: *ingenium ... mens ... os ...*, strona językowa utworu jest jednak konsekwentnie pominięta.

kreślić, że Horacy uważał wrodzone, psychiczne właściwości za warunek niezbędny i chyba wystarczający, aby zaistniał fakt poetycki. Gdy mówi o tym podstawowym „być albo nie być" poezji, nie wspomina wcale o sztuce, czyli umiejętności pisania wierszy, o poprawianiu, skreślaniu (*limae labor et mora*), jak gdzie indziej nieraz, co też uważa się za wyraz istotnych przekonań Horacego o znaczeniu dobrego poetyckiego rzemiosła[9]. Dla celów egzemplifikacji posłużył się właśnie tekstem Enniusza, poety, którego braków był świadomy i krytykował go zwłaszcza z powodu niedoskonałości warsztatu pisarskiego[10]. Mimo to wybrał go i zacytował w charakterze wzoru i przykładu, co w tym przypadku ma szczególnie silną wymowę i powinno być brane pod uwagę w dyskusji nad tym, co Horacy sądził o roli i znaczeniu natchnienia oraz talentu poetyckiego. Również wybór samego cytatu z *Annales* był dobrze przemyślany. Skupiają się w nim jak w soczewce najważniejsze aspekty poetyckości: język poetycki (jego odmienność od prozy ma naturę semantyczną), obrazowość i fikcja literacka. Prócz tych wyróżników Horacy wymagał od poezji, by sprawy ludzkie ujmowała w sposób pogłębiony, przedstawiała je w wymiarze powagi, otrzepane z kurzu pospolitości. Tych cech brakowało horacjańskim satyrom w przekonaniu samego ich autora, który z niespotykaną szczerością i samokrytycyzmem wyznał (w. 39 n.): *primum ego me illorum, dederim quibus esse poetis, | excerpam numero*. Tymczasem już w przeprowadzonej przez Horacego krytyce języka satyrycznego, który tak wyraźnie różnić się powinien od enniańskiego urywku, uderza pewien fragment właśnie ze stylistycznego punktu widzenia zastanawiający. Mam na myśli zdanie (w. 60 i 62): *non, ... | invenias etiam disiecti membra poetae*. Wypowiedź składa się z wyrazów pospolitych, stylistycznie nienacechowanych, jakie przystoją skądinąd prozie (*sermo*). A jednak wyrazy te zaczerpnięte z języka potocznego uległy przeobrażeniu, jakby je dotknęła różdżka czarodzieja. Można jednak dotknięcia różdżki wyśledzić i zanalizować za pomocą odpowiednich terminów znanych z poetyki opisowej: hypallage adiectivi, przenośnia, gra znaczeń (wyrazu *membra*), aluzja i w dodatku wrażenie obrazowości dzięki metaforyzacji zdania. Wskutek tego cytowana wypowiedź oscyluje w momencie percepcji między pojęciem konkretnego poetyckiego tekstu, wiersza po prostu, w którym ktoś poprzestawiał wyrazy i zburzył metryczny porządek, a obrazem poety poszarpanego na drobne kawałki, gdyż — i tu kryje się aluzja mitologiczna — „jak ciało Orfeja | Tysiąc Pasyj rozdziera go w części". Posłużyłem się słowami Norwida, który trochę inaczej niż

---

[9] Por. np. M. Brożek, *Historia literatury łacińskiej w starożytności*, Wrocław 1969, s. 308: „Ostatnia wreszcie część poetyki Horacego ... porusza w sposób zasadniczy postulat nierozłączności (podkreślenie moje — A. W.) talentu, *ingenium*, i znajomości sztuki, *ars*, jako warunku właściwej realizacji utworu poetyckiego".

[10] Por. np. Hor. *Sat.* I 10, 54; *A. P.* 258–262.

Horacy, bo wprost i bez niedomówień odwołał się w celu porównania do opowieści mitologiczej o tragicznym końcu trackiego lutnisty. W ten sposób przemycił autor do prozaicznej satyry własną, bardzo przecież udaną, próbkę poetyckiego stylu — może na wszelki wypadek, gdyby ktoś potraktował zbyt serio jego rezygnację z miana poety. Wnet się jednak pohamował i prozaicznym zwrotem (w. 63) *hactenus haec* zdecydowanie odciął się między innymi i od enniańskich pokus.

Satyra I 10, druga z trzech literackich, nie dostarcza tak istotnego materiału do bliższego poznania poglądów Horacego na poezję prawdziwą. Autor porzucił bowiem szerszy punkt widzenia i ograniczył się do obserwacji literackiego gatunku γελοῖον, jakby „prześmiewności", do którego należały i satyra, i komedia, i mim[11]. Natomiast w *sat.* II 1 powraca, choć w innym zupełnie kontekście, zestawienie satyry i epiki (w. 1—4 i 10—15). Prawnik Trebatius, proszony żartobliwie o fachową konsultację, odradził Horacemu pisanie satyr, ponieważ może to doprowadzić do kolizji z prawem z powodu zniesławienia, a doradził twórczość epicką na współczesny temat. Jego rada nie miała nic wspólnego z teoretycznymi poglądami na hierarchię rodzajów literackich, lecz wynikała między innymi z czysto praktycznego nastawienia: można dostać nagrodę. Natomiast Horacy odpowiedział na propozycję Trebatiusa w kategoriach literatury, a nie dobrego interesu. Wytłumaczył się brakiem odpowiednich zdolności w tej szczególnej dziedzinie ludzkiej działalności, gdzie chcieć nie znaczy móc (w. 12 n.): *cupidum, pater optime, vires | deficiunt.* Z całego kontekstu przebija przeświadczenie, wyczuwalne już w *sat.* I 4, o wyższości epiki, a zwłaszcza eposu bohaterskiego, który wymaga specjalnych uzdolnień. Powtarza się też znany z *sat.* I 4, 62 zabieg polegający na tym, że Horacy jakby nieumyślnie wpada w styl uroczysty, znamionujący wielką poezję, i drażni czytelnika niepewnością: mówi Horacy prawdę, czy może udaje, że brak mu epickiej weny. Próbka stylu epickiego i tym razem wyróżnia się wśród reszty tekstu metaforyką,

---

[11] Zarzycka, *o.c.* s. 87, dostrzega w *Sat.* I 10, 9 nn. cechy prawdziwej poezji ujęte w rodzaj prawideł stylu. Są to raczej fachowe porady przeznaczone dla autora satyry, gatunku nie należącego przecież do wielkiej poezji. W zestawieniu środków stylistycznych, jakich Horacy radzi mu używać, znajduje się język poetycki i retoryczny i towarzysko-konwersacyjny do wyboru. Horacy sugeruje, że pisarze starej komedii attyckiej dysponowali owymi środkami, a Lucyliusz nie. Fraenkel, *o.c.* s. 129, domaga się nadto, żeby w tych stylistycznych postulatach dostrzec także walor ich funkcjonalności specjalnie w gatunku satyrycznym, wyczulonym na problemy moralne: „But in the present context it is, above all, important to realize that these stylistic demands are by no means a mere matter of form. As is clear from the whole section (sc. w. 9—15 — A. W.) and particulary from its conclusion, *ridiculum acri fortius et melius magnas plerumque secat res*, the dominating interest is in the moral function of this kind of writing ... The stylistic attitude which Horace postulates for the *sermo* is the adequate expression of a definite attitude in actual life, of a definite behaviour in conversing with our fellow men".

obrazowością, poważną tematyką i dramatyzmem proponowanych wątków (w. 13–15)[12]:

> neque enim quivis horrentia pilis
> agmina nec fracta pereuntis cuspide Gallos
> aut labentis equo describit volnera Parthi.

Pomijamy tu kwestie wynikające z apologetycznego charakteru omawianego fragmentu *sat.* II 1. Niezależnie od powodów, dla których Horacy wzbrania się *Caesaris invicti res dicere*, przyznaje konsekwentnie epice tzw. wielkiej wyjątkową rangę, rangę prawdziwej poezji.

Do podobnych konkluzji prowadzi lektura fragmentu z *Listu do Augusta* (*epist.* II 1, 231–259), gdzie Horacy pomawia Aleksandra Wielkiego o brak smaku literackiego, a chwali Augusta jako lepszego znawcę poezji, który właściwie ocenił twórczość Wergiliusza i Wariusza. I znów na drugim końcu hierarchicznej skali Horacy postawił i eposowi przeciwstawił swe własne *sermones* wraz z ich nieodłączną cechą przyziemności (w. 250 n.): *Nec sermones ego mallem | repentis per humum quam res componere gestas.* Wyższość utworów epickich jest oczywista, zwłaszcza tych, które podejmują tematykę współczesną. Ze słów poety przebija głębsze zrozumienie doniosłości dzieł cesarza Augusta. Dojrzał bowiem znamiona wielkości nie tylko w zwycięskich wojnach, lecz i w zakończonych, a wobec tego powinien by się również znaleźć natchniony piewca dzieł pokojowych. Rzym, w którym zamknięto świątynię Janusa, Rzym, którego imię samo zdolne jest obezwładnić wroga, może być obfitym źródłem inspiracji dla poety epika. To przekonanie przebija z kilku heksametrów z bardzo wyraźnymi, jak w *sat.* II 1, 13–15, cechami stylistycznymi języka poetyckiego (w. 252–256):

> terrarumque situs et flumina dicere et arcis
> montibus impositas et barbara regna tuisque
> auspiciis totum confecta duella per orbem
> claustraque custodem pacis cohibentia Ianum
> et formidatam Parthis te principe Romam, ...

W w. 257 nn. Horacy zwraca uwagę na dysproporcję między *parvum carmen*, na jakie go stać, a więc utworem należącym do gatunku poetyckiego skromniejszego niż epos, a dostojeństwem osoby, której ten utwór miałby służyć. Świadomy tego braku proporcji poeta nie odważy się uczynić Augusta przedmiotem swej pieśni. Oczywiście każdy, kto czyta te wersy, jest skłonny uważać je za zwykłą, typową samoobronę poety przeciw narzuconym tematom, a nawet formom poetyckim, za jeszcze jedną *recusatio*. Jednocześnie czytelnik wzdraga się widząc u schyłku

---

[12] Wybór participium *horrentia* można uważać za świadome nawiązanie do tradycji języka epickiego; por. Enn. *Ann.* 285: *densantur campis horrentia tela virorum.*

twórczości Horacego (*List do Augusta* datuje się na r. 14 lub 13 p.n.e.) nawrót do tak ogranego chwytu, tj. do *recusatio*, w którego merytoryczną potrzebę też nie bardzo może uwierzyć. Naprawdę trudno pomyśleć, żeby Augustus, przekonany już w pełni do lirycznej twórczości Horacego, z której zresztą spłynęło nań wiele nieskąpych pochwał, wciąż jeszcze nagabywał poetę o epopeję[13]. Owszem dopominał się podobno o „rozmowę" w *sermones*, jakie właśnie powstawały — Suet. *Vita Hor.* (s. 298, C. Roth): *irasci me tibi scito, quod non in plerisque eiusmodi scriptis mecum potissimum loquaris* — i doczekał się, o czym świadczy *epist.* II 1. Wiadomo poza tym, że w wierszach lirycznych bliskich czasowo *Listowi*, czyli w IV księdze *Pieśni*, Horacy wyrażał się o cesarzu z większym jeszcze niż dawniej entuzjazmem. Tak, ale mimo to nie napisał jednolitego utworu, którego bohaterem byłby Rzym za pryncypatu Augusta. Augustus nie znalazł w nim, w Horacym jak w Wergiliuszu i Wariuszu, herolda swojej sławy powiększonej do homeryckich wymiarów. I kto wie, czy Horacy w swoim jedynym wprost do cesarza adresowanym liście nie przyznaje się szczerze do pewnych ograniczeń, jakie mu narzuciła jego własna natura. Zwłaszcza imiona podziwianych i wysoko cenionych przezeń twórców, Wergiliusza i Wariusza, na których powołał się chwaląc gust literacki Augusta, przemawiają za tym, by traktować wypowiedź poety poważnie jako wyznanie sui generis niemożności. Nie jest rzeczą nieprawdopodobną, że Horacy odrobinę boleśnie odczuwał fakt, iż nie potrafi stworzyć dzieła wielkiego jak *Eneida*, że nie wstąpi nigdy w ślady wielkiej, imponującej tradycji epickiej. Horacy czuł dla niej szacunek, który rósł raczej niż malał z upływem lat. W *carm.* IV 8 w sposób bardzo znamienny wybrał przykład dla zilustrowania twierdzenia, które zresztą funkcjonowało już jako locus communis, a mianowicie, że poezja lepsze świadczy usługi sławie wielkich ludzi niż sztuki plastyczne[14]. Otóż w słowach pełnych uniesienia przypomniał, że to kalabryjskie muzy Enniusza zapewniły Scypionowi wielkie imię, podobnie jak i Romulusowi (w. 13—24). Niezależnie od wszelkich zastrzeżeń, jakie budziła w Horacym niedoskonałość warsztatu pisarskiego autora *Annales*, oraz wbrew ogól-

---

[13] W. Wimmel, *Kallimachos in Rom. Die Nachfolge seines apologetischen Dichtens in der Augusteerzeit*, Wiesbaden 1960, s. 292, przypuszcza, że choć August nie oczekiwał już (r. 14 p.n.e.) od Horacego epopei o swoich czynach, narzucał mu się jako adresat *sermones*, co również budziło niezadowolenie poety i zmuszało go do zajmowania obronnego stanowiska. Zapewne, ale w *Epist.* II 1, 250—259 Horacy najwyraźniej tłumaczy się, że nie jest w stanie napisać eposu.

[14] Por. np. Cic. *pro Arch.* 30; ten właśnie locus poprzedza w *Liście do Augusta* osobiste wyznania Horacego (w. 248—250):

> Nec magis expressi voltus per aenea signa,
> quam per vatis opus mores animique virorum
> clarorum apparent. Nec sermones ego mallem ...

nej niechęci, jaką żywił wobec rzymskiej poezji archaicznej, przykład dawnego dzieła epickiego uznał za najtrafniejszy, najbardziej przekonywający i oczywisty. Poezja epicka Enniusza mimo wszelkich niedociągnięć formalnych była w oczach Horacego i prawdziwa, i wielka w tym sensie, że poświęcona ważnym, narodowym sprawom. Wobec epiki czuje się Horacy skromnym poetą, pomniejszonym twórczo o te wszystkie możliwości i środki, jakimi dysponuje technika eposu. Z tego zapewne poczucia zrodziło się określenie *parvum carmen* i pojawiło się w kontekście relacji cesarskiego majestatu do skromności bynajmniej nie fałszywej naszego poety (w. *epist.* II 1 257–259):

sed neque parvum
carmen maiestas recipit tua nec meus audet
rem temptare pudor, quam vires ferre recusent.

Z określeniem *parvum carmen* koresponduje znane porównanie z *carm.* IV 2, 27 nn. Horacy widzi się tam pszczółką matyńską i tak pisze o sobie: *operosa parvus | carmina fingo.* Epitet „mały" sc. Horacy występuje w *carm.* IV 2 w zestawieniu z poezją wielkiego Pindara, a więc w porównaniu z gatunkiem „wyższej liryki", mianowicie chóralnej. W porównaniu z epiką – a także z liryką chóralną lub może raczej wobec zadań i społecznej rangi tej poezji, melika jawi się Horacemu w innym, właśnie mniejszym wymiarze, przy czym kryterium miary stanowią różnice między takimi pojęciami, jak społeczeństwo i jednostka, naród i obywatel, naczelnik państwa i człowiek prywatny.

Któż jednak nie wie, z jaką radością i dumą mówił Horacy o swej poezji melicznej i w samych *Pieśniach*, i w *epist.* I 19? Wtedy jednak oceniał przeważnie swe osiągnięcia w obrębie tego samego rodzaju literackiego, a jeśli porównywał je z epiką, jak w *carm.* IV 9, to czynił to z oczywistą intencją apologetyczną, z zamiarem takiego oddziałania na publiczność literacką, aby zdobyć przychylność dla form nieepickich poezji. Pozostawiając dokładniejszą analizę tych wypowiedzi Horacego do stosowniejszej chwili i miejsca można, sądzę, wyrazić przekonanie, że Horacy uważał bez wątpienia melikę za poezję prawdziwą, choć nie nazwałby jej zapewne wielką z przyczyn wskazanych powyżej.

Do zjawisk językowych z pominięciem zagadnień tematycznych ograniczył Horacy swoje uwagi o poezji we fragmencie *epist.* II 2, zwanego *Listem do Florusa.* Florus był młodym człowiekiem z otoczenia Tyberiusza, należał do grupy uprawiających poezję paniczów, którzy właśnie w tym czasie, gdy list pisano, towarzyszyli pasierbowi Augusta w wyprawie na Wschód. List do młodego przyjaciela stał się dla Horacego okazją, aby raz jeszcze, podobnie jak na początku pierwszej księgi *Listów*, podkreślić wyższość poszukiwań moralnych pod przewodnictwem filozofii nad poszukiwaniem odpowiednich słów i rytmów, co dobre jest, ale w młod-

szym wieku[15]. Tak usposobiony Horacy wyraził się raczej lekceważąco o trudach związanych z poetycką twórczością (*nugae*, *ludus*). Łatwo go jednak przyłapać na niekonsekwencji, ponieważ w tymże liście trud ów wydał mu się ciężarem nie do udźwignięcia, zwłaszcza jeśli ktoś jest w pełni świadomy ciążącej na nim odpowiedzialności artystycznej[16]. Można się domyślać, że autor siebie uważał za twórcę piszącego z całą świadomością rozlicznych komplikacji, na jakie narażone bywa delikatne sumienie prawdziwego artysty. Trudno odgadnąć, czy Horacy poczuł się zbyt zmęczony ciągłym dorastaniem do wysokich wymagań sztuki, czy też wysiłki te wydały mu się w pewnym momencie życia nie dość poważne w porównaniu z pracą nad udoskonaleniem moralnym. W każdym razie w liście, który może być świadectwem, że jego autor znalazł się na drugim, pewniejszym brzegu filozofii i prawdy, z całym zaangażowaniem wypowiedział się również na temat rzekomo już porzuconej i mało ważnej poezji (w. 109—128). W centrum uwagi stanął utwór „odpowiadający wymaganiom sztuki" — *legitimum poema*. Określenie *legitimum* budzi pewną rozterkę. Można je bowiem uznać za epitet przypominający o istnieniu reguł i przepisów przeznaczonych do realizowania w praktyce pisarskiej przez twórców mało samodzielnych. Kojarzy się ten epitet przede wszystkim z poetyką normatywną. Uważna wszakże lektura kieruje naszą uwagę w inną jeszcze stronę. Praca nad *legitimum poema* jest w kontekście *Listu* przeciwstawiona radosnej twórczości grafomanów, którzy i po fakcie odczuwają dużą satysfakcję podziwiając to, co napisali. Przeciwstawienie służy przede wszystkim uwypukleniu trudności tworzenia przez prawdziwego poetę: zamiast zadowolenia skazuje się go na nieufność, na ustawiczną podejrzliwość wobec własnego dzieła i na rolę surowego, bezwzględnego sędziego. Z dalszego ciągu (w. 111 nn.) okazuje się, że ta cenzorska postawa jest potrzebna, aby nabrać odwagi do rugowania z tekstów poetyckich słów zadomowionych tam i wprost uświęconych tradycją. Horacy wprawdzie nie mówi wprost, dlaczego usuwane słowa nie chcą ustąpić (*invita recedunt*), ale wyrażenie z dziedziny religii *versentur adhuc intra penetralia Vestae* kojarzy się ze świętością i nienaruszalnością opartą właśnie na tradycji i szacunku dla przeszłości. Wówczas trudno oprzeć się refleksji, że poeta, który głosi program walki z usankcjonowanym słowem bez blasku (*parum splendoris*), nie wygląda

---

[15] Hor. *Epist.* II 2, 141—144:

Nimirum sapere est abiectis utile nugis,
et tempestivum pueris concedere ludum,
ac non verba sequi fidibus modulanda Latinis,
sed verae numerosque modosque ediscere vitae.

[16] Ibid. 126—128:

Praetulerim scriptor delirus inersque videri,
dum mea delectent mala me vel denique fallant,
quam sapere et ringi.

na obrońcę ustalonych norm, lecz na burzyciela. Horacy mówi nadto wyraźnie o odwadze, niezbędnej w podejmowaniu działań awangardowych, zbędnej przecież, gdy ktoś gorliwie przestrzega zasad sformułowanych przez obowiązującą aktualnie poetykę. Dlatego horacjańskie *legitimum poema*, to nie utwór szukający chwały w wierności przepisom, lecz dzieło, którego najwyższą racją i najwyższym prawem (*lex*) jest obrona języka poetyckiego i poetyckiego słowa przed utratą blasku, znaczenia i godności (*splendor*, *pondus*, *honor*). Rodzi się zaś ze szczególnej troski, która polega na nieustannej czujności i nieufności, aby słowa były bez przerwy „w stanie podejrzenia”[17]. Horacy wskazuje ponadto na konieczność wytężonej pracy nad takim dziełem, kierując uwagę — jak zaznaczono wyżej — na językową płaszczyznę utworu. Najpierw omawia kwestię doboru słów za pomocą selekcji wykluczającej (w. 111—114), a następnie pisze o pozyskiwaniu słów nowych, i to dwoma sposobami: przez wprowadzanie stosownych archaizmów słownikowych oraz potrzebnych neologizmów (w. 115—119). Rezultaty leksykalnych zabiegów i starań wyraził Horacy w pochwalnym, ozdobnym zdaniu z przenośnią i porównaniem, dzięki którym aktywność poetycka ukazuje się czytelnikowi w postaci dobroczynnej siły nawiedzającej kraj ojczysty i pomnażającej jego dobra ... językowe (w. 120 n.)[18]:

Vemens et liquidus puroque simillimus amni
fundet opes Latiumque beabit divite lingua;

To poetyckie podsumowanie działalności poety na niwie języka ojczystego nie było jednak słowem ostatnim w sprawie *legitimum poema*. Autor dorzucił jeszcze uwagi sięgające poza leksykę w dziedzinę stylu (w. 122 n.)[19].

W *Liście do Florusa* zatem problem prawdziwej poezji staje w nowym oświetleniu. Jest ona mianowicie niejako uzależniona od świadomej, samokrytycznej ingerencji autora w językową naturę dzieła. Jest rezultatem odważnych wystąpień niby na arenie politycznej[20], jest efektem walki,

---

[17] S. Barańczak, *Proszę pokazać język*, Teksty (1975) 1, s. 84 n. Autor mówi o poezji współczesnej: „O jakimkolwiek — estetycznym czy etycznym — sensie istnienia poezji można chyba dziś mówić tylko wówczas, gdy próbuje ona ze stałą, przeciw sobie nawet skierowaną czujnością, bronić swego języka przed zafałszowaniem i deprawacją z jednej strony, a bezradną izolacją — z drugiej”.

[18] Por. Hor. *A. P.* 55—58, gdzie słowotwórcza inwencja pisarzy została potraktowana jako pozytywna, wzbogacająca siła.

[19] Brink, *o.c.* s. 187, zwrócił uwagę, że Horacy nieprzypadkowo wyodrębnił te właśnie dwie grupy zagadnień języka artystycznego, lecz miał na uwadze ustalenia zaczerpnięte ze starożytnej teorii wymowy, czyli retoryki: „He (sc. Horace) moves from the choice of words to their connexion in a piece of verse. At the bottom of this is the rhetorical distinction between *delectus verborum* and *compositio*, ἐκλογὴ καὶ σύνθεσις ὀνομάτων, on which the tradition of ancient literary criticism is based”.

[20] Por. *Epist.* II 2, 111 n.: *audebit ... verba movere loco*; wyrażenie to przypomina urzędową funkcję cenzora rzymskiego, która polegała na przeprowadzeniu rewizji listy senatorów i usuwania z niej osób niegodnych: *senatu movere*.

zdobywania i pracy cierpliwej, jakiej nie szczędzi skrzętny ogrodnik, by ogród wyplewić. W dodatku dzieło już ukończone nie może w żadnym wypadku nosić jakichkolwiek śladów owych zmagań, dzięki którym powstało. Czytelnik powinien odebrać to samo wrażenie niewymuszonej płynności i naturalności, jakie odnosi widz obserwujący mistrza pantomimy (w. 124 n.):

> ludentis speciem dabit et torquebitur, ut qui
> nunc Satyrum, nunc agrestem Cyclopa movetur.

Horacy wprowadzając pojęcie *legitimum poema* proponował pewien ideał twórczości, którego realizacja powinna być ambicją każdego pisarza. Porównując wypowiedzi Horacego z *Listu do Florusa* z przekonaniami o poezji prawdziwej, znanymi nam z *Satyr* i z *Listu do Augusta*, obserwujemy zmiany punktu widzenia i wynikające stąd różnice w ujmowaniu przedmiotu. W teoretycznym sporze, czy satyra lub komedia należą do poezji (*sat.* I 4), wysunął autor na pierwszy plan kryterium języka poetyckiego. Dodał warunek talentu, natchnienia i zdolność do podejmowania wielkich tematów. Wzorem prawdziwej poezji była epika. Gdy zaś chodziło o to, aby poezja służyła wywyższeniu władzy politycznej skupionej w ręku princepsa (*sat.* II 1 i *epist.* II 1), najbardziej odpowiednim gatunkiem okazał się również epos. Wynikało to z przeświadczenia, że tzw. wielka tematyka znajduje najstosowniejszą oprawę w konwencji epickiej. W *Liście do Florusa* natomiast ukazał Horacy poezję prawdziwą na tle wysiłków twórcy niezmordowanie dążącego do doskonałości artystycznej. Autor tak kunsztownie układał swoje wypowiedzi, że odpowiednie fragmenty tekstu stanowiły praktyczną ilustrację teoretycznego twierdzenia, iż język poetycki jest najbardziej przekonywającym świadectwem poetyckości.

Poznań

HORATIUS QUID DE PERFECTA POESI SENSERIT

Summarium

Horatius, utpote qui non solum componeret versus, sed etiam in poesis naturam inquirere non dubitaret, in *Satiris* et *Epistulis* saepe patefecit, quid de variis carminum generibus sentiret. Huiusce commentarioli auctor locis ex Horatii *Sat.* I 4, II 1, et *Epist.* II 1, II 2 excerptis nonnullas poetae opiniones de poesi prolatas congessit et examinare studuit.

Horatius Aristotelis sententiam secutus, cui Cicero quoque assensus erat, non omnem orationem ad versificationis praecepta compositam poema esse putabat. Hac ratione ductus, num comoediarum scriptores in poetis annumerari deberent, haesitabat, satirarum autem scriptores de poetarum numero eximere minime dubi-

tavit, quippe qui versus cotidianae locutioni finitimos conscribere solerent. Ex Ennii fragmento ab Horatio laudato (*Sat.* I 1, 60 sq.) colligi potest, quid ipse a vero poeta exspectaverit. Ennii versibus naturam poeticam esse eandemque etiam numeris solutis permansuram Horatium putavisse apparet. Ennii quidem versus et personificationis q. d. figura et vi singulari imagines effingendi et facultate fictionem efficiendi verae vitae consimilem sed cum ea non parem a sermone cotidiano differre facile perspicitur. Quae textus poetici proprietates cum Horatii verbis veri poetae naturam describentis bene congruunt (*Sat.* I 4, 43 sq.): *ingenium cui sit, cui mens divinior atque os* | *magna sonaturum, des nominis huius* (sc. poetae) *honorem*. Virtutibus mere poeticis carmen perfectum dici potest, sed ad summam poesim consequendam scriptorem privatis rebus depingendis minime contentum ad publicas res et ad civitatem animum in carminibus attendere oportet. Qui autem populi res gestas, duces victores, clades hostibus illatas digne scribere in animo habeat, ad epicum carmen componendum accedat, quod solum in poesis generibus ad tantam materiam verbis exprimendam accomodatum sit. Sed non cuiusvis est epicum poema conscribere. Ingenio et viribus opus esse epici auctoris, qualis Ennius olim fuisset, quales Varius et Vergilius contemporanei essent, Horatio persuasum erat. Eum poematis epicis tantam auctoritatem attribuentem ex animo sententiam protulisse suspicari licet, quamquam non defuerunt, qui eo modo Horatium, lyricum vatem, Augustae aetatis celebrandae onus epicis poetis iniungere voluisse opinarentur. Horatius autem non ignorabat longe aliam esse lyrici carminis naturam atque indolem ad Caesaris invicti res convenienter dicendas (cf. *Sat.* II 1, 10 sq.) minime idonei.

