EOS

COMMENTARII

SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDITORES

VICTOR STEFFEN IOANNES WIKARJAK

Volumen LXVI 1978
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
INSTYTUT FILOLOGII KLASYCZNEJ

EDITORUM ADIUTOR
ANDREAS WÓJCIK

Commentarii eduntur sumptibus
Academiae Scientiarum Polonae

EOS LXVI 1978

EOS

ORGAN

POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOLOGICZNEGO

POD REDAKCJĄ

WIKTORA STEFFENA JANA WIKARJAKA

Rocznik LXVI 1978

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

EOS

COMMENTARII
SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDITORES

VICTOR STEFFEN IOANNES WIKARJAK

Volumen LXVI 1978

Z księgozbioru
Polskiego Towarzystwa Filologicznego

WROCŁAW · WARSZAWA · KRAKÓW · GDAŃSK
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK
1978

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
INSTYTUT FILOLOGII KLASYCZNEJ

EDITORUM ADIUTOR
ANDREAS WÓJCIK

Z księgozbioru Polskiego Towarzystwa Filologicznego

Commentarii eduntur sumptibus
Academiae Scientiarum Polonae

Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo. Wrocław 1978. Nakład: 555 egz. Objętość: ark. wyd. 16,30, ark. druk. 11,63, ark. A1 16. Papier druk. sat. kl. III, 70, 70g×100. Oddano do składania 31 VIII 1977. Podpisano do druku 20 III 1978. Druk ukończono w marcu 1978. Wrocławska Drukarnia Naukowa. Zam. 1525/77
Cena zł 45. —

Eos LXVI 1978

ORGANISATION DU TEMPS DANS L',,AGAMEMNON'' D'ESCHYLE

Par

ROBERT R. CHODKOWSKI

La théorie contemporaine du drame donne beaucoup de place au temps et à son organisation dans l'oeuvre. F. Junghans fut le premier à donner une monographie sur le temps en 1931[1]. Après, nous voyons paraître de plus en plus d'ouvrages relatifs à ce problème, notamment ceux de Poulet[2], Berton[3], Souriau[4], Sławińska[5] et Petsch[6]. Dans les recherches sur la tragédie grecque, les traces de l'intérêt porté pour le temps sont aussi décelables ce qui est particulièrement vrai quant aux drames d'Eschyle[7]. J. de Romilly, éminent philologue français, y a consacré toute son ample étude[8]. C'est dans cet ouvrage que nous retrouvons la constatation que l'*Agamemnon* d'Eschyle est, du point de vue du temps, la pièce la plus révélatrice[9]. Si je m'attaque à cette question ce n'est pas pour corriger ou compléter ces opinions très intéressantes de J. de Romilly, mais pour examiner des aspects du temps un peu différents dans la tragédie éschylienne la plus parfaite. La savante française s'est avant tout penchée sur le côté sémantique. Elle veut savoir ce qu'est, pour chacun des tragiques grecs, le temps et quelle est sa signification. Moi cependant, je voudrais, dans le présent article, fixer l'attention sur l'organisation du temps, sur la manière de son allongement et de son raccourcissement et sur l'enchaînement des plans de temps respectifs dans l'*Agamemnon*.

Avant de passer au problème posé je m'arrêterai un instant en vue d'adopter les mots-d'outil qui apparaîtront plus tard. Je me servirai donc des termes instrumentaux suivants: ,,temps dramatique'' ou ,,temps scénique'', c'est-à-dire celui dans lequel se déroulent les événements faisant une action au sens strict du mot,

---

[1] F. Junghans, *Die Zeit im Drama*, Berlin 1931.

[2] G. Poulet, *Études sur le temps humain*, Paris 1950.

[3] J. C. Berton, *Shakespeare et Claudel. Le temps et l'espace au théâtre*, Genève-Paris 1958.

[4] E. Souriau, *Les grands problèmes de l'esthétique théâtrale*, Paris.

[5] I. Sławińska, *Struktura dzieła teatralnego. Propozycje badawcze*, [dans] *Problemy teorii literatury*, Wrocław 1967, p. 290—309. On peut y trouver une courte discussion de la littérature du sujet.

[6] O. Petsch, *Wesen und Formen des Dramas*, Hall 1945.

[7] Par exemple: J. C. Kamerbeek, *Aspecten van de Tijd in de Griekse Tragedie, speciaal bij Aeschylus*, Medelingen der Kon. Nederl. Akademie, N.S., XXVI 1963, p. 147—158; J. de Romilly, *L'évocation du passé dans l'Agamemnon d'Eschyle*, Revue des Études Grecques LXXX 1967, p. 93—99; J. Duchemin, *Le déroulement du temps et la composition de l'Agamemnon d'Eschyle*, L'Information Littéraire XIX 1967, p. 165—172.

[8] J. de Romilly, *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris 1971.

[9] *O. c.* p. 71.

par là, se sert du temps de commentaire. Nous entendons ici des formes générales, consécutives de la justice divine et de la manière dont Zeus l'exerce. Néanmoins, outre le temps du commentaire, apparaît aussi le temps théâtral où nous voyons le rapt d'Hélène commis par Paris ainsi que les conséquences déplorables de cet acte. L'évocation de ce fait n'est pas suscitée par le désir de raconter une histoire intéressante mais par le souci d'illustrer l'idée de justice inévitable. Ici également, la *dianoia* sanctionne la composition et le contenu du chant du choeur avec sa structure des temps. De même, le rappel de la vision des milliers d'Achéens morts, des urnes contenant leurs cendres qui s'en revenaient au lieu des héros vivants, vise à mettre en relief la culpabilité des Atrides qui avaient eux-mêmes imposé cette guerre à leur peuple[25].

,,Le passé troyen'' reviendra encore à plusieurs reprises dans la première partie de la pièce: dans le message du Héraut, dans le deuxième stasimon du choeur, et dans les discours d'Agamemnon et de Clytemnestre. Ce passé retourne sans cesse comme vague heurtant contre le rocher, montrant en même temps des aspects de plus en plus neufs de l'acte d'Agamemnon. Cette interpénétration variée du temps scénique et du temps théâtral forme un rhythme structural assez spécifique[26]. En ce qui concerne la quantité, c'est le passé qui domine indubitablement le présent. On peut tenter l'observation que le plan dramatique dans cette partie de la tragédie ne sert que de prétexte pour découvrir toute la richesse du monde extra-scénique et les événements qui s'étaient déroulés dans le passé et dans l'espace lointains. Le microcosme scénique est une glace ou se réflètent ces faits du macrocosme théâtral. Le temps et l'espace scéniques ont été ici traités d'instruments: ils possèdent une certaine importance non pas à l'égard d'eux-mêmes mais à l'égard du macrocosme, porteur de significations.

En plus, que ce soient les événements du passé plus récent ou du passé plus éloigné ils sont sujets au contrôle discursif du commentaire dans les chants du choeur et dans les paroles du Coriphée. Le spectateur est mené du concret — dans le plan des faits à une généralisation — dans le plan du commentaire: imagée dans la manifestation lyrique, discursive dans la manifestation réflexive. La première donne un sens précis à l'émotion, ou bien au sentiment de menace et d'angoisse croissantes devant quelque chose d'inconnu mais inévitable[27]; tandis que la deuxième rend le sens des faits particuliers plus net et, peu à peu, pas à pas, édifie une couche sémantique. D'où cette importance du temps de commentaire dans la première partie de l'*Agamemnon*. Grâce à une telle structure temporelle, où le temps

---

[25] Cf. *Ag*. 429 sqq.

[26] Cf. la constatation de M^me^ Duchemin: ,,Après cette irruption fulgurante de la lumière aux yeux du Veilleur, de la prise de Troie dans la vie des personnages, nous voyons alterner comme flux et reflux les ondes successives du resserrement et du déploiement du temps dans la trame de l'action dramatique'' (*o. c.* p. 170; cf. idem, *Le déroulement du temps et son expression théâtrale dans quelques tragédies d'Eschyle*, Dioniso XLI 1967, p. 203).

[27] Le problème de la crainte dans Eschyle a été étudié par J. de Romilly dans son livre *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris 1958. Cf. aussi B. Alexanderson, *Forebodings in the Agamemnon*, Eran s LXV 1969, pp. 2—23.

affrontement des temps qui coexistent fait naître une plus-value de son genresens: la victoire d'Agamemnon est montrée sous tous aspects, non seulement comme joie mais aussi comme succès payé cher par les Grecs et les Troyens[20].

Il faudrait souligner ici que bien des chants du choeur soient pleins de souvenirs du passé, ils ne portent pas de caractère épique[21]. Cette „prehistoire" de la pièce est soumise par l'auteur au montage que l'on peut nommer créateur. Le choeur, à son tour, ne raconte pas les événements chronologiquement mais choisit certains segments d'entre eux qui auront un sens particulier et dont la suite ne sera pas basée sur la logique des faits, mais sur l'idée principale que le choeur veut exprimer par son énoncé[22].

En cas de tel montage les rapports des images entre elles, font eux-mêmes naître des associations et des idées nouvelles qui ne sont encadrées en aucune image prise séparément. En outre, relatés ou plutôt présentés par les mots et par la danse, les événements se laissent incessamment guider par le commentaire d'une façon discursive. Le spectateur semble être appelé à se faire une opinion propre et juste par suite de l'affrontement des faits évoqués, de la situation scénique et du commentaire fait par le choeur. Autrement dit, la signification dans l'*Agamemnon* prend son origine de la coexistence de deux plans: plans du microcosme scénique, du macrocosme théâtral et du commentaire. Voilà donc pourquoi ces trois temps: scénique, théâtral et celui du commentaire apparaissent l'un à côté de l'autre.

Ainsi dans le v. 160 le choeur coupe-t-il sa narration des faits afin d'adresser sa prière à Zeus. Dans cette manifestation lyricodiscursive les vieillards envisagent de grandes vérités métaphysiques: omnipotence de Zeus, manière dont il mène l'homme à la sagesse et donne du sens à la souffrance. Cette manifestation présente un caractère extra-temporel, universel, se liant toutefois strictement à une situation concrète dont le choeur parlera[23] bientôt, c'est-à-dire de celle d'Agamemnon quand il s'est trouvé sous l'effet des dieux, vis-à-vis d'un choix tragique qui entraînait la souffrance: immoler Iphigénie ou abandonner l'expédition.

Le premier épisode nous fait découvrir, bien que pour court, le plan du temps dramatique puisque le rapport de ce qui s'était passé cette nuit-là à Troie, déjà prise, nous transporte dans d'autres étendues de temps et d'espace. Espace éloigné, temps écoulé bien que presque contemporain, s'infiltrent dans la réalité présentée d'une manière visuelle afin de montrer des aspects toujours plus neufs de la victoire annoncée. La fin du discours de Clytemnestre[24] s'ouvre vers l'avenir où la reine prévient d'imminents fléaux que les vainqueurs risquent d'affronter pendant leur retour.

Le premier stasimon, n'étant au départ qu'un simple entremêlement de manifestations lyrique avec celle discursive, appartient en grande partie au commentaire et,

---

[20] Cf. R. Chodkowski, *Funkcja obrazów scenicznych w tragediach Ajschylosa*, Wrocław 1975, p. 64 sqq.

[21] Cf. H. D. Kitto, *Greek Tragedy*: *A Literary Study*, New York 1954, p. 104 sqq.

[22] Cf. Kitto, *Greek Tragedy*, p. 106.

[23] *Ag.* 192—227.

[24] *Ag.* 338—347.

où tout est soumis à l'attente. Avec le signal de feu, le monde des événements de Troie accompagné de son temps dynamique et décisif pénètrent jusque dans la réalité scénique. Evoqué de différentes façons et par de différents personnages, il sera désormais présent sans cesse sur la scène. Il influera sur la réalité scénique et décidera de la forme théâtrale de la première partie de la pièce jusqu'à l'arrivée d'Agamemnon. Le monde scénique, étant à la fois celui de Clytemnestre sera conditionné par le rhytme théâtral du monde d'Agamemnon, des faits passés, présents et futurs liés à l'expédition de Troie.

La dernière parole de Veilleur[15], prononcée avant qu'il ait quitté la scène, n'ayant apparemment rien à faire avec le temps, est en effet fonction du temps qui vient et le remplit d'angoisse et de menace.

Après le départ du Veilleur un court intervalle suit, avant que le choeur ne fasse son entrée[16]. Quelques moments s'écoulent mais dans la réalité présentée, ce temps-là est plus long puisque, comme il résulte du texte[17], la nuit finit, le soleil se lève, un nouveau jour naît.

Les chants du choeur semblent compliqués quant à la structure du temps. Ceci découle en double rôle de choeur dans la tragédie grecque: celui de participant à l'action et de commentateur. C'est pourquoi nous observons deux temps: le temps dramatique et le temps de commentaire, l'un à côté de l'autre. Ce fait n'explique pas tout à fait notre problème à cause du choeur des vieillards qui par ses premières paroles de la parodos[18], arrive à sortir de l'endroit étroit de la scène, à reculer dans le temps pour évoquer le passé et, par allusions vagues, à marquer l'avenir.

C'est cette rétrospection profonde qui devient caractéristique des chants du choeur dans la première partie de la pièce. Elle permet de renouer avec les débuts de l'expédition organisée par les Atrides dans le but de venger les lois d'hospitalité que Paris avait transgressées. Il est également possible de montrer ce départ des armées comme action conforme à la volonté de Zeus: les Atrides ne sont que des instruments dans ses mains, destinés à faire justice[19].

A l'instar de l'expression δέκατον μὲν ἔτος, au commencement de la parodos, étant signe de ponctuation qui marque le passage à un autre plan, le mot νῦν dans le v. 67 énonce le retour au temps scénique. Ce passage à la réalité scénique est nécessaire pour signaler que, sur le plan dramatique, il se passe aussi quelque chose: Clytemnestre avertie par le Veilleur fait des sacrifices de grâce sur tous les autels de la ville. Par ce procédé les deux temps coexistent presque simultanément: temps scénique et temps des événements d'autrefois auxquels le choeur revient encore dans le v. 104. D'un côté, le spectateur regarde le sacrifice des dons de grâce annonçant la prise de Troi: de l'autre, le chant du choeur évoque sur la scène les faits néfastes qui étaient arrivés dix ans auparavant où les Achéens partaient à la guerre. Cet

---

[15] *Ag.* 36—39.
[16] Cf. E. Fraenkel, *Aeschylus-Agamemnon*, ed. with a Commentary, Oxford 1950, p. 26.
[17] *Ag.* 254.
[18] *Ag.* 40.
[19] Cf. H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, London 1956, p. 2 sqq.

et ceux de Cassandre. C'est donc pourquoi les vieillards voient seulement une statue d'Apollon et le palais royal tandis que Cassandre aperçoit, indépendamment de ces accessoires, un dieu vivant et tout le passé meurtrier des Atrées, le passé et l'avenir de ceux pour qui le palais n'est plus qu'un symbole. Les paroles suivantes de la prophétesse découvrent peu à peu ce deuxième aspect de la réalité, caché du choeur.

Lorsque la bouche de la prophétesse prononce les premiers mots, après le départ de Clytemnestre, ce n'est pour les adresser ni au choeur ni à un autre personnage mais à Apollon. Cassandre parle à ce dieu et, en même temps, devient l'intermédiaire transmettant au spectateur un monde d'événements inconnus jusqu'à l'heure actuelle qui paraissent sous forme des visions consécutives de plus en plus exactes et plus détaillées.

D'abord, elles nous révèlent deux faits: le repas chez Thyeste et le crime qui sera bientôt commis contre Agamemnon. Cette juxtaposition directe de l'avenir et du passé fait voir en quelle mesure Cassandre est exempte de réglementations anthropomorphiques dans le temps et dans l'espace. Le passé et le futur se situent au même plan du présent de l'inspiration prophétique ce qui s'affirme par le fait que[39] d'abord, nous ne voyons aucune forme verbale déterminée — ni future ni passée — qui place clairement et dans le temps les événements présentés. Toutefois nous observons surtout les participes[40] qui, faute de rapport avec une forme de verbe déterminée, ne précisent pas eux-mêmes de points de temps. Même si, par hasard[41], les formes du présent apparaissent, ce n'est que *praesens* d'une réalité relatée, dépourvue de rapport avec le temps scénique et le temps réel. Dans cette partie de la scène, les paroles du choeur et son comportement se dessinent en une opposition fulgurante à ce que dit Cassandre. Pendant que la prophétesse se trouve avec ses pensées en dehors des limites du temps et de l'espace scéniques, les vieillards y restent fixement à cause de leur attitude rationnelle, prise avant, dans la scène de Clytemnestre où ils cherchaient à aider la reine à entrer en contact avec la captive de Troie. Cette forte liaison du choeur avec la réalité scénique les empêche principalement de comprendre les mots de Cassandre. Tout ce qu'ils peuvent faire c'est de tenter d'expliquer les paroles et les gestes de Cassandre au moyen des catégories naturelles. L'approchement du choeur de la prophétesse n'a lieu qu'après un certain temps où il se rend compte qu'elle est prise du délire divin: „Une fureur divine transporte ton âme pour chanter sur toi-même un chant de malheur"[42]. Le contact de deux parties devient facile grâce au fait que Cassandre échappe, de temps à autre, à l'omnipotence d'Apollon et parle, en toute conscience, de la réalité qui l'entoure. Dans ses paroles nous observons les expressions marquant l'aspect temporel des faits[43]. Ainsi trouvons-nous, par exemple, l'opposition de la forme du passé:

---

[39] Cf. sur ce point la très bonne analyse de R. Blank, *Sprache und Dramaturgie. Die Aischyleische Kassandraszene*, München 1969, p. 25 sqq.

[40] Cf. par exemple: *Ag.* 1091—1093; 1096—1097; cf. Blank, *o. c.* p. 33.

[41] 1095: ἐπιπείθομαι; 1100: μήδεται

[42] *Ag.* 1140—1142.

[43] Cf. Blank, *o. c.* p. 60.

du temps et de l'espace lointains ce qui est le cas du Veilleur, du Héraut et de Clytemnestre. Nous avons déjà parlé du Veilleur mentionnant la relation de Clytemnestre sur la situation dans la ville de Priam prise par les Achéens. Ajoutons y encore que les paroles de Clytemnestre ne sont pas conditionnées par un principe de probabilité: la reine n'aurait pourtant pu savoir ce qui s'était passé la nuit écoulée. Le poète renonce ostensiblement au réalisme profond en faveur de la clarté intellectuelle de l'oeuvre. A ce moment il procure à Clytemnestre une conscience plus large que celle qui lui est due en tant que personnage du drame. C'est le contenu significatif de la pièce qui y gagne. Néanmoins, Cassandre devient l'instrument le plus parfait qui soit pour briser la limite de temps et d'espace scéniques dans l'*Agamemnon*. Ce n'est vrai que pour la deuxième partie de la pièce à laquelle nous passons maintenant.

Cassandre comme prophétesse, personne investie de capacités surnaturelles réussit, sans difficulté et, pour ainsi dire, d'une façon naturelle, à dépasser les bornes du macrocosme scénique où paraissent en principe tous les personnages de la pièce. Elle fait son entrée avec Agamemnon mais ce ne sont que ces paroles de Clytemnestre: ,,Toi aussi, entre à l'intérieur: c'est à toi, Cassandre que je parle''[35] qui l'appellent à l'action scénique. Toutefois le fait que la messagère reste toujours muette et ne réagit en aucune façon à ce que dit la reine la retranche des limites humaines du temps et de l'espace pour la placer à un autre niveau, au-dessus du plan dramatique. Toute la scène de Cassandre constitue une unité autonome quoique, du point de vue de sens, la plus strictement liée à toute la pièce. Elle ne fait pas non plus partie du plan dramatique car elle n'influence aucunement le déroulement des événements ni le comportement des personnages appartenant au monde scénique en raison de l'absence de toute communication verbale entre Cassandre et d'autres personnages ou, de toute autre quelle qu'elle soit, ce que le poète souligne nettement dans les paroles de Clytemnestre: ,,Mais si, faute de me comprendre, tu ne reçois pas mon conseil, au lieu de parler, explique-toi par des gestes barbares''[36]. Cette insistance ne produit aucun effet sur la réaction de Cassandre. Ce que dit Cassandre n'aura non plus aucun effet sur le comportement du choeur. Que le choeur essaie de faire irruption dans le palais pendant la scène suivante[37], donc rien que les gémissements d'Agamemnon ne l'inciteront à agir et non le présage de Cassandre annonçant ce meurtre. La scène de Cassandre fait partie du plan de commentaire de la tragédie et, par là, le temps de commentaire y semble primordial bien que ce ne soit nullement le seul temps à y observer. Elle se transporte continuellement du plan du temps de commentaire dans le passé et dans l'avenir le plus proche, qui va venir et dans celui qui est encore loin[38].

Cette fois-ci, le choeur, par opposition à Cassandre, ne parvient pas à passer par les limites du microcosme scénique. Il y restera en dépit de ses propres efforts

---

[35] *Ag.* 1035. Les traductions sont empruntées à E. Chambry, *Théâtre d'Eschyle*, Paris 1956.
[36] *Ag.* 1060 sqq.
[37] *Ag.* 1344–1371; cf. Fraenkel, *o. c.* p. 642 sqq.
[38] *Ag.* 1091–1130.

théâtral et celui du commentaire dominent le temps scénique dans le moment où Agamemnon apparaît enfin sur la scène, le public saura plus de lui que de Clytemnestre qui avait déjà été connue au spectateur plus tôt. On pourrait bien reprendre cette juste constatation d'Else que „when Agamemnon sets foot on stage he is accompanied by a long train of ghosts; men and women perished, blood spilled, a great city ruined, in a dubious cause"[28]. Le poète y arrive grâce à cette faculté de dépasser, au moyen de la profonde rétrospection, d'étroites bornes du temps scénique.

Il faut réfléchir un instant sur la façon dont Eschyle évoque le passé plus lointain et plus récent, par quels moyens il réussit à rompre cette continuité du temps scénique et à faire opposer de différentes espèces de temps, l'une à l'autre.

Il va sans dire que le choeur avait servi d'instrument principal à réaliser ce but, qui, grâce à son âge, remonte aux temps assez lointains à l'aide de sa mémoire. Cependant le choeur n'a pas seulement le droit de rapporter les faits, dont il est témoin oculaire ou dont il a entendu parler, mais aussi de raconter ce qui est pour lui, comme groupe de vieillards d'Argos, hors de conscience. La conscience des vieillards d'Argos comme tels se bornait à un temps et à un espace tandis que celle du choeur ne connaît point de limites de ce genre, du moins dans certains moments[29].

Et voici que dans le chant de la parodos le choeur arrive non seulement à relater tous les événements ayant un rapport avec l'expédition de Troie mais aussi à décrire la lutte intérieure qui se poursuivait dans l'âme d'Agamemnon avant qu'il ait décidé d'immoler Iphigénie[30]. Ainsi, dans le premier stasimon, parvient-il non seulement à conter l'enlèvement d'Hélène mais aussi à nous rappeler le tourment du mari abusé, sa solitude et sa douleur[31]. Il sait aussi bien ce qui s'était passé à Argos et à Aulide, et même à Troie: après l'arrivée d'Hélène et après la prise de la ville par les Achéens[32].

En un mot, le choeur dans l'*Agamemnon* est aussi bien informé que le narrateur d'un roman psychologique. Or, paraissant au niveau des deux plans: ceux d'action et de commentaire, il revêt une attitude déterminée vis-à-vis des personnages et de leur manière d'agir; il juge leurs actes en les opposant aux règles de la religion et de la morale[33]. Tout cela montre qu'Eschyle munit son choeur, le cas échéant, d'une conscience universelle ce qui est affirmé également par l'énoncé des vieillards en nous faisant comprendre que les chants viennent de l'inspiration divine[34]. Le choeur investi d'une telle conscience était un moyen beaucoup plus efficace de briser les limites du temps scénique.

Les personnages de la pièce, à côté du choeur, contribuent à évoquer les étendues

---

[28] G. F. Else, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Cambridge 1967, p. 99.

[29] Cf. R. Lattimore, *Introduction to the Oresteia. Aeschylus. A Collection of Critical Essays* ed. by M. H. Mc Call, New York 1972, p. 81 sqq.

[30] *Ag.* 205—217.

[31] *Ag.* 410—426.

[32] *Ag.* 699—715.

[33] Par exemple: *Ag.* 218—227, 250—253, 366—394, 427—428, 456—474.

[34] Cf. *Ag.* 105: θεόθεν καταπνείει πειθώ; 681 sqq. et 976.

περέβαλον (1147) à la forme du présent: μίμνει (1149), de même que l'antagonisme des temps que font les expressions: τότε ἠνυτόμαν et νῦν ἔοικα θεσπιῳδήσειν (1158—1161) ainsi que: ἐπήρκεσεν (1170) et ἔχει παθεῖν (1171).

Dans la deuxième partie de la scène[44] Cassandre, dans ses nouvelles visions, remonte jusqu'au crime initial: πρῶταρχον ἄτην (1193), c'est-à-dire à l'adultère de Thyeste, et entre dans l'avenir jusqu'à la vengeance d'Oreste. Ici, au point culminant de la scène, la prophétesse dévoile soudain l'avenir lointain où ,,A son tour, un autre viendra nous venger, un fils qui tuera sa mère, et lui fera payer le meurtre de son père. Fugitif, errant, banni de cette terre, il reviendra mettre le couronnement aux forfaits de cette famille. Ce qui le ramènera, c'est le souvenir de son père étendu dans son sang'' (1280—1284). Grâce à cette pénétration dans le futur, ,,Atrée, Agamemnon, Oreste: les trois générations successives forment soudain un tout, qui surgit, sous nos yeux, indestructiblement soudé''[45]. A cause de Cassandre, les événements passés et futurs montent sur la scène pour devenir ensuite le présent et s'accoler à ce présent en formant un tout logique des raisons, et des résultats, du crime et de la peine.

En resumant nos observations au sujet de la structure temporelle dans la scène de Cassandre nous serons amenés à remarquer qu'à l'époque aussi récente du développement de la tragédie que représente l'*Orestie*, Eschyle a su arrêter le cours des événements du plan dramatique, reculer l'action et présenter tout ce qui était arrivé antérieurement aux faits montrés successivement, ne recourant qu'au présent. Il a aussi réussi à couper la continuité du temps scénique[46] en le justifiant proprement sans toucher à la structure intérieure du drame et sans le récit épique La scène de Cassandre n'a rien d'épique en soi, elle est par excellence drame dans le drame car constituant une partie intégrale du tout plus étendu présente elle-même le drame de Cassandre. Sa destinée est si strictement liée à celle d'Agamemnon. Bien que les paroles de Cassandre, ses prédictions faites en présence du choeur n'aient aucune influence sur l'action et, comme telles, ne fassent pas partie du plan dramatique de la pièce, la prophétesse elle-même, comme objet de haine de Clytemnestre, est élément intégrale de ce plan.

Cette scène témoigne de la maîtrise avec laquelle Eschyle a su introduire la rétrospection et l'anticipation au drame, afin de nous rapprocher le sens du présent et donc de ce qui se passe successivement sur la scène, en lui opposant le passé et futur. L'évocation du passé dans les visions de Cassandre s'accompagne de la description très expressive de l'assassinat du roi qui sera bientôt commis, et de la prédiction de sa propre mort. Tout ce qui surviendra au plan dramatique, en avenir le plus proche, pénètre plus tôt grâce aux visions de la prophétesse, la réalité du monde scénique. Alors, nous avons ici à faire à l'anticipation dramatique.

Anticipation et rétrospection de ce genre, que nous voyons dans la scène de

---

[44] D'habitude, on divise la scène de Cassandre en deux parties: 1072—1177 et 1178—1326. Cf. Fraenkel, *o. c.* p. 487 sqq.

[45] Romilly, *Le temps*, p. 74.

[46] Cf. Kitto, *Greek Tragedy*, p. 81.

Cassandre sont uniquement possible dans le cas où le poète dispose du personnage possédant une conscience universelle et ne connaissant point de limites ni dans le temps ni dans l'espace. Eschyle munit Cassandre d'une telle conscience, en faisant d'elle une personne envahie par Apollon. S'il est vrai, comme le prouve Snell[47], que le personnage de Cassandre, investi par Apollon d'un don prophétique et en même temps chargé de malédiction afin que personne ne croie à ses mots, n'est qu'une simple invention d'Eschyle faite au profit de la pièce, nous pourrons admettre que la structure temporelle de la scène de Cassandre n'est aucunement aléatoire. Il est possible d'éliminer cette scène du plan et du temps dramatiques justement grâce à fait que nul ne croit à ses oracles dès qu'elle eut trompé Apollon[48]: alors le choeur ne la croit pas non plus malgré les plus grands efforts de la part de Cassandre visant à le convaincre de l'infaillibilité de ses prédictions. Les vieillards n'acceptent même pas cette constatation nette et sèche telle qu'elle est contenue dans le v. 1246: „Je dis que tu verras la mort d'Agamemnon". Quoi qu'il en soit, cet aveu n'influera sur pas non plus le comportement ultérieur du choeur. La malédiction d'Apollon pesant sur Cassandre s'oppose à ce que les informations du plan de commentaire s'infiltrent dans le plan d'action et, pour cette raison-ci, l'action de la scène suivante, celle de la mort d'Agamemnon est conçue comme si Cassandre n'y était pas du tout. Par contre, la situation au plan de sens subit un changement essentiel comme nous avons déjà dit. Somme toute, la scène de Cassandre peut exercer sa fonction dans la pièce supposant que la prophétesse se fasse remarquer par une conscience universelle et que ses révélations n'aient en même temps aucune influence sur le déroulement des événements appartenant au plan dramatique. Si ce deuxième motif, répétons-le, est une invention d'Eschyle, la technique dramatique de ce genre que nous observons ici n'est pas fortuite mais constitue un procédé intentionnel du créateur aussi génial.

Après l'assassinat d'Agamemnon, le temps scénique s'écoule d'un rythme plus cadencé jusqu'au dénouement de la pièce. Néanmoins dans cette partie de la tragédie, le passé et le futur se mêlent au présent. La ligne droite illustrant le cours d'action scénique bascule puisque le choeur ainsi que les personnages de la pièce renouent avec les faits d'autrefois afin d'y chercher à expliquer la situation actuelle et à justifier son attitude[49]. Le choeur reprend le thème de la folie d'Hélène qui a fait périr des milliers d'hommes[50]. Il rappelle aussi Alastor qui détruit depuis longtemps la race Atrée[51]. Ce même démon néfaste et l'immolation d'Iphigénie par Agamemnon sont évoqués par Clytemnestre[52]. Ces deux faits servent à la reine d'excuse du meurtre qu'elle a fait.

Clytemnestre met un accent particulier sur l'assassinat de sa fille par son mari:

---

[47] B. Snell, *Aischylos und das Handeln im Drama*, Leipzig 1928, p. 119. Snell s'oppose aux opinions de Wilamowitz et Bethe.

[48] Cf. *Ag.* 1212.

[49] Cf. Romilly, *Le temps*, p. 74.

[50] *Ag.* 1455—1457.

[51] *Ag.* 1468—1475.

[52] *Ag.* 1476—1480 et 1415.

autrement dit ,,intrigue" qui s'entend dans les situations et les événements appartenant à un ,,macrocosme scénique"[10]. ,,Temps de présentation" ou ,,temps théâtral" sera un terme au sens plus large qui s'entend dans tous les moments temporels encadrés dans le tout du monde représenté dans le drame, soit dans les moments du macrocosme théâtral[11].

En outre, je parlerai du temps réel ou physical et de temps de commentaire. Pour le premier de ces termes il n'y a aucun besoin d'explication; le temps de commentaire est celui où les personnages et le choeur raisonnent dans la manifestation réflexive au sujet des événements du plan dramatique ou bien lorsqu'ils poétisent ces faits dans leur manifestation lyrique[12]. Il convient de remarquer que le temps de commentaire possède une valeur zéro, ou autrement dit que les réflexions et manifestations lyriques n'ont aucune influence sur le déroulement des événements du plan dramatique.

Comme le drame ne représente pas de monde autonome, n'étant que son modèle construit par l'auteur, il devient par là synthèse d'une réalité déterminée et c'est pourquoi ni le temps scénique ni d'autant plus temps théâtral n'égalent la durée réelle du drame au cours de sa présentation sur la scène en ce qui concerne les valeurs. Encore, comme nous verrons plus tard, Eschyle ne vise-t-il nullement à créer une illusion de ce que le temps réel et scénique soient adéquats. Ces deux valeurs-là restent pour lui entièrement différentes. Il suffit de se rendre compte de l'étendue du temps délimitée par deux moments: prise de Troie et arrivée d'Agamemnon à Argos; et pourtant combien de temps s'écoule dès le début de la pièce jusqu'à ce que l'acteur encarnant Agamemnon paraisse sur la scène. Cet exemple témoigne d'une grande condensation du temps dans la tragédie. Nous avons à faire avec la condensation encore plus grande prenant en considération toute son étendue renfermée dans le macrocosme théâtral. A ce que dit J. de Romilly, ,,la pièce est longue (elle comporte près de sept cents vers), mais que, sur ces mille sept cents vers, il n'en est guère plus de trois cents qui se rapportent au présent! tout le reste est commentaire du passé[13]" — ajoutons — et du futur — parce que nous observons non seulement la rétrospection mais aussi l'anticipation, non seulement l'évocation continuelle du passé mais aussi des événements à suivre. Procédons maintenant à l'analyse du texte afin d'affirmer ce que nous venons de dire.

Les vingt premiers vers du prologue, où le Veilleur guette le signal de Troie, englobent peu de temps réel mais comme l'avait remarqué J. Duchemin[14], ,,ces vers sont allongés et multipliés à l'infini par l'évocation des nuits sans sommeil, du lever et du coucher des étoiles, de la venue de l'hiver, puis de l'été, avant l'éclair fulgurant qui comble, pour le moment du moins, cette attente". Dans ces quelques vers nous voyons le temps condensé de la réalité d'Argos où rien ne se passe et

---

[10] C'est E. Souriau, qui a introduit ces termes dans l'esthétique théâtrale (*o. c.* p. 5 sqq.).
[11] Ibidem.
[12] Cf. A. Wirth, *Struktura sztuk Brechta*, Wrocław 1966, p. 53.
[13] *O. c.* p. 72.
[14] Duchemin, *o. c.* p. 169.

Jak widać stąd, charakteryzujące wypowiedź Medei ἦθος posiada w rozumieniu scholiasty odcień znaczeniowy bliski pojęciu εἰρωνεία.

Podobne przejście od burzliwego tonu do rzeczowego i spokojnego zaznacza scholiasta w komentującej uwadze do w. 608 *Hippolita*. Piastunka wyjawiła Hippolitowi tajemnicę serca swej pani. Chór i Fedra słyszą wydobywające się z głębi pałacu podniecone głosy. W końcu ukazuje się Hippolit i piastunka. Z ust młodzieńca pada pytanie:

Jak? Powiedziałaś, że to nic zdrożnego?

Wiersz ten komentuje scholiasta: „Myśl tę należy wypowiedzieć ἐν ἤθει jako następującą po bezpośredniej wymianie zdań". I podobnie jak w poprzednim wypadku ἐν ἤθει wyraża sens: bez unoszenia się, nie w gniewie, ale za to z pewnym sarkazmem, delikatną ironią.

W *Antygonie* (w. 275) strażnik powiada, iż los wyznaczył go do przekazania niemiłej wiadomości o winie Antygony. Według scholiasty słowa strażnika są wypowiadane ἐν ἤθει — a więc trochę ironicznie, z przekąsem pod adresem własnego losu, który nie oszczędził mu tego rodzaju przykrości. Ἦθος ma tu sens wyraźnie pokrywający się ze znaczeniem εἰρωνεία, nie oznacza więc tu tyle opozycji wobec πάθος, tj. złagodzenia pierwotnie gwałtownego uczucia, ile lekką kpinę zaprawioną delikatną goryczą. To znaczenie ἦθος lepiej ukazuje inny wiersz Sofoklesowej *Elektry* (w. 393). Na zarzut postawiony Elektrze przez Chrysotemidę, iż nie dba o swe życie, bohaterka odpowiada:

Piękne me życie, że aż podziw budzi.

Zdaniem scholiasty Elektra εἰρωνεύεται ἐν ἤθει — a więc mówi z łagodną kpiną, z goryczą, lecz spokojnie.

Wiele przykładów użycia ἦθος w znaczeniu εἰρωνεία dostarczają scholia do tragedii Eurypidesa. To znaczenie ἦθος-εἰρωνεία jest tu tak pospolite i do tego stopnia przeważa, że wydawca tych scholiów E. Schwartz[27] nie wahał się w indeksie wyrazowym postawić zwrotu ἐν ἤθει obok εἰρωνεία[28].

W prologu *Medei* wychowawca, który jeszcze nic nie wie o rozkazie Kreonta żądającym wydalenia Medei z Koryntu, pyta piastunkę, czy ich pani nie zaprzestała skarg i lamentów. Piastunka mu odpowiada (w. 60):

ζηλῶ σ'. ἐν ἀρχῇ πῆμα κ' οὐδέπω μεσοῖ.

W scholiach znajduje się następujące objaśnienie: „'Jesteś szczęśliwy, jeżeli masz takie zdanie', lub 'dziwię się, że nie wiesz'[29] ... Nieszczęście bowiem dopiero się zaczęło i nie osiągnęło nawet połowy swej drogi. Daleko jeszcze do końca tych cierpień". W dodatkowej uwadze scholiasta zaznacza, że ma to być wyrażone ἠθικῶς, ἐν ἤθει εἴρηται, a sens kontekstu wskazuje, iż ironicznie czy kpiąco.

---

[27] *Scholia in Euripidem* collegit recensuit edidit E. Schwartz, I—II, Berolini 1886.

[28] *O. c.* II s. 314.

[29] W znaczeniu: 'szczęśliwy w swej niewiedzy', 'szczęśliwy, że nie poznałeś całego rozmiaru nieszczęścia', a więc 'ironicznie'.

ἦθος τοῦ Μενελάου, κατέκρινε γὰρ αὐτὸν ἄνευ κρίσεως. Jest oczywiste, że ἦθος γυμνόν oznacza 'prawdziwy charakter, bez osłonek'.

Zgoła inny sens wykazuje ἦθος w uwagach scholiasty do w. 294 *Medei* Eurypidesa. Bohaterka mówi:

Żaden rozsądny człowiek nie powienien
Uczyć swych dzieci mądrości nad miarę,
Bo prócz zarzutów, że są próżniakami,
Ściągną w swym mieście nieżyczliwą zawiść.

(Tłum. J. Łanowskiego)

W objaśnieniu do w. 296 scholiasta zauważa, że „poeta wypowiada tę myśl nie jako własne zdanie, lecz przystosowując jej treść do aktualnego nastroju postaci (ἁρμοζόμενος πρὸς τὸ ὑφεστηκὸς ἦθος), ponieważ Medea, która ma opinię mądrej, doznaje od innych krzywdy"[11]. H. Steinmann (*o.c.* s. 82), a za nim H.M. Hagen (*o.c.* s. 65) błędnie tłumaczą w tym miejscu ἦθος jako charakter, gdyż chodzi tu bez wątpienia — jak cały kontekst wskazuje — o chwilowy nastrój, stan duchowy bohaterki. Podobny sens posiada ἦθος w uwadze komentatorskiej do w. 340 Sofoklesowego *Ajasa*, gdzie zachowanie Tekmessy zostało określone jako ἦθος ἀπορούσης. Ἦθος nie oddaje tu, jak widać, stałej cechy charakteru Tekmessy, ale raczej nastrój, w jakim się znajduje, rozterkę, stan jej zakłopotania czy bezradności w konkretnej sytuacji życiowej, gdy nie wie, co począć i czego żąda od niej Ajas. Nie inaczej trzeba rozumieć ἦθος w komentarzu scholiasty do w. 1447 *Edypa w Kolonos*. Chór wyraża obawę, aby z powodu obecności Edypa (nb. jako przestępcy) na ziemi attyckiej jakieś nieszczęście nie spadło na jej mieszkańców: ἐν τοιούτῳ ἤθει λόγος αὐτοῖς διακεῖται. Zdaniem niektórych uczonych znaczenie ἦθος zbliża się tu wyraźnie do znaczenia πάθος określającego uczucie, nastrój, afekt. Warto zauważyć, iż taki sens sporadycznie przejawiało ἦθος już u pisarzy V i IV w. p.n.e. Otóż w *Polityce* (VIII 1342 b 3 n.) użył Stagiryta terminów ἦθος i ἠθικός na określenie muzyki spokojnej, nastrojowej, o łagodnej tonacji w przeciwieństwie do muzyki nazwanej ἐνθουσιαστική czy παθητική o szybkich, gwałtownych rytmach, wprawiających słuchaczy w stan podniecenia[12]. W *Retoryce*[13] pojęcia ἦθος i πάθος jako środki przekonywania były jeszcze w odczuciu Arystotelesa pojęciami przeciwstawnymi[14]: terminem ἦθος określił bowiem charakter mówcy

[11] Porównaj dalsze wiersze (300 n.). Mówi Medea:

Kiedy znów od tych, co słyną z wiedzy
Będziesz mądrzejszy, toś zawadą w mieście.
Taki los właśnie przypadł mi w udziale,
Że mądra, jednym jestem nienawistna,
A innym wroga ...

[12] Por. H. Abert, *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik. Ein Beitrag zur Musikästhetik des klassischen Altertums*, Leipzig 1899, s. 16 n.; W. Vetter, *Die antike Musik in der Beleuchtung durch Aristoteles*, Archiv f. Musikforschung I 1936, s. 4 n.; W. Anderson, *Ethos and Education in Greek Music. The Evidence of Poetry and Philosophy*, Cambridge Mass. 1966, s. 48 n.

[13] Por. zwłaszcza *Rhet.* I 1 1356 a.

[14] Por. W. Süss, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig 1910, s. 126 n., oraz Hagen, *o. c.* s. 13.

wzywa swych towarzyszy do nieustępliwej walki (XV 504). W jego słowach — jak zauważa scholiasta — mieści się ἦθος καὶ εἰρωνεία καὶ βάρος [37].

Interesujące jest użycie terminu ἦθος-εἰρωνεία w objaśnieniu scholiasty do w. 475 XIV ks. *Iliady*. Otóż Ajas powalił w walce Archelocha, syna Antenora: zwracając się do Polidamosa udaje, iż nie wie, nad kim odniósł zwycięstwo.

Rzekł, znając dobrze, kogo obalił żelazem.

Scholiasta: διὰ τῆς ἐπιφωνήσεως τὸ ἦθος τῶν λόγων παρέστησεν ὁ ποιητής, ὅτι τὸ ὅλον ἐν εἰρωνείᾳ ἐξέφερεν.

Ten odcień znaczeniowy uwidacznia się jeszcze wyraźniej w scholiach do Eurypidesowego *Orestesa* (w. 28). Mówi Elektra:

Czy mam się uskarżać na bezprawie [ἀδικία] Apollona?

Scholiasta zaznacza, iż ma to być powiedziane ἐν ἤθει. Ironicznie, ale w tym sensie, iż Elektra wyraża co innego, niż myśli, gdyż Apollo — jak wynika również z dalszych uwag scholiasty — nie jest ἄδικος. Ἦθος ma tu znaczenie εἰρωνεία, ta zaś bez wątpienia została użyta w funkcji figury myśli — *dissimulatio*[38].

Już według Anaksymenesa z Lampsaku (*Rhet.* 1434 a 17) εἰρωνεία ἐστι λέγειν τι μὴ προσποιούμενον λέγειν ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις ὀνόμασι τὰ πράγματα προσαγορεύειν. Podobnie późniejszy teoretyk stylistyki Tryfon[39] mówi, iż εἰρωνεία ἐστι ὁ λόγος διὰ τοῦ ἐναντίου μετά τινος ἠθικῆς ὑποκρίσεως δηλῶν. W definicji tej szczególnie ważny jest związek εἰρωνεία z ἠθικὴ ὑπόκρισις[40] jako sposobem jej wyrażania w łagodny, lekko żartobliwy sposób, niby to szczery i naturalny, a w rzeczywistości udany[41].

To znaczenie ἦθος-εἰρωνεία również w funkcji stylistycznej nie jest odosobnione. Warto tu zwrócić uwagę na pouczający pod tym względem przykład, którego dostarcza biograf Tukidydesa, Markellinos. Analizując styl historyka stwierdza Markellinos[42]: „Uważam, że Tukidydes świadomie nie chciał używać figur myśli, gdyż występującym w dziele postaciom wkładał w usta stosowne dla nich i odpowiednie mowy. Nie wypadało bowiem Peryklesowi[43], Archidamosowi, Nikiaszowi i Brazy-

---

[37] Warto zauważyć, że niekiedy ἦθος wyraża sens 'dowcip, żart' bez odcienia ironicznego czy kpiącego. Tak np. w objaśnieniu do w. 958 *Króla Edypa* scholiasta nadmienia, iż posłaniec, który donosi Edypowi o śmierci króla korynckiego Polybosa, mówi żartobliwie (ἠθικῶς), że nie chciałby rozpoczynać swej misji od podania tej informacji, lecz innej, miłej dla adresata. Podobne znaczenie ma ἦθος w uwadze scholiasty do *Od.* IV 140. Por. też *Scholia in Aristophanem, Achar.* 347: ἠθικώτατα καὶ ἥδιστα πρὸς τοὺς ἐν τῇ λάρκῳ ἄνθρακας διαλέγεται.

[38] Por. tu Quint. *o. c.* VIII 6, 54 i IX 2, 44, oraz Lausberg, *o. c.* s. 449 n. § 902. Εἰρωνεία występuje też w funkcji figury zwanej *simulatio*, por. Aquila Romanus, *De figuris sententiarum et elocutionis*, 7: εἰρωνεία, *simulatio*: *frequentissima apud rhetores figura, ubi aliud significamus, aliud re sentimus*; por. też Lausberg, *o. c.* s. 302 § 582.

[39] Περὶ τρόπων, p. 205, 2.

[40] Ὑπόκρισις — *simulatio*, por. Lausberg, *o. c.* s. 448 § 902.

[41] Por. też Phoebammon Sophistes, *De figuris*, 3, p. 52, 28.

[42] *Vita Thucydidis*, 57.

[43] Porównaj charakterystykę Peryklesa u Tukidydesa (II 65): „Perykles wywierał wpływ dzięki swemu autorytetowi i mądrości ... trzymał lud w ryzach, nie schlebiał nikomu, lecz wykorzystując osobistą powagę, czasem także gniewnie do ludu przemawiał" (tłum. K. Kumanieckiego).

elle le mentionne à trois reprises[53]. Égisthe plonge dans le passé le plus profondement et le plus précisement que l'on se puisse imaginer, lorsqu'il prononce son discours sur l'ennemi tué[54]. Les événements présentés d'une façon fragmentaire par Cassandre nous reviennent encore une fois. La relation d'Egisthe se compose des faits chronologiques, liés entre eux comme une suite logique, qui s'étaient déroulés dans le palais royal: dispute de deux frères au sujet du pouvoir, chasse de Thyeste par Atrée, le retour du premier en qualité de suppliant, repas „de conciliation", découverte des corps de ses propres enfants cuits, par Thyeste, chasse de Thyeste et de son fils cadet, retour et vengeance d'Egisthe. Au fond de ce passé meurtrier Egisthe montre la mort d'Agamemnon comme réalisation de la malédiction lancée contre toute la famille par Thyeste: „Ainsi périsse toute la race Pleisthène..."[55]. Dans l'exodos le choeur aura encore deux fois dépassé les bornes du temps scénique annonçant l'arrivée d'Oreste en tant que vengeur de la mort de son père: „Est-ce qu'Oreste ne vit pas toujours quelque part, pour revenir ici, conduit par un destin favorable, et immoler ces deux assassins par la force de son bras?"[56] C'est déjà le présage de l'action des *Choéphores*, partie suivante de la tragédie.

A en juger par cette revue sommaire de l'organisation du temps dans l'*Agamemnon*, il nous semble clairement en découler que la structure de temps dans cette pièce s'avère extrêmement compliquée. Un court temps scénique devient ici point de rencontre pour les autres temps tels que temps théâtral antérieur ou postérieur par rapport au temps scénique, et le temps de commentaire. Cette multitude de temps rend la pièce stéréométrique, en raison de parcours de l'action en ligne droite — de l'exposition au dénouement de la situation tragique — mais cette action est sujette à des retardations successives en s'enrichissant des éléments du macrocosme théâtral et de ceux du plan de commentaire. La possibilité de faire opposer les temps, de les allonger ou de les raccourcir, ce que le poète réussit grâce au choeur, à Cassandre et aussi, bien qu'en mesure un peu réduite, grâce à d'autres personnages de la pièce, augmente également la valeur cognitive de l'oeuvre. Ensuite, nous pouvons constater que l'examen de la structure des temps dans l'*Agamemnon* entraîne une conclusion plus générale, à savoir que c'est la *dianoia* qui reste une dominante composante de la tragédie et non son action. La couche significative a besoin du macrocosme théâtral ainsi développé. Même l'action lui est subordonnée. Il s'en suit, par là, que certaines parties de la pièce, inutiles du point de vue du déroulement de l'action, sont pour la pièce les plus pratiques dans le but de créer les significations les plus fondamentales.

Lublin

---

[53] *Ag.* 1415, 1525, 1551—1558.
[54] *Ag.* 1577—1611.
[55] *Ag.* 1602.
[56] *Ag.* 1646—1648; cf. 1667.

średnie, nie wyrażające ani smutku, ani radości, jak przystało na człowieka postronnego i obcego. Drugi przykład pochodzi również z tej samej sztuki (*Electr.* 126). Chór dziewcząt powiada:

Klnę tego, co się pokalał w tym czynie[10],
Jeżeli rzec to przystoi: niech zginie!

(Tłum. K. Morawskiego)

Objaśnienie scholiasty: „Chór kieruje się tu uczuciem wstydu, przypisując całą winę Aigistosowi. Jest rzeczą znamienną dla kobiet nawet w przypadku stwierdzenia oczywistego przestępstwa nie oskarżać o nie innej kobiety, a słowa 'jeżeli mi rzec to przystoi' — są aż nazbyt charakterystyczne i dostosowane do zachowania się kobiet (λίαν ἠθικὸν καὶ ἁρμόζον γυναιξίν)". Całe to sformułowanie żywo przypomina podobne uwagi o 'naturze' kobiet w scholiach homerowych. Jęki Andromachy ubolewającej nad utratą Hektora (*Il.* XXII 477): Ἕκτορ, ἐγὼ δύστηνος — komentuje scholiasta jako ἠθικὸς ὁ λόγος καὶ ἁρμόδιος γυναικί. W IV pieśni *Iliady* (w. 20) Hera i Atena oburzone na Zeusa, iż nie pozwala im zniszczyć znienawidzonej Troi, z gniewu przygryzają wargi: „bardzo to charakterystyczne i kobiece (ἠθικῶς καὶ τὸ γυναικεῖον)" — zauważa scholiasta. Podobnie w *Odysei* (IV 819) zachowanie się Penelopy, która się niepokoi o Telemacha, określono jako γυναικείως τῷ ἤθει.

W przytoczonych przykładach ἦθος posiada ogólne znaczenie: obyczaje, zachowanie się czy zwykły, normalny, ewentualnie charakterystyczny dla jakiejś osoby, płci, wieku czy stanu sposób postępowania i reagowania. W niektórych wypadkach można wszakże wskazać, iż ἦθος oddaje w sposób bardziej indywidualizujący określoną cechę czy nawet charakter jednostki. I tak w komentarzu do w. 328 *Elektry* Sofoklesowej powiada scholiasta, że poeta skontrastował charaktery Elektry i jej siostry Chrysotemidy, przeciwstawiając ἄγρια ἤθη pierwszej, πρᾶα ἤθη drugiej, czyli pewną hardość Elektry łagodności charakteru jej siostry. W scholiach *Edypa w Kolonos* (w. 501) określono Tezeusza jako χρηστὸς τὸ ἦθος. Szlachetność jego charakteru objawia się zdaniem scholiasty w tym, iż nie wypytuje Edypa o jego przeszłość, lecz wielkodusznie ofiarowuje mu swoją opiekę i pomoc. Scholiasta zastanawiając się, czy słowa οἰμ' ὡς ἔοικας κτλ. (Soph. *Aias*, 354) wypowiada Tekmessa czy chór, ogólnie stwierdza, że „w sytuacjach wątpliwych należy uwzględniać charaktery postaci (τὸ ἦθος τῶν προσώπων) i na tej podstawie odróżniać osoby". Słowa Ajasa (Soph. *Aias*, 360) skierowane do chóru towarzyszy, salamińskich żeglarzy, aby mu pomogli w odebraniu sobie życia, zaopatruje scholiasta następującym wyjaśnieniem: „Popada w zgorzknienie i pragnie śmierci nie z powodu utraty zbroi, lecz dlatego, że w rzezi bydła dostrzega znamiona hańby. W tym uwidacznia się Ajasowy charakter i wielkoduszność (τὸ ἦθος καὶ μεγαλοφροσύνη)". W w. 413 Eurypidesowego *Orestesa* Menelaos oświadcza Orestesowi, że οὐ δεινὰ πάσχειν δεινὰ εἰργασμένους — co scholiasta objaśnia: γυμνὸν ἐνταῦθα δείκνυται τὸ

[10] Chodzi tu o mord popełniony na Agamemnonie.

na wygnanie". Ἠθικῶς w znaczeniu z goryczą, z wyrzutem 'małżeństwo to nie dla mnie w tej sytuacji, choć bym nawet chciała'.

Podobny sens posiada ἦθος w objaśnieniu do innego wiersza tejże tragedii (*Phoen.* 1655). Antygona wyraża zamiar pochowania poległego w walce Polinejka. Kreont się nie zgadza.

Czemu błądzisz, czy dla kawałka ziemi? (nb. na mogiłę dla Polinejka)

— pyta Antygona. κατ' ἐρώτησιν ἐν ἤθει — to pytanie należy wypowiedzieć z drwiną — komentuje scholiasta.

W *Medei* (w. 228) bohaterka zwraca się do chóru kobiet:

Mąż, co był dla mnie wszystkim, widzę jasno,
Jak oto stał się najgorszym wśród ludzi.

Zdaniem scholiasty τοῦτο ἐν ἤθει ἀναπεφώνηται. Ἦθος oznacza tu gorycz zawodu, ironię.

Ἦθος w znaczeniu zbliżonym do εἰρωνεία notujemy jeszcze w wielu innych uwagach komentatorskich:

Androm. 127: chór zwraca się do Andromachy, trojańskiej branki przeciwstawiającej się małżonce Neoptolemosa Hermionie:

Z władcami chcesz walczyć?

Scholiasta: „Z ironią (ἐν ἤθει). Z władcami będziesz walczyć i spierać się".

Androm. 155. Hermione zwraca się do Andromachy:

Niewolnica, branka w walce wzięta
Chcesz tym domem zawładnąć i nas wypędzić?

Scholiasta: „Niewolnica nawet nie zrodzona w tym domu, lecz branka — kpiąco (ἐν ἤθει)".

Androm. 590. W kłótni z Menelaosem, który chce zabić Andromachę, stary Peleus oświadcza:

σὺ γὰρ μετ' ἀνδρῶν, ὦ κάκιστε.

Scholiasta: „Słowa te zawierają ironię (ἦθος) i zdziwienie. I ty zaliczasz się do mężczyzn? Najpodlejszy (ὦ κάκιστε) brzmi również pogardliwie (ὑβριστικῶς)"[32].

Androm. 645. Uwaga scholiasty w odniesieniu do ὡς σοφοί: „Trzeba to wyrazić z powątpiewaniem i kpiną".

Phoen. 355. Mówi chór kobiet:

Choć kobiety rodzą dzieci w wielkim bólu,
To jednak wszystkie chętnie rodzą.

Scholiasta: „Myśl ta wyraża delikatną ironię, a zarazem pewne zdziwienie, iż cierpienie to sprawia widocznie kobietom swoistą przyjemność, ponieważ wszystkie chętnie rodzą i zachowują miłość do potomstwa".

---

[32] Por. też objaśnienia scholiasty do Euripid. *Phoen.* 901, *Medea* 148, *Orest.* 1602.

ἐμφαίνουσι διὰ τούτου. A więc należy to wypowiedzieć z pewnym uczuciem, zwłaszcza że w słowach chóru kryje się strach.

W Eurypidesowych *Fenicjankach* (w. 388) Jokasta pyta Polinejka, czy to takie nieszczęście być pozbawionym ojczyzny (στέρεσθαι πατρίδος), co zdaniem scholiasty winno być wyrażone μετὰ ἤθους — z uczuciem, lecz przytłumionym, spokojnie.

Uczuciowy sens ἦθος lepiej ukazuje, jak się zdaje, spostrzeżenie scholiasty do w. 332 Eurypidesowego *Orestesa*, gdzie chór mówi:

Gdzież litość nieba?
Gdzież ją zobaczę?
O Panie!
Gdzież jest Zeusie, zmiłowanie twoje?
Ten bój śmiertelny, o biedna
Ofiaro Feba.

(Tłum. J. Kasprowicza)

W scholiach objaśniono: ἰὼ Ζεῦ· πρὸς τὸ ἄνω τοῦτο σχετλιαστικῶς μετὰ ἤθους ἀναπεφώνηται. Słowa chóru przechodzą w żałosne zawodzenie, przez które przebija uczucie (ἦθος). Przez μετὰ ἤθους należy rozumieć τὸ σχετλιαστικόν[25].

To samo znaczenie trzeba też przyjąć dla zwrotu ἐν ἤθει w objaśnieniu do w. 562 *Ajasa*. Bohater żegna się ze swym synkiem Eurysakesem: czyniąc delikatną aluzję do swego samobójczego zamiaru oswaja go z myślą, iż więcej ojca nie ujrzy. Zdanie scholiasty, które ma zresztą wyraźny charakter reżyserskiej uwagi napisanej na użytek aktora, brzmi: „Trzeba to wypowiedzieć ἐν ἤθει tak, aby chłopiec się nie bał, jeżeli się coś złego ojcu stanie. Będziesz miał opiekuna (nb. Teukra), który się będzie o ciebie troszczył, gdy mnie zabraknie. Możliwe też jest, iż Ajas mówi to ὑπὸ τοῦ πάθους προαγόμενος". Zdaniem scholiasty można wskazany tekst 'wygrać' ἐν ἤθει lub ἐν πάθει„ tj. z łagodnym, przytłumionym uczuciem, delikatnie i subtelnie, albo właśnie przeciwnie, z pełnym uczuciem, patosem, z całą swobodą wyrażenia swego stanu emocjonalnego, w tonie *affectus commoti et concitati*, z pewnym wzburzeniem i gwałtownością.

Dość często występujące w scholiach do tragików zwroty ἐν ἤθει προενεκτέον, ἐν ἤθει ἀναπεφώνηται, ἐν ἤθει εἴρηται, ἔστι ὁ λόγος ἐν ἤθει lub po prostu ἠθικῶς — brzmią wyraźnie jak instrukcje dla aktora. Nie mogą znaczyć, iż daną partię utworu należy wygłosić zgodnie z charakterem — ἦθος postaci scenicznej, ponieważ nie miałoby wiele sensu przypominanie aktorowi tego, co stanowi jego podstawowe zadanie, wynikające ze znajomości τέχνη. Należałoby zatem przyjąć, że ἦθος nie może tu oznaczać charakteru postaci (jak w *Poetyce* Arystotelesa), lecz po prostu — jak już wskazano na kilku przykładach — przeciwieństwo πάθος, tj. łagodne, przytłumione uczucie; zwrot ἐν ἤθει posiada więc następujące znaczenie: w sposób opanowany pod względem emocjonalnym, spokojnie, uprzejmie. Dla uzasadnienia trafności tego spostrzeżenia warto powołać się na parę dalszych przykładów. Otóż w Eurypidesowej *Medei* bohaterka czyni w gwałtownym tonie

[25] Por. Kroll, *o. c.* s. 70.