In *Epist.* II 2, 109–128 praecepta quaedam inveniuntur, quae ad *legitimum poema* componendum necessaria visa sunt epistulae auctori. Ex iis plane elucet sermonem vere poeticum in carminibus adhibere eumque colere quaestionem maximi momenti Horatio fuisse. Vocabulorum enim curam poetis praescripsit, ne obsolescere ea aut inveterascere paterentur. Linguam vernaculam et ornare et augere poetarum esse putabat, quod per pulcherrimam metaphoram ex puri amnis imagine deductam expressit *Epist.* II 2, 120 sq.

Eos LXV 1977

DE PROPERTII ELEGIIS HYMNOS IMITANTIBUS

Scripsit

MICHAËL SWOBODA

In Augusteae aetatis poesi haud pauca inveniuntur testimonia, quae variorum nonnumquam litterarum generum poetas hymnos quoque coluisse demonstrent. Nam non solum in Horatii lyricis, sed etiam in Tibulli elegidiis praesto nobis sunt carmina, quae hymnorum proprietates atque structuram habeant. Non est insuper obliviscendum etiam in Vergilii *Aeneide* et Ovidii *Metamorphosibus* exsistere lyricas partes, quae hymnum aut precationem in mentem nostram redigant. Quam investigatione dignam quaestionem in litteris occasione data attactam Posnanienses philologi diligentius investigandam susceperunt[1]. Rem, quam in hac commentatione enucleandam mihi proposuerim, hymni in Latinis litteris historiam novis effectibus locupletaturam esse sperare audeo. Ad hymnorum enim apud Propertium compositionem explicandam accedo. Plurali quidem hoc loco numero usus sum, sed reapse perpaucae in poetae libris sunt elegiae, quae hymni naturam exprimant.

Hymnus in Bacchi honorem conscriptus haud dubie septima decima tertii libri elegia est, quae una cum elegia III 21 pertinet ad carmina definitum Cynthiae discidium antecedentia, qua de re in ultima tertii libri elegia (III 25) plane agitur. Itaque causae, quae poetam ad commemoratum hymnum componendum incitaverunt, privatissimae, ne dicam aperte, fictae fuerunt. Cum enim poeta ab amoris miseriis sese liberare non potuisset, a vini deo auxilium petere constituit.

Itaque in elegiae III 17 initio apostropham in deum (*Bacche*, v. 1) invenimus, quam adverbium *nunc* praecedit. Quo adverbio in ipso carminis initio collocato res, quae hoc tempore aguntur, eis, quae antea fuerunt, quasi opponantur. Quae autem causa esset, cur poeta deum hymno celebrare vellet, tertio demum et quarto versu demonstratum est eo modo: *insanae Veneris fastus... curae*. Itaque cum se ab amoris doloribus defendere non potuisset, Bacchum patronum sibi asciscere necessarium putavit. In primo enarratae elegiae versu legimus praeterea haec verba: *tuis humiles advolvimur aris*, quae hoc loco duplices partes

---

[1] Videas velim M. Swoboda, *Modlitwy i inne partie liryczne w Eneidzie Wergiliusza*, Symbolae Philologorum Posnaniensium II 1975, p. 57–88, et J. Danielewicz, *Pieśni hymniczne Horacego*, ibidem, p. 89–101.

agunt. Primum pronuntiandi hymni locum et orantis in deum mentem praecipue demissam describunt, id quod precationis indicium ducendum est, deinde autem eundem versum idem significare atque in Graecorum hymno verbum ἀείδω, itaque hymni incepti delimitatorem, ut recentiore verbo utar, esse arbitror. Ut in primi distichi initio dei nomen, ita in eius fine (v. 2) epithetum *pater* posita sunt. Quod epithetum cum vetustissimo Italicorum deo fecunditatis, „Liber" aut „Liber pater" appellato coniungitur, qui posterioribus temporibus idem esse atque Bacchus putabatur. In secundo versu invenitur insuper formula precatoria:

da mihi pacato vela secunda...,

in qua precum argumentum, ut ab amoris doloribus poeta liberaretur, duabus metaphoris, tranquillae navigationis et belli feliciter commissi imagine expressum est. His duobus versibus hymni expositio una cum formula precatoria et ipsis precibus continetur. In versu tertio incipit dei aretalogia, quae dicitur, quae laudativo officio fungitur et ex aliquot enuntiatis Bacchi insanum amorem sedandi, curas vino sanandi, amantes coniungendi et distrahendi potestatem illustrantibus constat (v. 3—5). In versu sexto iteratur formula precatoria, tamquam versus intercalaris[2] et adhibitum ibi verbum *dilue* significat talem precantis animi statum, qui maculae cuidam similis (citato versu vitium appellatus est) Bacchi tantum vino lavari potest. Versu septimo et octavo continetur partis epicae fragmentum, quo dei vis in animi aegritudinibus levandis illustratur. Commemorat enim poeta de Bacchi in Ariadnam amore, cui documento est constellatio ex Ariadnae corona facta, quam ipse deus curru lyncibus iuncto vectus in caelo collocavit[3]. In eadem epica parte aetium quoque conspicimus, quo novem astrorum constellationis origo explanatur. Lyncum praeterea mentio, quippe qui Bacchi sacri sint, de vini deo scientiam novo argumento auget. Versu nono et decimo iterum preces versus intercalaris instar apparent non imperativo modo quidem, sed claro iudicio expressae, quo poetam ab infelici animi motu (hoc loco malum appellato) morte tantum, aut vino, Bacchi dono, liberari posse demonstratum est. Distichum, quod sequitur (vv. 11—12), argumento suo quartum huiusce elegiae versum oratione significat, itaque laudativum quoque munus explet, sed disiunctorum amantium, insomnes noctes sobrie agentium doloribus descriptis Bacchi potionis vim planius ostendit. Intercalario modo iteratae preces etiam versu tertio decimo et quarto decimo laudant inebriantem vini potentiam, qua vocatus deus miserum poetam consopire potest. Preces his versibus expressae deum nominatim *Bacche* appellant et condicionalis enuntiati protaseos formam habent, cum

---

[2] Usus sum hoc loco artis vocabulo a Servio *in Verg. Ecl.* 8, 21 adhibito, quod idem significat atque recentior vox „refren".

[3] Cf. Arat. 71, Catull. c. 66, 59 et Ovid. *Fast.* III 509 sq.

condiciones ostendant, ex quibus confectis pendeant vota, quae poeta explere cupit. Quae vota tribus distichis (vv. 15—20) continentur hoc exemplo: poeta se vites culturum, eas ab animalibus defensurum esse vovet. Cum de animalibus diceret, de capris fortasse cogitabat, qui secundum antiquam fabulam in Dionysii cultu deo sacrificabantur. Denique se Bacchi usque ad vitae suae finem laudatorem fore promittit. Verbis autem (*el.* III 17, 19):

... per te et tua cornua vivam

se dei potestati vitam debere, quae non solum in eius natura, sed etiam in eius cornibus, praesenti conspicuoque huiusce potentiae signo, perspiciatur. Laudatum versum hypomnesin, quae dicitur, agnosco. Cornutus Dionysius tauri figura in precatione mulierum Elearum[4], hominis autem figura sed cum cornibus in capite in tragoedia[5] et hellenisticae aetatis artibus exsistit. Quod vicesimo primo demum versu incipit peculiaris Propertiani hymni epica pars, enarratum adhuc precatorio-hymnicum, ut ita dicam, elegiae III 17 fragmentum narrativae hymni partis prooemium duci potest. Ipsa autem narrativa hymni pars tamquam separatum carmen est, id quod verbo *dicam ego* (v. 21), hymni ineuntis delimitatore, plane declaratur. Cuius narrativae partis (v. 21 sq.), in litteraria ratione pars media dictae, cum commemorato prooemio (vv. 1—20) coniunctio in ea re posita est, quod Bacchi res gestae ab ipsius origine in quattuor sequentibus distichis descriptae dei potentiam iam in prima hymni parte adumbratam planius ostendunt. Postea de alio etiam totius carminis cohaerentiae documento disputabimus. In media explicati hymni parte agitur primum de Bacchi ex Semela matre Iovis fulmine icta ortu, qua de causa poeta *maternos partus* (v. 21) commemorat, qui alteri dei origini quasi opponantur, cum in mythologia nota fuerit narratio de immaturo Semelae partu in Iovis demum femore perlato. Itaque hic secundus Bacchi ortus „paternus partus" dici possit. Hoc igitur versu de dei genealogia mentio facta est. Deinde commemoratur Bacchi comitantibus nymphis Nyseis per Indiam et Asiam triumphalis peregrinatio, Lycurgus, Thraciae rex, a Baccho furore punitus, quippe qui deum colere noluerit. Poena, quam Thrax suscepit, a Propertio obscure expressa est (*el.* III 17, 23):

vesanumque nova nequiquam in vite Lycurgum

(sc. dicam ego). Si vocem *vesani* idem atque insanientis, activo sensu, significare consentimus, laudatus versus eo modo intellegatur necesse est: canam Lycurgum nequiquam inter palmites furentem. Quae cum ita sint hac locutione significat poeta fabulam ab Apollodoro III 25

---

[4] Cf. Bergk, *Poetae lyrici Graeci*, III[4], c. 6, p. 656.
[5] Cf. Soph. *fr.* 874 et Eurip. *Bacch.* 100.

traditam, in qua legimus Lycurgum animo captum in vineta se immisisse ut ea deleret. Attamen ignorabat se, cum vites caederet, filium suum Dryan, quem vitis ramulum esse existimaret, necavisse. In ea enim caede posita est ipsius poenae asperitas, quae Bacchi arbitrio superbo Lycurgo luenda erat (v. 23). Post narrat poeta de Penthei lugubri morte, a tribus maenadum choris (v. 24) dilaniati, quibus secundum Euripidis tragoediam (*Bacch.* 680 sq.) Antonoe, Agave, Penthei mater et Ino praeerant. Caedis participes Agaven matrem et Inonem fuisse Euripides (*Bacch.* 1119 sq.) scribit. Tum de Tyrrhenorum nautarum casu a deo in delphinorum figuras mutatorum narrat, cum Bacchum in navi vehentes non Naxi, sed Asiae litoribus appellere voluerint[6], postremo flumen mirabili modo vino abundans in insula Naxo ortum, ibidem Bacchi cultum quoque propagatum esse legimus (vv. 25—28). Quibus fabulis laudatis epica hymni pars ad finem perducitur, quae generatim Bacchi potentiam et mala omnibus dei cultum denegantibus allata demonstrat.

In undetricesimo versu incipit prophetica Bacchi signi descriptio, qui veste ad pedes fluente indutus, hedera et Lydia mitra ornatus odorato oleo manat. Deum Thebanae maenades tympana pulsantes et capripedes Panes calamo canentes et Cybele cum Corybantum choro comitabuntur. Orgiasticum, qui dicitur, Bacchi et Cybeles turrigera corona ornatae cultum coniungebat inter se Euripides *Bacch.* 72 sq., similiter atque Pindarus *Pyth.* III 77 sq. Panes cum Cybeles cultu consociabat. Denique manifestum fit Bacchi statuam una cum aliis simulacris astantibus a poeta descriptam tamquam signorum complexum efficere, qui in dei templo collocetur. Ante templi autem portam stat crater, ex quo sacerdos vinum, quod deo libetur, aureo vasculo haurit.

Statuae et crateris descriptio similiter atque sublimis et Pindarico ore tonantis poeseos in Bacchi honorem excultae promissio (vv. 29—40) ad finem perducunt illa poetica vota, quae versu vicesimo primo indicta sunt. Versus undequadragesimus et quadragesimus enarratae elegiae adhibito verbo *referam*, quod illi *dicam* in versu vicesimo primo exsistenti respondet, finis secundi hymni toti elegiae inserti haberi potest. Verba autem *haec ego ... referam...* (v. 39) ipso facto delimitator, qui dicitur, carminis finiti putentur necesse est. In enarrato hymno dei salutationem omissam esse videmus. Extremi duo versus (vv. 41—42) precationis forma conscripti coniuncti sunt cum elegiae initio et preces de pacando amore et dulci somno arcessendo repetunt (videas velim versus 3—4 et 13—14). Distichum, quod easdem atque in elegiae initio preces continet et totius carminis epilogum facit ille secundus supra commemoratus cohaerentiae auctor putandus est.

Totius elegiae III 17 compositionis forma eo etiam modo sub aspectum subiciatur:

---

[6] Cf. Apollod. III 38.

vv. 1 — apostropha, praeparatio ad precandum, positionis descriptio et ineuntis hymni formula
2 — formula precatoria et laudativa (epithetum)
3–5 — aretalogia, laudatio continuatur
6 — secunda formula precatoria
7–8 — partis epicae initium, laudandi Bacchi argumentatio
9–10 — tertia formula precatoria
11–12 — laudatio continuatur
13–14 — quarta formula precatoria, secunda apostropha, votorum introductio
15–20 — vota, hypomnesis
21–28 — pars epica (pars media) hymni, quae tamquam peculiaris hymnus mythologicus[7] toti elegiae inseritur
29–38 — vota continuantur, Bacchi statuae et templi visio
39–40 — partis epicae finis et simul secundus hymnus absolvitur
41–42 — quinta formula precatoria, toti elegiae finis factus est.

In Propertii elegia III 17 precatio cum hymno Homericae speciei artificiose coniuncta est, cum duae totius carminis partes, quamvis dissimilem structuram haberent, a poeta duabus praecipue rebus in unum cohaerens carmen consertae essent, qua de re iam supra disputavi. Propertii enarratus hymnus propior videtur hymnis mixtis, quos Menander Rhetor nono loco enumeravit[8]. Habet enim et supplicis et mythici hymni indicia et brevem generis mentionem. Nihilominus tamen nonnulla sunt Propertianae elegiae cum hymno Homerico *in Dionysium* (nr VII Weiher) communia. Homericus hymnus *in Dionysium* brevis est (59 versus). Continet manifestum prooemium, expositionem una cum dei descriptione et argumenti significationem. Sed hymni pars epica de Tyrrhenorum tantum nautarum casu narrat. Dionysii potentiam demonstravit hymni auctor descriptis miraculis, quae in navi deum vehenti acciderunt. Solus navis gubernator admirabilem vectoris naturam perspexit, cui Dionysius genealogiam suam diligentissime detegit[9]. Hymno finem facit antiquitus pervulgata formula χαῖρε, qua pronuntiata auctor se obligat, ut Dionysium colat. Commemorato hymno Homerico Propertianae elegiae hymnicum fragmentum (*el.* III 17, 21–40) compositione tantum simile est. Narrationis significatio et generis mentio apud Propertium in hymni prooemio invenitur. Mediam Homerici hymni partem una fabula complet, quam Propertius uno tantum disticho (vv. 25–26) attigit. Diligentiorem miraculorum descriptionem apud Propertium frustra quaeras, sed aliae fabulae ad Bacchum pertinentes a poeta Romano commemoratae magnam dei potentiam plane illustrant. Iuveni Dionysio in hymni Homerici initio

---

[7] Hac voce usus sum Menandrum secutus (*Rhet. Graec.*, III, p. 393, 1 Speng.)
[8] Ibidem.
[9] Cf. Ovid. *Met.* 576 sq.

(vv. 3—6) ab auctore descripto in Propertii elegia (III 17, 29—36) Bacchi statuae visio artificiose adaucta in elegiae epilogo paene collocata respondet. Quae cum ita sint de nonnullis vel maximum Graeci hymni et Latini similitudinibus dicere possumus. Bacchi persona et fabulae ad eum pertinentes in artibus et in litteris usitatum thema fuerunt. Satis habemus commemorare Lysicratis statuam Atheniensem et eiusdem argumenti mentiones a Romanis poetis, praecipue Augusteae aetatis, factas — Horatium *Carm.* II 19 et Ovidium *Met.* IV 17 sq. dico[10]. Hymnis in Bacchum apud Horatium (*Carm.* II 19), Ovidium (*Met.* IV 17 sq.) Propertiumque (*el.* III 17, 21—40) inter se collatis dicere non dubitamus numero tantum fabulosorum argumentorum in hymni parte media tractatorum omnes quidem poetas inter se consimiles esse, sed in singulis rebus exprimendis quemque aliter et sibi propria ratione agere.

Hymni proprietates ostendit quoque Propertii elegia IV 6, in cuius prooemio (vv. 1—10) ad futurum sacrificium praeparatio depingitur. Poeta ut sollemnis flamen sacrificii participes aliquotiens alloquitur: *sint ora faventia sacris* (v. 1), *costum molle date* (v. 5), *spargite me lymphis* (v. 7). Aliarum personarum tamquam una cum poeta in sollemnitate celebranda agentium praesentia ipsius sollemnis auctoritatem auget et veras res cum rebus in carmine fictis plane coniungit, id quod illusionem quae dicitur efficit, qua Callimachus in hymnis suis utebatur. In ea elegiae parte poeta nomen quoque personae, cui carmen dedicatum est non directe quidem, sed circumlocutione quadam in versu nono usus celebravit, ubi de laurea, Apollinis tutelae signo dixerat. Postea invocatur Musa Calliope et carminis argumentum proponitur (*el.* IV 6, 11—12):

> Musa, Palatini referemus Apollinis aedem:
> res est, Calliope, digna favore tuo.

E versu autem tertio decimo: *Caesaris in nomen ducuntur carmina...* comperimus elegiam Caesari inscriptam esse. Versu quarto decimo denique rogat poeta Iovem, ut carmen benigne audiat. In huiusce igitur elegiae expositione Callimachi hymnorum artis poeticae praecepta observantur. Elegiae nostrae pars media (vv. 15—68) Apollinem, qui in pugna Actiaca ut mirabilis Octaviani patronus occupatus erat, versibus persequitur, qua occasione data laudati dei persona hymnicae poesis more descripta est (vv. 31—36). Usus, qui inter Apollinem et Augustum intercedebat, dei oratione in principem habita (vv. 37—54) et una cum eo sagittis missis (vv. 55—56) demonstratus est. Versibus, qui sequuntur, Apollinis auxilli et una cum deo agentis Caesaris effectus describuntur, quae res hymni partis epicae simul epilogum facit (vv. 57—58). Totius autem elegiae extremum ex aliquot partibus constat. In primis secundam dei epiphaniam invenimus, divum Iulium Caesarem dico, qui adoptivi filii sui victo-

---

[10] Cf. etiam Sen. *Oed.* 403 sq.

ria, similiter ac maris dei, maxime gaudet (vv. 59—62). Quae secunda dei epiphania in hymnorum arte poetica omnino novum est elementum et a Propertio ad principis et eius gentis laudem adaugendam adhibitum esse arbitror. Loco, ubi de Cleopatrae fuga et de Caesaris triumpho catenata Carthaginis regina in triumphali pompa absente sermo est (vv. 63—66), significat poeta undecimum versum et victoriam Actiacam ipsius Apollinis gloriae monumentum esse asseverat, in cuius honorem ludi quoque Phoebi Actii sacri celebrabantur. Proprium ac definitum hymnicae in enarrata elegia partis delimitatorem verba ***bella satis cecini*** (v. 69) duco. In versibus 69—70 commemorat poeta Apollinem citharam ferentem et hac mentione facta ad hilarum ludum adhortatur, qui sollemne ad finem perducat. In explicata elegia inter partes, quae hymnum in mentem nostram redigebant, argumentum precatorium non invenimus. Versibus quidem 75—76 alloquitur poeta Musas et Bacchum (*el.* IV 6, 75—76):

ingenium potis irritet Musa poetis:
Bacche, soles Phoebo fertilis esse tuo,

sed hoc fragmentum ad hymnum, cuius indicia in elegia IV 6 demonstare cupivi, iam non pertinet.

Hymnica argumenta elegia insuper IV 9, praecipue in epilogo (vv. 71—72) ostendit. Quae elegia aetium est, quod Arae Maximae in Foro Boario originem interpretatur. Hac occasione data narrat Propertius de Herculis Victoris Romae cultu, adumbrat antiquissimam urbis Romae topographiam, nomen quoque montis Palatini explicat, cum locutione *Pecorosa Palatia* (v. 3) usus est[11].

Hanc totam aetiologicam, ut ita dicam, elegiam unius herois personam laudantem excipit parvus hymnus (vv. 71—72). Quibus duobus versibus hymno similibus nonnulla hymnica indicia continentur: a) epitheta Herculis in deorum numerum relati, ut *Sance pater* (dei nomen in elegiae initio traditum est). Utrumque epithetum demonstrat poetam deum affari, id quod verbis quoque *cui iam favet aspera Iuno* (v. 71) corroboratum est. b) Secundum hymni indicium est verbum *salve*, quod in recentiore arte poetica delimitator hymni exeuntis putatur. Epitheto *Sance* anaphorice repetito in versu septuagesimo secundo formula precatoria conspicua fit (*el.* IV 9, 72):

... velis libro dexter inesse meo.

Poeta rogat Herculem, ut ei pro carmine in dei gloriam conscripto gratiam suam praebeat.

Ultimi elegiae versus (vv. 73—74), quos nonnulli textus editores post versum septuagesimum collocant, secundum meam opinionem aetium

---

[11] Cf. Var. *L. Lat.* V 17 (p. 59 Sp.): ***eundem hunc locum a pecore dictum putant quidam, itaque Naevius Balatium appellat.***

nominis *Sanci* continent, quo appellatus Hercules antiquissimis temporibus a Curium, Sabinorum oppidi, incolis colebatur. Itaque ad hymnum (vv. 71—72) iam non pertinent, sed potius aetiologicam elegiae naturam comprobant. Hymnicus id genus elegiae epilogus aetiologico re vera carmini non congruat, sed privatae, praecipue ante elegiae finem, qui ad rem spectat, ab auctore pronuntiatae preces maxime idoneae mihi videntur. Quapropter in explicatae elegiae compositione non est, cur versus septuagesimus tertius et septuagesimus quartus in locum versus septuagesimi primi et secundi transferantur.

Posnaniae

Eos LXV 1977

DIE „HISTORIA AUGUSTA" UND DIE FRÜHERE RÖMISCHE GESCHICHTE

Von

HANNA SZELEST

Die *Historia Augusta*, die uns von der Spätantike überlieferte Sammlung der Kaiserbiographien von Hadrian bis Numerian, bleibt noch immer ein rätselhafter Überrest. Denn trotz den über sie vom Ende des XIX Jh. intensiv geführten Forschungen, ist es bisher nicht gelungen Entstehungszeit, Autorschaft und Zweck genau zu bezeichnen. Als Ergebnis dieser Forschungen entstanden mehrere Hypothesen; so wankt z.B. die Entstehungszeit unserer Sammlung zwischen dem III und VI Jh.u.Z. Was dagegen ihre Autorschaft anbetrifft (diē Handschriften schreiben die *vitae* 6 Biographen zu), tauchen zwei Theorien auf: der einen nach (repräsentiert u.a. von Mommsen, Peter, Klebs, Baynes) wurde die *Historia Augusta* von mehreren Autoren — nicht unbedingt von sechs — verfasst; die zweite, welche u.a. in Dessau, Domaszewski, Hartke ihre Änhanger gefunden hat, führt ihre Zahl nur auf einen Verfasser zurück. Doch die Vertreter beider Theorien willigen darin ein, dass die Biographen ohne Rücksicht auf ihre Anzahl falsche Namen angenommen haben. Wir kennen aber die Gründe nicht, die sie dazu gezwungen haben. Trotz vielen Unklarheiten und Schwierigkeiten, welche die *Historia Augusta* — Forscher stets überwinden müssen, ist die Sammlung für uns ein interessantes Werk der spätrömischen Literatur. Obwohl sie neben authentischen auch ausgedachte Nachrichten sowie absichtliche Fälschungen enthält und die Biographen sich durch keine Vorliebe für genaue Forschungen und Nachsuchungen auszeichnen, bleibt die *Historia Augusta* nicht nur die wichtigste, erhaltene Quelle zur Geschichte Roms

---

Abkürzungen

A Aurelianus
AC Avidius Cassius
AP Antoninus Pius
C Commodus
Ca Carinus
Cc Caracalla
Cl Claudius
E Heliogabalus
F Firmus
Go Gordianus
M Maximinus
MA Marcus Aurelius Antoninus
P Probus
PN Pescennius Niger
SA Severus Alexander
T Tacitus
TT Tyranni triginta

für die Zeit von Hadrian bis Numerian, sondern auch ein wichtiges Dokument des römischen politischen und religiösen Denkens[1]. Sie gehört ebenso zu den wenigen Werken der spätlateinischen Prosa; da die Biographien Suetons Nachfolger verloren gegangen sind, lässt uns gerade die *Historia Augusta* ferner kennenlernen, wie sich die Biographie als literarische Gattung nach Sueton entwickelte.

Für unsere Sammlung interessieren sich vorwiegend Historiker, viel seltener dagegen klassische Philologen und Historiker der römischen Literatur. Aus diesem Grund wurden Forschungen über die literarische Form des Werkes: Komposition, Stil, Sprache und Rhythmik, die meiner Ansicht nach mehrere interessante Einzelheiten bringen und zur Entscheidung über Autorschaft der Sammlung beitragen könnten, noch nicht hinreichend unternommen. Denn die bisherigen Ergebnisse der Forschungen dieser Art scheinen die Hypothese über einen einzigen Verfasser der *Historia Augusta* zu bestätigen. Man kann ferner auf viele anderen einzelnen Probleme hinweisen, welche eingehende Forschungen verdienen; zu ihnen gehört auch die Frage, ob der Biograph sich für die frühere Geschichte Roms interessierte und in welcher Form sie in seinem Werk zum Ausdruck kommt.

Die *Historia Augusta* erwähnt nur ausnahmsweise konkrete Ereignisse aus der älteren Geschichte Roms; so lesen wir in der Biographie des Kaisers Walerian über den Überfall der Gallier auf Rom (1, 3–5), über die punischen Kriege und über den Krieg mit Mithridates. Sie dienen dem Verfasser als Beispiele der schweren Lage, aus der Rom siegreich herausgekommen ist. In Aurelians *vita* ist die *pomerium* – Erweiterung von Augustus erwähnt (A 21, 11). Einige Male erinnert der Biograph im allgemeinem an alte Zeiten. Alexander Severus hielt nämlich mehrere *contiones* in der Stadt ab, weil er der Gewohnheit der alten Tribune und Konsulen folgte (SA 25,11) *more veterum tribunorum et consulum*) und auf ähnliche Weise ernannte er die Richter (SA 42,4: *exemplo veterum*). Einmal gedenkt er der *disciplina maiorum* (AC 14,4) sowie der alten Römer (Cl 13: *omnes illos veteres*). Eine kurze Übersicht der Geschichte Roms in Carinus *vita* schliesst die seine frühere Geschichte betreffenden Erwähnungen.

Dagegen kommen in unserer Sammlung viel öfter als historische Eregnisse Namen vor, die uns aus den ältesten Zeiten Roms oder aus der Zeit der Republik gut bekannt sind. Aus der Epoche des Königstums werden am häufigsten Romulus[2] und Numa Pompilius[3], einmal Tarquinius (Ca 2,4) und Malennius (MA 1,6), aus der republikanischen Zeit

---

[1] A. Momigliano, *An Unsolved Problem of Historical Forgery*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes XVII 1954, nos. 1–2, S. 24.

[2] C. 2, 2; SA 1, 8; M 18, 2; T 1; Ca 2.

[3] AP 2, 2; 13, 4; MA 1, 5; Ca 2, 3.

Scipiones[4] und aus der späteren, Augustus erwähnt[5]. Dreimal tauchen die Namen Catos Censorius[6], Catilinas[7], Sullas[8], Marius[9] und Pompeius[10], zweimal Camillus[11], der Antonii[12] und Caesars auf[13]. Zu Personen, derer nomina wir nur einmal antreffen, gehören Spartacus (M 9,6) und Athenion (M 9,6), Decii (A 42,6), Milo und Clodius (F 6,4), Corvini (A 9,4), Metelli (SA 44,3), Marcellus (SA 4,6), Coriolanus (PN 12,2), Laelius (Go 5,5), Rutilius und Mucius (Go 5,5), Quinctius Cincinnatus (PN 12,1), L. Cassius (AC 14,4).

Doch die oben aufgezählten Namen kommen in der *Historia Augusta* nicht im Zusammenhang mit Taten vor, mit denen sie sich gewöhnlich verbinden, sondern es fällt ihnen eine andere Rolle zu. Vor allem nämlich tauchen sie in Metaphern auf. So zum Beispiel lesen wir über Avidius Cassius: *Nec defuerunt, qui illum Catilinam vocarent...* (AC 3,5). Die Ähnlichkeit besteht darin, dass sich Avidius Cassius gegen Marcus Aurelius erhob sowie ehemals Catilina gegen Cicero die Verschwörung anstiftete. Catilinas Name kehrt noch einmal in der *vita* Clodius Albinus zurück, über den der Biograph schreibt: *armorum sciens prorsus, ut non male sui temporis Catilina diceretur* (CA 13, 1–2). Die Aufzählung Caracallas Verbrechen dagegen schliesst der Verfasser mit der Feststellung: *Sullam se etiam ostendens esse futurum* (Cc 4,10) und Fabius Sabinus nennt er *Cato temporis sui* (SA 68,1).

Ungefähr so oft wie in Metaphern, erscheinen historische Gestalten in Vergleichen. So wird Antoninus Pius zweimal mit Numa Pompilius zusammengestellt: *et qui merito Numae Pompilio ex bonorum sententia comparatur* (AP 2,2) und: *et qui rite comparetur Numae, cuius felicitatem pietatemque et securitatem cerimoniasque obtinuit* (AP 13,4). Die Kaiser Decii vergleicht der Biograph mit den antiken Decii (A 42,6), die Zwischenregierung nach Aurelians Tod mit der nach Romulus Ableben (T 1). Maximinus regierte wie Spartacus und Athenion (M 9,6: *...ut Spartaci aut Athenionis exemplo imperabat*), während Commodus Sulla sehr ähnlich war: *Cum occidisset Perennem, appelatus est Felix, inter plurimas caedes multorum civium quasi quidam novus Sylla* (C 8,1). Der Kaiser Caracalla redete seine Soldaten ebenso wie Sulla an: *...militesque suos quasi Sullae milites et cohortatus est et donavit* (Cc 5,4). Die Einführung der Namen

---

[4] elf Mal: PN 12, 2; E 26,2; Go 5,5; 9,4; 9,6; 17,2; 21,5; Cl 1,3; 7 A 9,4.
[5] sieben Mal: AC 11,5–6; SA7,5–6; SA 28,6; Go 21; A 21, 11; 42,3.
[6] AC 14,4; SA 68,1; Go 5,5.
[7] AC 3,5; CA 13,1–2; F 6,4.
[8] C. 8,1; Cc 4,10; 5,4.
[9] AC 3,8; PN 11,3; 12,1.
[10] Go 17,2; 21,5; P 2,3.
[11] PN 12,1; Cl 1,3.
[12] Go 1,1; 1,2.
[13] AC 11,5–6; M 18,2.

der ehemaligen Helden in die Vergleiche und Metaphern gibt dem Biographen die Möglichkeit die Charaktereigenschaften der Personen, die er mit ihnen zusammenstellt, stärker hervorzuheben und eindrucksvoller darzustellen; er kann dabei auch seine eigene Erudition zur Schau stellen[14].

Manchmal führt der Verfasser historische Gestalten als Beispiele (*exempla*) ein, welche seine Ausführungen bekräftigen sollen[15]. So illustriert er mit den Beispielen von Scipiones und Pompeius des Grossen den Gedanken, den er in Probus *vita* ausspricht, dass die Taten der berühmten Menschen in Vergessenheit gerieten, wenn sie die Geschichtsschreiber nicht schilderten (P 2,3). Ferner, wenn der Autor in Avidius Cassius Biographie über Sanftmut spricht, durch den der römische Herrscher sich am besten die Untertanen gewinnen wird, führt er als exemplum der *clementia* — ausser Antoninus Pius — auch Caesar und Augustus an: *Non enim quicquam est, quod imperatorem Romanum melius commendet gentibus quam clementia. Haec Caesarem deum fecit, haec Augustum consecravit* (AC 11,5–6). Auch wenn er mit dem, wahrscheinlich fictivem, Verfasser der Firmus *vita* polemisiert, welcher über diesen Thronbewerber sogar kleinste Einzelheiten angibt, äussert er die Meinung, dass sie für den Leser keine Bedeutung haben: *Sed haec scire quid prodest?* diesen Worten folgen einige darauf hinweisende Beispiele, dass solche Details die Geschichtsschreiber mit Stillschweigen übergehen auch, wenn sie bekannte Persönlichkeiten schildern: *Cum et Livius et Sallustius taceant res leves de his, quorum vitas arripuerunt. Non enim scimus, quales mulos Clodius habuerit, aut mulas Titus Annius Milo, aut utrum Tusco equo sederet Catilina an Sardo, vel quali in clamide Pompeius usus fuerit purpura* (TT 6,4; F 6,4).

In den Biographien des Marcus Aurelius (Iulius Capitolinus), Alexander Severus (Aelius Lampridius) und der Gordiani (Iulius Capitolinus) gedenkt der Verfasser einiger historischen Gestalten, dadurch manche Charaktereigenschaften dieser Kaiser hervorzuheben und zwar: edle Herkunft und physische Ähnlichkeit zu den hervorragenden Römern, die den Glanz der dargestellten Herrscher noch mehr betonen. So unterstreicht der Biograph (Go 2,2), dass Gordian I. seinen Ursprung väterlicherseits von Grakchen ableitete; an anderen Stellen bemerkt er, dass zu Gordians Vorfahren sowie zu ihm selbst das Haus des Pompeius gehörte[16]. Ebenso, führt er die Ansicht der Afrikaner an, nach denen Gordian von Scipiones herrührte; deshalb und nicht weil er in Africa geboren ist, hat man ihm den Beinamen „Africanus" gegeben (Go 9,4; 17,2). Der Verfasser weist auch auf die physische Ähnlichkeit zwischen Gordiani und Augustus, Pompeius und Scipio Africanus hin, weil: *in litteras*

---

[14] vgl. auch E 26,2; Go 5,5; SA 4,6; AC 3,8.
[15] vgl. auch Cl 1,3; A 9,4; S 7,5–6.
[16] Go 2,3; 3,6; 17,2.

misi Gordianum seniorem Augusti vultum sic[*i*] *repraesentasse, ut et vocem et morem et staturam eiusdem ostentare videretur, filium vero Pompeio simillimum visum...nepotem autem...Scipionis Asiatici faciem rettulisse* (Go 21,5). Nach der Meinung anderer stammten Gordiani von Antonini oder Antonii ab (Go 17,1)[17]. Marcus Aurelius rührte, seinem Biographen nach, der sich auf Marius Maximus beruft, von dem römischen König Numa Pompilius und dem Messapier-Herrscher, Malennius (MA 1,5), Alexander Severus degegen von dem berühmten Geschlecht der Metelli her (SA 44,3). Wenn der Verfasser über die Herkunft der Kaiser spricht, führt er vorwiegend die Quellen an, aus welchen er anscheinend schöpfte; von ihnen ist aber nur Marius Maximus in Fragmenten erhalten[18]; einmal zitiert der Biograph die Aussage des Alexander Severus[19], während er über die Herkunft der Gordiani von Grakchen von sich selbst spricht (Go 2,2).

Historische Gestalten aus der früheren Zeit werden ferner dann erwähnt, wenn der Kaiser seinen beliebten Helden oder ein Vorbild für sich in irgendwelcher von ihnen gefunden hat. So z.B. errichtete Alexander Severus — Augustus nachahmned — die Statuen dēr vergötterten Kaiser auf Nervas *forum* (SA 28,6), während sich Gordian als er in Karthago ankam, Scipiones zum Muster nahm (Go 9,6). Pescennius Niger eiferte im Verhältnis zu seinen Soldaten in gewisser Hinsicht Marius nach, der neben Camillus, Coriolanus und Quinctius Cincinnatus zu seinen auserkorenen Helden gehörte (PN 11,3). Unter ihnen befand sich noch Hannibal (PN 11,4–5). Dagegen lautet das Urteil dieses Kaisers über Scipiones ungünstig (PN 12,1–2). Cato Censor und Lucius Cassius werden in Avidius Cassius Biographie als Symbol der Strenge angeführt: *Ubi Lucius Cassius, cuius nos frustra tenet nomen? Ubi Marcus ille Cato Censorius?* (AC 14,4). Diese rhetorische Frage stellt der Verfasser in dem Moment, in welchem er den Brief des Avidius Cassius zitiert, der an der Milde (*clementia*) des Marcus Aurelius gegen seine Feinde Kritik übt; Romulus Name taucht noch einmal als eine Metonymie für die Bezeichnung der Zeit auf. Nämlich den Tag, an dem Commodus sich in die *toga virilis* kleidet, beschreibt der Autor in folgenden Worten: *Indutus autem toga est Nonarum Iuliarum die, quo in terris Romulus non apparuit* (C 2,2); das sollte am 7. Iuli geschehen sein. In Septimius Severus *vita* erscheinen Romulus und Remus dem Kaiser im Traum, was er als Ankündigung seiner zukünftigen Herrschaft deutet (S 1,8).

Und jetzt versuchen wir die Frage zu beantworten, auf welche Weise der Biograph im Vergleich mit der früheren Tradition die eingeführten

---

[17] *...ut nonnulli ab Antoninis, ut plurimi ab Antoniis.*

[18] Andere Quellen werden zitiert als *nonnulli, plurimi* (Go 17,1), *quidam Africani* (Go 9,4).

[19] *Syrum se dici nolebat, sed a maioribus Romanum et stemma generis depinxerat, quo ostendebatur genus eius a Metellis descendere* (SA 44,3).

historischen Gestalten darstellt. Die Römer sahen Romulus und Remus seit dem V Jh.v.u.Z. als Gründer ihrer Stadt an und diese Fassung wurde schon damals als offizielle anerkannt. Später aber betrachtete die Volkspartei (*populares*) Romulus von einem anderen Standpunkt als die Optimaten. Diese nämlich sah in ihm einen Alleinherscher, den die Senatoren ermordet haben, weil sie seine Tyrannenherrschaft nicht ertragen konnten. Diese Version führen manche griechische Geschichtsschreiber und zwar Dionysios aus Halikarnassus (II 56), Appianus (*Bell. civ.* II 114) und Plutarch (*Rom.* 27), sowie der römische Schriftsteller, Valerius Maximus (V 3,1) an. In Romulus Ermordung sah man ebenso eine Analogie zu Caesars tragischem Ende. Dagegen war Romulus für die Optimaten, auch für Cicero, Vorbild eines klugen, konservativen Politikers, der die Ideale dieser Partei verwirklichte (Cic. *De rep.* II 12 ff.; 14,16)[20].

In der *Historia Augusta* kommen beide Fassungen zum Vorschein. Denn die Carinus Biographie (Ca 2) nennt Romulus als Staatsbegründer, einen *verus pater ac parens rei publicae*, und zählt seine Verdienste auf. Die zweite Version dagegen taucht in Maximini *vita* auf; der Biograph erinnert nämlich daran, dass Romulus von Senatoren ermordet wurde und stellt ihn mit Caesar zusammen: *Sanctissimi autem p.c. illi, qui et Romulum et Caesarem occiderunt, me hostem iudicaverunt* (M 18,2). Diese Erwähnung trägt einen ironischen Charakter dem Senat gegenüber.

Im Gegensatz zu Romulus schildert die Tradition seinen Nachfolger, Numa Pompilius einheitlich. Der Verfasser der *Historia Augusta* stellt etliche Male Antoninus Pius mit Numa zusammen (AP 2,2; 13,4). Der erste Vergleich (AP 2,2) hat einen allgemeinen Charakter, in dem zweiten dagegen werden vier Eigenschaften genannt, welche Antoninus mit Numa verbinden: *felicitas*, *pietas*, *securitas* und *cerimoniae*. Die erhaltenen literarischen Quellen, in denen Numa auftritt, zählen sie zwar nicht auf; sie erwähnen jedoch die Taten des Königs, welche in diesen Begriffen enthalten sind. Denn die Schriftsteller erinnern am häufigsten an die von Romulus' Nachfolgern erlassenen sakralen Gesetze und eingeführten Feierlichkeiten sowie an sakralen Einzelheiten, mit denen er die religiösen Zeremonien bereichert hat[21], was sich in den Begriffen *cerimoniae* und *pietas* widerspiegelt. Nach Cicero hat Numa die Grundteilung durchgeführt, die Römer von den Wohltaten des Friedens überzeugt und ihren kriegslustigen Charakter gemildert. Er regierte 39 Jahre *summa in pace concordiaque*, starb dagegen *duobus praeclarissimis ad diuturnitatem rei publicae rebus confirmatis, religione atque clementia* (*De rep.* II 26–27). Livius ist über Numas Darstellungsweise mit Cicero grundsätzlich einig

---

[20] Vgl. Seeck, *Romulus*, RE 2, Reihe I Hlbbd. (1914), Sp. 1074–1098.

[21] Enn. *Ann.* II 119 (fr. 5; 6), Valerius Antias bei Macr. *Sat.* I 4,27: Cassius Hemina bei Plin. *Nh* XVIII 7; XXXII 20; Dion. Hal. II 72; Cic. *De rep.* II 23–30; Liv. II 19–21.

(Liv. II 19–21). Der Historiker betont nämlich, dass sich der König vor allem um die Entwicklung der religiösen Gebräuche verdient gemacht hat. Livius bedient sich auch des Wortes „cerimoniae". Wenn er dagegen seine Regierung schildert, stellt er fest: *Cum valida tum temperata et belli et pacis artibus erat civitas* (II 21,5), was sich — wie es scheint — — der Bedeutung der Begriffe *felicitas* und *securitas* nähert. Numa zeichnete sich nach Livius Ansicht, durch „Gerechtigkeit" und „Frömmigkeit" aus (I 18: *iustitia, relligio*). Ebenso in Carinus *vita* erwähnt der Biograph den römischen König als jenen, der als erster religiöse Gebräuche festgesetzt hat. So darf man behaupten, dass die *Historia Augusta* in der Darstellung von Numas Eigenschaften der römischen von Ennius, den jüngeren Annalisten, sowie von Cicero und Livius repräsentierten Tradition treu bleibt.

Der dritte, in unserer Sammlung erwähnte König, ist Tarquinius Superbus (Ca 2,4), der letzte Herrscher Roms. Der Verfasser erwähnt ihn, weil seiner Meinung nach, Rom so lange stark war, wie lange es unter der Macht der Könige blieb.

Von Helden, die mit der früheren Geschichte Roms verbunden waren, führt Aurelians Biograph die Decii ein, um mit ihnen die in den Jahren 249–251 herrschenden Kaiser desselben Namens zu vergleichen[22]. Es ist nicht möglich festzustellen, ob sie mit diesem Geschlecht, dessen Bestehen in Rom vom V Jh.v.u.Z. bezeugt ist, wirklich verwandt waren. Die *gens Deciorum* machte sich dadurch berühmt, dass einige von ihnen ihr Leben für die Heimat geopfert haben (*devotio*). Besonders bekannt wurde P. Decius Mus, Konsul im Jahre 312 und 308; er fand im Jahre 295 v.u.Z. im Kampf gegen die Gallier bei Sentinum den Tod. Zur Einführung dieses Vergleiches ermunterte den Verfasser nicht nur der identisch lautende Name des Kaisers, sondern auch die Tatsache, dass die Decii sehr oft unter den *exempla maiorum* genannt wurden[23]. Sie erfreuten sich besonderer Popularität, seitdem sie Accius zu Helden seiner nationalen Tragödie *Aeneadae sive Decius* gemacht hat. Cicero erwähnt häufig die Decii in seinen Werken[24], während sie bei Valerius Maximus ebenso als „exempla" in der Rubrik „De humanitate et clementia" auftauchen (V 6,5–6). Ihre Aufopferung für die Heimat deuten ferner Florus (I 17,1), Frontinus (*Strat.* IV 5,15), Juvenal (*Sat.* 8,254 ff.), Plinius d. Ältere (NH XXVIII 12) sowie spätere Schriftsteller: Orosius (V Jh.u.Z.) und

---

[22] C. Messius Quintus Traianus Decius, römischer Kaiser 249–251; er hatte zwei Söhne, Herennius und Hostilianus, die er zu Caesares erhob. Decius und Herennius fielen im Kampf gegen die Goten bei Abrittus im Jahre 251 u. Z.

[23] R. Hanslik, *Decius*, Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike, I, Stuttgart 1964, Sp. 1409–1410.

[24] z. B. *Sest.* XXI (48); *De domo* 64; *Phil.* XIII 27; *De nat. deor.* II 10 (namenlos); III 15; *De off.* III 16; *De div.* I 51; *De fin.* II 61; *Tusc.* I 89; II 59; *Parad.* I 12; *Cato* 43; 75.

Ampelius, der wahrscheinlich im IV Jh. lebte, an. Die *Historia Augusta* hat dieses traditionelle Beispiel des Mutes und Tapferkeit, als sich die Gelegenheit darbat, auch nicht mit Stillschweigen übergegangen.

Unsere Sammlung behielt ferner zwei andere Helden in Erinnerung: den berühmten Eroberer von Corioli, Coriolan und den Eroberer von Vei, Camillus. Pescennius Niger zählte sie, nach den Worten des Biographen, zu seinen beliebten Helden (PN 12,1). Ausserdem leben die Charakterzüge von Camillus, den Livius als *parens patriae conditorque alter urbis* erwähnt (VII 1,10), wenn der Biograph den Kaiser Claudius mit ihm zusammenstellt (Cl 1,3) wieder auf. Da der Autor Camillus Namen im Plural gebraucht, ist der Held hier zum Synonym der Charaktereigenschaften geworden, durch die er sich hervortat: der Energie und des Voraussichtsvermögens der Zukunft. Wenn nämlich Claudius länger lebte, zeichnete er sich durch dieselben Eigenarten aus. Die Heldengestalten Camillus und Coriolans, welchen Valerius Maximus als *...maximi vir animi et altissimi consilii optimeque de re publica meritus* (V 4,1) bezeichnet, tauchen in der römischen Literatur bei Livius[25] und Cicero[26], bei den augusteischen Dichtern[27], sowie bei den Autoren des IV Jh.u.Z. Ausonius[28], Klaudian[29] und Ammianus Marcellinus[30] auf, an Camillus Verdienste erinnert noch Sidonius Apollinaris (*Carm.* 7,563). Unser Biograph führt, dieser Tradition folgend, beide Helden in die Sammlung ein. Ebenso stimmt die Darstellung anderer historischer Gestalten mit derselben Tradition überein. Hier muss man an erster Stelle Cato Censorius nennen, den der Verfasser in drei *vitae* als Personifikation der Strenge anführt (AC 14,4; SA 68,1; Go 5,5). Augustus dagegen verkörpert die Milde (AC 11,5–6); er sieht ferner in ihm den Schöpfer des Imperiums (SA 10,4) und zählt ihn zu den besten Kaisern (A 42,3): *Sed in his optimi ipse Augustus, Flavius Vespasianus, Flavius Titus...* Als Beispiel der *clementia* führt der Biograph auch Caesar an.

In Clodius Albinus *vita* betont der Verfasser, dass man diesem Kaiser „den zeitgenössischen Catilina" nannte, weil er sich auf Waffen verstand (CA 13,1–2). Sallustius erwähnt diese Eigenschaft Catilinas zwar nicht, aber Cicero stellt in der Rede *Pro Caelio* fest: *Flagrabant vitia libidinis apud illum, vigebant etiam studia rei militaris* (5).

Sulla überging in unsere Sammlung als ein Symbol der *crudelitas*; mit ihm vergleicht nämlich der Biograph die „schlimmsten" Kaiser: Commodus und Caracalla. Sullas Grausamkeit erwähnen die antiken

---

[25] Liv. V 28; VI 3; 4.

[26] Cic. *ep. fr.* II 5.

[27] *Culex* 262; Verg. *Georg.* II 169; *Aen.* VI 825; Hor. *Carm.* I 12, 42; Propert. III 11,59; Ovid. *Am.* III 13,2 und 6; *Fast.* VI 184.

[28] Aus. 415, 41.

[29] Claud. 22, 390.

[30] Amm. XXVIII 3,9.

Schriftsteller sehr oft[31]. Cicero äussert sich z.B. über ihn in seinem Werk *De finibus bonorum et malorum* (III 22, 75) in folgenden Worten: *Sulla, qui fuit pestiferorum vitiorum, luxuriae, avaritiae, crudelitatis magister*; Valerius Maximus, bei dem wir Sulla in der Rubrik. „De crudelitate" finden, zählt seine grauenvolle Taten auf und schreibt u.a.: *crudeliter totam urbem atque omnes Italiae partes civilis sanguinis fluminibus inundavit* (Val. Max. I 2,3). Marius' Verdienst beruhte darauf, dass er die Reform des römischen Heeres durchgeführt und die Militärdisziplin verstärkt hat. In der *Historia Augusta* kommt er als der beliebte Held des Pescennius Niger vor, den sich der Kaiser zum Vorbild genommen hat (PN 11,3; 12,1), Avidius Cassius wollte dagegen Marius genannt werden, weil er so wie Marius die Disziplin unter den Soldaten beachtete.

Sprichwörtlich sind schon bei Cicero Spartacus[32] und Athenion[33] geworden, die sich an die Spitze des Aufstandes der Sklaven in Sizilien gestellt haben. So werden Antonius von dem römischen Redner Spartacus: *...omne certamen cum percussore, cum latrone, cum Spartaco* (*Phil.* 4,6), Verres und Clodius Athenio genannt. Derselben Tradition folgt die *Historia Augusta*, wenn sie mit ihnen den Kaiser Māximinus zusammenstellt (M 9,6). Dieser Vergleich ist mit dem in Ciceros *De haruspicum responso* fast identisch[34].

Auf Schwierigkeiten stösst die Erklärung, woran der Biograph des Kaisers Alexander Severus denkt, wenn er das vierte Kapitel seiner *vita* mit dem Orakel schliesst, das verkündet: *si qua fa*[*c*]*ta rumpas, tu*[*m*] *Marcellus eris*. So lautet der 882 Vers des sechsten Buches der *Aeneis*. In welcher Hinsicht wird Alexander Marcellus ähnlich? Durch die Charaktereigenschaften oder dadurch, dass er die Kaisermacht erreichen wird? Jedenfalls erlauben die Tatsache, dass Alexanders *vita* eigentlich eine Lobbiographie ist, so wie die Darstellungen des Kaisers festzustellen, dass der Verfasser ein ideales Bild des Schwiegersohnes von Augustus, Marcus Claudius Marcellus vor Augen hatte. Im Altertum war die Meinung verbreitet, dass Marcellus von Augustus als sein Nachfolger vorgesehen wurde, obwohl sich der *princeps* selbst dessen nie erinnerte. Als dagegen Marcellus im Alter von ungefähr 20 Jahren gestorben war, verbreitete sich das Gerücht, dass Livia seinen Tod verursacht hat. Der Autor der *vita Alexandri Severi* bemerkt, wie es scheint, eine Ähnlichkeit zwischen Marcellus und Alexanders Schicksal, gegen welchen Heliogabalus eine Verschwörung anstiftete. Die antiken Quellen schildern Marcellus als

---

[31] Dion. fr. 135–139; App. *B.C.* I 94–100; Plut. *Sulla* 30; Cic. *De off.* II, 14; *De fin.* III 22, 75; Flor. 3,21; 2,18,1; Liv. *Epit.* 88; Sal. *Cat.* 28; Val. Max. I 2, 3.

[32] Cic. *Phil.* 3,21; 4,15; 13,22; Luc. II 554.

[33] Cic. *Ver.* III 66,125; *De har. resp.* 26; *Ad Att.* II 12,2.

[34] *...ut Spartaci aut Athenionis exemplo imperabat* (M 9,6); *Is mihi etiam generis sui mentionem facit, cum Athenionis aut Spartaci exemplo ludos facere maluerit, quam C. aut Appi Claudiorum* (Cic. *De har. resp.* 26).

einen idealen Jüngling. Vergilius hebt in der *Aeneis* seine Kriegstaten, die *pietas* gegenüber Augustus und *prisca fides* hervor (*Aen.* VI 860–866; 878). Velleius Paterculus stellt fest, dass sich Marcellus durch mehrere Charaktervorzüge auszeichnete: *M. Marcellus...iuvenis, sane ut aiunt, ingenuarum virtutum laetusque animi et ingenii fortunaeque in quam alebatur, capax* (*Hist.* II 93,1). Nach Tacitus war ihm das Volk zugetan (*Ann.* II 41).

Einige Male erwähnt der Biograph die Namen der ehemaligen Helden ungenau, führt weder ihr *praenomen* noch *cognomen* an. Wir finden zum Beispiel in Gordians *vita* folgende Namen: Scipio, Cato, Mucius Rutilius und Laelius (Go 5,5). Wahrscheinlich denkt der Verfasser an Scipio Africanus Maior oder Minor, weil Gordian der Ältere in Africa Prokonsul war (Go 5,1) und den Beinamen Africanus trug (Go 17). Cato ist natürlich eine unbestrittene Gestalt, Rutilius dagegen – P. Rutilius Rufus, der bekannte Redner, Rechtsanwalt und Geschichtsschreiber, der sich durch edlen Charakter auszeichnete und über den sich die römischen Historiker und Seneca der Jüngere mit Anerkennung äussern. Seneca nennt ihn nämlich: *Rutilius noster animosius...* (*De benef.* 6,37), Velleius Paterculus dagegen: *virum non saeculi sui sed omnis aevi optimum* (*Hist.* II 13,2). Lobt ihn ferner Valerius Maximus[35] und später Orosius[36]. Zwischen Gordian und Rutilius kann man manche Analogien beobachten und zwar: Gordian hielt Reden zu fiktiven Themen, Rutilius war ein Redner; beide taten sich durch edlen Charakter hervor (Go 5–6). Was zwei weitere Namen anbetrifft, soll man Laelius, wie es scheint, mit dem von Cicero oft genannten G. Laelius Sapiens, Mucius mit G. Mucius Scaevola und Quinctius, der in Pescennius Niger Biographie auftaucht, mit dem berühmten Lucius Quinctius Cincinnatus identifizieren. Einige Male erwähnt der Biograph bekannte römische Familien nur im allgemeinen, präzisiert aber nicht, an welche Vertreter dieser *gentes* er denkt und durch welche Vorzüge sie glänzten. So lesen wir zum Beispiel in Aurelians vita: *Quid enim in illo non clarum? Quid non Corvinis et Scipionibus conferendum* (A 9,4).

Zwei mal treffen wir in der *Historia Augusta* zwei verschiedene Versionen in Bezug auf dieselben Personen an: einmal betreffs Romulus, wovon schon die Rede war, das andere Mal hinsichtlich der Scipionen. Bemerkenswert ist die Erwähnung in Heliogabals *vita* über Fabius mit dem Beinamen Gurges und Cornelius Scipios tadelhafte Sitten in ihren Jugendjahren: *Dalmaticus in publico post cenam saepe visus est, Gurgitem Fabium et Scipionem se appellans, quod cum ea veste esset, cum qua Fabius*

---

[35] *P. autem Rutilii verba pluris an facta aestimem, nescio; nam utrisque aeque admirabile inest robur* (6,4,4).

[36] *Rutilius quoque vir integerrimus adeo fidei atque innocentiae constantia usus est* (*Hist.* 5,17 in fin.).

et Cornelius a parentibus ad corrigendos mores adulescentes in publicum essent producti (E 26,2). Diese Einzelheit kommt bei keinem der früheren Schriftsteller vor. Deshalb vermutet man, dass die angeführte Erzählung eine späte Erfindung ist und Valerius Maximus wahrscheinlich als Quelle diente (Val. Max. V 1,2). Denn dieser Verfasser schreibt über den Sohn Scipio Africanus des Älteren in dem fünften Kapitel des dritten Buches, jenen gewidmet, die *a parentibus claris degeneraverunt* in folgenden Worten: *Idem praeturae petitor candidam togam adeo turpitudinis maculis obsolefactam in campum detulit, ut, nisi gratia Cicerei, qui patris eius scriba fuerat, adiutus esset, honorem a populo impetraturus non videretur.* Als ein anderes Beispiel führt er Quintus Fabius Maximus an, den Sohn von Quintus Fabius Maximus Allobrogicus: *Age Q. Fabi Maximi Allobrogici et civis et imperatoris clarissimi filius Q. Fabius Maximus quam perditam luxuria vitam egit! Cuius ut cetera flagitia obliterentur, tamen abunde illo dedecore mores nudari possunt, quod ei Q. Pompeius praetor urbanus paternis bonis interdixit, neque in tanta civitate qui illud decretum reprehenderet inventus est*[37]. Dagegen ist Macrobius der einzige Schrifsteller, der Fabius *luxuria* erwähnt (*Sat.* 3,13,6). Doch er deutet an, dass die Vorzüge, durch die er sich später auszeichnete, seine Fehler wettmachten[38]. Die *Historia Augusta* ist auch das einzige Werk, das den sagenhaften Messapier-König und Gründer von Lupii anführt[39].