Eos LXVI 1978

ZAKRES SEMANTYCZNY ΗΘΟΣ W SCHOLIACH DO TRAGIKÓW

Napisał

ROMUALD TURASIEWICZ

Podstawową konotacją terminu ἦθος w sferze moralnej jest sens: zwyczaj, obyczaje, zespół nawyków i przyzwyczajeń składających się na charakter jednostki[1]. To znaczenie terminu 'usposobienie, charakter' spopularyzowały pisma etyczne Arystotelesa: w *Retoryce* wypracował Stagiryta — chyba pod wpływem praktyki wymowy sądowej — nieco rozszerzone znaczenie terminu 'dobre obyczaje, prawy charakter', tworząc z ἦθος pojęcie wartości (*Wertbegriff*)[2]. W *Poetyce* użył filozof wyrażenia ἦθος w jego sensie podstawowym, tj. bez kwalifikacji moralnej, na określenie tak dobrych, jak i złych charakterów postaci[3]. Warto zauważyć, że również w tekstach zachowanych tragedii ἦθος zawiera sens w zasadzie indyferentny pod względem moralnym, charakteryzując ogólnie (często w pluralis) zachowanie, postępowanie czy osobowość działających postaci[4].

Ponieważ zarówno w tragediach, jak i w dziełach o charakterze teoretycznym z zakresu literatury, zwłaszcza zaś w *Poetyce* Arystotelesa, ἦθος pojawia się w znaczeniu 'charakter', wydawać by się mogło, że również w scholiach tragediowych sens terminu pozostanie jednoznaczny. Tak jednak nie jest. Obok ogólnego sensu 'charakter' czy częściej nawet 'cecha charakteru, zachowanie się' występują jeszcze inne znaczenia. Podejmowane przez uczonych już u progu naszego stulecia próby ustalenia w scholiach zakresów semantycznych tego wieloznacznego pojęcia, nie wyjaśniły wiele[5], a niektóre z nich, jak interpretacje dokonane przez H. Steinmanna[6], wypada uznać wręcz za chybione. Niewiele lepiej poszczęściło się najnowszym bada-

---

[1] O. Thimme, ΦΥΣΙΣ, ΤΡΟΠΟΣ, ΗΘΟΣ. *Semasiologische Untersuchung über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*, Göttingen 1935, s. 3 n.; E. Schütrumpf, *Die Bedeutung des Wortes ēthos in der Poetik des Aristoteles*, Zetemata, Hf. 49, München 1970, s. 2 n.

[2] Por. J. Schmidt, *Ethos. Beitrag zum antiken Wertempfinden*, Borna 1941, s. 7 n.

[3] Por. J. Verdenius, *The Meaning of ἦθος and ἠθικός in Aristotle's Poetics*, Mnemosyne XXXII 1945, s. 247 n., oraz Schütrumpf, *o. c.* s. 100 n.

[4] Por. R. Turasiewicz, *Od ethosu do ethopoii. Studia z antycznej terminologii krytyczno-literackiej u Dionizjusza z Halikarnasu*, Zesz. Nauk. U. J., Prace Hist.-Lit., z. 32, Kraków 1975, s. 22, 27 n.

[5] Za najcenniejszą z tych prób należałoby uznać rozprawkę W. Krolla, 'Εν ἤθει, Philologus LXXV 1918, s. 68—76, który dostrzegł różne odcienie znaczeniowe terminu.

[6] H. Steinmann, *De artis poeticae veteris parte quae est* περὶ ἠθῶν, Göttingen 1907. Uczony ów był zdania, iż scholiaści używali tego terminu niekonsekwentnie (s. 82), najczęściej jednak określali nim charakter dramatycznej postaci (s. 79).

czom zagadnienia, którzy jak H.M. Hagen[7] naświetlili rzecz zbyt ogólnie i powierzchownie. Dość wspomnieć, iż nie wyjaśniono też, jakich znaczeń pochodną jest sens ἦθος w poszczególnych uwagach scholiastów.

Problem wymaga zatem, jak widać, ponownego rozpatrzenia i opracowania na podstawie rewizji źródeł i ich reinterpretacji. Rozważania te wypada zacząć od wskazania na obiegowy sens ἦθος — 'zachowanie się, charakter', i stwierdzenia, że i w tym zakresie znaczeniowym można wyróżnić pewne odcienie semantyczne.

W objaśnieniu do w. 112 (χαίρειν, Ἀθάνα) *Ajasa* Sofoklesowego jest mowa o τὸ ἦθος τῆς ἀπαγγελίας ἀρχαῖον, czyli o starym zwyczaju zwracania się z pozdrowieniem do spotkanej osoby. Ἦθος posiada tu niewątpliwie sens 'zwyczaj', znany już Hezjodowi (*Theog.* 67)[8]. W uwadze do w. 1385 *Elektry* Sofoklesa scholiasta stwierdza, że oskarżenia czy skargi nie powinny pojawiać się w wypowiedziach chóru, ponieważ są sprzeczne z jego przyjętym zachowaniem: ἐναντίον τῷ ἤθει τοῦ χοροῦ.

Częściej występuje ἦθος w scholiach tragediowych w znaczeniu 'obyczaje, postępowanie' czy nawet 'charakter'. Zachowanie się Edypa (*Oed. Rex* 93) uważa scholiasta za godne βασιλικὸν ἦθος, a więc króla, stwierdzając, iż opiera się ono na εὐνοικὸν ἦθος, tj. na postępowaniu wykazującym życzliwość wobec poddanych[9]. Zachowanie się Ismeny (Soph. *Ant.* 82), która boi się o siostrę zamyślającą śmiały czyn, zostało objaśnione w scholiach jako „pełne uczucia, ale równocześnie nacechowane ostrożnością" — φιλόστοργον ἦθος, ἀλλ' εὐλαβές. Pragnienie Antygony (*Oed. Col.* 1725), by stanąć wraz z Ismeną u grobu ojca w Kolonos, jest dla scholiasty przejawem ἦθος παθητικὸν καὶ γυναικεῖον, a więc postawy uczuciowej, charakterystycznej dla kobiet. Objaśniając piękną pieśń „O przesławna Salamino" (Soph. *Aias* 596), którą śpiewa chór żeglarzy, druhów Ajasa, scholiasta zauważa, iż chór ten „naśladuje zachowanie się ludzi oddalonych od własnych domów (τὸ ἦθος ἐμιμήσατο τῶν ἀφεστώτων τῆς οἰκείας), którzy zwykle w chwili nieszczęścia wspominają i sławią swą ojczyznę". Przykładów użycia ἦθος w tym znaczeniu jest wiele, zwłaszcza w scholiach do tragedii Sofoklesa. Warto przytoczyć jeszcze dwa przykłady, które — jak się zdaje — najlepiej ilustrują wskazane znaczenie terminu. Otóż w *Elektrze* Sofoklesowej (w. 660) ἦθος pedagoga przynoszącego Klitajmnestrze i Aigistosowi wiadomość o rzekomej śmierci Orestesa zostało określone jako μέσον οὔτε ἀποικτιζομένου οὔτε ἡδομένου, ἀλλ'ὡς ξένου, a więc jako zachowanie po-

---

[7] H. M Hagen, Ἠθοποιία. *Zur Geschichte des rhetorischen Begriffs*, Erlangen 1966, s. 64 n. (offset).

[8] Por. R. Turasiewicz, *Z badań nad rozwojem semantycznym pojęcia* ἦθος. *Okres przed Arystotelesem*, Meander XXVIII 1973, s. 338.

[9] W zbliżonym sensie mówi gdzie indziej scholiasta (*tamże*, w. 278) o ἦθος κηδεμονικόν, tj. o zapobiegliwości i trosce Edypa o miasto i jego lud. Podobnie już w objaśnieniu do w. 1 tejże sztuki określił Edypa jako φιλόδημον, tj. władcę posiadającego προνοητικὸν ἦθος. Por. też uwagę scholiasty do w. 58, gdzie jest mowa o ἦθος φιλοφρονούμενον Edypa. Objaśniając w. 1047 Sofoklesowego *Ajasa* uznaje scholiasta słowa Menelaosa zwrócone do Teukra („Do ciebie mówię, byś tego zmarłego — nb. Ajasa — nie grzebał, lecz zostawił tak, jak leży") — za przejaw ὑβριστικὸν ἦθος, a więc zachowania nacechowanego poczuciem wyższości i pogardy dla zmarłego i jego brata, którzy już przestali cokolwiek znaczyć dla Atrydów.

(ἦθος τοῦ λέγοντος), natomiast terminem πάθος — „wywoływanie pożądanego nastroju pośród słuchaczy". U późniejszych retorów nastąpiła pewna zmiana znaczenia ἦθος[15]: dla Cycerona[16] i Kwintyliana[17] ἦθος jest rodzajem affectus. Ἦθος obejmuje sferę *affectus mites et compositi*, πάθος sferę *affectus vehementes, concitati et commoti*[18]. W przeciwieństwie do ἦθος, πάθος jest nastrojem chwilowym czy przejściowym[19]. Różnica między nimi polega nie na tym, iż pierwsze jest chwilowym czy przejściowym, a drugie trwałym nastrojem (usposobieniem), lecz na natężeniu tego nastroju[20]. Stopień intensyfikacji emocjonalnej jest w obydwu przypadkach odmienny[21]. Wypada dodać, że ἦθος jest u późniejszych pisarzy, również w odniesieniu do nastroju, wyrazem tego, co — by użyć słów Kwintyliana — *ante omnia bonitate commendabitur, non solum mite ac placidum, sed plerumque blandum et humanum*[22]. Poza przytoczonymi tu świadectwami scholia tragediowe, zwłaszcza do Sofoklesa, dostarczają więcej przykładów dowodzących bliskoznaczności wymienionych terminów. I tak ἦθος Antygony (objaśnienie do w. 1735 *Oed. Col.*), która pragnie ujrzeć grób ojca, nazywa scholiasta παθητικόν, a więc ἦθος bliskie πάθος. W tym miejscu nie od rzeczy będzie powołać się na scholia do *Iliady* (XIX 316), gdzie ἠθικὸν τὸ ὡς ζῶντι διαλέγεσθαι τῷ νεκρῷ ma wartość znaczeniową zbliżoną do παθητικόν[23]. Podobnie w objaśnieniu do βαρὺ στενάχων· ἠθικὸν καὶ περιπαθές (*Il.* IV 153), obydwa wyrażenia występują w sensie niemal synonimicznym.

Słowa chóru ἐπίλυσιν φόνου, ἐπίλυσιν δίδου w tragedii Aischylosa *Siedmiu przeciw Tebom* (w. 124) komentuje scholiasta następująco: διὰ εἶπεν τὸ ἐπίλυσιν. τεταγμένης δὲ ψυχῆς ταῦτα ἤθη καὶ ἐμφάσεως ἕνεκεν λεγόμενα. Zwrot ἤθη τεταγμένης ψυχῆς[24] może oznaczać nastrój lub raczej łagodne, opanowane uczucie, stanowiące przeciwieństwo do πάθος. Wskazany sens pojęcia 'łagodne uczucie' (*affectus mites ac compositi*) ujawniają objaśnienia do w. 104 *Siedmiu przeciw Tebom*:

> Aresie! Praojcze! Opuścić,
> Zdradzić swą ziemię chcesz?
> ... Wejrzyj, o wejrzyj na gród!
> Twój to gród! Miły ci ongi był...
>
> (Tłum. S. Srebrnego)

Scholiasta zauważa: ἔπιδ' ἔπιδε πόλιν· ἠθικὸν τὸ διὰ ἀναφωνῆσαι. δειλίαν γὰρ

---

[15] Por. L. Voit, Δεινότης. *Ein antiker Stilbegriff*, Leipzig 1934, s. 131.

[16] *Orat.* II 186.

[17] *Inst. or.* VI 2, 8.

[18] Quint. *o. c.* VI 2, 9.

[19] Quint. *o. c.* VI 10: „adiciunt quidam ἦθος perpetuum, πάθος temporale esse".

[20] Por. Schütrumpf, *o. c.* s. 2 n.

[21] Quint. *o. c.* VI 2, 12.

[22] *O. c.* VI 2, 16. Por. tu też F. Zucker, Ἀνηθοποίητος. *Eine semasiologische Untersuchung aus der antiken Rhetorik und Ethik*, Berlin 1953, s. 19.

[23] Por. tu Kroll, *o. c.* s. 71: „man könnte hier ebensogut παθητικόν sagen".

[24] Zwrot ἦθος τῆς ψυχῆς już u Platona, *Resp.* III 400 d; Xenoph. *Memorab.* III 10, 3; Aristot. *Polit.* VIII 1 1337 a 38. Por. też E. Schwartz, *Ethik der Griechen*, hgg. von W. Richter, Stuttgart 1951, s. 15 n.

Jazonowi wymówki wyrzucając mu niewdzięczność, niewierność, podłość, a nawet tchórzostwo. Wreszcie jak gdyby pod wpływem nagłej refleksji zmienia ton i zapytuje męża (w. 500):

Lecz niech się twojej przyjaźni poradzę
— Choć co dobrego mogę mieć od ciebie.

(Tłum. J. Łanowskiego)

Scholiasta zaopatruje ten dwuwiersz następującym objaśnieniem: „zamiast powiedzieć: nic dobrego nie mogę od ciebie oczekiwać. Trzeba to wypowiedzieć ἐν ἤθει. Porozmawiam z tobą jak z przyjacielem, chociaż, czegoż dobrego mogę się po tobie spodziewać. Wprawdzie nic mi nie pomożesz w tej rozmowie, jednak cię zapytam". Medea od początku tej małżeńskiej sprzeczki znajdowała się w zrozumiałym w jej sytuacji życiowej stanie wzburzenia, w którym wypowiada sporą część swej skargi pod adresem niewiernego męża. Gdyby zwrot ἐν ἤθει odnosił się do charakteru czy nawet zachowania się Medei, oznaczałby podniecenie, które musiałoby znaleźć wyraz w jej dalszej wypowiedzi. Tymczasem przytoczone wiersze wyraźnie wskazują, że Medea zmusza się do spokoju i mówi w dalszym ciągu w tonie pojednawczym, w przeciwieństwie do gwałtownej nuty towarzyszącej jej poprzednim oskarżeniom miotanym na Jazona. 'Εν ἤθει oznaczałoby więc tutaj pohamowanie uczuć, ton pojednawczy, spokój stanowiący przeciwieństwo charakteru Medei, który — sądząc na podstawie całej tragedii, a zwłaszcza jej finału — odznacza się namiętnością, pewnym nieokiełznaniem, brakiem panowania nad wrodzonymi instynktami. Jednakże trzeba zaznaczyć, że znaczenie 'przyjaźnie, serdecznie' przyjmowane przez niektórych uczonych[26] dla zwrotu ἐν ἤθει nie oddaje w pełni sensu tego wyrażenia. Bezpośredni bowiem kontekst przytoczonych wierszy, to znaczy dalsza wypowiedź Medei (w. 500—520) dowodzi, że bohaterka mimo widocznej chęci pozornego pojednania z Jazonem prowadzi z nim rozmowę w tonie nieco ironicznym, z pewnym przekąsem, żalem i kpiną. Wystarczy przytoczyć następujące wiersze:

Dokąd się zwrócę — czy do domu ojca?
Jego, ojczyznę zdradziłam dla ciebie,
Do biednych Peliad? Pięknie by przyjęły
Mnie w domu, w którym zabiłam ich ojca.

Takeś mnie za to uczynił szczęśliwą
Dla wielu kobiet w Grecji. Wspaniałego
Mam w tobie męża, wiernego, ja biedna.

Piękny to zarzut dla pana młodego,
Gdy ja i dzieci tułamy się żebrząc.

Czemuż, by poznać podłego człowieka,
Nie ma na ciele wyraźnego znaku.

[26] Np. Hagen, *o. c.* s. 66.

somebody tries to get a loan ineffectively, he either requests something what he does not need, or does it in an unsuitable way and therefore is not able to convince his partner to grant him the loan. Already the first argument ought to call forth strong opposition as it excludes completely the moral side of the question as to the behaviour of the person refusing the loan and trust as well, and only takes into account his personal advantage. Nevertheless the second argument is also grasped theoretically in an one-sided way as it disregards completely the possibility that the person applying for the loan fulfills both favourable conditions, i. e. he asks for what he needs and asks for it in a most proper way. Thus the discussion is concluded with the partial statement that the reproaches upon the person refusing the loan are unjust and after all cannot dispose him to granting it. So there is nothing strange that the defenser of the applying for the loan does not know the answer to the last question, what for are these reproaches set forward: Ἀνευρεῖν ἔφη οὐκ ἂν δύνασθαι (385 c). Thus the impression arises that this question is directed to the listeners and from them there is expected an answer.

The fourth part of *Demodokos* (385 c—386 c) is of a similar character. The participants are also anonymous the same as the narrator who just gives an account of the conversation not having taken any active participation in it. The theme is general as well because there are not given any concrete premises of thesis, which in itself can call forth controversy. It is a matter whom you ought to trust more, whether the first person you meet or your parents, friends, and acquaintances. The answer seems to be quite obvious and as such is given by the person opening the discussion. He maintains that, of course, one has to trust more the next of kin and well known persons because in the general opinion those who confide in unknown persons imprudently run a risk to be cheated. Yet the chief interlocutor undermines this conviction advancing the following arguments: firstly, the same persons are unknown to some people and acquaintances or even friends of other, thus the same persons are worthy and unworthy of trust at the same time; secondly, there is no security that the next of kin will not abuse confidence if it has not been verified, as it hasn't been with the unknown; and thirdly, if the known and unknown people say the same giving us the same guaranty, one should believe both the parties equally. Thus as a result the alternative problem whom to trust more is still insoluble. And the narrator thinks so but cannot find any proper solution also leaving it to the listeners. He ends his report as follows: "As they were discussing in this way I was troubled whom to believe and whom not, whether those who are truthworthy and know what they are saying, or the friends and acquaintances. What do you think?" (386 c: Ταῦτ' οὖν λεγόντων αὐτῶν ἠπόρουν τίσι ποτὲ δεῖ πιστεύειν καὶ τίσιν οὔ, καὶ πότερον τοῖς πιστοῖς καὶ τοῖς εἰδόσι περὶ ὧν λέγουσιν ἢ τοῖς οἰκείοις καὶ τοῖς γνωρίμοις. Περὶ τούτων οὖν πῶς σὺ νομίζεις;).

The last of this group of dialogues *Sisyphos* is of a little different character as to its form. It is a completely Socratic dialogue as Socrates himself is managing (not relating!) the discussion, and his interlocutor Sisyphos is often mentioned by name. In the beginning of the conversation we learn to know that Sisyphos has taken part in the assembly of the archons of Pharsalos, and hence there issued

need any adviser as they are competent themselves, or are total half-wits, as if after listening to the voices of the experts they couldn't make up their own and even reasonable minds, in spite of their lack of professional knowledge of the matter in question either.

The second part of *Demodokos* (382 e—384 b) is a dialogue of two anonymous interlocutors, also reported by an anonymous narrator, who has only listened but not taken any active part in it. The question is whether to be able to give a just sentence it is enough to listen to the accuser or to the other side as well. The first interlocutor is a decided adherent of the second alternative — ***audiatur et altera pars***, but in spite of the support of other listeners, as it might be understood from the last words of the narrator, he is helpless against the argumentation of the opponent, whose deduction occupies the greater part of the dialogue. His reasoning is as follows: Truth is recognisable if just one person speaks, and vice versa, it is not possible to discover it if the opponents express contrary opinions. After all they don't speak simultanously, what might enlighten more the lawsuit, but one after another. As each of two adversaries allows separately to discover truth the listening to the other is superfluous.

That such a solution of the problem must also call forth opposition, at least very great doubts, as it is contradictory not only to the principles of law but even to logic, needn't be mentioned. Yet the narrator does not know or rather simulates to be unable to take a clear judgement; he even gives the impression or rather pretends that this deduction would convince him, if the others were not of the same opinion as the first speaker: Ἐγὼ γοῦν ἀκούων αὐτῶν ἠπόρουν καὶ κρίνειν οὐχ οἷός τ' ἦν· οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι ἔφεσαν οἱ παρόντες τὸν πρῶτον λέγειν ἀληθῆ (384 a). He leaves evidently the solution of the problem to the listener and even literally encourages him to do so: "If you can help me in this — he says (384 b) — is it enough to learn to know what but one person says or is it necessary to hear the opponent as well, if you want to learn to know whether he is right in what he says; or isn't it necessary to listen to both. What do you think about it?" (Εἰ οὖν τι ἔχεις συμβάλλεσθαί μοι περὶ τούτων, πότερόν ἐστιν ἑνὸς λέγοντος γνῶναι τί λέγει, ἢ προσδεῖται τοῦ ἀντεροῦντος, εἰ μέλλει τις γνώσεσθαι πότερον ὀρθῶς λέγει· ἢ οὐκ ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀμφοτέρων ἀκούειν. Ἢ πῶς νομίζεις;). To this characteristic ending, expressed as a kind of order to perform a task, given by the teacher to his pupils after the lesson or lecture, I draw your special attention, as it is several times being repeated by similar phrases in almost every of these enigmatic dialogues stressing their didactic character.

The third part of *Demodokos* (384 b—385 c) is also a dialogue between anonymous persons, and the narrator is completely hidden as if he were absent during the conversation. The question is as follows: Which of the two contracting parties commits an error, whether he who does not lend a loan and in this way shows no trust in the other, or he who tries to get a loan? The whole discussion, in which three persons take part, leads up to the latter conclusion as firstly, he who does not achieve what he wants commits a blunder, and that is, of course, only the person asking for a loan without effect, not he who refuses it because he acts as it suits him; secondly, if

to mention *Alkibiades II* questioned by Nikias (Athen. XI 506 c), *Anterastai* (Diog. Laert. IX 37), *Epinomis* (Diog. Laert. ibidem; Olympiodoros, *op. cit.* XXV 1; Suidas s.v. *Philippos Opuntios*), *Hipparchos* (Athen. *loc. cit.*), even *Alkibiades I*, *Kleitophon*, *Minos*, and *Theages* as to which the ancients had suggested just some little doubts. That it is easy, if one is willing, to find some elements not quite genuine even in the most authentic writing was proved by the results of the investigations of the Platonists from the previous century, as F. Ast[3], K. Schaarschmidt[4], and A. Krohn[5], who under the suggestion of the huge quantity of pseudoepigraphy in antiquity, especially since the Alexandrian time, and the conviction that Plato because of his position in literature and his popularity was one of the most forged writers, reduced his literary bequest to such a degree that from among 36 tetralogical writings F. Ast left him only 14, K. Schaarschmidt scarcely 9, and A. Krohn but *Politeia* which, by irony of fate, had been questioned by Proklos because of its form (Olympiodoros, ibid.).

Advancing the hypothesis that at least some of the Platonic apocrypha might be really the work of this philosopher I want to prove it on the basis of some of the weakest of these dialogues. It seems paradoxical, but just this so-called weakness shows them to be a different kind of dialoques, destined not to be published as literary works but to be given as tests connected directly or indirectly with the lectures called esoteric. I have defined their character enigmatic not because they include vague, obscure or mysterious contents but they are an enigma in themselves in so far as every problem to be solved, as well as a mathematical one, can be called an enigma, yet without either its specific captiousness or unexpected point in solution, which is usual in the commonly understood enigma. In defining such a dialogue enigmatic I take into consideration its schematic course: the author broaching or reporting some discussion represents a certain problem but does not give any solution leaving it to the listeners; thus even if he leads his argumentation to a seemingly definite conclusion, he does it in such a manner that it may challenge everyone with common sense to a heated polemic; it means in both cases he gives a problem, the ultimate solution of which, of course already true and unquestionable, has to be given by the listeners themselves or the participants of a conversatorium.

First of all two apocrypha, *Demodokos* and *Sisyphos*, represent just this kind of enigmatic writings, but *Demodokos* contains really four, thematically not interconnected, dialogues. I presume that originally they were completely separate writings, the last three of which because of either their shortness or the lack or loss of their own titles appeared in our manuscripts under the same title *Demodokos*, which in fact belonged but to the first of them.

To realize better the announced character of these dialogues it is necessary, of course, to get acquainted with their thsmes. The first part of *Demodokos*, or

---

[3] *Platonis Leben und Schriften*, Leipzig 1816.

[4] *Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht*, Bonn 1866.

[5] *Der platonische Staat*, Halle 1876, and *Die platonische Frage*, Halle 1878.

W objaśnieniu w. 307 *Hippolita* ἦθος i εἰρωνεία występują w wyraźnym związku. Piastunka widząc, że Fedra cierpi, prosi ją, aby podała przyczynę swej choroby. Wskazuje swej pani, iż powinna zwalczać tę chorobę z myślą o własnych dzieciach, gdyż w razie jej śmierci zyska potomek z pierwszego małżeństwa Tezeusza — Hippolit. Wypowiadając te słowa zaklina się na Amazonkę, matkę Hippolita (w. 304 n.):

Ale pamiętaj — choć jesteś nieczuła
Bardziej niż morze, że jeżeli zginiesz,
Zdradzisz swe dzieci — domu ojcowskiego
Nie odziedziczą — na tę Amazonkę,
Tę panią koni, która zrodziła
Przyszłego pana twojego potomstwa.

(Tłum. J. Łanowskiego)

Scholiasta załącza tu następujący komentarz: „Zaklinamy się ἠθικῶς na naszych wrogów nie po to, aby ich uczcić, lecz aby ich wykpić (εἰρωνευόμενοι).). Zaklina się (nb. piastunka) na nią (nb. Amazonkę) celem większego podrażnienia swej pani lub dlatego, że zwykło się zaklinać na swych wrogów dla kpiny (εἰρωνευόμενοι)"[30].

W *Orestesie* (w. 750) mówi bohater do Pyladesa o Tyndareusie, ojcu Klitajmnestry i Heleny:

Był tu przed chwilą człowiek,
Co zacne spłodził córki.

Objaśnienie scholiasty: ὁ τὰς ἀρίστας. κατ' εἰρωνείαν λέγει. ἐν ἤθει ταῦτα λέγει εἰρωνικῶς.

W *Fenicjankach* (w. 618) Jokasta zwraca się do Polinejka ze słowami: χαρτὰ γοῦν πάσχω, τέκνον. Objaśnienie scholiasty: ἐν ἤθει τοῦτο Ἰοκάστη, ἐπεὶ αὐτῇ εἶπε χαῖρε... ὁ δὲ λόγος ἐν εἰρωνείᾳ μετὰ ἤθους. Wyrażenia εἰρωνεία μετὰ ἤθους tworzą właściwie pojęciową i znaczeniową całość (ἓν διὰ δυοῖν), określając łącznie łagodną kpinę, delikatną ironię.

W *Hekubie* (w. 26) cień Polidora opowiada o swej śmierci, której sprawcą okazał się chciwy król tracki Polimestor, nazwany ξένος πατρῷος (pozostawał z ojcem Polidora Priamem w związkach gościnności, ξενία). Objaśnienie scholiasty: ἐν ἤθει καὶ εἰρωνείᾳ ὁ πατρικός. κατ' ἀντίφρασιν[31].

Odcień ironiczny pojęcia ἦθος pojawia się też w *Fenicjankach* (w. 1684): Antygona oświadcza Edypowi wygnanemu z Teb przez Kreonta, iż nie pozostanie w mieście i nie wyjdzie za mąż wiedząc, że jej ojciec ślepy i samotny błąka się po obcych krajach:

ἀλλ' εἰ γαμοίμην, σὺ δὲ μόνος φεύγοις, πάτερ.

„Gdybym wyszła za mąż, trzeba to — zdaniem scholiasty — wypowiedzieć ἠθικῶς. Pięknie by to było, ojcze, gdybym ja wyszła za mąż, a ty sam poszedłbyś

---

[30] Por. tu też Hermog. *De ideis*, p. 351 Sp.

[31] Ἀντίφρασις — objaśnienie terminu: H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, I, München 1960, s. 304 § 587, s. 904 § 885.

dasowi — ludziom szlachetnym i mądrym, mającym zgoła sławę bohaterów — głosić słów pełnych podstępu i ironii (εἰρωνεία), jak gdyby nie mogli swobodnie wyrazić swego niezadowolenia i tego wszystkiego, co rzeczywiście pragnęli powiedzieć". W swych dalszych uwagach Markellinos stwierdza, że Tukidydes wykazuje niedostatki w zakresie użycia figur myśli (σχήματα διανοίας), jak εἰρωνεία, ἐπιτίμησις[44], παρένθεσις[45], ἐκ πλαγίου ῥῆσις, słowem Tukidydes jest ἀνηθοποίητος. Termin ten zaś należy, jak tego dowiodła rozprawa F. Zuckera[46], w ten sposób rozumieć, iż styl historyka nie odznacza się ἦθος czy ἠθικόν, a więc swobodą, naturalnością, prostotą, jasnością, dowcipem, umiejętnością pobudzania do śmiechu (ἀστεισμός)[47], delikatną kpiną, zdolnością ukrywania (lub udawania) pewnych intencji i myśli (εἰρωνεία).

W. Kroll[48] był zdania, że znaczenie ἦθος zbliżone do εἰρωνεία rozwinęło się z sensu „ukrytej nagany, zamiaru, kpiącego lub pogardliwego pytania, z szyderczych lub złośliwych uwag". Pogląd ten nie wydaje się słuszny, ponieważ ἦθος nigdy takiego znaczenia nie posiadało, zwłaszcza zaś sensu 'pogarda' czy 'złośliwość'. Badania nad zakresem semantycznym pojęcia εἰρωνεία wykazały, że i to wyrażenie nie jest w tym samym stopniu, co w językach nowożytnych określeniem gryzącego sarkazmu, szyderstwa, złośliwości, lecz raczej łagodnej czy delikatnej kpiny, niewinnego dowcipu, udanej skromności, niewiedzy itd.[49], inaczej bowiem ἦθος jako pojęcie pewnego umiaru, a nawet samoopanowania się nie mogłoby go, przynajmniej w pewnych wypadkach, zastępować. Ἦθος określało nie tylko charakter, lecz zwłaszcza w retoryce pozytywne cechy charakteru, jak naturalność, swobodę, prostoduszność, szczerość czy otwartość. Stało się synonimem ἀστειότης (*urbanitas*) kultury osobistej i ogłady towarzyskiej[50], dowcipu, umiejętności współżycia z ludźmi (φιλόπολις, φιλέταιρος), prawdomówności (φιλαλήθης) i objęło to wszystko, co Kwintylian[51] nazwał *bonum, mite, placidum, blandum et humanum.* Dość wspomnieć, iż termin ἀνηθοποίητος jest określeniem takiego człowieka, który tych wszystkich zalet charakteru nie posiada. Stanowi też ἦθος — o czym już była mowa — wyraz określonego zachowania się i określonych postaw ludzkich, co tak dobrze ilustruje komentarz scholiasty do słów Menelaosa skierowanych do Orestesa (Euripid. *Orest.* 411):

> Erynie napełniają cię szałem z powodu zabójstwa bliskiej osoby.

Według scholiasty postąpił Menelaos κακοήθως mówiąc o przyczynie szaleństwa (μανία). „Było też z jego strony rzeczą nieludzką (κακόηθες) przypominać Orestesowi o zabiciu matki".

Prymarne było niewątpliwie znaczenie moralne ἦθος, zaś formalne, tj. stylis-

---

[44] Objaśnienie znaczenia terminu: Lausberg, *o. c.* s. 386 n. § 785.
[45] Objaśnienie: Lausberg, *o. c.* s. 427 § 860.
[46] Zucker, *o. c.* s. 36 n.
[47] Por. Quint. *o. c.* VI 3, 3 (*urbanitas*); VI 3, 22 (*ridiculum*).
[48] Kroll, *o. c.* s. 73.
[49] Por. Markantonatos, *o. c.* s. 21.
[50] Schmidt, *o. c.* s. 6 n.
[51] *Inst. or.* VI 2, 13.

Phoen. 550. Jokasta zwraca Eteoklesowi uwagę, iż nie powinien ulegać pokusie φιλοτιμία i stawiać ponad wszystko blasku sławy.

Scholiasta: „Kpiąco (ἐν ἤθει) i pytająco: czy naprawdę tak wielką wagę przywiązuje do sławy i powszechnego poważania?".

Warto zauważyć, że tego znaczenia ἦθος-εἰρωνεία nie notują ani nowożytne wielkie słowniki języka greckiego[33], ani też naukowe studia i rozprawy poświęcone zbadaniu zakresu semantycznego pojęcia εἰρωνεία[34]. Stosowanie zaś tego znaczenia przez pisarzy antycznych nie ogranicza się wcale do scholiów tragediowych, ale występuje w całej literaturze zwanej 'gramatyczną'[35], a więc w różnych komentarzach, scholiach, traktatach z dziedziny stylistyki, retoryki i teorii literatury.

Szczególnie wiele przykładów użycia ἦθος w sensie εἰρωνεία znajdujemy w scholiach do *Iliady*.

Hektor ganiąc Parysa za brak odwagi żartobliwie (ale nie bez pewnej złośliwości) przekręca jego imię (III 39): Δύσπαρι. Scholiasta: ἠθικῶς τό τῆς παρονομασίας προσέρριψε δυσχεραίνων τῷ ὀνόματι.

Helena wytyka Parysowi, iż zbiegł z pola bitwy, chociaż wcześniej się chełpił, że będąc dzielniejszy od Menelaosa, pokona go w walce (III 430). Scholiasta: „łagodnie (ἠθικῶς) wykpiła jego chełpliwość".

Stenelos ostrzega Diomedesa[36], aby ustąpił z pola walki i nie narażał życia, ponieważ ruszają na niego równocześnie Pandar i Eneasz. Ów odpowiada: Nie mów mi o strachu, bo i tak nie sądzę, abym cię posłuchał. Scholiasta: ἠθικὸν δὲ τὸ 'ἐπεὶ οὐδέ σε πεισέμεν οἴω'. ἠθικὸν δὲ καὶ τὸ 'οἴω'.

Agamemnon łaje Menelaosa, iż chce darować życie Adrastowi, zapominając ile cierpienia i krzywdy doznał od Trojan (VI 56). Scholiasta: πολὺ δὲ τὸ ἦθος ἐμφαίνει λέγων· ἆρα καλά ἐστιν ἃ πέπονθας πρὸς αὐτῶν.

Godne uwagi jest objaśnienie scholiasty do wierszy rozpoczynających XIII ks. *Iliady*:

> Do naw greckich zbliżywszy Hektora z Trojany
> Zostawił ich tam Kronid na znój, śmierć i rany.
>
> (Tłum. K. Dmochowskiego)

Scholiasta: ἐὰν δὲ περὶ τῶν Τρώων μόνων, ἐμφαίνεταί τι ἦθος, κατακερτομοῦντος τοῦ ποιητοῦ, ὅτι μάτην ἐπόνουν.

Wobec zbliżania się Trojan z Hektorem na czele do okrętów achajskich Ajas

---

[33] Por. np. F. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Leipzig 1857; W. Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 3 Aufl. bearb. von M. Sengebusch, Graz 1954; H. S. Liddell-R. Scott, *A Greek English Lexicon*, Oxford 1958[9]; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1958.

[34] O. Ribbeck, *Über den Begriff* εἴρων, Rheinisches Museum XXXI 1876, s. 381 n.; W. Büchner, *Über den Begriff der Eironeia*, Hermes LXXVI 1941, s. 339 n.; V. Jankélévitch, *L'ironie ou la bonne conscience*, Paris 1950[2]; G. Markantonatos, *On the Origin and Meanings of the Word* ΕΙΡΩΝΕΙΑ, Rivista di Filologia CIII 1975, fasc. 1, s. 16.

[35] Por. Kroll, *o. c.* s. 73.

[36] *Il.* V 252.

a discussion about the essence and real value of deliberating (ἢ περὶ τοῦ βουλεύεσθαι is the second title of this dialogue). The question is discussed in two stages. In the first stage (387 e—390 c) Socrates defines deliberating as a kind of improvisation or divination as to the subject which is unknown. Thus it is just the same as a gamble without a small chance of achieving truth. Sisyphos straightens this definition saying that the subject of deliberating is not a wholly unknown thing but known just partially or not precisely. Yet he has to acknowledge that the deliberation concerns just the unknown side of the subject, i. e. is looking for something what one does not know. But there is some disparity between searching and deliberating: it is possible to search for something that is unknown because that is just the essence of this function, on the other hand deliberating about something what one does not know is useless because the essential factor of deliberating is knowledge without which finding something is impossible. Thus deliberating is not the same thing as searching, so if one does not know anything it is better to ask somebody who is competent.

The second stage (390 c—391 d) of discussion is more striking owing to its argumentation. Now Socrates examines the essence of holding council not as a kind of conjecture or divination but real knowledge. As it is in every other field there are also to be distinguished here between competent and incompetent participants, good and evil councillors. But for the first as well as the second the subject of deliberating can regard just the thing which has to be realized in future, i. e. something which belongs to the future. The future is not however reality but belongs to the category of non-existence. So deliberating is looking for something which is not yet existing, and hence the difference between good and evil councillors is artificial because for the first as well as the second the subject of deliberating does not exist. As a result of these contemplations the essence of deliberating is not yet precisely defined and hence the final proposition or suggestion directed to Sisyphos or rather to the listeners that the matter ought to be reconsidered: Ἆρά γε ἄξιόν ἐστι καὶ αὖθίς ποτε περὶ αὐτοῦ ἐνθυμηθῆναι, ὦ Σίσυφε; (391 d).

A strikingly similar course of conversation we find at least in two of Plato's dialogues the authenticity of which has never been questioned by the ancients, i. e. in *Euthyphron* and *Menon*. In both of them much is said about a principal idea but its essence not defined, as if this is left to the reader's or listener's own answer. In the first there are mentioned many things which are pious or impious, but nothing is said what is the essence of being pious or impious. Thus Socrates tries anew to take up the matter encouraging Euthyphron as the would-be connoisseur of this question to a definite answer: "So from the beginning — he says — it is necessary for us to consider what is the essence of being pious ... After all now I know well you think that you know clearly what is being pious and what being impious. Please tell me, dear Euthyphron, and don't hide for what you take it" (XX 15 c...: Ἐξ ἀρχῆς ἄρα ἡμῖν πάλιν σκεπτέον, τί ἐστι τὸ ὅσιον ... Νῦν δὲ εὖ οἶδ', ὅτι σαφῶς οἴει εἰδέναι τό τε ὅσιον καὶ μή. Εἰπὲ οὖν, ὦ βέλτιστε Εὐθύφρον, καὶ μὴ ἀποκρύψε, ὅ τι αὐτὸ ἡγεῖ). But Euthyphron, of course, wriggles out of the answer owing to pretended or real haste. Here it has been also a question of unmasking

an apparent wisdom and knowledge of the matter, so the encouragement to the solution of the problem has a twofold sense and aim. But in *Menon* such a proposition is univocal, for Socrates himself, having suggested this thought to Menon, interrupts the conversation and goes away. "Something clear — he says — we'll know only when before we investigate in what way virtue becomes the share of men, we'll try to look for the thing itself, i. e. what is really virtue. But now it is time for me to go" (100 b: Τὸ δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾧτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ζητεῖν, τί ποτ' ἔστιν ἀρετή. Νῦν δ' ἐμοὶ μὲν ὥρα ποι ἰέναι).

According to Diogenes Laertios (III 51) these dialogues belong to the category among which only the discussed here apocrypha ought to be reckoned if they have to be qualified in conformity with the same criteria as the authentic dialogues. Among different divisions of Plato's writings Diogenes Laertios (III 49) also gives the following: "There are two chief types (ἀνωτάτω χαρακτῆρες) of Platonic dialogue: the instructing (ὁ ὑφηγητικός) and searching one (ὁ ζητητικός)... The searching type also has two chief forms (οἱ πρῶτοι χαρακτῆρες): the training (ὁ γυμναστικός) and polemic one (ὁ ἀγωνιστικός). The training itself is subdivided into two categories: the obstetric (ὁ μαιευτικός) and testing one (ὁ πειραστικός)". This last χαρακτὴρ ζητητικὸς-γυμναστικὸς-πειραστικός fits excellently into our didactic or enigmatic apocrypha. I am adding by the way that Diogenes Laertios (III 51) numbers among this category, beside *Euthyphron* and *Menon*, *Ion*, *Charmides* and *Theatet* as well, but that is not specially precise for as to the last one, taken as an example, even Socrates himself would be of a different opinion probably, because he ends the discourse with the following words: "My art is able to do only so much but not more ... This obstetric art (τὴν δὲ μαιείαν ταύτην) has been received by me and my mother from a god" (XLIV 210 c—d). In any case our enigmatic apocrypha are of a more decidedly πειραστικός character.

But there arises the question whether the dialogues of this kind were perhaps the work of home-bred writers trying their power or a simple eristic play. But that they had a really serious didactic aim as an illustrating or training or — as it might result from the previous analysis of their contents and form — testing element of esoteric lectures in Plato's Academy, it is shown not only by their traditional connection with Plato's name, but also by their (except for *Sisyphos*) two features already mentioned incidentally: firstly, complete anonymity of the persons taking part in the dialogues, i. e. of the narrator himself and the receiver of the narration as well as of the participants of the conversation who are mentioned very generally, never by name. Thus we read in *Demodokos II*: Παρεγενόμην δ' ἀνθρώπῳ τινὶ νουθετοῦντι ἑαυτοῦ ἑταῖρον (382 e), Ὁ οὖν ἑταῖρος ... ἔφη (383 c); in *Demodokos III*: Πρώην τις ἐνεκάλει ἀνθρώπων τινί ... Κἀκεῖνος μέν, ᾧ ἐνεκάλει, ἀπελογεῖτο· ἄλλος δέ τις τῶν παρόντων ἠρώτησε (384 b), Καὶ ἄλλος τις παρών... ἔφη (385 a); and in *Demodokos IV*: Ἀνθρώπου τις κατηγόρει (385 c), Καὶ τῶν παρόντων τις ἔφη (ibid.). Secondly, what is specially striking, the narrator himself is not only anonymous but neither takes any active part in the carried on conversation; he is just a passive listener. Otherwise indeed he would take on, as

Eos LXVI 1978

THE ENIGMATIC CHARACTER OF SOME OF PLATO'S APOCRYPHA

By

STEFAN OŚWIECIMSKI

The dissertation below represents just a contribution to the general thesis that all contemporary historians of Greek literature accept too rashly as an axiom Diogenes Laertios' declaration (III 62), and partly agreeing with it that of Olympiodoros (*Prolegomena in Platonis philosophiam*, cap. XXVI 1), as to the unauthenticity of all under Plato's name transmitted dialogues which were not found on Thrasyllos' list of his tetralogical writings, but just eight of which have been preserved in the Corpus Platonicum, viz. *De iusto*, *De virtute*, *Demodokos*, *Sisyphos*, *Alkyon*, *Eryxias*, *Axiochos*, and *Definitiones*.

According to my view, if not in general at least as to Plato's literary bequest, the modern philologic critique follows the line of weakest resistance in this respect, it means that where there has been just one, but rather a more determined, not to say apodictic, ancient voice as to the unauthenticity of any writing, the matter is taken for granted at present, so that more intensive inquiring into the objective value of the ancient judgement in the light of the whole historical circumstances as well as in confrontation with the value of the writing itself is regarded as useless. The suggestion of a negative ancient opinion acts as a check. That it is so we can see from W. G. Tennemann's[1] estimation of *Eryxias*, completely accepted by K. Fr. Hermann[2] as well, that everything in this dialogue is so Platonic that it seems to be too Platonic, everything is so well rounded up, and there is neither any non-Platonic form nor expression in its language to be found, so that it is very difficult to perceive any interior dates of its unauthenticity, but as we know it from somewhere else, this Platonic character of the dialogue is just a proof of its being an imitation. In a word, the interior criterium of the authenticity or unauthenticity of every writing might also be turned upside-down! Only those writings have been taken under scrupulous examining as to their interior criteria which in antiquity, to be sure, were regarded in general as authentic, yet some author expressed his doubts, unless they were dictated either by obvious maliciousness or gossip, as that of Timon (Gellius, *Noct. Att.* III 17, 4—6) and Hermippos (Diog. Laert. VIII 85) as to *Timaios*, that of Aristoxenos (Diog. Laert. III 37) as to *Politeia*, or of Theopompos (Athen. XI 508 cd) as to the whole of Plato's writings. But more serious voices, even if separated, were avidly taken up to be verified, and as a result, what could have been forseen, all questioned writings repudiated in a lump, only

---

[1] *Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit*, Jena 1791, 8, p. 37.

[2] *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, I, Heidelberg 1839, p. 146 and note 156.

the proper *Demodokos*, is really a monologue. Who is delivering the speech is unknown, what is worth stressing and will be discussed below. In any case there is no mention of Socrates. The receiver is virtually anonymous, too, because some Demodokos is only just once mentioned by name at the beginning of the monologue (this name is also found among the interlocutors of the dialogue *Theages*), it is only known that he is a member of the assembly which has to decide some matters with the help of advisers. The topic of the monologue is the question of value of this kind of consultation (ἢ περὶ τοῦ συμβουλεύεσθαι, is the second title of the dialogue). In the end the speaker reduces the sense of such collective consulting really to absurdity arguing in the way which might be called almost sophistic, or more accurately eristic, with respect to the one-sided selection of reasoning, convenient for the submitted thesis. Thus he examines three questions finishing all of them with negative answers: 1. Is there any sense in a meeting held for consulting in general? 2. Is also justified the discussion of advisers? 3. Is there any sense in voting on given advice?

Ad 1 (380 a—381 a): There are three possibilities: a) finding good advice is not possible at all, so there is no point in consulting; b) such advice is possible but there is no proper knowledge of the matter, and then, of course, consulting is complete nonsense; and c) if there exists such knowledge of matter either all the councillors are aware of it and then deliberating is unnecessary, or none of the councillors possesses this knowledge and then deliberating is useless, or some of them possess it, others don't, then it is enough to listen to one only who is competent. So there is no sense in any collective consulting.

Ad 2 (381 a—c): The discussion of many counsellors at the conference is not justified at all because, if they all are properly competent, their point of view will be identical and then it is enough if just one of them gives an account. Thus collective advising is supsrfluous. This point is specially misleading because it takes into consideration just one and, what is more, rather very simplified case.

Ad 3 (381 c—382 e): Voting on the given advice is complete nonsense because if the counsillors are really incompetent it is not worth while listening to them, but if they are experts in this matter voting makes their competence doubtful and questionable. On the other hand, if the councillors are themselves competent, counsellors are completely unnecessary, but if they don't know anything about the matter in question they are not able to decide or judge the value of the given advice, otherwise one listens to the advice as an incompetent and votes as if one were competent.

Besides the whole deduction ends with an unwarranted statement that neither the councillors nor the advisers have certainty, whether as a result of the council the undertaken decision will lead to the realization of the required aim. Hence the final conclusion: the council in general has no sense.

It is obvious that such a speech may or rather must call forth a hot opposition and lively polemic, because in spite of apparently full and universal examination of the question it admits much crass and misleading simplification, assuming in advance that all participants of the assembly, who make a decision, either don't

tyczne — wtórne. Jednakże należy zauważyć, że już w *Retoryce*[52] Arystotelesa jest mowa o λέξις ἠθική, czyli o takim rodzaju stylu, który eksponuje naturalność, bezpretensjonalność, swobodę i dowcip. Nie jest rzeczą przypadku, iż pisarzy znanych z takich zalet stylu, jak Lizjasza czy Hypereidesa, określano jako ἠθικοί[53] (w tragedii Sofoklesa). Na uwagę zasługuje fakt, że Hermogenes jako elementy (tzw. podidee — ἦθος w jego systemie retorycznym jest ideą) wchodzące w skład szerokiego pojęcia ἦθος wyróżnił ἀφέλεια (prostotę), ἐπιείκεια (zacność), ἀλήθεια (szczerość) i βαρύτης (udawanie czy maskowanie swych uczuć i myśli, zwłaszcza przez przyjmowanie tonu pokrzywdzonego człowieka) oraz δριμύτης (dowcip słowny). Warto też przypomnieć, że środkiem wyrazu βαρύτης jest według Hermogenesa εἰρωνεία: ἐν τῷ τοὐναντίον αὐτῷ ἢ λέγει ὁ τῇ εἰρωνείᾳ χρώμενος ἐνδείκνυσθαι[54]. Stanowisko Hermogenesa, który zaliczył dowcip i ironię do kategorii ἦθος, było w tym czasie — jak się zdaje — powszechne, skoro również autor traktatu Περὶ ὕψους (34) uznał je za przejawy i formy oddziaływania tego bogatego treściowo pojęcia. Zarówno więc w sferze znaczeniowej moralnej, jak i formalnej, tj. stylistycznej terminu ἦθος (nie tylko czysto retorycznej) mogły powstać warunki do ukształtowania znaczeń tego pojęcia w takim zakresie, jaki znajdujemy w scholiach do Homera i do tragików. Pojawiający się tak często w tych scholiach zwrot ἐν ἤθει czy ἠθικῶς jest niewątpliwie odbiciem znaczeń wspomnianych zachowań, postaw i cech charakteru obejmowanych od dawna tym pojęciem. Stąd też nastręczają się różne, w zależności od kontekstu, możliwości tłumaczenia tego zwrotu: serdecznie, w pogodnym nastroju, spokojnie, pojednawczo, dowcipnie, żartobliwie, z lekką ironią itd. Wydaje się zresztą, że wyrażenie ἐν ἤθει czy ἠθικῶς posiada — przynajmniej w pewnych wypadkach — ogólny sens 'w ethosie sytuacji' tj. w odpowiednim tonie czy nastroju, którego wymagają określone okoliczności, układ zdarzeń czy konkretne charaktery osób. Pewnym potwierdzeniem słuszności takiego rozumienia tego zwrotu mógłby być fakt, że już Anaksymenes z Lampsaku używał terminu ἤθη τῶν πραγμάτων, mając na uwadze szczególny charakter pewnych spraw i związanych z nimi okoliczności[55].

Kraków

QUID ΗΘΟΥΣ NOTIO IN SCHOLIIS IN TRAGICOS GRAECOS SIGNIFICAVERIT

Summarium

Neminem fugit ἦθος apud auctores Graecos mores morumque proprietatem maxime significavisse. Sed unicuique, qui scholia in tragicos diligenti oculo perlustravit, vocabulum ἦθος etiam alium sensum habuisse fit manifestum. Ex multis scholiorum locis, quibus ἦθος, ἐν ἤθει, ἠθικῶς vocabula apparent, elucet ἦθος oppositum πάθει esse intellegendum, ἤθει enim animos compositos et mites, πάθει vehementes et commotos comprehendi. Nonnumquam quidem ἦθος sensum similem εἰρωνείᾳ habere facile mihi concedas. Non desunt enim scholiastarum testimonia, quibus ἦθος εἰρωνείας sensu usurpatum esse demonstratur.

---

[52] III 7, 1408 a 10; III 16, 1417 a 16. Por. też uwagi Arystotelesa o tzw. λόγος ἠθικός, *Rhet.* I 8, 1366 a 8.

[53] Ps.-Longin. *De sublimitate*, 39; Hermogenes, *o. c.* 350, 20 n. Sp.; Dionys. Halic. *De Lysia* 7 (passim).

[54] Herm. *o. c.* p. 385.

[55] *Rhet.* 1430 a 25 n.; 1438 b 35. Por. też R. Turasiewicz, *Od ethosu*, s. 53 n.

Socrates has always done, the chief role in the discussion and deliver these very controversial theses, and then would neither be able to state at all that he did not know what to think about the matter, nor ask the listener for help in the solution of the problem. Thus it is clear that the author himself does not take any responsibility for the delivered theses neither does he want to ascribe them to any concrete person called by name, but regards them as examples not binding anybody, what is proper to every problem of a training kind.

There is still left open the question whether Plato cultivated such like occupation and prepared dialogues to use them only once, not intending to publish them at all, and thus setting no great store by their literary or ideological value. It does not seem impossible by itself, but we also have some evidence from the testimonies of ancients. From some of Diogenes Laertios' and in particular Simplikios' sayings it ensues unequivocally that Plato conducted training courses of a conversational character. Thus Diogenes Laertios (III 24), referring to Favorinus (Phaborinos), asserts that Plato was the first to introduce the dialogical form of teaching: Οὗτος πρῶτος ἐν ἐρωτήσει λόγον παρήνεγκεν, ὥς φησι Φαβωρῖνος ἐν ὀγδόῃ Παντοδαπῆς ἱστορίας. Literally it seems to have a little other meaning as it is translated by R. D. Hicks[6]: "He was the first to introduce argument by means of question and answer", but the essential sense is here the one I have given above and thus Otto Apelt understands it in his translation of Diogenes Laertios[7]: "Er hat zuerst ... die dialogische Lehrform aufgebracht".

As it might be with the testimony of Diogenes Laertios, Simplikios supplies us with both clearer and more deciding information. This late Neo-Platonist from Proklos' school and strong adherent of the thesis that the Platonic and peripatetic doctrines represent a unity, tries to prove such a coincidence between Plato and Aristoteles in his commentaries to the latter's writings. Among other things he often refers to the similarity or even identity of the thoughts in the not preserved work of Aristoteles Περὶ τἀγαθοῦ and in the never published lectures of Plato on the same subject Περὶ τἀγαθοῦ. That these were courses of lectures of the conversational type delivered just from memory or notes, is testified by their definition by Simplikios (IV 127 r in *Aristotelis Physicorum* libr. IV 2 p. 209 b 33 = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IX, Berolini 1882, edid. H. Diels, p. 545, 23—24): ἐν μὲν ταῖς ἀγράφοις ταῖς Περὶ τἀγαθοῦ συνουσίαις. From some other place in the same commentary (I 32 v *in Arist. Phys.* I 4 p. 187 a 12 = Diels IX p. 151, 6—11) we learn to know that Alexander of Aphrodisias, also a commentator of Aristoteles, tells us that Aristoteles also mentions Plato's basic theses about ideas in his books Περὶ τἀγαθοῦ. Moreover Simplikios (ibidem) states that the same might be said by Speusippos, Xenokrates and other who took part in Plato's lectures, recorded them and thus preserved his opinions: Λέγει δὲ ὁ 'Αλέξανδρος, ὅτι "κατὰ Πλάτωνα πάντων ἀρχαὶ καὶ αὐτῶν ἰδεῶν τό τε ἕν ἐστι ... ὡς καὶ ἐν τοῖς Περὶ τἀγαθοῦ 'Αριστοτέλης μνημονεύει". Λάβοι δὲ ἄν τις καὶ παρὰ Σπευσίππου καὶ παρὰ Ξενοκράτου καὶ τῶν ἄλλων, οἳ παρεγένοντο ἐν τῇ Περὶ τἀγα-

[6] The Loeb Classical Library, I, London 1959, p. 299.

[7] Der philosophischen Bibliothek Band 53, Leipzig 1921, I, p. 139.

θοῦ Πλάτωνος ἀκροάσει· πάντες γὰρ συνέγραψαν καὶ διεσώσαντο τὴν δόξαν αὐτοῦ.

In different passages of his commentary Simplikios several times stresses the participation of Plato's numerous pupils in the courses of his lectures, their literal recording of his words (ὡς ἐῤῥήθη) as well as their preserving of his thoughts in their writings. Thus we read in the third book (III 104 v *in Arist. Phys.* III 4, p. 202 b 36 = Diels IX, p. 453, 28—30): ἔλεγεν (Πλάτων) ἐν τοῖς περὶ τἀγαθοῦ λόγοις, οἷς Ἀριστοτέλης καὶ Ἡρακλείδης καὶ Ἑστιαῖος καὶ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἑταῖροι παραγενόμενοι ἀνεγράψαντο τὰ ῥηθέντα αἰνιγματωδῶς, ὡς ἐῤῥήθη. A little further on in the same chapter (= Diels IX, p. 454, 17—22) he refers to Porphyrios, also a commentator of Aristoteles, as well as again to Alexander who confesses that he avails himself of the same speeches of Plato which have been recorded by Aristoteles and other disciples of this philosopher: Ταῦτα ὁ Πορφύριος εἶπεν αὐτῇ σχέδον τῇ λέξει, διαρθροῦν ἐπαγγειλάμενος τὰ ἐν τῇ Περὶ τἀγαθοῦ συνουσίᾳ αἰνιγματωδῶς ῥηθέντα ... Καὶ ὁ Ἀλέξανδρος δὲ καὶ αὐτὸς ἐκ τῶν Περὶ τἀγαθοῦ λόγων τοῦ Πλάτωνος ὁμολογῶν λέγειν, οὓς ἱστόρησαν Ἀριστοτέλης τε καὶ οἱ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἑταῖροι, τάδε γέγραφε.

The repeated expression τὰ αἰνιγματωδῶς ῥηθέντα is worth stressing. Really the questions which were the subject of consideration in the lectures Περὶ τἀγαθοῦ and have been touched by Simplikios in the quoted passages are not easy to understand, yet methinks the word αἰνιγματωδῶς does not regard their contents but the way of suggesting them by Plato to his listeners, however not in the sense "not clearly", "not precisely" or "dimly", but literally "enigmatically", i. e. as an enigma, otherwise as a problem to be solved by the listeners themselves, as we have just seen in the enigmatic apocrypha. Two circumstances induce to understand this expression as "a saying in the form of an enigma": firstly, the context, in which Simplikios quotes it, does not permit us to admit that the commentator adorating Plato blames him for using an obscure and hazy style in expressing his opinions; and secondly, he would be at variance with himself as he charges only the older philosophers, by far older for they preceded Xenophanes, with inaccuracy in uttering their thoughts. On the other hand Plato and Aristoteles when reporting the opinions of these philosophers remove this obscurity of their sayings. Thus in the first book of Simplikios' commentary (I 8 v in *Aristot. Phys.* I 2 p. 184 b 15 = Diels IX, p. 36, 25—31) we read that if we perceive Aristoteles correcting the views of former philosophers, as already Plato before him did it and before them all Parmenides and Xenophanes, one should know that they did it to make the understanding of what was paradoxical in their words easier for the less discriminating listeners, because the early philosophers were accustomed to represent their opinions in an enigmatic way: Ἐπειδὴ δὲ καὶ Ἀριστοτέλους ἐλέγχοντος ἀκουσόμεθα τὰς τῶν προτέρων φιλοσόφων δόξας καὶ πρὸ τοῦ Ἀριστοτέλους ὁ Πλάτων τοῦτο φαίνεται ποιῶν καὶ πρὸ ἀμφοῖν ὅ τε Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης, ἰστέον ὅτι τῶν ἐπιπολαιότερον ἀκροωμένων οὗτοι κηδόμενοι τὸ φαινόμενον ἄτοπον ἐν τοῖς λόγοις αὐτῶν διελέγχουσιν, αἰνιγματωδῶς εἰωθότων τῶν παλαιῶν τὰς ἑαυτῶν ἀποφαίνεσθαι γνώμας. In another passage (I 2 v in *Aristot. Phys.* I 1, p. 184 a 10 = Diels IX,

p. 8, 10—11) Simplikios speaks about it quite outrightly that Aristoteles represented clearer and in a more precise way what had been confused in the words of former philosophers: τὸ αἰνιγματῶδες ἐκείνων (i. e. τῶν μὲν παλαιοτέρων) εἰς τὸ σαφέστερον μετέβαλε καὶ ἀκρίβειαν ταῖς ἀποδείξεσι προσέθηκε. Thus it is difficult in the presence of such unmistakable utterances to suppose that Simplikios speaking about Plato's τὰ αἰνιγματωδῶς ῥηθέντα was thinking about the same obscurity and lack of precision with which he charged the former philosophers, but one has to understand this utterance literally: "that what has been lectured in the form of an enigma".