Wenn wir die obigen Erwägungen kurz zusammenfassen, können wir feststellen, dass die frühere Geschichte Roms nur einen geringen Widerhall in unserer Sammlung findet; die oben genannten historischen Gestalten treten zwar in ihr hervor, so wie in anderen Werken der spät römischen Literatur, aber sie haben ihre historische Bedeutung verloren; dagegen fällt ihnen eine andere Aufgabe zu: sie dienen nämlich dem Verfasser als stilistische Mittel, werden fast ausschliesslich zum Schmuck der Biographien und zeugen nach der Ansicht des Autors von dessen Erudition. Der Biograph musste sie aus gewissen antiken Sammlungen der *exempla* schöpfen. Er führt die Namen der Helden und Personen, welche in der Vergangenheit eine grosse Rolle gespielt haben, in die Metapher und Vergleiche, bedient sich ihrer als Beispiele (*exempla*): ferner helfen sie ihm zur Hervorhebung mancher Eigenschaften der dargestellten Kaiser und Thronbewerber oder betonen derer Herkunft und Glanz. In dieser Funktion tauchen historische Gestalten in einzelnen Biographien unabhängig von Autoren auf, denen sie in Handschriften zugeschrieben sind. Bemerkenswert ist auch, dass die Darstellungsweise der Gestalten grundsätzlich — mit wenigen Ausnahmen — einheitlich ist. So zum

---

[37] Hülsen, *Fabius*, RE VI (1909), Sp. 1798.

[38] *...ad viros venio triumphales quos victores gentium luxuria vicit et ut taceam Gurgitem a devorato patrimonio cognominatum* (*Sat.* 13,6).

[39] Münzer, *Malennius*, RE XXVII Hlbbd. (1928), Sp. 875.

Beispiel erwähnen Kamillus als grossen Helden Pescennius Niger *vita* (der Verfasser — Aelius Spartianus) und Claudius Biographie (Trebellius Pollio); Cato Censorius ist zum Symbol der Strenge in den Biographien von Gallicanus (AC 14,4), Aelius Lampridius (SA 68,1) und der Gordiani (Go 5,5); über Sullas Grausamkeit schreiben Aelius Lampridius (C 8,1) und Aelius Spartianus (Cc 4,10; 54). Dagegen treten zwei verschiedene Traditionen nur ausnahmsweise und- wie es chon erwähnt wurde — in der Schilderung von Romulus und Scipiones auf. Die *Historia Augusta* ist ferner in der Darstellungsweise der historischen Gestalten mit der uns aus den Werken der früheren Autoren bekannten Tradition grundsätzlich übereinstimmend; es gibt nur einige Ausnahmen, wo der Biograph ihre *nomina* ungenau oder nur im allgemeinem anführt. Bloss die Anekdote über Fabius Gurges und Cornelius Scipio beruht auf einer späten Überlieferung oder auch sie ist eine Erfindung des Biographen selbst. Dieser Tatbestand spricht, wie es scheint, unter anderen Beweisgründen für die Hypothese über einen einzigen Verfasser der *Historia Augusta*.

Warszawa

Eos LXV 1977

TWÓRCZOŚĆ LIRYCZNA STANISŁAWA CIOŁKA

Wydał

HENRYK KOWALEWICZ

Poetycka działalność Stanisława Ciołka (1382—1437), podkanclerzego Władysława Jagiełły, a następnie biskupa poznańskiego, będącego jednocześnie uzdolnionym literatem, doczekała się szeregu opracowań[1]. Z tych licznych pozycji bibliograficznych dwie prace o Ciołku mają dla historyka literatury polsko-łacińskiej znaczenie podstawowe. Cenna monografia Teodora Tyca[2] do dziś zachowała naukową wartość. Niektóre mylne stwierdzenia tego uczonego zostały sprostowane w drugiej rozprawie o Ciołku jako poecie, napisanej przez Ryszarda Gansińca[3]. Twórczość Stanisława Ciołka budziła też zainteresowanie muzykologów, gdyż jego pieśni, oprócz jednej, posiadają zapisy nutowe. Wymienić tu należy przede wszystkim prace Zdzisława Jachimeckiego[4] oraz Marii Szczepańskiej[5].

Utwory Ciołka były kilkakrotnie wydawane. Zamierzam tu przekazać ponowną próbę ustalenia zasobu tekstów lirycznych tego poety, eliminując jedne utwory, a dodając inne, które obecnie można mu przypisać. Załączam również próbę nowej edycji tych tekstów, uwzględniając zarówno tradycję rękopiśmienną, jak i ustalenia poprzednich wydawców, przede wszystkim Ryszarda Gansińca. W niektórych przypadkach rezygnuję z jego zbyt śmiałych koniektur, wracając do lekcji przekazanych przez rękopisy. Pozostałe zabytki literackie Stanisława Ciołka będą przedmiotem oddzielnego artykułu.

Za dzieła liryczne Stanisława Ciołka uważało się dotychczas następujące pieśni:

1. Pochwałę Krakowa (*Cracovia civitas*),
2. Pieśń na narodzenie Chrystusa (*Nitor inclite claredinis*),
3. Pieśń na narodzenie królewicza Władysława (*Nitor inclite claredinis*, przeróbka utworu poprzedniego),

---

[1] Zob. E. Maleczyńska, *Ciołek Stanisław*, Polski Słownik Biograficzny, IV, Kraków 1938, s. 82—83; Nowy Korbut, II, 1964, s. 98—100.

[2] T. Tyc, *Z dziejów kultury w Polsce średniowiecznej*, I, *Stanisław Ciołek*, Poznań 1925, s. 1—71.

[3] R. Gansiniec, *Liryka Stanisława Ciołka*, Roczniki Historyczne XXIII (Poznań) 1957, s. 152—176.

[4] Z. Jachimecki, *Muzyka na dworze króla Władysława Jagiełły*, Kraków 1915.

[5] M. Szczepańska, *Muzyczne opracowania tekstów Stanisława Ciołka*, Roczniki Historyczne XXIII 1957, s. 177—182. Nowe opracowanie muzyczne znalazło się wśród pozostałych zabytków średniowiecznej muzyki polifonicznej w Polsce, których wydanie przygotował M. Perz w Antiquitates Musicae in Polonia XIV, Graz — Warszawa 1976.

4. Pieśń na narodzenie królewicza Kazimierza (*Hystorigraphi aciem*),
5. Pieśń na Boże Narodzenie (*Stupet Averni feritas*).

Tyc był skłonny dołączyć do twórczości Ciołka również pieśń o św. Stanisławie *Pastor gregis egregius*, opublikowaną przez Jachimeckiego jako anonimowy utwór muzyczny [6].

Wymienione wyżej pieśni zachowały się w trzech rękopisach. Są to:

1. Rękopis przemyski znajdujący się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Pradze (sygn. N VI. A. 7). Zawiera m. in. przekazy: *Cracovia civitas* (fol. 164v) oraz *Stupet Averni feritas* (fol. 164).

2. Rękopis 52 Biblioteki Krasińskich. Znajduje się w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Teksty są w nim podpisane pod nutami. Zawiera m. in. przekazy: *Cracovia civitas* (fol. 173—174), *Hystorigraphi aciem* (fol. 174v—175) oraz podwójną redakcję pieśni *Nitor inclite claredinis* (fol. 180v—181). Na fol. 186 zapisano pieśń *Pastor gregis egregius*.

3. Rękopis dawnej Biblioteki Załuskich w Warszawie, następnie petersburski (Lat. F I 378). Rewindykowany do Warszawy, spłonął podczas ostatniej wojny. Zachowała się jedynie fotokopia. Również rękopis muzyczny, ma m. in. podpisaną pod nutami pieśń *Cracovia civitas*.

Rękopisy te pochodzą z w. XV, opublikowane zostały podobizny obu rękopisów muzycznych [7], tu zamieszczam nie publikowane dotąd fotografie z rękopisu praskiego.

Autorstwo Ciołka w przypadku dwóch pieśni zostało imiennie poświadczone w rękopisie praskim. Przed utworem *Stupet Averni feritas* kopista zamieścił tytulik: „Per Reuerendum patrem dominum Stanislaum episcopum Poznan.", a przed *Cracovia civitas* napisał: „Per eundem dominum et in cristo patrem dominum S. Episcopum Poznanen." W odniesieniu do *Stupet Averni feritas* mamy jeszcze dodatkowy dowód na to, że Stanisław Ciołek był autorem tego utworu, gdyż poeta sam swoje imię uwiecznił. Pieśń ta jest bowiem akrostychem, czego dotychczasowi wydawcy nie zauważyli, a początkowe litery strof składają się na imię STANIISLAVS. Mylił się zatem Gansiniec pisząc, że Ciołek o swoje utwory nie dbał, a „wieczność swojej sławy poetyckiej powierzył łaskawemu przypadkowi". Ciołek aż nazbyt dobrze wiedział, jak łatwo ginie autorstwo podczas kopiowania utworu. Zdawał sobie też sprawę, że jedynym pewnym sposobem przekazania imienia potomnym jest umieszczenie go w samym tekście. Jak zobaczymy, nie jest to jedyny akrostych Ciołka.

Nigdzie nie znajdujemy dowodu na to, że pozostałe pieśni, które się Ciołkowi przypisuje, to jest *Hystorigraphi aciem* oraz dwie redakcje *Nitor inclite claredinis*, rzeczywiście ten poeta ułożył.

W rękopisie Kras. 52 nad tekstem pieśni *Nitor inclite claredinis* odnoszącej się do Narodzenia Chrystusa, wpisano odmienne frazy wyrazowe, które wraz z częścią tekstu podstawowego dają wersję dworską

[6] Z. Jachimecki, *Łacińska pieśń do św. Stanisława z XV wieku*, Kraków 1935.
[7] Antiquitates Musicae in Polonia, XIII, Ed. by M. Perz, Graz—Warszawa 1973.

complacen nobis in eo ostendendi erga vos et vros loco et tempe se offeniabus fte
vrasstendmus judicio compensandi &c

Obligacio consulum

Nos a b c d tc Consules vna cu ombus et singlis juratis Ciuibus ajectatorib
aptis et Cyuibus meysten nuncupat ac tota comunitate Cun Ciuit Bigmsiauen tenõe
presenciu tc etiã obligamus Coram quibus Dñs xv tc Dñs nr gro singlariter
singli et vniuslie vnusq sicut me nos omia ac matrio consilio prudencia ordi
nauimus compalli et ad id successores postos et heredes nros obligamus et tenõe pmo
sidissde et ordine ac psenti pmuneto obligamus ex eius pcept firmit et firmiss
a tempe felicis sue regnus & sue semp fideles subiecti et sndes absq rebellione in
quocuq alio Dño nob et sue Ciuitati queat nobis vl quemq sed semp sibi quat
Dñs vitat dignet in sdanis fidei plenit et integrit fruabim quocuq vos et latius duo
mo et si qd absit in ipo sdanis aliqd contigit a tue pietis principi Dño W filio
suo candi fidei subiectois et oma pmissa pacmodo sicut pn fruabim et constitue te
nebim & aut qd aufemt altissimus pfatus Dns vr natus pfatu Dñs Regt hui in adhe
sionae id alemsatq esset sic statutu absp hac collexet et supplet Hinric Hedwigis
fi eiusd Dñs Regt post opin remanet quocuq vo et latius statuduce Regni equales
p omia fidei sibi et subiectois et deuotois debitis profitem et tenore volum et Dño
nr Regi mo pacmeto obligatoriu et pmisso fidei pste ad alia seu alios quemcuq aut
qualemcuq jugemo id arte sine quib

Creditorium domino vic ad Regem

Excellentissimo principi et Dño Dño W dei gra Regi polonie tc Dño suo grossimo
sndi et deuoto obsequiu cu oronibus deuotis Semssic et excellentissie principi dñe
grossime sue pnacis & v dicende signi n plibus de & v & notarii sui quibuscq
& v opte mei reffendis au mdicendo dignet & v fidei adhibe creditiua prosequi
et fauore suo sndi Altissimus conseruet & v cu consortis prole et vniu curie plongos
dies vt

Per Reuendum pcm Dñm
Stanislaū Epm Posnan

Stupet auem fertur q tanta luxuie clarens nob inde filio vt nullu spreto regu
carne vesceret Turbatus homne a dmo nrmne vt nos aboslu soluet pmo sedibus
redde stomo potaret Anglico coetu in pmo eius aduentu conuenit Psallunt gle
sue in choris hodie digne venerit Nunc chorop agmia et tu celop decora
confessores suos plose ac vignes nre delectare Inclita vates operum posceie
nos redimi q vro meruentu soluem a cremento flammarum Judices equi arbi
tri angli dignet tenu supplice gmur suscepcte deoq committere et reddere Surge
vgo choristaq nra nos vnitoto tuo precis laudibus nre colendi rationabi
cl pmus collaudare Caut ma scelera Due nos inter etheria da ub rare gte
Hinqui nos mare fac cpm amare Nec solis orbita emetre cuis debita nec

1. Rkps Bibl. Uniw. w Pradze N VI A7, fol. 164

[illegible]

+ Decnidem dnm et in xpo patrem
dnum G Epm Poznanien.

[illegible]

Presentacio

[illegible]

Obligacio decimo

[illegible]

2. Rkps Bibl. Uniw. w Pradze N VI A7, fol. 164v

na narodzenie królewicza Władysława. Uważa się, że tekstem zasadniczym była pieśń religijna, a redakcja świecka — jego przeróbką. Teraz nie jest to już tak pewne. Mianowicie pierwsze litery początkowych wyrazów pieśni na narodzenie królewicza stanowią zaszyfrowane imię autora tekstu: Nicolavs[8]. Autorem nie mógł zatem być Ciołek. Jest też możliwe, że pieśń dworska była wersją pierwotną, ale w przekazie zachowała się jako wariant pieśni religijnej, śpiewanej na tę samą melodię.

Bezsporne utwory Stanisława Ciołka, *Cracovia civitas* oraz *Stupet Averni feritas*, są ułożone w konwencji poetyckiej ówczesnej hymnografii. Dotyczy to zarówno stylu, jak i słownictwa. Zupełnie odmienne są oba utwory *Nitor inclite claredinis*, w których poeta silił się na dobieranie wyrazów rzadko używanych, co dało tekst niejasny, a nawet trudno zrozumiały. Jeszcze dalej posunął się w tej manierze nieco tylko młodszy poeta, Marcin ze Słupcy, autor dwóch epitafiów[9] i jednej sekwencji[10]. W każdym razie różnice między utworami Ciołka i utworami Mikołaja są zupełnie wyraźne. Natomiast uderzająco podobna do *Nitor inclite claredinis* jest pieśń *Hystorigraphi aciem*, dotychczas uważana za dzieło Ciołka. Dotyczy to zarówno stylu, jak i doboru wyszukanego słownictwa. Tak więc autorem pieśni na narodzenie królewicza Władysława (*Nitor inclite claredinis*), jak i na narodzenie królewicza Kazimierza (*Hystorigraphi aciem*) był Mikołaj; oba te utwory nie są dziełami Ciołka.

Otwarta pozostaje kwestia, kim był ów Mikołaj. Dwie osoby podówczas w Krakowie działające nosiły to imię, a związane były z królewskim dworem. Mógł to być Mikołaj z Błonia zwany Pszczółką, zdolny literat, autor popularnego podręcznika *Sacramentale* oraz zbioru kazań, w latach 1422—1427 kapelan królewski. Z Ciołkiem był blisko związany; pracował u niego w kancelarii królewskiej, a po objęciu przez niego poznańskiego biskupstwa przeniósł się jako jego kapelan w 1429 r. do Poznania.

Drugim Mikołajem, któremu można przypisać autorstwo obu tekstów, był Mikołaj z Radomia, kompozytor z pierwszej połowy XV w. Ułożył melodię do *Hystorigraphi aciem*, co poświadcza zapis w rkps. Kras 52: *Opus N(icolai) de Radom*. Jest zatem możliwe, że był twórcą i melodii, i tekstu.

Ujmując z zasobu poezji Stanisława Ciołka wspomniane wyżej utwory, możemy mu obecnie przypisać inne.

Bardzo prawdopodobne jest autorstwo Ciołka w odniesieniu do sek-

---

[8] Odkrył to czeski muzykolog J. Černý i wspomina w pracy *Petrus Wilhelmi de Grudencz*, Hudební Veda XII, C. 3, s. 200. Za wiadomość składam podziękowanie doc. dr. M. Perzowi. W nie odkrytych akrostychach autorskich znajduje się jeszcze wiele wiadomości. W zabytkach światowej hymnografii średniowiecznej zarejestrowałem dotąd ponad 500 akrostychów, z tego część dotąd nie została zauważona przez wydawców.

[9] A. Brückner, *Średniowieczna poezja łacińska w Polsce*, Rozpr. AU Wydz. Filol. Ser. II, t. I, s. 327—331.

[10] H. Kowalewicz, *Cantica medii aevi Polono-Latina*, 1964, nr 40.

wencji *Pastor gregis egregius*, zachowanej w jednym odpisie w rkps. Kras. 52. W średniowieczu poeci często układali utwory liturgiczne ku czci swoich patronów. Ciołek zatem uczcił św. Stanisława sekwencją, która się jednak w liturgii nie przyjęła.

Wiedząc, że w *Stupet Averni feritas* Ciołek zamieścił swoje imię, możemy za jego dzieła uważać dalsze pieśni akrostychowe. Zwłaszcza odnosi się to do sekwencji *Stella sole clarior*. Także i w tej pieśni początkowe litery strof składają się na imię STANISLAUS. Słownictwem i stylem jest bardzo podobna do wspomnianych już, niewątpliwych utworów Ciołka. Tu także znajdujemy wyraz greckiego pochodzenia: „nimpha"; Ciołek chętnie zamieszczał w swoich lirykach wyrazy greckie, np. „phalanx", „theothocos", „Phoebus". Ułożenie sekwencji maryjnej przez Ciołka jest — poza dowodami typu filologicznego — prawdopodobne również z tego względu, że był on proboszczem w kościele Panny Marii w Sandomierzu.

Jeszcze jeden utwór liryczny zawiera imię STANISLAUS w inicjałach strof. Jest to mianowicie pieśń maryjna *Salve, sancta parens/omni nevo carens*. Zachowała się w jednym tylko rękopisie pochodzenia bernardyńskiego, z początku XVI w.[11] Poza identycznym akrostychem w tekście nie znajdujemy jednak podobieństw słownictwa i stylu potwierdzających przypuszczenie o autorstwie Ciołka.

W zamieszczonych niżej tekstach starałem się ingerować w przekazy rękopiśmienne w minimalnym stopniu. Zbyt daleko idące poprawki wydawcy mogą doprowadzić utwory do stanu lepszego niż je ułożyli sami autorzy. W wątpliwych wypadkach wolałem zatem przyjąć lekcję przekazu, choćby była gorsza od nasuwającej się lekcji poprawniejszej, ale nie całkowicie pewnej. Z jedną jeszcze sprawą muszą się liczyć współcześni wydawcy; z tym, że dla średniowiecznych poetów łacina była językiem żywym, często nie ograniczali się do istniejącego słownictwa, ale tworzyli wyrazy nowe, niekiedy dotychczas nie zarejestrowane w słownikach średniowiecznej łaciny. Stąd np. pozostawiłem w *Nitor inclite* wyraz „celibimina", chociaż jest skądinąd nie znany, zamiast przyjąć poprawkę Gansińca: „celi limina". Przykłady zbędnych poprawek mamy zarówno w edycji Tyca, jak i Gansińca: całkowicie poprawne „ex amaminibus" Tyc poprawiał na „ex amantibus", Gansiniec na „ex amantibus". Poprawne „tis" Tyc poprawił na „tuis", Gansiniec na „tui". W kilku miejscach udało się trudne paleograficznie teksty odczytać dokładniej, a same utwory ułożyć według budowy strofi cznej. Zachowano w zamieszczonej niżej transkrypcji pisownię średniowieczną przekazów, znormalizowana została tylko pisownia dużych i małych liter oraz uwzględniona interpunkcja, której nie mają rękopisy.

Poznań

---

[11] Bibl. Raczyńskich w Poznaniu, sygn. 1361.

I

Stanislaus Ciołek

1. Cracouia ciuitas,
te ciuium vnitas,
te cleri pluralitas,
virorum maturitas,
matronarum fecunditas,
rerum ornat copia.

2. Te perfundunt clari fontes,
vallo tegunt alti montes,
hic pereunt omnes sontes,
sumunt dona innocentes,
decoraris gracia.

3. In te corpus iacet sacrum
Stanislai, patris patrum,
hic thezaurus ingens fratrum,
tu reluces ut theatrum;
hic regina, mater matrum,
despiciens iam baratrum
Hedwigis sumpsit gaudia.

4. Flos militum strennuorum
in te fulget, cetus morum,
hic reperit tristis chorum,
hic fons manat mel amorum,
carens flamma odiorum,
scema spernis viciorum,
tu paris tripudia.

5. Gaudes pacis presidio
creatore propicio,
Wladislai inicio
viuens absque flagicio,
docet et hec ediccio
vt viteris a vicio,
contempnas et turpia.

6. Tu regine venustatem,
cuius vultus vetustatem
nescit, sola honestatem,
vt ver tendens ad estatem,
prefigurat maiestatem,
intueris puritatem,
preclara pallacia.

7. Quam agmina puellarum
astant pulcre consertarum;
si quis ferat cor amarum
et inspectet valde parum
totam formam specierum,
mox resumit cor sincerum
et intrat solacia.

8. Phibi stellis constipatur,
duobus natis recreatur,
Wladislaus primus fatur,
Kazimirus alter datur,
summus parens collaudatur,
pater Deo commendatur
et inclita Zophia.

9. Consolentur corda mesta,
que abs prole sunt congesta;
concrepemus leta festa,
Wladislai quod ex testa
nostro evo sunt digesta,
stirps preclara et honesta,
futuris solacia.

10. Rerum primus conseruator,
carismatum qui es dator,
ens encium et plasmator,
collapsorum restaurator,
supplex oro te, peccator:
esto nostri adamator,
da letari patria.
Alleluia.

Mss. Bibl. Uniw. w Pradze N VI A 7, fol. 164v — *A*
Petersb. Lat. F I 378 — *B*
Bibl. Narod. Kras. 52, fol. 173—174, 195v — *C*

Edd. A. Prochaska, *Codex epistolaris Vitoldi*, Monumenta Medii Aevi Historica VI, Cracoviae 1882, s. 156 n. (ex ms. *A*),
S. Kętrzyński i H. Opieński, *Hymn na cześć Krakowa z XV wieku, Mikołaja z Radomia*, Kwartalnik Muzyczny 1911, s. 1—2 (ex ms. *C*),
Z. Jachimecki, *Muzyka na dworze Władysława Jagiełły*, Kraków 1915, s. 4—5 (ex ms. *C*)
T. Tyc, *Z dziejów kultury w Polsce średniowiecznej*, Poznań 1925, s. 69—70 (ex ms. *A*),
R. Gansiniec, *Liryka Stanisława Ciołka*, Roczniki Historyczne XXIII 1957, s. 158—164 (ex mss. *A B C*).

W wariantach tekstu uwzględniamy tylko lekcje rękopisów oraz wydania Gansińca (*Gans.*), sporządzonego na podstawie zachowanych rękopisów.

Tit. Per eundem dominum et in Cristo patrem dominum S. episcopum Poznanensem *add.A post v.* **1,5** *add.Gans.v.*: virginumque castitas *post v.* **2,1** *add.Gans.v.*: ripas ampli cingunt pontes **2,3** sontes: fontes *A* **2,4** innocentes: qui insontes *corr.Gans. post v.* **2,5** *add.Gans.v.*: coronantur regum frontes **3,1** corpus iacet: iacet corpus *A Gans.* **3,5** hic: hinc *C* **3,7** Hedwigis: Hedvigis *B C* **4,5** flamma: felle *corr.Gans.* spernis: spernens *C Str.* **5** *om. B C* **5,4** absque: abs *A* **5,5** et: *om.A* **5,6** viteris: vites *A* **6,1** venustatem: vetustatem *A* **6,3** sola: solam *A Gans.* **6,7** preclara: per clara *A Gans.* **7,4** parum *om.B* **7,7** et: ut *A* intrat: intrant *corr.Gans.* **8,1** Phibi (= Phoebē): Phebus *A C Gans.* **8,7** et inclita: et que luces *A Gans.* **9,5** sunt : nunc *A Gans.* **9,7** futuris : futura *A Gans.* **10,7** patria *om.B*

II

Stanislaus Ciołek

1a. **S**tupet Auerni feritas,
quod tanta luxit claritas
nobis in Dei filio,
vt cultu spreto regio
carne vestiretur.

1b. **T**rabeatus homine
a diuino numine,
vt nos ab estu solueret,
primis sedibus redderet,
homo vocaretur.

2a. **A**ngelico concentu
in primo eius aduentu
concurrit fallanx glorie,
hunc noster chorus hodie
digne veneratur.

2b. **N**ouem chororum agmina
et tu, celorum domina,
confessores, martires,
prophete ac virgines
in te delectantur.

3a. **I**ncliti vates optimi,
poscite nos redimini,
quod vestro interuentu

3b. **I**udices, apostoli,
archangeli, angeli,
cetum hunc suscipite

soluamur a conuentu
flammiuomitarum.

Deoque committite
et reddite (carum).

4a. **S**urge, virgo theothocos,
iuua nos, vnithocos,
tuis precelsis laudibus,
nostris colenda cordibus
El pium laudare.

4b. **L**aua nostra scelera,
duc nos inter ethera,
da nobis rorem gracie,
propugna nos in acie,
fac Cristum amare.

5a. **A**ue, solis orbita,
cunctis ewis dedita,
aue, lumen celicum,
tu semen Dauidicum,
aurora preclara.

5b. **V**enturi mater iudicis,
quem lactasti pudicis
visceribus, dominum,
saluatorem omnium
offertur in ara.

6. **S**alutare omnium
edidisti hominum,
hinc nos te personare,
vocibus proclamare
decet te orare.
Alleluia.

Ms. Bibl. Uniw. w Pradze N VI A 7, fol. 164–164v.
Edd. T. Tyc, *Z dziejów kultury w Polsce średniowiecznej*, s. 71; R. Gansiniec, *Liryka Stanisława Ciołka*, s. 172–175.
W aparacie krytycznym zamieszczamy lekcje rękopisu i wydania Gansińca.

Tit. Per reuerendum patrem dominum Stanislaum episcopum Poznanensem *add.A* **1a, 4** regio: regni *A* **3a, 4** soluamur: soluemur *A* **3b, 3—5** cetum supplicem hunc suscipite deoque committite et reddite *A* **3b, 5** (carum): *om.A*, *add.Gans.* **4a, 2** vnithocos: vnitiocos *A* **4a, 5** laudare: collaudare *A* **5b, 2** quem: que *Gans.* **5b, 3** dominum: deum *A* **6,3** (nos) *om.A*, *add.Gans.*

III

Stanislaus Ciołek

IN PRAESENTATIONE BEATAE MARIAE VIRGINIS

1a. **St**ella, sole clarior,
virgo, sanctis sanccior,
templo presentatur;

1b. **T**emplum cum sacerdotibus,
Levitis, magistratibus,
evax! gratulatur.

2a. **A**ccipitur tenera,
templi solvat onera
uno lustro solo.

2b. **N**impha parens iussibus
dat operam vestibus,
fila net in colo.