Now as to the last question. As we have seen, the participants of the symposium or conversatorium wrote down verbatim (ὡς ἐῤῥήθη) the contents of Plato's lectures and questions and then they probably themselves elaborated them in their own writings. It seems really that many of Plato's disciples wrote down the dialogues Περὶ τἀγαθοῦ, not only Aristoteles who composed even three books on this theme (Diogenes Laertios V 22), but also Xenokrates (ibid. IV 13) and perhaps Speusippos just in his Ὑπομνηματικοὶ διάλογοι (ibid. IV 5) which are usually understood as memoirs in the form of dialogues. Yet is not here more proper a more literal translating of this title as memorable dialogues? There are so many certified writings on this subject but there must have been rather considerably more.

Thus there arises now the question how did the transmitting of Plato's other esoteric symposia look, during which their participants wrote down verbatim his lectures, but which he did not intend either to have published or spread as his literary works. After all we cannot shut out that there might have existed his other lectures and exercises of this kind as well. Perhaps the lectures Περὶ τἀγαθοῦ because of their theme stretched over an exceedingly long period and were very interesting, so that they only found their reflection in the writings of Plato's disciples and were taken into account in the commentaries of the Neo-Platonists. The other lectures, shorter, as the occasion arose, and devoted to smaller problems, were left in the dark but surely existed in the copies made by his disciples. Thus the apocrypha I am writing about might have been of this kind. It is neither unlikely that they might have been included in the same course Περὶ τἀγαθοῦ as its theme is so universal that it could have contained different, secondary but subordinate to it, questions. That they were met with disbelief as Plato's writings and thus recognized as unauthentic is a further question, a longer and more complicated one as there has arisen a train of different reasons and a coincidence of various circumstances, one of which at least, the most serious and most probable, I want to mention, so as not to be without proof. As Plato did not publish these dialogues they were hidden for a long time in the copies made by his disciples, perhaps even in the originals in the archive of the Platonic Academy, but when they were rediscovered the indices of the writings of no longer living authors, among them Plato's as well, were already closed finally in the Alexandrian and Pergamonian libraries which were an authority in this matter, and thus these dialogues were regarded as forgeries.

Kraków

Eos LXVI 1978

ANAGNORISMOS IN GREEK DRAMA

By

SYLWESTER DWORACKI

By the term ἀναγνωρισμός, or ἀναγνώρισις, in Greek Drama we usually understand the motif of recognition which is characteristic of Tragedy and New Comedy. Generally, the point of recognition is that people bound by ties of blood and separated by reversals of fortune meet after years and recognize each other.

In Greek Literature, the motif of recognition appeared as early as Homer. While looking superficially at its further history we find recognition in Roman Comedy, which was mostly translated from New Comedy, as well as in Greek Romances. It is also found in Mediaeval Literature, in the Legend of Saint Alexis. As far as Polish Literature is concerned, the *Surprise* (*Niespodzianka*) by K.H. Rostworowski provides a perfect example of recognition. The recognition in this drama is all the more tragic as it follows the death of one of heroes. R. Brandstaetter refers to the motif of recognition in the *Odyssey* in his *Odysseus Crying* (*Odys płaczący*). Though the hero of this one-act play represents the Homeric Odysseus, he also assumes the character of a hero who returns home after having wandered many years after the Second World War. Thus, we return to Homer and to the fate of Odysseus who returns to Ithaca after the Trojan War. The twenty year absence has formed the situation in which Odysseus' home-coming cannot be a single stage, for Odysseus is at present helpless, and against him are unscrupulous suitors. Therefore, the recognition must begin with a group of near and reliable people. Thus, at first he lets Telemachus recognize him; next, against his will, his nurse Eurycleia recognizes him from the scar; then again Odysseus lets the two shepherds recognize him, for he counts on their help in vengeance. When vengeance has been performed, the long expected scene of recognition between Odysseus and Penelope occurs. Finally, in the last book, Odysseus lets his father recognize him.

As one can see, the motif of recognition in the *Odyssey* is fully developed. It also should be added that Odysseus realizes his plans with the help of the goddess Athena who changes him into a begger. This change, however, does not prevent the nurse from recognizing her master; on the other hand, Penelope is suspicious of her husband even when he returns to his normal form. There is one more characteristic detail: only the dog Argos recognizes his master at once.

It is not my intention to discuss in detail the motif of recognition in the *Odyssey*, which deserves to be treated separately. However, I wanted to note its existence in Epic Poetry, from where it was taken together with the myths by Tragedy, and that it became a prototype of the motif of recognition in Greek Drama.

The motif of recognition in the extant tragedies of Aeschylus is found in the *Choephoroe*. Orestes comes to Argos, lays the sacrificial offering on the tomb of his father, thus leaving the signs from which Electra draws the conclusion that her brother has returned. Soon after, Orestes lets his sister recognize him. Now the plan of vengeance can be conceived and the murderers of Agamemnon can be punished. The same motif of recognition is more fully developed in Sophocles' *Electra*. It is enough to say that Orestes appears at the very beginning of the play, while the recognition comes much later. Beside the *Electra*, the motif of recognition in Sophocles is known in the *Oedipus Tyrannus*. In this tragedy, we find self-recognition which was readily used by Euripides and later by Menander. Euripides in his first play among the extant plays with the motif of recognition refers to his predecessors, and introduces once more Orestes and his sister in the *Electra*. At the same time, this tragedy was meant to be a kind of criticism of the recognition which had been offered by Aeschylus and Sophocles. In the *Iphigenia in Tauris*, the recognition between Orestes and Iphigenia occurs in circumstances which are unexpected to the brother and sister. In the *Helen*, the heroes of recognition are husband and wife. The motif of recognition, like the whole tragedy, is full of exoticism and fantasy. Finally, the *Ion* must be mentioned and its scheme: seduction — abandonment of the child — and recognition, which is used very often in New Comedy.

From the above survey one can see that in the over thirty extant tragedies of the three great tragedians the motif of recognition appears in seven plays: in one of Aeschylus, in two of Sophocles, and in four of Euripides. However, we know from the ancient sources that many other tragedies, particularly of Euripides, were based on the motif of recognition. Obviously, this motif occurred very often in Greek Tragedy, and was so characteristic of it that Aristotle treated it separately in his *Poetics* which was written decades after the period of the great development of Tragedy.

Further on, I will discuss what Aristotle says about recognition, and next I will try to confront his theory with the poets' practice. Then, against the background of Aristotle's theory as well as that of the output of the tragedians I will present the motif of recognition in New Comedy.

Aristotle, in Chapter VI, distinguishes six parts that constitute tragedy: fable or plot, characters, diction, thought, spectacle, and melody. The plot, according to Aristotle (Chapter X), can be simple, or complex. A complex plot is when the change takes place in the process of action, and results from recognition (ἀναγνώρισις) or peripety. In a given tragedy one or the other or both are involved. So, Aristotle relates recognition to peripety which is most clearly seen in Chapter XI where he defines the both terms: ἔστι δὲ περιπέτεια μὲν ἡ εἰς ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή ..., ἀναγνώρισις δέ, ὥσπερ καὶ τοὔνομα σημαίνει, ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολὴ, ἢ εἰς φιλίαν ἢ εἰς ἔχθραν, τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν ὡρισμένων. Thus, change is the common attribute of recognition and peripety. According to Aristotle, the best recognition is that followed directly by peripety, as in the *Oedipus Tyrannus*. Further on the author says that there are also recognitions which refer to inanimate things, or even to very casual things; still

other recognitions concern the question whether someone has or has not done something. The best recognition, however, is that one which is connected with peripety, arousing pity and fear. For recognition is above all of persons, it may happen, says Aristotle, that one person recognizes another or both persons recognize each other, as, for instance, in case of Iphigenia and Orestes. Then, finally Aristotle states, peripety and recognition are two parts of the plot; a third part is suffering. In Chapter XVI the species of recognition are discussed[1]. The author distinguishes recognition through signs, recognition contrived by the poets, recognition through memory, through reasoning, and resulting from action, which is considered to be the least artistic. The recognition contrived by the poets is called inartistic. No direct evaluation of recognition through memory and through reasoning is found.

Some terms used by Aristotle in the discussion on recognition need closer explanation. One of the latest studies in this respect is the book by Else[2]. The commentator calls attention to the change which brings together peripety and recognition; in case of the former it means the change of hero's fate, and in case of the latter it means the transition from ignorance to awareness (ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν). Next he explains the phrase: μεταβολή, εἰς φιλίαν ἢ εἰς ἔχθραν. Aristotle says that recognition is to arouse pity and fear, and in Chapter XIV he mentions that pity and fear are caused by the conflicts between relatives (ἐν φιλίαις). Therefore, according to Else, φιλία does not mean love but above all it refers to the blood ties. Else sets forth the *Oedipus Tyrannus* as an example. Oedipus killed (ἔχθρα) Laius, for he did not know that Laius was his father. But when he had discovered the truth he passed from the state of ἔχθρα to the state of φιλία; in other words, Oedipus would not have killed Laius, to whom he was related by the natural state of φιλία, if he had known that he was his father. Else finds an explanation of the term ἔχθρα also in Chapter XIV where Aristotle, while having stated that horrors must take place between related persons, says that a deed which is committed by an enemy does not arouse pity but only the consciousness of pain. Thus the state of ἔχθρα, demanded for tragedy, must take place among the persons who are bound by the natural state of φιλία. And again an example: Clytaemestra in Sophocles' *Electra* recognizes her son, and at the same time she recognizes that he has come to kill her; in other words, he who by nature was her φίλος now appears to be her enemy (ἐχθρός).

Else discusses also the phrase: τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν ὡρισμένων. The author rejects the traditional interpretation of the word ὡρισμένος as destined or marked, and explains it as defined, delimited. It means that the hero may enter the action in the position of εὐτυχία, and at the end he may find himself in the position of δυστυχία, and vice versa. Oedipus, for instance, is at the beginning of the play the wise and beloved king, father of his people, and a happy man in his family life, while Orestes at the beginning of the *Iphigenia in Tauris* finds himself

---

[1] Else (*Aristotle's Poetics. The Argument*, by Gerald F. Else, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1967) argues that this Chapter is not an integral part of the *Poetics*.

[2] Else, *o. c.* p. 342 ff.

on an inhospitable shore, an exile from his country, deprived of his kingly inheritance, and pursued by the Furies. At the end of the plays the situations of the heroes swing to the opposite pole as a result of recognition; in other words, Oedipus who was happy now is unhappy, and Orestes who was unhappy now is happy.

In Chapter XIII the problem of choice of the tragic hero is considered. According to Aristotle, this hero should be a man who, while being great in reputation and prosperity and belonging to a well-known family, falls into misfortune through ἁμαρτία. By the term *hamartia* usually a moral flaw was meant. This traditional meaning is rejected by Else who tries to show that *hamartia* should be considered in close connection with ἄγνοια, i. e. the state preceding the recognition. Since recognition in tragedy is mostly the discovery of the identity of persons who are bound by blood-relationship, *hamartia* first of all means a mistake or error which results from ignorance of identity of persons.

These remarks of Else on *hamartia* can be widened by the problem of self--recognition. Let us take an example. Oedipus killed Laius, for he had not known who he himself was. The moment in which he detects the truth brings the catastrophe upon him. Therefore, the self-recognition in case of Oedipus, and of other heroes, means the discovery of his real parentage. We may ask, however, why Aristotle confines his remarks on recognition in tragedy only to that between persons, and he passes over self-recognition in silence. I think that the omission can be easily explained: there is no self-recognition without the recognition between persons. Let us take again the *Oedipus Tyrannus* as an example. Oedipus learns who Laius was, who Jocasta is, and at the same time she learns who Oedipus is. Thus it is the recognition between persons, and Aristotle while not going into detail stops at that in his views on recognition in tragedy.

The problem of self-recognition in tragedy can be also considered on the basis of the phrase: μεταβολὴ ... ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν, and on the basis of the conception of *hamartia*. It is the recognition in which a hero discovers that his error was the result of his temporary madness or his wrong perception of events. We come across such a recognition in the *Ajax*, in the *Antigone* of Sophocles, in the *Heracles Furens*, and in many other tragedies of Euripides. But it is not my intention to give here a detailed discussion of this self-recognition, except to draw attention to the problem; my main interest is recognition as seen by Aristotle.

Let us start our investigation on the recognition known from the extant tragedies with the *Choephoroe* of Aeschylus. The recognition in this tragedy is mentioned in Chapter XVI of the *Poetics* as an example of recognition through reasoning. The person recognizing through reasoning is Electra. She catches sight of a lock of hair placed on the tomb of her father which is like her own hair; she also sees footprints like her own, therefore she concludes that Orestes has returned. However, when the brother and the sister meet on the stage, Electra looks at him suspiciously, and only the lock of hair put to the place from which it was cut and the vestment she wove herself dispel her doubts. Consequently, one can say that it is recognition by tokens. Why then does Aristotle give this tragedy as an example of recognition through reasoning? Well, the audience while looking at Electra

knows that it was Orestes who put his hair on the tomb, and that he left there his footprints. At the same time Orestes is watching the whole scene, and recognizes his sister. Therefore Aristotle might have assumed that the recognition takes place in this very scene, though the face-to-face meeting is to follow in the next scene[3]. Furthermore, we may not exclude the fact that Aristotle, while mentioning at this occasion other plays which are unfortunately not preserved, has in mind all these situations where a person recognizing through reasoning has not seen yet the other person. If that is the case, then the tragedy *Choephoroe* provides the best example of that type of recognition.

The recognition between the brother and sister is undoubtedly followed by peripety: Electra's affliction turns into joy, Orestes also rejoices at the sight of his sister who will help him in wreaking vengeance. Thus it is recognition πρὸς εὐτυχίαν and εἰς φιλίαν. But there is still another recognition to come, i. e. that one between Clitaemestra and Orestes, which turns εἰς ἔχθραν (the mother recognizes her killer). Also in this case recognition is followed by peripety, which primarily concerns Clitaemestra. Using Aristotle's term this recognition is also the result of reasoning: Clitaemestra, having not yet seen Orestes, realizes that only he might kill Aegistus. However, there is nothing of a typical recognition in the scene between the mother and the son, for the situation is quite clear for both of them. And it was the best way of composing this scene, for the shadow of murder hangs over the meeting of Clitaemestra and Orestes. Had Aeschylus provided in this place a longer scene of recognition, it would have weakened the tragic pathos of the play.

The motif of recognition in Sophocles is found in his *Oedipus Tyrannus* and in the *Electra*. The former play is mentioned by Aristotle as an example of recognition arising from action. At the beginning Oedipus himself proceeds towards the recognition unconsciously while looking for the murderer of Laius, and later on quite consciously while insisting on discerning his own origin. Oedipus' action at first leads to peripety (he learns from the Corinthian messenger that he is not the son of Polybus and Merope), and next to recognition (he learns who he himself is). Thus we have in the *Oedipus Tyrannus* such a course of events in which recognition follows peripety, which is contrary to what Aristotle postulates (recognition must be followed by peripety). But in the same sentence he mentions the *Oedipus* as an example of the best form of recognition: οἷον ἔχει ἐν τῷ Οἰδίποδι. Else[4] suggests that

---

[3] Interesting observations on the scene of recognition in this tragedy are given by some scholars. H. D. F. Kitto, *Greek Tragedy*, London 1973, p. 81, notices the contrast between Electra's sensible caution when she sees her brother, and her previous excitement at the sight of the signs left by him at the tomb. The author adds that the scene at the tomb which seems to be unnecessary as far as the plot is concerned was written for the theatre, and the actor might have received instructions where necessary to perform it. The scene gives also a picture of Electra's inner emotions. According to J. Dingel, *Das Requisit in griechischen Tragoedie*, Diss. Tuebingen 1965, p. 127, the main purpose of the scene at the grave was to produce pathos. R. Chodkowski, *Funkcja obrazów scenicznych w tragediach Ajschylosa*, Wrocław 1975, p. 82, says that Electra is given to gain in this scene the favour and sympathy of the audience, while Orestes can see her sincere longing for his return.

[4] *O. c.* p. 353 f.

Eos LXVI 1978

DE ARISTONOI HYMNO IN VESTAM

Scripsit

GEORGIUS DANIELEWICZ

In Aristonoum, carminum hymnicorum auctorem, quorum duo lapidibus inscripta felicissime ad nos pervenerunt (paeana in Apollinem et hymnum in Vestam dico[1]), Alexandrina aetate, anno, ut videtur, ducentesimo vicesimo altero[2] Delphis a gratis civibus multa atque honorifica privilegia collata sunt. Qua re urbis incolas non solum suum ipsorum erga poetam favorem ostendere, verum etiam artem eius poeticam laudare voluisse verisimile est. Itaque non alienum puto ad Aristonoi poesin animum attendere, neque tamen tantum, quo Damocharis archontis ceterorumque magistratuum iudicia, rectane sint an falsa, statuatur, sed ut carminis minime spernendi, quod ad hymni antiqui formas cognoscendas alicuius momenti esse possit, nova explicatio ad observationes quasdam generales occasionem praebeat. Hymnus in Vestam supra commemoratus (illum enim hoc loco in quaestionem vocare iustum duxi[3]) documento nobis est normas quasdam et regulas scribendi olim ab Homeridis institutas aliquot saeculis praeteritis etiam atque etiam valuisse. Conventio q.d. hymnica ne Callimacho quidem, poetae illi Alexandrino novarum rerum maxime appetenti, apta videbatur, quae repudiari deberet; ita factum est, ut eius hymni, etsi inusitato sane modo conscripti, tamen componendi rationem hymnorum Homericorum propriam redolerent. Aristonoi hymnus, quem hic explicare mihi proposui, post Callimachi mortem conscriptus, stabilitam etiam tum speciei litterariae formam testificatur. Cum idem hymnus aliis insuper commemoratione dignis proprietatibus lectorem alliciat, non ab re esse videtur totum carmen diligentissime investigandum suscipere. Ad carminis structuram enarrandam ea, quae ex latiore indagatione corporis hymnici hymnos Homericos, Callimachi, Orphicos, Procli continentis nuperrime a me facta evenerunt[4], prout res postulat, applicare velim.

Aristonoi hymnus verbis Ἱερὰν ἱερῶν ἄνασσαν | Ἑστίαν ὑμνήσομεν incipit, quae dictioni hymnicae nimium quantum congruunt. Sat est aliquot locutiones ex hymnis Homericis exempli causa decerptas in memoriam reducere: Μνήσομαι ...

---

[1] In Aristonoi verbis afferendis et enarrandis textu ab I. U. Powell (*Collectanea Alexandrina*, Oxonii 1925, p. 162—165) constituto nitor.

[2] Cf. virorum doctorum de hac re opiniones a Powell loco citato laudatas.

[3] Nam hic tantum proprie hymnus appellari potest; carmen in Apollinis honorem compositum, quamvis in lapide titulo ὕμνος ornatum, propter formam recte paeanibus annumeratur; cf. Blumenthal, RE XVIII 2 (1942), i.v. *Paian*, p. 2359.

[4] In libro: *Morfologia hymnu antycznego. Na materiale greckich zbiorów hymnicznych*, Poznań 1976 (Summarium lingua Britannica conscriptum paginis 116—125 continetur).

Again, New Comedy meets Aristotle's requirement according to which the best recognition is that followed by peripety. Tragedy, as we have seen, does not always comply with this requirement, while in New Comedy recognition is practically always followed by a rapid turn of the course of events. As in tragedy, the motif of recognition in New Comedy also includes the problem of self-recognition. The abandoned children — like Oedipus in the tragedy of Sophocles, and a number of heroes in Euripides' plays — learn only at the moment of recognition who they really are. At the same time, as in tragedy, ẃe come across the problem of *hamartia* and of its recognition in New Comedy[14]. In all examples known from Menander's comedies the term *hamartia* has a clearly moral implication; anyway, it does not consist only of the ignorance of facts, which according to Else is the point of *hamartia* in the *Poetics*.

Abandoned children are recognized in New Comedy through recognition marks. This manner of recognition, evaluated as inartistic by Aristotle, became the only one used by Menander. Therefore, it is not incidental that he was the first who called these marks γνωρίσματα (three times in the *Epitrepontes*), which had formerly been called σπάργανα (*Oedipus Tyrannus*, *Ion*), σύμβολα (*Ion*), and σημεῖα (Aristotle). Thus, the motif of recognition, like New Comedy itself, became more and more schematic. Menander was conscious of this schematism, therefore he sometimes tried to overcome it. He gave an interesting attempt in this respect in the *Aspis*. The title object[15] is a recognition mark which leads, howewer, to a false recognition (the servant while having seen the smashed shield of his master on the battle field was convinced that he was dead). At the same time the false recognition is an important factor of the stage action.

As we could see from the above considerations, the motif of recognition in Greek Drama was one of those successfully used in tragedy as well as in New Comedy. As far as tragedy is concerned, this motif appeared very often, especially in Euripides, and next in New Comedy it became almost an obligatory motif and was reduced to a kind of playwrights' mannerism. The dramatic assumptions of this motif remained unchanged in both tragedy and comedy, therefore in the latter Aristotle's terminology is applicable. The difference results mostly from the essential difference between tragedy and comedy: in the former the recognition was to arise pity and fear, while in the latter it was subordinated to the assumptions provided for this kind of drama.

Poznań

---

[14] See my article *Hamartia in Menander*, Eos LXV 1977, pp. 17—24.

[15] We know in Menander some other titles of this kind, and we can suppose that some of the title objects are recognition tokens.

The child was found by a shepherd who gave him to another shepherd. The shepherds, while having been quarrelled about the tokens left with the child, went to Alope's father who knew the child to be the son of his daughter. Consequently, he ordered them to reabandon him and to kill his mother. In the *Auge*, Heracles seduced Auge during the night festival on the honour of Athena and gave her his ring. The girl bore Telephus. The father of the girl ordered that the child be abandoned and the mother be killed. Luckily, Heracles appears; owing to the ring he recognizes Auge and rescues her and his son. The *Alope* and the *Auge* bring us very close to Menander, especially to his *Epitrepontes*.

We also meet in Euripides some entirely human love affairs, as, for instance, in the *Hypsipyle*. After Jason's departure the queen of Lemnos gave birth to her sons Euenus and Thoas. Later on she was captured by pirats and sold to Lycurgus, the king of Nemea. Here she was found and recognized by her sons. There are also purely family tragedies in Euripides. In the *Cresphontes*, Merope was forced to marry the usurper who had killed her husband. She was fortunate enough to save her son and later on to recognize him. Aristotle praises this tragedy for its arousal of pity and fear, for Merope recognizes her son when she takes up the hatchet to kill him. In the *Alcmaeon*, the father recognizes his daughter who had been sold into slavery. Finally, in the *Alexandros*, Cassandra recognizes her brother Paris who was abandoned by his parents and grew up among the shepherds. In spite of Cassandra's warning, Priam takes him back home.

As we can see, particularly from the tragedies of Euripides, the recognition scene in a play is preceded by a complicated plot which takes place before the scenic action. Therefore let us take a look at the affairs in this very plot, starting from the persons who are to be recognized. There are recognitions between brother and sister, between parents and children, and between husband and wife. Their separation can result from the fear of an oracle, of an illegitimate child, of death, also a war or other affairs come into consideration. The separated person does or does not know about the existence of the other, consequently the former may or may not expect the recognition; sometimes the person does not even know who he or she really is. The recognition occurs after a dozen or so years from the moment of separation, or, in case of abandoned children, sometimes shortly after that. Here the problem arises: what is the relationship between the affairs preceding the recognition (let us call them generally ***agnoia***) and the recognition itself. The latter is in the whole story but a single scene. Naturally, this very disequilibrium between ***agnoia*** and ***anagnorisis*** produces the required dramatic situation in which the sudden change of the fate of a hero can be shown. And this is why Aristotle treats recognition together with peripety. Thus it remains to the poet to compose a play in such a way that the dramatic potential inherent in recognition and peripety is exploited as much as possible. On the other hand, recognition in tragedy is but a motif, and the poet makes use of it according to the main idea of his play. Therefore we find that recognition may be a central scene of a play, or subordinated to another primary purpose. And so, for instance, the recognition in the *Oedipus Tyrannus* means catastrophe of the hero, while in the *Choephoroe* it is only an introduction

Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο (3,1 — Allen), Ἀμφὶ Διώνυσον ... μνήσομαι (7,1 sq.), Αἰδοίην ...Ἀφροδίτην ἄσομαι (6,1 sq.)[5]. Elementa, quae in eius modi formulis iterantur, haec sunt: verbum actionem poeticam significans, nomen dei, epitheta ad dei laudationem pertinentia. Liceat mihi illa eodem quo enumerata sunt ordine pervestigare.

Verbo ὑμνήσομεν — id quod primo iam obtutu agnoscitur — ad speciei litterariae appellationem respicienti temporis futuri formam poeta indidit. Tempus futurum id genus verbi carminis initio inserti, ut exemplis e poesi lyrica sumptis comprobatum est, peculiari quodam modo intellegi oportet[6]. Quae enim eo indicatur actio, numquam carminis finem excedit, qua re adducimur, ut verbis ita adhibitis et formulis ἀείδω[7] vel ἄρχομ' ἀείδειν[8] aliquam similitudinem subesse existimemus. Quoniam eius modi verba aut totius carminis exordio aut separatae saltem eius parti praeponuntur, recte textus initii indicia putari possunt[9]. Cur autem poetae eis libenter usi sint, conicere difficile non est: per eadem enim singularum carminum argumenta (nomine substantivo verbum subsequente tamquam indicata) aptissime exponebantur.

Commemoratus praedicendi modus inde ab Homeri temporibus usu receptus cum Musarum invocatione (sicut in *Iliadis* et *Odysseae* prooemiis) saepissime coniungebatur. Aristonous tamen in hymno, qui hic explanatur, ab hac usitatissima Musas invocandi consuetudine recessit incipiendi rationem a poetis cyclicis usurpatam secutus (cf. Horatii *Artem poet.* 136 sq.: *nec sic incipies, ut scriptor cyclicus olim* | *„fortunam Priami cantabo et nobile bellum"*; vide praeterea initium *Iliadis parvae*: Ἴλιον ἀείδω καὶ Δαρδανίην εὔπωλον). Formulis Musarum mentione carentibus (qualibus e.g. *hymni Homerici* in annotationibus 7—8 enumerati instructi sunt) ipsius poetae vel citharoedi carmen recitantis partes extolluntur.

Hoc loco oritur quaestio, utrum numerus pluralis verbi ὑμνήσομεν in Aristonoi hymno occurrentis numeri singularis hymnorum maxime proprii loco intellegendus sit, praesertim cum alia eiusdem usurpationis exempla in carminibus hymnicis reperiantur[10], an potius numero illo plurali plures personas poemata pronuntiaturas significari credere liceat. Res, ut arbitror, explorate diiudicari non potest, nihilominus tamen indicia quaedam textui inesse videntur, quibus consideratis alteram commemoratarum interpretationum si non probandam, at certe nullo pacto abiciendam putemus. Aristonoi hymnum lapidi inscriptum non ipsi tantum, sed etiam iis, qui sequentibus annis dies festos hymnis canendis saltationibusque celebrarent,

---

[5] Cf. *h. Hom.* 10,1; 15,1; 23,1; 30,1 (ἀείσομαι).

[6] Plenam quaestionis enarrationem ipsius auctoris animadversionibus locupletatam apud S. Fogelmark (*Studies in Pindar with Particular Reference to Paean VI and Nemean VII*, Lund 1972, Chapter IV: „Futures in Pindar", p. 93 sqq.) invenimus.

[7] Cf. *h. Hom.* 13,1; 18,1; 27,1.

[8] Cf. *h. Hom.* 2,1; 11,1; 13,1; 16,1; 26,1; 28,1.

[9] Haec elementa a nostrae aetatis litterarum indagatoribus (vide: T. Dobrzyńska, *Delimitacja tekstu literackiego*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974) „textus initii delimitatores" nuncupantur.

[10] Conferas velim e.g.: PMG (Page) fr. 867: ὑμνήσομεν; 917 b: πλέξομεν ὕμνοις; 1016: ὑμνέωμες; Pind. *Olymp.* 2,1 sq.: Ἀναξιφόρμιγγες ὕμνοι, | τίνα θεόν ... κελαδήσομεν; Pind. fr. 19 (Turyn): Ἰσμηνὸν ἢ ... ὑμνήσομεν; Callim. h. 3 *in Dianam* 1 sq.: Ἄρτεμιν ὑμνέομεν.

hymnorum Homericorum poetas invenimus[24], significare desinit et generaliter pro „rebus secundis, divitiis, prosperitate" usurpatur; eadem postea ab hymnorum Orphicorum auctore nobis ignoto exoptabantur[25]. Ad veram, ut ita dicam, i. e. separatam precationem locutio δίδου δ' ἀμοιβὰς ἐξ ὁσίων prope accedit, utpote quae legem illam „do ut des" in memoriam redigat. Haec deprecandi ratio etiam in Aristonoi paeane in Apollinem conspicitur (v. 46): ὄλβον ἐξ ὁσίων διδούς. Ceterum notandum est iam in hymnis Homericis eiusdem rationis vestigia animadverti posse (videas velim *h.* 2,494 et 30,18: ἀντ' ὠδῆς).

Verbum χορεύειν, quo simul preces et hymnus terminatur, ad personas carmen pronuntiantes pertinet et verbo χορεύεις v. 5 posito, quod ad deae saltationem spectat, opponitur. Similiter, ut iam supra dictum est, verbo ὑμνήσομεν mentio de Apolline hymnos canente respondebat. Sed non tam haec analogia commemoratione digna est quam quod verbo χορεύειν actionem personarum recitantium significante melica hymni natura, quae quidem ex ipso metro dactylo-epitrito[26] conici potuit, expresse ostenditur. Χορείαις igitur, quae choris lyricis similes fuisse videntur, Aristonoi hymnus accommodatus erat; quapropter artius certe quam hymni Homerici cum deorum cultu rituque coniungebatur. At hymni Alexandrini structura, quippe quae ex iisdem elementis constet, magna ex parte cum Homeridarum poematiis comparari potest. Unum tantum elementum, id quod prorsus apertum perspicuumque videtur, quo olim recitationes carminum epicorum praedicebantur, apud Aristonoum omissum est.

Restat, ut de hymni forma aestimanda pauca proferam. Eorum enim, quae supra dici placuit, ratione habita aestimationi ab U. Wilamowitz-Moellendorff factae[27] repugnare velim. Aristonoi hymnus, etsi clarissimis lyricorum operibus impar, κατὰ κόσμον certe, ut Graeci dicebant, compositus est; si autem ea quoque, quae ad speciei litterariae historiam cognoscendam afferat, respexerimus, contemptionem eius haud dubie ponemus.

Posnaniae

---

[24] U. Wilamowitz-Moellendorff (*Sappho und Simonides*, Berlin 1913, p. 171) ἀρετὰν καὶ ὄλβον apud hymnorum Homericorum auctores nihil aliud quam „ein Gebet um guten Erfolg und um Beifall beim Publikum" significare demonstravit.

[25] *H. Orph.* 17,10; 23,8; 24,9; 72,10; 84,8.

[26] Cf. Powell, *l. c.*

[27] U. Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Verskunst*, Berlin 1921, p. 497: „Das Gedicht macht dem Aristonoos geringe Ehre".

the words are the note of a reader who had been persuaded by Aristotle that the *Oedipus* was supreme in everything. There is also other evidence which can support Else's view: at the beginning of Chapter XI Aristotle speaking of peripety mentions as an example of it this very scene from the *Oedipus* in which the Corinthian messenger comes. As we know, no recognition precedes this scene. The recognition in the *Oedipus* has the character of self-recognition, which has been discussed above. However, we must also note the recognition between Oedipus and Jocaste. She learns from the messenger who Oedipus is, therefore she does not wait untill the shepherd comes, and commits suicide. At the moment in which Oedipus learns who in fact his wife is she is already dead. It is an example of extraordinarily tragic recognition εἰς ἔχθραν and πρὸς δυστυχίαν. In the case of Oedipus and Jocasta, ***agnoia*** is, indeed, closely connected with ***hamartia*** full of tragic consequences. Oedipus would not have married Jocasta if he had known that she was his mother, nor would Jocasta have married his own son.

Sometimes, the motif of recognition gave the playwrights the opportunity for a new arrangement of a well-known myth exploited before by others on the stage. Happily, three such tragedies are preserved: the *Choephoroe* of Aeschylus, and the *Electra* of Sophocles, as well as the *Electra* of Euripides, where the recognition in each case is produced in a different manner. In Sophocles' play it is Chrysothemis, not Electra, who sees the hair and libation on the tomb. She is very much delighted with this, like Electra in the *Choephoroe*; however, her sister dashes her untimely joy, for a stranger told her that Orestes was dead. Shortly after that Orestes himself appears with his supposed ashes. Now Electra's despair reaches the apex. Orestes cannot stand it any longer and lets his sister recognize him. Finally, to remove any doubts, he shows their father's ring. In the *Choephoroe*, the recognition is followed by a scene of joy and prayers stopped by the chorus who admonishes Orestes to set about his task, while in Sophocles, Orestes and Electra plan vengeance with a perfect calm. Orestes knows his task and moves towards its quick realization. The recognition proper occurs in Sophocles' *Electra* not before the middle of the play.

In Aristotle's term the recognition between Electra and Orestes occurs because of the recognition mark (the ring), while Chrysothemis recognizes through reasoning (she saw the traces on the tomb). It is not important that her hopes are soon shattered by Electra, for the audience knows that Chrysothemis' reasoning is right. Therefore her news of what she has seen becomes a prelude to the recognition proper which is between Orestes and Electra. As in the *Choephoroe*, no staged recognition has been provided by Sophocles for Orestes and Clitaemestra; the whole scene is set inside the palace, from which only the crying of the dying mother is heard. Thus, the tendency can be noted in the recognitions εἰς ἔχθραν and thereby πρὸς δυστυχίαν. The poets rightly do not exploit these situations, for to do so would reduce the tension; on the other hand, they fully develop the recognition εἰς φιλίαν as that most suitable for tragedy.

The way to recognition in the *Electra* of Euripides is far longer and more complex. It is so because his intention is to criticize his predecessors, and at the same time to propose his own version of recognition which would be the best in this case.

wedding he set out on a long journey, and during his absence his wife gave birth to a son and abandoned him in fear of her husband. However, the servant learned the whole affair and reported it to his master after his home-coming. The husband got angry, walked out of his wife and sought consolation in the arms of a courtesan. Here the stage action starts. Because of the ring which the youth left that fateful night the husband and wife recognize their son and become reconciled. In the *Perikeiromene*, a mother gave birth to twins and died. The father abandoned them, but they were found by a poor woman and saved. The children grew into a youth and a girl. In the process of action on the stage the father recognizes them through recognition marks. In the *Sikyonios*, a father recovers his daughter who had been kidnapped as a little girl by pirats. A similar story is showed in the *Misoumenos*, where a father finds his daughter who had been lost during the war which broke up their family. In the *Heros*, a father recognizes his son and his daughter, the victims of his past love affair, who have been living as slaves. He also recognizes their mother. Almost the same story, i. e. of twins and of their mother and father, is repeated in the *Georgos*.

Satyrus, the author of the *Life of Euripides*, asserts that love, violation, abandonment, and recognition were introduced by Euripides, and taken from him by Menander. Though it was not the only way, as the testimonia on Aristophanes and Anaxandrides show, in which these motifs penetrated New Comedy, still the influence of Euripides was undoubtedly most significant in this respect. If so, we can try to consider the recognition in New Comedy on the basis of the *Poetics*, and to look for similarities and dissimilarities in comparison with tragedy. As in tragedy, we find in Menander the status of ***agnoia*** preceding the ***anagnorisis***, or, using the term first introduced by Menander, ἀναγνωρισμός[11]. In the *Perikeiromene*, Ignorance even assumes the shape of the goddess delivering the prologue, who in spite of her name promises to bring about the recognition of the abandoned children. However, this does not mean that the gods play an important role in the comedies of Menander. We do not hear any more of Zeus propagating illegitimate children; now he is replaced by man. The god is left only as a convenient pretext, as one can see in the *Samia*[12]. At the same time another god, i. e. Eros, emerges who is said to be responsible for love affairs[13].

The difference between tragedy and comedy is also seen in considering the phrases: εἰς φιλίαν ἢ εἰς ἔχθραν, and πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν. Comedy must always tend to a happy ending, therefore the recognition must be εἰς φιλίαν. However, there is also the recognition εἰς ἔχθραν, but with clearly comic implications. I mean the situation in the *Perikeiromene* in which Moschion enamoured with Glykera learns that they are brother and sister. He should be happy because of this; however, he would prefer to love her not as a sister, but as a lover.

---

[11] *Epitrepontes*, 763 K.

[12] Demeas, to save the reputation of his son, jokingly persuades his neighbour that Zeus himself is the father of the child of neighbour's daughter; the god may come in the shape of the golden rain, or as ordinary water. In case of the girl, he penetrated a hole in the roof.

[13] See P. Flury, *Liebe und Liebessprache bei Menander, Plautus und Terenz*, Heidelberg 1968.

to the proper action and to the peripety of Clitaemestra. Thus the peripety which according to Aristotle has to follow recognition is not necessarily tantamount to the main peripety of a play.

The stories of separations and recognitions were known very well from myths, and the playwright took them together with the myth which was to be the subject of scenic realization. In this respect, the ingeniousness of the poet can appear in the treatment of the myth or in its choice. As far as the tragedies of Euripides are concerned, we can notice that he tends to take the myths in which recognition is preceded by seduction and abandonment. Children born of a girl violated by a god are victims of abandonment. Here the tragedies of Euripides approach New Comedy. By replacing the god with a man the myth descended to the human level and in this form could be used in comedy of manners. This transition had to some extent already been made by Euripides in such tragedies as, for instance, the *Hypsipyle*.

Before we go to New Comedy, a few words must be said of the comedies of Aristophanes and of Middle Comedy. We can hardly expect the motif of recognition in the comedy of Aristophanes in the same form as in tragedy, though the author of the *Life of Aristophanes* asserts that it was Aristophanes himself who introduced this motif to comedy in his *Cocalus*. However, we should rather consider the whole story of Cocalus to have been taken from a tragedy, for instance from Sophocles' *Kamikoi*[9], and translated into the language of comedy. The recognition in this comedy could be similar to that we find in the *Frogs* of Aristophanes, where Dionysus is falsely recognized as Heracles because of his disguise. The motif of disguising, very characteristic of Aristophanes' comedies, can be, to a certain degree, compared with the *agnoia* in tragedy. At the same time, in tragedy it is followed by recognition, whereas in comedy by the unmasking of disguised persons. Sometimes, as in the *Ecclesiazusae*, the intrigue based on the disguising trick is not discovered at all.

Not much can be said of the recognition in Middle Comedy. According to the *Suda*, Anaxandrides was the first who introduced love and seduction, and consequently recognition. However, the above mentioned *Cocalus* belies this. Trying to reconcile both testimonia Webster[10] suggests that the recognition in the *Cocalus* must have been a parody of tragedy while Anaxandrides transformed it into a comedy of everyday life. In any event, the motif of recognition was known in Middle Comedy and undoubtedly exploited by the playwrights.

The use of the motif of recognition in New Comedy is known from the comedies of Menander. It can be traced accurately in the *Epitrepontes*, and in the *Perikeiromene*, in high probability in the *Sikyonios* and in the *Misoumenos*, and in a general way in the *Heros* and in the *Georgos*. Furthermore, we know of recognition scenes in many other plays of the poet. Let us review the motif in the above mentioned plays. In the *Epitrepontes*, a youth violated a girl during the night festival. Then he married her, unaware of the fact that it was the same girl. Shortly after the

---

[9] See T. B. L. Webster, *Studies in Later Greek Comedy*, Manchester University Press, New York 1970, p. 17; G. Murray, *Aristophanes. A Study*, Oxford 1933, p. 209.

[10] See *o. c.* p. 77.

Orestes and Pylades start the action leading to recognition when they stand by chance before a country-house. Orestes does not know however that in this very house his sister lives. Shortly afterwards, Electra comes out with a jar and goes to fetch water, while Orestes looks at her from hiding. In this moment a game of the poet with the audience begins; the latter knows the myth, but does not know how the recognition will be effected. At first Orestes takes Electra for a servant woman, but he soon finds out who she really is. A moment later other women join her. Then Orestes and Pylades come out from the hiding-place, and Electra's companions flee in a panic. Orestes manages to stop Electra. He tells her that he brings news from her brother. In reply she invites him to her house[5]. Next she sends her husband for an old servant to get some food. The servant comes and says that he saw the lock of hair and the trace of a shoe that looked like Electra's. But she ridicules his simple-mindness. Then the old man asks her whether she could recognize her brother from the vestment she wove herself. Electra refutes such a proof quite easily also: one cannot assume that the vestment has grown just as her brother has. Finally the old man wants to see the stranger, and now he recognizes Orestes by his features and by his scar near the eyebrow.

The likeness of the hair, of the footprint, and of the vestment — this is the way of recognition used by Euripides' predecessors elaborating the myth of the Atridae. His proposal is quite different: he offers recognition through Orestes' features and pecularities, i. e. through the signs having been fixed in one's memory. On the other hand, the old man's guesses turned to be right: yet they serve as criticism of the predecessors, for there was no obstacle to Orestes' letting Electra recognize him at the first meeting. But the way the old man recognizes Orestes is better, as more probable. Euripides stresses clearly that Orestes and Electra were small children, when they were separated, while Aeschylus and Sophocles rather ignored this fact. Therefore the using of the old servant as the intermediary makes, indeed, the recognition more probable. Consequently, we have here the double criticism of the recognition offered by Euripides' predecessors: the less probable recognition through dubious marks, represented in the way which provokes criticism, and the recognition improbable enough of the brother and the sister without the help of the intermediary.

The scene of the play is laid against the background of a villager's cottage, and not of the palace. The innovation is rather typical of Euripides, but at the same time the poet adduces (we do not know if consciously) one more argument against his predecessors. At present the recognition must be kept in silence, it must be even held — so to speak — in conspiracy. As Aeschylus and Sophocles' plays are concerned, it must take place at the front of the palace, and this put in question the reality of the whole scene, whereas the action laid away from the palace is undoubtedly more probable, and at the same time it creates circumstances in which the predecessors can be criticized. Perhaps within the light of the scenic conventionality in Greek Tragedy the matter is not so important; nevertheless, I think that when we look at the far reaching change in the traditional manner of representation

[5] In Sophocles Orestes brings his sister the cinerary urn, while here he informs her in his first words that her brother is alive.

Eos LXVI 1978

VERGIL IN DEN „ADNOTATIONES SUPER LUCANUM"

Von

HANNA SZELEST

Unter dem Titel *Adnotationes super Lucanum* sind die Scholien zu Lukans Epos über den Bürgerkrieg erhalten. Die sog. *Commenta Bernensia* bilden die zweite Gruppe von Scholien. Die ältesten Teile beider Sammlungen rühren wahrscheinlich aus der Hälfte des 4. Jh. u. Z. her[1]. Der Herausgeber der ersten Edition der *Adnotationes* war Fr. Oudendorp, 1728. Doch er hat in seiner Edition nur eine Handschrift berücksichtigt und nicht alle Scholien herausgegeben. Ausserdem schweift seine Ausgabe manchmal von den lectiones der Handschrift ab, weil Oudendorp viele Scholien und verdorbene Stellen entweder überhaupt ausser Acht gelassen oder statt der letzten, der Mode der Zeit folgend, eigene Konjekturen eingeführt hat. Er fügte zu den *Adnotationes* auch andere Scholien hinzu, die im codex Vossianus primus auftauchten (10. Jh.), aber nicht zu den *Adnotationes* gehörten. C. F. Weber benutzte die Ausgabe von Oudendorp, als er im Jahre 1831 die Edition *Scholiastae publici iuris* vorbereitete; sie umfasste zahlreiche Scholien, die verschiedenen Wert hatten. Weber stützte sich u. a. auf den codex Berolinensis 35, der jedoch nicht *Adnotationes*, sondern *retractationes Adnotationum* überliefert und dazu noch zahlreiche Fehler aufweist. Deshalb unterscheidet sich der Text der *Adnotationes* in Webers Ausgabe von den *lectiones* der guten Handschriften, die sie enthalten. Die nächste und zugleich letzte Ausgabe, die im Jahre 1909 erschienen ist, verdanken wir Io. Endt. Die Grundlage seiner Edition bilden die fünf ältesten Handschriften Wallersteinensis (W, 11./12. Jh.), Bernensis (C, 10. Jh.), Leidensis Vossianus XIX (U, 10. Jh), Bruxellensis (G, 10. Jh.) und Pragensis (P, 12. Jh.)[2].

Die Anordnung der *Adnotationes* stellt sich folgenderweise dar: am Anfang jedes besprochenen Verses werden Lukans Worte zitiert, worauf die Erklärung des Scholiasten folgt. Ausserdem enthalten die codices oft noch — nach der Erläuterung — die Zitate aus den Werken der antiken Autoren. Manche von ihnen, zu denen Vergil, Cicero, Sallustius und Terentius gehören, werden sehr oft, andere dagegen, wie Campestris, Catullus, Ennius, Euripides (*Medea*), Homer, Horatius, Livius (Fr. 33), Lucretius, Nero, Ovidius (*Die Metamorphosen*), Velleius Paterculus, Plautus (*Amphitruo*), Varro Atacinus und Varro aus Reate nur vereinzelt (1—3 Male) erwähnt. Die erste Stelle unter den am häufigsten zitierten Autoren fällt Vergil zu, die nächsten nehmen Cicero, Sallustius und Terentius ein.

---

[1] K. Morawski, *Historia literatury rzymskiej. Od Augusta do czasów Hadriana*, Kraków 1919, S. 110.

[2] *Adnotationes super Lucanum*... edidit I. Endt, Lipsiae 1909, S. VI.

Der Scholiast führt Vergil 442 Male an; die meisten Zitate stammen aus der *Aeneis* und den *Georgica*, die minder zahlreichen aus den *Bucolica*. Von der *Aeneis* werden vor allem das erste und sechste Buch, von *Georgica* das erste und zweite erwähnt. Die Zahl der Verse Lukans, die der Erläuternde mit denen aus Vergils Werken zusammenstellt, beträgt in den einzelnen Büchern: im ersten 10%, im zweiten 8,2%, im dritten 8,3%, im vierten 4,4%, im fünften 5,8%, im sechsten 5,5%, im siebenten 4,9%, im achten 2,5%, im neunten 3,4%, im zehnten 3,2%. Er verzeichnet also die zahlreichsten Annäherungen zwischen Lukan und Vergil in den drei ersten Büchern, während die Zahl derer in den nächsten ungefähr bis zur Hälfte sinkt und den niedrigsten Prozentsatz in den drei letzten (besonders im VIII. Buch) und dem vierten erreicht.

Der Scholiast führt Vergils Zitate in den Text mittels ungefähr vierzig Redensarten ein: wir geben deren genaue Zahl nicht an, weil sich dieselbe Redensart oft einige Male, nur mit kleinen Änderungen, wiederholt. Am häufigsten tritt die Redensart *ut Vergilius* hervor; z. B. das Scholion zu der 488-sten Zeile des vierten Buches lautet: BELLORUM NUBE CADENDUM *solatium quaesitum de genere mortis, ut Virgilius „at non, Euandre, pudendis vulneribus pulsum aspicis* (*Aen.* XI 55—56). An zweiter Stelle befindet sich die Formel *ut ait Vergilius* oder in umgekehrter Reihenfolge *ut Vergilius ait*. Wir lesen z. B. zu dem 612-ten Vers desselben vierten Buches: ILLE CLEONAEI *Cleone regio iuxta Nemeam, ubi interemit leonem Hercules, ut ait Virgilius* (es folgt das Zitat aus *Aeneis* VIII 295). Die genannte Redensart taucht noch einige Male in etwas geänderter Form auf: *unde et Virgilius ait, de quibus ait Vergilius, hoc est, quod Virgilius ait* und auch *quod ait Virgilius, hinc Virgilius ait, sicut Virgilius de ... ait, hoc Virgilius sic ait*. Der Scholiast führt die Zitate noch mit den Worten *sic Vergilius* und *Vergilius* ein; z. B. das Scholion zum II 422 lautet: CAVUM DELABITUR INDE *Virgilius „et cava flumina crescunt | cum sonitu"*. Ausserdem kommen einige Male folgende Formeln vor: *apud Virgilium* (z. B. II 536), und *iuxta Virgilium* (1 Mal) sowie *hoc iuxta Virgilium dictum est* (1 Mal). Zu anderen Einführungsarten, die vereinzelt (1—3 Mal) auftreten, gehören: *Virgiliana autem elocutio* (I 306), *huius* (*eius*) *meminit Virgilius* (I 414; III 271), *Vergilius ostendit* (I 660; III 233), *sic* (*ut*) *Virgilius posuit* (IV 577), *Virgilius rupisse dixit* (III 61), *de quo volunt dixisse Virgilium* (IV 584; 824), *ut Virgilius optavit* (VII 298)[3]. Viermal weist der Scholiast auf den Unterschied hin, der zwischen dem von ihm erläuterten Vers Lukans und dem angeführten Zitat Vergils besteht: er bedient sich dabei folgender Ausdrücke: *ut Vergilius e contrario* (I 34; III 395), *contra Virgilius* (II 596), *hoc aliter posuit Vergilius* (V 708).

Der Erläuternde hebt in erster Reihe stilistische Ähnlichkeiten, also gleiche oder fast gleiche Ausdrücke hervor, die Lukan und Vergil verwenden. In *Pharsalia* lesen wir zum Beispiel: *oraque vatis solvit* (V 99) und *spiritus in vocem morientiaque*

---

[3] Zu den vereinzelt gebrauchten Formeln gehören noch: *quod dixit Virgilius* (IX 35), *hoc tractum est a Vergilio* (VI 547), *ut est in Virgilio, de his Virgilius* (IV 682), *hoc Vergilius semel complexus est* (IX 940), *de quo Virgilius* (III 177), in den Handschriften tauchen beide Formen des Namens des Dichters: *Vergilius* und *Virgilius*; ich lasse sie der Editio von Endt folgend.

angeführten Beispiele die Grammatik, Rhetorik, Stil sowie manche inhaltliche Elemente anbelangen, sind nicht nur, wie es ihm schien, für Vergil bezeichnend, sondern sie tauchen bei verschiedenen Autoren auf. Diese Tatsache beweist klar, dass sich der anonyme Scholiast durch keine genaue Kenntnis der lateinischen Literatur und Sprache auszeichnete.

Oft bedient er sich auch der Zitate Vergils um die Richtigkeit seiner Erklärungen zu bestätigen. Wenn er z. B. interpretiert, dass Lukans Worte: *sordidus Etruscis abductus consul aratris* Atilius Serranus anbetreffen (Luc. X 153), beruft er sich auf Vergil: *et te sulco, Serrane, serentem* (*Aen.* VI 844). Im Kommentar zu Vers II 308 der *Pharsalia* fügt er zu der Bemerkung, dass zwei Decii mit dem Beinamen Mus in Rom waren, hinzu: *de quibus ait Vergilius*: *quin Decios Drusosque procul* (*Aen.* VI 824). Ebenso sollen zwei Fragmente aus dem achten Buch der *Aeneis* die Erklärung des Scholiasten, die den „Raub der Sabinnerinnen" anbelangt (VIII 639—641) sowie seine Erläuterung, warum Lukan den Ausdruck *siculis incudibus* (VII 146) gebraucht, bestätigen (VIII 416—419). Nach der *Aeneis* langt der Scholiast ferner im Scholion zum I 603 der *Pharsalia*; hier erklärt er nämlich, dass die Salii erst seit der Zeit Numas zu Priestern des Gottes Mars wurden, während sie früher mit Hercules verbunden waren, seit dem Moment, als der Held Cacus getötet hat (VIII 285).

So können wir feststellen, dass die Zitate Vergils in den *Adnotationes* einem doppelten Zweck dienen: erstens wird der Scholiast anhand derer weitgehende Analogien zwischen Lukan und Vergil hervorheben und zweitens dient Vergil ihm als Quelle, in der er oft das Material zu seinen Erklärungen findet und wo er die Bestätigung derer Richtigkeit sucht.

Warszawa

sprachlichen Analogien. Nämlich anhand von Synonymen erklärt er genauer manche bei Lukan auftretende Wörter, die mehrere und verschiedene Bedeutungen haben und führt Vergils Stellen an, wo sie in demselben Sinn auftauchen. So z. B. erläutert er im Scholion zum Vers V 469 der *Pharsalia*: *Hoc fortuna loco duo nomina famae | composuit*, dass das Zeitwort *composuit* hier statt *collocavit*, wie bei Vergil in *Aeneis* I 698: *...iam se regina... | aurea composuit sponda...*, gebraucht wird. Die Personifikation der Heimat, die Caesar am Ufer des Rubikon erscheint, stellt Lukan u. a. mit folgenden Worten dar: *turrigero canos effundens vertice crines* (I 188). Im Zusammenhang damit bemerkt der Scholiast, dass sich der Dichter des Adjektivs *canus* als eines Attributs zu den Haaren bedient hat, um die *nobilitas* der geschilderten Gestalt besser zu betonen; das Adjektiv spielt seines Erachtens dieselbe Rolle bei Vergil, wo es sich mit der Personifikation der Fides verbindet: *cana Fides et Vesta, Remus cum fratre Quirino* (*Aen.* I 292). Mit dieser Erklärung darf man einverstanden sein, weil das Wort u. a. auch den Sinn *aetate venerabilis, religiosus* hat (S. *Thesaurus Linguae Latinae*). Das Zeitwort *durat* (Luc. I 331) erklärt der Scholiast mit dem Synonym *perseverat* und fügt hinzu, dass es in demselben Sinn bei Vergil auftritt[11], das Partizipium *haustus* mit *percussus* (Luc. X 387: *Aen.* X 314), *tonsa* mit *remus* (Luc. III 527; *Aen.* VII 28), *superare* und *exsuperare* mit *transire* (Luc. III 84; *Aen.* III 697—698); er hebt ferner hervor, dass *male* bei Lukan in dem Sinn der Verneinung (Luc. VI 177: *male defensum*) wie bei Vergil (*Aen.* II 23: *male fida*) vorkommt. Man darf im allgemeinen feststellen, dass die Synonyme, mittels derer der Scholiast den Sinn mancher von Lukan gebrauchter Wörter erklärt, meistens gut und treffend gewählt sind; doch es gibt Beispiele, die Zweifel erwecken müssen; davon wird noch später Rede sein.

Die Zitate aus Vergils Dichtungen tauchen in den Handschriften auch bei den Erklärungen, die Realien anbetreffen, an. Wenn der Scholiast den Sinn des Hauptwortes *phaselus* (Luc. V 518) erläutert, der seltener als andere Substantive für die Bezeichnung des Schiffes benutzt wird, erklärt er nicht nur, dass es ein *genus navis* ist, sondern er führt Catull (dessen Vers er irrtümlicherweise Plautus zuschreibt) und Vergil (*Georg.* IV 289) als Autoren an, die sich dieses Wortes bedienten. Ähnlich verfährt er bei der Erläuterung des von Lukan gebrauchten Wortes *covinnus* (Luc. I 426); der Scholiast stellt nämlich fest, dass es eine von den Belgen erfundene Art von Reisewagen ist, den man auch *essedum* nannte und beruft sich auf Vergil (*Georg.* III 204). Zu den *Latiis annalibus* (Luc. III 309) lesen wir folgende Anmerkung: *Annales autem libri sunt, qui actus continent singulorum annorum*, die der Erläuternde durch den Vers I 373 der *Aeneis* bestätigt: *Et vacet annalis nostrorum audire laborum.*

Die Ähnlichkeiten zwischen Lukan und Vergil bemerkt der Scholiast ebenso in den von beiden Dichtern angewandten Eigennamen oder Formen, die von ihnen herrühren. So tauchen bei dem Verfasser der *Pharsalia* und bei Vergil die Adjektive Ephyreus (Ephyreius) als Synonym von Corinthius auf (Luc. VI 17; *Georg.* II 464),

---

[11] Luc. I 331: *sic et Sullanum solito tibi lambere ferrum | durat, Magne, sitis, Aen.* I 207: *durate et vosmet rebus servate secundis.*

the wife of Xuthus, comes to Delphi to ask about her son. At the same time her husband goes to the oracle of Trophonius, and is expected to join his wife in Delphi. Xuthus does not know that Creusa is already the mother of a child whose father is Apollo. However, she had abandoned her son after his birth, leaving with him a basket with recognition tokens. The child, whose name is Ion, was taken through Apollo's intercession to the god's temple in Delphi and has already grown into a young man. Creusa, unaware of the fact that he is her son, talks to him in front of the temple. One could suppose that their conversation will end in recognition. However, that is not the case. Meanwhile Xuthus is given the promise that he will meet his son at the temple in Delphi. Here he sees Ion and takes him as his son. Now he also remembers his love affair with a girl from Delphi. But the chorus denounces him before his wife, and the latter intrigues against Ion. However, her conspiracy comes out, and Creusa is found in danger of her life. Luckily, owing to the recognition tokens everything turns out well, and only Xuthus is never to find out who in fact is the father of his son.

According to Aristotle, the recognition through tokens is inartistic; however, when it is followed by peripety, as he says, then the recognition is the best one. And that is the case of Ion: owing to the recognition Creusa, while having been in a serious danger, saves her life and recovers her son. However, when we talk about recognition in this tragedy we should not confine ourselves to this single scene, since the recognition is prepared much earlier, chiefly during the first meeting of Creusa and Ion[6].

We find in the *Ion*, for the first time in the extant tragedies, the pattern of recognition which became almost binding for the poets of New Comedy, and which forms with the accompanying motifs the following scheme: A violated girl gives, in secret, birth to a child and abandons it, leaving with it some tokens. Then somebody takes care of the child and saves it. After several years, usually owing to the tokens, the recognition follows and the child returns to its parents.

Apart from the recognition discussed above we may also see a false recognition in the *Ion*[7]. It is found in the scene in which Xuthus falsely recognizes his son in Ion. On the other hand, Xuthus confesses his love affair from the past, therefore Ion might indeed be his son. In fact, it is a situation characteristic to New Comedy, where the fathers of that sort recognize their children without the intervention of Apollo[8].

Some unpreserved tragedies of Euripides throw an interesting light on the motif of recognition. In the *Antiope*, the heroine seduced by Zeus bore two sons and abandoned them. She recognizes them in the process of action. In the *Alope*, the girl was seduced by Poseidon and gave birth to a son. Next she abandoned him.

---

[6] A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Goettingen 1972, p. 235, considers their dialogue the most beautiful scene in Euripides, where those two people, even though they do not know each other, feel a mutual attraction, which finds its full expression in the scene of recognition.

[7] See Kitto, *o. c.* p. 435.

[8] A false recognition is also known from the unpreserved *Phaethon* of Euripides, where Merops is given a son whose father is Helios.

of Orestes and his sister in Euripides' play, we are justified in supposing that the change in the treatment of the motif of recognition results, to a certain degree, from the change of the place of the action. However, Euripides follows his predecessors in composing the scene between Orestes and Clitaemestra. The son meets his mother inside the house from which only her crying is heard. In that case the poet was undoubtedly guided by the same criteria that have been mentioned with Electra of Sophocles.

Now let us turn to other tragedies of Euripides. In the *Helen*, Menelaus, as it appears, has faught in vain for ten years at Troy, for he finds his wife in Egypt, while in Troy was only the wraith of Helen. Menelaus accompanied by the wraith comes to Egypt and learns that his wife is here. At first he suspects that somebody has taken away his wife who had been left by him at the shore in a grotto, but when he finds that Helen had come to Egypt before the Trojan War, he thinks that somebody is impersonating his wife, or that only a similarity of names is involved. Now Menelaus meets the real Helen who has already learned from the prophetess that her husband lives and is in the vicinity. However, Helen cannot imagine that he might be this shipwrecked man standing at front of her, so at first she wants to escape from him; gradually she becomes convinced that he is her husband. Helen embraces him, but Menelaus pushes her away and says that his wife is in the grotto. Now Helen gets indignant with him for she suspects him of having been unfaithful to her. She does not calm down untill Menelaus explains that he carried his Helen from Troy; now the real Helen tells him the story of the wraith of herself. However, Menelaus still is suspicious of her. At that very moment his servant comes and says that Helen (in fact the wraith of her) has flown away, but seeing the real Helen he takes her for the one in the grotto. Fortunately, Menelaus already knows the whole truth, and lucky husband and wife fall into each other's arms.