3a. **I**uvenis plena pneumate,
ab eterno stigmate
Dei presignata;

3b. **S**ola gradus hec graditur
fani, bene creditur
vi Dei donata.

4a. **I**llustrata virtutibus,
sublimior sublimibus,
cunctis veneranda;

4b. **A**aron genus successisti,
mox futura mater Cristi
mundo revelanda.

5a. **U**t gaudeat omnis homo,
se conclusit suo throno
auro, gemmis condito,

5b. **S**ummum videamus patrem
et veram te Cristi matrem,
fac, cum unigenito.

Mss. Graduale a.ca. 1526, Bibl. Muzeum w Cieszynie b.s. — *A*
Inc. 181, add. ms. s. XVI, Bibl. Kapitulna w Gnieźnie — *B*
Cod. ms. s. XV, add. ms. s. XVI, Bibl. Jagiellońska ms. 2195 — *C*
Edd. C. Blume, *Analecta hymnica medii aevi*, XLII 58 (ex ms. *C*);
H. Kowalewicz, *Cantica medii aevi Polono-Latina*, I 110 (ex mss. *A B C*)

1b,2 Levitis: Levitis et *B* **1b,3** evax : advenae *Blume* **2a,2** soluat : ut solvat *A B* **2b,3** colo : *glossa suprasc.* naprzeslyczy *C* **3a,1** Iuvenis plena : Illustratur *Blume* pneumate : neumate *C Blume* **3a,3** Dei : Deo *A* **3b,1** hec *om. Blume* **3b,3** donata : condonata *A* **4a,1** Illustrata : Illustratur *C*; Lucens plena *Blume* **5a,1** Ut gaudeat : Uideat (hanc) *Blume* **5a,3** gemmis : gemmisque *A B* **5b,1** patrem : ut patrem *C* **5b,2** veram te Cristi : te venerandam *C*; te veneremur *Blume* te *om. A*

IV

Stanislaus (Ciołek?)

DE BEATA MARIA VIRGINE

1. **S**alve, sancta parens,
omni nevo carens,
virga nunquam arens,
o virgo Maria!

2. **T**uum nobis natum,
Jesum vulneratum,
ostende placatum,
o virgo Maria!

3. **A**d te nunc clamamus,
ut te videamus
in celi patria,
o virgo Maria!

4. **N**e sinas perire,
fac nos digne ire
in salutis via,
o virgo Maria!

5. **I**esum nobis presta
et cum eo asta
in agone mortis,
o virgo Maria!

6. **S**uscipe precamen
atque modulamen
et confer iuvamen,
o virgo Maria!

7. **L**uminosa stella,
Trinitatis cella,
humilis puella,
o virgo Maria!

8. **A**d te suspirantes
exaudi clamantes
et fac nos constantes,
o virgo Maria!

9. **U**t post finem vite
audiamus rite
cum sanctis: Venite!
o virgo Maria!

10. **S**ancte Trinitati
omnes inclinati
laudes demus grati,
o virgo Maria!

Ms. Bibl. Raczyńskich w Poznaniu 1361, s. XVI in.
Ed. H. Kowalewicz, *Z opowiadań średniowiecznych*, Silva Medii et Recentioris Aevi III 1974, s. 48–49, oprac. muzyczne i transkrypcja nut Mirosław Perz.

V

(Stanislaus Ciołek?)

(DE S. STANISLAO SEQUENTIA)

1a. Pastor gregis egregius,
Stanislaus cultor verus
orthodoxe fidei.

2a. Stans pro plebis iniuria
Boleslai nequicia
cadit cesus gladio.

3a. Membra sparsa feris dantur,
sed tutelis defensantur
aquilarum sedulis.

4a. Ergo pater et patrone,
Stanislae, in agone
nos tuta ab hostibus.

Ms. Bibl. Narod. Kras. 52, fol. 186.
Edd. Z. Jachimecki, *Muzyka na dworze Władysława Jagiełły*, Kraków 1915, s. 17–18.
Idem, *Łacińska pieśń do św. Stanisława z XV w.*, Kraków 1935.
Idem, *Muzyka polska w rozwoju historycznym*, I, Kraków 1948, s. 57–62 (ed. correctior).
4a,2 Stanislai *ms.*

Jest to sekwencja, z której zapisano tylko strofy a, natomiast opuszczono antystrofy (strofy b) śpiewane przez drugi chór. Ze strofy 2a wpisano tylko końcowy wyraz *gaudio*. Utwór składał się ze strof 1 ab–3 ab, strofa 4, pojedyncza, była śpiewana przez oba połączone chóry. W tekście są widoczne zapożyczenia z innych liturgicznych utworów o św. Stanisławie.

I

Nicolaus

(DE NATIVITATE JESU CHRISTI)

1. Nitor inclite claredinis
cuncta rumpat labiminis
obnoxia fedaminum acerbamina,
deicorum obruentis celibimina.

2. Ad laudem, gloriam,
prorumpant pueruli,
senes, virgines, veri
culminis geruli.

3. Nati ante secula,
qui dignatus facula
perlustrare servulos,
katholicos herulos,
grato doctrinamine;
de Maria Virgine
sine virili semine
emanantis regifice
atque divinissime.

4. Gratus natus patuit,
ut pius pater voluit,
diva lex cunctis iam emicuit,
quando Cristus docuit;
vergente mundi termino
progressus de pallacio,
virginis ex utero almifico,
evo secli penultimo
ille ingens conditor,
per quem summus genitor
singula refecit.

5. Pange, clange sonoriter
tripudia multiformiter
cuncta orthodoxica,
Marie dans carmina,
arguta vocum fragmina
perstrepens electis clangoribus
intimis ex amaminibus.

(DE NATIVITATE WLADISLAI FILII REGIS)

1. **N**itor **i**nclite **c**laredinis
ovans **la**xat **v**aledinis
sicientis genticule gaudimonia
Polonorum conducentis cerimonia.

2. In laudem, gloriam,
assurgant pueruli,
senes, virgines, veri
honoris baiuli.

3. Nati ante secula,
qui dignatus facula
luminare servulos,
Polonicos herulos,
grato nato Zophia,
genitrice regia,
genitore largifico,
Wladislao regifico
atque invictissimo.

4. Gratus natus claruit,
ut Jesus Cristus voluit,
novus rex poli soli patrie,
Wladislaus nomine,
vibrante noctis stadio,
lune diei termino,
in vigilia Sanctorum Omnium
anno Cristi scribencium
mille cum quadrigens titulo
addendo vigiqua latulo
Virgine Maria.

5. Pange, clange feliciter
tripudia triformiter
cuncta gens Polonica
prole de magnifica
producta ac clarifica
serenis ymis ex natalibus
regiis ex penetralibus.

Ms. Bibl. Narod. Kras. 52, fol. 180v–181 – A
Edd. Z. Jachimecki, *Muzyka na dworze Władysława Jagiełły*, s. 12–13.

T. Tyc, *Z dziejów kultury w Polsce średniowiecznej*, s. 66–67.
R. Gansiniec, *Liryka Stanisława Ciołka*, s. 166–168.

W aparacie krytycznym zamieszczamy lekcje rękopisu oraz wydań Tyca i Gansińca.

3 fedaminum: sedaminum *Tyc* **4** celibimina : celi limina *corr. Gans.* **6** prorumpant : prorumpat *A* **7** veri : viri *corr. Tyc Gans.* **13** grato doctrinamine : genito doctrinarie *Tyc Gans.* **32** cuncta : concio *corr. Gans.* **34** ex amaminibus : ex amantibus *corr. Tyc*; ex animantibus *corr. Gans.*

2 ovans : onoris *Tyc*; honores *Gans.* **4** conduentis : conducentis *Tyc Gans.* **7** veri : viri *corr. Tyc Gans.* **13** grato: genito *Tyc Gans.* **26** quadrigens: quadrigenos *Tyc Gans.* **27** addendo : addedo *A* **29** latulo : natulo *corr.Gans.* cuncta: *om.Tyc*; (tota) *corr.Gans.* **33** clarifica: sereniter *A Tyc* **34** ymis: hymnis *corr.Gans.*

II

Nicolaus

DE NATIVITATE KAZIMIRI FILII REGIS

1. Hystorigraphi aciem
mentis lustrate faciem,
noue prolis magnalia
pingite natalicia
opima per diuersoria,
euge faustis donaria,

2. Vandalorum propages
preconia compages,
dona sortis ceteris
fauent, sed a superis
tibi naturalia
manant crassa copia.

3. Vernithronos vernulus
Cristi gignitus, inclitus
Kazimirus Cristi gracia
genitus et Cracouia
etate cosmos machina
semianalla, totidem centena,
cum quinquies pentenaria
atque quinta feria
post ascensum yditi
nostri domini editi.

4. Cancli yros genitor,
Wladislae, rex gignitor,
tante prolis gloria
laresce fecunda Zophia;
Saba Austri tu prozelica,
voluntate deica
tantis stipata cuneis,
leticie laureis,
de fetus magnitudine
atque claritudine.

5. Non est tam grandis naccio
de regum ramis duccio,
que tis compar stadiis
in terrenarum variis.

Ms. Bibl. Narod. Kras. 52, fol. 174v–175.
Edd. Z. Jachimecki, *Muzyka na dworze Władysława Jagiełły*, s. 6–7.
T. Tyc, Z *dziejów kultury w Polsce średniowiecznej*, s. 68.
R. Gansiniec, *Liryka Stanisława Ciołka*, s. 168–171.
W aparacie krytycznym zamieszczamy lekcje rękopisu oraz wydań Tyca i Gansińca.

11,1 aciem: acie *corr.Gans.* **1,2** faciem : facie *corr.Gans.* **1,4** pingite : pangitote *corr. Gans.* natalicia : natalia *corr.Gans.* **2,3** dona : dono *Tyc* **2,4** favent : favetur *A Tyc* **3,2** gignitus : gignitur *corr.Gans.* inclitus : famulus *corr.Gans.* **3,3** Kazimirus : Kazimirus inclitus *corr.Gans.* **3,4** et : in *corr.Gans.* **3,9** yditi *om.Tyc* **4,1** Cancli : Macte *corr.Gans.* **4,2** gignitor : gignitur *corr.Gans.* **4,4** laresce : claresce *corr.Tyc*; lauresce *corr.Gans.* **4,6** tantis : tanti *A Tyc* **5,3** tis : tuis *corr.Tyc*; tui *corr.Gans.*

LYRISCHE DICHTUNG VON STANISLAUS CIOŁEK

Zusammenfassung

Die lyrischen Gedichte des königlichen Vizekanzlers und späteren Posener Bischofs Stanislaus Ciołek (1382–1427) sind schon mehrmals veröffentlicht worden. Bisher wurden als seine Dichtungen folgende Lieder angesehen: *Cracovia civitas*, zwei Versionen *Nitor inclite claredinis* (auf Christi Geburt, die andere Version auf die Geburt des Königssohnes Wladislaus), *Hystorigraphi aciem* (auf die Geburt des Königssohnes Kasimir) und das Weihnachtslied *Stupet Averni feritas*.

Jetzt können wir für unzweifelhafte Dichtungen Ciołek's nur zwei der obengenannten Lieder halten, nähmlich *Cracovia civitas* und *Stupet Averni feritas*. Die Autorschaft dieser beiden Gedichte wird in der Prager Handschrift (polnischer Provenienz) bestätigt, außerdem ist *Stupet Averni feritas* ein Akrostichon, in dem die Anfangsbuchstaben einzelner Strophen den Namen STANISLAUS bilden.

Die übrigen Lieder stammen dagegen nicht von Stanislaus Ciołek. In *Nitor inclite claredinis* enthalten die Wortanfänge der ersten Strophe den Namen NICOLAUS; zweifelsohne ist auch das Lied *Hystorigraphi aciem* nicht von Ciołek, sondern von demselben Nicolaus gedichtet. Es war entweder der berühmte Schriftsteller Nicolaus aus Błonie, Kaplan des Königs Wladislaus Jagiełło und später Kaplan des Stanislaus Ciołek, oder Nicolaus aus Radom, ein bekannter polnischer Komponist, der auch die Melodie zu *Hystorigraphi aciem* komponierte.

Stanislaus Ciołek können wir jedoch weitere Lieder zuschreiben, besonders die Mariensequenz *Stella sole clarior*, die den Namen STANISLAUS in den Strophenanfängen enthält und sprachlich wie auch stylistisch anderen Dichtungen Ciołek's ähnlich ist. Weniger nachweisbar ist das Marienlied *Salve sancta parens / omni nevo carens*, auch ein Akrostichon mit dem Namen STANISLAUS. Es ist durchaus möglich, daß Ciołek die Sequenz *Pastor gregis egregius*, dem hl. Stanislaus gewidmet, verfaßt hatte.

In der vorliegenden Probe einer neuen Ausgabe aller obenerwähnten Lieder werden die Verbesserungen in die durch die Handschriften überlieferten Texte sehr vorsichtig eingeführt. Zu weit gehende Koniekturen könnten die Texte zwar verbessern und verschönern, doch könnten sie auch die Lieder in manchen Stellen verunstalten. In zweifelhaften Fällen fand ich es ratsamer, die Lektionen der Handschriften zu lassen, als neue, vielleicht irreführende Koniekturen anzunehmen.

C E N S U R A E L I B R O R U M

Eos LXV 1977

Lexicon Hesiodeum cum indice inverso par M. Hofinger, professeur à l'Université de Louvain, avec la collaboration de M. Mund-Dopchie, chef de travaux à l'Université de Louvain, Leiden, E. J. Brill, 1975, Tome I: A−Δ, pp. XI+170.

Comme il fallait s'y attendre d'après l'*Index inversus à Hésiode* du même auteur (voir mon compte-rendu dans Eos LXII 1974, p. 339), le premier volume du *Lexicon Hesiodeum* par M. Hofinger remplit toutes les promesses faites dans la préface de l'*Index*. Il est fondé sur les meilleures et les plus récentes éditions des textes sans que fussent négligées les anciennes, dont l'énumération complète est annoncée pour la fin de l'oeuvre. Bien entendu, tous les fragments ainsi que les testimonia en prose, examinés avec le plus grand soin, en font partie. Les scolies et les lexicographes sont pris en considération chaque fois que cela semble opportun. Ce qui est particulièrement précieux, ce sont les notes ajoutées au bas des articles surtout là, où le sens du lemme est douteux: elles contiennent un court exposé des discussions suscitées par ce sens (par ex. le fameux ἄτριχος). Bref, on a sur place tous les renseignements désirés. Il ne reste que de souhaiter l'apparition la plus prompte des volumes suivants.

Je n'aurais pour ma part que quelques remarques plutôt insignifiantes à faire. Dans l'article ἀσφόδελος, marqué d'un signe nous prévenant que le mot ne se trouve nulle part dans la "poésie dite homérique", il vaudrait peut-être mieux noter qu'il figure cependant dans l'*Odyssée* et dans l'hymne à Hermès, bien que comme adjectif: ἀσφόδελον λειμῶνα.

Le vers *Op.* 602: θῆτα δ' ἄοικον ποιεῖσθαι καὶ ἄτεκνον ἔριθον me fait penser qu'à la traduction du lemme ἄοικος "qui n'a pas de maison, sans abri", comme signification première, il faudrait peut-être ajouter celle de Mazon "sans famille" (Sinclair: "without a household of his own"), car, bien sûr, c'est de cela qu'il s'agit.

Quant à ἄτεκνος "qui n'a pas eu d'enfant", il me semble que plus appropriée serait la traduction "qui n'a pas d'enfant", car "qui n'a pas eu" équivaudrait à "vierge", tandis que la seule chose qui intéresse le propriétaire de la ferme, c'est que la servante ne soit pas ὑπόπορτις au moment donné.

L'orthographe des noms propres n'est pas toujours conséquente: par ex. Niké, Diké, mais Eurydicé; Peukée, mais Océanos (ou Océan); Graïkos, mais Phocos, Aldescos.

Une réflexion finale. Le titre *Lexicon Hesiodeum* semble promettre un lexique grec-latin; puisqu'il est grec-français, pourquoi ne pas formuler le titre également en français?

Zofia Abramowicz (Toruń)

Eos LXV 1977

M. H. Hansen, The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B. C. and The Public Action against Unconstitutional Proposals, Odense University Press 1974, Odense University Classical Studies, IV, s. 7–80.

M. H. Hansen jest duńskim badaczem, który dał się poznać światowej nauce kilkoma wartościowymi książkami z zakresu ustroju sądowego Aten epoki klasycznej: *Antifons taler* (1969), *Attiske retstaler fra Demosthenes tid* (1972, współautorstwo z Signe Isager), *Atimistraffen i Athen i klassisk tid* (1973). Te studia M. H. Hansena, oparte na dobrej orientacji źródłowej, na dużej sprawności interpretacyjnej oraz na znajomości najnowszej literatury specjalistycznej, wyjaśniają szereg spraw zagmatwanych i spornych, korygują w wielu miejscach tradycyjne poglądy, torują drogę nowym spojrzeniom na tajniki działania mechanizmów ustrojowych. Wydana drukiem w r. 1974 monografia zajmuje się w szczególności analizą procesów wszczętych na podstawie γραφὴ παρανόμων, czyli na podstawie skargi o postawienie wniosku niezgodnego z istniejącymi ustawami, w ogólności zaś poprzez wnikliwe rozważania prowadzi do stwierdzenia całkowitej i ostatecznej suwerenności sądów ludowych w ateńskiej demokracji IV w. p.n.e. Założenia pracy, jak i jej wyniki należy zatem rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: sądowniczej (formalna i treściowa analiza procesów na podstawie γραφὴ παρανόμων) i politycznej (problem suwerenności sądów ludowych w ustroju politycznym Aten).

Za punkt wyjściowy w swoich rozważaniach przyjmuje M. H. Hansen twierdzenie Arystotelesa (*Pol.* 1274 a 4), iż Solon κύριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων. Ogół uczonych jest zdania, iż jedynym suwerennym ciałem w Atenach było Zgromadzenie Ludowe, gdyż ono podejmowało wszystkie ważniejsze decyzje w dziedzinie polityki zagranicznej, w sprawach wojny i pokoju[1]. Nie kwestionując suwerenności Ekklezji wyraża Autor przekonanie, że drugim bezpośrednim suwerenem były w demokratycznych Atenach IV w. p.n.e. sądy ludowe, które miały prawo odrzucania i obalania uchwał i ustaw formalnie już przyjętych przez Zgromadzenie. Materiałem źródłowym, na którym Autor opiera swe stanowisko, jest w pierwszym rzędzie Arystotelesowa Ἀθηναίων πολιτεία (XLIII-LXIX). W wyniku przeprowadzonej analizy odnośnej partii tego dzieła stwierdza M. H. Hansen (s. 12), iż „w żadnym ze źródeł, które dotyczą w sposób zasadniczy życia politycznego Aten, ani w Ἀθηναίων πολιτεία, ani w przeszło stu zachowanych mowach, nie znajdujemy wzmianki podnoszącej suwerenność Zgromadzenia Ludowego". Stąd wyprowadza dość zresztą hipotetyczny wniosek, iż „teoria suwerenności może być uzasadniona tylko dla V wieku do momentu restytucji demokracji w r. 403/402". Za pewny mankament rozprawy M. H. Hansena trzeba uznać brak szerszego umotywowania takiego poglądu: jego analiza Ἀθηναίων πολιτεία nie jest zadowalająca. W końcu chodzi o dzieło wymagające wnikliwej i drobiazgowej egzegezy: specjaliści spierają się o znaczenie poszczególnych wyrazów, zwrotów, nie mówiąc już o całych paragrafach czy partiach dzieła. Również twierdzenie dotyczące suwerenności Zgromadzenia ograniczonej czasowo do V wieku, choć prawdopodobne, nie budzi zaufania, gdyż nie zostało podbudowane odpowiednią, w stosunku do ważności problemu, argumentacją, ani dokumentacją naukową.

Dalsze dociekania Autora – stanowiące rozwinięcie jego metodologicznych założeń – odnoszą się do wręcz pasjonującego specjalistów zagadnienia: czy ateńska

---

[1] Ten tradycyjny pogląd nieco modyfikują w swych pracach: E. Ruschenbusch, *Dikasterion panton kyrion*, Historia VI 1957, ss. 257–274, oraz V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen*, 2-te Aufl. 1965, s. 70, 87–90.

demokracja IV wieku była *de facto* demokracją radykalną (s. 14 n.). Powszechnie przyjmuje się, że demokracja ateńska była demokracją bezpośrednią, w której lud zgromadzony na Ekklezji wykonywał wszelką władzę[2]. Słusznie dostrzega M. H. Hansen *error iudicii* w ogólnym przeświadczeniu, że Arystoteles zawsze myślał o Atenach, gdy z punktu teoretycznego pisał o radykalnej demokracji. Z pewnością nie powinno się odmawiać Stagirycie ani zdolności, ani skłonności do teoretycznego generalizowania, ani też dla wygody przymykać oko na widoczne w końcu różnice między opisem demokracji w *Polityce* a charakterystyką ateńskiej demokracji w 'Αθηναίων πολιτεία. Bystrość tej obserwacji przyćmiewa nieco fakt, iż Autor poprzestaje na samym tylko stwierdzeniu różnic: poglądu swego ani nie rozwija, ani nie motywuje, lecz zmusza niejako swego czytelnika do przyjmowania takiego stanowiska *in bona fide*, wychodząc z cichego założenia, iż po jego książkę sięgną tylko nieliczni specjaliści znający na wskroś zagadnienie. Dbałość o ekonomię wyrazu jest na pewno jedną z kardynalnych cech uczonego, ale nie w przypadku, gdy pozostawia sprawy nie dopowiedziane, nie wyjaśnione. Ostatecznie prowadzi Autor swoje wywody do konkluzji, że ateńska demokracja różniła się od radykalnej tym, iż w Atenach władza była rozdzielona pomiędzy Zgromadzenie i sąd. Konkluzja ta wsparta jest na argumencie, że γραφὴ παρανόμων — która dawała sądowi możliwość odrzucenia decyzji Zgromadzenia — nie była znana innym państwom greckim, a zatem — jak przypuszcza H. J. Wolff[3] — stanowiła czysto ateńską instytucję polityczną. Zastanawiając się z kolei nad kompetencjami i uprawnieniami sądów ludowych Autor dochodzi do następujących ustaleń: 1. każda uchwała mogła być obalona przez sąd na podstawie skargi γραφὴ παρανόμων — wniosek sprzeczny z ustawami, 2. każda ustawa mogła być odrzucona przez sąd na podstawie γραφὴ νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι — proponowanie prawa przeciwnego interesom państwa, 3. niektóre wyroki w sprawach kryminalnych mogły być obalone przez Zgromadzenie w przypadku wydania amnestii lub odroczenia wyroku. Jednakże zarówno amnestia, jak i odroczenie wyroku były wydawane w formie ψήφισμα, a jako takie mogły być zakwestionowane przed sądem i ostatecznie obalone w procesie prowadzonym na podstawie γραφὴ παρανόμων.

Z tych ustaleń wynika jednoznacznie, że każda decyzja Zgromadzenia mogła być w praktyce zakwestionowana i ostatecznie odrzucona przez sądy, gdy tymczasem żadna decyzja sądów nie mogła być obalona przez Zgromadzenie. W rezultacie zarówno Zgromadzenie, jak i sądy ludowe były bezpośrednimi suwerenami, lecz tylko te ostatnie posiadały całkowitą suwerenność. Potwierdzenie tego faktu widzi M. H. Hansen również w ówczesnej terminologii politycznej: sędziowie są nazwani κύριοι πάντων (ex. gr. Dem. XXIV 148; Dinarch. I 106; Arist. *Pol.* 1274 a 4, *Athen. pol.* 9,1). Współczesne źródła podkreślają fakt, że 1. decyzje podjęte przez sąd są ostateczne, 2. autorytet sądów jest większy od autorytetu Zgromadzenia, 3. sędziowie są protektorami i obrońcami systemu demokratycznego. Z dużą uczciwością jednak Autor zauważa, że tego typu uwagi czynione przed sądami były obliczone na *captatio benevolentiae* członków trybunału, a zatem nie są obiektywne. Z drugiej strony słusznie przypomina, że tę suwerenność sądów stwierdza także Arystoteles zarówno w 'Αθηναίων πολιτεία (41,2), jak i w *Polityce* (1273 b 34). Dalsze pytanie, które w sposób logiczny wypływa z rozumowania Autora, to kwestia, czy w Atenach uważano sądy — podobnie jak Zgromadzenie Ludowe — za organ identyczny z całym ludem (*demos*), czy tylko za jego reprezentację. Brak nam świadectwa, które by w sposób bezsporny identyfikowało sąd z ludem, a zatem, zdaniem M. H. Hansena, należy przyjąć, iż sądy traktowano tylko jako organ reprezentujący i kontrolujący działalność ludu. Jednakże

---

[2] Innego zdania jest Ehrenberg, *o.c.* s. 87 n.

[3] H. J. Wolff, *„Normenkontrolle" und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1970, 2.

budzi się tu pewna wątpliwość: czy ludowy sąd przysięgłych ἡλιαία, który stanowił niejako sekcję Zgromadzenia, nie był „na innych prawach", i czy w takim razie powinno się rzecz uogólniać, a nie stawiać cezury: ἡλιαία — i inne sądy? Cenną partię pracy stanowi przegląd znanych ze źródeł przykładów zastosowania γραφὴ παρανόμων (ss. 28—43): jest to również zwięzły, ale dobrze orientujący komentarz historyczny i prawny do procesów sądowych na podstawie γραφὴ παρανόμων (w sumie 39) i wygłoszonych w tych procesach mów. Przy analizie przygotowanych przez Lizjasza jako logografa mów można żałować, iż Autor nie sięgnął do znakomitej monografii K. J. Dovera, *Lysias and the Corpus Lysiacum* (Berkeley 1968). Z kolei wykłada M. H. Hansen różnicę między γραφὴ παρανόμων a γραφὴ νόμον μὴ ἐπιτήδειον θεῖναι. W interpretacji idzie za U. Kahrstedtem[4] i H. J. Wolffem (*o.c.* s. 38 n.) stwierdzając, że pierwsza była rodzajem procesu przeciwko ψηφίσματα, druga przeciwko νόμοι (s. 44). Stwierdzenie w zasadzie poprawne, zostało jednak zbyt lakonicznie wyrażone: na temat obydwóch terminów prawno-politycznych istnieje cała obfita literatura naukowa. Autor na żadną pozycję się nie powołuje, nawet na nowsze prace M. Ostwalda, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Oxford 1969) czy F. Quaßa, *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum griechischen Staatsrecht* (München 1971), które dochodzą różnic tych pojęć również w subtelnej analizie semantycznej.