It would be difficult to attribute the recognition in the *Helen* to any of the recognitions mentioned in Chapter XVI of the *Poetics*. Above all the wraith of Helen complicates the matter. The playing with the wraith transfers the recognition, so to speak, to a different plane, where it is difficult to discuss this motif in the terminology of Aristotle's *Poetics*. It also should be added that the *Helen* in its part dealing with recognition is a tragdey only in name, and it shows the way to comedy of error.

In the *Helen* we come across the recognition between husband and wife, i. e. the same which concludes the series of recognitions in *Odyssey*.

The recognition in the *Iphigenia in Tauris* occurs at the middle of the play and brings the first part of it to an end. However, the audiences are being prepared for this moment from the very beginning of the play. Iphigenia reveals in the prologue her dream from which she gathers that her brother Orestes is dead. This moves her to a greater hatred of the Greeks. In fact Orestes is alive and shortly after appears on stage accompanied by his friend Pylades, while Electra has already walked into the temple. Had Euripides not provided the more dramatic recognition that is to come, it could take place right after the prologue. For the present, the audience is enlivened at hearing the names of Pylades and Orestes. The situation arises, as

vota dea absente explere cupit, quare verbum precandi *ades* aut *veni* hoc loco frustra quaeras. Eius modi precatio hymno advocanti plane contraria est. Tres insuper precationes dissimilem naturam habent. In prima (*Fasti* I 509 — 514) Euander, cum in Italiam veniret, terram sibi ignotam salutavit. Quae precatio similis est eis, quibus dramatis personae ex longinquo itinere domum revertentes patrios deos colebant. In secunda precatione (*Trist.* I 3, 31—40) poeta in exsilium profectus Romae deis multam salutem dicit. Tertia precatione (*Trist.* IV 10, 115—128) poeta deis pro beneficiis acceptis gratias agit. Omnes precationes, quae in Ovidii *Tristibus* inveniuntur, poetae animi motus, omnium rerum desperationem exprimunt, qua re cum totius *Tristium* corporis indole optime congruunt. In precationibus omnia gravissima huius litterariae speciei indicia conspicimus, cum nonnullae hymni quoque proprietatum non indigeant (cf. *Trist.* IV 3, 1—10).

Sed duae apud Ovidium precationes singulari modo artificiosae videntur, longam elegiam in secundo *Tristium* libro et carminis, quod inscribitur *Ibis*, fragmentum (vv. 67—126) dico. *Ibidis* commemoratum fragmentum Orphicorum hymnis, hymnis advocantibus cum horribili quodam sacrificio coniunctis aliqua ex parte simile est. Res in hoc fragmento depictae tamquam in scaena agantur. Nonnullae breves precationes decurtatam structuram habent, nam allocutionem et preces, nonnumquam etiam hypomnesin continent. Sed una precatio (*Fasti* V 571—577), quamvis brevis, omnibus classicae precationis membris excellit. Precationibus apud Ovidium varii dei etiam Juppiter-Caesar colebantur (cf. *Trist.* V 2, 45—78, V 11, 23—30). Precatoria fragmenta exceptis *Fastis* et *Tristibus* in reliquis elegiacis carminibus raro adhibebantur (ut exemplo utar in *Heroid.* XV 57—58 et *Art. amat.* III 347—348).

Precationes, quas H. Meyerum secutus pia suspiria appellavi, ex duabus tantum precatoriis partibus, allocutione et precibus constant. Id genus precatoriis fragmentis *Tristia* et *Fasti* utuntur.

Invocationes saepissime in *Fastis* inveniuntur. Epica huiusce operis natura ad id genus prooemia adhibenda praecipue apta poetae videbatur. Quae invocationes epicae indolis sunt, quamvis poeta non solum Musam, sed etiam alios deos, de quibus narrare cupiebat, invocavit. Invocationes ex allocutione et precibus constant. In eis saepe ipse poeta Musam aut deos precatur. Quae precatoria fragmenta nonnumquam dialogi formam acceperunt (*Fasti* V 183 sq., VI 798—800). Precationi simillima invocatio Apollinis (*Rem. amor.* 75—78) mihi videtur, quae praeterea ipsius poetae preces continet.

Posnaniae

usui fuisse non est, quod dubitemus. Quem carminis finem praesentiens poeta tamquam futurorum recitatorum nomine scribere potuit. Numerus pluralis cum in hymno Vestae dicato (v. 15: ἡμᾶς), tum in eiusdem auctoris paeane in Apollinem occurrit, ubi planius etiam ad oculos ponitur (v. 45: χαρεὶς ὕμνοις ἡμετέροις, v. 48: ἡμᾶς). Adde quod in alio praeterea eiusdem aetatis Alexandrinae poemate plures actores satis aperte non solum verbis, sed etiam participio indicantur (*Hymnus Curetum* Anonymi 7 sqq.: κρέκομεν ... καὶ στάντες ἀείδομεν — Powell, p. 160)[11].

Nomen deae, cui hymnus dedicatus est, antiquo more (permulta exempla proferre necessarium non videtur) iam in primo carminis versu „verbo canendi" introducitur. Quae cum ita sint, hymni initium expositionis, ut ita dicam, vice fungitur. Eadem hymnica consuetudine postulabatur, ut nomen numinis aliquot epithetis ornaretur[12]; cui rei Aristonous quoque satisfacere studuit. Epitheto ἄνασσαν, quod in Graecorum hymnis (similiter atque θεά vel πότνια) separatim adhiberi solebat[13], cum genetivo ἱερῶν coniuncto significatio „dominae sacrorum" indita est. Epithetum ἱεράν iuxta ἱερῶν agnominationis assequendae causa positum laudativam procul dubio carminis initii naturam ostendit.

Omnibus his appositis ad deae laudationem pertinentibus enuntiatio q.d. relativa v. 2 incipiens (ἃ ... κατέχουσα ... χορεύεις τερπομένα κτλ.) succedit. Enuntiationes relativas hoc poematis loco positas hymnorum maxime proprias fuisse scimus; satis est hymnos Homericos, quorum plurimi (sex tantum exceptis) illam verborum coniunctionem recipiunt, commemorare. Neque vero mirandum: ea est enim earum enuntiationum vis, quae primam hymni partem cum altera naturaliter coniungi sinat. Ipsae enuntiationes relativae et antecedentibus epithetis, quorum seriem tamquam porro protrahunt, annectuntur, et in subsequentem narrationem aut descriptionem aptissimum transitum praebent. Apud Aristonoum enuntiatio illa ita amplificatur, ut ipsa totam omnino hymni „partem mediam" expleat. Poeta illic deae ἀρετάς, ut Graeci dicebant, exponere cupit. Vesta cum Olympum incolit, qua re eam gravissimis deis annumerari demonstratum est, tum cum loco, quo hymnus pronuntiabatur, artissime coniuncta exsistit, quippe quae μυχὸν γαίας μεσόμφαλον ... Πυθίαν τε δάφναν (v. 3 sq.) teneat. In Phoebi templo altis portis instructo laeta divinationem exercet, laus autem eius aliorumque deorum una epulantium ab ipso Apolline septemcordi lyra concinente augetur.

Deae veneratio non ac si semel tantum accidi possit describitur, verum ita, ut rem saepenumero repeti intellegamus (cf. ἀεί v. 3 et ὁπηνίκ' ἂν ... αὔξῃ v. 10), ex quo etiam attributiva, ut dicitur, enuntiationis relativae ab Aristonoo adhibitae natura agnoscitur. In his causis verbum χορεύεις nec non participia κατέχουσα et

---

[11] In aliis carminibus ab I. U. Powell collectis (pp. 133, 136, 138, 140) mandata legimus secunda persona pluralis expressa, quibus chori ad agendum impelluntur: Ἰὲ Παιᾶνα θεὸν ἀείσατε λαοί (Isyllus, *Paean*, v. 37), Παιᾶνα κλυτόμητιν ἀείσατε κοῦροι (*Paean Erythraeus in Aesculapium* Anonymi, v. 1), Δήλιον ... ευφημεῖτε ... κοῦροι Ἀθηναίων (Macedonius, *Paean in Apollinem et Aesculapium*, v. 1 sq.), Ὑμνεῖτε ... Σέλευκον (Fragm. Erythraeum *Paeanis in Seleucum*, v. 1 sq.).

[12] Confer *hymnorum Homericorum* numeris 4, 6, 19, 27, 28 distinctorum initia.

[13] Cf. e.g. *h. Hom.* 2,492; 32,17.

it often happens when a drama is concerned, in which one is about to cry out: "Orestes, there is your sister in the temple!" Next the question pervades the audience: "When and which way will the recognition follow?" Meanwhile the poet continues his playing with the audience's expectations. Iphigenia learns that two Greeks have been caught. Accidently the name of one of them (Pylades) has been heard, however nobody knows the name of his friend, and this very name would clear up the situation. Next when the brother and the sister meet on the stage, Orestes does not disclose his name, for his inborn pride does not allow him to do it, nor does Iphigenia say who she herself is, though she inquires about Argos, for she is angry with the Greeks at the death of her father and of Orestes. Things come to a deadlock, and one could suppose that there is no way to recognition except with the help of a *deus ex machina*. The tragic nature of the situation becomes quite visible: will Orestes be sacrificed with the hand of his own sister? And here the over seventy year old poet springs a new idea: the recognition is afforded by the letter of Iphigenia to Orestes. However, it is but the first part of the recognition, for Iphigenia also needs a proof that the stranger is indeed her brother. She dispels her distrust not before Orestes reminds her of the spear which still hangs in her room in Argos.

Aristotle mentions the first part of the recognition in this play as an example of recognition arising from action. At the same time he criticizes its second part as artificial, i. e. contrived by the poet. Iphigenia, says Aristotle, was recognized by letter, while Orestes himself is made to say what the poet demands. Orestes might have presented certain tokens as well. Perhaps Aristotle's point is that he would prefer the simultaneous recognition of the brother and sister. Let us try, then, to evaluate the method chosen by Euripides. His Orestes finds himself in the inhospitable country of the Tauri, from where he has to take the statue of Artemis. However, he falls into the hands of the inhabitants, and death on the altar of the goddess impends over him. Happily, in the critical situation he recognizes his sister in the priestess who is supposed to perform the sacrifice. However, it is he who recognizes his sister, while she has the right to suspect him. The motif of distrust known in other recognitions results here not exactly from the literary tradition but rather from the situation on the stage. Anybody finding himself in the position of Orestes would have tried to save his life at any price and would have been able to profess himself to be Iphigenia's brother. Therefore this matter must be cleared up. Once more Orestes is in danger and at the moment when his rescue is almost certain Iphigenia asks for evidence which could confirm his words. Orestes cannot produce anything like that, but at the same time he hits upon the idea of reminding his sister of some facts from the past. After each of the facts Iphigenia becomes more certain that the stranger is her brother. Finally, the reminder of the Pelops' spear still hanging in her room makes her quite sure of it. I think that there is no good reason to treat the other part of the recognition in the *Iphigenia in Tauris* as an artificial one. Maybe the situation in which Orestes produced at once a recognition sign at his sister request would be just as artificial.

The *Ion* is the last tragedy of Euripides with the motif of recognition. Creusa,

Gigantes. Beide Dichter gebrauchen auch dieselbe Form *Tempe* als Pluralis neutrum nach der griechischen Deklination und die Form *unguen, nis* statt *unguentum* (Luc. X 491; Verg. *Georg*. III 450). Dagegen ist das Wort *bubo* (Eule) bei Lukan männlichen (Luc. VI 689: *trepidus bubo*), bei Vergil weiblichen Geschlechts (*Aen*. IV 462: *solaque ... bubo*); der Scholiast lässt diesen Unterschied nicht ausser Acht. Sein Interesse erweckt ferner das Partizipium perfecti pass. *triumphati* (Luc. II 90: *Nuda triumphati iacuit per regna Iugurthae*) und er führt als Analogie das Partizipium perfecti pass. *regnata* an (*Aen*. III 14: *terra ... acri quondam regnata Lycurgo*); dabei bemerkt er, dass beide Zeitworte in aktiver und passiver Form konjugiert werden; doch der Sinn ist in jedem Fall etwas anders und zwar: *triumphat ille, qui vincit, triumphatur, qui victus per triumphum ducitur*; *ut imperator regnat, provincia, quae est sub potestate, regnatur*.

Der Erläuternde lenkt ferner seine Aufmerksamkeit darauf, dass die Zeitwörter *video* bei Lukan (I 679: *video Pangaea nivosis cana iugis*) und *cerno* in der *Aeneis* (VI 86—87: *bella, horrida bella | et Thybrim multo spumantem sanguine cerno*) demselben Zweck dienen: der Wahrsagung der zukünftigen Ereignisse. Bei Vergil sagt Sibylla und bei Lukan die von Apollo begeisterte Frau die Zukunft voraus.

Der Scholiast bemerkt auch die Ähnlichkeit zwischen Sinn und Wortbildung der Adjektive auf *-osus*, die den Überfluss an etwas bedeuten; deshalb stellt er die Ausdrücke *ventosa Damascos* in der *Pharsalia* (III 215) und *palmosa Selinus* in der *Aeneis* (III 705) zusammen; er erklärt *ventosa* als *obiecta ventis* und fügt hinzu: *ventosa autem sic posuit ut Virgilius palmosa Selinus*.

Noch andere Bemerkungen, die die codices enthalten, betreffen einige Konjunktionen; in dem Scholion zum Vers 811 des vierten Buches: *at tibi nos, quando non proderit ista sidere* nimmt der Erläuternde mit Recht wahr, dass Lukan das Bindewort *quando* hier in dem Sinn „weil" gebraucht, wie es Vergil in der *Aeneis* I 261 getan hat (*haec tibi fabor enim, quando haec te cura remordet*). Die Bedeutung der Konjunktion *siqua* in der *Pharsalia* III 406 vergleicht er mit deren Bedeutung bei Vergil (*Aen*. I 181; X 861). Er findet ebenso die Analogie zum *quin*[10], das bei Lukan in dem Sinn „warum nicht" am Anfang des Satzes steht (VIII 411) sowie zu *licet* mit Konjunktiv Präs. in der Bedeutung *permittitur* (*Phars*. VI 715) in der *Aeneis* (IV 99—100; VI 402).

Der Scholiast beobachtet auch eine Analogie zwischen dem Vers II 553 Lukans: *...Parthorum utinam post proelia sospes | et Scythicis Crassus victor remeasset ab oris*, und Vergil *Aen*. II 110: *utinam fecissent*; sie besteht darin, dass *utinam* mit con. plusquamperfecti die Bedeutung des optativus praeteriti trägt.

Wenn er dagegen Lukans Vers V 87 erklärt, lenkt er die Aufmerksamkeit darauf, dass das Zeitwort *habitare* sich mit dem Accusativ verbindet, wie in Vergils zweiter Bukolik (*Buc*. 2,29). Beide Dichter bedienen sich der Konjunktion *ut* in dem Sinn „wenn, als" (Luc. III 474; Verg. *Buc*. 8,41).

Eine ziemlich umfangreiche Gruppe bilden die von dem Scholiasten gesammelten

---

[10] Luc. VIII 411: *...Quin respicis orbem | Romanum?*, *Aen*. IV 99—100: *Quin potius pacem aeternam pactosque hymenaeos | exercemus*.

menta hauserit. In *h. Hom.* 24 (v. 1 sqq.) haec similia verba legimus: Ἑστίη, ἥ τε ἄνακτος Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο | Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις. Aliud argumentum hymnicum ab Aristonoo receptum in *h. Hom.* 29 (v. 4 sqq.) exhibetur: οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ | εἰλαπίναι θνητοῖσιν κτλ. (cf. Ariston. *h. in Vest.* 9 sq.: μετὰ σοῦ θαλιάζον- | τας θεούς). Quod autem ipse Apollo deos hymnis praedicat (v. 10: ὕμνοισιν αὔξῃ), id nullius nisi Aristonoi proprium videtur, qui hoc modo personas hymnum in Vestam pronuntiaturas (v. 2: ὑμνήσομεν) tamquam deo duce atque fautore agentes facit.

Omnibus, qui dictioni hymnicae investigandae operam dant, notum est nullam vocem magis hymnorum propriam fuisse quam formulam illam salutationis χαῖρε, quae saepissime sub carminis epilogum posita de textus fine iam appropinquante auditores commonebat[19]. Cuius formulae in Aristonoi hymno usurpatio ea esse videtur, ut non solitae salutationi tantum exprimendae, sed etiam precibus praeparandis serviat. Suspicari possumus verbum χαίρειν, etsi forma imperativi indutum, nihilominus significationem suam principalem (est enim in primis verbum gaudendi) insuper retinere[20], praesertim cum in Aristonoi paeane in Apollinem supra iam commemorato locutionem χαρεὶς ὕμνοις ἡμετέροις (v. 45) simillimo verborum contextui insertam inveniamus.

Formulam χαῖρε genealogica q.d. mentio subsequitur, quae quidem saepe in hymnorum initio poni solebat, sed haud raro etiam in carminis fine reperiebatur[21]. Aristonous eadem atque in *h. Hom.* 29, 13 locutione utitur: Χαῖρε Κρόνου θύγατερ nomine genetricis adiecto: καὶ Ῥέας. Sequuntur (v. 12 sq.) verba: μούνα πυρὸς ἀμφιέπουσα | βωμοὺς ἀθανάτων ἐριτίμους, quae propter formam videlicet ab I. U. Powell cum Platonis *Phaedro* 247 A (μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη) comparantur. Attamen mihi quidem persuasum est Platonicae enuntiationi cum loco, qui hic explicatur, nihil sane praeter fortuitam adiectivi μόνη inductionem commune esse. Apud Platonem (loco citato) μόνη Vestam a ceterorum deorum, qui Iove duce militiam exercent, numero exclusam denotat, illud μούνη autem in Aristonoi hymno obvium ad usitatissimum in recentioris aetatis poesi, e.g. in *hymnis Orphicis*[22], praedicandi modum, quo unica ac singularis dei in aliqua re potestas extollatur[23], referendum puto.

Hymnus precatione clauditur his verbis expressa (v. 14—17): δίδου δ' ἀμοιβὰς | ἐξ ὁσίων πολὺν ἡμᾶς | ὄλβον ἔχοντας ἀεὶ λιπαρόθρονον | ἀμφὶ σὰν θυμέλαν χορεύειν. Eius modi precatio, quae salutationi χαῖρε succedit, et structura et verborum delectu formulam hymnicam antiquitus traditam redolet (cf. *h. Hom.* 15,9 et Callim. *h.* 1,94 sqq.: Χαῖρε ... δίδου δ' ἀρετὴν τε καὶ ὄλβον).). Substantivum ὄλβος seorsum ab Aristonoo adhibitum successum proventumque, quem sensum apud

---

[19] Cf. *h. Hom.* 1, 3, 4, 5, 6 multosque alios nec non omnes Callimachi hymnos.

[20] Id quod locutione χαῖρε ἀοιδῇ *h. Hom.* 9,7 et 14,6 occurrente confirmari videtur.

[21] In hymnis Homericis genealogica mentio hoc poematis loco plus quam decies posita est.

[22] Vide *h. Orph.* (Quandt) 2,3 et 10; 10,9 et 24 et 28; 16,7; 18,16; 29,11 et 15; 33,2; 58,8; 59,11; 61,3; 62,8; 64,8; 68,6 et 11; 74,6; 75,7; 85,3; 87,8 sq.

[23] Cf. Norden, *o. c.* p. 155, 160, 178, 184, 209, 244 sqq., 276.

τερπομένα ad sollemnem praedicationem spectantia[14] temporis praesentis latius patentis formae putentur necesse est.

Hymnorum „partes mediae" haud raro, id quod in libro supra citato demonstrare conatus sum[15], explanationes eorum, quae in carminis initiis praedicta sunt, nominari potuerunt. Hymnica enim „parte media" dei ἀρεταλογίαν continente epitheta in poematis initio posita aut singillatim aut universe illustrabantur. Quam hymni structurae proprietatem ad singulas eius partes inter se conectendas oppido quam valuerit nihil est, quod dubitemus. Liceat igitur quaerere, quatenus Aristonous in exemplis hymnicis imitandis hoc loco progressus sit. Quaestionem hanc enarraturus verba curandi, gaudendi etc. locis q.d. communibus certe annumeranda (ut κατέχουσα v. 4, τερπομένα v. 6, ἀμφιέπουσα v. 12)[16] explicare praetermitto. Quod autem ad rationes inter hymni „partem mediam" et epitheta in eiusdem initio posita apud Aristonoum intercedentes attinet, hoc in primis statuimus poetam utraque explanandi ratione scienter uti. Vesta dea et generaliter (ἱερὰ ἄνασσα) et propter muneris sui functionem (ἱερῶν ἄνασσα) laudatur. Eadem et dea Olympia est (v. 2), quae ignem in omnibus altaribus fovet atque curat (v. 12 sq.), et Pythium Phoebi delubrum incolit, in quo „tripodis oraculis gaudet" (v. 5 sq.) et una cum aliis deis ab ipso sedis illius domino hymnis celebratur. Cum hanc descriptionem „parti mediae" insertam ad locutionem ἱερῶν ἄνασσαν v. 1 positam referimus, contineri non possumus, quin deam in hymno depictam Πυθίων ἱερῶν ἄνασσαν nominemus. Quam rem I. U. Powell animadvertit[17], dum in annotatiuncula hymni textui adiecta Euripidis versus item ad Vestam Delphicam pertinentes (*Ion* 461 sqq.) indicat, qui sunt: Φοιβήιος ἔνθα γᾶς | μεσόμφαλος ἑστία | παρὰ χορευομένῳ τρίποδι | μαντεύματα κραίνει. Locus hic perquam dignus est, qui a nobis afferatur, cum quattuor elementa contineat cum Aristonoi hymno communia, quorum unoquoque Delphica Apollinis sedes significatur: citatis enim verbis apud Euripidem chorus in κλητικῷ ὕμνῳ ad Minervam directo Πύθιον οἶκον Phoebi v. 458 commemoratum circumscribit. Aristonoum Euripidis vestigia premere potuisse mentione de saltatu haudquaquam tritissima praecipue persuademur[18].

Cum de Delphico partis mediae colore disputatur, alii quoque, ut opinor, fontes, et ii quidem ab I. U. Powell prorsus neglecti, in memoriam nobis redigendi sunt. Neque enim dubitari potest, quin Aristonous ex hymnis Homericis nonnulla argu-

---

[14] Cf. O. Crusius, *Die delphischen Hymnen*, Göttingen 1894; E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913, p. 166 sqq.

[15] Conferas velim annot. 4.

[16] Eius modi loci communes a multis viris doctis quaerebantur; exempli causa nominentur F. Adami, *De poetis scaenicis Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus*, Jbb. f. class. Philol. Suppl. XXVI 1901; K. Buchholz, *De Horatio hymnographo*, Regimonti 1912; K. Keyssner, *Studien zum griechischen Hymnus*, Stuttgart 1931.

[17] Powell, *l. c.*

[18] De Musarum Gratiarumque choris in Apollinis templo Delphico agitatis in *h. Hom.* 27 Dianae dicato legimus; illic quae dea titulo indicata est, eadem choros in hymno descriptas ducit. Sed Diana primo cum Delphis non coniungebatur, itaque factum illud fabulosum effectus poetici causa tantum ab Homerida inductum esse censent T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes (*The Homeric Hymns*, Oxford 1936², p. 422 sq.).

Eine andere Art stilistischer Analogien sieht der Scholiast in der Tatsache, dass Lukan und Vergil sich derselben Adjektive als Attribute zu den Eigennamen und Substantiven, welche ähnliche Begriffe ausdrücken, bedienen. So bezeichnet der Verfasser des Epos über den Bürgerkrieg mit dem Adjektiv *amarus* (bitter, herb) den Thymian (IX 287: *nec iam degustat amarum ... thymum*) und Vergil die Weide (*Buc.* 1,78: *et salices carpetis amaras*); das Eigenschaftswort *pinifer* (fichtentragend) verbindet Lukan, wenn er die Appeninen beschreibt mit den Felsen (II 431: *...piniferis amplexus rupibus*), Vergil – mit dem Gebirge Maenalus (*Buc.* 10, 14–15: *pinifer ... Maenalus*). Das Adjektiv *cavus* (tief), in tiefen Betten strömend taucht bei beiden Dichtern als Attribut der Flüsse auf. Wir finden nämlich die Verbindung *cava flumina* zweimal in den *Georgica* (*Georg.* I 326–327; IV 427–428), während Lukan mit *cavus* einmal den Fluss Rutuba (II 422: *...Thybrim | unda facit Rutubamque cavus*), anderesmal lacus Lemannus bezeichnet (I 396: *Deseruere cavo tentoria fixa Lemanno*). Mit dem Attribut *nudi* charakterisiert der Autor der *Pharsalia* die Garamanten (IV 33), Vergil die Chalyber[6].

Einige Male bemerkt der Erläuternde, dass beide Dichter dieselbe rhetorische Figur einführen und zwar: bei Lukan (I 183) und in der *Aeneis* (VIII 221) wird das Wort *cursu* für ἔμφασις gebraucht:

Iam gelidas Caesar cursu superaverat Alpes (Luc. I 183)
...et aerii cursu petit ardua montis (*Aen.* VIII 221).

Denn so Caesars wie Hercules Weg war in Wirklichkeit schwer und es wäre nicht leicht, ihn *cursu* zu machen. Gemeinsam ist ferner beiden Dichtern das oxymoron, was der Scholiast zum Vers I 98 Lukans notiert:

Temporis angusti mansit concordia discors (Luc. I 98)
longa procul longis via dividit invia terris (*Aen.* III 383).

Er bemerkt auch die Analogie zwischen Lukans Vers III 103: *vix odisse vacat. Phoebea palatia complet*, und den Zeilen im ersten Buch der *Aeneis*: *Italiam fato profugus Laviniaque venit | litora.* Das gemeinsame Merkmal der Attribute *Phoebea* und *Lavinia* besteht darin, dass die Dichter sie per prolepsin gebrauchen; die Konstruktion beruht darauf, dass man das, was erst später geschehen ist, ausdrückt. Nämlich Palatium (mons Palatinus) durfte in der Zeit des Krieges zwischen Caesar und Pompeius noch nicht *Phoebeum* heissen, weil erst Augustus Apollos Tempel dort errichten liess; auch bei Vergil trugen die Ufer, an die Aeneas gelangte, damals noch nicht den Namen *Lavinia* (vgl. noch Luc. I 153 und Verg. *Aen.* XII 875).

Die Ähnlichkeit zwischen den Vergleichen in *Pharsalia* II 163–165 und der *Aeneis* II 496–499 findet ihren Ausdruck darin, dass beide zu den sog. comparationes a minori gehören, d. h. mit einem kleinen Beispiel beginnen, um später zu wichtigeren überzugehen.

Manchmal fällt dem Scholiasten die gleiche Konstruktion bei beiden Autoren

---

[6] Vgl. auch Luc. IX 787: *Cinyphias inter partes*, und *Georg.* III 312: *Cinyphii ... hirqui*; Luc. IV 199: *graminei luxere foci*, und *Aen.* XII 118–119: *aras gramineas.*

auf: aus diesem Grund stellt er Lukans Vers V 314: *...et disce sine armis | posse pati...*, mit den Versen aus der zehnten Ecloge: *certum est in silvis inter spelea ferarum | malle pati* zusammen (V. 52—53). Beide Zeitworte befinden sich auch an derselben Stelle des Hexameters, d. h. am Anfang des Verses. Ebenso weist der Scholiast auf eine Ähnlichkeit zwischen dem Vers der *Pharsalia*: *ira ducis tandem testata est voce dolorem*, und folgenden Zeilen der *Aeneis* hin: *placido sic pectore coepit* (I 521), und: *et sic accensa profatur* (IV 364); sie besteht seines Erachtens darin, dass in den angeführten Fragmenten die Stimmung der Rede, die kurz gehalten wird, betont ist.

Zweimal notiert der Erläuternde, dass sich beide Epiker derselben *exempla* aus der römischen Geschichte bedient hatten; sie führen nämlich Camilli und Fabricii als Beipiele an[7].

Doch die Bemerkungen, die stilistische Mittel wie rhetorische Figuren, Vergleiche u.s.w. anbelangen, tauchen bei unserem Scholiasten verhältnismässig selten auf, obwohl er zahlreiche Analogien, die auf gleichen oder ähnlichen Ausdrücke beruhen, herausgefunden hat.

Eine viel kleinere Gruppe als die stilistischen Analogien bilden die Bemerkungen, welche grammatische Ähnlichkeiten zwischen Lukan und Vergil hervorheben. So belehrt der Erläuternde, dass beide Epiker das Adjektiv *securus* und *largus* mit dem Genetiv gebrauchen:

> *securumque orbis patimur post terga relicti* (Luc. IV 353)
> *securus amorum germanae* (*Aen.* I 350—351).

securus kommt in Beiden Beispielen in der Bedeutung „sicher" vor[8]. *Suetus* dagegen verbindet sich so bei Lukan wie bei Vergil mit dem Dativ, was der Scholiast ausdrücklich betont: *suetus illi rei dicimus* und er bekräftigt seine Bemerkung mit zwei Beispielen aus Vergil, in denen aber das Compositum *adsuetus* auftaucht[9]. Zweimal macht er die Beobachtung, dass Lukan wie Vergil den Dativ statt *in* mit dem Accusativ gebrauchen; wir lesen nämlich in den *Pharsalia*: *...rates fastigia molis | discussere salo* (II 685: *salo* statt *in salum*) und *...sed caeca nocte carinis | insiluit Caesar* (X 506: *carinis* statt *in carinas*), bei Vergil dagegen: *Inferretque deos Latio, genus unde Latinum* (I 6) und *...praedamque ex unguibus ales | proiecit fluvio* (*Aen.* XII 255—256: also *Latio* statt *in Latium*, *fluvio* statt *in fluvium*).

In der Erklärung zum Vers III 316 der *Pharsalia* bemerkt der Scholiast, dass Lukan das Wort *terrigena* als Substantiv der ersten Deklination dekliniert sowie der Verfasser der *Aeneis* das Wort *Troiugena* (*Aen.* III 359), obwohl es bei Ovid als Adjektiv *terrigenus, a, um* erscheint; deshalb finden wir bei Lukan: *terrigenae*

---

[7] Luc. VII 358: *Si Curios his fata darent reducesque Camillos*, *Aen.* VI 825: *Aspice Torquatum et referentem signa Camillum*; Luc. X 152: *Pone duces priscos et nomina pauperis aevi | Fabricios...*, *Aen.* VI 843: *parvoque potentem | Fabricium...*

[8] Luc. IX 608: *fons ... largus aquae*, *Aen.* XI 338: *Drances ... largus opum*; *largus*, bedeutet hier reichlich.

[9] Luc. I 325: *suetus civilibus armis*, *Aen.* VII 490: *mensaeque adsuetus erili*, *Georg.* II 168: *adsuetumque malo Ligurem.*

ora resolvit (VII 609). Derselbe Ausdruck ist in den *Georgica* enthalten: *et graviter frendens sic fatis ora resolvit* (*Georg.* IV 452). Ebenso ähnlich lauten die Verse: Luc. VII 837: *alite sanguineis stillavit roribus arbor* und *Aen.* XII 339—340: *...spargit rapida ungula rores | sanguineos*. Fast identisch beschreiben beide Epiker die Grenzen der antiken Welt: Lukan die westliche, Vergil die südliche:

Illa sub Hesperiis stantem Titana columnis (*Phars.* IX 654)
Atrides Protei Menelaus ad usque columnas | exulat... (*Aen.* XI 262—263)

Proteus Säulen bezeichnen nämlich die Insel Pharos bei Ägypten, *Hesperiae columnae* dagegen Spanien. Derselben Worte bedienen sich ferner beide Dichter um die Winterjahreszeit zu schildern, die für die Schiffahrt ungünstig ist:

invenit et pavidas hiberno sidere classes (Luc. V 408)
Quin etiam hiberno moliris sidere classem (*Aen.* IV 309)

sowie in folgenden Versen:

...hostis lentus terat otia ripa (Luc. II 488)
...aut qua spe Libycis teris otia terris (*Aen.* IV 271)[4].

Der Erläuternde notiert auch sorgfältig Stellen, an denen Lukan und Vergil denselben Gedanken, zwar nicht in gleichen aber in ähnlichen Worten zum Ausdruck bringen. Sie beschreiben z. B. gleicherweise die verrosteten Waffen:

et scabros nigrae morsu rubiginis enses (Luc. I 243)
exesa inveniet scabra robigine pila (*Georg.* I 495)

und das Äquinoctium:

Tempus erat, quo Libra pares examinat horas (Luc. VIII 467)
Libra die somnique pares ubi fecerit horas (*Georg.* I 208).

Ähnlich lauten die Ausdrücke *invenit arma furor* bei Lukan (III 671) und *telum ira facit* bei Vergil (*Aen.* VII 508); Pompeius Worte aus seiner Rede in dem siebenten Buch der *Pharsalia*: *si milite Magno | non duce tempus eget*, erinnern an Hekabes Aussage im zweiten Buch der *Aeneis*: *non tali auxilio nec defensoribus istis | tempus eget*[5].

---

[4] Andere Analogien derselben Art z. B. Luc. VI 553: *siccis ... e faucibus*, *Aen.* IX 63—64: *siccae ... fauces*; Luc. I 423: *longisque ... in armis*, VI 259: *longis ... armis*; *Aen.* VIII 662: *scutis ... longis*; Luc. III 514: *turrigeram ... carinam*, *Aen.* VIII 693: *turritis puppibus*; Luc. III 253: *et posito borea*, *Aen.* VII 27—28: *venti posuere*; Luc. VIII 213: *populosque bibentis | Euphraten*, *Aen.* VII 715: *qui Tiberim Fabarimque bibant*; Luc. III 527: *tremuere carinae*, *Aen.* V 198: *tremit ... puppis*; Luc. I 367—368: *per inhospita Syrtis | littora...*, *Aen.* IV 41: *inhospita Syrtis*; Luc. I 345: *Quae moenia fessis? | dabuntur*, *Aen.* III 85: *da moenia fessis*.

[5] Andere Analogien dieser Art: z. B. Luc. II 92: *ignovere deis*, *Aen.* X 880: *nec divom parcimus ulli*; Luc. III 118: *auri ... amor*, *Aen.* III 56—57: *auri ... fames*; Luc. V 288: *nec fas nec vincula iuris ... vetant*, *Georg.* I 269: *fas et iura sinunt*; Luc. VII 605: *viderat in crasso versantem sanguine membra | Caesar...*, *Aen.* XI 669: *moriensque suo se in volnere versat*.

Claudia attento animo (nonnulli eam mente captam esse putabant), submissis genibus, crinibus solutis imaginem divae aspicit (vv. 313—318). Ipsius autem precationis initium versibus 319—320 continetur et ex duabus allocutionibus (*alma, genetrix fecunda deorum*) et verbo precandi (*accipe preces*) constat. Claudia se deae supplicem appellat. Primum novum huiusce precationis indicium in ea re positum est, quod Claudia preces suas sub certis condicionibus expletas esse cupit, quae res non solum notae fabulae argumento, sed etiam modestae virginis ingenio et moribus a priori constituta esse videtur. Versibus 321—322 puella queritur, quod ab hominibus falso suspecta habeatur et criminetur, et dicit se tum demum nocentem vocari posse, si ab ipsa dea condemnaretur. Qui locus hypomnesis genus quoddam in demissa querela occultae existimari potest. Versibus 323—324 preces expressae sunt:

sed si crimen abest, tu nostrae pignora vitae
re dabis et castas casta sequere manus.

Precum materia enuntiato condicionali exposita est, cuius apodosis praedicatum futuri temporis habet. Hoc est secundum huiusce precationis novitate insigne indicium. Futurum tempus in hac una tantum precatione adhibitum psychologicis, quae dicuntur, rationibus explanari potest. Modesta Claudia, quamvis innocentiae suae conscia fuerit, tamen coram dea fiduciam sui ostendere nescit et virtutem suam miraculo a dea confirmari cupit.

Precatio sacerdotis ad deam Robiginem directa (*Fasti* IV 911—932) ex apostropha (*aspera Robigo*), versu quoque nongentesimo vicesimo duplicata, et e precibus constat, quae deae potestatem optime illustrant. Explicati fragmenti pars, qua preces continentur, longissima est (vv. 911—931) et eius compositio varietate excellit. Eadem laudativo munere fungitur. Preces iam in versu nongentesimo undecimo apparent (*parcas Cerealibus herbis*) et prima earum pars versu nongentesimo quarto decimo ad finem adducitur. Ex his primis precibus conficitur, ut Robigo agricolarum dea fuerit, ipsae autem preces praedicationis causa potius pronuntientur. Aliquot verba precandi (*parcas, tremat, crescere sinas*) hoc loco adhibita sunt. Versibus 915—920 deae potentia cum in bonis dandis tum in calamitatibus afferendis perspicua demonstratur (aretalogia). Preces duplicantur iteranturque etiam versibus 921—926 et duplicem naturam ostendunt. Sacerdos precatur non solum, ut dea messes tueatur, sed etiam ut caedis bellicae instrumenta deleat. Verba precandi hoc loco maximam partem imperativo modo sunt (*aufer, neve noce, nec amplectere, perde*, et aliquanto delenitum verbum: *parce, precor*). Reliquarum precum (vv. 927—931) verba coniunctivo optativo utuntur. In commemoratis modo precibus aperte opponuntur ea, quae ad irritum cadere debent, eis, quae, ut expleantur, omnes exspectant, exempli causa (v. 928):

ruris opes niteant, inquinet arma situs.

Hanc et alias oppositiones (vv. 929—930) claudit enuntiatum modo imperativo expressum: *at tu ne viola Cererem...* Verba, quae sequuntur, et totus versus nongentesimus tricesimus secundus continent vota:

Gradivus als Beiwort des Gottes Mars (Luc. I 660; Verg. *Aen.* III 35), das Substantiv Molossus, das den molossischen Jagdhund bezeichnet (Luc. IV 440; *Georg.* III 405); der Scholiast betont auch, dass beide Autoren die Mehrzahl „Gorgones" gebrauchen (Luc. IX 646; *Aen.* VI 289).

In den *Adnotationes* finden wir zahlreiche Beispiele, in denen der Erläuternde auf die Ähnlichkeit mancher Gedanken und Darstellungen zwischen beiden Epikern hinweist. Iulias Schatten, der sich Pompeius zeigte, verschwindet sowie Creusas Schatten in der *Aeneis*: *sic fata refugit | umbra per amplexus trepidi dilapsa mariti* (Luc. III 35) und *Ter frustra comprensa manus effugit imago* (*Aen.* II 793). Der Scholiast stellt auch Lukans Vers IX 68 mit den Versen *Aen.* III 304—305 zusammen; denn bei dem Verfasser der *Pharsalia* beweint man einen Toten vor einer Urne, die die Asche des Verstorbenen nicht enthält, während man bei Vergil einen Toten vor einem leeren Grabmal verehrt. Gemeinsam ist ferner beiden Dichtern der Gedanke, dass der Mensch, der unwillig irgendeinen Ort verlässt, sich nach ihm umsieht: Lukan spricht also über Pompeius in folgenden Worten: *solus sub Hesperia non flexit lumina terra* (III 4), Vergil dagegen über Aeneas: *...fluctusque atros aquilone secabat | moenia respiciens...* (*Aen.* V 2—3). Wenn Lukan Curios Tod schildert, fügt er hinzu, dass dessen unbegrabener Leichnam zum Raub der Vögel wird; das gleiche Schicksal fällt der Leiche Euryalos in der *Aeneis* zu[12]. Beide Verfasser schreiben auch den Flüssen, die für die Menschen charakteristischen Gefühle zu: so freut sich Atax, dass römische Schiffe auf ihm schon nicht mehr segeln werden (Luc. I 403) und Araxes empört sich über die über ihn gebaute Brücke (*Aen.* VIII 728). Auf eine ebenso ähnliche Weise schildern Lukan und Vergil die Schwäche des Sonnenlichtes (partielle Sonnenfinsternis) und den Eindruck, den diese auf die Menschen gemacht hat (Luc. I 543; *Georg.* I 467—468), eine am Ufer spazierende Krähe (Luc. V 556; *Georg.* I 389) und einen Reiher, dessen Verhalten Unwetter und Gewitter ankündet:

...quodque ausa volare | ardea sublimis pinnae confisa natanti (Luc. V 553)
...atque altam supera volat ardea nubem (*Georg.* I 364)[13].

Zahlreiche gemeinsame Einzelheiten weisen die Wunderzeichen im ersten Buch der *Pharsalia* und in dem ersten der *Georgica* auf. So verkündigen das Erscheinen der wilden Tiere in Rom, die mit menschlicher Stimme sprechen (Luc. I 560—561; *Georg.* I 478—479; 485—486), die Tatsache, dass die Götterstatuen „schwitzen" (feucht werden):

...urbisque laborem | testatos sudore lares (Luc. I 557)
et maestum inlacrimat templis ebur aeraque sudant (*Georg.* I 480)

und in der Luft sich Waffengeklirr hören lässt zukünftige Unglücke:

---

[12] Luc. IV 810: *...Lybycas en nobile corpus | pascit aves, nullo contectus Curio busto, Aen.* IX 485—486: *heu, terra ignota canibus data praeda Latinis | alitibusque iaces.*

[13] Andere Analogien dieser Art: Luc. VII 97 — *Aen.* II 69—70; IX 131—132; Luc. VI 204 — *Aen.* II 432—433. (Der Gedanke, dass der Held vor keiner Gefahr flieht.)

etiam primis quarti *Fastorum* libri versibus contineri iam supra demonstratum est. In versibus autem 125—132, ubi deae cultus commemoratur, iterum dea adhibito adiectivo (*formosa Venus* v. 129) laudata est et hac occasione data poeta deae pulchritudinis demonstrandae causa venustatem naturae verno tempore renascentis summis effert laudibus. Hymnicum enarrati *Fastorum* libri argumentum continet quoque preces (*Fasti* IV 161—162):

semper ad Aeneadas placido, pulcherrima, voltu
respice totque tuas, diva, tuere nurus.

Citatus enarrati hymni epilogus ipse per se precationis naturam ostendit. Invenimus enim in his versibus apostropham (*pulcherrima diva*), duo verba precandi (*respice, tuere*), duasque preces, ut Venus Romanos et Romanorum mulieres tueatur.

Isidis hymno destinavit Ovidius eroticae elegiae partem (*Amor.* II 13, 7—25). Cur hymnus Isidi dedicatus eroticae elegiae intextus esset, versibus 1—6 demonstratum est, cum de Corinnae morbi genere et causis poeta narraret. Isidis laudes tamquam inopinatae ex poetae ore exciderunt, quam ob rem hoc loco novas quasdam partes agunt, quippe quae auctoris animi motus depingant. Praeterea Isidis cultum apud mulieres Romanas, eroticae poesis heroisin simillimas, popularem fuisse eisdem versibus compertum habemus. Ipsius autem hymni versibus 7—10 continentur: apostropha ad deam (*Isi*) vocativo casu expressa et loci cultus et terrae descriptio, ubi Isis maxime colebatur[4]. Quae omnes definitiones relativorum enuntiatorum formam habent. Versibus 11—15 exstat verbum precandi (*precor*) cum aliquot magicis incantationibus coniunctum, ut: *per tua sistra...*, *per Anubidis ora verendi*. Huc accedunt aliquot enuntiata cum praedicatis optativo coniunctivo expressis (vv. 12—14):

sic tua sacra pius semper Osiris amet,
pigraque labatur circa donaria serpens
et comes in pompa corniger Apis eat.

Allati versus continent non solum occultam apostropham ad alios insuper Aegyptiorum deos quodam modo cum Isidis cultu consociatos, sed etiam Isidis maritum Osirin, deae colendae rationem, eius insignia commemorant. Ipsae preces versu demum quinto decimo effusae sunt: *huc adhibe vultus... parce duobus*, quarum argumentum versu sequenti comprobatur. Idem versus hypomnesis quoque officio fungitur, quod definit rationem, quae inter deam et Corinnam et carminis subiectum lyricum intercedit. Hypomnesis contexitur etiam versibus 17—20, in quibus poeta de Corinnae erga deam Isidem observantia, de deae in laborantes utero puellas misericordia narrat. Haec proxima deae virtus laudata praedicatoriam, ut ita dicam, hymni partem locupletat. Versibus 21—22 duplicantur preces (*lenis ades*), primum adiectivo „lenis" expressae, tum tribus optatis, ut dea benigna sit, ut poetae desideria expleat, ut parturienti mulieri per Ilithyiam auxilium ferat. In versibus 23—25 inveniuntur vota, quae non solum turibus et aliis donis sacrificatis, sed etiam in-

[4] Cf. Ovid. *Met.* IX 773 sq.

cultum pertinent. Enumerantur quoque deorum insignia et alia eorum potentiae testimonia, quae aut enuntiatis relativis (*Amor.* II 13), aut enuntiatis, quorum principia ab eodem verbo sumuntur, ut in hymno Veneris sacro (*Fasti* IV 91 sq.). De deorum potentia poeta narrat aut tertia persona praedicati usus (ibidem), aut ipse deum alloquitur secunda persona verbi adhibita (*Heroid.* XVIII). In his hymnis invenitur quoque pars epica (excepto hymno Isidem celebrante, *Amor.* II 13), quae in hymno Veneris sacro (*Fasti* IV) copiosa est, ei enim hymni parti praeter versus 119—122 etiam versus 17—90 et 133—160 annumerentur necesse est. Hymnorum pars media (ut in *Fastis* IV et *Heroid.* XVIII) nonnumquam insertionibus alterius generis, ut dei aretalogia, aetiis precibusque in membra dividitur. Quae cum ita sint difficile est diiudicare in his fragmentis simplicem et unam quandam lyricam formam a nobis tractari. Accidit enim, ut in hymno Isidis precatoria indicia hymnicis praestent, in hymno autem Lunae dedicato etiam supplex ad precationem se praeparet (*hanc ego suspiciens*), quamvis reliqua indicia hoc fragmentum (*Heroid.* XVIII) hymnum potius haberi sinant.

In Ovidii hymnorum numero invenimus tria fragmenta, quae hymni advocantis singulares proprietates exhibent, fragmentum *Rem. amor.* 704—706 et *Fasti* I 65—71 et *Fasti* III 1—10 dico. Prolata fragmenta brevia esse videmus. Unumquodque praeterea ad alium deum dirigi facile est demonstrare. Primum fragmentum Phoebo, secundum Iano, tertium Marti dedicatum est. In omnibus exstat propria vox precandi *ades*, sed in hymno Phoebo misso in primo, in hymno Iani in tertio, in hymno autem Martis sacro in secundo versu posita est. In laudibus Phoebi poeta primum eos, qui audiunt (*parete canenti, Rem. amor.* 703), tum deum alloquitur. In hymno Iani formula precatoria (*ades*) bis apparet (*Fasti* I 61 et 69) et utroque loco poeta anaphora (*dexter ades*) usus est. Tertium verbum precandi (*resera*) in eodem hymno in versu septuagesimo invenimus. In hymno Marti dedicato (*Fasti* III 1—10) tria varia verba precandi (*ades, solve, sume*) adhibita sunt. In citatis hymnis dei, qui advocantur, proprio nomine epithetis praedito appellati sunt (*Phoebe saluber, bellice Mars, Iane biceps*). Adhibita epitheta deorum proprietates simul ostendunt. In quoque hymno poeta advocati dei habitum alio insuper modo describit. Phoebi personam depinxit, cum ad dei insignia animum suum adverteret: *sonuere lyrae, sonuere pharetrae.* Ceterum ipse poeta aperte et perspicue dicit: *signa deum nosco per sua* (v. 706), quae verba dei potentiam declarant. Iani habitum, praeter adiectivum *biceps* etiam versus (*Fasti* I 66): *solus de superis qui tua terga vides* oculis subicit. Versus autem sexagesimus quintus: *anni tacite labentis origo* et versus septuagesimus: *et resera nutu candida templa tuo* dei potentiam exprimunt. Martis denique habitum (*Fasti* III 1 sq.) cognoscimus ex his versibus: *depositis clipeo paulisper et hasta* (v. 1), *nitidas casside solve comas* (v. 2) et *...ponendae tempora sume cuspidis...* (vv. 7—8). Eisdem versibus dei potentia quoque illustratur. Descriptae adhuc proprietates duobus simul muneribus, expositionis et praedicationis, funguntur. In his omnibus hymnis preces, in hymno Iani (*Fasti* I 67—70) exaggeratae, in hymno autem Marti misso (*Fasti* III 1—10) compressae et occultiores exstant. Hypomnesin in hymnis tantum Iani et Martis sacris invenimus. Hymno Phoebo dedicato praeterea delimitator hymni exeuntis est (*Phoebus adest*). Similiter res se habet in hymno

gehört z. B. die Erklärung des Verses 406 des dritten Buches der *Pharsalia*: *Siqua fidem meruit superos mirata vetustas.* Der Scholiast stellt nämlich mit Recht fest, dass die Konjunktion *siqua* hier ,,wenn'' bedeutet; er fügt auch die Bemerkung hinzu, dass sie in demselben Sinn in der *Aeneis* I 181 (*Prospectum late pelago petit, Anthea siquem | iactatum vento videat*) und X 861 (*Rhaebe, diu, res siqua diu mortalibus ulla est*) auftaucht. Die Anmerkung des Erläuternden ist jedoch lediglich hinsichtlich des zehnten Buches richtig; denn *si quem* bedeutet im ersten Buch *ob.* Ähnlich ist es mit dem von Lukan gebrauchten Wort *maligna* (IX 500): ...*conspecta est parva maligna | unda procul vena....* Als Synonym zu *maligna* gibt der Scholiast an dieser Stelle *exigua* an und zitiert den Vers aus den *Georgica* (II 179): *difficiles primum terrae collesque maligni*, in dem das Adjektiv seines Erachtens in demselben Sinn hervortritt. Die Synonyme von *malignus* lauten aber wirklich *parvus, minutus, exilis* und der Verfasser der *Pharsalia* bediente sich dessen an der oben genannten Stelle in diesem Sinn; aber *malignus* kann noch einen anderen Sinn haben, und zwar *sterilis, infecundus*; gerade in dieser Bedeutung wird das Adjektiv von Vergil in *Georg.* II 179 gebraucht. Wenn der Scholiast das Adjektiv *abruptus* erklärt, das bei Lukan als Attribut zu *vallum* auftaucht (II 450: *denso tamen aggere firmant | moenia et abrupto circumdant undique vallo*), bemerkt er, dass *abruptus* hier in dem Sinn *altus* vorkommt; er beruft sich auf folgende Stelle in der *Aeneis* (XII 687): *fertur in abruptum magno mons improbus actu | exulatque solo*, in der seiner Meinung nach das Adjektiv in demselben Sinn auftritt. Doch die Analyse des Textes weist die Unrichtigkeit der Erklärung des Scholiasten auf. Vergil gebraucht nämlich in dem zitierten Vers nicht das Adjektiv *abruptus*, sondern das Hauptwort *abruptum* (Abgrund, Kluft), während wir es bei Lukan mit dem Adjektiv und Attribut zu tun haben. *Thesaurus Linguae Latinae* führt diese Stelle von Lukan an und gibt als Synonyme für *abruptus praeceps* und *abscisus*. Im Zusammenhang mit dem Vers IX 425 der *Pharsalia* erläutert der Scholiast das Substantiv *crimen* durch das Wort *causa* und zitiert drei Verse aus der *Aeneis* (II 65; VII 577; X 188), in denen nach seiner Meinung *crimen* gerade in diesem Sinn vorkommt[21]. Ebenso diese Erklärung kann man nicht für richtig anerkennen; denn wir müssen bei Vergil *crimen* als Verbrechen, Schuld, bei Lukan dagegen als Fehler verstehen (der Boden ist ohne irgendeinen Fehler).

Die Analyse der Zitate Vergils, die die codices W' C G' enthalten, lässt uns folgende Schlüsse ziehen; der Scholiast bemüht sich möglichst zahlreiche Ähnlichkeiten zwischen Lukan und Vergil aufzuweisen; zu ihnen gehören Analogien stilistischer, grammatischer, rhetorischer und sachlicher Art; die einen sind, wie sich aus den angeführten Beispielen ergibt, konkret und nahe, die anderen nur sehr allgemein und oberflächlich. Gerade diese letzten zeugen besonders von seinem Streben. Doch man muss anderseits betonen, dass der Scholiast sich dessen nicht bewusst war, dass die von ihm aufgezeigten Ähnlichkeiten zwischen Vergil und Lukan vorwiegend keine echten Analogien sind; denn die von dem Erläuternden

---

[21] *Aen.* II 65: *accipe nunc Danaum insidias et crimine ab uno | disce omnis*; *Aen.* VII 577: *Turnus adest medioque in crimine caedis*; *Aen.* X 188: *Crimen, Amor, vestrum formaeque insigne paternae.*

Eos LXVI 1978

JEDNOSTKI MONETARNE W „LISTACH" EUZEBIUSZA HIERONIMA*

Napisał

JULIUSZ JUNDZIŁŁ

Euzebiusz Hieronim (ur. ok. 350 r., zm. w 420 r.) pozostawił po sobie, obok licznych pism teologicznych i kilku prac historycznych, zbiór korespondencji. Składa się on ze 121 jego listów oraz z — zamieszczonych w głównych wydaniach listów — pism osób korespondujących z Hieronimem[1]. Ta korespondencja, licząca 154 listy, stanowi podstawę niniejszego opracowania. Listy powstały między 370 r. a 420 r. i przedstawiają stosunki panujące w społeczeństwie zachodniorzymskim. Mimo uznania tego źródła za bardzo przydatne do badania sytuacji w 2 poł. IV i na początku V wieku[2] nie zostało ono, jak się wydaje, należycie wykorzystane. Dotyczy to także podstawowej pracy G. Mickwitza[3]. Materiał źródłowy, który przedstawiono poniżej, może więc, w połączeniu z innymi wiadomościami, a także wobec ciągle nie ustalonych poglądów na gospodarkę pieniężną późnego cesarstwa, stać się pomocny w pracach zmierzających do ustalenia stanu faktycznego w tym zakresie.

Uznając ubóstwo za stan o wiele bardziej godny pochwały niż życie w bogactwie, Hieronim nie miał zbyt pochlebnego zdania o pieniądzach. Pisał o Apostołach, którzy obywali się bez nich, powoływał się na negatywne sądy Pisma św. Twierdził: „Nie potrzebujesz pieniędzy, nie doznajesz ciężkich ciosów..."[4]. Ostro ganił duchownych zabiegających o cenne kruszce (LII 5). Mimo to pieniądz często występuje w korespondencji tego pisarza — częściej nawet niż większość tematów związanych z gospodarką. Może to świadczyć o dużej roli pieniądza w czasach Hieronima

PIENIĄDZ ZŁOTY

Podstawową jednostką systemu monetarnego późnego cesarstwa był złoty solidus. Został on wymieniony jedynie w liście XXII 33 z 384 r. Tkacz, który został mnichem. w Nitrii niedaleko Aleksandrii, jak relacjonuje Hieronim, pozostawił po sobie

---

* Fragment pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem doc. dra hab. S. Mrozka w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego w roku 1976.

[1] J. Migne, *Patrologia Latina*, XXII, Paris 1863; I. Hilberg, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, LIV—LVI, Vindobonae 1910—1918.

[2] A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284—602*, Oxford 1964, s. 155, 172.

[3] G. Mickwitz, *Geld und Wirtschaft in Römischen Reich des vierten Jahrhunderts n. Chr.*, Helsingfors 1932.

[4] Ep. CXLVII 2. Cytaty polskie podaję wg: św. Hieronim, *Listy*, tł. J. Czuj, Warszawa 1952—1954; cytaty łacińskie wg I. Hilberg, CSEL.

Accuratioris investigationis initium sumamus ab aliquot fragmentis hymnicis explicandis, quae in variis Ovidii carminibus occurrunt. Maxima admiratione digna mihi videntur fragmenta hymnica, quae in quarto *Fastorum* libro inveniuntur. Qui liber incipit invocatione Veneris (vv. 1—16), quae colloquii cum dea habiti a poeta ad verbum citati formam habet. Nihilominus tamen verba, quibus poeta in libri initio deam allocutus est, sine ulla dubitatione hymni indicia praestant (*Fasti* IV 1):

alma, fave, dixi, geminorum mater Amorum.

In laudato versu deae epithetum (*alma*) et genealogicam appositionem (*geminorum mater Amorum*) invenimus, quae deae personam planius definiunt. Post apostropham verbum precandi (*fave*) collocatum est. Primam allati hexametri partem claudit verbum *dixi*, quo adhibito poeta in hoc hymno praesentem se facit et hymni initium praedicit, id quod hymnographi Graeci verbo ἀείδω persaepe assequebantur. Deae autem nomen (*Venus*) hoc fragmento demum exeunte (v. 14) edictum est. Veneris interrogatio versibus 3—4 allata:

quid tibi, ait, mecum? certe maiora canebas.
num vetus in molli pectore volnus habes?

hypomnesis quasi prooemium efficit, quae versibus huiusce libri argumentum exponentibus inserta est. Versus enim 5—14 simul expositionis et hypomnesis munere funguntur, nam ipsa hypomnesis aliquot locis (vv. 5, 7—8, 13—14) continetur. In versu sexto decimo deae verbis (*coeptum perfice... opus*) allatis iteratur verbum *dixit*, quod huius hymnici fragmenti primae partis finis haberi potest. Reliquam hymni partem contexit poeta versibus 91—132. Versibus 91—114 Veneris laudes renovantur. Enumerat Ovidius hoc loco omnia deae merita, utpote quae caelo, terrae, undis iura dederit, quibus omnia, quae viverent, etiam dei, vitam suam deberent. Haec dea herbas, homines, aves, animalia, pisces gigni iubet. Haec cultus atque humanitatis, haec poesis amatoriae principia creavit. Quae omnia deae merita praedicationis causa enarratis versibus demonstrata epicae narrationis quidem naturam habent, sed eorum argumentum ex illo claro Lucretii in honorem Veneris hymno (*De rer. nat.* I 1 sq.) evidentissime dependere nemo est, quin ignoret. Versibus 115—124 iteratur duplicaturque hypomnesis pietatis erga patriam plenae et encomiologicae naturae, cum poeta singularem apud Romanos eius deae cultum ostensurus Venerem populi Romani genetricem et gentis Iuliae proximam conditricem esse demonstret. Quae pars Caesarem ut alterum hymno laudatum deum nominat. Versus insuper 119—122, qui deae vitam ab iudicio Paridis usque ad coniunctionem cum Anchisa breviter depingunt, partis mediae hymni officium explent. Versus autem 125—132 deae sollemne inprimis mense Aprili celebratum ipsius veris natura explanari posse demonstrant. Commemoratus locus cum versibus 87—89, quibus aretalogia deae et nominis Aprilis etymologia continentur, arte coniungitur. Explicatum modo hymnicum argumentum eo magis admiratione dignum videtur, quod in hoc *Fastorum* libro epicae narrationi, mimica invocatione praemissa, hymni structurae membra (aretalogia, hypomnesis, pars media) inserta sunt. Hypomnesin

Iani (*Fasti* I 71), cum poeta populum alloquitur (*linguis animisque favete*). Sed gravissima enarratorum hymnorum proprietas in ea re posita est, quod ei futurae narrationis prooemia fiunt. Ea res in nova litterarum ratione propter peculiaris artis vocabuli inopiam Graeco verbo *prooemiacum argumentum* appellari potest, praesertim cum hymnorum Homericorum conventionem litterariam imitetur. Hymni Martis sacri versibus 9—10 (*Fasti* III) pars epica tamquam decurtata continetur, cum Martis in Vestalem Silviam amorem tantum oratione significet.

Aliquot Ovidiani hymni digni sunt, qui separatim explicentur, utpote qui adhuc enarratis hymnis singularibus indiciis valde antecellant. Hymnicum fragmentum in dei Termini laudem conscriptum (*Fasti* II 639—678) primum explicare cupio. Ipsum hymnum antecedit accurata descriptio sacrificii, quod deo paratur (vv. 639—658). Commemorantur hoc loco dei quoque signa, sub quorum figura religiosissime colebatur (*sive lapis, sive es defossus in agro stipes*), describuntur quoque tritae cultus formae (*te diversa de parte coronant, binaque serta tibi binaque liba ferunt* — vv. 643—644). Denique a verbis: *ara fit* (v. 645) ipsum sacrificium describitur (vv. 645—658). Verbis autem: *spectant et linguis candida turba favet* (v. 654), duae res exprimuntur, primum sacrifica formula, tum sollemnibus vestibus indutorum sacrificii sociorum mentio. Hymnum praecedit distichum (vv. 657—658):

conveniunt celebrantque dapes, vicinia simplex
et cantant laudes, Termine sancte, tuas,

ex quo et deum, cui hymnus dedicatus est, cognoscimus et dei laudes ab omnibus sollemnitatis participibus cantatas esse comperimus. Ipse autem hymnus (vv. 659—678) ut verus quidam textus ad verbum profertur. Hymni pars laudativa ex duobus distichis constat. Singulis distichis aliae dei virtutes laudantur, primo disticho dei potestas, secundo eius natura. Versibus 663—672 continetur aliquid parti mediae simile, qua re duae fabulae, de Argivorum cum Lacedaemoniis de Thyreatide (Cynuria dicta), Argolicae terrae parte cum urbe Thyrea, Lacedaemoni affini[5], controversia et de Spartani Othryadae voluntaria morte narratio significantur (vv. 663—666). Versibus sequentibus mentio fit de Termino in Capitolio, in eadem regione, ubi olim vetustissimum Iovis templum situm fuit, invento, nec non describitur locus, quo nunc deus invenitur (vv. 667—672). In ultimis hymni versibus (vv. 673—678) apostropham (*Termine*) videmus et deus precibus obsecratur, ne locum mutet, neve patriae custodiam neglegat. Effusa in hoc hymno praedicatio veteris Italicorum precationis compositionem imitatur, cuius exemplum, sed soluta oratione conscriptum, esse potest ab E. Nordenio allata Ibis precatio, quae apud Apuleium *Met.* XI 25 invenitur: *sancta et humani generis sospitatrix perpetua ... te superi colunt..., tu rotas orbem..., tibi respondent sidera..., tuo nutu spirant flamina..., tuam maiestatem perhorrescunt aves*[6].

Aliud hymnorum genus repraesentat fragmentum *Trist.* V 3, 35—46. Versus tricesimus quintus apostropham ad vini deum adiectivo (*bone Liber*) ornatum et

---

[5] Cf. Thuc. II 27, IV 56, V 41; Herod. I 82, VIII 73.

[6] Cf. Norden, *o.c.* p. 156—157.

scriptione *servata Naso Corinna* deae dedicata poeta explere promittit. Enarrato hymno precationis indiciis praedito, sive precationi hymnicis proprietatibus plenae finem facit versus vicesimus sextus, in quo continuantur preces:

tu modo fac titulo muneribusque locum.

Idem versus salutationis loco aliqua ex parte adhibitus esse videtur.

Hymni structuram in mentem nostram redigit Leandri epistulae ad Hero missae fragmentum (*Heroid.* XVIII 61—74). Itaque primo hymni versu Leander precationi se praeparat: *hanc ego suspiciens ... dixi.* Verbum *dixi* ex una parte hymni cantorem ostendit, ex altera autem ipsius hymni initium praedicit. Prooemium excipiunt preces (*faveas*) et apostropha ad deam candidam (sc. Lunam, id quod e sexagesimo tertio versu efficitur), quae ad hymni expositionem pertinent. Leandri precatio Lunae tamquam ad verbum prolata epistulae ad Hero insita est. Simili consuetudine Ovidius in hymno Veneris (*Fasti* IV) usus est. Versus 62—63 continent partem mediam, qua Lunae in Endymionem amor significatur. Versu autem sexagesimo quarto contexuntur et planius definiuntur preces et ipsum verbum precandi (*precor*) hoc demum loco adhibitum est. Precationis materia ad felicem iuvenis natationis eventum pertinens arte cum hymni parte media, praecipue cum versu sexagesimo tertio coniungitur: *non sinit Endymion te pectoris esse severi* (videas velim supra allatum verbum *faveas*), id quod idem significare potest atque *benigna sis.* Versus sexagesimus quintus de deae amore narrat, qua re hoc loco media hymni pars iterum suscepta est. At in versu sexagesimo sexto (*vera loqui liceat*) Leander a proposito tamquam aberret, cum versibus sequentibus usque ad versum septuagesimum quartum Herus pulchritudinem, qua Venerem et Lunam aequavit, toto corde laudat. Quae res ad hymni praedicationem referenda sunt. Ultimo hymni versu (v. 74) adhibitum novum epithetum *Cynthia* Lunam et Dianam eandem deam significavisse demonstrat. Commemoratum epithetum e genealogia emanavit.

Admirabilis explicatorum trium hymnorum compositio digna est, cuius partes et proprietates inter se conferantur et planius explanentur. Inprimis dicendum est explicatos hymnos et hymnicis et precatoriis proprietatibus excellere. Omnes apostropham ad unam deam, nonnumquam ad plures deos (*Amor.* II 13) una cum epithetis habent. Verba precandi maximam partem modo imperativo (*fave*, *respice*, *tuere*, *adhibe*, *parce*) utuntur, sed accidit, ut alii quoque praedicatorum modi adhibeantur, verbi gratia coniunctivus optativus (*faveas*, *subeant-Heroid.* XVIII 61 sq.), aut imperativus una cum prima persona sing. indicativi praesentis alterius verbi coniunctus (*flecte precor-* ibidem v. 64). In unoquoque explicato hymnico fragmento invenimus duplices preces, quae in hymni initio et in eius media parte aut in fine collocantur. Hypomnesin duo tantum hymni, Veneris (*Fasti* IV) et Isidis (*Amor.* II 13) servaverunt. Vota autem in hymno Isidi dedicato (*Amor.* II 13, 23—25) adhibita sunt. Ad hymnica indicia enarratorum fragmentorum pertinent quoque delimitatores, qui dicuntur, ineuntis et exeuntis hymni (*dixi, dixit* in *Fastis* IV 1 et 16) et formula (*Amor.* II 13, 26), quae salutationi aliquid simile habet. Praedicationes horum hymnorum constant ex adiectivis aut substantivis (*pulcherrima*, *alma*, *dea candida*), ex mentionibus genealogicis, ut Graeco verbo utar, denique ex eis, quae ad deorum

Eos LXVI 1978

DE OVIDII CARMINUM ELEGIACORUM FRAGMENTIS HYMNICO-PRECATORIIS

Scripsit

MICHAËL SWOBODA

Ovidius, similiter atque alii Augusteae aetatis poetae, nullum peculiare hymnorum et precationum corpus reliquit. Etiam difficile sit quemquam illius temporis poetam hymnographi nomine appellare. Attamen omnibus poetis Augusti aetate florentibus hymnorum et precationum poetica non solum nota fuit, sed etiam in huius lyricae speciei similitudinem nonnulla carmina sua formabant, aut hymnico--precatoria fragmenta carminibus suis inserebant. Quorum poetarum numero Ovidius quoque annumerandus est, qui elegias suas et alia carmina disticho elegiaco conscripta hymnorum et precationum fragmentis persaepe exornavit. Similem scribendi rationem apud Tibullum et Propertium perscrutatus Ovidium argumenta hymnica et precatoria cum carminibus elegiacis coniuncta rem usitatam et huic litterarum speciei paene propriam duxisse arbitrari audeo. Eius modi certa genera litteraria argumentis ex aliis poesis speciebus sumptis exornandi ratio a poetis Graecis, Homerum, lyricos, scaenicos poetas dico, saepe adhibita est, sed praecipue poetis alexandrinae aetatis grata fuit[1]. Quare Augusti aetatis poetae veterum et alexandrinae aetatis poetarum Graecorum vestigia premere parati morem in litteris antiquitus acceptum servare cupiverunt. In Romanorum poesi iam antea Lucretius in poemate suo de philosophia et persaepe Catullus in carminibus suis eidem rationi fidos sese praestiterunt. Atque etiam Horatius et Vergilius ab argumentis hymnicis et precatoriis in carminibus suis pangendis non abhorrebant. Ovidius quidem ea re ab aliis poetis non distabat, sed quibusdam de causis eius scribendi modus singularem admirationem movet.

Cum in propositam quaestionem inquirere aggredior, silentio praeterire non possum eandem rem iam a R. Wünschio[2] et W. Krausio[3] attactam esse, sed ea, quae laudati viri docti investigaverint, nullam pleniorem exercitationis Ovidianae in argumentis hymnicis adhibendis imaginem nobis praebere existimo.

---

[1] Videas velim: C. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaestiones*, Lipsiae 1903, passim; E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913, p. 152, 160, 163 et 167 sq.; R. Wünsch, i.v. *Hymnos*, RE XVII Halbbd. (1914), col. 145, 166, 167.

[2] Wünsch, *o.c.* col. 177. Hoc loco allatum exemplum ad Termini laudes (*Fasti* II 658—678) pertinet.

[3] W. Kraus, i.v. *P. Ovidius Naso nr 3*, RE XXXVI Halbbd. (1942), col. 1960.

Wenn man die Erklärungen unseres Scholiasten analysiert, erweist sich, dass er sehr oft ganz einfache und wohlbekannte Fragen, vor allem im Bereich grammatischer Konstruktionen erläutert. So wird z. B. das Adjektiv *suetus* gewöhnlich mit dem Dativ gebraucht; auch die Verbindung der Adjektive *securus* und *largus* mit dem Genetiv ist für Vergil nicht besonders bezeichnend, sondern dies taucht bei verschiedenen Autoren auf[15]. Dagegen befindet sich Vergils Vers *Georg.* II 168, den der Scholiast als Beispiel für den Gebrauch *adsuetus* mit dem Dativ zitiert, in *Thesaurus Linguae Latinae* in der Gruppe der Beispiele, hinsichtlich derer nicht entschieden ist, ob sich das genannte Adjektiv mit dem Dativ oder Ablativ verbindet. *Infero* mit dem Dativ kommt bei vielen Autoren vor[16]; ebenso *licet* mit dem Objektsatz in Konjunktiv wird oft, sogar öfters als mit *ut* angewandt. *Utinam* mit dem Konjunktiv Plusquamperfecti drückt normal den unerfüllbaren Wunsch für die Vergangenheit aus. Zu derartigen Bemerkungen können wir noch die Erklärungen des Wortes *annales*, des Beiwortes *Gradivus*[17], der Kastalischen Quelle[18] hinzufügen. Genauso verhält es sich mit dem Adjektiv *Ephyreius*; denn Ephyre, der alte Korinths Name, und das Adjektiv *Ephyreius* tauchen neben Lukan auch bei anderen Autoren[19] auf, sowie das Adjektiv *Molossus* im Sinn des Hauptwortes *canis Molossus*[20]. Was dagegen die Mehrzahl *Gorgones* anbetrifft, ist sich der Scholiast der Tatsache nicht bewusst, dass dieser Name drei Schwestern, die Töchter des Meeresgottes Phorcus und der Ceto (nach anderen der Nymphe Crataeis) bezeichnet. Als ihre Namen werden von den einen Stheno, Euryale und Medusa, von anderen Enyo, Pephredo und Deino erwähnt. Dagegen ist die Einzahl *Gorgo* am häufigsten mit Medusa identisch oder sie bedeutet eine von den drei Schwestern. Die Pluralform finden wir auch bei anderen Autoren. Der Name des Tales *Tempe* kommt in der lateinischen Literatur ausschliesslich in dieser Form vor; deshalb erscheint sie in beiden Werken. Die Konjunktion *quando* hat eine ihrer Grundbedeutungen „weil", sowie *Quin* — warum nicht. Klar ist ferner der Gebrauch der Konjunktion *ut* in dem Sinn „als, wenn" und des Zeitwortes *habitare* mit Accusativ.

Die Erläuterungen des Scholiasten sind für uns oft nicht überzeugend; zu ihnen

---

[15] z. B. *securus* mit dem Genetiv taucht auf: Ov. *Met.* VI i 37; VII 435; Stat. *Th.* XII 781; Verg. *Aen.* VII 304; I 350; X 326; Hor. *Ep.* II 2,17; Quint. VIII 3,51; Tac. *Agr.* 43; *Ann.* III 28; Vell. II 109,4; Sen. *Q.N.* VI 1,2; Val. Max. II 6; largus mit dem Genetiv: z. B. Plaut. *As.* 3, 1, 30; Verg. *Aen.* XI 338; Sil. VII 601; VIII 250.

[16] S. *Thesaurus Linguae Latinae.*

[17] *Gradivus* taucht in der lateinischen Dichtung als Beiwort oder Synonym des Gottes Mars, z. B. Verg. *Aen.* III 325; Val. Fl. V 650; Sil. It. XV 15; 337; Stat. passim auf.

[18] *Castalia* wird schon im Fr. 37 Liv. Andr. erwähnt und später bei zahlreichen lateinischen Dichtern.

[19] z. B. Propert. II 6,1 (*aedes*); Verg. *Georg.* II 464 (*aera*); Ovid. *AA* I 335 (*Creusa*); Sil. It. XIV 52 (*alumni*), Stat. *Theb.* VI (*litus*), Rut. *Itin.* I 319 (*Isthmos*), Claud. *Carm.* 18,90 (*Lais*), Sil. It. XIV 180 (*moenia*).

[20] In derselben Bedeutung taucht *Molossus* z. B. Hor. *Epod.* 6,5; Sen. *Hipp.* 32; Stat. *Ach.* II 72; 747; *Theb.* III 203; Claud. *Carm.* 5,420; 22,215; 24,293; 34,25; Grat. *Cyneg.* 181; 197; Serv. ad Verg. *Georg.* III 405.

Mniej oczywistą wymowę posiadają fragmenty dotyczące rozdawnictw. W dużej ich części Hieronim używał określenia pecunia na oznaczenie rozdawanych pieniędzy. Wszystkie informacje mają mniej więcej jednolity charakter. Mówi się w nich o rozdzielaniu pieniędzy między ubogich i służbę[36] oraz ogólnie o tym, że wielu bogatych okazuje litość pieniędzmi[37]. Można by przyjąć te dane jako mówiące o pieniądzu miedzianym, gdyby nie zbyt wiele spraw niepewnych. Brak opracowań o rozdawnictwach IV i V w. nie pozwala stwierdzić, w jakich monetach dokonywano darów. Wyżej przedstawiony fragment listu o rozdawnictwie w Rzymie może dowodzić, że dokonywano ich w miedzi (bo nummusami) lub w srebrze. Poza tym na oznaczenie pieniędzy w rozdawnictwach używane przez Hieronima były terminy sumptus i pretium[38]. Nie można więc przyjąć, że autor zawsze używał określenia pecunia na oznaczenie pieniędzy w rozdawnictwach.

Pozostałe fragmenty zawierające informacje o pieniądzu jako pecunia dotyczą wyraźnie ogólnego pojęcia pieniędzy i nie można przypisać im chęci wyrażenia przez tę nazwę określenia konkretnej jednostki monetarnej. Dotyczą one miłości do pieniędzy bądź pogardy dla nich[39].

Na oznaczenia ogólne pieniędzy służyły także autorowi określenia sumptus i pretium[40]. Terminu sumptus autor użył na oznaczenie pieniędzy darowywanych. Jedna ze wzmianek ma natomiast charakter przysłowia (CXLVII 2): „Nie potrzebujesz pieniędzy, nie doznajesz ciężkich ciosów".

Pretium w znaczeniu pieniędzy zostało użyte dwukrotnie. W pierwszym wypadku chodziło o pieniądze uzyskane z oszczędności na strojach; druga wzmianka mówiła o zamiłowaniu urzędnika do wina i pieniędzy.

CENNE KRUSZCE W ROLI PIENIĄDZA

Poza wzmiankami o jednostkach pieniężnych autor pisał także o posiadaniu złota i srebra. Informował o chciwych duchownych (CXXV 16/411 r.), że „złoto zawijają w szmaty". Opisał także fakt wysłania dużej ilości złota przez jednego z bogatych wiernych z Hiszpanii, dla kościołów Aleksandrii i Jerozolimy (LXXV 4/399 r.). Być może było to spowodowane wygodą w transporcie i względami bezpieczeństwa — złoto zajmowało mniej miejsca niż bilon. O posiadaniu kruszców pisał także w kilku innych listach[41]. Wzmianki o pieniądzu są jednak o wiele bardziej liczne, tak że nie można mówić na podstawie *Listów* o ograniczeniu jego roli.

W informacjach Hieronima na temat jednostek monetarnych najwyraźniej rysuje się pieniądz złoty. Wyraźnie podana została jego nazwa, a przy określeniach bardziej umownych jak aureus nummus przymiotnik „złoty" od razu pozwalał właściwie zakwalifikować informację.

---

[36] XCII 1,6; CVIII 10,16.

[37] LVIII 6; LXVI 8; LXXVII 6,9.

[38] Pretium — XXXVIII 4/384 r.; sumptus — V 2/374 r.; LVIII 6/ok. 395 r.

[39] XLV 2; LVII 2; LVIII 4; CXXI 6; CXXXII 9.

[40] Sumptus — V 2/374 r.; XLIII 1/385 r.; LVIII 6/ok. 395 r.; CXLVII 2 nie datowany. Pretium — XXXVIII 4/384 r.; CXXX 7/414 r.

[41] XXII 31/384 r.; XLV 3/385 r.; LII 5/394 r.; CXXIII 14/409 r.

Tunc fragor armorum magnaeque per avia voces | auditae... (Luc. I 569)
armorum sonitum toto Germania caelo | audiit... (*Georg.* I 474—475).

Der Scholiast notiert ebenfalls, dass beide Dichter einige derselben Ereignisse aus der römischen Geschichte erwähnen, wie z. B. die Errichtung des Asyls (Luc. I 97; *Aen.* VIII 342—343), die unglückliche Schlacht am Allia (Luc. VII 409; *Aen.* VII 717) und die in dem Krieg mit Parthen verlorenen *tropaea*, die man wiedergewinnen soll (Luc. I 10; *Aen.* VII 606). Ähnlich verfährt der Erläuternde, wenn es sich um die Mythologie handelt. Er weist also darauf hin, dass Lukan und Vergil die Schöpfung des Pferdes von Neptun (Luc. VI 396; *Georg.* I 12—13) und den Garten der Hesperiden erwähnen (Luc. IX 357; *Aen.* IV 484—485).

Man muss ferner hervorheben, dass der Erläuternde auch auf die Analogien sehr allgemeinen Charakters hindeutet; denn es fehlt nicht an Fragmenten, in denen man kaum Ähnlichkeiten zwischen beiden Epikern wahrnehmen kann. So z. B. in der Anmerkung zum Vers I 306 Lukans: *In classem cadit omne nemus*, in dem es sich um den Aushau eines Haines handelt, um Schiffholz zu gewinnen, erläutert der Scholiast den Zweck in folgenden Worten: *ut classes scilicet fiant*, und nachher führt zwei ähnliche Verse aus der *Aeneis* an: *Excisum Euboicae latus ingens rupis in antrum* (*Aen.* VI 42), und: *Portus ab euroo fluctu curvatus in arcum* (*Aen.* II 533). Die Analogie zwischen den zitierten Versen ist, meiner Meinung nach, sehr gering und könnte vielleicht nur auf derselben Funktion beruhen: bei Lukan wird ein Hain, bei Vergil dagegen eine Höhle in Felsen und ein Platz für den Hafen ausgehauen. Ähnlich ist zwischen dem Vers II 694 Lukans: *non anchora voces | movit dum spissis avellitur uncus harenis*, und dem von unserem Scholiasten angeführten Vers Vergils (*Aen.* I 169): *hic fessas non vincula navis | ulla tenet, unco non alligat morsu*, keine nähere Ähnlichkeit zu bemerken. In den *Pharsalia* handelt es sich nämlich darum, dass die Überschiffung in tiefer Stille vorbereitet wird, die sogar vom Ausziehen des Ankers nicht unterbrochen wird; der Vers in der *Aeneis* dagegen gehört zu der Beschreibung des Hafens in Carthago, in dem das Meer so unbewegt ist, dass die Schiffe weder verankert noch mit Ketten befestigt werden müssen. Nur eine sehr oberflächliche Analogie kommt zwischen Vers VII 450 Lukans: *Inmeritaeque nemus Rhodopes pinusque minantis*, und Vergil (*Aen.* IV 88—89): *...pendent opera interrupta minaeque | murorum ingentes...*, vor, auf die der Scholiast seine Aufmerksamkeit lenkt; denn sie besteht bloss aus dem allgemeinem Gedanken; bei Lukan ragen die Kiefer in den Himmel vor, bei Vergil die Mauern, auf denen man die Arbeiten unterbrochen hat. Ähnlich verhält es sich mit den Hyrcania betreffenden Versen (*Phars.* III 268; *Aen.* IV 367), sowie mit den Zeilen *Phars.* III 292 und *Aen.* IV 198, in denen beide Dichter den von Griechen und Römern mit Iuppiter identifizierten Gott Hammon erwähnen, obwohl jeder aus einem anderen Grund: Lukan nennt ihn als einen Gott-Symbol des aegyptischen Staates, Vergil als Vater des Königs Jarbas[14].

---

[14] Andere oberflächliche Analogien z. B. Luc. IX 818 — *Aen.* VI 278; Luc. VII 380 — Verg. *Aen.* VI 75; Luc. II 612 — Verg. *Aen.* VI 20—21; Luc. IX 945 — *Aen.* VIII 654; Luc. VI 743 — *Aen.* VIII 246; Luc. VIII 43 — *Aen.* IX 843.

etiam versibus 73—84 et ad multas res aut personas dirigitur: ad sidera, lunam, noctem, Parcas, Styga, Gorgones, Faunos, Satyros, Lares, flumina, deos, nymphas, omnes veteres et novos sine nomine deos, qui a mundi principio (*ab antiquo Chao*) exstiterunt. Cumulata in hac parte epitheta ex participiis, enuntiatis relativis substantivisque constant. Quae epitheta maximam partem fabulas Orphicorum hymnorum more oratione significant. Versu octogesimo quarto communes preces et formula hymni advocantis (*adeste*) continentur. Precationis expositio per strophas fere composita completur versibus 85—96, quibus poeta primum occasionem ad precandum datam (vv. 85—86) describit, tum (vv. 87—96) deos rogat, ut optata expleant et is, qui carmen accipiat, missum sibi carmen ulciscendi signum esse intellegat. Hoc loco Ovidius significatione fabulosa usus est (vv. 89—90):

> ... ut non mea dicta, sed illa
> Pasiphaës generi verba fuisse putet.

Versus 91—96 de persona, cui carmen missum est, Ibidis nomine appellata, narrat eique maledicit.

Omnia, quae adhuc acta essent, ad horribile quoddam sacrificium faciendum praeparationem fuisse apparet. Cui sacrificio poeta sacerdos praeest. Ibis ante funeris sui aram stans hostiae partes agit et spectantium lugubribus vestibus indutorum turba maestis verbis dictis et lacrimis profusis terribilis visu spectaculi horrorem excitat (vv. 97—106). Versibus 107—126 poeta Ibin omnibus modis detestatur. Denique omnia, quae praedicta sint, eventura esse signo a Phoebo et avium volatu accepto sperat. His verbis pronuntiatis toti precationi finis factus est (vv. 127—128).

Precationibus aliquot praeterea fragmenta in *Fastis* obvia annumero. Sed ea diligenter explicare omitto, quippe quae neque plenam precationis structuram, neque ullum commemoratu dignum indicium habeant. Attamen omnibus praestat una precatio ad Martem directa (*Fasti* V 571—577), quae, quamquam brevis, omnia classicae precationis membra, praeparationem, hypomnesin, allocutionem, preces, vota continet. Reliquae precationes nonnullas tantum partes habent, ut precatio Palis (*Fasti* IV 759—776) apostropham, preces, votaque. In precatione tribus deis, Iovi, Marti, Vestae dicata (*Fasti* IV 827—832) allocutionem (epithetis solus Mars et Vesta ornati sunt) et preces invenimus. Numae silvarum deis missa precatio (*Fasti* III 309—311) hypomnesin, apostropham, preces habet. Eiusdem Numae Iovi dicata precatio (*Fasti* III 333—336) ex apostropha, epithetis, hypomnesi, precibus constat. Omnium enumeratarum precationum verba precandi modo imperativo aut coniunctivo optativo exprimuntur.

Denique commemorare mihi liceat duas etiam ad Iovem-Caesarem missas precationes, *Trist.* V 2, 45—78 et *Trist.* V 11, 23—30 dico, in quibus apostropham tantum et preces conspicimus.

Precationem puto breve insuper fragmentum parturientium patronae sacrum (*Fasti* III 255—256):

> ... tu nobis lucem, Lucina, dedisti!
> ... tu voto parturientis ades!

poeta Apollinem auxilium rogat (*te precor... adsit tua laurea nobis*), tum precatur, ut pariter vati et medenti succurrat. In *Remediis* enim Ovidius medici quoque partes agit. In versu secundo poeta deum nominatim invocat (*Phoebe*) et potestatem eius laudat. Dei aretalogia etiam duodeoctogesimo versu locupletata est.

In hoc commentariolo enarrata sunt omnia Ovidii carminum elegiacorum fragmenta, quae hymnis, precationibus, piis suspiriis, invocationibus similia videbantur. In fragmentorum hymnicorum numero nulla inventa sunt, quae notos Graecorum hymnos structura sua in mentem redigant. Attamen in nonnullis Ovidii hymnis aut hymnorum Homericorum, aut Callimachi, aut Orphicorum proprietates persaepe secum permixtae et confusae investigari possunt. Apud Ovidium hymnos advocantes corpus maxime consertum efficere arbitror (*Rem. amor.* 704—706, *Fasti* I 65—71, III 1—10 dico). Qui praeterea singulari indicio excellunt, cum prooemii novam narrationem praeparantis partes agunt. Exsistunt quoque apud Ovidium hymnorum exempla, quae in expositione Orphicorum hymnorum artem imitentur (*Trist.* V 3, 35—46, *Fasti* V 663—690). In nonnullis hymnicis fragmentis poeta sacrificii, quo durante hymnus cantatur, participes in conspectum producit (*Fasti* II 659—678). Nonnumquam praeter deum etiam Caesar hymno celebrabatur (*Trist.* I 2, 1—13). Accidit quoque, ut difficile sit discernere, hymnumne, an precationem investigatum fragmentum existimandum sit. Utriusque enim speciei litterariae proprietates admodum secum permixtae sunt. Gravissimum argumentum, quo nixi explicatum fragmentum hymnum putamus, pars epica est, quae in hymnis tantum usitata fuit. Atqui non desunt hymnica fragmenta, in quibus vota, aut praeparationis ad precandum descriptio appareant, quae res precatoria indicia potius videntur (cf. *Amor.* II 13, 23—25 et *Heroid.* XVIII 61). At contra inveniuntur fragmenta, quae, quamvis parte media privata sint, magis hymnum quam precationem agnoscamus (cf. *Amor.* II 13, 7—25). Quae cum ita sint Ovidium sua sponte permixtam quandam et confusam hymnicae precationis, aut precatorii hymni speciem fecisse suspicor, ut obscurae inter utramque speciem litterariam diversitatis fines denique demoveantur. Hymnicum fragmentum in elegiacum carmen ab Ovidio inductum semper aut alicuius dei versibus persequendi consilio (maximam partem in *Fastis*), aut casu quodam oblato, verbi gratia Corinnae morbo (*Amor.* II 13), aut agentis personae animi motu (*Heroid.* XVIII et *Amor.* II 13) constitutum est. Hymnus nonnumquam ridiculi et ironiae fons est, cui rei hymnus Mercurii (*Fasti* V 663—690) documento esse potest. Hymnicae partes epicae narrationi, mimica invocatione praemissa, intexuntur. Hymnus nonnumquam tamquam ad verbum a poeta citatus videtur (*Fasti* IV 1 sq.). Variae adhibendi hymnos rationes poetae artificium demonstrant. Optimum exemplum eius modi variorum elementorum artificiosae coniunctionis, ad novam perfectam speciem efficiendam aptae, Minervae laudes (*Fasti* III 809—848) esse possunt.

Plurimas precationes in *Fastis* et *Tristibus* invenimus, in aliis carminibus raro occurrunt. Pulcherrimam precationem puto eam, quam Claudia Quinta ad Cybelen (*Fasti* IV 313—324) dirigit, cum eius proprietates precantis indoli atque ingenio accommodentur. Commemoratu digna videtur quoque precatio, qua sacerdos deam Robiginem celebrat (*Fasti* IV 911—932). In hac precatione agricola promissa

este salutati tempus in omne mihi) expressa est. Versibus 35—40 preces cum duobus verbis precandi (*exonerate, dicite*) continentur. Preces ad Caesarem quoque diriguntur.

De eisdem factis narrat quoque elegia *Trist.* I 4, in cuius ultimis versibus (vv. 25—28) poeta maris deos precatur. Quae precatio solam apostropham (*caerulei ... numina ponti*) et tres preces habet. Tria verba precandi modo imperativo (*parcite, subducite*) et coniunctivo optativo (*sit satis*) sunt. Poeta precatur, ut maris dei benevolentiam ac misericordiam erga se declarent et se a morte in maris undis liberent.

Subiectivae naturae duae etiam precationes sunt. Quarum prima (*Trist.* IV 3, 1—10) ad magnam et minorem Ursam dirigitur et constat ex apostropha (v. 1) et enuntiatis relativis, quibus poeta constellationes describit (vv. 1—2). Versibus 3—6 aliae insuper utriusque constellationis proprietates laudantur, qua re poeta demonstrat, cur has deas precari constituerit. In versibus 7—10 duas preces invenimus. Primum poeta rogat, ut stellae Romam aspiciant, cuius fines olim Remus neglexerit (significatio plane fabulosa, quae in hymni parte epica adhibebatur), deinde, ut stellae sibi referant, utrum poetae uxor fida sit, necne. Hoc loco precatio repente intermittitur. Poeta eo adductus est, ut eius de uxoris fido amore dubitationem sensu carere intellegeret. In explicato precatorio fragmento quattuor verba precandi inveniuntur (*aspicite, precor, convertite, referte*).

Secunda precatio (*Trist.* IV 10, 115—128) gratiarum actionis indicium habet. Talis citatae precationis indoles e totius elegiae natura pendet, in qua poeta de vita sua narret. In precatorii elegiae fragmenti initio poeta Musae gratias agit, sed allocutio (*Musa*) in centesimo septimo decimo demum versu invenitur. Versibus autem sequentibus poeta pietatem suam argumentis confirmat. Ovidius Musae gratias agit, utpote quae poetae vitam, solacia, curarum requiem, gloriam, nomen apud homines dederit.

Tritae precationis formam duo quoque longa carmina exhibent. De secundo in primis *Tristium* libro cogito, qui totus una magna elegia eaque precatoriae naturae est. Quingentis duodeoctoginta versibus solae Caesaris laudes, incantamenta precesque continentur. Est quoque hypomnesis (vv. 55—74), qua poeta pietatem suam erga imperatorem demonstrare cupiat. Enarratae modo elegiae proprietates praedicationis officio funguntur. Preces cum allocutione (*pater*) et epithetis, quibus laudata persona ornatur, versibus 573—578 expressae sunt.

Sed singularem admirationem movet fragmentum carminis, quod inscribitur *Ibis* (vv. 67—126). Fragmentum incipit effusa apostropha ad terrae, maris, caeli deos (vv. 67—68) — enuntiatum relativum hoc loco semel adhibitum est, quam excipiunt communes preces (vv. 69—70):

> huc, precor, huc omnes vestras advertite mentes,
> et sinite optatis pondus inesse meis.

Verbum *advertite mentes* idem significat atque formula *ades* in hymnis advocantibus saepe usitata. Versus 71—72 apostropham ad terram, mare, aethera, tria, quae dicuntur, elementa et duplicatas preces (*meas accipe preces*) continent. In hac parte solus aether adiectivo (*summe*) definitus est. Apostropha duplicatur iteraturque

... semperque colonus
absenti possit solvere vota tibi,

quae sacerdos solvere non promittit, sed rogat, ut colonus ea explere possit. Admirationem nostram movet hoc loco adhibita locutio: *tibi absenti*, quae demonstrat enarratum hymnum Robiginis sacrum tamquam hymno advocanti contrarium fictum esse. Robigo enim talis dea fuit, ut eius absentia tantum agricolis divitias praeberet. Itaque precationibus non vocabatur, sed, ut abesset, rogabatur.

Animos nostros in se convertit etiam Euandri precatio (*Fasti* I 509—514). Euander nave ad Italiae litora appulsa deos ignotae sibi terrae precatur[14]. Quae precatio in mentem nostram redigit dramatis personas, quae e longinquo itinere domum revertentes deos patrios et terram salutare solitae sunt[15]. Huiusce precationis expositio constat e quattuor versibus et quattuor apostrophis. Euander alloquitur deos terrae, in quam venit (*di petitorum locorum*), ipsam terram, quam caelo novos deos daturam esse auguratur, fontes quoque et flumina terrae, quam hospitalem appellat, denique nemorum nymphas et Naiadum choros salutat. In hoc precationis prooemio (vv. 509—512) commune verbum precandi (*salvete*) adhibitum est. Ultimi duo versus continent preces, in quibus duo verba precandi (*este visi*, *tacta sit*) invenimus. Precationis materia verbis: *bonis avibus et felici pede*, expressa est. Euander deorum gratiam sibi et filio deprecatur. Versus 515—536 vaticinationis partes agunt, cum Euander provideat, quae ab Aeneae in Italiam adventu usque ad Iuliam Augustam in deorum numerum relatam futura sint. Quod laudatae precationis fragmentum singulare partis epicae genus ducendum est. Huic epicae parti brevis Vestae precatio inserta est (v. 528): ... *Iliacos accipe, Vesta, deos.*

Si enarrata precatio salutatio appellari potest, alio precatorio fragmento (*Trist.* I 3, 31—40) poetam urbi ultimum vale dicere cupere manifestum est. Hac precatione enim Ovidius, cum in exsilium proficisceretur, Romae deos adorabat. Preces suas poeta ad Romae deos, praecipue Capitolinos et eorum templa dirigit. Epitheta, quibus poeta deos in precationis expositione ornavit, perspicuam animi motus gradationem exprimunt. Quapropter ad singula mentes nostras advertamus: *numina vicinis habitantia sedibus* — haec loci descriptio arte coniungitur cum antecedentibus versibus (vv. 29—30: ... *Capitolia cernens, quae nostro frustra iuncta fuere Lari*), et demonstrat hoc loco poetam de deis in Capitolio cultis dicere, quippe qui prope montem Capitolinum domicilium suum habuerit. Secunda definitio pertinet ad deorum templa, quae poeta iam numquam viderit (*iamque oculis numquam templa videnda meis*). Quae res significat poetam non modo deis patriis, sed etiam deorum templis, quae urbi decori atque ornamento sint, amissis maximo affici dolore. Commemoratae adhuc allocutiones in unum corpus coniunguntur tertia generali quidem, sed vi plena definitione: *dique relinquendi, quos urbs habet alta Quirini* (v. 33). Poeta, ut ex his verbis efficitur, non solum Romam sibi aequalem deflet, sed etiam omnem eius veterem historiam, quam toto corde adamavit. Salutatio versu tricesimo quarto

---

[14] Similiter, sed alia occasione data precatur Aeneas in Vergilii *Aen.* VIII 70—78.

[15] Cf. Aeschyl. *Ag.* 503 sq. et 810 sq. Similiter res se habet in comoedia Romana, ut in Plauti *Stich.* 402 sq., *Trin.* 820 sq., *Bacch.* 170 et al.

The author mentioned the denarius twice: first when he talked about a bad merchant, who had denarii and didn't invest them; second when he wrote about distribution in Rome (384) from which we know that denarius was equal to one or two nummi. We can say more about denarius value after a confrontation with nummus. The description about distribution in Rome was useful in that matter. Assuming that a sum which was distributed had to secure a days maintaince and taking under consideration the price of wheat, 1 solidus = 15∼30 nummuses. By Giesecke it would be an argenteus, which however in the Diocletian time had 100 denarii. Then we only could say that Jerom's nummus and denarius probably were silver coins and had a big buying power.

The information about old units (aes, quadrans) in circulation could be a result from the *Bible* and classic authors lecture.

Jerom's correspondention wasn't confirmed that pecunia was a name of copper coins.

No information about metal as a coin was confirmed that metal had a smaller weight then coin.

non Musae quidem, sed nymphae Egeriae dicatum repraesentat invocatio, quae narrationem de Saliis, sanctis Martis ancilibus eorumque fabricatore Mamurio antecedit (*Fasti* III 261—262):

nympha, mone, nemori stagnoque operata Dianae,
nympha, Numae coniunx, ad tua facta veni.

In hac invocatione repetitur vox nymphae in utriusque versus initio et haec generalis allocutio in secundo distichi versu propius explicata est (*Numae coniunx*). Vocatae nymphae nomen poeta versu ducentesimo septuagesimo quinto demum prodit: *Egeria est, quae praebet aquas, dea grata Camenis*. Quae cum ita sint Egeria in hoc fragmento idem significat atque Musa. Ex allato disticho potestatem et genealogiam nymphae cognoscimus. Preces duobus verbis (*mone*, *ad tua facta veni*) expressae sunt. Primum verbum declarat rationem, quae inter Musam et poetam intercedit, secundum in hymnis advocantibus in usu fuit.

Cum Ovidius Palilia describere aggreditur, deam Palem his verbis alloquitur (*Fasti* IV 723—724):

alma Pales, faveas pastoria sacra canenti,
prosequor officio si tua festa pio.

In allata invocatione tria indicia precatoria, apostropham, preces (verbum precandi in coniunctivo optativo), hypomnesin invenimus.

Effusior invocatio in *Fastis* V 183—192 occurrit. Primus versus hymni advocantis indicium (*ades*) habet et ex apostropha (*mater florum*) et participiali definitione constat, qua laeta sollemnis in honorem Florae celebrati natura exhibetur (*ludis celebranda iocosis*). Versibus 184—190 commemorat poeta deae auctoritatem, sollemnitatis in eius honorem celebrandae tempus, deae colendae rationem, quibus de rebus iam antea dixit. Versibus autem 191—192 preces continentur, quae etiam postea (v. 277) repetitae de Floralium origine docent. Versibus iam allatis rogat poeta, ut ipsa dea de se narret. Omnia, quae dea de Floralibus dicit, colloquii cum dea formam habent et versibus 377—378 demum ad finem perducuntur. Hoc loco poeta aeternam gloriam carmini suo a dea petit.

Invocatione incipit poetae cum Clio colloquium (*Fasti* VI 798—800). Qua ad finem perducta Musa Marciae laudes poetae pronuntiat. Invocationes Bacchi duobus locis (*Fasti* III 714 et 789—790) inveniuntur et semper cum invocati dei rebus coniunguntur. Utrique invocationi sola apostropha cum effusiore definitione in secunda invocatione (*Fasti* III 789—790) et preces, in secunda invocatione duplicatae, sunt. Verba precandi aut modo imperativo aut coniunctivo optativo expressa sunt.

Invocatio Palladis (*Fasti* III 834) adhibet verbum precandi in tertia persona sing. coniunctivi optativi et hypomnesi (*si mereor*) incipit. Magnae Matris cultum interpretari poeta Musas iubet (*Fasti* IV 193—194). Praeter verbum precandi in modo imperativo (*pandite*) et preces in hac aucta Musarum invocatione apostropha invenitur: *mandati memores, Heliconis alumnae*. Una tantum invocatio in *Rem. amor.* 75—78 occurrit. Quae mediae cuiusdam inter invocationem et precationem speciei litterariae proprietates exhibet. Continet enim duplicatas preces. Primum

verbum precandi (*fer opem*) continet. Versus 36—42 praedicationem amplectuntur, quae ex dei potentiae et eius comitum descriptione constat. Eodem loco fabulis de Lycurgo a Libero poena affecto et Pentheo, quippe qui deum colere noluerint, de sideribus Corona appellatis amorem dei in Ariadnam ab oblivione vindicantibus oratione significatis dei potentia illustratur. Eo modo accumulatae fabulosae significationes illam Orphicorum hymnorum conventionem poeticam redolent[7] et partis epicae hymni officium faciunt. Versibus 43—46 apostropha bis (*pulcherrima* v. 43 et *Bacche* v. 46), verbum autem precandi (*ades*, *releves*, *flectere tempta*), similiter atque preces ter repetuntur. Versus quadragesimus quartus: *unum de numero me memor esse tuo* hypomnesis munere fungitur.

Orphicorum hymnorum usum ostendit quoque fragmentum in *Fastis* V 7—8 inventum. Quod incipit epico verbo precandi (*dicite*) et clarae apostrophae inopiam duobus locis poeta compensat. Versibus 7—8 commemorantur loca, quae Musae incolunt, significatur fabula de Perseo Medusae victore et de fonte, qui equi Pegasi ungulae ictu e terra erupit. Nono autem versu certiores facti sumus deas (sc. Musas) dissensisse. Cui rei? interrogamus. Respondere audeo deas nomen mensis Maii perpetuo carmine epico explanari noluisse. Verbis enim *dissensere deae* a poeta dictis singulae Musae quaestiones suas, aetiis refertas proponunt (vv. 9—108). Totum hoc fragmentum partem mediam hymni efficit, quam ad finem productam excipit hymni epilogus precatoriae indolis (vv. 109—110):

gratia Pieridum nobis aequaliter adsit,
nullaque laudetur plusve minusve mihi.

Primus allatus versus continet preces (verbum precandi: *adsit*), secundus autem vota. Enarratum fragmentum subiectiva, ut dicitur, natura est, quam ob rem, Wünschium secutus, idem subiectivis hymnis annumerandum esse arbitror[8].

Eadem natura excellit quoque hymnus deis maris et coeli in navigatione dicatus (*Trist.* I 2, 1—13). Incipit apostropha (*di maris et coeli*), in secundo versu exstant preces cum duobus verbis precandi (*solvere parcite* et *neve*, *precor*, *subscribite*). Preces ad deos et per eos etiam ad Caesarem diriguntur. In quarto versu invenitur hypomnesis sententiae forma composita: *saepe premente deo fert deus alter opem*, in qua poeta Caesaris iram oratione designat. Hypomnesin pars media consequitur (vv. 5—10), quae priorem sententiam prolatis fabulis singulorum deorum in homines mentes illustrantibus corroborat. Versibus 11—13 allata est Ovidio salutis suae dubitatio et huic fragmento finem faciunt haec:

verba miser frustra non proficientia perdo.

Preces et apostropha contexuntur etiam versibus 59—70, in quibus Caesaris ira et poetae relegatio iterum commemorantur. Dei in hoc hymno vocati enuntiatis relativis descripti sunt. Plures preces in enarrata elegia (vv. 71—74, 87—90, 105—106) inveniuntur. Quae agglomeratae preces poetae animi motus optime depingunt.

---

[7] Cf. J. Danielewicz, *Morfologia hymnu antycznego*, Poznań 1976, p. 79 sq. et 102.
[8] Cf. Wünsch, *o. c.* col. 142.

et *Fastis*. In aliis eius elegiacis operibus eius modi lyricae insertiones rarae sunt. In *Amoribus* III 2, ut exemplo utar, describit poeta sollemnitatem quandam in Circo celebratam, cuius ipse una cum puella sua particeps fit. Puellae admirationem, ut ex quinto versu conficitur, ludi tantum movent, poeta autem comitem suam assidue spectat et eius pulchritudinem et mores deliberat (vv. 9—42). Actionis loco et causis eo modo descriptis sollemnis pompa nuntiatur et cavea ad rituale silentium servandum evocatur (*Amor*. III 2, 43—44):

> sed iam pompa venit. linguis animisque favete!
> tempus adest plausus. aurea pompa venit.

Descriptae sollemnitatis dignitatem et splendorem artificiosa complexio in hoc disticho adhibita auget. Versu quadragesimo quinto describitur signum deae Victoriae passis alis in pompa portatum, quae res poetam ad precandum incitat. Poeta deam vocat (*ades*) et orat, ut sibi victoriam in amore det. In eodem versu exstat quoque ad deam allocutio (v. 46), versibus autem 47—50 poeta ad varios deos colendos homines adhortatur. De se hoc loco tacet, cum cupiditates suas plane opponit studiis eorum, quos admonet, ut certos deos venerentur. Itaque Neptunum nautae, Martem milites colere debent. Similes adhortationes etiam versibus 51—54 expressae sunt. Nonnullae rogationis formam habent. Primo disticho (vv. 51—52) poeta Apollinem orat, ut auguribus, Dianam, ut venantibus faveat. Verbum precandi (*adsit*) pertinet tantum ad hexametrum. In pentametro (*artifices in te verte… manus*) rogat poeta Minervam, ut artifices ad patronam suam colendam incitet. Verbum precandi hoc loco imperativo modo expressum est (*verte*). Secundo disticho (vv. 53—54) admonet poeta agricolas, ut Cererem et Bacchum, pugiles Pollucem, equites Castorem colant. In hoc disticho verba precandi imperativi (*adsurgite*) et coniunctivi praes. optativi (*placet*) formam habent. Omnibus deis et hominibus supra commemoratis opponit poeta se ipsum (*nos*), Venerem (*tibi blanda Venus*) Amoresque (*puerisque potentibus arcu* — v. 55). Totus hexameter et pentametri initium (vv. 55—56) continet hypomnesin usque ad verbum: *plaudimus*. Eo modo demonstravit poeta descriptae sollemnitatis se spectatorem tantum fuisse, cuius omnes animi motus et mentes in amoris dea occupata essent. Preces in versibus demum 56—67 conspicimus, in quibus apostropha ad deam (*diva*) iam iteratur et ea, quae poeta a dea petit, versu quinquagesimo sexto generaliter expressa, versu sequenti explanantur. Poeta precatur, ut puella benevola sit et se a poeta amari sinat. Versus duodesexagesimus: *annuit, et motu signa secunda dedit*, bonam spem auguratur et ipsi precationi finem facit. A versu undesexagesimo deae partes agit amica, quam poeta ut deam alloquitur, cum ei multa promissa dat, quae vota in precationibus usitata in mentem redigunt (usque ad v. 64).

Trita quidem structura sed singulis rebus novis precatio Claudiae Quintae ad Cybelen versa (*Fasti* IV 313—324) excellit. Precatorii fragmenti initium describit, quo modo Claudia ad precandum se praeparaverit:

> … castarum processit ab agmine matrum
> et manibus puram fluminis hausit aquam
> ter caput inrorat, ter tollit in aethera palmas.

Versus citatum fragmentum praecedentes (vv. 253—254), quibus poeta mulieres adhortatur, ut deae flores dent et floribus caput cingant, praeparationis ad precandum partes agunt. Repetitum in precationis initio verbum *dicite* ostendit precationis textum quasi usitatae cuiusdam precationis formulam allatum esse, id quod eodem imperativo in ipsius precationis textu quoque adhibito corroborari videtur. Laudatorum versuum primus allocutionem et hypomnesin, secundus ipsas preces et verbum precandi (*ades*) continet.

Eidem generi litterario subicienda est praeterea brevis Sapphus precatio in *Heroid.* XV 57—58. Versus quinquagesimus septimus: *tu quoque, quae montes celebras, Erycina, Sicanos* habet apostropham ad Venerem, Erycinam appellatam et enuntiatum relativum, quo locus deae cultus definitur. In versu autem, qui sequitur (v. 58): *nam tua sum — vati consule, diva, tuae*! hypomnesin, preces et iteratam allocutionem (*diva*) invenimus.

Ultimum precatorium fragmentum distichum *Art. amat.* III 347—348 existimo. In primo versu duplicem apostropham, ad Phoebum et vatum numina conspicimus. Anaphora et epanaphora in hoc versu commemoratu dignae videntur:

o ita, Phoebe, velis, ita vos, pia numina vatum.

Verbum precandi (*velis*) omissum est quidem in secunda hexametri parte, sed idem verbum numero plurali (*velitis*) in hac parte repetendum esse haud difficile est conicere. In secunda allati hexametri parte apostrophae locum pronomen obtinet, reliquae autem voces (*pia numina vatum*) et totus versus, qui sequitur, pronominalem allocutionem propius explanant. In secundo enarrati distichi versu Bacchus epitheto (*insignis cornu*) in Graecorum et Romanorum poesi notissimo[16], ornatus est, Musae autem novem deae appellatae sunt. Verbis: *pia numina vatum* (v. 347) hypomnesis quoque continetur, qua demonstratur causa, cur poeta eos ipsos deos vocaverit.

Sequitur, ut de aliquot brevissimis precatoriis fragmentis disputemus, quae H. Meyerum secutus[17], pia, quae dicuntur, suspiria appellare audeo[18]. Eo nomine definitae precationes duo tantum classicae precationis membra habent, apostropham et preces. Id genus membra haec precatoria fragmenta ostendunt: *Trist.* III 1, 77—78, III 2, 27—30, III 12, 53—54, *Fasti* I 287—288, I 712, II 483—486.

Precationibus invocationes quoque similes sunt, quarum pauca exempla saepissime in *Fastis* invenimus. Quae rhapsodicae, ut Graeco verbo utar, naturae sunt, quamvis non semper Musis mittantur. Accidit enim, ut poeta aliquam rem perseveraturus ab aliis quoque deis invocatis auxilium petat[19]. Id genus prooemium epicum

---

[16] Cf. *Poetae Lyr. Graec.* III[4] 656 (Bergk); Hor. *Carm.* II 19,30; Tib. II 1,3; Ovid. *Amor.* III 15,17; *Ars amat.* II 380.

[17] H. Meyer, *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, Würzburg 1933, p. 13.

[18] Cf. M. Swoboda, *Modlitwy i inne partie liryczne w „Eneidzie" Wergiliusza*, Symb. Phil. Posn. II 1975, p. 76.

[19] I. Stenzel, *De ratione quae inter carminum epicorum prooemia et hymnicam poesin intercedere videatur*, Diss. Wratislaviae 1908, p. 2, et Meyer, *o. c.* p. 36, Aristotelis *Rhet.* III 14, p. 1415 a, nixi tria prooemiorum epicorum genera discernunt: invocationes, apostrophas ad auditores et hymnos. Invocationes adhortationes Musarum (ut apud Homerum) putant.

100 solidusów. Zgromadził je pracując w swoim zawodzie. Stanowiło to, przy wadze solidusa 4,45 g, 445 gramów złota. Pięciu tysiącom mnichów z Nitrii suma taka wydawała się ogromna. Jest to zresztą zrozumiałe. Dla porównania można podać, że annona żołnierska w Numidii i Mauretanii w 445 r. wynosiła 4 solidusy na rok, przy czym sytuacja żołnierzy była na ogół lepsza niż rzemieślników. Przeczy temu jedynie informacja, że w V w. pracownik w pełni zatrudniony w budownictwie przez cały rok mógł zarobić 7 solidusów[5]. Musiał to być jednak pracownik o bardzo poszukiwanej specjalizacji. Podane przez G. Mickwitza zarobki w Egipcie w III—IV w. są niższe: od 1 talentu na miesiąc w pocz. III w. do 3 solidusów na pół roku w przełomie IV i V w.[6] Wspomniany mnich musiałby gromadzić swoje oszczędności przez 14—16 lat, nic nie wydając na swoje utrzymanie oraz nie płacąc podatku. Brak jednak danych na temat czasu, przez jaki tkacz ten uprawiał swój zawód. Z kontekstu listu wynika raczej, że będąc już mnichem człowiek ten nie zarabiał swoją pracą, ponieważ Hieronim nie ganił go za to (co czynił w innych wypadkach) oraz wyrażał się o nim pozytywnie. Prawdopodobnie rzemieślnik ten zebrał cały swój majątek przed wstąpieniem do zakonu. Opisany przypadek może dowodzić występowania większych zarobków, niż to się przyjmuje na podstawie innych, nielicznych źródeł. Być może tkacz ten był właścicielem większego warsztatu z pracownikami najemnymi — brak na to jednak dowodów w liście. Ważne wydaje się to, że rzemieślnik był w stanie zgromadzić tak znaczną sumę w złocie — co może dowodzić dostępności złota nawet dla warstwy średniej.

Termin „złoty pieniądz" (aureus nummus) został użyty w listach z 396 r. i 414 r.[7] Jeśli przyjąć, że nie istniała inna jednostka złotych pieniędzy poza solidusem, to nazwa użyta przez Hieronima oznacza właśnie solidus[8].

PIENIĄDZ SREBRNY I BRĄZOWY

Brak w *Listach* wzmianek wprost o będących, współcześnie Hieronimowi, w obiegu srebrnych monetach, mimo że kilkakrotnie autor pisał o argenteusach[9]. W jednym z listów informował o nich przy okazji wspomnienia o Judaszu i jego 30 argenteusach. Tekst Hieronima zgadza się dokładnie z informacją w Ewangelii św. Mateusza (26, 15). W drugim liście argenteus wystąpił w urywku, który posłużył Hieronimowi jako przykład w rozprawie o poprawnym tłumaczeniu. Podany przez autora przy-

---

[5] Jones, *o. c.* s. 447, 858.

[6] Mickwitz, *o. c.* s. 228.

[7] LXI 3 z 396 r.: *Non est eiusdem hominis et aureos nummos et scripturas probe, et degustare vina et Prophetas, vel Apostolos intelligere*; CXXX 19 z 414 r.: *haec vidimus et patimur et, si aureus nummus adfulserit, inter bona opera deputamus.*

[8] Nie wydaje się prawdopodobne ścisłe powiązanie terminu użytego przez Hieronima z występowaniem identycznego określenia we wczesnym cesarstwie (u Phil. XII 8,20 i Pliniusza St., *N. h.* XXXIII 3,47 — wg F. Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, Berlin 1862, s. 231).

[9] W listach XXII 33 z 384 r. i LVII 7 z 395 r. Srebrne monety późnego cesarstwa to argenteus i „ćwiartka" argenteusa, których na solidus wchodziło odpowiednio 15 i 30 — W. Giesecke, *Antikes Geldwesen*, Leipzig 1938, s. 218—219; lub milliarense emitowane między 348 r. a 396 r. i będące 1/24 solidusa — Jones, *o.c.* s. 439.

à ...: le nom des bénéficiaires manque. A. Allmer, ici, ne propose aucune restitution. C'est, semble-t-il, la logique des restitutions antérieures qui a suggéré à Mommsen de lire[10]:

[ea pecunia ad Augustales per] TINEAT

la somme sera versée à la caisse des *Augustales* ou (et ici le texte est indiscutable) à celle du fisc impérial (fin de la ligne 16, et ligne 17).

— De la ligne 18 à 21, Fadius Secundus demande que le texte de sa lettre soit gravé sur une table de bronze placée devant le temple ...: A. Allmer complète une nouvelle lacune, au début de la ligne 20, par le mot *Augusti* (ce qui est encore, remarquons-le, dans la logique des restitutions précédentes). Ce texte doit figurer encore sur le côté droit de la statue. A. Allmer[11] fait ici remarquer qu'il s'agit de la droite de la statue, mais du côté gauche pour un observateur: c'est bien ainsi que l'inscription est disposée sur notre piédestal.

— Les lignes 24 à 26 comportent une sorte de certificat d'authenticité, donné par Fadius Secundus.

— Enfin les lignes 27 à 30 expriment la décision du conseil des *fabri subaediani* de placer devant le temple, à l'endroit le plus fréquenté, le souvenir des bienfaits de leur patron.

C'est bien à cette décision que nous devons de connaître Fadius Secundus, dont le piédestal de la statue est parvenu jusqu'à nous[12], portant sur sa droite (et sur notre gauche) le texte d'une lettre aux *fabri subaediani.*

A. Héron de Villefosse, étudiant ce document pour en compléter les données à l'aide des renseignements fournis par les tessons d'amphores trouvés au Testaccio, a accepté pour l'essentiel cette analyse: selon lui[13], l'absence de la filiation dans le nom du personnage et le caractère grec de son *cognomen Musa* ne laissent „aucun doute sur son origine. C'était ce que nous appelons un parvenu, un ancien esclave, originairement désigné sous le nom de Musa, qui, grâce à son intelligence, était arrivé à la fortune après son affranchissement". A l'appui de cette conclusion, A. Héron de Villefosse ajoute des arguments psychologiques: à l'examen de ce piédestal de statue, écrit-il, on voit clairement que „dans l'ordinaire de la vie, Fadius oubliait volontiers, et même intentionnellement, son surnom servile"[14]. C'est que le statut d'affranchi paraît étonnant, pour un homme gratifié d'une assez belle carrière municipale (*omnibus honoribus in colonia sua functo, flamen templi novi*), et dont même un petit-fils est clarissime. A. Allmer[15] considérant les choses pour ainsi dire à rebours, en partant de ce qualificatif donné au petit-fils, avait expliqué la belle réussite sociale de Fadius Secundus par le mariage de sa fille avec un séna-

---

[10] Cité par A. Allmer, Revue épigraphique, p. 191. Cette logique rend parfaitement compte de l'effet cumulatif des lacunes des deux faces, dont nous avons parlé. Hirschfeld, au CIL XII 4393, ne propose aucune restitution.

[11] Allmer, *o.c.* p. 159.

[12] Sur les circonstances de la découverte, cf. Héron de Villefosse, *o.c.* pp. 6 et 7.

[13] Héron de Villefosse, *o.c.* p. 10.

[14] *O.c.* p. 11.

[15] Allmer, *o.c.* p. 157.

octingentesimo quinto decimo poeta pueros et puellas ad precandum adhortatur (*orate*). Versibus 816—833 inveniuntur enuntiata cum praedicatis aut indicativo aut imperativo aut coniunctivo optativo modo expressis, quae deae potentiae regiones definiunt. Omnis haec pars quasi epithetorum deae propriorum explicatio habenda est, continet circa 44 centesimas totius enarrati fragmenti et epicae hymni partis officio fungitur. Hoc loco poeta de Minerva, litterarum, omnium quaestuum, artificum, medicorum, magistrorum patrona narrat. Omnia adhuc enumerata supplet Ovidius hac communi sententia: *mille dea est operum*, et eodem versu (v. 833) Minervam etiam carminis deam esse addit. In versu octingentesimo tricesimo quarto duo hymnica membra habemus: hypomnesin (*si mereor*) et preces (*studiis adsit amica meis*). Tertia explicati fragmenti pars (*Fasti* III 835—846), quae aetiologicum, ut dicitur, additamentum tantum primo obtutu esse videtur, re vera hymni partem mediam complet, cum hoc loco de cognominis deae (*Capta Minerva*), cuius parvum templum ad montem Coelium positum sacrum fuerit, origine disputetur. Hac occasione data commemorat poeta deae sapientiam (*ingeniosa*), eius ex Iovis capite ortum (genealogica mentio), cultus deae apud Romanos initium (*perdomitis Faliscis* sc. a. 293 a. Chr. n.) et magnam Minervae templi sanctitatem, quod propter furta hoc loco facta accusati capitis damnabantur. Quartam enarrati hymni partem duo ultimi versus (vv. 647—648) efficiunt:

a quacumque trahis ratione vocabula, Pallas
pro ducibus nostris aegida semper habe!