W końcowych rozdziałach swej pracy zajmuje się M. H. Hansen politycznym znaczeniem procesów na podstawie γραφὴ παρανόμων. Przeprowadzone badania skłaniają go do wyrażenia opinii, iż w procesach γραφὴ παρανόμων sędziowie mieli nie tylko rozstrzygnąć, czy zakwestionowany wniosek jest niezgodny z ustawami, lecz mieli też postanowić, czy ma być uchwalony, czy odrzucony. Przyjęcie wniosku nie oznaczało tylko, iż nie jest sprzeczny z obowiązującymi prawami, lecz że został ostatecznie uchwalony. W takim więc przypadku sąd ludowy przyjmował prawo i kompetencje Zgromadzenia do uchwalania wniosków ustaw, co znaczy, że działał nie tylko jako organ sądowy, ale też i polityczny. Słusznie Autor zwraca również uwagę na fakt, że procesy na podstawie γραφὴ παρανόμων nie były kierowane przeciwko Zgromadzeniu, lecz przeciwko wnioskodawcom, tj. retorom (stąd inna nazwa tych procesów: γραφαὶ ῥητορικαί), którzy wprowadzili lud w błąd. Swoje dociekania zamyka M. H. Hansen spostrzeżeniami na temat γραφὴ παρανόμων na tle demokratycznej 'konstytucji'. Obserwacje te ilustrowane materiałami źródłowymi przynoszą cenne ustalenia dla demokratycznej teorii państwa. Kasacja γραφὴ παρανόμων uchodziła w oczach starożytnych Ateńczyków za akt równoznaczny z obaleniem demokracji. Jest rzeczą charakterystyczną, iż oligarchiczna Rada Czterystu w r. 411 p.n.e. zniosła γραφὴ παρανόμων i εἰσαγγελία — gwarantki i podpory systemu demokratycznego. Uchwała niezgodna z ustawami jest też niezgodna z ogólną zasadą podtrzymującą wszelkie prawo — φιλανθρωπία. Sprzeczne z ustawami postanowienie stanowi też pogwałcenie prawa jako takiego, a suwerenność prawa jest kardynalną cechą demokracji w przeciwieństwie do oligarchii i tyranii. Sprzeczny z ustawami wniosek jest próbą obalenia 'konstytucji' demokratycznej, a zatem γραφὴ παρανόμων stanowi środek służący do jej obrony. Tak pojmowana γραφὴ παρανόμων była zdaniem M. H. Hansena (s. 59) gwarantką nie radykalnej, jak się na ogół przyjmuje, lecz umiarkowanej demokracji. Najbardziej charakterystyczną cechą skrajnej demokracji było suwerenne Zgromadzenie Ludowe, które kierowane przez demagogów przeprowadzało uchwały obalające ustanowione prawa (cf. Aristot. *Pol.* 1292 a 5). Przeciwnie, γραφὴ παρανόμων była środkiem, który stał na straży prawa przez przyznanie sądowi władzy obalania sprzecznych z 'konstytucją' uchwał Zgromadzenia działającego pod wpływem demagogów. Ta ocena od strony politycznej i prawno-ustrojowej podnosi wartość książki M. H. Hansena w stosunku do jego poprzedników,

---

[4] U. Kahrstedt, *Untersuchungen zu athenischen Behörden*, II: *Die Nomotheten und die Legislative in Athen*, Klio XXXI 1938.

którzy przeważnie, jak H. J. Wolff, ograniczali swoje badania do ściśle prawnej strony procesów wszczętych na podstawie γραφὴ παρανόμων.

Garść wymienionych tu uwag krytycznych i zastrzeżeń nie obniża wartości pracy M. H. Hansena, który swoimi studiami z zakresu ustroju politycznego Aten prowadzonymi z powodzeniem na kilku płaszczyznach: politycznej, prawno-ustrojowej, historyczno-kulturowej i retorycznej, umie ukazać całą wieloaspektowość badanych problemów, jak również podać przekonywające sposoby ich rozwiązywania. Stąd też jego rozprawa może zainteresować nie tylko historyka ustroju, prawnika, badacza ateńskiej demokracji, ale także historyka kultury.

Romuald Turasiewicz (Kraków)

Eos LXV 1977

B. Kreiler, Die Statthalter Kleinasiens unter den Flaviern, Diss. München 1975, s. VIII + 159.

Every new publication whose subject concerns the *fasti* of the provincial legates causes a considerable stir within the academic world. The resūlts of the research undertaken shed some light not only on problems of the prosopographical nature, but also on the question of the history of a given province, and frequently of the Roman Empire itself. The contributions of this branch of prosopographical studies are without a doubt very meaningful. A reconstruction of the list of provincial legates, however, is a significantly more complicated problem then the list of *fasti consulares*. The heterogeneity of sources, each of varying value, very often fragmentize their message by condensing their contents. This remains the greatest difficulty which scholars must face in the task of compiling these lists. So much more, then, do the final results arouse our interest.

The newest work in this field is the dissertation of Bernd Kreiler, *Die Statthalter Kleinasiens unter den Flaviern*. As the title itself tells us, the subjects of the author's studies are the *fasti* of the provinces of Asia Minor under the rule of the Flavians. It's chronological range, restricted to the period 69 – 97 A. D., takes into account not quite three decades. However, these three decades were very important for Rome and its Empire.

At a glance the task undertaken by K. seems an easy one. But this is not the case. Although there has survived a considerable amount of documents to facilitate this task, they lack the characteristies which allow them to be exactly dated. We can only properly evaluate this newest work by comparing K.'s results with other studies conducted, concerning the same topic, i.e. lists of Anatolian legates: D. Magie (*Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950, II, p. 1579 ff.), W. Eck (*Senatoren von Vespasian bis Hadrian*, München 1970, p. 112 ff.), and also the list of Asian proconsuls of V. Chapot (*La province romaine proconsulaire d'Asie*, Paris 1904, p. 305 ff.) or R. K. Sherk's *Fasti of Galatia* (Baltimore 1951). At the same time this comparison of works indicates quite clearly the progress made in this field during the last century. In D. Magie's work the names of given legates rarely are accompanied by even an approximate date of their tenure. A significant advance can be seen in the publication of W. Eck. From this standpoint K.'s work can be said to be the next step forward. In the same breath we should add that K. has not filled all the outstanding gaps in the Anatolian *fasti*. There remains to be filled the *fasti* of Lycia-Pamphylia during the years 87 – 90, of Cilicia for the years 80 – 88, and the gaps in the list of procon-

suls for Bithynia-Pontus. In several instances, especially in the *fasti* of Asian proconsuls, the certainty of his conclusions should be further discussed. However, so long as the present sources are not enriched by new documents, these question marks will remain unsolved. K. has done all that is possible with the present accumulated evidence. He has thoroughly analized the available source materials, whether they be literal, epigraphical or numismatical. The results of this analysis enable him with relative accuracy to fix the order of succession for governors for all given provinces in Asia Minor. At the same time he can correct some opinions of earlier scholars (cf. pp. 65, 97, 116, 125, 144).

It appears to me, however, that the tenure of the first Cilician legate, P. Nonius Asprenas Caesius Cassianus, can be questioned and discussed. K. gives his dates of tenure as 72/73 – 73/74 (p. 120 – 121). It is my opinion, that the legateship of P. Nonius Asprenas in Cilicia should be advanced by a year to 73/74 – 74/75. A surviving inscription found on a boundary stone in Cilicia proves Asprenas as a legate of this province, but does not in its contents indicate any chronological evidence which might allow us to assign a date (AÉ 1966, nr. 486). As has been accurately observed by the first publisher of this inscription E. Doblhofer (JöAI XLV 1960, p. 42), the content bears witness to an administration designed to organize a new province which must have only recently come under Roman influence. This observation is acknowledged and further devoloped by the comments of K. himself (*l.c.*). Cilicia found itself in Roman hands after the annexation of Commagene, as the result of the military operation of L. Caesennius Petus (cf. ILS 9198). This took place during the fourth year of Vespasian (Jos. Flav. *B. J.* VII 7,4), which means no earlier then the 1st of July, 72 A. D. This is as much as can be definately stated. We do not know the exact date of the annexation, nor when L. Caesennius Petus first set foot in the kingdom of Antiochus IV, nor how long the campaign lasted. At any rate we can presume that the attack on Samosata must have taken place before the onset of winter. Judging by the account given by Josephus Flavius, it was rather sudden, and its full consequences could not have been earlier predicted. This would seem to indicate it highly unlikely that P. Nonius Asprenas entered his new province and undertook his duties in the same year 72. It is my opinion that the beginning of his office should be set rather at 73. It is his actions which had not only the effect of deliniating the territorial limits of the Cilician cities, but also the founding of city Flaviopolis, whose urban beginnings can be traced to 73/74. This fact should convince us of the presence of P. Nonius Asprenas in the province only in the year 73. The soundness of this proposition can be established when we consider the future senatorial career of P. Nonius Asprenas, namely, that he was proconsul of the province Asia during the year 86/87 (p. 46 f.). Knowledge of this date enables us in all probability to calculate the year of his consulship. Under the Flavian dynasty, the period between holding the consulship and a proconsulship of Asia or Africa was rigidly set at 10 – 11 years. Taking this into account we can safely presume that he held the consulship in the year 75 or 76, which would be just after his holding of the Cilician legateship. This is in accordance with the political practice of Flavian times.

Another problem, which in connection with the above remarks takes on a broader meaning, and which was not accorded full consideration by Kreiler in his undertaking, is the beginning of the urban era of Samosata. It is the accepted opinion of W. Wroth, as stated in BMC *Galatia*, p. 117, that this era begins in the autumn of 71. In the light of historical evidence, however, it becomes extremely difficult to explain this chronology, this is because of the keen accuracy of Josephus dating relating to the annexation of Commagene is beyond doubt (cf. G. W. Bowersock, JRS LXV 1975, p. 183). It follows then, that we should examine the evidence upon which W. Wroth bases his date. And we conclude, that this evidence consists partly of his own opinion, and partly of the conclusions of several earlier scholars; it is not based

on an accurate analysis of the contents of the sources. Other than Josephus Flavius, none of the evidence on which these scholars have based their claims indicate the date when Samosata found itself under Roman rule. Assigning the date of 71, as the beginning of the urban era cannot be substantiated. Nor is the problem adequately answered by the coinage of Samosata, which begin to appear only from the rule of Hadrian. Although their legends do contain a chronological element, they cannot give us precision in determining the beginnings of the registered urban era (cf. BMC *Galatia*, p. 117, n^{os} 17–19). The most we can say is that it occurs durring the reign of Vespasian. We should conclude then that the earliest possible date we can accept is the autumn of 72, when Samosata most likely was brought under Roman control. Further suggesting this date is the very urban titular headings of the coins, when we plainly see the name FLAVIA, being clear allusion to the afore mentioned facts.

One of the problems which already can claim its own significant bibliography, is the *cursus honorum* of the proconsul Bithynia–Pontus, M. Plancius Varus. A few years ago there was published an inscription originating from Germa (AS XXII 1972, p. 217, n° 1 = JRS LXIV 1974, p. 27 f., n° 1), in which was found a senator whose name is identical with M. Plancius Varus. This coincidence caused a great misunderstanding, and the interpretation of this inscription led to various hypotheses (cf. W. Eck, ZPE VIII 1971, p. 91; S. Mitchell, JRS LXIV 1974, p. 21 ff.). However, the *cursus honorum* of the M. Plancius Varus named in the inscription does not agree with known information about the career of M. Plancius Varus, governor of Bithynia and praetor for the year 69. K. attempts to solve this riddle and explain the subsequent confusion. The starting-point of K.'s investigation is to determine the date of the Bithynian proconsulship of M. Plancius Varus. His results, as derived at by an exhaustive analysis of the sources seem to adequately solve the problem. Nevertheless the author himself is cautious in appending his conclusions with a quotation mark (p. 135; cf. p. 131). The most interesting of K.'s suggestions relating to Varus is his identification of the M. Plancius Varus from the Germa inscription, as the son of the praetor for the year 69 (p. 135 f.). To date, from the various theories offered, this seems the most probable.

Such a document, as the Germa inscription is of great value for many reasons. It is another valuable source in familiarizing us with the exceptionally interesting Plancius' family, whose native city was Pamphylian Perge, and it registers also an additional Roman senator from the East in the first century A. D. At this moment let us consider the figure T. Junius Montanus, proconsul of province Asia during the last years of Domitian's reign (p. 62 ff.). As the context of the recently published inscription shows us, he was the descendant of one of the Caesar's or Augustus' veterans settled in Alexandria Troas. This inscription is for us a very important document of vicissitudes of the veterans' descendants and their standing in the social hierarchy. Most likely amongst the forefathers of T. Junius Montanus we can include an officer with the same name living during the reign of the first Caesars of the Julio-Claudian dynasty (AÉ 1938, nr. 173). Could we also include among the members of this family L. Montanus, Bithynian proconsul during the reign of Nero (cf. C. Bosch, *Die kleinasiatischen Münzen*, Stuttgart 1935, p. 84)?

Discussing the personalities of the Asian proconsulars, Kreiler gives extensive treatment to M. Ulpius Trajanus the Elder. Of special value in his presentation are the reflections on the contents of the inscription from the architrave of the Nymphaeum at Miletus (Milet I 5,53 = ILS 8970 = JRS LXIII 1973, p. 135). Hitherto the reconstructions of this inscription have been unclear. A correct interpretation would enable us to determine the exact date of the building's erection. K. attempting yet another reconstruction was faced with a difficult task, which he dealt with in excellent form. The Nymphaeum at Miletus was dedicated to the emperor Titus (p. 37),

which means its date of erection can be fixed to the Asian proconsulship of M. Ulpius Trajanus the Elder (p. 38).

As much as we applaud K.'s reconstruction of the inscription from the Nymphaeum we find it difficult to agree with his conclusions concerning the chronology of Trajan's career. The crucial question which must be considered in order to throw light upon this unsolved issue, is to determine the date of his consulship. Relying on the research of R. Syme (JRS XLIII 1953, p. 154) and J. Morris (JRS XLIII 1953, p. 79 f.), K. accepts, that is was held for the year 70. This affected to a degree his own opinions. At the time of its publication the author could not have been familiar with the work of L. Vidman (*Traianus der Ältere in den Fasti Ostienses*, Listy Filologické XCVIII 1975, p. 66 ff.), who, using the new fragments of *Fasti Ostienses*, substantiated on earlier presumption, that the consulship of Trajan the Elder falls on the year 72. To some degree this enables us to rearrange his *cursus honorum*. But we still are left with the unsolved problem of the unidentified praetorian legateship of M. Ulpius Trajanus. K.'s research offers us in principle nothing new (cf. G. Alföldy, *Fasti Hispanienses*, Wiesbaden 1969, p. 158 f.; G. W. Bowersock, JRS LXIII 1973, p. 135).

The author's ambition is not only to reconstruct in the most complete manner the *fasti* of Anatolian governors. He attempts to go beyond this strictly factual outline. Each chapter of his book contains not only an historical introduction, but also accurate summations in which amongst others he gives us information relating to the administration of legates, and how it affected the provinces concerned. K. does not attempt to conceal his desire to illustrate some of the questions of the Flavian policy to the Anatolian provinces. We cannot presume, however, that K.'s remarks fulfil this in adequate manner. They cannot substitute for a separate work on this problem. The accumulated evidence is somewhat restricted in scope and effects the issue only narrowly.

It is difficult in such a short paper to present all the successes and shortcomings of reviewed book. We have tried to being to attention those questions, which might affect a wider circle of scholars. The few unclear issues and omissions do not in a significant way detract from the real contributions of the author. Aside from the above mentioned faults, the work contains valuable assets. Trough the careers of the provincial legates dealt with we profit from insights into certain internal political problems under the Flavians. It follows, that whoever is occupied with the politics of the Flavian emperors in relation to the Senate should consult this book. It appears in character, as a supplement to the thesis developed by G. Birk, *Der Wandel der römischen Führungsschicht unter Vespasian*, 1967.

Edward Dąbrowa (Kraków)

I. P. Medvedev, Mistra. Očerki istorii i kultury pozdnevizantijskogo goroda, Leningrad 1973, 163 s.

T. S. Nikolau, Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθονος Γεμιστοῦ, Thessaloniki 1974, 138 s.

Niemal współcześnie ukazały się dwie publikacje bizantynologiczne o bliskiej tematyce: Igor P. Medvedev wydał w Leningradzie monografię Mistry, zaś Theodoros S. Nikolau opublikował w Tessalonice studium na temat społecznych, politycznych

i prawnych poglądów Georgiosa Gemistosa Pletona — najwybitniejszego myśliciela średniowiecznej Mistry. Poziom warsztatowy obu prac wystawia ich autorom dobre świadectwo. Ich wywody oparte są na wyczerpującej analizie materiału źródłowego i na wykorzystaniu obszernej literatury przedmiotu. Z satysfakcją odnotujemy fakt uwzględnienia przez greckiego autora opracowań polskich, m. in. artykułu B. Bilińskiego w Eos XLIII 1948–1949. Oczywiście obie prace różnią się zakresem obranej problematyki, a co więcej, reprezentują odmienne założenia i metody badawcze. Ten ostatni zwłaszcza wzgląd skłania do porównania obu publikacji, w pewnym sensie są one bowiem reprezentatywne dla dwóch nurtów badawczych, które dominują dziś w badaniach nad późnym Bizancjum.

Zainteresowania T. Nikolau koncentrują się na poglądach Pletona w kwestii państwa (*politeia*) i prawa. Autor wychodzi ze słusznego założenia, że należy je prezentować i wyjaśniać na ogólnym tle wiedzy o Bizancjum XIV–XV wieku. W pierwszym rozdziale zreferowane więc zostały główne wydarzenia tego okresu — walka z imperium Otomanów, próby ratowania państwa siłami z zewnątrz. Z historią polityczną łączą się ściśle zjawiska ze sfery ideologii, dlatego słuszne jest podjęcie przez autora w dalszej części rozdziału problematyki prądów i sporów religijnych. Na myśl Pletona w decydujący sposób wpłynęła świadomość ogromnego zagrożenia państwa bizantyńskiego. Spory teologiczne osiągnęły wprawdzie największe natężenie w czasach poprzedzających działalność myśliciela, lecz bez wątpienia także i one odcisnęły swe piętno na jego umysłowości. Argumenty, którymi T. Nikolau popiera to twierdzenie, wydają się godne uwagi (por. s. 27, 37–38, 43–45 et passim).

Pleton pragnął stworzyć taki program reform, które dawałyby Grekom realną możliwość ocalenia politycznego. Chociaż więc jako wielbiciel starożytności chętnie czerpał wzory z pism jej wybitnych myślicieli, to nie mógł tworzyć projektów rozmijających się z konkretną rzeczywistością społeczną i ustrojową, z którą miał do czynienia. Jest zatem doprawdy zastanawiające, jak niewiele uwagi T. Nikolau poświęca zagadnieniu, w jaki sposób zorganizowane i rządzone było społeczeństwo, którego reformę chciał przedsięwziąć myśliciel z Mistry.

Stosunki społeczne okresu późnobizantyńskiego są od lat obiektem dyskusji naukowych. Pojęcie feudalizmu, którym autor posługuje się jako oczywistym, nie jest właśnie w odniesieniu do Bizancjum rozumiane w sposób jednoznaczny. Należy też zaznaczyć, że plany Pletona odnosiły się wprawdzie do całego imperium, ale jego osobiste doświadczenie społeczne ograniczone było przede wszystkim do jednej prowincji, w której spędził większą część życia. T. Nikolau nazywa go „mędrcem z Mistry", nie wysnuwa stąd jednak wniosku, iż dla pełnej analizy dzieła Pletona nieodzowna jest wiedza o specyfice społecznej i ustrojowej terytorium, którego stolicę stanowiło wspomniane miasto. Znaczna samodzielność i odrębność poszczególnych prowincji państwa późnobizantyńskiego jest faktem powszechnie znanym. Wynikała ona z różnych losów w okresie niewoli łacińskiej, jak też później, z braku ścisłych kontaktów między poszczególnymi częściami rozczłonkowanego terytorialnie państwa. Z tych względów do zrozumienia tła politycznego i społecznego twórczości pisarza, który działał niemal wyłącznie w jednej prowincji, nie wystarcza ogólna znajomość historii całego imperium.

Wobec wskazanych wyżej braków główną zasługą T. Nikolau jest dokonana przezeń rekonstrukcja poglądów politycznych i społecznych Pletona oraz porównanie tych poglądów z teoriami pisarzy antycznych. Porównanie to wydaje się tym bardziej interesujące, że myśliciel z Mistry uchodzi za wybitnego reprezentanta neoplatonizmu. Okazuje się, że Gemistos nie zawsze kroczył śladami swego mistrza. Np. słowo *politeia* przybiera u niego również odmienne od platońskiego znaczenie: cnoty dobrego i wzorowego obywatela w sprawach publicznych. To użycie wyrażenia *politeia* stanowi ostatni etap ewolucji dostrzegalnej u Plutarcha i w pismach ojców Kościoła (s. 49–53). Można jedynie ubolewać, że poza wspomnianym, interesującym

przykładem, T. Nikolau nie odwołuje się do tekstów późnoantycznych i bizantyńskich, mimo iż w pracy kilkakrotnie wyraża pogląd o pośredniej jedynie zależności pisarza od klasyków myśli greckiej IV w. p.n.e. (s. 69, 88). Wobec znaczenia Pletona dla rozwoju neoplatonizmu renesansowego sprawdzenie, w jakim zakresie korzystał on z pośrednictwa pisarzy bizantyńskich przy zapoznawaniu się ze spuścizną Platona, wydaje się kwestią bardzo ważną.

Pleton wysunął dwa programy społecznej reorganizacji. Wcześniejszy chronologicznie był projekt podziału ludności na auturgów, rolników służących w razie potrzeby w wojsku, oraz na diakonów — kupców i rzemieślników. Widać tu rozbieżność ze znanym wzorem Platona, do którego nawrócił jednak pisarz z Mistry w okresie późniejszym. Proponował wówczas podzielić społeczeństwo na obrońców i pracujących. Te jak i inne elementy projektowanych reform można oczywiście oceniać z punktu widzenia konkretności i szczegółowości, jednakże bez gruntownej wiedzy na temat istniejącego współcześnie ustroju społecznego i politycznego trudno orzec, o ile były one utopijne, a o ile realne. T. Nikolau stwierdza w podsumowaniu, że Pleton nie był utopistą (s. 124, 134) nie przytacza jednak wystarczających argumentów popierających tę tezę. Argumenty, o które w tym wypadku chodzi, wynikać muszą z pełniejszej analizy epoki i rejonu, z którym był związany myśliciel.

Spełnienie postawionych wyżej postulatów badawczych zależy od rozwoju gruntownych studiów nad częściami składowymi późnego Bizancjum. Na takich właśnie studiach oparta jest praca I. P. Medvedeva. Autor pojął swe zadanie bardzo szeroko — zajął się zarówno historią polityczną, jak ustrojem i strukturą społeczną badanego rejonu. Słuszne w zasadzie dążenie do kompleksowości badań prowadzi go może czasem zbyt daleko — wówczas gdy stara się np. w swej pracy przedstawić dzieje sztuki na terenie Mistry, mimo iż, jak sam stwierdza, problematyka ta należy do dyscyplin szczegółowych (s. 122). Praca dotyczy całego terytorium uzależnionego politycznie przez władców miasta Mistry. Tytuł zawiera słowo „miasto", co może wprowadzać w błąd. W źródłach współczesnych obszar podlegający Mistrze nosi częściej nazwę Sparty lub Lacedemonu. I. Medvedev preferuje jednak określenie „Mistra", gdyż miasto stanowiło niejako symbol okresu XIV—XV wieku w dziejach tej części Peloponezu.

Praca rozpoczyna się od zagadnienia genezy Mistry — zamku i miasta. Z kolei następuje omówienie historii politycznej Mistry w czasach panowania bizantyńskiego. Najbardziej interesujące są rozdziały poświęcone ustrojowi, społeczeństwu i gospodarce. Szczególne znaczenie na omawianym obszarze odgrywała *pronia*, rozpowszechniona po odzyskaniu prowincji przez Bizancjum. Grupa świeckich feudałów Mistry nie była jednorodna. Dla dziejów prowincji ważne było, iż obok miejscowej arystokracji rozwinęła się warstwa arystokracji urzędniczej związanej z dworem. Charakter i rozwój majątków tej grupy dobrze obrazuje unikalny zespół dokumentów dotyczących posiadłości Pletona. I Medvedev nazywa pisarza „bogatym magnatem" (s. 55). Swą pozycję zawdzięczał on nadaniom despotów. Są to ważne stwierdzenia, mogące stanowić punkt wyjścia dla analizy programu Pletona.

Kolejny rozdział pracy I. Medvedeva posiada również niemałe znaczenie dla dalszych badań nad genezą poglądów myśliciela. Autor charakteryzuje w nim pozycję gospodarczą i społeczną klasztorów i duchowieństwa. Klasztory posiadały ogromne znaczenie w Mistrze i mogły odgrywać w życiu politycznym rolę niemal równą władzy świeckiej. Nasuwa się myśl, że ta sytuacja, bez wątpienia niewygodna dla despoty, posiadała też duże znaczenie dla kształtowania poglądów Pletona, osoby blisko związanej z dworem. Jego niechęć do chrześcijaństwa miała zapewne w tej sytuacji jedno, choć nie jedyne, źródło.

Do omówienia samej postaci i twórczości Pletona przystępuje I. Medvedev w rozdziale poświęconym życiu intelektualnemu Mistry. Autor zgadza się (z pewnymi zastrzeżeniami) uznać Pletona za prekursora socjalizmu utopijnego, podkreśla jednak,

że przede wszystkim był on reprezentantem społeczeństwa feudalnego i to wpłynęło decydująco na konkretną postać jego programu reform: podatek naturalny, klasa chłopów poddanych. Ocena społecznego charakteru projektów Pletona jest dobrze ugruntowana na szczegółowych ustaleniach pracy.

Trudniej zgodzić się z tym, co I. Medvedev pisze na temat narodowego charakteru poglądów myśliciela z Mistry. Pleton należał, jak wiadomo, do tych pisarzy późnego Bizancjum, którzy chętnie nawracali do tradycji starogreckich, dobitnie zaznaczając to przywróceniem zapomnianego niemal określenia *Hellenes* w znaczeniu Grecy. Pleton chciał ratować państwo Greków, I. Medvedev zaznacza jednak, że jego plany obejmowały oprócz pełnego oswobodzenia i umocnienia politycznego Półwyspu Greckiego także dalszy cel — restytucję innych obszarów imperium bizantyńskiego. Nawrót ku tradycji helleńskiej uważa I. Medvedev za zjawisko, które nie było rzadkością w Bizancjum i powołuje się na przykład Nicei (s. 108). Otóż wydaje się, że przykład jest chybiony. W nowszej literaturze właśnie państwo nicejskie i cały okres niewoli łacińskiej traktowane jest jako moment początkowy tego odrodzenia greckiego, które w pełni rozwinęło się w czasach Paleologów i znalazło swego najwybitniejszego reprezentanta w osobie Pletona.

Praca T. Nikolau prezentuje odmienne od I. Medvedeva podejście do kwestii narodowego charakteru programu Pletona. Grecki badacz podkreśla jego poczucie przynależności do wspólnoty helleńskiej („jesteśmy bowiem Hellenami..."), a zarazem nie waha się mówić o jego planach odzyskania całego imperium. Istotnie, dla Pletona nie musiała wcale istnieć antyteza imperium — Grecja. Ograniczenie planów odbudowy do jakiejś części imperium oznaczałoby rezygnację z walki o los pozostałych Greków. Pleton nie pragnął jednak odrodzenia Bizancjum w tej samej co dawniej postaci. T. Nikolau słusznie cytuje tu słowa H.-G. Becka: „Pleton chciał dokonać przemiany światopoglądowej ludu greckiego" (s. 100—101). Jak daleko jego idee odeszły od tego, co zwykło się rozumieć pod pojęciem bizantynizmu, świadczy rezygnacja z chrześcijaństwa jako jednej z głównych zasad zreformowanego państwa. Poglądy te nie zdobyły uznania w społeczeństwie, w pewnym sensie wykraczały one poza epokę schyłku Bizancjum i zbliżały się do idei odrodzenia greckiego XVIII—XIX w.

Porównanie prac I. Medvedeva i T. Nikolau prowadzi do wniosku, że reprezentowane przez nie koncepcje badawcze są w dużej mierze komplementarne. Ścisłe i gruntowne badania nad chronologicznym i regionalnym tłem twórczości Pletona pozwalają lepiej poznać jej genezę i ocenić znaczenie dla ówczesnej epoki. Jednakże również spojrzenie szersze, z punktu widzenia całych dziejów Grecji jest potrzebne — określa bowiem rolę myśliciela z Mistry jako kontynuatora tradycji antycznych i prekursora nowego hellenizmu.

Maciej Salamon (Katowice)

Eos LXV 1977

Erasmus Roterodamus, Opera omnia recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, North-Holland Publishing Company of Amsterdam, t. VI: **Ordinis primi tomus quintus,** Amsterdam 1975, p. VI+432.

Grâce au travail systématique du Comité de Rédaction qui respecte le principe de la publication chaque année d'un nouveau tome de *Opera omnia* d'Erasme de Rotterdam, nous venons d'obtenir le sixième tome de cette édition monumentale.

Il contient: les *Parabolae sive Similia* et *Encomium matrimonii*. Les deux oeuvres ont été préparées par M. Jean-Claude Margolin, brillant connaisseur de la Renaissance.

On remarquera surtout la première position: le relevé des comparaisons et similitudes puisées par Erasme dans les oeuvres des auteurs antiques, en particulier dans celles de: Plutarque, Sénèque et Pline. Une analyse exacte de ces textes permet d'apprécier Erasme de Rotterdam comme philologue, homme de lettres, rhéteur. Les *Parabolae* montrent aussi quelle était l'attitude de l'humaniste hollandais envers l'Antiquité, ce qu'il désirait en tant que moraliste chrétien, transmettre de l'Antiquité à ses contemporains.

J.-C. Margolin fait précéder les *Parabolae* d'une vaste introduction (p. 3—85), dans laquelle il commente avec beaucoup de compétence les Origines et l'histoire des *Parabolae sive Similia*, donne une description des nombreuses éditions de cette oeuvre, aussi bien jusqu'en 1540 que plus tard. L'éditeur consacre une attention particulière à la nouvelle édition des *Parabolae* faite par le compilateur et philologue alsacien Conrad Lycosthène (Wolffhart). Cette édition avait connu dans toute l'Europe un très grand succès. Il convient aussi de mentionner l'intéressant chapitre de l'Introduction: Diffusion, adaptations, influence des *Parabolae*. Margolin y consacre le plus de place à l'influence des *Parabolae* sur l'enseignement et la culture de l'Angleterre.

L'édition des *Parabolae* a été élaborée à partir de 12 éditions avec pour base l'édition princeps publiée à Strasbourg chez Mathias Schürer en décembre 1514. En se basant sur la première édition des *Parabolae*, Margolin respecte les principes mis au point par le Conseil pour l'édition des oeuvres complètes d'Erasme. Comme je l'ai déjà mentionné en écrivant la critique des précédents tomes de l'*Opera*, je ne suis pas tout à fait d'accord avec ce principe, qui, à mon avis, n'est pas pratique. Dans le cas d'une entreprise aussi grande que l'édition de *Opera omnia*, on devrait également prendre en considération les besoins des futurs traducteurs, interprètes, etc. Il est évident qu'ils chercheront à accéder au texte dans la forme qu'Erasme lui a donné en définitive, la rédaction finale différant souvent de l'édition princeps. Aussi serait-il, je pense, bien plus pratique de prendre pour base la dernière édition contrôlée par Erasme. L'édition actuelle des oeuvres complètes d'Erasme de Rotterdam doit en effet servir à de nombreuses générations de lecteurs. Qu'elle les serve donc le mieux possible.

Lors de l'édition des oeuvres d'Erasme, qui se sont conservées sous forme imprimée, chaque éditeur est nécessairement aussi un bibliographe. Il doit comparer les diverses éditions, découvrir les variantes, dater souvent les éditions qui ne le sont pas, etc. Rien d'étonnant aussi que l'on ait dans l'introduction porté une grande attention aux recherches bibliographiques. Pour la description des imprimés, on s'est référé aux ouvrages spécialisés mais il est bon de corriger ici certaines petites inadvertances telles que la confusion de "feuille" avec "page". Ce qui est choquant dans les expressions: Au v° de la page de titre (cf. pp. 16, 17, 23, 24). Notons aussi que l'impression des *Parabolae* était réservée par privilège à Schürer pour six ans (*ad sexennium*), pour Martens par contre, sans date définie, c'était donc peut-être un privilège accordé pour une seule édition (*cum privilegio a Maxi. Aug. et Car. Aust.*). C'était pourquoi les reproductions illégales des imprimeries qui ne possédaient pas le privilège, étaient anonymes (cf. p. 17). C'est sans doute aussi en raison du privilège de Schürer et Martens que Badius Ascensius (cf. p. 18) hésita à entreprendre l'impression des *Parabolae*.

Dans les études bibliographiques, Margolin compare avec beaucoup d'honnêteté le grand nombre d'exemplaires de chaque édition. Il se souvient que dans l'ancienne technique d'impression les exemplaires de l'oeuvre du même tirage n'étaient pas tous identiques, il sait qu'on y trouvait des variantes de divers types. L'éditeur connaît les exemplaires des *Parabolae* conservées dans diverses bibliothèques du monde, depuis celles de Moscou jusqu'aux fonds de bibliothèques américaines. En tant que

critique polonais, je voudrais compléter ces informations bibliographiques en signalant que la Bibliothèque Nationale de Varsovie possède un catalogue général des oeuvres d'Erasme de Rotterdam se trouvant dans les bibliothèques de Pologne. C'est ainsi p. ex. qu'un spécimen de l'édition des *Parabolae*: Hagenau, Thomas Anselmus, IX 1522. 8° non noté dans les bibliographies, et, comme l'affirme l'éditeur, connue seulement de 2 exemplaires, tous deux à la Bibliothèque nationale de Lisbonne, se trouve également à la Bibliothèque Nationale de Varsovie (sign. XVI. 02656 adl.). Margolin se réfère très justement, en commentant l'histoire des différentes éditions, à la correspondance d'Erasme, mais il serait peut-être préférable (étant donné le caractère de l'édition) de donner les citations des lettres d'Erasme dans leur texte original et non pas dans la traduction française (cette remarque s'applique également à l'introduction et à *Encomium matrimonii*).

L'édition du texte a été élaborée avec beaucoup de compétence et de soin. On a scrupuleusement comparé le texte avec les oeuvres antiques originales sur lesquelles Erasme s'est basé. On a identifié les citations et les emprunts. Je n'accepterais pas toutefois la conjecture proposée par l'éditeur à la p. 202, l. 660/661: *si quid malum in cuiusquam familia occultum est, id* (*prouehunt*) *in medium*. La leçon: *id proferunt in medium*, est, je pense, plus juste. C'est ce que transmet non seulement l'édition H mais aussi d'autres éditions, écrivant sculement d'une manière erronée "v" au lieu de "f". Une telle faute est très fréquente dans les imprimés de cette époque surtout dans les pays germaniques. Je lirais la phrase à la p. 128, l. 465/466: *Caeterum pudorem immodicum cautim emendabit, ne simul omnem evellat verecundiam*. C'est ainsi que la transmettent les éditions DI—M conformément au texte grec. Le mot iracundia a pu s'infiltrer dans le texte à la suite d'une lecture défectueuse du manuscrit. Le texte d'Erasme p. 112, 11. 221—224 se rapporte à Plutarque *De ad. et am.* 51 C (et non pas à 55 A) et en dépit des réserves du commentateur, rend bien l'idée de l'original grec.

On pourrait ajouter encore à l'Introduction, dont l'érudition suscite l'admiration, que l'auteur de l'éloge des *Parabolae* de Lycosthène qui se cache sous le pseudonyme de Thomas Naogeorgus (p. 45) est le luthérien bavarois Thomas Kirchmayer (1511—1563), auteur de drames connus à l'époque tels que: *Mercator seu Iudicium*, *Pammachius*.

Mais assez de détails. Les *Parabolae* sont un livre qui devrait se trouver dans la bibliothèque de chaque spécialiste de la Renaissance. Nous sommes reconnaissants à l'éditeur d'avoir attiré l'attention sur cette position qui jusqu'alors avait été rarement remarquée par les connaisseurs de l'oeuvre d'Erasme. Nous espérons aussi que Jean-Claude Margolin (le mieux désigné pour cela) nous donnera bientôt une étude sur le rôle des *Parabolae* dans toute la culture européenne.

La seconde oeuvre du tome en question est *Encomium matrimonii* (p. 333—416). Les lecteurs connaissent ce texte comme *Exemplum epistolae suasoriae* dans l'oeuvre d'Erasme *De conscribendis epistolis* (ASD I 2 p. 400—429). Erasme a écrit l'éloge du mariage vers 1497. Cette oeuvre a eu, pourrait-on dire, deux vies: on la publiait soit comme oeuvre indépendante avec d'autres *Declamationes* de l'humaniste hollandais, soit comme lettre dans *De conscribendis*. *Declamatio De laude matrimonii* compte 435 vers. La lettre dans *De conscribendis* a été élargie jusqu'à 480 vers. La comparaison des deux textes ne dénote pas, à part cet élargissement, d'autres différences. Pour l'édition de *l'Eloge du mariage*, Margolin s'est basé sur l'édition princeps (Lovanii, apud Theodoricum Martinum Alostensem, 1518), la confrontant avec les éditions suivantes (B—H). Lors de l'établissement du texte, il a profité aussi de la *Lettre* élaborée par lui-même dans *De conscribendis* (ADS I 2). A partir du texte contenu dans *De conscribendis*, Margolin a pu aussi corriger plusieurs fautes transmises dans toutes les éditions de *Declamatio* (cf. p. 386, 388, 392, 394, 396, 400, 402, 408, 412, 414). On voit que le texte de *Declamatio* est altéré par des fautes contrairement au

texte corrigé de la *Lettre*. Le commentaire dans *Declamatio* est en grande partie une répétition des notes de *De conscribendis* (ASD I 2), l'éditeur l'a actuellement seulement élargi d'une référence à la littérature plus récente ou omise antérieurement. Suite de quoi, une remarque d'ordre général s'impose, en ce qui concerne les commentaires dans tous les tomes d'*Opera omnia*. Dans cette nouvelle édition des oeuvres complètes d'Erasme, qui doit servir au moins 100 ans, toutes références à la littérature du sujet (la plus récente selon notre appréciation actuelle) se désactualiseront le plus vite. Les oeuvres auxquelles nous nous référons maintenant, que nous citons comme apportant les dernières découvertes, seront, avec les années, supplantées par des élaborations meilleures et plus modernes. Par contre, les notes dans le commentaire qui comportent: 1. des juxtapositions d'idées et d'expressions semblables rencontrées dans diverses oeuvres d'Erasme, 2. la référence, lorsque Erasme cite des auteurs classiques, aux exemples de ces auteurs, cités par lui-même, 3. la référence aux éditions des auteurs classiques (et chrétiens) publiés par Erasme, 4. la référence aux textes connus d'Erasme et élaborés par d'autres tels que Alde, etc., 5. la juxtaposition des exemples d'Erasme avec des exemples d'autres auteurs (p. ex. la comparaison des textes de Platon traduits par Ficin et Erasme, etc.) auront toujours une certaine valeur. La comparaison du texte original d'Erasme avec les traductions contemporaines en langues nationales est également intéressante. C'est pour cela que je considère que sont très précieuses les notes dans lesquelles Margolin compare le texte de l'*Eloge du mariage* avec les traductions de Louis de Berquin (éd. 1, Paris vers 1525), de Richard Taverner (Londres vers 1532), de Johann Herold (Strasbourg 1542). Cette partie du commentaire sera d'un grand intérêt également pour les générations futures. A l'occasion je me permettrai de remarquer que l'expression dans *Declamatio*: *ubi quis tibi parvulus aula luserit Aenas* (p. 408, ll. 304–305) est un écho du vers de Virgile: *siquis mihi parvulus aula luderet Aenas*. Rien d'étonnant donc que Berquin, lui aussi, conserve la référence au petit Aene, le ressentant comme une expression purement rhétorique.

L'édition actuellement de l'oeuvre *Declamatio De laude matrimonii* est précieuse aussi en raison de la grande érudition de "l'Introduction" (p. 335–382). Les chapitres IV: "Les traductions de l'*Encomium matrimonii*", et V: "Signification psychologique, valeur théologique et portée historique de l'*Encomium matrimonii*", sont particulièrement dignes d'attention. Le chercheur qui se penchera sur l'époque de la Renaissance trouvera dans "l'Introduction" de nombreuses observations et conclusions intéressantes.

Maria Cytowska (Warszawa)

Renesančni poesie, k vydáni připrávila a přeložila H. Businská, předmluvu a životopisy napsal J. Martínek, Praha, Ceskoslovenská Akademie Ved, 1975, ss. XII + 324.

Przy badaniach twórczości polsko-łacińskiej, jeśli prowadzimy studia porównawcze, bierzemy najczęściej pod uwagę piśmiennictwo krajów zachodnich, mniej natomiast interesuje nas twórczość najbliższych sąsiadów i wiemy o niej stosunkowo niewiele. Może więc do lektury poetów nowołacińskich z terenu Czech, Słowacji i Moraw zachęci pięknie wydany tom antologii *Renesančni poesie*, plon wspólnej pracy Heleny Businskiej i Jana Martínka. W tomie zamieszczono wybór utworów

34 poetów w układzie chronologicznym od Bohuslava Hasistejnskiego z Lobkovic (1460—1510) do Václava Clemensa (1589—1637), to jest od najwybitniejszego poety świetnej epoki rozkwitu czeskiego odrodzenia po twórcę działającego już w okresie wojny trzydziestoletniej. Antologię poprzedza krótka, dwujęzyczna (łacińska i czeska) przedmowa Martínka, w której podaje on zwięzłą charakterystykę poezji nowołacińskiej tamtych terenów. Martínek informuje również o zasadach, jakie przyjęto przy edycji łacińskich tekstów. Jest on także autorem umieszczonych na końcu książki (też dwujęzycznych) notek o każdym z poetów, którego dziełka figurują w tomie. Nadto Martínek opatruje wybrane wiersze komentarzem zawierającym krytykę tekstu oraz objaśnienia realiów. Teksty wybrano z druków XVI i XVII w. Tylko w jednym wypadku, przy edycji Bohuslava z Lobkovic oparto się także na 2 rękopisach. Jako zasadę przyjęto w *Antologii* zachowanie ortografii źródeł, a więc druków. Wydaje się, że jest to zbędne, można by ortografię zmodernizować. Wszak nie reprodukuje się tutaj oryginalnej ortografii poetów (brak autografów), ale zwyczaje składających tekst drukarzy.

Lakoniczność not tłumaczyć można tym, że dokładniejsze informacje uzyska czytelnik, gdy sięgnie po wspaniałą, nowoczesną bibliografię dawnej poezji czesko-łacińskiej *Enchiridion renatae poesis* [1]. Jednak korzystniej by było przy końcu *Antologii*, za spisem autorów umieścić jeszcze w tomie spis źródeł, z których wybrano teksty. Byłoby to bardzo wygodne dla czytelników.

Wyborem tekstów i ich przekładem na język czeski zajęła się Helena Businská. W pracy jej nawet znającego słabo język czeski uderzy jedno: doskonałe dostosowanie rytmu wierszy czeskich do łacińskiego oryginału. Gdy czyta się głośno i przekład, i oryginał, wiersze brzmią jednakowo. Autorka nie uroniła niczego z melodyjności poezji łacińskiej. Nie każdy tłumacz potrafi tego dokonać.

Sam wybór tekstów przedstawiał niemało trudności. Trzeba było w szczupłym tomie pokazać poetów najważniejszych i najbardziej charakterystyczne utwory. Niełatwe to zadanie. Tak na przykład twórczość Jana Campana (1572— po 1620) obejmuje ponad 65 książek, a Businská musiała ograniczyć się do 7 stroniczek druku, na których zdołała umieścić 15 różnej długości wierszy. Jednak przeglądający nawet ten skromny tom antologii czytelnik może wyrobić sobie sąd o rozwoju poezji nowołacińskiej na terenach dawnych Czech w XVI i XVII w. Interesujące jest też porównanie tej twórczości z polską poezją nowołacińską. Literatura nowołacińska na terenie Czech rozpoczęła się wcześniej niż u nas, wcześniej też niż w Polsce nastąpił jej upadek. U nas pierwszymi poetami humanistycznymi byli cudzoziemcy: Callimach, Celtes. Czesi mogą się poszczycić własnym rodakiem: Bohuslavem z Lobkovic. Poezja Lobkovica nie ustępuje swoim poziomem ówczesnej twórczości poetów włoskich.

W recenzowanym tomie twórczość humanisty czeskiego prezentuje *Elegia in Obitum Caroli Caesaris* oraz urywki satyry piętnującej upadek obyczajów: *Ad sanctum Venceslaum satyra*. Już z tych przykładów widać wyraźnie, że piękna formalnie poezja Bohuslava z Lobkovic była ściśle związana z epoką, a twórcy jej nie były obojętne problemy społeczne. To samo można powiedzieć o utworach i późniejszych poetów. Poznajemy poetów ubolewających nad losem ojczyzny po utrwaleniu się władzy Habsburgów, cierpiących z powodu prześladowań religijnych, znoszących wszystkie dolegliwości wojen i zamieszek wewnętrznych. Dlatego tak częsty w zawartych w tym tomie wierszy tytuł *De pace*.

Po rozluźnieniu się kontaktów z Włochami obniżył się poziom poezji nowołacińskiej w Czechach pozostającej pod wpływem szkoły wittenberskiej. I wtedy

---

[1] *Enchiridion renatae poesis Latinae in Bohemia et Moravia cultae*, Opus ab Antonio Truhlar et Carolo Hrdina inchoatum J. Hejnic et J. Martínek continuaverunt, Pragae 1966 et sqq.

jednak grupa poetów skupionych wokół mecenasa, Jana z Hodejova (1496—1565), może poszczycić się takimi talentami, jak Matouš Collinus, Jan Orpheus Zatecenus, Bohuslav z Hodejova (1525—1553). W tomie szczególnie wyróżniają się wiersze zgasłego przedwcześnie Bohuslava z Hodějova, którego talent rozwinął się pod wpływem poetów Belgii i Francji. Szerokie kontakty europejskie miał także Pavel z Jizbice (1581—1607), publikujący swoje utwory w Lejdzie. Na uwagę zasługuje również twórczość jedynej w tym tomie poetki, Elisabeth Joanny Westonii (1582—1612), Angielki zmuszonej w Czechach szukać schronienia przed prześladowaniami we własnej ojczyźnie. Widzi ona podobieństwo między swoją dolą a losami Owidiusza, tak skarżąc się w jednym z utworów: *Sors tua, Naso, tuae praecium artis, plurima mecum | De proprio voluit participare malo.*

Dobrze, że w swoim wyborze starali się wydawcy umieścić wiersze w różnych metrach, pokazać różne gatunki literackie, przedstawić różnorodność tematyczną i metryczną poezji nowołacińskiej. W tomie znajdują się bowiem: genethaliaca, epithalamia, epicedia, propemptica, hodoeporica, poemata sacra, poemata amatoria, wiele też miejsca zajmuje nasycona patriotyzmem epika. Zamykamy tom pod wrażeniem wzruszającego, pisanego tuż przed klęską pod Białą Górą poematu Václava Clemensa *Funestis agitata fatis Bohemia.*

Dla historyka literatury książka Businskiej i Martínka to cenna i ciekawa pozycja. A może i my Polacy zdobędziemy się na podobną antologię?

Maria Cytowska (Warszawa)

Eos LXV 1977

Tadeusz Bieńkowski, Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450—1750). Główne problemy i kierunki recepcji, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1976 (Studia Staropolskie XLV), ss. 209.

W swej kolejnej pracy znany badacz recepcji antyku w Polsce dokonuje przede wszystkim podsumowania rezultatów dotychczasowych poszukiwań w tej dziedzinie, prowadzonych od ponad stu lat. Nie rezygnuje on jednak w wielu wypadkach z przedstawienia nowych stwierdzeń i wniosków dotyczących zwłaszcza mało zbadanych terenów recepcji antyku grecko-rzymskiego.

Głównym celem dzieła jest dostarczenie zainteresowanym recepcją antyku studium o charakterze kompendialnym, zwięźle informującym o treści, kierunkach i przyczynach sięgania do starożytności w okresie staropolskim (s. 5). Przy tym — chyba jednak niesłusznie — autor ograniczył się do epoki renesansu i baroku. Usprawiedliwiając się we wstępie brakiem kompetencji, by ukazać dorobek badań nad recepcją antyku w polskim średniowieczu, autor wraca do pominiętej epoki w zakończeniu i przedstawia pewne aspekty recepcji poczynając od XII wieku. Czytelnik odczuwa jednak niedosyt informacji w tym zakresie. Chociaż bowiem brakuje studium o antyku w wiekach średnich, można o nim zebrać dużo wiadomości z różnych i wcale licznych opracowań dotyczących polskich pisarzy średniowiecznych, w mniejszej mierze szkół i księgozbiorów. W określeniu przyczyn i kierunków recepcji antyku w średniowieczu szczególnie płodne jest prześledzenie dziejopisarstwa tej epoki reprezentowanego zasadniczo przez takie nazwiska, jak Gall Anonim, Mistrz Wincenty i Jan Długosz. Bieńkowski pominął wspomnianych pisarzy całkowicie, chociaż zatrzymał się dłużej na Janie z Dąbrówki, późnośredniowiecznym (XV w.) komentatorze Kadłubka. Nie twierdzimy bynajmniej, jakoby postać Dąbrówki była tu zbędna;

pragnęlibyśmy tylko zobaczyć obok niej tych znakomitych pisarzy średniowiecza, których postawę wobec antyku, charakter jego recepcji da się w ich dziełach bliżej określić, co zresztą w dużej mierze zrobili już tacy badacze, jak M. Plezia, K. Maleczyński w stosunku do Galla, O. Balzer, A. F. Grabski — w stosunku do Kadłubka, W. Madyda, D. Turkowska — w stosunku do Długosza i inni.

Uznać trzeba za słuszne metodologiczne założenia pracy Bieńkowskiego, dzięki którym ukazuje on nie tylko poszczególne zjawiska recepcji, ale też jej podłoże, bada stosunek do antyku zarówno u najwybitniejszych przedstawicieli pióra, jak i u pisarzy mniejszej rangi pochodzących z małych środowisk miejskich lub szkolnych, sięga do piśmiennictwa pozaliterackiego, śledzi naukę szkolną i architekturę, czytelnictwo i edytorstwo.

Autor *Antyku w literaturze i kulturze staropolskiej* obrał dla swego dzieła problemowy sposób przedstawienia materiału i przeprowadził to w dwóch częściach. Część pierwszą (s. 19—119) poświęcił renesansowi, zaś część drugą — epoce baroku (s. 120—192). W obszernym wstępie zostały omówione metody i zakres pracy oraz dotychczasowe kierunki i problemy badań nad antykiem w Polsce. Obie części Bieńkowski rozpoczyna przeglądem podstawowych tendencji i kierunków europejskiej recepcji antyku. Jeśli chodzi o renesans, omawia kierunek zwany cyceronianizmem, zasady imitacji i emulacji, stosunek chrześcijaństwa do tradycji antycznych (Bazyli Wielki, Erazm z Rotterdamu) i sposoby interpretacji mitologii. Przedmiotem jego rozważań jest również recepcja antyku w renesansowej nauce, filozofii, myśli politycznej i społecznej, w historiografii, a także sztuce (s. 19—36). Mniej szczegółowo i w naszym odczuciu nie tak jasno wypadło przedstawienie tych europejskich tendencji i aspektów barokowej recepcji antyku, które miały „rzeczywisty i odpowiednio głęboki oddźwięk w Polsce w XVII i pierwszej połowie XVIII wieku" (s. 120). Przede wszystkim autor zwrócił tutaj uwagę na rolę szkół średnich: różnowierczych, katolickich zwłaszcza zaś jezuickich. Szkoły bowiem w głównej mierze kształtowały stosunek społeczeństwa tego okresu do dziedzictwa antyku. Wiele miejsca poświęcono potrydenckiej polityce kulturalnej Kościoła. Wspomniano o wpływie na recepcję antyku neostoickiego ośrodka lowańskiego sugerując jego niewielki zasięg (s. 129). Pragniemy tutaj zwrócić uwagę, że wprawdzie neostoicyzm obejmował kręgi wykształconych za granicą magnatów polskich, ale poprzez ich działalność wywierał też wpływ na szersze warstwy społeczne. Wielu spośród wykształconych w Lowanium magnatów (Stanisław Kobierzycki, Krzysztof i Łukasz Opalińscy, Stanisław Herakliusz Lubomirski) było znakomitymi pisarzami, których dzieła rozchodziły się szeroko po kraju, a Krzysztof Opaliński propagował idee tego ośrodka także przez szkołę średnią w Sierakowie.

Podstawą ogólnej świadomości i wiedzy o antyku były wykłady i lektury szkolne autorów starożytnych. Dla ilustracji autor przedstawił krótko sprawę lektur na Uniwersytecie Krakowskim, w Akademii Lubrańskiego i w szkole w Bieczu (s. 38—41). Nieco miejsca poświęcił renesansowym księgozbiorom, inkunabułom i średniowiecznym rękopisom. Trzeba tu sprostować drobną nieścisłość. Wzmiankując mianowicie o rękopisach przywiezionych do Polski przez Długosza (Kurcjusz Rufus, Justynus, Salustiusz, Liwiusz i Cyceron), pisze Bieńkowski: „Z wymienionych autorów naprawdę nowymi w Polsce w czasach Długosza byli tylko Kurcjusz Rufus i Liwiusz. Innych znali już poprzednio i cytowali nasi pisarze z XIV i pierwszej połowy XV wieku". Niektórych spośród wzmiankowanych autorów rzymskich znano w Polsce już znacznie wcześniej, bo Gall (XII w.) cytował Salustiusza, a Kadłubek (XII/XIII w.) — Justynusa z imiennym powołaniem się na tych autorów. Do historyków nie notowanych w średniowieczu zalicza Bieńkowski także Florusa, którego wyraźne ślady istnieją jeśli nie u Mistrza Wincentego, to z pewnością w późniejszych jego przeróbkach (epizod o Krassusie). Wymieniony przez autora katalog rękopisów warto uzupełnić wzmianką o istnieniu w Polsce XV-wiecznej także rękopisu perioch do Liwiusza.

Jeśli chodzi o lekturę autorów starożytnych w epoce baroku, jak się wydaje, autor nie docenia polskiej recepcji Tacyta (s. 144). A przecież historyk rzymski był nie tylko ceniony przez pisarzy barokowych, ale też stanowił przedmiot lektury szkolnej. Przerabiano go na przykład w szkole w Chełmnie, w gimnazjach Gdańskim i Toruńskim czy w szkołach pijarskich. Jego lekturę dla młodzieży polecił Szymon Starowolski w *Penu historicum*, zaś Andrzej Maksymilian Fredro we wstępie podręcznika retoryki pt. *Vir consilii* pisał: „Cornelium Tacitum bis terque legere quem piget, scire non vult arcana statuum, animorum inclinationes". Za naśladowcę stylu Tacyta uważał się Joachim Pastorius.

Specjalne rozdziały („Wzory literackie i naśladownictwa", „Źródła wiedzy i konceptu") poświęcił Bieńkowski literaturze antycznej jako normie i wzorom stylu i kompozycji. Dla dzieł historycznych XVI wieku takim wzorem był zwłaszcza Liwiusz i Salustiusz, zaś pod koniec wieku doszli inni, jak Cezar, Tacyt, Florus. Podstawowymi mistrzami pięknego stylu, kompozycji i wypowiedzi artystycznej dla polskich prozaików i poetów renesansowych byli Owidiusz, Tibullus, Propercjusz, Wergiliusz, Horacy, Juwenalis, a z prozaików — Cyceron i Liwiusz. W wieku XVII wzorowano się przede wszystkim na autorach okresu cesarstwa. Wszystkie te konstatacje, niewątpliwie trafne, opierają się jednak w dużej mierze na intuicji i wymagają szczegółowych badań.

Na szczególną uwagę badacza recepcji antyku w renesansie zasługują rozdziały: „W służbie ideologii i moralistyki", „Przykłady i cytaty", a także „Antyk Jana Kochanowskiego", który w literaturze staropolskiej zajmuje stanowisko zupełnie wyjątkowe.

W oddzielnych rozdziałach zajął się Bieńkowski popularyzacją antyku, przez którą rozumie zwłaszcza przekłady dzieł starożytnych na język polski i rozpowszechnianie określonych tematów antycznych czy nawet stereotypów (s. 111). Autor wymienił przekłady z literatury greckiej i łacińskiej, jakie powstały w drugiej połowie XVI wieku. Listę ich można uzupełnić wzmianką o pierwszym przekładzie historycznej prozy łacińskiej dokonanym przez Erazma Glicznera: *Kronika Eutropiusza*... (1581). Bieńkowski odnotował antyczne postaci-symbole spopularyzowane przez polską literaturę, jak postać Lukrecji, Sokratesa, Aleksandra Wielkiego. W epoce baroku istnieje mało przekładów z języka greckiego; w pierwszej połowie XVII wieku tłumaczono przede wszystkim historyków rzymskich, później już tylko poezję (Horacy, Owidiusz, Persjusz, Seneka, Lukan, Stacjusz).

Ostatni rozdział swej pracy Bieńkowski poświęcił krótkiemu omówieniu sporów o antyk w okresie baroku, w zakończeniu zaś dokonał pewnej konfrontacji tendencji i kierunków recepcji antyku w okresie średniowiecza z tendencjami i kierunkami omawianych przez siebie epok. Bibliografia (w wyborze) obejmuje, jak się wydaje, te dzieła badaczy antyku w Polsce, które autor intensywniej wykorzystał w swej pracy. Pożądana jednak byłaby w kompendium wiedzy o antyku w Polsce bibliografia bardziej wyczerpująca.