In hoc disticho apostropha ad deam Graeco nomine (*Pallas*) appellatam et formula generalis, quae omnia deae dona iam demonstrata et mox demonstranda amplectitur, manifestae sunt[11]. Enuntiatum relativum — *a quacumque trahis ratione vocabula* — postulationi, ut nomen dei in precationibus vocati accuratissime pronuntiaretur, aliqua ex parte satis faciebat. C. Ausfeld[12] aliquot commemoratu digna exempla ex litteris Romanis hausta laudat, ut exemplo utar Servii ad Verg. *Aen.* II 351 et IV 577 commentum: *pontifices ita precabantur*: *Iuppiter optime maxime sive quo alio nomine te appellari volueris*; Apulei *Met.* XI 2: *sive tu Ceres... seu tu caelestis Venus..., seu Phoebi soror, quoquo nomine quoquo ritu quaqua facie te fas est invocare*. His exemplis nixus dicere audeo duas generales formulas in precationibus eius generis adhibitas esse. Quarum una coniunctionibus disiunctivis utebatur, altera locutionibus: quaqua ratione, quoquo nomine, quae fortasse apud Romanos tantum in usu erant[13]. Versus octingentesimus duodequinquagesimus preces continet, toto enarrato hymno iam secundas, quibus poeta pro imperatoris et eius domus salute deam orat.

In Ovidii carminibus multae quoque precationes occurrunt, praecipue in *Tristibus*

---

[11] Cf. Norden, *o. c.* p. 161.

[12] Ausfeld, *o. c.* p. 518.

[13] Cf. Norden, *o. c.* p. 161, ubi ex Horatii *Carm.* III 21,5 exemplum depromptum est. Cf. K. Buchholz, *De Horatio hymnographo*, Regimonti 1912, p. 13, qui Catulli *c.* 34,21 verba laudat. Formula disiunctiva etiam in Horatii *Carm. saec.* 16 invenitur.

Seriem fragmentorum, quae hymnos duximus, hymnus Mercurio dicatus claudit (*Fasti* V 663—690). Qui dei invocatione incipit:

clare nepos Atlantis, ades, quem montibus olim
edidit Arcadiis Pleias una Iovi,

in qua vocati dei nomen accuratissima genealogiae et natalis in montibus Arcadiis mentione facta declaratum est. Verbum *ades* hoc loco adhibitum hymni advocantis naturam in hac saltem eius parte ostendit. Versibus 665—668 continentur alia epitheta, quae dei habitum et potentiam laudant (*pacis et armorum arbiter, alato pede carpis iter, Laete lyrae pulsu, nitida laete palaestra, quo didicit culte lingua docente loqui*). Haec copiosa praedicatio distrahitur repente hypomnesi (vv. 669—670), in qua dei templum prope Circum aedificatum et sollemnia in eius honorem instaurata commemorantur. Versu sescentesimo septuagesimo primo contexit poeta praedicationem, in qua de Mercurio a mercatoribus culto et ipsa colendi dei ratione narrat (*ture dato, urna suffita haurit aquam*)[9]. Quae cumulata atque adaucta Orphicorum hymnorum modo praedicatio caerimonia consecrandi merces, quae mercator venum dare cupit, descripta ad finem perducta est (v. 680). Versibus 681—690 iocosae preces pronuntiantur. Mercator enim orat, ut deus sancta aqua omnia mendacia abluat et in novis fallaciis excogitandis eum adiuvet. Denique lucra et factis lucris gaudia a deo petit. Commemoratae preces tamquam vere a mercatore dictae ad verbum prolatae sunt. Aliquot verba precandi hoc loco adhibentur, ut repetitus imperativus (*ablue*), con. perf. optativus (*abstulerint*), con. praes. optativus (*pateant, nec curent*), bis repetiti in hexametro imperativi (*da*) et alterius verbi imperativus (*fac*) in eiusdem distichi pentametro positus.

Disputationem de hymnis Ovidianis *Fastorum* III 809—848 fragmento, supra enarratis dissimillimo, explicato conficere et absolvere cupio. Quod fragmentum in quattuor partes dividi potest. Prima versibus 809—833, secunda versu 834, tertia versibus 835—846, quarta versibus 847—848 continentur. Primus primae partis versus (v. 809) stellae Milvo a. d. XVI Kal. Apr. orienti, qua de re poeta versu octingentesimo octavo narrare desiit, annectitur, sollemne autem in honorem Minervae a. d. XIV Kal. Apr. celebrabatur. Itaque inter utrumque commemoratum diem intererat unus (a. d. XV Kal. Apr.), de quo laudato loco legimus haec: *una dies media est*. Ipsum Minervae sacrificium a. d. XIV Kal. Apr. perficiebatur. Versu octingentesimo decimo perlecto non dubitamus, quin hoc loco de quinquatribus agatur. Sollemnitatis nomen derivat Ovidius a numero dierum, quibus dea colebatur. Primo sollemnis die, ut deae natali, nulla cruenta certamina admittebantur, reliquis autem diebus ludi circenses et gladiatoria spectacula fiebant, quod Minerva bellica quoque dea fuit. Totum hoc prooemium (vv. 809—814) de tempore et modo sollemnitatis celebrandae narrat et futurum fragmenti argumentum praeparat[10]. Versu

---

[9] Versus 673—674: *est aqua Mercurii portae vicina Capenae ... numen habet* hymni expositionem complent, hoc enim loco demum dei nomen edictum est. Praeterea de sancto fonte Mercurii mentio fit.

[10] In hac re similitudinem quandam cum Callimachi hymno primo conspicio. Cf. Danielewicz, *o.c.* p. 46.

Eos LXVI 1978

ANDRZEJ FRYCZ MODRZEWSKI ET ERASME DE ROTTERDAM

Par

MARIA CYTOWSKA

Il est généralement connu qu'Andrzej Frycz Modrzewski (vers 1503—1572) était étroitement lié avec la maison des Łaski. Adolescent, il avait trouvé un emploi à la chancellerie de l'archevêque Jan Łaski (il y travailla vraisemblablement dans les années 1523—1525), et, à partir de 1531, il resta attaché au service du neveu de l'archevêque, Jan Łaski le Jeune, admirateur d'Erasme de Rotterdam. A la commande de Łaski, Frycz Modrzewski s'était occupé en 1536 de l'expédition en Pologne de la bibliothèque d'Erasme, que Łaski le Jeune avait rachetée du vivant encore du savant hollandais, lui en laissant à vie l'utilisation.

Il ne fait pas de doute que l'atmosphère d'admiration pour Erasme, qui régnait dans l'entourage de Łaski le Jeune, avait dû influer su Frycz également. Ce dernier était un lecteur assidu des écrits de l'humaniste hollandais. On le voit d'ailleurs même en passant superficiellement en revue les oeuvres de Frycz Modrzewski. Dans ses écrits, Modrzewski se référait bien plus souvent à Erasme qu'à Luther et à Melanchton, ne donnant la priorité avant Erasme qu'à Calvin. (Dans ses écrits, Modrzewski se réfère 46 fois à Erasme, 55 fois à Calvin, 28 fois à Luther, 15 fois à Melanchton.)

Modrzewski ne se référait directement à Erasme que lorsqu'il traitait de questions théologiques, se rapportant aux rites ecclésiastiques, ou bien à l'interprétation de l'Ecriture sainte. Il a cité des oeuvres d'Erasme les titres suivants: *De sarcienda ecclesiae concordia*, *Paraphrasis in Evangelium Matthaei*, *Paraphrasis in epistolas Pauli*, *Paraclesis seu exhortatio ad Christianae philosophiae studium*, *Annotationes in Novum Testamentum*, *Modus orandi Deum*, *Ecclesiastes*, *De libero arbitrio*, *Colloquium Inquisitio De fide*.

Dans les questions relatives à la religion, Frycz Modrzewski considérait Erasme comme l'une des plus grandes autorités. Il reconnaissait aussi avoir inclu beaucoup de ses pensées dans ses propres oeuvres[1]. „Functi sunt ante me multi et hodie funguntur officio simili scribendi ac in primis Erasmus Roterodamus, vir immortalis memoriae. Hic scripsit librum *De sarcienda ecclesiae concordia*, ex quo et ego multa mutuatus sum ac in librum meum transtuli". Frycz avait inséré ces paroles dans une *Lettre au pape Paul IV*, rappelant également le respect que portaient à l'humaniste hollandais les papes ses contemporains: Léon X et Clément VII. Il est intéressant de noter que ces éloges datent de 1556 et que, par conséquent trois années seulement les séparent de l'index des livres publié par ce même Paul IV en 1559, index contenant également les oeuvres d'Erasme condamnées par l'Eglise.

---

[1] A. Frycz Modrzewski, *Opera omnia*, ed. K. Kumaniecki, III, Warszawa 1955, p. 201.

O monetach srebrnych brak natomiast wyraźnej informacji. Wspomina się jedynie o srebrze jako o kruszcu. W niektórych wypadkach można przypuszczać, że pojęciem nummus autor określał pieniądz srebrny.

Trudno także stwierdzić z całą pewnością, że reszta określeń przez nummus dotyczy monet miedzianych. Nie można, jak się wydaje, przyjąć także oznaczenia pecunia dla tych monet. Łacina Afryki wykazywała często pewne odrębności i ustalenia w stosunku do pism Augustyna nie znajdują potwierdzenia w twórczości Euzebiusza Hieronima.

Sprawą trudną do wyjaśnienia jest występowanie dawnych jednostek monetarnych, jak quadrans. Pisma Hieronima nie stanowiły zresztą, jak się wydaje, wyjątku. W jednym z utworów Prudencjusza (348—405) występują bowiem sesterce[42]. Mogła to być maniera pisarska Hieronima, inspirowana *Biblią*, bądź utworami autorów wcześniejszych.

ZESTAWIENIE DANYCH O JEDNOSTKACH MONETARNYCH

Nazwy jednostek monetarnych	Numery listów (daty ich powstania)
1	2
solidus	XXII 33/384 r.
aureus nummus	LXI 3/396 r.; CXXX 19/414 r.
denar	XIV 8/374 r.; XXII 32/384 r.
nummus	XXII 32/384 r.; XLIII 2/385 r.; LVIII 6/395 r.; LX 11/396 r.; LXI 4/396 r.; CVIII 15, 27, 31/404 r.; CXIX 11/406 r.
obol	XLIII 2/385 r.
quadrans	XL 2/384 r.

Gdańsk

COIN UNITS IN JEROM'S CORRESPONDENTION

Summary

Jerom's (350—420) correspondention consists of 154 letters from 370—400 years and it seems, that hasn't been properly availed in the economical history of the Later Roman Empire especially in matters which dealt with coins.

The golden coin-solidus was rather well supplied with documentary evidenced. Its name was announced (the name "aureus nummus" was announced to). The weaver who lived in Nitria (Egypt), after his death left 100 solidi. If we do confrontation (weaver's heritage and craftsman's earnings) we will see that the weaver had to accumulate this money for 14—16 years without expense, or his earnings were higher than which we know. The fact that the craftsman could accumulate such a large sum of golden coins is very important.

It was difficult to differentiate the silver and copper coin because the author doesn't talk clear about it.

[42] Prudencjusz, *Peri stephanon*, Hymn 2, w. 73 i nast., ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, LX.

partialité de jugement d'Alexandre de Macédoine[16], à l'avarice de Vespasien[17], etc., est également loci communes. Ainsi on retrouve chez Erasme également la majorité des références aux écrits antiques notées dans les oeuvres de Modrzewski. Ce sont des exemples courants qui sont désormais entrés définitivement dans la culture moderne, ont été assimilés, absorbés dans les écrits européens.

Tous loci communes mis à part, il convient de parler d'un autre type d'affinités entre l'oeuvre de Frycz Modrzewski *De republica emendanda* et les oeuvres d'Erasme, dont surtout l'ouvrage *Institutio principis Christiani*. Les deux oeuvres font partie du type de littérature pratique qui donne des conseils concrets et des indications. Modrzewski demandait des réformes dans l'Etat polonais et faisait appel à ce sujet au roi de Pologne auquel il offrait dans une lettre dédicatoire son oeuvre *De republica emendanda*. Erasme de Rotterdam, nommé conseiller de Charles Quint élabora à cette occasion l'*Institutio principis Christiani* à propos duquel il a écrit lui-même: *In libello „De principis institutione" palam admonemus quibus rebus principem oporteat esse instructum*. Les deux auteurs, et Erasme et Modrzewski avaient donc en vue des buts concrets. C'est pourquoi tous les deux ne se bornèrent pas dans leurs oeuvres à citer des exemples de la littérature antique et de la *Bible*, mais renouaient sciemment avec leur époque. Frycz Modrzewski a traité de la politique des rois de Pologne, des relations avec les Turcs, de la situation en Hongrie, il a évoqué de nombreux grands personnages de son temps. Erasme a rappelé des événements européens importants pour les Habsbourg, les voyages de Philippe I^er^ en Espagne, l'activité de Charles d'Egmont, l'anarchie qui régna à la mort de Charles le Téméraire, la guerre des Pays-Bas, la guerre de la France avec Venise, etc...

Ce qui unissait Modrzewski qui prenait la parole 40 ans après *Institutio*, qui vivait dans d'autres conditions politiques et sociales, à Erasme, c'est la façon même de présenter les problèmes. Les deux auteurs donnaient, semble-t-il, dans leurs livres, deux programmes. A part un programme de réformes possibles à réaliser dans les conditions données, c'est-à-dire à part un programme concrètement réalisable dans l'Etat qui lui était contemporain, Modrzewski donnait une image d'Etat idéal[18]. De même Erasme dans *Institutio*, reconnaissait lui-même qu'il tenait à montrer le souverain idéal, mais qu'il se rendait compte en même temps dans quelle mesure il était possible de réaliser cette image dans l'Europe de son temps. Aussi écrivait-il[19]: „At bonus princeps esse non potest, qui non idem sit vir bonus. Quamquam nunc eo redierunt quorundam principum mores, ut haec duo multum inter se pugnare videantur, vir bonus et princeps, planeque stultum et ridendum habetur in principe boni viri mentionem". Dans *De republica*, le lecteur polonais avait devant les yeux un projet d'amélioration de l'Etat polonais ainsi que l'image idéale de cet Etat précisément (et non pas l'image d'un Etat idéal en général). Dans

---

[16] Plut. *Vit. Alex.* 689 C; Erasmus, *Institutio principis*, ASD IV 1, p. 211; Modrzewski, *o.c.*, I, p. 198.

[17] Suet. *Vesp.* 23,3; Erasmus, *Institutio principis*, ASD IV 1, p. 181; Modrzewski, *o.c.*, I, p. 131.

[18] W. Voisé, *Oryginalność i wtórność*, p. 52.

[19] Erasmus, *Institutio principis*, ASD IV 1, p. 173.

Malgré son admiration pour Erasme, Frycz Modrzewski se rendait compte que toute référence à son nom en cette période déjà (surtout dans les questions théologiques) ne saurait pas toujours convaincre le lecteur. C'est pourquoi l'on trouve dans ses oeuvres la remarque caractéristique[2]: „Sed quia authoritas Erasmi a quibusdam elevatur, qui eum non nisi grammatici nomine dignantur, audiamus itaque sententiam praeclari theologi Ioannis Hoffmeysteri".

Tenant compte de la prévention des lecteurs contre Erasme, Frycz se référait pour appuyer son affirmation, à d'autres thélogiens catholiques „officiels" également, mais Erasme était pour lui personnellement une grande autorité et il citait[3] son nom dans la liste des auteurs dont il avait profité pour écrire le liber *De ecclesia* (Autores, quorum testimoniis usi sumus hi sunt).

Bien que Frycz se soit référé à Erasme de Rotterdam dans les questions théologiques (il rappelle notamment le projet erasmien d'acte de renouvellement du baptême), il semble néanmoins qu'Erasme ait eu une influence indubitable sur la formation des opinions de Frycz Modrzewski dans d'autres questions également.

Les analogies que l'on décèle à la lecture des écrits d'Erasme et de Modrzewski doivent être, certes, soumises à une appréciation très critique. Les déclarations de Frycz semblables aux formulations d'Erasme ne sont pas toutes, en effet, forcément empruntées directement à l'humaniste hollandais. Modrzewski avait pu les connaître par la voie indirecte d'auteurs qui devaient beaucoup à Erasme, qui ont traité et développé plus loin les pensées trouvées dans les écrits du savant hollandais (entre autres Vives). De plus, dans certains cas, il faut aussi tenir compte du fait qu'Erasme et Modrzewski ont profité des mêmes sources, d'où les convergences dans leurs déclarations. Dans ses écrits, Frycz Modrzewski a puisé (parfois indirectement) dans les oeuvres de nombreux auteurs. Il a cité les noms de 48 auteurs anciens, de 22 auteurs du Moyen Age et de 16 auteurs modernes[4]. Sur la base de ces lectures et de ses propres méditations et observations, Modrzewski a présenté son propre projet de réformes dans l'Etat. La similitude qui existe cependant entre les démonstrations données dans l'oeuvre *De republica emendanda* et les déclarations d'Erasme de Rotterdam se jette facilement aux yeux. C'est ainsi par exemple, que le projet de Modrzewski[5] concernant l'organisation de l'assistance aux pauvres s'associe à juste raison avec le projet de J. L. Vives exposé dans l'oeuvre *De subventione pauperum* mais il est bon de rappeler aussi *Institutio principis Christiani* d'Erasme dans laquelle oeuvre celui-ci demandait[6] que l'Etat assure une assistance aux gens qui, soit par suite de leur âge avancé, soit par suite d'une infirmité ne pouvaient gagner eux-mêmes leur vie. Il est évident que l'exigence formulée dans ce projet et par Erasme et par Modrzewski de chasser les paresseux de l'Etat a sa

---

[2] Modrzewski, *o.c.*, III, p. 192.

[3] Modrzewski, *o.c.*, I, p. 285—286.

[4] T. Bieńkowski, *Warsztat pisarski Frycza Modrzewskiego*, [dans] *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy polskiego odrodzenia*, Wrocław-Warszawa 1974, p. 126.

[5] Modrzewski, *o.c.*, I, *De republica emendanda*, *Liber De moribus*, p. 98.

[6] *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, IV 1, Amsterdam 1974, l'edition signalée par ASD, *Institutio principis Christiani*, p. 198.

source dans Platon (*Legg.* XI 936 c). Par contre le respect du travail et l'appréciation des citoyens sous l'angle de leur utilité pour l'Etat, traits qui unissent Erasme et Modrzewski, méritent d'être soulignés. Une autre opinion (rarement exprimée à cette époque, et qui, en Pologne, n'avait pas du tout de partisans) unissait Modrzewski[7] et Erasme[8]: celle qu'apprendre un métier ne déshonore personne, pas même ceux qui font partie de l'état le plus privilegié dans un Etat.

On trouve, certes, dans l'oeuvre *De republica emendanda* de nombreuses formulations qui, dans les dissertations sur le système de l'Etat étaient déjà des *loci communes*[9], puisées dans les oeuvres d'Aristote, de Platon, de Plutarque, de Cicéron et d'autres auteurs. On pourrait rappeler là l'affirmation[10] souvent citée par les humanistes, et dans leur nombre, par Erasme et Modrzewski, de Platon, à savoir que l'Etat sera heureux lorsque son gouvernement sera confié aux philosophes ou bien encore lorsque les souverains deviendront des philosophes. On pourrait compter aussi parmi les loci communes la formulation[11] qu'il est divin d'exercer le pouvoir sur des hommes libres ou encore que les livres sont les meilleurs maîtres des souverains[12], car eux seuls peuvent librement mettre en garde ces dignitaires. En parlant de la responsabilité qui incombe au souverain, on se servait souvent d'un vers de l'*Iliade* d'Homère[13] (*Il.* II 24) pour démontrer que celui qui exerce le pouvoir est condamné à veiller même la nuit. La comparaison[14] du flatteur royal qui déprave le souverain à un homme qui empoisonne la source publique qui fournit de l'eau à tous les citoyens, est une comparaison plus rare empruntée de Plutarque et citée et par Erasme et par Modrzewski. De même et Erasme et Modrzewski tout comme d'autres humanistes, répètent après les auteurs anciens qu'un souverain qui dit[15] „je ne supposais pas" se déshonore. Le fait de se référer au manque de

---

[7] *Institutio principis Christiani*, ASD IV 1, p. 198: „Ne sit igitur turpe, si cives opulenti aut patricii suos liberos artem doceant sedentariam". Cf. encore *Adag.* 633: ***Artem quaevis alit terram.***

[8] Modrzewski, *o.c.*, I, *De republica emendanda, Liber De moribus*, p. 49,50: „Aiunt in moribus Turcicis esse, ut omnes quantumvis divites ac genere clari, a primis pueritiae annis arte aliqua manuaria erudiantur, qua et corpus exerceant et, si egestate premantur, victum sibi parent. Nostris vero aulicis non tantum manuarias, sed et ingenuas artes callere nimis plebeium videtur".

[9] Cf. W. Voisé, *Oryginalność i wtórność myśli Frycza Modrzewskiego*, [dans] *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy polskiego odrodzenia*, pp. 29—57.

[10] Plato, *Resp.* 473 e, *Epist.* VII 326; Erasmus, *Epistolae*, Allen *Ep.* 38,305; *Moriae encomium*, LB IV 413; *Adagia* I 3,1; IV 5,35; *Antibarbari*, ASD I 1, p. 29; *De conscribendis epistolis*, ASD I 2, p. 506; Modrzewski, *o.c.*, I, *De republica emendanda*, p. 57.

[11] Xen. *Oec.* XXI 12; Erasmus, *Institutio principis christiani*, ASD IV 1, p. 163; Modrzewski, *o.c.*, I, *De republica emendanda*, p. 62.

[12] Plut. *Mor.* 189 D; Erasmus, *Institutio principis Christiani*, ASD IV 1, p. 179; *Apophth.* 34, LB IV 250 B; Modrzewski, *o.c. De republica emendanda*, p. 56.

[13] Erasmus, *Institutio principis Christiani*, ASD IV 1, p. 169, 210, 211; Modrzewski, *o.c.*, I, *De republica emendanda*, p. 20.

[14] Plut. *Mor.* 778 D; Erasmus, *Institutio principis*, ASD IV 1, p. 134, p. 141/142; *Adag.* 2497; Modrzewski, *o.c.*, I, *De republica emendanda*, p. 175.

[15] Val. Max. VII 22; Erasmus, *Institutio principis*, ASD IV 1, p. 148; *Adag.* 30; Modrzewski, *o.c.*, I, p. 239.

Trudno na podstawie kilku urywków korespondencji ocenić wartość nummusa. W liście LXI 4 mówi się o wynajmowaniu za nie kopistów (notarios i librarios). W *Edykcie Dioklecjana* (VII) płace pisarzy są na średnim poziomie (20—25 denarów). Można więc je było wypłacać w drobnym pieniądzu. List CVIII 15, 27, 31 zawierał wielokrotne stwierdzenia o ubóstwie Pauli, znanej rzymianki, która wyrzekła się całego majątku, do ostatniego nummusa, po osiedleniu się w Betlejem. Podobnie mówił autor o jej córce Eustochium, która nie posiadała ani jednego nummusa (CVIII 27). Te fragmenty przeczyłyby większości innych informacji Hieronima o nummusie. Oznaczają bowiem, że w tym wypadku była to najniższa wartościowo moneta. Być może jednak autor mówiąc o ubóstwie byłej posiadaczki dużej fortuny nie chciał przesadzić. Używał przecież terminów aes i quadrans na oznaczenie monet prawie zupełnie pozbawionych wartości. List CVIII w każdym razie świadczy o nie najwyższej wartości pojedynczego nummusa (przynajmniej dla arystokratycznych rzymianek i dla mającego wysokie ambicje Hieronima). Być może zresztą, chodziło autorowi ogólnie o mały pieniądz, a nie o ten sam rozdawany w Rzymie w 384 r. Podobnie list LX 11 może świadczyć dwojako o wartości tej jednostki. Mówił tam Hieronim o zbieraniu „grosza do grosza" — ... *nummum addant nummo*... Wymowa tego fragmentu nie jest jednoznaczna. Mogło chodzić o skąpców zbierających każdy, najdrobniejszy pieniądz lub o ludzi gromadzących najwartościowsze kruszce — złoto i srebro. Podobnie różnie można interpretować stwierdzenie: *laetamur ad nummum, obolo contristamur*[15]. Cytat ten dowodzi, że nie chodziło autorowi, przy użyciu słowa nummus, o ogólne pojęcie pieniądza, ale o konkretną jednostkę monetarną, ponieważ inaczej zdanie nie miałoby sensu— obol przecież także był pieniądzem. Według Prokopiusza, w jego czasach 210 lub 180 oboli zwanych follisami składało się na solidus[16]. Nummus przy porównaniu z takim obolem miałby dużą wartość. Niestety datę listu (385 r.) dzieli zbyt duża przestrzeń czasu, by można było uznać identyczność oboli ze wzmianki Hieronima i Prokopiusza. Obol Prokopiusza wydaje się mieć zbyt dużą siłę nabywczą i cytowane powiedzenie przy takim pieniądzu traciłoby sens.

W IV i V w. w Egipcie był w użyciu, według A. H. M. Jonesa jako jeden z systemów, system: 1 talent = 6 tys. drachm = 1500 denarów[17]. Obol był natomiast szóstą częścią drachmy[18]. Dawało to 36 tys. oboli za 1 talent. Ceny solidusa w Egipcie wynosiły od 3840 talentów w poł. IV w. do 30 tys. talentów w końcu IV w.[19] Taki obol stał się chyba tylko pustą nazwą, a z pewnością nie był monetą obiegową, o jaką zdaje się chodziło Hieronimowi. Jego nummus nie może więc być porównywany z obolem egipskim.

---

[15] XLIII 2 z 385 r.: Ubicumque compendium est, uelocior pes, citus sermo, auris attentior; si damnum, ut saepe in re familiari accidere solet, fuerit nuntiatum, uultus moerore deprimitur. Laetamur ad nummum, obolo contristamur.

[16] Mickwitz, *o.c.* s. 93.

[17] Jones, *Inflation*..., s. 308.

[18] F. Hultsch, *Metrologicorum scriptorum reliquiae*, II, Lipsiae 1866, s. 38, 127; Hultsch, *Metrologie*..., s. 186.

[19] Jones, *Inflation*..., s. 308.

— Fadius Secundus est un affranchi, comme le laisse clairement deviner ,,la forme servile de son deuxième surnom", Musa.

— le piédestal trouvé ne présente pas les caractères prévus, pour une statue de flamine provincial, par la *lex concilii provinciae Narbonensis*[23]

— le piédestal de Fadius Secundus se trouvait bien devant un temple (*aedes*), mais il ne peut s'agir du temple provincial, qui doit être localisé à plusieurs centaines de mètres à l'est.

Si nous analysons le mécanisme de la démonstration, cependant, nous constatons qu'elle découle tout entière (ou presque) du fait que Fadius Secundus est considéré comme un affranchi. Si, en effet, Sextus Fadius Secundus Musa est citoyen, de naissance libre:

— d'une part, la seule marque d'ascension sociale de la famille de ce riche armateur serait la qualité de clarissime de son petit-fils: fait digne d'intérêt certes, mais relativement banal.

— d'autre part, rien ne s'oppose plus à ce qu'il ait été flamine provincial: le cas de Fadius Secundus ne pourrait plus être alors invoqué, pour déterminer si l'*aedes* près de laquelle a été trouvé le piédestal de sa statue était ou non le temple provincial; seule l'archéologie pourrait permettre de donner une solution à ce problème.

Or, si Sextus Fadius Secundus Musa est considéré comme un affranchi, c'est

— parce que son nom ne comporte pas la mention de sa filiation (pas plus d'ailleurs que de son affranchissement).

— parce qu'il a pour second *cognomen* un *cognomen* grec, donc ,,servile": Musa.

— parce qu'il ,,oublie très volontiers, et même intentionnellement son nom servile" (ce qui prouverait que ce nom est ,,servile", si l'on pouvait en douter).

L'argument est d'ailleurs repris par M. Gayraud, qui affirme[24]: ,,d'une part, l'absence de filiation et, d'autre part, la forme servile de son deuxième surnom, laissent clairement deviner que c'est un ancien esclave, parvenu à la fortune par le commerce et solidement installé dans la société narbonnaise, puisqu'il rappelle avec fierté que son petit fils est clarissime".

Les conséquences d'une telle analyse nous ont semblé mériter un examen plus attentif. Nous sommes d'ailleurs encouragés dans cette voie par la remarque d'A. Héron de Villefosse, qualifiant, on l'a vu[25], le cas de Fadius Secundus de ,,particulièrement curieux".

Nous allons donc reprendre un à un les arguments avancés pour faire de Fadius Secundus un affranchi (ou un fils ou descendant d'affranchi), afin d'en éprouver la solidité, compte tenu des études récentes sur la dénomination dans l'Empire romain.

Nous savons qu'en vertu de la *lex Julia Municipalis* le citoyen romain devait porter les *quinque nomina*, à savoir: *praenomen*, *gentilicium*, filiation, tribu, *cognomen*.

---

[23] CIL XII 6038.
[24] Gayraud, *o.c.* p. 307.
[25] Supra, p. 7.

zupełnie takich wątpliwości fragment z roku 385, dotyczący osobiście Hieronima (XLV 2): *in manu mea aes alicuius insonuit*? Chodzi tu prawdopodobnie o jakąś monetę miedzianą o znikomej wartości.

Nie wyjaśniona jest sprawa występowania w czasach Hieronima quadransów. Fragment z listu CXXX 7 z 414 r. ze zwrotem *nouissimum quadrantem* to dosłowny cytat z *Biblii* (Mat. 5. 26). Natomiast list XL 2 z 384 r. zawierał stwierdzenie: *quadrante dignam eloquentium nare subsano*. Być może autor zacytował tu stare powiedzenie zaczerpnięte z jakiejś satyry, bądź po prostu przekazywane ustnie.

Kontekst informacji (XIV 8) o talencie wskazuje, że chodzi tu o kolejny cytat biblijny (Łuk. 19. 22—23) — chociaż taka jednostka monetarna istniała w czasach Hieronima w Egipcie.

O użyciu nazw dawnych pieniędzy mogły zadecydować zamiłowania do literatury. Autor dogłębnie studiował zarówno literaturę klasyczną, jak i *Pismo św.* Wpływ tego ostatniego jest bardzo wyraźny w późniejszych listach, które często pisane są „językiem biblijnym".

OGÓLNE OKREŚLENIA PIENIĄDZA

A. H. M. Jones stwierdził, że monety miedziane określano często terminem pecunia, dając przykład z pism Augustyna[32]. Nie podał natomiast cytatów innych pisarzy tamtego okresu. Jak się wydaje, korespondencja Hieronima nie daje podstaw do poparcia powyższego stwierdzenia, mimo iż termin pecunia pojawiał się wyjątkowo często. Listy zawierające informacje o pecunia pochodziły z lat 385 do 415[33]. W jednym z nich (CVIII 16) stwierdził, że Paula nie traciła pieniędzy (pecunia) na drogie kamienie. Z pewnością w tym wypadku nie mogło być mowy o miedzianym bilonie. Podobnie inna bogata rzymianka, Marcella: „naszyjnik i wszystkie sprzęty ustąpiła bogatym, jako rzeczy, które mają zginąć, i wolała raczej utracić pieniądze (pecunia) niż zasmucić serce matki"[34]. Z dalszego ciągu listu wynika, że pobożna Marcela zamierzała spieniężyć te rzeczy na cele rozdawnicze. Uzyskana suma musiałaby być wyrażona w złocie lub srebrze — autor natomiast mówił o pecunia. Podobną wymowę ma inny fragment: „My zaś pałamy chciwością, a rozprawiając przeciw pieniądzom napełniamy zanadrze złotem"[35]. Podobnie pecunia nazywał autor pieniądze zgromadzone przez bardzo bogatą Fabiolę, a uzyskane ze sprzedaży majątku. Podjęte za nie przedsięwzięcia wykluczają, iż mogłoby chodzić tu o monety miedziane.

---

[32] Jones, *The Later Roman Empire*..., s. 444 oraz przypis 84 t. III, s. 115. Do przytoczonego tam fragmentu dodać można inny także z *Kazań* św. Augustyna (34,7): „Cena pszenicy to wasze pieniądze, cena ziemi to wasze srebro, cena perły to wasze złoto". Podobne poglądy ma Mickwitz, *o.c.* s. 155 i przyp. 26, s. 155—156.

[33] XLV 2/385 r.; LVII 2/395 r.; LVIII 4, 6/ok. 395 r.; LXVI 8/397 r.; LXXVII 6, 9/399 r.; XCII 1, 6/400 r.; CVIII 10, 16, 31/404 r.; CXXI 6 z 406 r.; CXXIII 14/409 r.; CXXVII 4/412 r.; CXXXII 9/415 r.

[34] CXXVII 4.

[35] CXXIII 14.

En réalité, des études comme celles de L. R. Taylor[26] ou d'I. Kajanto[27] ont montré que même à Rome et en Italie, cette règle était loin d'être toujours appliquée L. R. Taylor[28], nous l'avons vu, a été amenée à préciser et enrichir une terminologie héritée très largement du XIX^e siècle, et devenue insuffisante pour rendre compte de la complexité du statut des personnes dans l'empire romain: parmi les porteurs des *tria nomina* (*praenomen*, *gentilicium*, *cognomen*) elle a été amenée à distinguer les *ingenui*, les *liberti*, les *incerti*. Si les *liberti* se reconnaissent à la mention (directe ou indirecte) de l'affranchissement, si les *incerti* sont ceux qui ne font mention ni de la tribu, ni de la filiation, les *ingenui* „sont indiqués par la mention du prénom du père suivi de f(ilius) dans le nom, par la mention de la tribu, *quelquefois sans la filiation*[29] et quelquefois par la preuve interne que l'enfant est né libre"[30]. (Remarquons au passage que, si l'on accepte ces critères, Fadius Secundus, qui mentionne sa tribu, se classe non parmi les *incerti*, mais parmi les *ingenui*.) I. Kajanto[31] d'autre part a montré qu'à Rome même, dans les inscriptions républicaines (qui respectent les règles onomastiques établies par la loi plus régulièrement que les inscriptions plus tardives), la filiation n'est indiquée que dans 71% des cas. En ce qui concerne les inscriptions païennes de Carthage, ce pourcentage tombe à 4, 5% pour les hommes et 8% pour les femmes — et il est permis de se demander s'il n'en va pas de même dans les autres cités provinciales.

Qu'en est il de la Narbonnaise? Une étude systématique des habitudes onomastiques de la province n'a pas été faite; manquent aussi des études particulières sur les différentes cités: or, un rapide examen de l'appellation des magistrats des cités de Nîmes et de Narbonne, tous citoyens romains[32] semble montrer que les habitudes varient d'une cité à l'autre. Beaucoup des magistrats de Narbonne semblent avoir porté les *quinque nomina*, ceux du moins dont les noms nous sont parvenus entiers; mais ceux-ci sont en bien petit nombre pour pouvoir fournir un renseignement assuré, et nous permettre d'en déduire à coup sûr le statut de Fadius Secundus. D'autre part, un autre flamine de Narbonne, duumvir de surcroît et donc certainement citoyen romain, [P?] Usulenus Veiento[33], ne mentionne ni sa tribu, ni sa filiation. Enfin I. Kajanto[34] signale que, sous l'Empire, l'usage de la filiation déclina rapidement. Donc, dans le cas qui nous occupe — celui d'une inscription provinciale et du II^e siècle de notre ère — il apparaît que l'omission de la filiation est loin de

---

[26] L. R. Taylor, *Freedmen and Freeborn in the Epitaphs of Impérial Rome*, AJPh LXXXII 1968, p. 113—132.

[27] I. Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage* (Acta Instituti Romani Finlandiae II 1), p. 3—5.

[28] Taylor, *o.c.* pp. 116—120. Gayraud, au demeurant, restitue l'inscription de M. Messius Gallus, autre flamine narbonnais, sans la mention de la filiation: *o.c.* p. 314.

[29] Souligné par nous.

[30] Taylor, *o.c.* p. 117—118.

[31] Kajanto, *o.c.* p. 5.

[32] Ils le sont de droit, Nîmes étant cité de droit latin, Narbonne colonie romaine.

[33] CIL XII 4426.

[34] Kajanto, *o.c.* p. 5.

Pozostaje inna możliwość — założenie identyczności drachmy z denarem, jak to działo się we wczesnym cesarstwie. Obol byłby wtedy szóstą częścią denara. Brak danych dla połowy IV w. o stosunku denara do solidusa na Zachodzie. Według znanych danych (w 324 r. ok. 4,3 tys. i w 419 r. 12 tys. denarów za solidus[20]) można umownie przyjąć około 10 tys. denarów za solidus w poł. IV wieku. Stanowi to 60 tys. oboli. Wydaje się, że i taki pieniądz musiał być tylko jednostką obrachunkową. Pozostaje możliwość porównania denarów z follisami, na które według Callu wchodziło 6—8, 125 lub 12500 denarów (czyli ok. 48, 750, 75000 oboli) przy stosunku solidusa do follisa 1:200—250[21]. Obol odpowiadający pierwszej relacji mógł być bitą monetą.

Wszystkie relacje obola do większych jednostek pokazują jego bardzo niską wartość (z wyjątkiem relacji Prokopiusza). Dlatego też nic właściwie nie mówi on o wartości nummusa. Porównanie sprowadza się do wyniku, w którym nummus będąc o wiele więcej wart od obola mógł być mniejszą jednostką od denara.

Wydaje się, że kontekst cytowanego zdania mówi więcej o wartości nummusa niż porównywanie go z relacjami obola. Autor mówił bowiem w poprzedzającym zdaniu o radości na wieść o zysku oraz o smutku, który ogarnia po stracie. Zyskiem miał być nummus — stratą obol.

Największe, teoretycznie, możliwości ustalenia wartości nummusa daje list XXII, dotyczący rozdawnictwa w Rzymie. Wychodząc z założenia, że rozdawnictwo musi mieć realną wartość dla odbiorców (dzienne utrzymanie dla jednej osoby), trzeba zbadać, jaka jednostka pieniężna odpowiadała takiemu warunkowi[22]. Jest to utrudnione z powodu nieznajomości cen i płac dla Zachodu w późnym cesarstwie.

Według *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* nummus był najmniejszą monetą miedzianą o wadze 1—1,2 g, których 40 wchodziło na 1 follis[23]. Taka moneta nie może odpowiadać monecie wymienionej przez Hieronima, wobec ceny na przykład ryby wynoszącej 300 folles (Aug. *De civ. Dei*, XXII 8). Natomiast cena „panis Ostiensis" w 398 r. wynosiła jeden nummus[24]. Przyjmując, że ceny w monetach miedzianych raczej rosły, należałoby sądzić, że około 384 r. ceny na chleb były niższe[25]. Jeden taki nummus rozdawany biedakom wystarczyłby na podstawowe wyżywienie. Istnieje jednak problem, o jaki nummus chodziło.

Nummus Hieronima mógłby odpowiadać temu, którego 6 tys. jednostek składało się na solidus. Przyjmując cenę 1 solidusa za 15 modiusów pszenicy (znane ceny to 10, 15, 18, 30 modiusów za solidus) za 1 modius płacono by 400 nummusów, czyli za 1 nummus można było nabyć 0,65 l pszenicy. Liczba ta wydaje się porówny-

---

[20] Jones, *Inflations...*, s. 308—309.

[21] J. P. Callu, *La politique monétaire des Empereurs romains de 238 a 311*, Paris 1969, s. 356—357; podaję za rozprawą doktorską J. Iluk, *Kary pieniężne za profanacje grobów w Italii w okresie cesarstwa* (maszynopis).

[22] Założenie na podstawie: S. Mrozek, *Prywatne rozdawnictwa pieniędzy i żywności w miastach Italii w okresie wczesnego cesarstwa*, Warszawa-Poznań 1973, s. 122—124.

[23] W. Schwabacher, *Nummus*, RE, Neue Bearbeitung, XVII² (1937), szp. 1460.

[24] Mickwitz, *o.c.* s. 91 — C. Th. XIV 19,1.

[25] Jones, *Inflation...*, s. 310—311.

walna z ceną chleba w Ostii (można z takiej ilości ziarna upiec mały bochenek chleba). Całe wyliczenie jest jednak bardzo niepewne, ponieważ relacja Cassiodora o 6 tys. nummusów za 1 solidus nie jest dokładnie datowana[26]. Nie jest także pewne, czy cena solidusa za 15 modiusów jest odpowiednia dla Rzymu w 384 roku. Również wielkość daru budzi wątpliwość. Różni się ona znacznie od wartości sum rozdawanych ludowi we wczesnym cesarstwie. Większość darów w Italii miała wtedy wartość 1 denara[27]. Ceny modiusa zboża w Italii wahały się natomiast od 3 sesterców do około 12 denarów, a w I w. była w zasadzie równa 1 denarowi[28]. Sumy otrzymywane w rozdawnictwach pozwalały więc na nabycie od 1/12 modiusa do ponad 1 modiusa zboża. Nie jest to porównywalne z poprzednio obliczoną wartością daru. Nummus występujący w *Listach*, by dorównać w wartości darom z wczesnego cesarstwa, musiałby stanowić 1/15 do 1/30 solidusa (według cen pszenicy z IV w.). Według ustaleń W. Gieseckego byłby to argenteus, który stanowił 1/15 solidusa[29]. Był to jednak pieniądz srebrny, co jest sprzeczne z ustaleniami, że denarami nazywano w IV w. monety miedziane. Hieronim mógł jednak mieć własne nazewnictwo, nawet w tym wypadku bardziej logiczne — nazywał bowiem argenteusa (monetę srebrną) denarem, który przed IV w. również był monetą srebrną. Jednak oficjalnie na początku IV w., po reformie Dioklecjana, nummus argenteus miał 100 denarów[30].

Trudności ze zidentyfikowaniem nummusa nie pozwalają także na bliższe zajęcie się denarem wymienionym przez Hieronima.

Kolejna jednostka monetarna — obol wystąpiła w zestawieniu z nummusem. Była to mało wartościowa jednostka, jak to starałem się wcześniej wykazać. Autor mógł zresztą użyć tego terminu jako synonimu małej monety, według panującego ówcześnie zwyczaju w pisarstwie[31].

DAWNE JEDNOSTKI MONETARNE

Obok nazw monet właściwych dla późnego cesarstwa w *Listach* spotkać można określenie pieniądza z okresu wcześniejszego.

W listach z lat 374, 385 i 409 (XIV 8; XLV 2; CXXIII 14) został użyty termin aes. W pierwszym z nich chodzi wyraźnie o nawiązanie do Ewangelii św. Łukasza (21. 1—4 — o „groszu wdowim"). U Hieronima występuje *aera mittentem*, w Ewangelii zaś *mittentem aera minuta duo*. Sytuacja z listu CXXIII także ma powiązanie z religią: „Apostołowie, którzy wędrowali po całym świecie, nie mieli ani pieniędzy w trzosie (*non aes in zona*), ani laski". Brak odnośników do *Pisma św.* w wydaniach listów dopuszcza możliwość, że jest to własne zdanie Hieronima. Nie pozostawia

---

[26] Jones, *Inflation...*, s. 310.

[27] Mrozek, *o.c.* s. 38—39, 124, 127.

[28] S. Mrozek, *Prix et rémunération dans l'occident Romain* (*31 a v. n.é. — 250 de n.é.*), Gdańsk 1975, s. 14.

[29] Giesecke, *o.c.* s. 217—218.

[30] K. T. Erim, J. Raynolds, M. Crawford, *Diocletian's Currency Reform. A New Inscription*, Journal of the Roman Studies 1971, s. 175, 177.

[31] W. Schwabacher, *Obolos*, RE XVII² (1937), szp. 1739.

kład z Ewangelii św. Mateusza (27, 9—10) jest identyczny z wersją przyjętą obecnie, więc autor nie wprowadzał współczesnych sobie jednostek monetarnych do starszego tekstu.

Dwukrotnie w listach Hieronima wystąpił denar. W liście XIV 8 z 374 r. autor pisał o denarze przy okazji rozważań o duchownych świeckich i mnichach. Hieronim sądził, że nie należy zatrzymywać się na stopniu pośrednim w służbie bożej, lecz poświęcić się jej całkowicie, czyli zostać mnichem. Powołał się przy tym na przykład z Ewangelii św. Mateusza (25. 14—30) i św. Łukasza (19. 11—28) o złym słudze, który nie zainwestował powierzonych sobie talentów lub min srebra. Następnie stwierdził: ,,Gdy bowiem, jako opieszały kupiec, trzymasz denara, zajmujesz miejsce innego, który mógłby podwoić pieniądze''[10]. W wydaniach *Listów* brak w tym miejscu odnośników do *Pisma św*. Można więc wnosić, że nie jest to kolejne cytowanie *Biblii*, jak to było wspomniane wyżej. Autor miał więc na myśli jednostkę będącą w obiegu. Hieronim przebywał wtedy w Syrii. Znając jednak znikomą wartość wschodniego denara (ze źródeł egipskich) trudno przypuszczać, by autor miał tę monetę na myśli[11]. Musiało chodzić o pieniądz większej wartości, także nazywany denarem.

Druga informacja dotycząca denara znalazła się w liście XXII 32 z 384 r. Autor opisał w nim rozdawnictwo w Rzymie w ,,bazylice błogosławionego Piotra'', które odbyło się niedługo przed napisaniem listu. Bogata rzymianka rozdzielała tam ubogim po nummusie. Pewna staruszka chcąc otrzymać podwójny datek podeszła powtórnie, jednak: ,,dostaje pięścią [od niewolnika patrycjuszki] zamiast denara''[12]. Nastąpiło tutaj połączenie terminu denar z nazwą nummus. Z listu wynika, że nummus był równy denarowi lub połowie denara. Należałoby więc rozpatrzeć inne okoliczności, w których autor używa terminu nummus (ponieważ denar nie został więcej wspomniany w omawianym źródle).

Listy zawierające ten termin pochodziły z lat od 384 do 406[13]. Hieronim przebywał wtedy w Rzymie (dwa pierwsze listy) oraz w Betlejem. Fragment listu CXIX 11 może świadczyć, że nummus był konkretną monetą, a nie ogólnym pojęciem pieniądza: ,,... aby odrzucony został pieniądz, jeśli jest fałszywy i nie ma podobizny cesarza ani nie jest ostemplowany w mennicy publicznej''[14]. O realności nummusa jako konkretnej jednostki obiegowej świadczy także porównanie go z obolem (XLIII 2 z 385 r.), co chciałbym przedstawić niżej. Można odnieść wrażenie, że autor używając terminu nummus do roku 385, miał na myśli określony pieniądz. Po tym okresie pobytu w Rzymie nie można tego z całą pewnością stwierdzić.

---

[10] XIV 8 z 374 r.

[11] O denarze na Wschodzie: A. H. M. Jones, *Inflation under the Roman Empire*, The Economic History Review. Second Series, V 1953, nr 3, s. 308.

[12] nobilissimam mulierum Romanarum ... singulos nummos dispartire pauperibus. Interea — ut usu nosse perfacile est — anus quaedam annis pannisque obsita praecucurrit, ut alterum nummum acciperet; ad quam cum ordine peruenisset, pugnus porrigitur pro denario et tanti criminis reus sanguis effunditur.

[13] XXII 32/384 r.; XLIII 2/385 r.; LVIII 6/ok. 395 r.; LX 11/396 r.; LXI 4/396 r.; CVIII 15, 27, 31/404 r.; CXIX 11/406 r.

[14] *ut si, quis nummus adulter est et figuram Caesaris non habet nec signatus moneta publica.*

neuf Muses, installé à Rome en 171 (...) et à cette occasion frappa aussi l'image d'Apollon sur le droit de plusieurs de ses deniers": ce personnage affirmait par là les liens privilégiés du dieu avec sa *gens*. Et, vers le milieu du IIe siècle de notre ère, entre 151 et 160, on connaît un Q. Pomponius Musa qui fut consul suffect sous Antonin le Pieux[41]. *Musa* est donc un *cognomen* que portèrent pendant au moins trois siècles des hommes appartenant à une des plus grandes *gentes* de Rome: il est difficile dans ces conditions de parler de *cognomen* „servile" — et W. Schulze[42] prudemment, conseille, lorsqu'on le trouve porté par des affranchis, d'y reconnaître plutôt le mot grec Μοῦσα et d'y voir le mot latin (ou étrusque?) quand il est porté par de grands personnages!

Ce ne serait donc pas la valeur du *cognomen Musa* qui indiquerait le statut de qui le porte, mais bien la condition sociale de celui-ci qui renseignerait sur le *cognomen*. En nous fiant aux honneur sreçus par Fadius Secundus, nous serions donc tentée de reconnaître dans son *cognomen*, le *Musa* latin. Un autre indice peut-il lever le doute?: Musa n'est que le second *cognomen* de notre armateur, qui a pour premier *cognomen* Secundus, latin cette fois sans aucun doute[43]. C'est là un *cognomen* très répandu à l'époque impériale[44], aussi bien chez les *ingenui* que chez les affranchis: nous ne pouvons en tirer aucune précision.

Il demeure que si Fadius Secundus „oublie intentionnellement" son *cognomen* Musa, c'est bien parce que celui-ci est entâché de servilité, nous dit-on. Il importe donc d'examiner le texte de façon plus précise, pour vérifier ces „omissions volontaires".

Nous avons vu que le piédestal porte deux inscriptions:

— une dédicace, où figure le nom du dédicataire

— le texte d'une lettre, précédé d'une sorte de titre, gravé en caractères plus grands que le texte de la lettre; ce titre comporte aussi le nom de notre personnage.

---

[41] RE, s.v., col. 2343, n° 60. Ont encore porté ce cognomen:

Octavius Musa, civis Mentuanus, que nous trouvons en 41 av. J.C., chargé du partage de l'ager Mantuanus (RE, col. 1851, n° 73);

— Q. Pomponius Musa, monétaire en 64 av. J.C. (cf. Schulze, *o.c.* p. 363, et H. Solin, *o.c.* p. 59)

— Musa, rhéteur romain, sur qui nous sommes renseignés exclusivement par Senèque l'Ancien (RE, col. 679, n° 2)

— Antonius Musa, le très célèbre médecin d'Auguste (RE, col. 2633, n° 79).

[42] Schulze, *o.c.* p. 363.

[43] C'est dans la nomenclature des nobles que l'usage de deux cognomina (ou plus) est le plus précoce et de loin le plus fréquent. Cependant, on a dit qu'un double cognomen, comportant un cognomen latin et un cognomen non latin, révèle l'ancien esclave: celui-ci aurait ajouté un cognomen latin à son ancien nom servile, par souci de respectabilité. C'est en particulier l'explication que propose A. M. Duff, *Freedmen in the Early Roman Empire*, Oxford 1928, p. 54. I. Kajanto s'élève contre une telle interprétation, qu'il juge hasardeuse: *Onomastic studies...*, p. 28.

[44] Kajanto, *Latin cognomina*, p. 292: sous l'empire on connait 1553 Secundi, dont 125 esclaves /affranchis: soit un pourcentage, pour les esclaves/ affranchis, de 8%, très proche du pourcentage des inscriptions concernant les esclaves/affranchis par rapport à la masse totale des documents épigraphiques.

révéler le statut du personnage, et ne nous permet en rien d'affirmer que c'est un affranchi.

D'autre part, il paraît difficile aujourd'hui de continuer à croire qu'un *cognomen* grec, du moins dans les provinces, révèle à lui seul, à coup sûr, un ancien esclave[35]. De toutes manières, l'usage étant de donner aux enfants les *cognomina* de leurs parents ou grands parents, au bout de trois ou quatre générations de tels critères perdent une grande partie de leur signification, sans compter le jeu des modes qui ont pu jouer, à telle ou telle époque. Il reste cependant que certains *cognomina* sont plus fréquemment utilisés dans tel ou tel milieu socio-culturel; l'on a même pu calculer que certains *cognomina* sont portés plus fréquemment par des *liberti* que par des *ingenui*, dans l'ensemble des inscriptions dont on dispose: tel serait le cas, en particulier, des *cognomina grecs* dans les régions de langue latine. Certains *cognomina*, donc, sans donner des certitudes, peuvent orienter vers un statut d'ingenu, ou d'affranchi. Qu'en est-il du *cognomen* Musa?

H. Solin[36] le tient pour un dérivé latin du grec Μονσα, mais rappelle que W. Schulze[37] indique pour ce *cognomen* une origine peut-être étrusque; I. Kajanto[38], pour sa part, souligne que ce *cognomen* théophore compte parmi les noms de divinités grecques qui étaient communes aux Grecs et aux Romains. C'est, ajoute-t-il, un „cas douteux", mais on peut le compter comme latin, car il fait partie des noms qu'avaient naturalisés les Romains.

Cas douteux s'il en fut, en effet. Soient les inscriptions impériales où apparaît le *cognomen Musa*: I. Kajanto dénombre, porteurs de ce surnom onze hommes de condition ingénue et trois esclaves/affranchis, auxquels s'ajoutent cent-dix-huit femmes de naissance libre et cinquante six femmes esclaves/affranchies (soit au total cent-quatre-vingt-huit, dont cent dix pour Rome). Ce surnom est donc porté par des esclaves/affranchis, pour les hommes dans plus de 21%, pour les femmes dans 32% des cas: pourcentages très supérieurs à celui des inscriptions d'esclaves/affranchis par rapport au nombre total des inscriptions. (On se souvient[39] que, selon les calculs d'I. Kajanto, les inscriptions se rapportant à des esclaves/affranchis représentent, pour les hommes comme pour les femmes, 8% du total des inscriptions.) On serait donc tenté de voir en Musa un *cognomen* „servile".

Mais l'emploi de ce *cognomen* pendant plusieurs siècles par la très grande famille des *Pomponii* invite à ne pas conclure trop hâtivement. Nous trouvons en effet, vers le milieu du IIe siècle avant notre ère un Pomponius Musa, monétaire, qui, selon J. Gagé[40] „jouant sur son *cognomen*, célébra le groupe d'Héraklès et des

---

[35] C'est ce que nous montre une analyse d'ensemble de la dénomination en Narbonnaise, en tout cas: cf. nos analyses (en cours) appliquant les critères proposés par L. R. Taylor et I. Kajanto, tout en tenant compte de l'influence des réalités pré-romaines.

[36] H. Solin, *Beiträge zur Kenntnis der griechischen Personennamen in Rom*, Helsinki 1970 (Commentationes Humanarum Litterarum, 48).

[37] W. E. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin 1904, p. 363.

[38] I. Kajanto, *The Latin Cognomina* Helsinki 1965 (Commentationes Humanarum Litterarum, 36), p. 53 et p. 216.

[39] Cf. Kajanto, *The Latin Cognomina*..., pp. 12—13.

[40] J. Gagé, *Apollon romain*, p. 314 et p. 338.

deux partisans du régime monarchique, mais un régime monarchique dans lequel les fonctions suprêmes seraient assumées par le roi tandis que les postes élevés seraient occupés par des gens réellement vertueux. Tous les deux combattaient le principe[23] selon lequel ,,princeps legibus solutus". Modrzewski considérait[24] que le souverain devait avoir présent à l'esprit que tout dépendait du peuple. Erasme accentuait[25] encore plus fortement la dépendance du souverain, constatant que ,,l'Etat pouvait exister sans prince, mais qu'un prince ne pouvait exister sans Etat". Et Erasme et Modrzewski, sur l'exemple de saint Paul et des auteurs anciens, comparaient[26] l'Etat au corps dans lequel, bien que chaque membre remplisse une autre fonction, tous ensemble servent un bien commun et garantissent la santé au corps tout entier. Le roi est le membre le plus important et le plus illustre. Il doit remplir le rôle de la raison non sujette aux passions. Lorsque le roi fait du tort à l'Etat alors qu'il en est un membre, il se fait du tort à lui-même. Lorsqu'un tort est fait à l'un des membres, le corps-Etat tout entier en souffre. Dans l'Etat idéal et d'Erasme et de Modrzewski (bien que ces Etats diffèrent par le régime), le roi qui personnifie la raison et le droit juste, doit éduquer et ennoblir les citoyens, doit les rendre égaux non en raison de leur fortune et des honneurs, mais parce qu'ils posséderont au même point les plus hautes valeurs morales. Le roi y parviendra lorsqu'il aura appris les citoyens à dompter leurs passions, à n'écouter que leur raison, lorsqu'il en aura extirpé les fausses convictions. Le mal est en effet, de l'avis et d'Erasme et de Modrzewski, le résultat de l'ignorance. L'élimination de l'ignorance permettra de consolider les bonnes moeurs qui, dans la conviction des deux penseurs, constituent le fondement d'un Etat heureux. Modrzewski et Erasme ont aussi consacré particulièrement beaucoup d'attention à la question de l'éducation et de l'instruction tant du souverain que de la société. La foi en la puissance de la raison humaine unit les deux savants qui voient la primauté de la raison dans toutes les questions tout en restant d'ardents chrétiens.

Ainsi la similitude entre Erasme et Frycz Modrzewski découle de la parenté qui existe entre leurs principales idées philosophiques et elle est le résultat de la liaison de leurs théories avec la vie.

Warszawa

---

[23] Erasmus, *Institutio principis*, ASD IV 1, p. 149; Modrzewski, *o.c.*, I, p. 219.

[24] Modrzewski, *o.c.*, I, p. 67.

[25] Erasmus, *Institutio principis*, ASD IV 1, p. 203.

[26] Erasmus, *Institutio principis*, ASD IV 1, p. 167 et passim; Modrzewski, *o.c.*, I, p. 30, 66 et passim.

teur: ce qui expliquait le petit-fils clarissime et l'octroi de l'ingénuité à l'armateur. A. Héron de Villefosse[16], quant à lui, suppose simplement „une faveur spéciale de l'empereur", à qui Fadius Secundus devait l'ingénuité, et il ajoute: „Le document est donc particulièrement curieux pour l'histoire des familles romaines". Mais il verse au dossier un élément important: c'est la fortune du personnage (due à son intelligence) qui, en fin de compte, explique cette étonnante ascension sociale. Fortune acquise dans les affaires: vingt-cinq tessons d'amphores, portant le nom de Sextus Fadius Secundus (là encore, remarque A. Héron de Villefosse, le cognomen *Musa* est oublié), et pour trois d'entre eux, une date consulaire correspondant à l'année 149, montrent que Fadius Secundus devait être un grand armateur de Narbonne — même si l'inscription que nous venons de présenter n'en fait pas mention.

Cette analyse de la personnalité de Fadius Secundus a été acceptée par tous les auteurs, qui, tous aussi, ont insisté sur le statut de Sextus Fadius Secundus Musa, „fils ou descendant d'affranchi" selon A. Grenier[17], „ancien esclave" selon M. Gayraud[18]. Or, elle nous semble impliquer des conséquences fort importantes dans trois domaines:

1. Pour l'histoire du port de Narbonne dans l'Antiquité en tout premier lieu; c'est bien à démontrer d'ailleurs l'ampleur des activités narbonnaises que vise l'étude d'A. Héron de Villefosse.

2. Mais le cas de Fadius Secundus n'est pas moins riche d'enseignements, si l'on cherche à saisir les caractères de la société narbonnaise. Qu'un ancien esclave puisse racheter sa liberté et parvenir aux plus hautes fonctions dans sa cité, voilà qui peut prouver combien est ouverte la société de Narbonne, toute prête à couronner l'intelligence et le mérite; voilà qui prouve aussi que les grandes affaires permettent dans certains cas, au mépris des dispositions très rigoureuses de la loi[19], de se hisser de la condition la plus humble aux plus hautes charges de la cité, et cela en un laps de temps relativement court: la durée d'une vie active, soit vingt à trente ans.

3. La charge dont Fadius Secundus a été investi dans la cité de Narbonne est le flaminat. Mais une question se pose: si tous les savants se sont accordés pour reconnaître un flaminat — ce qui est vraisemblable, nous l'avons vu, mais non absolument assuré — les avis divergent aussitôt: s'agit-il du flaminat municipal, ou du flaminat provincial? M. Gayraud rappelle[20] que „la plupart des auteurs ont tranché en faveur du flaminat provincial", A. Allmer le tout premier. Cependant, à la suite d'A. Grenier[21], M. Gayraud affirme[22] que Fadius Secundus n'a pu être flamine provincial, mais seulement flamine municipal. Trois raisons à cela, selon M. Gayraud:

---

[16] Héron de Villefosse, *o.c.* p. 12—21 et 31—32.

[17] A. Grenier, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, II 3, Paris 1934, p. 178.

[18] Gayraud, *o.c.* p. 307.

[19] Par le biais de la Lex Visellia de 24 ap. J.C., sans doute, les affranchis étaient depuis lors exclus des sénats locaux.

[20] Gayraud, *o.c.* p. 306, et n. 2—5.

[21] A. Grenier, FOR (Forma orbis romani, Gallia) (Aude), p. 92—93.

[22] Gayraud, *o.c.* p. 307.

[FLAM (ini)]
PRIMO [AVG (usti) TEMPLI]
NOVI NARBO [NENSIS]

Cette restitution, ajoute A. Allmer, est d'autant plus vraisemblable que Narbonne, on le sait, est ravagée par un incendie en 145[7] et une inscription de Narbonne[8] remercie Antonin le Pieux de ses libéralités lors de la reconstruction de la ville. A. Allmer en conclut qu'un temple du culte impérial a été détruit et reconstruit; Sextus Fadius Secundus Musa en serait le 1er flamine après la reconstruction, peu après 145 peut-on penser[9]. Cette interprétation est précisément corroborée par la date qui figure à la fin de l'inscription latérale: la lettre de Sextus Fadius Secundus Musa est en effet datée du consulat d'Orfitus, et la place laissée au nom de l'autre consul ne permet qu'une restitution:

ORFITO ET [Prisco c] O (n) S (ulibus) ce qui date la lettre de l'année 149.

— Enfin les lignes 8 à 12, à peu près complètes (une seule lettre a disparu, à la fin de la ligne 8) expriment l'objet de la dédicace: les *fabri subaediani* de Narbonne élèvent une statue à Sextus Fadius Secundus Musa, leur patron, en remerciement de ses bienfaits.

2. La face latérale gauche:

— Les trois premières lignes de l'inscription latérale donnent, si l'on veut, un titre au texte qui suit, et en assurent à l'avance l'authenticité: ce que l'on va lire est la copie d'une lettre de Sextus Fadius Secundus Musa. L'inscription est ici complète, et donne le nom de notre personnage en son entier.

— Les lignes 4 à 22 reproduisent la lettre de Sextus Fadius Secundus Musa aux *fabri subaediani* de Narbonne, dont il est le patron. Ce bienfaiteur annonce des largesses qu'il fait au collège des *fabri*.

Malheureusement, la pierre a été endommagée à gauche, à partir de la ligne 4, sur toute sa hauteur, et les premières lettres de toutes les lignes manquent. Jusqu'à la ligne 15 cependant, les restitutions proposées par A. Allmer ne sont pas discutables. Fadius Secundus s'engage à verser à la caisse du collège, au prochain anniversaire de sa naissance, la somme de seize mille sesterces, augmentée des intérêts calculés au denier huit. Les intérêts de la somme versée devront, à perpétuité, chaque année à pareil jour, être distribués entre les membres du collège, assistant pour ce faire à un repas.

Le texte devient ensuite, à la ligne 16, illisible sur toute la moitié gauche. Or, le passage est fort important; Fadius Secundus y prévoit que, si les conditions mises par lui aux distributions ne sont pas respectées, la somme versée par lui sera acquise

---

[7] *Scriptores Historiae Augustae*, Julius Capitolinus, *Vita Antonini Pii*, IX 2: *...et Narbonensis civitas arsit.*

[8] CIL XII 4342 = Lebègue, *Histoire générale du Languedoc*, p. 125, n° 8 (signalée aussi par M. Gayraud, *o.c.* p. 307 n 3 et 4).

[9] L'inscription de Narbonne (CIL XII 4342) n'est pas précisément datée. Cependant elle mentionne le 4e consulat d'Antonin (revetu en 145) et le fait qu'il était imperator pour la deuxième fois (ce qu'il était déjà en 145); Antonin conserva ces deux titres jusqu' à sa mort en 161. C'est donc entre ces deux années qu'il faut situer cette inscription.

IIe siècle de notre ère, assuraient le transport de marchandises expédiées depuis plusieurs ports espagnols à destination de Rome. A. Héron de Villefosse[6] attire l'attention sur la coïncidence entre les noms de Sextus Fadius Secundus Musa, inscrits sur au moins vingt cinq tessons du Testaccio, et le personnage de Narbonne à qui les *fabri subaediani* ont érigé une statue. La similitude des dates — 149 de notre ère — inscrites aussi bien sur le piédestal de la statue que sur des tessons du Testaccio tend à prouver qu'il s'agit bien d'un même personnage.

A partir de ces données, A. Héron de Villefosse propose une interprétation de la personnalité de Sextus Fadius Secundus Musa, de sa situation sociale, qu'ont reprise dans son ensemble tous ceux qui, après lui, ont évoqué le document de Narbonne. Etant donnée l'importance des conclusions qu'on n'a pas manqué d'en tirer, il vaut la peine de se livrer à une analyse attentive des arguments sur lesquels repose la démonstration d'A. Allmer et A. Héron de Villefosse.

Il importe de rappeler d'abord la restitution de l'inscription, en soulignant au passage les éléments vraisemblables, mais non certains.

1. Sur la face antérieure:

— La dédicace comporte aux lignes 1 et 2 les noms du personnage à qui est dédiée la statue. La pierre est mutilée à droite sur presque toute la hauteur de l'inscription, mais le nom se laisse aisément restituer, grâce à la ligne 2 de l'inscription latérale, qui l'a conservé en son entier:

SEX FADIO P [ap(iria tribu)]
SECVNDO MV [sae]

A. Allmer attire l'attention sur deux éléments qui lui paraissent essentiels dans cette dénomination:

— l'absence de la filiation;

— le caractère grec, et donc servile, du *cognomen* Musa et il en conclut: Sextus Fadius Secundus Musa est un affranchi.

Les lignes 3 à 7 déclinent les qualités du personnage. Les lignes 3, 4 et une partie de la ligne 5 sont facilement restituables:

OMNIBVS HO [norib (us)]
IN COLONIA N [arbo]
NENS [i fun] CTO

Mais la fin de la ligne 5 et les lignes 6 et 7 contiennent un titre dont les éléments majeurs ont disparu. A. Allmer, pour en établir la restitution, s'appuie à la fois sur des renseignements étrangers à l'inscription, et sur des éléments que donne la face latérale. En effet, celle-ci porte la mention d'un temple (*aedes*). A. Allmer pense donc à une fonction sacerdotale, ce qui convient parfaitement à l'affranchi qu'est Sextus Fadius Secundus Musa, et il propose de lire ainsi la fin de la ligne 5 et des lignes 6 et 7 de la dédicace:

---

[6] Héron de Villefosse, *o.c.* pp. 12 sq. et particulièrement p. 20.

Institutio principis, Erasme en parlant du souverain idéal, ne perdait pas de vue qu'il écrivait pour un représentant des Habsbourg. La présentation dans *Institutio principis* des problèmes de la paix et de la guerre prouve que les enseignements qui sont donnés dans cette oeuvre devaient avoir un caractère d'indications concrètes. Se tenant sur des bases réelles, tenant compte des conditions concrètes, Erasme-pacifiste ne pouvait exclure des conseils donnés au prince le chapitre *De bello suscipiendo*, il devait accepter l'existence de circonstances dans lesquelles la guerre devient pour le prince, inévitable, même malgré les plus grands efforts. Modrzewski a soulevé le problème de la guerre[20] ayant en vue la situation concrète de la Pologne et sa situation en Europe. Tout comme Erasme, il recommandait d'éviter les guerres par tous les moyens. Il a présenté à la façon presque „erasmienne" les dégâts moraux et matériels que la guerre provoque. Tout comme Erasme, il a appelé à la concorde avec les peuples voisins. Il a conseillé, comme Erasme, à faire appel, dans les questions litigieuses, à des arbitres. Il demandait au souverain de réfléchir si, en fin de compte, une guerre même victorieuse n'apportait pas plus de dégâts que de profits. Il conseillait de réparer les torts sans recourir au combat, il reconnaissait toutefois que dans certaines circonstances (tout comme Erasme dans *Institutio*) il n'était pas possible d'éviter la guerre. Modrzewski affirmait que celui qui se dérobait à la défense par les armes de ses sujets était[21] „nec princeps sed republicae desertor". Les autres considérations de Modrzewski sur la guerre sont liées aux conditions polonaises concrètes et n'ont pas de rapport avec les démonstrations d'Erasme, conseiller des Habsbourg. Par contre, les deux humanistes partageaient la même opinion quant à précarité des alliances éternellement rompues en Europe. L'un et l'autre considéraient que les revendications territoriales des monarques qui alléguaient des arguments „historiques" étaient dénuées de fondements. Et Erasme et Modrzewski ont démontré[22] à juste raison que chaque nation avait, dans son histoire, modifié plusieurs fois ses frontières. Une guerre pour recouvrer des territoires que l'on a possédés au cours des siècles passés n'avait donc aucune justification.

Frycz Modrzewski et Erasme concevaient de même dynamiquement le caractère historique du développement de la vie sociale. Ils comprenaient le développement de l'humanité comme un changement continuel. Ils comprenaient aussi que certaines normes juridiques devenaient injustes dans de nouvelles conditions changées, et qu'il fallait les modifier. Ils demandaient des droits égaux pour tous les citoyens. Ils considéraient que l'Etat gagnerait en perfection si on lui assurait un gouvernement exercé par le meilleur souverain et le droit le meilleur. Ils définissaient la notion de véritable liberté comme subordination aux droits justes. Ils accentuaient que tout citoyen avait droit à l'assistance de l'Etat et que l'on ne devrait faire tort à aucun état. Ils dénonçaient la nomination aux hauts postes de gens dépourvus de qualités mais se prévalant uniquement d'une origine noble. Ils étaient tous les

---

[20] Modrzewski, *o.c.*, I, *De republica emendanda, Liber De bello.*

[21] Modrzewski, *o.c.*, I, p. 242.

[22] Erasmus, *Adag.*: *Dulce bellum inexpertis* (*Adag.* IV 1,1); Modrzewski, *o.c.*, I, *De republica emendanda, Liber de bello*, p. 235—237.

Eos LXVI 1978

UN PROBLÈME CONTROVERSÉ: L'ORIGINE D'UN FLAMINE DE NARBONNAISE, SEXTUS FADIUS SECUNDUS MUSA

Par

JANINE CELS

Nous connaissons Sextus Fadius Secundus Musa par deux sources différentes:

1°. Un piédestal de statue, trouvé en 1826 à Narbonne, près du Forum de la ville antique[1]. Ce piédestal de marbre, brisé en plusieurs fragments, porte deux inscriptions[2]:

— Sur la face antérieure, enfermée dans un encadrement de moulures, est gravée la dédicace de la statue offerte à Sextus Fadius Secundus Musa par les *fabri subaediani*. Elle est malheureusement incomplète. A. Allmer[3] en a proposé une restitution qui a été acceptée par l'ensemble des épigraphistes. (Une partie de l'inscription est d'ailleurs aisément restituable à l'aide du texte de la seconde inscription.)

— Sur la face latérale gauche figure la copie d'une lettre adressée par Sextus Fadius Secundus Musa au collège des *fabri subaediani*, dont il était patron. Là encore, des restitutions sont nécessaires. Il s'agit pour beaucoup de mots incomplets, restituables de façon quasi certaine, ou sans grand dommage pour le sens du texte, à l'exception d'un membre de phrase entièrement disparu et qui pose un grave problème d'interprétation. Or, comble de malchance, les lacunes de l'une et l'autre faces ont, dans une certaine mesure, un effet cumulatif.

De l'analyse de ces deux textes — dédicace et lettre de Sextus Fadius Secundus Musa — A. Allmer et après lui A. Héron de Villefosse[4] ont cru pouvoir tirer des conclusions de grandes conséquences pour l'histoire sociale de Narbonne, sur lesquelles nous aurons à revenir. Mais, à l'appui de ses conclusions, A. Héron de Villefosse évoque une deuxième source de renseignements:

2°. Les fragments d'amphores trouvés à Rome, au Testaccio. Ces fragments portent des inscriptions, peintes ou gravées, en particulier des noms. Dressel[5], le premier découvreur, y avait reconnu ceux de *naviculariі* qui, vers le milieu du

---

[1] A. Héron de Villefosse, *Deux armateurs narbonnais, Sextus Fadius Secundus et P. Olitius Apollonius*, Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France, VIII[e] série, IV 1915, pp. 153—180. — Plus particulièrement, p. 12 n. 1, la localisation de la trouvaille. — Cf. aussi M. Gayraud, *Temple municipal et temple provincial du culte impérial à Narbonne*, Hommage à F. Benoit, III, 1969, p. 305.

[2] CIL XII 4393.

[3] A. Allmer, Revue épigraphique du Midi de la France, I, p. 154 n° 188 et p. 191.

[4] Héron de Villefosse, *o.c.* passim.

[5] Pour un rappel des conclusions de Dressel, cf. E. Rodriguez Almeida, *Novedades de epigrafia anforaria del Monte Testaccio*, Recherches sur les amphores romaines, Rome 1972, p. 120 sq.

Dans la dédicace comme dans ce titre donc, gravé en grands caractères, figure le nom en entier, deux fois par conséquent, et dans la partie la plus lisible du piédestal (en particulier la face antérieure, que l'on peut penser la plus importante):

SEX. FADIVS PAP. SECVNDVS MVSA.

Au cours de la lettre elle-même, deux fois aussi, Fadius Secundus est mentionné: son nom est réduit, de fait, au gentilice et au premier *cognomen*. Mais c'est précisément dans la partie de l'inscription la moins immédiatement perceptible. Chaque fois donc que l'inscription peut jouer au mieux son rôle de texte publicitaire au bénéfice de Fadius Secundus, elle offre à tous les regards le *cognomen* Musa.

De plus, nous ne pensons pas que l'on puisse analyser les éléments de la lettre de Fadius Secundus selon les mêmes critères que le reste de l'inscription: la dédicace est établie selon des formules bien connues des lapicides et qui, pour une époque donnée, ne varient guère d'une inscription à l'autre. Le style épistolaire n'obéit pas nécessairement aux mêmes règles. H. Thylander[45] a dressé un tableau mettant en évidence les modes de dénomination chez les prosateurs du I^er^ siècle de notre ère. Nous en extrayons ce qui nous paraît déterminant pour notre propos: les résultats obtenus à partir des écrits de Pline le jeune où les lettres jouent évidemment un rôle majeur.

Pline le Jeune	Nombre de personnes (hommes)	prénom + un autre nom	deux noms sans prénom	*tria nomina*	Un seul nom
nombre	328	39	206	18	83
%		12%	63%	2%	25%

Il est clair que le plus souvent, Pline le Jeune omet le prénom, retenant seulement le gentilice et un *cognomen* (63% des cas). La comparaison entre Pline le jeune et les autres prosateurs du I^er^ siècle, et aussi du II^e^ siècle de notre ère, montre que cet usage révèle une tendance, de plus en plus affirmée au cours de ces deux siècles, à la réduction du nom dans le langage parlé: on retient d'abord, le plus souvent, le gentilice et un *cognomen*; puis par exemple chez Suétone, la dénomination est aussi souvent réduite à un seul nom, gentilice ou *cognomen*[46].

La réduction du nom de Fadius Secundus, dans le courant de sa lettre, à son gentilice et son premier *cognomen*, paraît donc simplement conforme aux habitudes du temps — compte tenu des réserves indispensables quant à l'écart qui peut séparer les usages des lettrés de ceux des grands armateurs provinciaux. Il est d'ailleurs

---

[45] H. Thylander, *Etudes sur l'épigraphie latine*, Lund 1952, p. 77 et pp. 105—106.

[46] Thylander, *ibid.*, relève chez Suétone, dans la *Vita Caes.*, les % suivants: 31% de cas à deux noms sans prénom, 28% de cas à un seul nom (soit gentilice, soit surnom seul et seulement 1% de cas à prénom seul).

significatif d'un certain mode de raisonnement qu'A. Grenier[47] en soit venu à réduire lui-même le nom de **S**extus Fadius **S**ecundus Musa, soit à „**S**extus Fadius Musa", soit, le plus souvent à „Musa" seul, deux formes qui sont totalement absentes de nos documents, et qui, en outre, ne semblent pas répondre aux tendances du temps; rien n'autorise en tout cas, si l'on veut réduire le nom de notre personnage, à choisir de conserver „Musa" plutôt que „**S**ecundus"[48], et omettre „**S**ecundus" plutôt que le prénom. Ce qui est clair toutefois, c'est que les formes retenues par A. Grenier contribuent à donner au *cognomen* „Musa", artificiellement mis en valeur, une signification qu'il n'avait peut-être pas en lui-même[49].

En fin de compte, il apparaît nettement qu'une nouvelle lecture des documents concernant Fadius **S**ecundus s'impose, à partir d'approches parallèles et diversifiées des pièces du dossier. L'enquête systématique que nous avons tenté de mener permet de réunir un faisceau d'hypothèses et d'avancer de nouvelles perspectives.

D'une part, nous disposons d'éléments assurés: sa richesse, les honneurs dont il a été comblé dans sa cité (*omnibus honoribus...*), le sacerdoce dont il a été revêtu (le flaminat), tout nous désigne Fadius **S**ecundus comme un membre très en vue de la grande bourgeoisie de Narbonne. Cette haute position sociale et une situation particulièrement brillante, nous allons le voir, dans les affaires, suffisent à rendre compte d'une ascension sociale de la famille (peut-être à la génération suivante) et du statut du petit-fils, clarissime.

D'autre part, nous relevons des indices ambigus: l'omission de la filiation — que nous savons fréquente, même pour des citoyens romains de vieille souche[50] — et un *cognomen* où l'on peut voir aussi bien un nom attaché à une des plus grandes familles de Rome[51], qu'un nom „servile".

De tels indices nous paraissent insuffisants pour conclure à la naissance servile de Fadius **S**ecundus, et tout ce que nous savons, d'autre part, du personnage contredit une telle interprétation. A. Grenier l'avait bien vu[52], qui proposait de voir en Fadius Secundus un fils ou un descendant d'affranchi; mais en ce cas, celui-ci aurait été

---

[47] Grenier, *Manuel*, II 3, p. 278–279.

[48] Il résulte clairement des études d'I. Kajanto que même si l'on pense qu'un second cognomen a pu être ajouté à la dénomination d'un individu dans le courant de son existence — ce qui expliquerait certains cognomina doubles — on ne peut rien conclure de l'ordre des cognomina et dire par exemple que le second est le cognomen d'origine, plutôt que le premier: *Onomastic studies...*, p. 29.

[49] La réduction du nom à Sex. Fadius Secundus, sur les tessons d'amphores du Testaccio, s'explique aisément par la nature même de ces documents: il s'agit de marques de contrôle, en écriture cursive, apposées sur les amphores dans les ports d'embarquement des marchandises; le souci de rapidité que devaient avoir les contrôleurs suffit à rendre compte de l'omission d'un second cognomen, qui n'aurait pas ajouté grand chose à l'indentité du transporteur.

Pour l'étude de ces marques de contrôle, cf. Grenier, *Manuel...*, II 2, p. 606–613; Rodriguez Almeida, *o.c.* pp. 107–241, et plus particulièrement ici p. 146–147, et n. 2 de la p. 171.

[50] Cf. supra, p. 12.

[51] Cf. supra, p. 14.

[52] Grenier, *Manuel...*, II 3, p. 178; FOR (Aude), p. 23.

citoyen au plein sens du terme[53]; rien en droit ne l'aurait empêché de mentionner sa filiation[54]; il l'aurait certainement fait, si une telle omission avait risqué d'entâcher son nom de servilité.

Il nous paraît donc difficile de voir en Fadius Secundus un affranchi (ou un descendant d'affranchi). A tout le moins ce statut ne se déduit pas „clairement" du document de Narbonne. En résulte-t-il qu'il faille refuser en tous points l'analyse d'A. Grenier, reprise récemment par M. Gayraud, et voir en notre personnage un flamine de la province?

Si l'on accepte notre analyse, on admettra que rien dans la personnalité de Fadius Secundus ne s'opposait, apparemment, à l'accès à cette prêtrise. Mais les arguments archéologiques paraissent ici contraignants:

— Il est vrai que le piédestal de la statue de Fadius Secundus ne répond pas aux règles énoncées par la *lex flaminia*[55] pour l'érection d'une statue au flamine provincial, à sa sortie de charge.

— Ce piédestal a été trouvé près du forum, et près de vestiges que les fouilles ont fait reconnaître pour ceux d'un temple[56]. Or on ne peut y reconnaître le temple du culte provincial, que les archéologues s'accordent à localiser plus à l'est, dans la région de l'amphithéâtre, depuis la découverte dans ce quartier, d'abord du fragment de table portant la *lex flaminia* puis, beaucoup plus récemment, d'un ensemble de portiques et de thermes[57]. Amphithéâtre, portiques et thermes seraient les vestiges du sanctuaire provincial, dont la structure serait donc analogue à celle du sanctuaire de Lyon. Il conviendrait par conséquent de voir le temple du culte municipal dans l'*aedes*, près de laquelle a été trouvé le piédestal de Fadius Secundus, qui serait donc bien le premier flamine municipal du temple reconstruit.

Est-il possible de préciser davantage la place que tenait Sextus Fadius Secundus Musa dans la société narbonnaise?

Sextus Fadius Secundus Musa appartenait, selon toute vraisemblance, à une grande famille, pour laquelle les témoignages épigraphiques ne manquent pas: trente et une inscriptions au CIL XII nous livrent les noms de Fadii, une à Béziers (nous en reparlerons) et les trente autres pour la seule Narbonne, réparties ainsi:

---

[53] A. M. Duff, *Freedmen in the Early Roman Empire*, Oxford 1928, p. 50, cite Gaius, i, „Ingenui sunt qui liberi nati sunt, libertini qui ex ista servitute manumissi sunt", et elle rappelle que Marcien, Ulpien Modestinus et enfin Justinien, déclaraient expressément que les fils des affranchis étaient ingenui.

[54] Kajanto, *The significance of nom latin cognomina*, Latomus 1968, pp. 517—534, souligne que le fils d'un affranchi avait le droit de faire usage de la filiation, et donne un exemple extrait du CIL X 2109 (p. 522):

L. Asellius L. Lib. Hermes — Mamilia Lyris
A. Asellius L. F [?] Mamilianus

[55] CIL XII 6038: l'inscription portée par la base de telles statues devait comporté le nom du prêtre, sa filiation, sa partie d'origine, l'année de son flaminat. Aucune n'a été retrouvée à Narbonne.

[56] Cf. Grenier, FOR (Aude), pp. 92—93.

[57] Cf. Gayraud, *o.c.* p. 306—307.

— T. Fadii, T. F (ilii) ou T. Lib(erti): dix sept personnes
— Sex. Fadii, Sex. F(ilii) ou Sex. Lib(erti): cinq personnes
— C. Fadii: quatre personnes

auxquelles s'ajoutent les mentions de cinq Fadii, sans que nous puissions préciser davantage.

Bien que l'épigraphie narbonnaise ait livré pour les Sex. Fadii un nombre de documents nettement moins important que pour les T. Fadii, ce sont bien les Sex. Fadii qui apparaissent de loin comme les plus actifs — et parmi eux, au tout premier rang, il nous faut placer Sextus Fadius Secundus Musa.

On se rappelle en effet comment A. Héron de Villefosse[58] signalait la présence de ce nom sur au moins vingt cinq tessons du Testaccio, datés, pour trois d'entre eux, de 149, comme notre piédestal, et pour un quatrième de 154. Sur neuf autres tessons (dont cinq datés encore de 149), on peut relever le nom d'un Sex(tus) Fadius Anicetus, et sur un dixième, celui d'un Sex(tus) Fadius Paonius. Ces deux noms ne paraissent pas dans l'épigraphie narbonnaise, mais c'est avec une grande vraisemblance qu'A. Héron de Villefosse propose d'y voir des proches parents (ses fils?) de Fadius Secundus. Enfin A. Héron de Villefosse suppose une organisation des Sex. Fadii en une sorte de compagnie[59], révélée par une marque d'amphore, trouvée encore au Testaccio et portant le nom FADIORVM.

Ces vues se trouvent aujourd'hui confirmées par l'étude récente d'E. Rodriguez Almeida[60]. Celui-ci signale en effet la trouvaille de nouveaux tessons au nom des Sex. Fadii; trois sont au nom, encore, de Sex. Fadius Secundus, dont deux sont datés, l'un de 154, l'autre de 161: ce qui nous amène à étendre dans le temps l'activité de notre personnage; un autre tesson nous fait connaître vraisemblablement un nouveau membre de la famille des Sex. Fadii, [Sex? Fa?] dius Antiochus; deux autres enfin portent la marque FADIORVM.

Ces tessons à la marque FADIORVM, au nombre de cinq maintenant, suggèrent bien l'existence d'une société de *Fadii*, agissant en corps: l'attention se trouve reportée de ce fait sur l'inscription de Béziers[61]; nous ne possédons plus de ce document (aujourd'hui perdu) que la description et le dessin manuscrit qu'en a faits A. Rulman au XVII[e] siècle: il s'agit d'une inscription en grandes lettres sur des blocs de pierre, et dans laquelle A. Rulman avait lu précisément FADIORVM; M. Noguier, publiant les inscriptions de Béziers au tome XV de l'*Histoire générale du Languedoc*, déclare ce pluriel „curieux", et propose de restituer ... FADI RV.... Les tessons du Testaccio amènent à reprendre en compte la lecture d'A. Rulman. Faut-il voir dans ce document un indice d'activité d'une compagnie de Fadii non seulement à Narbonne,

---

[58] Supra, p. 7 et 8 et n. 1 de la p. 7. A. Héron de Villefosse, *o.c.* pp. 20 sq.

[59] Une association de naviculariі est bien attestée à Arles, mais non à Narbonne — bien que les armateurs narbonnais aient disposé d'un comptoir particulier à Ostie: l'existence du comptoir ne prouve pas pour autant l'association. Cf. Grenier, *Manuel...*, II 2, pp. 532—533.

[60] Rodriguez Almeida, *o.c.* p. 133 et p. 172.

[61] Cf. supra, p. 20; CIL XII 4274; M. Noguier, *Histoire générale du Languedoc*, XIV, Toulouse 1892, p. 449, n. 1566.

mais aussi à Béziers, qui semble bien avoir connu une activité économique assez importante, peut être précisément en relation avec la cité de Narbonne[62]?

D'autre part, E. Rodriguez Almeida[63] attire l'attention sur les marques de contrôle apposées dans les ports d'embarquement des marchandises et que portent encore les tessons du Testaccio. Déjà on avait reconnu le nom de Cord(uba), sur un tesson de Sex. Fadius Secundus; A. Héron de Villefosse[64] signalait le fait au passage, ajoutant seulement: „circonstance curieuse, mais non inexplicable". A. Héron de Villefosse avait surtout à coeur de démontrer, contre Dressel, que les *navicularii* narbonnais transportaient aussi bien les produits gaulois qu'espagnols vers Rome: est-ce là ce qui l'amène à négliger de commenter davantage cette „circonstance curieuse"? Elle s'explique pourtant, en effet, si l'on prend garde aux marques des fabricants des amphores: A. Grenier[65] souligne qu'il s'agit bel et bien de fabricants espagnols[66] — de même que devaient être espagnols les produits que contenaient les amphores. L'analyse d'E. Rodriguez Almeida permet de conclure (au moins provisoirement): elle montre, en effet, d'une part que les tessons trouvés au Testaccio proviennent d'amphores accumulées là parce qu'on ne pouvait les réutiliser, du fait des produits qu'elles avaient contenus (huile ou garum)[67]; ces produits, au II^e^ siècle de notre ère, devaient provenir pour l'essentiel de Bétique, et ce n'est pas pur hasard si l'on trouve sur les tessons du Testaccio les marques de contrôle des grands ports de cette province — ports fluviaux le long du Guadalquivir: Hispalis (Seville), Corduba (Cordoue), Astigis (Ecija), ou ports maritimes: Portus Gaditanus (Gades), Malaca (Malaga). Il serait donc vain de chercher au Testaccio la trace d'amphores qui auraient servi par exemple au transport des vins gaulois. Ce que nous prouvent seulement les tessons du Testaccio, pour notre propos, c'est que les Sex. Fadii — et parmi eux le plus important de ces armateurs, Fadius Secundus — assuraient, avec d'autres, espagnols mais aussi narbonnais, le transport de l'huile et du garum envoyés de Bétique à Rome.

Il est bien évident que les transports assurés par les Sex. Fadii ne devaient pas se réduire aux produits de Bétique: l'activité du port de Narbonne est bien connue[68]; mais le problème du fret des navires narbonnais entre Narbonne et les ports espagnols reste entier. Contrairement à ce que pensait A. Héron de Villefosse, il ne semble pas que le Testaccio puisse en donner la solution.

Quoi qu'il en soit, nous sommes maintenant peut-être mieux à même de comprendre l'origine des honneurs dont Fadius Secundus avait été comblé dans sa cité:

---

[62] M. Clavel, *Béziers et son territoire dans l'antiquité*, Paris 1970, pp. 449—450.

[63] Rodriguez Almeida, *o.c.* p. 146—147 et n. 2 de la p. 171.

[64] Héron de Villefosse, *o.c.* p. 21, n. 1.

[65] Grenier, *Manuel...*, II 2, p. 613.

[66] Le travail tout récent de M. Ponsich, *Implantation rurale antique sur le Bas-Guadalquivir*, Madrid 1974 — dont je dois la connaissance à R. Etienne — montre même que ce que nous livrent ces marques, c'est en fait le nom des propriétaires.

[67] Rodriguez Almeida, *o.c.* pp. 115—116.

[68] Grenier, *Manuel...*, II 2, pp. 530—535.

dans une Narbonne dont l'activité portuaire semble importante encore au IIe siècle de notre ère[69], Fadius Secundus semble avoir été l'un de ses armateurs les plus prospères. Dans cette association familiale[70] que révèlent peut-être les tessons au nom des FADIORVM, nous pouvons penser que Fadius Secundus avait un rôle de premier plan.

Ce personnage éminent reçut tous les honneurs dans sa cité; il fut, vraisemblablement, le premier flamine du temple municipal nouveau, à la construction duquel il avait dû largement participer. Le choix de Fadius Secundus pour patron, par les *fabri subaediani*, est une preuve supplémentaire de l'importance du personnage dans la société de Narbonne. On aimerait savoir qui étaient les *fabri subaediani*: forgerons logés sous le temple[71]? ouvriers qui avaient été employés à sa construction[72]? ou, plus largement, association des ouvriers de Narbonne, qui avaient leur *schola* dans les dépendances de l'édifice[73]?

La dernière hypothèse a le mérite de proposer des éléments de comparaison et de déboucher sur une solution de bon sens. En tout cas, dans la mesure où, comme nous le pensons, elle doit être retenue, il est possible de poser en termes plus larges le problème de l'importance et de la nature du patronage excercé par l'armateur Fadius Secundus, devenu flamine, sur une association professionnelle. Ce problème dépasse la personne même de Fadius Secundus, pour toucher à l'exercice du flaminat et des autres charges du culte impérial, aux relations qui peuvent unir les différents types de desservants, flamines et sévirs augustaux essentiellement, au recrutement social enfin des collèges religieux. Il ne peut être éclairé qu'avec l'analyse des rapports complexes qui unissent au flamine Sextus Fadius Secundus Musa des sévirs augustaux qui sont aussi des armateurs.

Saint-Hilaire

---

[69] A. Grenier, *Observations sur les Fastes de la province de la Narbonnaise*, CRAI 1959, pp. 274—284 et plus particulièrement pp. 276—278.

[70] Cf. Rougé, *o.c.* p. 251.

[71] Allmer, *o.c.* p. 158—159.

[72] Lebègue, *Histoire générale du Languedoc*, XV (inscriptions de Narbonne), p. 142; Grenier, FOR (Aude), p. 95.

[73] L. Sigal, les „Fabri subaediani" d'après une inscription du musée de Narbonne, BN, XVI, I, 1924, pp. 141—156.

Eos LXVI 1978

MIT GRECKI W POEZJI K. I. GAŁCZYŃSKIEGO

Napisał

STANISŁAW STABRYŁA

1

Trudno byłoby twierdzić, iż związki poezji Gałczyńskiego z antykiem nie zostały w naszej krytyce zauważone i — przynajmniej częściowo — opisane. Stosunkowo najbardziej gruntownie i, chciałoby się powiedzieć, genetycznie problem ten ujęła Marta Wyka w pracy o wzorach literackich Gałczyńskiego[1]: podważając zasadność tradycyjnej opozycji klasycyzm — romantyzm w odniesieniu do uczestniczącej w nurcie klasycyzującym Kwadrygi, do której przystał Gałczyński około roku 1928, badaczka stara się dowieść, iż charakterystyczne dla poetów tej grupy (jak np. dla S. R. Dobrowolskiego, W. Sebyły, L. Szenwalda czy K. I. Gałczyńskiego) nawiązania do antyku ograniczały się w zasadzie do „wykorzystywania jego walorów i zasobów tematycznych, spełniających tym samym rolę inkrustacji"[2]. Historia, mit czy dzieła literackie starożytności w owym poetyckim odczytaniu „kwadrygantów" są zdaniem M. Wyki jedynie pretekstem, który żadną miarą nie przesądza czy nie implikuje określonej, tradycyjnie klasycyzującej postawy wobec świata — ani postawy psychicznej, ani wyobraźniowej: w tematy antyczne wpisuje się odmienne, często romantyzujące widzenie świata. Z drugiej jednak strony — według twierdzenia Wyki — Gałczyński w swojej tęsknocie za stabilnością świata, za harmonijną i zrównoważoną estetyką poetycką odcina się od wizji antyku „niespokojnego" dominującego w Kwadrydze. „W porównaniu z tego rodzaju tendencjami [sc. klasycyzującymi — dop. wł.] funkcjonującymi w dwudziestoleciu Gałczyński pojęcie klasycyzmu wydatnie poszerza w swej praktyce lirycznej: kojarzy je bowiem zarówno z antykiem, a właściwie z antyczną mitologią, z poezją starożytną grecką i rzymską, jak i z Renesansem, z Oświeceniem"[3].

Wśród wielu interesujących obserwacji na temat antyku Gałczyńskiego zawartych w szkicu K. Jeżewskiej[4] trudno odnaleźć określoną koncepcję związków poezji autora *Niobe* ze światem klasycznym: jest to raczej próba fragmentarycznej rejestracji pewnych stosunkowo łatwo uchwytnych zapożyczeń z antyku, z jego mitu,

---

[1] M. Wyka, *Gałczyński a wzory literackie*, Warszawa 1970. Por. szczególnie strony 46 nn. oraz 71 nn.

[2] Por. Wyka, *o.c.* s. 47.

[3] Wyka, *o.c.* s. 61.

[4] K. Jeżewska, *Konstanty Ildefons Gałczyński jako miłośnik antyku*, Meander IV 1954, s. 145—151.

historii czy sztuki. Wydaje się jednak, iż autorka trafnie — jakkolwiek bez przeprowadzania szczegółowego dowodu — określiła stosunek Gałczyńskiego do antyku: „Starożytność i jej piękno nie jest dla Gałczyńskiego — czytamy tutaj — tylko ozdobnym ornamentem. Ślady antyczne umie poeta zaklinać w nowe, współczesne formy i splatać z nową rzeczywistością w niezwykle śmiałych zestawieniach"[5].

W obfitej literaturze krytycznej, jaka narosła wokół poezji Gałczyńskiego, można również odnaleźć pewne ogólne uwagi na temat związków jego liryki z twórczością niektórych poetów starożytnych, jak Lukrecjusz czy Horacy[6]. Warto wreszcie na koniec przywołać opinię W. P. Szymańskiego, który zauważa, iż nawiązania Gałczyńskiego do kultury antycznej ujawniają się przede wszystkim w koncepcji poety-rzemieślnika: przykładem może tu być utwór *Muza* z roku 1926 czy też *Ars poetica* z roku 1947; ogólnie biorąc, początek fascynacji Gałczyńskiego antykiem widzi krytyk w uniwersyteckich wykładach profesora Tadeusza Zielińskiego, kiedy to „świat kultury antycznej zawładnął wyobraźnią Gałczyńskiego — i odtąd często powracał do jego poezji"[7]. W innym miejscu swego eseju Szymański wyraża przypuszczenie, iż koncepcję cyklicznego rozumienia świata wyraźnie dostrzegalną w *Pieśniach* zawdzięcza Gałczyński między innymi *Listom moralnym do Lucyliusza* Seneki[8].

Wszystkie wspomniane tu prace o poezji Gałczyńskiego, wśród których wyłowiliśmy kilka prób zdefiniowania jego stosunku do antyku, nie przynoszą jednak odpowiedzi na podstawowe pytania związane z nieustannym nawracaniem poety do mitologii greckiej: jaką wersję mitologii proponuje Gałczyński, dlaczego nie chce i nie potrafi obejść się bez ciągłego odwoływania się do symboli mitologicznych? Czy jest to jedynie kwestia pewnej ogólnej „mody" na antyk w poezji XX stulecia, której ulegali tacy twórcy, jak Paul Válery, Stephan Mallarmé, W. B. Yeats, Ezra Pound, T. S. Eliot, R. M. Rilke w poezji zachodnioeuropejskiej, a Tetmajer, Rydel, Kasprowicz, Staff, Tuwim, Iwaszkiewicz, Wierzyński, Jastrun, Brandstaetter, Grochowiak, Kubiak, Herbert — w polskiej? Wszyscy ci poeci w mniejszym lub większym stopniu nawiązywali do starożytności — i fakt ten jest nie tylko wyrazem ich zainteresowań antykiem, ale przede wszystkim dowodem, że literatura grecka i rzymska, mitologia, historia, sztuka jest dla pisarzy naszego wieku znakomitą materią poetycką, która nie traci nic ze swojej aktualności, że wciąż jeszcze zachowuje zdolność inspirowania twórczości poetyckiej[9]. Mówiąc o Gałczyńskim i jego związkach z antykiem, warto podkreślić, iż nikt nie pokusił się dotąd o całościowe ujęcie tego zagadnienia: szkic niniejszy będzie jedynie próbą spojrzenia na antyk grecki w tej poezji, a mówiąc dokładniej, próbą określenia funkcji mitu greckiego w twórczości autora *Niobe*. Problem rzymskich nawiązań w twórczości Gałczyńskiego,

---

[5] Por. Jeżewska, *o.c.* s. 148.

[6] Por. np. J. Z. Jakubowski, *Cygan i Obywatel*, w: A. Drawicz, *Konstanty Ildefons Gałczyński*, Warszawa 1972, s. 249 (przedruk z Kultury 1963, nr 26), oraz A. Stawar, *O Gałczyńskim*, Warszawa 1959, s. 302 nn.

[7] W. P. Szymański, *Konstanty Ildefons Gałczyński*, Warszawa 1972, s. 20.

[8] Por. Szymański, *o.c.* s. 124.

[9] Por. S. Stabryła, *Antyk w literaturze współczesnej*, Nowe Książki 1976, nr 22, s. 3 n.

a w szczególności zagadnienie „horacjanizmu" autora *Ars poetica* powinno stać się przedmiotem osobnego opracowania.

2

Jeden z pierwszych utworów Gałczyńskiego, napisany w roku 1926 wiersz *Muza*[10], jest humorystyczną, przekorną, a zarazem dość gorzką próbą wykazania absurdalności pokutujących w poezji klasycyzującej symboliki mitologicznej na czele z uperonifikowanym natchnieniem — Muzą, Dianą, Cererą, Pegazem itd. Nieprzytomne, „natchnione" rojenia o Muzie, z którą poeta „w strofie zamieszka", kończą się „trzeźwą pointą" (zapowiedzianą zresztą w eksplikacji tytułu utworu): wynika z niej, iż cała zakorzeniona w poezji, tradycyjna i wyświechtana „aparatura" mitologiczna jest śmieszna, nieprzydatna, nie wytrzymuje konfrontacji z realnym życiem, którym rządzą twarde prawa biznesu[11]:

Et pourtant:
(tak pomyślałem nagle)
nad Pegaza, Dianę i Ceres
lepszy uczciwy interes:
knajpa, dom, elektryczne magle
albo zgoła karet wynajem.

Jest w owej „trzeźwej poincie" spory ładunek autoironii wynikający, jak można sądzić, z pewnego rozczarowania do poezji i z przekonania, iż owo idylliczne „życie z Muzą" nie jest wcale „dobrym interesem", jest natomiast czymś bezsensownym.

Zupełnie odmienną funkcję pełni mitologia grecka w napisanej również w roku 1926 zabawnej i zawierającej szereg akcentów satyrycznych parodii *canto* z *Boskiej komedii* Dantego pt. *Piekło polskie* (*Dell' Inferno. Canto XXX*)[12]. W tym groteskowym i karykaturalnym obrazie warszawskiego środowiska literackiego, a raczej warszawskiej kawiarni literackiej[13], areopag postaci mitologicznych, jak Laokoon, Charon, Cerber, gracje czy znane z mitologii nazwy, jak Acheron, Ereb funkcjonują tutaj jako swojego rodzaju stylizacja podkreślająca parodystyczną tonację całego utworu.

Dość szczególną inspirację mitologiczną wykazuje krótki, zaledwie dwunastowierszowy utwór pt. *Mały Apollo*[14] napisany w roku 1935: postać Niebieskiego, Srebrnego i Złocistego Chłopczyka, jaka o świcie, w południe i o zachodzie pojawia się na niebie, to mały Apollo, grecki bóg słońca, w starożytności identyfikowany z samym słońcem[15]. Bez wątpienia tego rodzaju oryginalna w nowoczesnej poezji

---

[10] K. I. Gałczyński, *Dzieła*, I, Warszawa 1957, s. 57—58; wszystkie cytaty wg zbiorowego wydania pism K. I. Gałczyńskiego: *Dzieła w pięciu tomach*, Warszawa 1957—1960.

[11] *Dzieła*, I, s. 59.

[12] *Dzieła*, I, s. 61—69.

[13] Por. Stawar, *o.c.* s. 23.

[14] *Dzieła*, I, s. 332.

[15] Słusznie zauważa A. Stawar w przypisach do I tomu *Dzieł*, s. 575, iż ów mały chłopczyk to słońce, a nie kobold, jak początkowo uważała krytyka.

personifikacja słońca jako małego boga greckiego wskazuje, iż wyobrażenia mitologiczne stanowiły integralną cząstkę świata poetyckiego Gałczyńskiego[16].

Wstępna część jednego z ostatnich przedwojennych utworów Gałczyńskiego, pięknego cyklu wierszy z roku 1939 pod łacińskim tytułem *Noctes Aninenses — Krewny Ganimeda*[17] jest pełnym fantazji poetyckiej opowiadaniem o półrealnych zdarzeniach letniej nocy w ogrodzie: wśród dziwnych, utrzymanych w konwencji snu obrazów, jakie przesuwają się przed oczyma pogrążonego w omdleniu poety, ogarnia go lęk przed losem mitycznego Ganimedesa[18]:

jaśmin znowu zapachniał, wiatr znowu zalatał,
noc mi w usta wpadła jak morwa;
i przywarłem do ziemi, i chwyciłem się kwiatów,
żeby Zeus mnie w górę nie porwał.

Aluzja do porwania Ganimedesa stanowi tu jedynie mały wycinek owych półsennych wizji poety: a jednak sam tytuł — *Krewny Ganimeda* wydaje się wskazywać, iż ów motyw mitologiczny stanowi dominantę tej części *Noctes Aninenses*; oczarowanie, zachwycenie pięknem owych obrazów — wizji wywołuje w poecie wrażenie jakiejś bliskości nieba, ekstazy, która niejako zagraża oderwaniem się od ziemi.

3

Nową fazę w twórczości Gałczyńskiego rozpoczyna rok 1946, rok jego powrotu do kraju z wojennej tułaczki: równolegle z liryką powstają teraz jego znakomite utwory satyryczne — *Listy z fiołkiem* i krótkie skecze dla Teatrzyku „Zielona Gęś". Badacze twórczości Gałczyńskiego dostrzegają zarówno w liryce, jak i w satyrach Gałczyńskiego wyraźne znamiona przemiany ideowo-światopoglądowej poety. Nie osłabia to jednak związków Gałczyńskiego z antykiem: mogą o tym świadczyć już pierwsze powojenne jego utwory.

W wierszu *Powrót do Eurydyki*[19] z roku 1946 posłużył się Gałczyński jako leitmotivem mitem o Orfeuszu i Eurydyce: logika greckiej opowieści o miłości sięgającej poza grób, o miłości, która zdolna jest do poświęceń największych, została tu niemal doszczętnie zburzona. Orfeusz z greckiego mitu udaje się do Hadesu, aby wyrwać bogom podziemia ukochaną nad życie i przedwcześnie utraconą żonę; ale jego ofiara jest daremna — Eurydyka umiera po raz drugi. Sytuacja nakreślona w utworze Gałczyńskiego żadną miarą nie przystaje do mitologicznego „archetypu": poeta—„prowincjonalny Orfeusz", który wraca do swojej Eurydyki—Natalii powinien raczej mieć na imię Odyseusz-żołnierz, tułacz zagnany wojenną zawieruchą do dalekich krajów, a ona, „Natalia, co nie zdradzi", to raczej Penelopa, nie Eurydyka.

---

[16] W art. Z. Papierkowskiej i D. Zamącińskiej *O liryce erotycznej Gałczyńskiego*, Zesz. Nauk. KUL IV 1961, nr 2(14), s. 95 n., wiersz ten jest interpretowany jako utwór typu erotycznego: wg autorek erotyzm ten jest „subtelny i poetycko zamaskowany".

[17] *Dzieła*, I, s. 492 n.

[18] *Dzieła*, I, s. 439.

[19] *Dzieła*, II, s. 13.

I mielibyśmy jeszcze jeden utwór należący do owego potężnego powojennego nurtu „Heimkehrliteratur": utwór o powrocie z wojny do domu, do pięknej i wiernej żony. Czy ta wyraźna niezborność logiczna utworu[20], jego nieadekwatność w stosunku do wybranego przecież przez poetę motywu mitologicznego, nie da się w jakiś sposób usprawiedliwić, umotywować? Zauważyć tu wypada tylko jedno: jeśli liryczny bohater tego utworu mógłby identyfikować się z jakąś postacią mitologii greckiej, to na pewno nie z Odysem-żołnierzem i włóczęgą, ale z Orfeuszem-poetą i mężem-kochankiem, jakkolwiek konsekwencje tego utożsamienia wyszły na niekorzyść poetyckiej logice utworu. I nie ratuje tego pięknego wiersza łacińska „dokładka", końcowy cytat ze znanej satyry Horacego: *hoc erat in votis*[21].

Utwór *Ulica cyników*[22] z roku 1946 powstał jako tekst piosenki kabaretowej dla krakowskiego teatru satyrycznego „Siedem Kotów"[23]: punktem wyjścia tym razem stał się dla Gałczyńskiego nie grecki mit, ale parodystyczny opis założenia szkoły cynickiej[24]:

Było w starożytnej Grecji święte źródło Hippokrene
i koło tego źródła pod numerem 8 mieszkania 12
mieszkał filozof Antystenes,
miał życie pełne łez,
w ogóle żył jak pies —
oj!

Pomijając mało znaczący fakt, iż „święte źródło Hippokrene", powstałe rzekomo od uderzenia kopyta Pegaza i dające natchnienie poetom, lokalizowano na ogół na Helikonie w Beocji lub w okolicach Trojzenu, a twórca szkoły cynickiej Antystenes mieszkał i działał w Atenach, warto zwrócić uwagę na świetny efekt humorystyczny, jaki osiągnął tu poeta dzięki wprowadzeniu celowo infantylnej motywacji stworzenia przez Antystenesa owej szkoły cyników[25]:

Nie było wtedy samochodów i wszyscy filozofowie
musieli chodzić na piechtę,
więc Antystenes powiedział: — Załóżmy zawodową
filozoficzną sektę ...

Ale piosenka o ulicy cyników jest przede wszystkim utworem satyrycznym, wymierzonym przeciwko współczesnym „cynikom", nie mającym nic wspólnego z ateńskimi uczniami Antystenesa: przeciwko krakowskiej kołtunerii, przeciwko

---

[20] Nie przekonuje również interpretacja tego utworu u A. Stawara, *o.c.* s. 225: „Najgorsze zniknęło — pisze krytyk. — Wyszedł cało z piekła wojny, niewoli. Rzeczywista groza zniweczyła fikcyjne, psychologiczne strachy czy może upajanie się strachem. Orfeusz zwiedził piekło, powrócił i został z Eurydyką — przepowiednie zełgały".

[21] *Satyra* II 6, 1.

[22] *Dzieła*, II, s. 58—61.

[23] Por. Stawar, przyp. do *Dzieł*, II, *o.c.* s. 826.

[24] *Dzieła*, II, s. 58.

[25] *Dzieła*, II, s. 58.

wojennym i powojennym dorobkiewiczom, którzy narzekają w refrenie na „pieskie życie" z powodu piorunów spadających na nich z nieba jako kara za „kanty". Dopiero zastosowanie przez nich piorunochronów zmienia „pieskie życie" krakowskich cyników w „świetne życie".

Jakkolwiek problemy związane z rolą sztuki, a w szczególności z rolą poezji we współczesnym świecie zawsze pasjonowały Gałczyńskiego, to jednak nabrały one dla niego szczególnej aktualności w zmienionych warunkach społeczno-politycznych pierwszych lat powojennych. Za wyraz tych zainteresowań uważać można z całą pewnością wiersz *Portret Muzy* opatrzony podtytułem „hymn akatystyczny"[26]. Trafnie zauważono, iż w utworze tym, gdzie Euterpe, grecka muza poezji lirycznej, otrzymuje zadania o wyraźnie określonym kierunku, zgodnym z ideologią nowych czasów — i nowych przekonań poety, pomieszane zostały motywy antyczne z chrześcijańskimi: jest to widoczne już w samym refrenie-konklamacji zamykającej każdą strofę: „Euterpe, Alleluja!"[27]. Grecka patronka poezji lirycznej staje się w utworze Gałczyńskiego symbolem wszystkiego, co najlepsze, najbardziej wartościowe, najpiękniejsze i najbliższe dzisiejszemu człowiekowi: ku czci Euterpe śpiewają wielkie miasta Europy, rżą konie, mruczy wieloryb, dla niej dźwięczy muzyka Szymanowskiego; to ona jednoczy nasz naród, żywi dzieci, daje pokój, pociesza strapionych poetów, uświęca pracę uczonego, poety, robotnika, chłopa, czuwa nad polskim Bałtykiem, pomaga budować szosy, jest uporem i miłosierdziem. Pomimo tej ogromnej amplifikacji funkcji muzy Euterpe — w stosunku do zakresu wyznaczonego jej przez mitologię grecką — Gałczyński tworząc nową, dwudziestowieczną jej personifikację pragnie utrzymać tu związek z tradycją antyczną przez podkreślenie w samym zakończeniu, iż dla niego — poety, jak niegdyś Melpomene dla Horacego, jest Euterpe przede wszystkim muzą poezji[28]:

> Euterpe,
> quod spiro et placeo, si placeo tuum est,
> Alleluja.

Jednak zapożyczony z horacjańskiej ody III 4 (*Quem tu Melpomene semel*) wiersz *quod spiro et placeo, si placeo tuum est* rozumieć można nie tylko jako stylizację antyczną wprowadzoną dla uwypuklenia owego związku z tradycją poezji starożytnej, ale również jako wskazówkę, iż utwór ten stanowi swojego rodzaju polemikę z pieśnią rzymskiego poety, gdzie funkcja Melpomeny ograniczona została wyłącznie do spraw poezji.

Do antyku odwoła się również Gałczyński w pięknym liryku *Grób Krasickiego*[29]: ten stworzony fantazją poetycką grób biskupa warmińskiego[30] otoczony zostanie w utworze Gałczyńskiego siecią nawiązań antycznych, nieobcych zresztą także

---

[26] *Dzieła*, II, s. 185—188.

[27] Por. Stawar, *O Gałczyńskim*, s. 334 n.

[28] *Dzieła*, II, s. 188.

[29] *Dzieła*, II, s. 215.

[30] Krasicki zmarł w roku 1801 w Berlinie, a jego zwłoki zostały pochowane w roku 1829 w Katedrze gnieźnieńskiej: nie ma więc żadnego „grobu" czy „mogiły" Krasickiego.

twórczości XVIII-wiecznego poety. „Śpiewający biskup" już w pierwszej strofce określony zostanie jako „tłumacz Lukiana z Samosaty": mowa tu o parafrazach Krasickiego (z języka francuskiego) 16 dialogów Lukiana[31]. Śmiałe, zaskakujące, lecz niezwykle obrazowe i piękne jest porównanie śmiechu Krasickiego do złotego deszczu Danae: „On w kraj spadał śmiechem | jak Zeus złotym deszczem w Danae". Porównanie to potwierdza raz jeszcze, iż mitologia grecka stanowiła jeden z ważnych i wciąż obecnych składników wyobraźni poetyckiej Gałczyńskiego. Jest w tym utworze jeszcze jedno nawiązanie antyczne, tym razem czysto literackie: kiedy chmury wędrujące po niebie mówią, że biskupowi-poecie „wlazła śmierć w wesołe oczy", dodają zaraz owo horacjańskie *non omnis moriar* (*Carm.* III 30): „to nic, nie cały umarł...".

Jednym z najpiękniejszych, najbardziej dojrzałych artystycznie utworów Gałczyńskiego, obok poematów *Niobe* i *Wit Stwosz*, jest dedykowany żonie hymn do Wenus[32] z roku 1948. Utwór ten można by porównać jedynie ze wspaniałym hymnem do *Alma Venus*, otwierającym arcypoemat Lukrecjusza: zarówno u Gałczyńskiego, jak i w utworze rzymskiego poety, Wenus jest siłą przenikającą cały świat, jest miłością w wymiarze, by tak powiedzieć, kosmicznym, której władaniu podlega wszystko: ludzie, kwiaty, gwiazdy, ptaki, pory roku. Trudno byłoby oczywiście twierdzić, iż swą koncepcję Wenus-Afrodyty jako wszechogarniającej miłości zawdzięczał Gałczyński właśnie Lukrecjuszowi, jakkolwiek mogą istnieć przesłanki potwierdzające tego rodzaju przypuszczenie. Jeszcze w roku 1935 w wierszu *Do Edwarda Szymańskiego*, przyjaciela i tłumacza *De rerum natura* Lukrecjusza, pisał Gałczyński[33]:

> Niech się święci twój przekład „De natura rerum"
> i twoja córa, czarna morwa z zapachem ajeru,
> i Pani twoja — Wenus Alma.

Nie ma wątpliwości — i wspominają o tym monografiści Gałczyńskiego — że Lukrecjusz należał do najbardziej ulubionych autorów klasycznych autora *Wenus*[34]. Nie idzie jednak o rejestrację takiego czy innego wpływu, takiego czy innego „zapożyczenia" literackiego: sprawą istotną jest tutaj fakt, iż sławiąc we wspaniałej odzie potęgę miłości odwołał się Gałczyński do imienia grecko-rzymskiej bogini Afrodyty-

---

[31] Opublikowane zostały w zbiorowym wydaniu pism Krasickiego w latach 1802—1804. Znajdują się tutaj następujące utwory Lukiana: *Sen Lucjana, Jak historię pisać należy, Rozmowy zmarłych* (1, 2, 10, 12), *Czarnoksięstwo albo powrót Menippa, Ikaromenipp albo Wędrownik powietrzny, Okręt albo Żądania, Filozof sekty cyników, Skarga, Toxaris o przyjaźni, Sen, Rozmowa między Alexandrem a Filipem, Tymon-dialog, Filozofy na sprzedaż, Demonaks.*

[32] *Dzieła*, II, s. 251.

[33] *Dzieła*, I, s. 364.

[34] Stawar, *O Gałczyńskim*, s. 372, pisze: „...istniał jeszcze autor klasyczny, którego z dawna otaczał Gałczyński uwielbieniem. W roku 1953 został zaproszony do współpracy przy redagowaniu przekładu Edwarda Szymańskiego *De natura rerum*. Wznowione obcowanie z poematem wstrząsnęło nim — mówił, że z Lukrecjuszem wkracza w świat problemów elementarnych, jakimi poezja w naszej epoce już się nie zajmuje. Pierwotna potęga myśli zespolona z obrazem, jaki uderza w poemacie Lukrecjusza, zdawała się otwierać nowe perspektywy i dla poezji dzisiejszej".

-Wenus. Jest to, jak się wydaje, przejaw kilkakrotnie zauważonej powyżej skłonności poety do konkretyzowania własnych uczuć poprzez symbole, personifikacje czy obrazy starożytnej mitologii. A przy tym hymn Gałczyńskiego nie traci nic ze swojej „współczesności", odpowiada w pełni dzisiejszym sposobom rozumienia miłości; miłość-Wenus obecna jest przy wszystkich spotkaniach i zaręczynach, przechadza się po jarmarkach i placach, zjawia się ślepcom, słyszą ją głusi, wlewa nadzieję w serca mężczyzn, budzi ptaki, każe szumieć liściom i wschodzić gwiazdom. I wreszcie strofa kończąca odę do Wenus — jakby poetycka *summa* potęgi miłości[35]:

Bo ty jesteś ta, która w nas mieszka
i prowadzi nas jak marsz weselny;
bo ty jesteś śpiewająca ścieżka,
krzyk ostatni i zachwyt śmiertelny.

W roku 1949 powstają dwa dalsze „greckie" wiersze Gałczyńskiego: *Hymn do Apollina* i *Muzy*. Pierwszy z tych utworów, *Hymn do Apollina*[36] posiada formę modlitwy poety do greckiego boga, opiekuna poezji, o wyzwolenie od wszelkiego „efekciarstwa" poetyckiego, które zaciemnia treść jego wierszy mających służyć sprawom ludzkim[37]:

Wyzwól mnie, Apollinie,
od literackich dziwactw, niech zginie
we mnie ta mania na zawsze...

Wśród głównych „grzechów" swego warsztatu poetyckiego wylicza tu Gałczyński „hyperretorykę", „metaforlogiczną kombinatorykę" i „smaczki". Czy tę „spowiedź" poety należy traktować zupełnie serio? Czy owe „uczenie" brzmiące nazwy własnych dziwactw poetyckich nie są jeszcze jedną w poezji Gałczyńskiego próbą epatowania a zarazem rozbawienia czytelnika? Zapewne, jest w tych wyznaniach spora doza właściwej poecie przekory, ale jest również poważne przyznanie się do niedociągnięć i słabości własnego warsztatu poetyckiego. Szczególnie szczerze i przekonywająco brzmią dwie strofki, w których poeta modli się do Apollina o dar jasności, o sztukę szlachetnej prostoty[38]:

O, synu Jupitera, mą mowę ciemną
rozświeć, pochyl swe złote ucho nade mną,
toć służę tobie od lat już wieluż!

oraz

Ty, który oświecasz i uśmiercasz,
tchnij mi, Srebrnołuki, do serca
treść prostą jak twe struny i promienie.

---

[35] *Dzieła*, II, s. 253.
[36] *Dzieła*, II, s. 339—340.
[37] *Dzieła*, II, s. 339.
[38] *Dzieła*, II, s. 339 oraz 340.

Można tu już odczytać nie tylko wyznanie własnych „grzechów" poetyckich, ale również dość konkretnie sformułowane postulaty wobec własnej poezji[39].

Czy da się wskazać w poezji antycznej wzór czy też model, według którego Gałczyński zbudował swój *Hymn do Apollina*? Ogólnie biorąc, w całej poezji Gałczyńskiego trudno byłoby odnaleźć dowody czy przykłady bezpośredniej i prostej zależności od konkretnego utworu literackiego — wyjąwszy utwory typu parodii literackiej[40]. Wydaje się jednak, iż jeśli idzie o samą konwencję hymnu-modlitwy poety do bóstwa, utwór Gałczyńskiego wywodzi się z bogatej w tym zakresie tradycji literatury antycznej, a jego odległym i zupełnie dowolnie przetworzonym modelem mogłaby być np. horacjańska oda I 31 (*Quid dedicatum poscit Apollinem vates*), gdzie rzymski poeta modli się do Apollona o spokój ducha, o zdrowie, o szczęśliwą starość i natchnienie liryczne[41]:

Frui paratis et valido mihi,
Latoe, dones ac precor integra
cum mente nec turpem senectam
degere nec cithara carentem.