W zakończeniu tych relacji i marginesowych uwag o książce Bieńkowskiego pragnę zwrócić uwagę na pewne niekonsekwencje i zniekształcenia w pisowni niektórych imion własnych. Tak na przykład pisze się: Paterculus (s. 169) i Paterkulus (s. 172), Sallustiusz (s. 128) i Salustiusz (s. 155). Na s. 177 znajdujemy nazwisko Cotegus; tymczasem chodzi tu chyba o Cetegusa, towarzysza Katyliny. Nazwisko łacińskie Collatinus (s. 115) może dobrze byłoby pisać przez „K". Błędnie też pisze się nazwisko A. Vetulaniego jako Wetulani (s. 194, 209). Kurcjusz, Rufus (s. 45) to chyba jedna postać: Kurcjusz Rufus. Przeredagować też trzeba przypis 3 na s. 90. Autorem artykułu pt. *Nauka łaciny i greki w Toruńskim Gimnazjum Akademickim w XVI—XVIII wieku* jest Witkowski Leon, a nie Witkowski S. T. (s. 201). Książka *Florus w Polsce* ukazała się w r. 1970, a nie w 1969 (s. 199). Są też w książce błędy, które uszły uwagi korektora: „Jahrbundert" (s. 19), „Controveriae" (s. 43), „dla kierun-

ków państwa" (s. 50), „z II i II w. p.n.e." (s. 71), „z ogólny wzór" (s. 84), „Aeropag" (s. 134, 148 (?)), „Ad Veneram" (s. 175), „Ars spygmica" (s. 91), „...interlocutiorum" (s. 133), „Colectanea" (s. 200).

Dzięki książce Bieńkowskiego poznajemy nie tylko osiągnięcia w badaniach nad recepcją antyku grecko-rzymskiego w Polsce, ale też łatwo zauważamy liczne i różnorakie luki w dotychczasowej wiedzy o tych zagadnieniach, tak przecież niezbędnej dla poznania literatury i kultury staropolskiej. Luki te dotyczą źródeł wiadomości o kulturze antycznej w staropolszczyźnie. Nie jest znana dość wystarczająco recepcja antyku u takich pisarzy, jak Janicki, Kochanowski, Górnicki, Klonowic, Szymonowic, Sarbiewski, S. H. Lubomirski i inni. Nie zbadano dokładniej cech i specyfiki polskiej recepcji antyku oraz przyswojenia sobie niektórych teorii i poglądów dotyczących polskich tradycji historycznych, ustawodawstwa i zwyczajów. Brak opracowań dziejów i zakresu wpływów jakie wywierały utwory Cycerona, Wergiliusza i Horacego na literaturę polską. Nie jest znana rola teorii i poglądów antycznych, zwłaszcza rzymskich, w ukształtowaniu historycznego, politycznego i społecznego światopoglądu szlachty. Co się tyczy tego ostatniego problemu, podam tu dla informacji, że w ośrodku poznańskim podjęto pod kierunkiem prof. Jerzego Topolskiego badania nad rolą dziejopisarstwa antycznego w ukształtowaniu świadomości historycznej społeczeństwa staropolskiego. W sumie, dzieło Bieńkowskiego stanowi drogowskaz kierujący badaczy antyku na pola leżące dotąd odłogiem. I to jest naszym zdaniem najcenniejszy wkład tej pracy w naukę o recepcji antyku w Polsce.

Ignacy Lewandowski (Poznań)

Eos LXV 1977

Н. Г. Корлэтяну, Исследование народной латыни и ее отношений с романскими языками, Москва 1974, s. 305.

Wbrew tytułowi książka stanowi nie tyle studia nad łaciną potoczną, co podręcznik o charakterze propedeutycznym.

Podręcznik tego rodzaju nie jest oczywiście nowością, jako że istnieje już w tym zakresie pewna ilość prac. Do najbardziej cenionych należą: Ch. H. Grandgent, *An Introduction to Vulgar Latin*, Boston 1907, C. Battisti, *Avviamento allo studio del latino volgare*, Bari 1949, K. Vossler, *Einführung ins Vulgärlatein*, München 1954 (wydane przez H. Schmecka po śmierci autora), V. Väänänen, *Introduction au latin vulgaire*, Paris 1963 (kilka wydań). Rolę podręcznika może też z powodzeniem pełnić wstęp Mullera i Taylora do *Chrestomathy of Vulgar Latin* z roku 1932. Również na gruncie radzieckim praca Korletianu nie jest wcale wyjątkowa. Od roku 1953 istnieje tu bardzo dobre *Wwiedienije w romanskoje jazykoznanije* M. W. Siergijewskiego, znana jest również praca J. G. Szengelii, *Narodno - razgowornaja latyn'*, Tbilisi 1962.

Jednak praca, którą przedstawiamy, nie jest bynajmniej kopiowaniem czy naśladowaniem istniejących już opracowań. Autor postawił tu sobie zadanie dodatkowe, mianowicie dokładniejsze uwzględnienie języków wschodnio-romańskich, które w dotychczasowych podręcznikach traktowane bywały zwykle po macoszemu. Zadanie to wynika zresztą z profilu badań naukowych, jakie uprawia się w mołdawskiej SRR, a które autor reprezentuje.

Całość dzieła, które pod względem planu nieco przypomina pierwsze wydanie *Introduction* Väänänena, została podzielona na dwie zasadnicze części: 1. zewnętrzna historia łaciny ludowej (s. 16—127), 2. system fonetyczno-gramatyczny (s. 128 i n.).

W stosunkowo obszernym wstępie (s. 5—15) autor uzasadnia potrzebę prowadzenia tego rodzaju badań, i to nie tylko w dziedzinie interesującej go bezpośrednio, ale w zakresie filologii klasycznej w ogóle. Powołuje się tu głównie na ogromny wpływ starożytnych języków klasycznych na słownictwo języków współczesnych, zwłaszcza w sferze tzw. internacjonalizmów (*atom, komunizm, rewolucja, konstytucja, uniwersytet* itd.), na zależności w dziedzinie literatury, kultury, na doniosłą pozycję języków romańskich w dzisiejszym świecie. Nie omieszkał też powołać się na wielki wkład nauki rosyjskiej i radzieckiej w badaniach nad antyczną spuścizną. Słusznie podkreśla też fakt, że na płaszczyźnie językowej związków należy szukać nie tylko w planie leksykalno-frazeologicznym. Należy zwłaszcza pamiętać, że co się tyczy systemu językowego, to cały materiał języków indoeuropejskich ujmowany bywa zwykle w kategorie gramatyki antycznej greckiego i łacińskiego języka.

Słuszność tego rodzaju wywodów na pewno nie ulega kwestii, niemniej wydaje się, że ze względu na swój ogólny charakter do pracy tej bezpośrednio nie należą. Uwaga ta dotyczy również całego pierwszego rozdziału, na którego treść złożył się zarys rozwoju łacińskiego języka i literatury, a który utrzymany jest w podobnym tonie.

Właściwą tematykę otwiera dopiero rozdział drugi: łacina ludowa — podstawa wykształcenia się języków romańskich, w którym autor kolejno zajmuje się objaśnieniem terminu „łacina wulgarna", kwestią periodyzacji łaciny ludowej, problemem powstawania języków romańskich oraz ich genetyczną klasyfikacją. Chcieliśmy tu zwrócić uwagę zwłaszcza na przedstawienie problematyki genezy języków romańskich, gdzie autor daje przejrzysty i wyczerpujący obraz istniejących w tym zakresie teorii, mianowicie tzw. teorii substratu Schuchardta i Ascolego, teorii „historycznej" (chronologicznej) Gröbera oraz „dialektalnej" Mohla-Sittla. Dopiero po krytycznej charakterystyce przedstawionych hipotez stara się on wyrazić własny pogląd, w którym za wzorem Meyera-Lübkego kładzie nacisk na znaczenie oddzielnych dla każdej prowincji politycznych, ekonomicznych i kulturowych warunków rozwoju, jakie zaistniały w momencie upadku cesarstwa rzymskiego. Podkreśla przy tym, że w wypadku języków wschodnio-romańskich należy się ciągle liczyć z poważnym wpływem słowiańszczyzny, która swe piętno wywarła w różnych dziedzinach systemu językowego (s. 92).

Przedstawiając genetyczną klasyfikację języków romańskich (rozdział III) autor wychodzi z założenia, że współczesny językoznawca nie może się kierować jedynie intralingwistycznymi faktorami gramatycznej struktury języka, lecz winien także mieć na uwadze czynniki pozajęzykowe, zwłaszcza społeczno-polityczne (s. 96). Takie założenie pozwala mu na wyodrębnienie aż 14 języków romańskich. W liczbie tej znalazły się takie języki jak istryjski, megleński (mówi nimi po kilka wsi na terenie dzisiejszej Jugosławii i Grecji), mołdawski, które z dotychczasowych opracowań znaliśmy jedynie jako dialekty języka rumuńskiego. Nie ulega wątpliwości, że podciąganie do rangi samodzielnych języków dialektów stosunkowo mało między sobą zróżnicowanych jest rzeczą problematyczną, dlatego też tego rodzaju klasyfikację skłonni jesteśmy traktować raczej jako akt czysto formalny, jako kwestię jedynie nomenklatury, co przecież nie przeszkadza rzeczowemu ujmowaniu badanych zagadnień.

Druga część pracy, zawierająca systematyczny przegląd fonetyczno-gramatycznych osobliwości łaciny ludowej, podzielona została na cztery rozdziały: 1. fonetyka (akcent, konsonantyzm, wokalizm), 2. struktury morfologiczne według części mowy od rzeczownika do czasownika, 3. cechy składniowe (niektóre), 4. charakterystyka słownictwa. Przy charakterystyce poszczególnych zjawisk autor, sięgając do kon-

tynuantów romańskich, stara się zwykle, o ile to możliwe, podawać fakty najpierw języków wschodnich, a dopiero potem języków grupy zachodniej. Tego rodzaju kolejność jest, rzecz jasna, sprawą konwencji i nie ma wpływu na stronę koncepcyjną. Ważne, że poszczególne zagadnienia ujmowane są całościowo, kompleksowo, przez co wartość podręcznika nie ponosi uszczerbku.

Podkreślając konieczność równoprawnego traktowania języków wschodnioromańskich w stosunku do grupy zachodniej, stara się również autor wskazać pewne zjawiska, które nie znalazły właściwej interpretacji u badaczy nastawionych głównie na języki grupy zachodniej. Dotyczy to m. in. śladów po wokatiwie na *-e* (s. 169), przysłówka na *-mente* (s. 199) i niektórych faktów leksykalnych.

W pracy Korletianu rzuca się w oczy stosunkowo duża zależność od różnych istniejących w tym zakresie opracowań. Widać to zwłaszcza na częstym odsyłaniu czytelnika do przypisów, których praca zawiera znacznie ponad 700, a w których autor powołuje się na ok. 270 różnych tytułów. Własnym zdaniem kieruje się on głównie przy podkreślaniu pozajęzykowych elementów, które odgrywać mogły pewną rolę w procesie dyferencjacji stosunkowo jednolitego niegdyś obszaru łacińskiego. Wyraźnie widać to zwłaszcza w części dotyczącej słownictwa, gdzie autor, próbując naginać niektóre fakty do swoich założeń wydaje się gubić czasem obiektywny charakter interpretacji. Przykładowo wyraz *casa* upowszechniony zostaje w językach wschodniej Romanii na określenie '*domu*', ponieważ „w tej stosunkowo biednej części rzymskiego imperium nie mogło być mowy o domu patrycjusza (*domus*) ani tym bardziej o pałacach (*aedes*), ale tylko o chatkach (*casae*)" (s. 235). Takie wnioskowanie jest na pewno ryzykowne, wyklucza bowiem możliwość wpływu innych czynników, jak chociażby pospolitego w języku procesu zmiany znaczenia czy leksykalizacji. Widoczne jest to już w następnym przykładzie, jaki przytacza autor na określenie domu w jęz. francuskim: *maison* (hiszp. *meson*) z łacińskiego *mānsiōnem* od czasownika *maneō* '*pozostaję*', '*przebywam*' (Korletianu podaje tu trochę myląco jedynie jedno z pobocznych znaczeń tego słowa — '*przenocować*').

Pewnym niedociągnięciem, tym razem natury czysto technicznej, jest zastosowanie w druku nie zróżnicowanego pisma (kursywy używa się tutaj jedynie w stosunku do faktów języka mołdawskiego, cała reszta pisana jest antykwą). Może to sprawiać pewne kłopoty niewprawnemu czytelnikowi, dla którego formalna identyczność znaków przy różnym znaczeniu (np. b, c, p itd.) w dwóch różnych alfabetach powoduje pewne zatarcie przejrzystości.

Mimo tak częstego odwoływania się do różnych autorów, w pracy nie podaje się miejsc cytowanych tekstów antycznych. Przykładowo często używane przez autora określenie „Itinerarium" (zob. s. 182, 191, 233 i in.) nie jest wystarczające, jako że antyczna literatura podróżnicza, najczęściej pod takim właśnie tytułem jest dość znaczna.

Zwrócić musimy tu również uwagę na fakt, że stan korekty pozostawia dużo do życzenia; mamy nadzieję, że ulegnie on poprawie w następnym wydaniu, na które książka na pewno zasługuje.

Wspomniane niedociągnięcia nie psują jednak ogólnego układu pracy, która z powodzeniem może służyć jako podręcznik *sermonis Latini vulgaris* zarówno dla filologa klasycznego, jak i romanisty. Szczególnie pożyteczny może się też okazać załączony do książki indeks bibliograficzny (s. 261—267), mogący z powodzeniem służyć za podręczny katalog istniejącej w tym zakresie literatury.

Michał Bednarski (Kraków)

Eos LXV 1977

Jean Andreau, Les affaires de monsieur Jucundus, Collection de l'École Française de Rome, No. 19, Rome 1974, ss. 387.

Imię Luciusa Caeciliusa Jucundusa, bankiera z Pompei, znane nie tylko historykom dziejów gospodarczych świata rzymskiego, weszło do historii dzięki ponad półtorej setki (153) tabliczek woskowych znalezionych w drewnianej skrzyni w domu, który uznano za należący do Jucundusa. Dokumenty te w postaci dyptychów i tryptychów dotyczą życia gospodarczego w Pompei i stanowią obok tabliczek woskowych z kopalni złota w Dacji najważniejszy tego typu zespół źródeł w dokumentacji historycznej do dziejów rzymskich. Większość pompejańskich tekstów (137) — to akty kupna i sprzedaży publicznej wystawione przez Jucundusa, do którego kompetencji jako argentariusa należały *auctiones*. Jako pośrednik między sprzedającymi i kupującymi, Jucundus płacił sprzedającym żądaną sumę, czyli udzielał kupującym kredytu. Akt sporządzano zgodnie z wymogami prawa rzymskiego w obecności kilku świadków, najczęściej w liczbie siedmiu, ale także dziewięciu i dziesięciu; na dokumentach brak w zasadzie imion nabywców towarów, gdy tymczasem zawsze figuruje imię sprzedającego, bankiera Jucundusa lub jednego z jego współpracowników. Teksty zawierają wielkość sumy i niekiedy rodzaj towaru. Inne tabliczki, od numeru 138 do 153 nazwane przez K. Zangenmeistera *apochae rei publicae* mówią o kontraktach zawieranych między Jucundusem i miastem Pompei. Chodzi z reguły o wydzierżawianie przez Jucundusa obiektów należących do Pompei, jak na przykład foluszarni, pastwiska lub wydzierżawienie podatku należnego kasie miejskiej. Kontrakty te w imieniu miasta zawiera niewolnik *Privatus coloniae ser(vus)*. Stwierdzając, że dotychczas nie zajęto się gruntowniej tabliczkami z Pompei, Andreau postanowił za ich pomocą szukać odpowiedzi na następujące pytania: Kim był Jucundus i jakim autorytetem cieszył się w mieście? Kim byli jego klienci? Jakie było znaczenie ekonomiczne operacji finansowych dokonywanych przez niego? Wokół tych spraw skupiają się rozważania autora ujęte w rozdziały: I. „Wprowadzenie i prezentacja osoby", II. „Studium finansowe i gospodarcze", III. „Wstęp do studium społecznego klienteli Jucundusa", IV. „Studium społeczne klienteli Jucundusa", V. „Konkluzje"; na końcu książki wybór kilku tekstów, plan Pompei, obszerna bibliografia oraz indeksy. W pierwszej kwestii autor odrzuca poglądy, wedle których nieobecność imienia Jucundusa na napisach wyborczych w Pompei miałaby wskazywać na jego niezbyt wysoką pozycję społeczną w mieście. Autor podważa ten argument twierdzeniem, że w czasie trzęsienia ziemi w 62 roku n.e. wiele domów runęło w gruzy, a przy tym i takie, na których ścianach mogło być wyryte imię bankiera. Wydaje się jednak, że dopóty nie poznamy dokładnej daty wszystkich napisów wyborczych, ich rola jako argumentów, zwłaszcza *e silentio* nie może być brana pod uwagę. Niemniej z wielkości transakcji, jakim patronował Jucundus (przeciętnie 5 767 sesterców), należałoby wnosić o jego niemałym autorytecie społecznym. Przedmiot transakcji występuje zaledwie w garstce dokumentów; są to niewolnicy, meble, inwentarz żywy, ziemia. Jeśli idzie o inne umowy, autor próbuje dociec ich przedmiotu ze skorelowania okresu żniw i liczby zawartych umów: w rachubę wchodzą maj-czerwiec i listopad-grudzień, co przemawiałoby za produktami rolnymi jako przedmiotami umów. Dodajmy jednakże, że terminy zawierania umów o pracę górniczą w Dacji także przypadają na początek lata i listopad, co nie wyklucza supozycji, że mamy do czynienia z powszechnie przyjętymi terminami zawierania określonych umów.

Fakt, że znaczna część klientów Jucundusa poza nielicznymi osobami z *ordo decurionum* i innymi pełnoprawnymi obywatelami wywodzi się ze stanu wyzwoleńców, skłonił autora do poruszenia problemu wyzwoleńców w skali ogólnorzymskiej.

Atakuje on hipotezę Rostowcewa, wedle którego pojawienie się silnej grupy społecznej wyzwoleńców łączyć trzeba z ekonomicznym rozwojem Italii; oni bowiem dominowali w rzemiośle i handlu. Andreau deprecjonuje ich znaczenie w gospodarce rzymskiej powołując się na okoliczność, że w Pompei, obok wyzwoleńców, rzemiosłem i handlem zajmowali się także inni ludzie: przykładem tu ma być A. Umbricius Scaurus, producent garum, którego syn został duumwirem. Odnotujmy jednakże, że wymowę tabliczek z Pompeji mimo ich bogactwa krępuje pewna jednostronność. Jest rzeczą wiadomą epigrafikom, że nawet cały znany materiał inskrypcyjny z określonego miasta nie jest wolny od wspomnianej skazy. Na przykład z Pompei nie ma źródeł o rozdawnictwach pieniędzy, jakkolwiek jest to zjawisko w Italii dobrze znane i udokumentowane w wielu, nawet mniejszych miastach (np. Herkulanum). Tabliczki z Pompei stanowią zbyt wąską podstawę do generalizacji. Ekonomiczne znaczenie wyzwoleńców jest dziś coraz mocniej podkreślane, chociaż nie ściśle w ujęciu Rostowcewa. Społeczno-gospodarcza rola tej grupy społecznej była dlatego ogromna, ogólnie rzecz biorąc, że po zwycięskich wojnach Rzymu, w związku z potrzebą przekształcenia łupów w dobra konsumpcyjne i ogólnym rozwojem ekonomicznym powstał popyt na fachową siłę roboczą, a więc na rodzaj pracy od wieków porzucony przez rządzącą arystokrację na rzecz niewolników i wyzwoleńców.

Do kwestii wyzwoleńców i innych spraw w książce odnosi się niewątpliwie to, co czytamy w konkluzji, mianowicie, że „nie umniejszając dotychczasowego dorobku w badaniach nad Pompejami, stwierdzić musimy, iż gros poszukiwań naukowych nas dopiero czeka"; Andreau wysuwa słuszny postulat, by bankową działalność Caeciliusa Jucundusa rozpatrzyć na tle funkcjonowania rzymskiego systemu bankowego. Jak było na przykład z depozytem? Według autora książki Jucundus oddawał usługi w tym zakresie mieszkańcom Pompei. Nie jest to jednak pewne. Do spostrzeżeń niewątpliwie trafnych trzeba zaliczyć uwagę Andreau, że olbrzymia przepaść dzieli światek miast municypalnych od oligarchii imperialnej — senatorów i ekwitów; przepaść tę obnażyła w sposób wyrazisty społeczna i ekonomiczna analiza sum pieniężnych z tabliczek woskowych.

W podsumowaniu można stwierdzić, że jak na objętość prawie czterystu stron formatu czwórki, odkrywczy aspekt książki nie prezentuje się zbyt imponująco; zajmując jednakże stanowisko wobec licznych hipotez, wśród których modernizujące spotkały się z najostrzejszą krytyką, studium Andreau posiada charakter wyjściowego zarówno dla badań nad życiem gospodarczym w Pompei, jak i bankowości rzymskiej znanej dotąd słabiutko w porównaniu z innymi stronami gospodarczej historii Rzymu.

Stanisław Mrozek (Gdańsk-Oliwa)

CONSPECTUS MATERIAE

Paginae

Rankin H.D.: Archilochus' Chronology and Some Possible Events of His Life . . . . . 5—15
Dworacki Sylwester: *Hamartia* in Menander . . . . . 17—24
Stabryła Stanisław: Some Remarks on the Genological Theory in Aristotle's *Poetics* . . . . . 25—39
Porawski Roman — Wesoły Marian: Arystotelesa kategorie przypadłości (De Aristotelis accidentibus universalibus) . . . . . 41—51
Korus Kazimierz: Plutarch wobec greckiej tradycji wykształcenia ogólnego (Plutarch's Stellung in der Tradition der griechischen Allgemeinbildung) 53—76
Szarmach Marian: Les discours Diogeniens de Dion de Pruse . . . . . 77—90
Zakrzewska-Gębka Elżbieta: Deminutywa użyte przez Cycerona w krytyce poglądów stoickich i epikurejskich (Diminutives Used by Cicero in His Critical Writings on Stoicism and Epicurism) . . . . . 91—102
Pietrusiński Dionizy: Identifications épiphaniques de la divinité avec Octavien Auguste chez Virgile et Horace . . . . . 103—116
Wójcik Andrzej: Horacy o poezji prawdziwej (Horatius quid de perfecta poesi senserit) . . . . . 117—130
Swoboda Michaël: De Propertii elegiis hymnos imitantibus . . . . . 131—138
Szelest Hanna: Die *Historia Augusta* und die frühere römische Geschichte . . 139—150
Kowalewicz Henryk: Twórczość liryczna Stanisława Ciołka (Lyrische Dichtung von Stanislaus Ciołek) . . . . . 151—162

CENSURAE LIBRORUM

Lexicon Hesiodeum cum indice inverso par M. Hofinger, professeur à l'Université de Louvain, avec la collaboration de M. Mund-Dophie, chef de travaux à l'Université de Louvain. Leiden, E. J. Brill, 1975. Tome I A — Λ (Zofia Abramowicz) 163
M. H. Hansen, The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B. C. and the Public Action against Unconstitutional Proposels. Odense University Press 1974, Odense University Classical Studies, IV (Romuald Turasiewicz) . . . . . 164—167
B. Kreiler, Die Statthalter Kleinasiens unter den Flaviern. Diss. München 1975 (Edward Dąbrowa) . . . . . 167—170
I. P. Medvedev, Mistra. Očerki istorii i kultury pozdnovizantijskogo goroda. Leningrad 1973. — T. S. Nikolau, Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθονος Γεμιστοῦ. Thessaloniki 1974 (Maciej Salamon) . . . . . 170—173
Erasmus Roterodamus, Opera omnia recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, North-Holland Publishing Company of Amsterdam, t. VI: Ordinis primi tomus quintus. Amsterdam 1975 (Maria Cytowska) . . . . . 173—176
Renesančni poesie. K vydáni připrávila a přelóžila H. Businská. Předmluvu a životopisy napsal J. Martínek. Praha, Ceskoslovenská Akademie Ved, 1975 (Maria Cytowska) . . . . . 176—178
T. Bieńkowski, Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450—1750). Główne problemy i kierunki recepcji. Studia Staropolskie XLV. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976 (Ignacy Lewandowski) . . . . . 178—181
Н. Г. Корлэтяну, Исследование народной латыни и ее отношений с романскими языками, Москва 1974 (Michał Bednarski) . . . . . 181—183
J. Andreau, Les affaires de monsieur Jucundus. Collection de l'École Française de Rome. No 19, Rome 1974 (Stanisław Mrozek) . . . . . 184—185

CONSPECTUS TABULARUM

Rkps Bibl. Uniw. w Pradze N VI A 7, fol. 164 i 164v . . . . . post p. 152

Cena zł 45.—
Indeks 35715

INDEX AUCTORUM

	Paginae
Abramowicz Zofia (Torunii)	163
Bednarski Michał (Cracoviae)	181
Cytowska Maria (Varsaviae)	173, 176
Dąbrowa Edward (Cracoviae)	167
Dworacki Sylwester (Posnaniae)	17
Korus Kazimierz (Cracoviae)	53
Kowalewicz Henryk (Posnaniae)	151
Lewandowski Ignacy (Posnaniae)	178
Mrozek Stanisław (Gedaniae-Olivae)	184
Pietrusiński Dionizy (Lublini)	103
Porawski Roman (Posnaniae)	41
Rankin H. D. (Southampton)	5
Salamon Maciej (Catoviciis)	170
Stabryła Stanisław (Cracoviae)	25
Swoboda Michał (Posnaniae)	131
Szarmach Marian (Torunii)	77
Szelest Hanna (Varsaviae)	139
Turasiewicz Romuald (Cracoviae)	164
Wesoły Marian (Posnaniae)	41
Wójcik Andrzej (Posnaniae)	117
Zakrzewska-Gębka Elżbieta (Posnaniae)	91

WARUNKI PRENUMERATY

Cena prenumeraty rocznej zł 90,— Cena prenumeraty półrocznej zł 45,—

Prenumeratę **na kraj** przyjmują Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch" oraz urzędy pocztowe i doręczyciele — w terminach:
— do 25 listopada na styczeń, I kwartał, I półrocze roku następnego i na cały rok następny
— do dnia 10 miesiąca, poprzedzającego okres prenumeraty na pozostałe okresy roku bieżącego.

Jednostki gospodarki uspołecznionej, instytucje i organizacje społeczno-polityczne składają zamówienie w miejscowych Oddziałach RSW „Prasa-Książka-Ruch".

Zakłady pracy i instytucje w miejscowościach, w których nie ma Oddziałów RSW oraz prenumeratorzy indywidualni, zamawiają prenumeratę w urzędach pocztowych lub u doręczycieli.

Prenumeratę ze zleceniem wysyłki **za granicę**, która jest o 50% droższa od prenumeraty krajowej, przyjmuje RSW „Prasa-Książka-Ruch", Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, ul. Towarowa 28 00-958 Warszawa, konto PKO nr 1531-71 w terminach podanych dla prenumeraty krajowej.

Sprzedaż numerów bieżących i archiwalnych:
— w Księgarni Ośrodka Rozpowszechniania Wydawnictw Naukowych PAN sprzedaż gotówkowa i wysyłkowa numerów bieżących i archiwalnych płatność gotówką, przelewem lub za zaliczeniem pocztowym. Adres: OR PAN, Pałac Kultury i Nauki, 00-901 Warszawa, konto PKO 1531-912 I Oddział Warszawa.

SUBSCRIPTION

Orders for this periodical from abroad can be placed with "Ars Polona" Krakowskie Przedmieście 7 00-068 Warszawa, Poland or with
— Kubon & Sagner, Inhaber Otto Sagner, D8 München 34, Postfach 68, Bundesrepublik Deutschland.
— Earlscourt Publications Ltd., 130 Shepherd Bush Centre, London W 12, Great Britain,
— Licosa Commissionaria Sansoni, Via Lamarmora 45, 50 121 Firenze, Italy.