Rozpisany na głosy, skomponowany w formie obrazka czy skeczu scenicznego utwór *Muzy*[42] stanowi uwspółcześniony „poczet" greckich opiekunek sztuk. Klamrą spinającą monologi poszczególnych muz jest rozpoczynająca i kończąca utwór chóralna ich wypowiedź: we wstępnej autoprezentacji muzy podają swój tradycyjny, antyczny rodowód, jakby wyczytany z jakiejś nowoczesnej encyklopedii; w strofie zamykającej przemienione, „unowocześnione" muzy głoszą[43]:

Siostry zwycięskie, rówieśne,
jesteśmy siostrami waszymi.
Bo nowe Muzy jesteśmy:
pracujemy, śpiewamy, tańczymy.

„Nowe" muzy Gałczyńskiego „pracują", „śpiewają" i „tańczą" na użytek i chwałę dnia dzisiejszego, na użytek i chwałę jutra: Euterpe zawiesza czerwoną flagę nad Notre-Dame, Erato opiewa poległych za Polskę, Kaliope kieruje piórem Issaakiana, Urania uczy poetę „budować wiersz jak most", Klio „czyta ludom historię WKP(b)". Ale muzy Gałczyńskiego nie zrywają z przeszłością, nie odwracają się od niej: Erato zawodzi swą pieśń o Urszulce Kochanowskiej, Kaliope pozwoliła niegdyś wejść na swą górę Kochanowskiemu, „gadać swym głosem Cervantesowi", Thalia kocha Puszkina i Mickiewicza.

---

[39] Szymański, *o.c.* s. 113, widzi w tym utworze zapowiedź świadomej ewolucji poezji Gałczyńskiego.

[40] Sprawa ta nie została postawiona w takim kształcie w jedynej, jak dotąd, rozprawie o wzorach literackich Gałczyńskiego pióra M. Wyki, gdzie mówi się jedynie o „odpowiednich wyborach z tradycji", por. np. s. 168.

[41] *Carm.* I 31, 17—20.

[42] *Dzieła*, II, s. 370—373.

[43] *Dzieła*, II, s. 373.

Tak więc muzy w utworze Gałczyńskiego zachowując swe dawne funkcje łączą je z nowymi, często — powiedzielibyśmy — drastycznie aktualnymi w czasach powstania tego wiersza. Są więc muzy dla Gałczyńskiego nie tylko środkami z „repertuaru odwołań klasycznych"[44], ale również odziedziczonymi z aprobowanej przez poetę tradycji symbolami sztuki, które wymagają odświeżenia i uwspółcześnienia, symbolami, które w nowych warunkach zmienić muszą swoje znaczenie: greckie muzy stają się więc muzami naszych czasów, ich funkcje wynikać muszą z aktualnych potrzeb życia i podległej mu sztuki.

Napisany w roku 1950 poemat *Niobe*, bez wątpienia najlepszy, a równocześnie i najtrudniejszy z utworów Gałczyńskiego, wywołuje po dziś dzień dość różne opinie krytyków. Otóż uznano go między innymi za złożony obrachunek poetycki Gałczyńskiego z samym sobą i ze współczesnością, obrachunek, w którym poetyckie przedstawienie dziejów posągu jest tylko pretekstem dla rozwinięcia dwóch głównych wątków: sztuki i cierpienia[45]. Zdaniem innego krytyka *Niobe* jest poematem twórczego buntu przeciwko cierpieniu, które można przezwyciężyć jedynie pracą: jest więc traktatem o oczyszczeniu poprzez sztukę[46]. Określono także poemat Gałczyńskiego wprost jako poetycki traktat o sztuce, w którym znalazło pozytywne rozwiązanie wiele dylematów, jakie stawały przed poetą w trakcie całej jego twórczości[47].

Nie odmawiając słuszności owym głosom badaczy poematu Gałczyńskiego, przypomnijmy jeszcze wyjaśnienia, jakie w związku z tym utworem wypowiedział sam poeta: „A co widać przez okna twego poematu? Widać przede wszystkim Niobe — Niobe — Greczynkę, Niobe — matkę czternaściorga dzieci, skamieniałą z bólu. Co się stało? Łajdaccy bogowie pomordowali jej dzieci. Niobe skamieniała z bólu i przyszedł rzeźbiarz, i uwiecznił ten jej ból w marmurze. A potem przyszły jakieś wypadki, rzeźba zaczęła wędrować aż znalazła się w Bizancjum, gdzie było wiele dzwonów i każdy dzwon miał swoje imię. A gdy Mahomet II wkroczył ze swoim wojskiem do miasta, figura Niobe obaliła się i głowa odłupała się. I tak ta głowa, ta zbolała twarz zbolałej matki zaczęła wędrować przez czasy i miejsca, aż dotarła do nas. Każdy może oglądać tę twarz w Nieborowie — skamieniałą jak marmur twarz matki, której ludobójcy pomordowali jej płód ... A Niobe to nie tylko matka, ale i sztuka, a sztuka to jest to, co umie trwać i pomagać ludziom w walce o sprawiedliwość, w walce o pokój ..."[48].

Spróbujmy ustalić kilka ważniejszych faktów. Pomimo stosunkowo skomplikowanej struktury, świadomie upodobnionej w swoich elementach do kompozycji muzycznej, w poemacie Gałczyńskiego można wyróżnić dwie podstawowe warstwy: warstwę mitu antycznego sięgającego swymi odgałęzieniami wyobrażeniowymi i pojęciowymi aż po współczesność, oraz warstwę historyczną obejmującą dzieje marmurowej głowy posągu Niobe aż do chwili, kiedy znalazła się ona w niebo-

---

[44] Por. Wyka, *o.c.* s. 69.
[45] Por. Stawar, *o.c.* s. 349 n.
[46] J. Błoński, *Poeci i inni*, Kraków 1956, s. 140.
[47] A. Kulawik, *Niobe — poetycki traktat o sztuce*, Poezja 1973 nr 11, s. 78 nn.
[48] Z przedmowy Gałczyńskiego do radiowego nagrania *Niobe* w lutym 1952: *Dzieła*, V, s. 678 n.

rowskim muzeum. Trudno oczywiście rozstrzygnąć, która z tych warstw poematu posiada znaczenie prymarne, podobnie jak trudno rozstrzygnąć, czy utwór Gałczyńskiego jest poematem o cierpieniu, które symbolizuje grecki mit o Niobe-nieszczęśliwej matce, czy poematem o sztuce, której symbolem jest antyczna głowa posągu. Jedno nie ulega wątpliwości: bezpośrednim źródłem inspiracji poetyckiej było tu dzieło sztuki greckiej oglądane i podziwiane przez poetę w muzeum w Nieborowie; mit antyczny stanowił tutaj zaplecze umożliwiające podjęcie przez poetę wątku tragicznego, ściśle związanego z greckim posągiem.

Mit Niobe posiadał dobrze ugruntowaną tradycję w literaturze greckiej i rzymskiej. W *Iliadzie* XXIV 599 wzmianka o nieszczęściu Niobe pojawia się w scenie, w której Priam błaga Achillesa o wydanie mu zwłok Hektora; Achilles zachęcając starca do spożycia z nim posiłku przypomina, że nawet Niobe, której Artemida i Apollon zamordowali dzieci, po ustaniu największej żałości nie odmawiała przyjęcia pokarmu[49]. Aischylos, najstarszy z wielkiej trójcy tragików ateńskich, poświęcił Niobe osobną tragedię, z której jednak doszły do nas jedynie fragmenty; w *Antygonie* i *Elektrze* Sofoklesa, w *Fenicjankach* Eurypidesa pojawiają się pewne wzmianki na temat Niobe. W literaturze rzymskiej najsławniejsze jest opracowanie mitu o Niobe w *Metamorfozach* Owidiusza (VI 146 nn.); do tego samego mitu nawiązał także inny epik rzymski z czasów cesarskich, Stacjusz w *Tebaidzie* (III 191 nn.). Nie wnikając w szczegóły antycznych wersji poetyckich mitu o Niobe, warto tu zauważyć, iż zamordowanie dzieci tebańskiej królowej przez Apollona i Dianę rozumiane było na ogół jako kara za znieważenie ich matki, Latony, jako kara za *hybris*, z jaką śmiertelna matka wynosiła się ponad nieśmiertelną boginię. Tak więc w antycznych realizacjach mitu o Niobe na plan pierwszy wysuwał się jego aspekt religijny: człowiekowi nie wolno nigdy równać się z bogami, nie wolno nigdy wywyższać się ponad nich. W przeciwnym razie czeka go zemsta bogów i kara najsurowsza.

Opierając konstrukcję swego poematu na tradycyjnej wersji mitu o Niobe — i na historii posągu królowej-nieszczęśliwej matki — kształtuje go Gałczyński zgodnie z własnymi zamierzeniami twórczymi[50]: historia Niobe staje się w jego utworze opowieścią-poematem o tragizmie losu matki, a sama postać Niobe — symbolem cierpienia człowieka niewinnego, człowieka, który stał się igraszką w rękach „łajdackich" bogów; dla starożytnych Niobe — bolejąca matka cierpi, gdyż zgrzeszyła przeciwko bogom, jej los jest gorzką nauką, jakiej bogowie udzielają ludziom, których zaślepiła *hybris*, jej ból jest tragedią zawinionego cierpienia. Uwspółcześniając klasyczny mit, Gałczyński starannie wyeliminował wszystko, co mogłoby nasuwać sugestię, że los Niobe rozumieć należy jako karę. Dla potwierdzenia tego wniosku

---

[49] Słuszna jest obserwacja Wyki, *o.c.* s. 72, że postać Niobe pojawia się w scenie przypieczętowującej w *Iliadzie* klęskę Trojan; z drugiej jednak strony nie wydaje się, aby ta wzmianka o Niobe miała w dziele Homera większe znaczenie.

[50] Wyka, *o.c.* s. 74, rozumie to „kształtowanie mitu" nieco inaczej: twierdzi mianowicie, że „poeta z jednej strony odwołuje się do mitycznej historii Niobe i w wydaniu tradycyjnym wykorzystuje ją w poemacie, na nią zaś nakłada zupełnie odmienną w tonacji uczuciowej o losach posągu (a właściwie głowy) Niobe".

przytoczmy trzy strofki *Uwertury*, w których nawiązania do antycznej historii Niobe są stosunkowo najwyraźniejsze[51]:

1

Nieforemna, niewesoła,
dzień i noc nad brzegiem morza
stoi w skałę przemieniona —

2

biedna córa Tantalowa,
biedna żona Amfionowa,
Niobe, nieszczęsna rodzica —

3

siedmiu synów, siedem córek
Diana z Apollonem z łuku
rozstrzelali jej o świcie.

4

Greckie nawiązania w liryce Gałczyńskiego nie ograniczają się do omówionych tutaj utworów, w których funkcja mitu posiada znaczenie pierwszoplanowe; niemal w całej poezji autora *Niobe* występuje sieć różnego rodzaju skojarzeń, aluzji, metafor odnoszących się w głównej mierze — chociaż nie tylko — do mitologii. I tak np. w utworze *Śmierć poety* (1930) dozorca, który oczekuje zgonu znienawidzonego poety, mówi z satysfakcją[52]:

— Zaraz mu nitkę przetnie
Panna Atropos.

W *Modlitwie polskiego poety* (1934) Gałczyński zużytkowuje dla efektów humorystycznych słynną zasadę Heraklita z Efezu[53]:

Już Heraklit powiedział z lwowska PANTA REI,
PANTA REI, ale nic się nie dziei.

W wierszu *Ulica Sarg*[54] (1945) tusz do rzęs nosi nazwę „Dwie Prozerpiny"; na ulicy Sarg „mieszkały Muzy nieparzyste" oraz Eurydyka, którą „porwał wiatr"; policjant pyta śpiewaka, który chciałby dostać się na ulicę Sarg: „Przepraszam, czy pan jest Orfeusz?" Dwa pierwsze wiersze trzeciej strofy utworu *Le Sappey*[55] brzmią:

---

[51] *Dzieła*, II, s. 436.
[52] *Dzieła*, I, s. 190.
[53] *Dzieła*, I, s. 282.
[54] *Dzieła*, I, s. 526—528.
[55] *Dzieła*, I, s. 544.

Bo winograd miał chłopak, Bacchus, Dioniz, Lycaeus[56]
(różny dźwięk o tej samej urodzie).

Poświęcony Jerzemu Waldorffowi utwór *Na Nowy Rok pijmy grape-fruitowy sok* (1946) rozpoczyna następująca inwokacja do muzy Euterpe[57]:

Przyzywam ciebie, Euterpe,
przyzywam ciebie, Muzo miła,
ciebie, coś w gąszczu moich cierpień
do wiatru mnie nie wystawiła,

ty, która w mróz czy w słodki sierpień
Honor mój jesteś, Śmiech i Siła,
o daj, niech z twego tchu zaczerpnę,
o Najtrzeźwiejsza Euterpe,
ja, nawrócony szaławiła.

W *Requiem?* napisanym w roku 1948 umarli krzyczą[58]:

My nie zaśniemy spokojnie,
gdy walka nie jest skończona,
my nie możemy zasnąć,
nas nie chce przyjąć Acheron ...

W *Finale* wielkiego poematu *Wit Stwosz* (1951) poeta przywołuje imię boskiego Fidiasza i jego nieśmiertelne dzieło[59]:

To trud zrodził urodę: wodę, trzcinę i gwiazdę,
sonet i dumę kopuł, mosty i łuk tympanonów,
to trudem dłuta obudził w marmurze z Pentelikonu
Fidiasz konie, na fryzie, w procesji panatenajskiej.

Nie analizując tutaj szerzej zjawiska funkcjonowania owych nawiązań typu nieautonomicznego do mitologii, sztuki czy kultury greckiej, możemy zauważyć jedynie, iż posiadają one, biorąc rzecz najogólniej, charakter różnego rodzaju „inkrustacji" klasycznych wprowadzanych dla specyficznych, związanych z danym utworem celów.

Odniesienia do mitu greckiego w twórczości Gałczyńskiego nie ograniczają się do liryki: dość liczne manifestacje znajdują one w jego utworach dramatycznych. W cyklu krótkich skeczów pisanych w latach 1946—1950 pod ogólnym tytułem *Teatrzyk „Zielona Gęś"* i cieszących się wśród publiczności ogólnym powodzeniem nie zabrakło również tematyki antycznej, traktowanej, zgodnie z zasadniczą tonacją całej serii, w sposób parodystyczny. „*Pomysł Zeusa*[60] (1948) jest zabawną parodią

[56] Powinno być oczywiście „Lynceus" lub „Lyaeus".
[57] *Dzieła*, II, s. 106.
[58] *Dzieła*, II, s. 246.
[59] *Dzieła*, II, s. 508.
[60] *Dzieła*, III, s. 486—487.

mitu o uwiedzeniu Ledy przez Zeusa: ojciec bogów chcąc posiąść piękną żonę Tyndareosa, próbuje kolejno przemienić się w złoty deszcz, w byka, w orła, aż wreszcie udaje mu się spełnić swoje pragnienie w postaci Zielonej Gęsi. Z jajka zniesionego przez Ledę zamiast Heleny i Kastora z Polluksem wykluwają się... bohaterowie *Teatrzyku*: Hermenegilda Kociubińska, Alojzy Gżegżółka, Pies Fafik, Osiołek Porfirion, Piekielny Piotruś i prof. Bączyński, który wyjaśnia, iż fakt ten można uważać za genezę Teatrzyku „Zielona Gęś — Najmniejszego Teatru Świata".

W *Tragicznym końcu mitologii* (1949)[61] okazuje się, że Jowisz (nie Zeus) z trzech jajek zniesionych przez Ledę przyrządza sobie za pomocą patelni i maszynki elektrycznej... „realistyczną jajecznicę ze szczypiorkiem". Dokonawszy tego, oświadcza wstrząśniętej Ledzie, że uczynił to, co nakazywało mu sumienie jego... żołądka: „Jesteś kretynką, Ledo. Ale chyba zrozumiesz, że: z Kastora i Polluksa pożytek żaden, a co do Heleny, to konsekwencje wiadome: wojna trojańska. A my wojen mamy absolutnie dość"[62].

Parodią mitologicznego podania o Orfeuszu, który miał czarem swej gry oswajać dzikie zwierzęta, jest skecz pt. *Skutki gry Orfeusza*[63]: pod wpływem muzyki Orfeusza, który na „kieszonkowej harfie" odegrał *Marsz turecki* Mozarta, lew... zostaje krawcem, tygrysy opanowują zawód fryzjerski, a Jędza-Plotkarka „odradza się" (chyba moralnie?), inny lew zostaje motorniczym w tramwajach miejskich, a inne tygrysy przyozdabiają zimą miejskie trawniki, wreszcie żyrafy zaczynają służyć jako latarnie.

Trzynasty największy wyczyn Herkulesa (1949)[64] to monolog mitologicznego herosa, któremu nie wystarczają jego dotychczasowe, opisane w podręcznikach dokonania; postanawia więc „pobić własne rekordy" i porwać się na czyn, którym istotnie zasłużyłby sobie na chwałę u potomności. Po krótkiej modlitwie-prośbie o natchnienie do Apollina i Diany... „chwyta w Warszawie za słuchawkę telefoniczną i uzyskuje połączenie w godzinach porannych".

W tym samym kręgu parodii mitologicznej pozostaje napisane w roku 1951 nowe libretto do opery komicznej J. Offenbacha pt. *Orfeusz w piekle*. Pełen świeżego, błyskotliwego dowcipu, zaskakujący oryginalnymi pomysłami i zupełnie dowolnym traktowaniem pięknego, poetyckiego mitu o Orfeuszu i Eurydyce utwór Gałczyńskiego jest satyrą na biurokrację, a świat podziemny, dokąd udaje się po ukochaną małżonkę legendarny śpiewak, to właśnie piekło biurokracji, gdzie każda sprawa wymaga zaświadczenia z 10 podpisami i okrągłą pieczątką. Perypetie nieszczęsnego małżonka odsyłanego z jednego piekielnego urzędu do drugiego i postawionego przed zbiurokratyzowaną Komisją Olimpijską, której przewodniczy Jowisz, kończą się całkowitą dezawuacją mitologii. Orfeusz zniecierpliwiony przewlekłą procedurą urzędową przestaje sobie cokolwiek robić ze zbiurokratyzowanych bogów, lekceważy ich zakaz oglądania się przy wyprowadzaniu na świat Eurydyki,

---

[61] *Dzieła*, III, s. 603—604.
[62] *Dzieła*, III, s. 604.
[63] *Dzieła*, III, s. 635—636.
[64] *Dzieła*, III, s. 637—638.

wsiada do łodzi i odjeżdża z wydartą biurokratom żoną oświadczając: „Mitologia? Duby smalone!"[65]

Pozostaje dopowiedzieć tutaj kilka uwag ogólnych o związkach twórczości Gałczyńskiego z greckim antykiem. Otóż wśród nawiązań antycznych w tej poezji na plan pierwszy wysuwa się niewątpliwie mitologia grecka, którą poeta eksploatuje nie tylko — jak się powszechnie przyjmowało w dotychczasowych badaniach — jako środek dekoracyjny, jako ornament służący „uklasycznieniu" jego liryki: mitologia grecka, jak stwierdziliśmy, stanowi istotny element wyobraźni poetyckiej Gałczyńskiego. Nie idzie jednak tylko o to, że znajduje w niej poeta pewne gotowe i uświęcone tradycją historyczną i literacką symbole poetyckie, ale przede wszystkim o fakt, iż stwarzała ona możliwość dowolnego ich kształtowania zgodnie z obranymi założeniami. Sięgając po określony temat czy motyw mitologiczny, łączy z nim Gałczyński nowe treści ideowe i artystyczne, konstruuje na jego podstawie nową warstwę znaczeń, często dość odległych od tych, jakie przypisywano mu dotychczas. Tego rodzaju metodę przetwarzania mitologii dostrzec można zarówno w poemacie *Niobe*, jak i w utworze *Muzy* czy też w *Powrocie do Eurydyki*. Sceny, obrazy, motywy czy symbole mitologiczne za każdym razem, jak staraliśmy się wykazać, posiadają określone funkcje ideowo-artystyczne w konkretnych utworach Gałczyńskiego, funkcje, które wbrew przekonaniu wielu krytyków nie ograniczają się jedynie do zewnętrznej stylistyki tej poezji. W przeciwieństwie do wielu innych poetów, jak Brandstaetter czy Jastrun, w których twórczości antyk odgrywa bardzo doniosłą rolę, Gałczyński w istocie nie odwołuje się do starożytności w poszukiwaniu inspiracji tematycznej: mit grecki staje się w tej poezji językiem symboli, językiem, za którego pomocą poeta może wypowiedzieć się w sposób zrozumiały i czytelny dla wszystkich.

Opisując stosunek Gałczyńskiego do mitu greckiego w kategoriach ogólnych, trudno byłoby pominąć tutaj drugi typ nawiązań do mitologii. Mamy tu na myśli wiersze liryczne, w których interferencje antyczne w formie określonych aluzji, skojarzeń i metafor służą różnym celom, w tym także efektom humorystycznym. I wreszcie trzeci sposób traktowania mitu w utworach należących do satyrycznego nurtu twórczości Gałczyńskiego — parodystyczny: w *Zielonej Gęsi* i w *Orfeuszu w piekle*.

Kraków

THE GREEK MYTH IN GAŁCZYŃSKI'S POETRY

Summary

The Greek mythology — as we have tried to point out in this paper — is an important element of K. I. Gałczyński's poetical imagination. That is beside the question that the poet finds the ready and traditional symbols in the mythology: but it is also true that Gałczyński moulds in his lyrics

[65] *Dzieła*, III, s. 179.

the Greek myths in accordance with his artistic and ideological assumptions. Making use of a mythological theme or motive the poet connects a new significance with it and constructs a new level of the meanings on the basis of it. Gałczyński, as opposed to many other modern poets, does not turn back to the myth in order to uncover a source of the topical inspiration in it: the author of *Niobe* creats of the Greek myth the language of symbols which allows him to express himself. Besides, the mythological references appear in Gałczyński lyrics as a system of poetical allusions, associations and metaphors: they perform various functions in the concrete Gałczyński's poems. At last the poet recourses to the Greek myths in his splendid mythological parodies, e.g. in *The Green Goose* and in *Orpheus in the Inferno*.

Eos LXVI 1978

NOUVELLES DONNÉES SUR LE PASSÉ DE PITYUS

(Remarques en marge de: *Vielikij Pitiunt*. Archeologičeskije raskopki v Picundie, vol. I, Tbilisi 1975, 470 p. et 95 tables)

Par

EDWARD DĄBROWA

Nous savons déjà beaucoup de choses sur la colonisation grecque des bords de la Mer Noire, en tant que phénomène historique. Ceci ne signifie pas cependant que nous en sachions autant sur le sort des diverses colonies qui y ont été établies. Les informations laconiques, et assez souvent peu précises, conservées dans les oeuvres des auteurs antiques, rendent difficile d'établir les faits même les plus essentiels de leur passé. En cette situation, l'archéologie apporte ici une aide précieuse aux historiens. Les fouilles de plus en plus nombreuses, opérées là où se trouvaient et se développaient autrefois les bourgades et les villes des colons grecs, ne cessent de nous fournir de nouvelles données sur leur histoire. Celles-ci sont si abondantes que certaines des colonies grecques du littoral de la Mer Noire ont fait l'objet de monographies souvent très étendues.

Toutefois, il faut se rappeler, qu'en dépit de toujours nouvelles recherches d'archéologie dans la région des localités grecques des bords de la Mer Noire, nous ne pouvons reproduire, avec quelque précision, que l'histoire de plusieurs d'entre elles. Ceci est dû à ce que, jusqu'à il n'y a que peu de temps, les recherches se concentraient sur les villes du littoral occidental et septentrional de la Mer Noire. Par contre, celles du littoral oriental et méridional semblaient être laissées de côté par les archéologues. La situation a quelque peu changé au cours des dernières années. On en voit la preuve, entre autres, dans la publication du premier volume des comptes-rendus des fouilles opérées sur le site de l'antique Pityus (aujourd'hui Pitsunda).

Nous ne savons, sur le passé de Pityus, que ce qui s'est conservé dans des relations fortuites (Strabo, *Geogr*. XI 2, 14, A 760; Pline, *Hist. nat*. VI 16; Zos. *Hist. nova*, I 31—33). En nous appuyant sur elles, nous ne pouvons retracer que quelques événements plus importants de l'histoire de cette colonie, depuis sa fondation jusqu'au déclin de l'antiquité. Ces relations, surtout celles du VI^{e} s. ap. J.-C., permettent d'affirmer qu'au temps des Romains et de la Haute Byzance, une garnison militaire stationnait à Pityus (Corpus Iuris Civilis, nov. XXVIII; Proc. *de aedif.* III 7, 8; id. *bell. Goth.* II 4, 4—6; id. *bell. Pers.* II 29, 18).

Les fouilles entreprises à Pitsunda en 1952, permettaient d'espérer que l'on obtiendrait des résultats de grande importance sur le passé non seulement de Pityus, mais de tous ses environs. Les comptes-rendus des travaux en cours, publiés dans

des revues d'archéologie soviétiques et géorgiennes apportaient au jour le jour des informations sur l'avance des travaux et les découvertes. Cependant, par suite du caractère provisoire des comptes-rendus, les informations ne permettaient pas toujours de systématiser ni d'apprécier à leur juste valeur les résultats obtenus; et cela d'autant plus que les fouilles étaient opérées en plus de dix points. Il faudrait donc attendre, pour formuler des conclusions, que paraisse un rapport résumant tous les travaux. La première partie, d'entre les trois annoncées, vient justement d'etre publiée.

Ce volume de comptes-rendus présente les résultats des fouilles archéologiques opérées dans les années 1961—1970, à l'intérieur des murs de l'antique forteresse, dont les vestiges se sont conservés jusqu'à aujourd'hui. Il apporte les comptes-rendus définitifs des fouilles à l'intérieur de la forteresse (p. 13—198) et des matériaux qui montrent certains types de monuments trouvés à Pitsunda (p. 199—429).

Le chercheur qui s'occupe du sort des colonies grecques des bords de la Mer Noire sera intéressé, en premier lieu, par ce que ce rapport apporte de nouveau sur le passé de Pityus (cf. E. Diehl, RE XX, col. 1883 et s., n^{0} 1). S'il est difficile de parler brièvement du contenu de chaque compte-rendu, les conclusions qui en découlent peuvent donner à réfléchir.

Les fouilles opérées dans la forteresse ont élucidé en premier lieu certaines questions concernant le passé de l'endroit où elle se trouvait et ont apporté d'importantes données sur la date de sa construction. L'étude et les analyses très poussées des résultats des travaux d'archéologie, publiés dans diverses revues de cette science, ont prouvé que les Romains avaient éléve cette forteresse (V. A. Lekvinadze, *O niekotorych sooruženiach drevnego Pitiunta*, Kratkije soobščenia Instituta Archeologii AN SSSR, vyp. 113 (1968), p. 53—58; id. *Pontijskij limes*, VDI 1969 (2), p. 85 sq.). Elles ont également permis d'isoler deux phases architectoniques des bâtiments qui se trouvent à l'intérieur de la forteresse. La plus ancienne est approximativement datée des II^{e}—III^{e} s. ap. J.-C., la plus jeune — des IV^{e}—VI^{e} s. ap. J.-C. Cette division est confirmée d'une part grâce aux matériaux archéologiques trouvés dans les couches appartenant aux phases distinctes du développement de la forteresse, d'autre part grâce à la couche de dégâts qui les sépare nettement. Ajoutons qu'on peut la rattacher à des événements historiques connus et, par suite, les dater avec une assez grande précision.

La relation de Zosime (I 32—33) nous apprend qu'au milieu des années 50 du III^{e} s. ap. J.-C., Pityus a été victime d'une agression des Scythes. La véracité de cette relation est aussi confirmée par la présence, dans cette couche, d'un trésor de monnaies enfoui probablement au moment du siège. Les matériaux publiés nous permettent de déduire que Pityus a été de nouveau attaqué, par un agresseur inconnu des sources, dans les années 70 du IV^{e} s. ap. J.-C., ce dont témoignent non seulement la seconde couche de décombres, mais aussi un trésor de monnaies qu'on y a trouvé.

Bien que l'on connaisse exactement les circonstances et le moment où la forteresse de Pityus a cessé remplir sa fonction (Proc. *de aedif.* III 7, 8), on ne peut presque rien dire du temps où elle a été construite. Néanmoins, il me semble, qu'en prenant

appui sur les rapports cités, on puisse énoncer quelques remarques. Selon une mention d'Arrian (*Peripl. Pont. Eux.* 27), on sait que le point le plus septentrional de la domination romaine sur la côte d'est de la Mer Noire était, au temps d'Hadrien, la ville de Dioscurias-Sebastopolis. Cela signifie que Pityus, à plus de dix kilomètres plus au nord, se trouvait alors au-delà des frontières de l'Empire. Or, on sait aujourd'hui que Pityus n'était pas le point le plus septentrional du rivage oriental de la Mer Noire sous contrôle de Rome (cf. V. A. Lekvinadze, *Po povodu rimskich krepostiej v vostočnom Pričernomorie*, Soobščenia AN Gruz. SSR, vol. XL, 1965, p. 247 sq.). Il résulte alors de cette constatation que l'édification de fortifications à Pityus peut coïncider avec le moment où il a été rattaché, avec les terres avoisinantes, aux possessions de Rome, et où on y a installé une garnison romaine (cf. G. P. Inadze, *Pričernomorskie goroda drevnej Kolchidy*, Tbilisi 1968, p. 248).

Mais on ne connaît ni la date, ni les circonstances dans lesquelles a eu lieu cette incorporation. Il se peut que l'une des raisons en ait été la situation de Pityus. L'antique Pityus, actuelle Pitsunda, se trouve là où des chaînes de montagnes du Caucase Occidental se rapprochent le plus des bords de la Mer Noire, et aussi en un endroit extrêmement propice à abriter des navires. Et c'est pourquoi cet emplacement pouvait avoir une grande importance militaire pour les Romains. On y pouvait, en effet, contrôler à l'aide d'une garnison même peu nombreuse les routes qui suivaient le rivage entre l'étendue au-delà du Caucase et la Colchide. La décision de déplacer au nord de Pityus les frontières de l'Empire indique aussi une autre raison qui a pu exercer une influence: le danger, croissant avec le temps, auquel étaient exposées les provinces romaines en Asie Mineure de la part des peuplades nomades d'au-delà du Caucase (cf. V. A. Lekvinadze, *Po povodu...*, p. 248; id., *Pontijskij limes...*, p. 90).

Il n'y a pas de doute qu'il faille dater les plus anciennes fortifications de Pityus à une époque postérieure au règne d'Hadrien. Remarquons aussi que la chronologie des monnaies déterrées au cours des fouilles à Pitsunda, et l'endroit où elles ont été découvertes (p. 292—328), prouvant qu'aucune des monnaies trouvées dans l'enceinte de la forteresse ne remonte à un moment antérieur à Septime Sévère. Il est alors permi de supposer que les fortifications de Pityus ont été élevées sous le règne de cet empereur ou celui d'un de ses prédécesseurs directs[1].

Le compte-rendu des fouilles dans la forteresse et les monuments archéologiques découverts permettent aussi de formuler des remarques concernant le passé du territoire de Pityus. Il résulte des rapports que l'on n'a pas trouvé, au cours des fouilles, des traces archéologiques antérieures à celles qui se rattachent au début des fortifications romaines. Ce manque peut alors prouver qu'il faut chercher

---

[1] Certains chercheurs supposent que les fortifications de Pityus ont pu être construites sous le règne d'Antonin le Pieux (M. P. Inadze, *o. c.* p. 246-247 et note 78; cf. F. Carrata Thomas, *Gli Alani nella politica orientale di Antonino Pio*, Universitá di Torino. Pubblicazzioni della Facoltá di Lettere e Filosofia, vol. X, fasc. 2, Torino 1958, p. 19 et s.). Les partisans de cette opinion se réfèrent, pour la soutenir, à la *Géographie* de Claude Ptolémée qui mentionne Κατρερὸν Τεῖχος, identifié a cette époque à Pityus (N. J. Lomuri, *Iz istoričeskoj geografii drevnej Kolchidy*, VDI 1957, (4), p. 106 et s.).

ailleurs les traces aussi bien de la colonie fondée par les Grecs, que les vestiges de la ville hellénistique détruite au I^er s. ap. J.-C., par une tribu caucasienne (Pline, *Hist. nat.* VI 16).

En dehors de tout cela, la céramique et les monnaies trouvées au cours des fouilles apportent des données extrêmement intéressantes et importantes sur la vie économique de Pityus. Ce qui est frappant surtout c'est, si l'on tient compte du caractère militaire de Pityus, la grande quantité de ces deux catégories de trouvailles. Elle témoignent que Pityus était un centre de commerce, puissant et animé, surtout aux III^e—IV^e s. ap. J.-C., lorsqu'il entretenait de proches relations avec les villes d'Asie Mineure des bords de la Mer Noire; et à un moindre degré avec les centres des rivages septentrionaux. Les résidus trouvés dans les récipients permettent d'affirmer que les produits agricoles constituaient le principal objet du commerce. Etant donné l'effectif peu nombreux de la garnison romaine qui stationnait à Pityus, il semble peu probable que cela ait été uniquement pour elle qu'on faisait venir ces produits. On estime que les habitants de Pityus tiraient plutôt profit du commerce avec les tribus qui peuplaient les environs de la forteresse (cf. E. Diehl, RE XX, col. 1884; Inadze, *o. c.* p. 225 sq., 249 sq.).

Ceux qui s'occupent des problèmes de la circulation monétaire seront certainement intéressés par la partie du volume cité qui présente les monnaies trouvées à Pitsunda (p. 280—429). Et cela d'autant plus que l'ensemble des monuments numismatiques de Pitsunda, qui se compose aussi bien de trouvailles isolées que de quatre trésors, est l'un des plus grands que l'on connaisse jusqu'ici dans la région de l'antique Colchide: il compte en effet env. 1400 monnaies[2]. Cet ensemble est très différencié, tant du point de vue chronologique, que de sa composition. Les plus anciennes pièces datées remontent au II^e s. av. J.-C., les plus récentes au temps de Byzance, au XI^e s. ap. J.-C. Dans l'ouvrage cité, on n'a pas tenu compte des monnaies byzantines (cf. Kapanadze, *o. c.* p. 176). Le groupe le plus grand, jusqu'à 917 pièces, est celui des monnaies des II^e—IV^e s. ap. J.-C; fait partie de ce nombre le trésor de 149 monnaies datant d'Hadrien jusqu'à Philippe l'Arabe (p. 415).

Un grand nombre de monnaies (plus de 200) de Trébizonde, trouvées à Pitsunda, mérite de retenir l'attention. Ajoutons ici que ces monnaies ont également été découvertes lors des fouilles à Soukoumi. Des trouvailles aussi nombreuses et aussi abondantes apportent non seulement des données nouvelles sur la circulation des bronzes (K. V. Golenko, *Denežnoje obraščenie Kolchidy v rimskoje vremia*, Leningrad 1964, p. 33 sq.; Kapanadze, *o. c.* p. 177 sq.), mais sont aussi une source historique pour connaître certains aspects de la vie de cette ville (p. 331 sq., 418 sq.). Et cela est d'autant plus précieux que nous ne disposons d'aucune relation complète concernant le passé de Trébizonde.

Il n'est point aisé, dans un bref article, de souligner et d'indiquer tous les nouveaux éléments qu'apporte la publication citée à l'histoire de Pityus. Il ne faut cependant pas les surestimer. Il faut se rappeler que les données présentées dans

---

[2] La plupart d'entre elles ont été trouvées de 1960 à 1970; cf. D. G. Kapanadze, *Numizmatičeskie nachodki Picundskoj archeologičeskoj ekspedicji za 1953-1959 gg.*, VDI 1966, 4, p. 173-179.

le rapport n'ont, jusqu'au moment où tous les comptes-rendus seront publiés, qu'une valeur de fragment.

Il est indiqué de s'arrêter encore quelque peu aux pages de l'ouvrage en question qui rendent difficile, ou même impossible, de tirer entièrement profit des matériaux qu'elles présentent. Le principal obstacle est la langue: le livre a été édité en géorgien. Chaque chapitre, il est vrai, est suivi d'un résumé en russe, et l'ouvrage entier a été résumé en anglais. C'est là cependant une solution difficile à admettre.

En outre, il y a des inconséquences, petites mais irritantes, des auteurs. Elles se font voir surtout dans la partie qui contient les matériaux de numismatique. Son auteur, G. F. Dundua, pour faciliter au lecteur l'orientation dans le contenu de l'ensemble de monnaies provenant de Pitsunda, a procédé à des juxtapositions tabulaires. Pareilles tables sont certes souhaitables, mais certaines d'entre elles sont mal faites. La table III, p. 354—355, et la table II, p. 416—417, ont l'intention de mettre en regard les monnaies de la première moitié du III^{e} s. ap. J.-C., trouvées à Pitsunda. Mais un aperçu même superficiel de ce qu'elles présentent montre que le titre des tables ne correspond pas à la vérité, puisqu'on y trouve aussi des monnaies du II^{e} s. ap. J.-C., bien qu'on ait signalé les monnaies de cette époque plus tôt, dans une autre table (tab. I, p. 291; p. 414). L'affaire s'explique lorsqu'on a pris connaissance de l'argumentation de l'auteur. Le fait d'avoir tenu compte de ces monnaies dans la table en question est dû à une juxtaposition sommaire des monnaies du trésor enfoui vers la moitié du III^{e} s. ap. J.-C., et des monnaies trouvées au cours des fouilles. Finalement, cette manière d'agir introduit une confusion inutile. C'est d'autant moins compréhensible qu'en présentant une semblable juxstaposition tabulaire des monnaies du IV^{e} s. ap. J.-C., G. F. Dundua traite à part les monnaies provenant de trouvailles isolées (tab. V, p. 105; tab. IV, p. 425) et celles trouvées dans le trésor (tab. VI, p. 407; tab. VIII, p. 411 et tab. V, p. 426; tab. VI, p. 427). On peut aussi reprocher la correction peu soignée des épreuves, particulièrement de la table VI, p. 427.

Ces inattentions ne diminuent en rien la valeur de tout le volume. Les matériaux et les comptes-rendus qu'il contient et rend accesibles font que les chercheurs vont attendre avec un intérêt impatient les volumes suivants où seront présentés les résultats des travaux entrepris dans les autres parties. Il est à souhaiter qu'ils soient publiés en une langue que pourra comprendre et dont pourra profiter le plus grand nombre de savants.

Kraków

EOS LXVI 1978

KRYZYS EKONOMICZNY W URUK W OSTATNICH LATACH RZĄDÓW ASYRYJSKICH W ŚWIETLE TZW. ARCHIWUM NABU-USZALLIMA

Napisał

STEFAN ZAWADZKI

Ostatnie lata istnienia państwa nowoasyryjskiego stały się przedmiotem wielu studiów[1]. Zaskakuje bowiem szybki upadek Asyrii, która po pokonaniu Elamu w 639 roku stanęła u szczytu swej potęgi. J. N. Postgate doszedł ostatnio do wniosku, że upadek Asyrii ma ścisły związek z wadliwą strukturą gospodarczą państwa[2]. J. Zabłocka zwróciła z kolei uwagę na poważne zmiany, jakie dokonały się w Asyrii w zakresie stosunków własnościowych po roku 652[3]. Poszukując przyczyn gwałtownego upadku politycznego Asyrii, W. von Soden pierwszy doszedł do wniosku, że pod koniec panowania Aszurbanipala wybuchły walki między nim a jego synami, Aszuretelilanim i Sinszariszkunem. Do walk tych włączyli się także inni uzurpatorzy, spośród których Sinszumuliszer zdobył na pewien czas tron[4].

Brak jest dostatecznej podstawy źródłowej dla ustalenia, w jakim stopniu walki wewnętrzne wpłynęły na sytuację ekonomiczną całego państwa. Dysponujemy natomiast dokumentami praktyki prawnej, które świetnie ilustrują skutki ekonomiczne walki o dwa miasta babilońskie: Nippur i Uruk. Cechą charakterystyczną tych tekstów jest fakt, że wszystkie pochodzą z okresu oblężenia miast i dlatego określane są jako tzw. *siege documents*. W dokumentach z Nippur wiadomość, że teksty pochodzą z okresu oblężenia miasta, znajduje się wewnątrz tekstów, podczas gdy w dokumentach z Uruk informacje tego typu zawarte są w formule datacyjnej. Obok datacji zawierającej dzień, miesiąc i rok panowania danego władcy znajduje się zwrot (ina) edēl bābi — „podczas zamknięcia bram (miasta)" — wska-

---

[1] Zob. najważniejsze prace: C. J. Gadd, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, Anatolian Studies VIII 1958, s. 35—92; W. von Soden w recenzji pracy D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, London 1956, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM) LIII 1957, s. 316—322; R. Borger, *Mesopotamien in den Jahren 629—621*, WZKM LV 1959, s. 62—76; W. von Soden, *Assyrerreich nach 635 v. Chr.*, Zeitschrift für Assyriologie, XXIV (LVIII), 1967, s. 241—255; J. Oates, *Assyrian Chronology 631—612 B.C.*, Iraq XXVII 1965, s. 135—159; R. Borger, *Zur Datierung des Königs Sinšumulišir*, Orientalia XXXVIII 1969, s. 237—239; J. Reade, *The Accession of Sinsharishkun*, Journal of Cuneiform Studies XXIII 1970, s. 1—9.

[2] J. N. Postgate, *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*, Roma 1974, s. 200—202.

[3] J. Zabłocka, *O własności w państwie nowoasyryjskim*, s. 25 nn. (cyt. wg maszynopisu, za którego udostępnienie Autorce serdecznie dziękuję).

[4] Po raz pierwszy zwrócił na to uwagę w *Propyläen Weltgeschichte*, II, s. 118 nn.

zujący na trwający stan oblężenia miasta. Równolegle stosowano w Uruk inną, nietypową datację licząc lata według kolejnych powtarzających się lat oblężenia miasta z całkowitym pominięciem imienia władcy.

Dokumenty z Nippur pochodzą z prywatnego archiwum Ninurta-uballita, syna Bel-usāti, zaś interesujące tu nas dokumenty z Uruk w całości dotyczą isqu świątyni Eanna.

Analizy dokumentów z Nippur i innych ośrodków, znanych przed 1955 rokiem dokonał A. L. Oppenheim[5]. Na skutek kilkumiesięcznego oblężenia Nippur gwałtownie wzrosły ceny (za 1 szekel srebra można było kupić tylko 1 sutu zboża, podczas gdy uprzednio ceny były niewątpliwie wielokrotnie niższe[6]) i widmo klęski głodu groziło ludności uboższej. Przynajmniej dla pewnej części jedynym wyjściem była sprzedaż własnych dzieci, przy czym ceny, zdaniem Oppenheima były niskie i wahały się w granicach 6—22 szekli[7]. Podstawowym warunkiem umowy sprzedaży było zobowiązanie nabywcy do zapewnienia dziecku żywności w istniejącej kryzysowej sytuacji.

Wśród dokumentów z Uruk wyróżnić możemy dwie zasadnicze grupy: 1. trzy dokumenty pożyczki srebra, przy czym kredytorami są osoby prywatne; 2. dwadzieścia dwa dokumenty dotyczące sprzedaży bądź wydzierżawienia isqu.

Pierwsza grupa tekstów nie będzie przydatna do naszych celów, gdyż nie wykazuje wyraźnie skutków kryzysu ekonomicznego[8]. Ważna natomiast jest grupa dokumentów z Uruk, która została odkryta podczas wykopalisk na terenie świątyni Eanna w 1960 roku. Krótką charakterystykę tego drugiego zespołu pod kątem jego przydatności do ustalenia chronologii ostatnich kilkunastu lat istnienia Asyrii przedstawił po raz pierwszy J. van Dijk[9]. W tym samym celu teksty te wykorzystywali R. Borger, J. Oates, W. von Soden i J. Reade[10]. Badania tych autorów opierały

---

[5] A. L. Oppenheim, *„Siege-documents" from Nippur*, Iraq XVII 1955, s. 69—89.

[6] Por. ceny w okresie nowobabilońskim w pracy P. Garelli, V. Nikiprovetzky, *Le Proche-Orient Asiatique les Empires Mesopotamiens Israel*, Nouvelle Clio, Paris 1974, s. 286.

[7] Oppenheim, *o.c.* s. 82. Kompletny zestaw cen niewolników w okresie nowobabilońskim zawiera praca M. A. Dandamajeva, *Rabstvo v Vavilonii*, s. 111—125, szczególnie s. 122 nn. Por. też Garelli, Nikiprovetzky, *o.c.* s. 286.

[8] W tekście publikowanym przez V. Scheila, *Recueil de Travaux*, vol. XXXVI, 191 (zob. Oppenheim, *o.c.* s. 78) pożyczka była bezprocentowa. W wypadku gdyby dłużnik nie mógł zwrócić srebra po zakończeniu oblężenia, suma miała ulec powiększeniu w stosunku 6 szekli na 1 minę. W tekście nr 71 opublikowanym w: M. San Nicolò, *Babylonische Rechtsurkunden des ausgehenden 8. und des 7. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1951, trudno z kolei rozstrzygnąć, czy ustalona stopa procentowa w wysokości 2 szekli od miny miała być pobierana w skali miesięcznej, czy rocznej. Warto zauważyć, że także teksty z okresu oblężenia Nippur w 6 roku Sinszariszkuna wydają się wskazywać na pożyczki nieoprocentowane (BR 8/7 nr 68, 69). Trzeci z interesujących nas tekstów z Uruk, opublikowany przez T. G. Pinches jest mi niedostępny — *A Loan-tablet Dated in the Seventh Year of Saracos*, Journal of the Royal Asiatic Society of the Great Britain and Ireland 1921, s. 381 nn.

[9] J. van Dijk, *Vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka*, XVIII, Berlin 1962, s. 41 nn.

[10] Zob. prace wymienione w przyp. 1.

się jedynie na opublikowanych przez J. van Dijka formułach datacyjnych. Pełnej publikacji tekstów (kopia, transliteracja, przekład) dokonał dopiero H. Hunger[11]. Analiza treści tych źródeł pozwala obecnie wniknąć w trudną sytuację wewnętrzną miasta zarówno polityczną, jak i gospodarczą; w zestawieniu zaś z innymi źródłami można się podjąć próby odpowiedzi na nie wyjaśniony dotąd problem przyczyn wytrwałej lojalności Uruku wobec upadającej wyraźnie Asyrii. Albowiem mimo objęcia tronu babilońskiego przez Nabopolasara w 625 roku Uruk pozostało wierne Asyrii jeszcze w ciągu następnych sześciu lat. Te ostatnie problemy wykraczają wszak poza nakreślone tu ramy i będą przedmiotem odrębnego studium.

Wszystkie kontrakty dotyczą isqu, to jest określonego dochodu z tytułu pełnienia funkcji świątynnych. Isqu (*Tempelpfründe*, *Einkommensrecht*) otrzymywali zarówno członkowie ścisłego personelu kultowego, jak i osoby bezpośrednio z kultem nie związane, jak piwowarzy, kucharze, rybacy itp., pracujący dla świątyni. Człowiek, który otrzymał isqu od świątyni, mógł nim w zasadzie swobodnie obracać. Wolno było więc isqu sprzedawać, oddawać w dzierżawę, zastawiać, dokonywać podziałów, dziedziczyć itp. W każdym wypadku pozostawało isqu świadczeniem z tytułu obowiązków na rzecz świątyni — nabywca przejmował wraz z isqu wynikające z faktu jego posiadania obowiązki wobec świątyni[12].

W omawianym tu tzw. archiwum Nabu-uszallima z Uruk, dwadzieścia dwa teksty dotyczą isqu, choć nie we wszystkich termin ten występuje[13]. Jedenaście tekstów dotyczy sprzedaży isqu, w trzech jest isqu przedmiotem zatargu, przy czym w dwóch (nr 14 i 15)[14] zaangażowany był sąd. W trzecim — nr 16 — spór zakończył się ugodą. W 21 dokumentach chodzi o isqu ^{lú}MU-/nu/-/ú/-tu[15], w jednym zaś o isqu piwowara (^{lú}sirašūtu). W dziewięciu tekstach mamy do czynienia z isqu

---

[11] H. Hunger, *Das Archiv des Nabû-ušallim*, Baghdader Mitteilungen V 1970, s. 193—304, zob. poprawioną datację tekstu nr 3 u J. A. Brinkmana, *Documents Relating to the Reign of Aššur-nādin-šumi*, Orientalia XLI 1972, s. 245, oraz M. Dietrich, *Neue Quellen zur Geschichte Babyloniens*, *Die Welt des Orients*, VI 1972, s. 158. Dietrich zwrócił także uwagę na fakt, iż nie wszystkie dokumenty należą faktycznie do archiwum Nabu-uszallima, którego działalność rozpoczęła się w świetle tych dokumentów dopiero w roku 631, zob. tamże, s. 157 nn.

[12] Podstawowe ustalenia odnośnie do isqu zawdzięczamy pracom M. San Nicolò, *Parerga Babyloniaca XII*, Archiv Orientalni (Ar Or) VI 1934, s. 179—202, i *Parerga Babyloniaca XVI*, Ar Or VII 1935, s. 25—28. Zob. też M. San Nicolò, A. Ungnad, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden*, I, Leipzig 1935, s. 87—98, 494—530, gdzie zebrano dokumenty dotyczące różnych form obrotu isqu. Por. też H. Freydank, *Spätbabylonische Wirtschaftstexte aus Uruk*, Berlin 1971, s. 29—49.

[13] W kilku tekstach pominięto wprawdzie termin isqu, ale zachowane są pozostałe elementy, jak przede wszystkim wzmianka o dniach, w których z racji posiadania isqu należało pełnić służbę wobec bóstwa (pani NN).

[14] Numeracja tekstów według wydania H. Hungera, zob. przyp. 11.

[15] Wydawca przyjął prowizorycznie znaczenie *Bäckerdienst* zdając sobie jednak sprawę z faktu, że lekcja nuhatimmūtu dla ^{lu}MU-nu-u-tu jest niemożliwa. Niewykluczone, iż prawidłowa jest lekcja alahhinūtu, zob. H. Freydank, *o.c.* s. 55, przyp. 2. Na temat alahhinu zob. ustalenia J. V. Kinnier Wilsona, *The Nimrud Wine Lists*, London 1972, s. 80 nn.

bogini Nana[16], w czterech bogini Kanisurra, w dwóch bogini Belti ša reš[17], w jednym bogini Beltija („Pani mojej") i w jednym bogini Isztar. W dokumentach tych sprzedaży podlegało isqu piętnastu dni miesiąca Nisanu (II—III) oraz dwukrotnie isqu trzech dni miesiąca Simanu (V—VI) i trzykrotnie isqu dwóch dni miesiąca Ṭebētu (XII—I).

Pod względem chronologicznym zespół przedstawia się następująco: najstarszy tekst pochodzi z 5 Arahsamnu (X—XI) 700 roku (nr 3), najmłodszy zaś z 6 Szabatu (I—II) 6 roku Sinszariszkuna (nr 17 P), a więc jest późniejszy o ponad 70 lat. Taki rozkład chronologiczny tekstów jest dla naszej problematyki o tyle istotny, iż umożliwia nam porównanie wcześniejszych cen isqu z cenami z okresu walk o miasto. Przeprowadzenie badań umożliwia fakt, że analizowane poniżej dokumenty zawierają na ogół (w przeciwieństwie do wcześniej opublikowanych kontraktów kupna lub dzierżawy isqu[18]) precyzyjne określenie ceny i ilości dni isqu, które są przedmiotem umowy.

O sytuacji ekonomicznej miasta w ostatnich latach rządów asyryjskich wnioskować więc będziemy na podstawie obserwacji wzrostu cen isqu. Jako podstawę tych obserwacji przyjmujemy wartość jednego dnia isqu. W wypadku kontraktów kupna-sprzedaży uzyskujemy wartość jednego dnia isqu poprzez prosty podział sumy wypłacanej jako równowartość dni isqu będących przedmiotem umowy. W wypadku pożyczki srebra sumę tę dzielimy przez ilość dni żądanych jako zastaw. Należy przyjąć, iż faktyczna wartość jednego dnia isqu była wtedy nieco wyższa, gdyż wliczyć tu należy pewne „koszty manipulacyjne", bowiem kredytor ustalając zastaw brał pod uwagę i ewentualny zysk, jaki miał w wyniku realizacji umowy otrzymać. Dążąc do ustalenia jak największej ilości dni isqu jako zastawu za srebro, kredytor pragnął maksymalnie zabezpieczyć się przed skutkami niedotrzymania warunków umowy przez dłużnika.

Najstarszy dokument dotyczący poruszonego problemu pochodzi, jak wspomnieliśmy, z 5 Aramsamnu (X—XI) 700 roku (nr 3). Wartość isqu dziesięciu dni miesiąca Tebetu (XII—I) oceniano na 52 szekle srebra, tj. 5,2 szekla dziennie. Następny dokument — nr 18 — datowany jest na dzień 10 Addaru (II—III) 7 roku Szamasz-szum-ukina (660 rok): Kalumu, syn Nabū-ēṭira pożyczył Marduk-nāṣirowi, synowi Bēl-ah-iddina 2 1/2 miny srebra, przy czym dług miał wzrosnąć o 10 szekli na każdą minę (16,5%). Pożyczka została udzielona pod zastaw całości isqu Marduk-nāsira i pod zastaw całości jego majątku „w mieście i stepie" (tj. poza miastem). Ilości dni isqu, jak i rodzaj pozostałego majątku nie zostały jednak bliżej sprecyzowane.

Z czasów Szamasz-szum-ukina pochodzi także dokument nr 19—20 z 14 Taszrītu (IX—X) 15 roku Szamasz-szum-ukina (652 rok). Erēszu syn Nabū-bēlani pożyczył 30 szekli srebra trzem ludziom — właścicielom isqu. Dług miał wzrosnąć o 3/4 szekla,

---

[16] O bogini Nana, zob. Freydank, *o.c.* s. 58, przyp. 2, gdzie znajdują się odsyłacze do wcześniejszej literatury, dotyczącej tej bogini.

[17] Zob. A. Falkenstein, *Topographie von Uruk*, Leipzig 1941, s. 4, 8, przyp. 1.

[18] Por. przyp. 12.

a isqu x dni potraktowano jako zastaw. W wypadku niedotrzymania umowy Erēszu uzyskiwał dodatkowo od dłużników isqu szesnastu dni. Jednakże z powodu uszkodzenia tabliczki w miejscu, gdzie znajdowała się liczba dni traktowanych jako zastaw, nie możemy ustalić wartości jednego dnia isqu. Obie niezbędne dla naszych celów dane zawiera następny tekst z czasów Szamasz-szum-ukina (nr 4). Aplâ, syn Ubba, kupił isqu pięciu dni[19] bogini Kanisurra za cenę 25 szekli, co oznacza, iż wartość jednego dnia isqu wynosiła 5 szekli. Z następnego, 651 roku pochodzi dokument datowany na dzień 15 Ajaru (IV—V) 18 roku Aszurbanipala. Rīmūt, syn Nabū-ahhē-iddina sprzedał swoje isqu Līszirowi, synowi Iddinā za 6 szekli srebra. Obowiązki wobec świątyni bogini Bēltīja z tytułu kupionego isqu miały trwać od nieznanego dnia miesiąca Ajaru (IV—V) aż do dnia 21 tego miesiąca. Ponieważ kontrakt został zawarty w dniu 15 Ajaru, więc brakującą datą był dzień mieszczący się między 16 a 20 dniem tego miesiąca. Rīmūt kupił zatem co najmniej isqu dwóch dni, a maksymalnie sześciu dni. Cena isqu jednego dnia była w tym przypadku wyjątkowo niska.

Następny dokument jest późniejszy o 20 lat i pochodzi z 13 Abu (VII—VIII) 17 roku Kandalānu, tj. z roku 631 (nr 6). Występujący odtąd wielokrotnie Nabū-uszallim, syn Bel-iddina, zapłacił Nadinu, synowi Nabū-uszallima, 80 szekli srebra za isqu 15 dni miesiąca Nisanu (III—IV). Wartość jednego dnia isqu wynosiła więc 5,3 szekla. Pozostaje ona w przybliżeniu na tym poziomie jak wartość isqu w dokumencie nr 3 (5,2 szekla) i nr 4 (5,0 szekla). Do momentu wybuchu kryzysu wartość jednego dnia isqu oscylowała przez stosunkowo długi okres czasu wokół 5 szekli.

W kolejnych dokumentach pojawia się już datacja edēl bābi. W pierwszym z nich — nr 7 — z 16 Kislimu (XI—XII) „roku zamknięcia bram" (MU ša edēl bābi) Nabū-uszallim kupił od Labaszi, syna Gudadu, isqu połowy dnia[20] miesiąca Simanu (V—VI) za 6 2/3 szekla srebra. Wartość jednego dnia isqu równała się więc w tym wypadku 13 1/2 szekla. Taką samą datację MU.AN.NA ša edēl bābi posiada też dokument nr 8 datowany na dzień 2 Kislimu (XI—XII). Tubbuszu, syn Bēl-szūnu, sprzedaje Nabū-uszallimowi isqu trzech dni miesiąca Simanu (V—VI), od 3—5 dni tego miesiąca. Wartość isqu jednego dnia wynosiła więc już 17 szekli.

Dwa dokumenty datowane są na 4 rok edēl bābi. Uderza tu fakt, że kontrakt nr 9 z dnia 16 Arahsamnu (X—XI) zawarty został między tymi samymi osobami jak powyższy i dotyczy kupna isqu od 16—18 dnia miesiąca Simanu (V—VI). Szereg zbieżności takich jak identyczność kontrahentów transakcji zawartych w tym samym miesiącu oraz ta sama wartość jednego dnia isqu sugeruje, że oba dokumenty pochodzą w rzeczywistości z 4 roku edēl bābi. Zatem dokument nr 9 byłby zawarty wcześniej niż dokument nr 8, ale oba w 4 roku edēl bābi. W każdym razie należy podkreślić, iż formuła MU ša edēl bābi znaczy dokładnie „rok zamknięcia bram

---

[19] Dokument sporządzony był dnia 23 nieznanego miesiąca i dotyczył sprzedaży isqu pozostałych dni tego miesiąca. Jako pierwszy dzień przyjmujemy dzień 24, a jako ostatni 28 tego miesiąca. Nie możemy wykluczyć, iż mógł to być któryś z miesięcy 29-dniowych.

[20] Tekst w wierszu 2 nie jest całkowicie jasny.

(miasta)" a nie „pierwszy rok zamknięcia bram (miasta)", a więc może, ale nie musi wskazywać na rok, w którym miasto było w tym wypadku oblegane. Identyfikacja J. Reade MU ša edēl bābi z 0 (rok objęcia tronu) lub 1 (pełnym) rokiem panowania Sin-szar-iszkuna wydaje się być wielce problematyczna.

Następny dokument z 8 Szabaṭu (I—II) 4 roku edēl bābi — nr 21—22 — zawiera wiadomość o tym, iż Ibnā, syn Kunā, udzielił pożyczki Marduk-nāṣirowi, synowi Bēl-aha-iddina, otrzymując jako zastaw isqu pierwszych sześciu dni miesiąca Ṭebētu (XII—I) oraz jego majątek w „mieście i stepie". Wartość jednego dnia isqu równa się tu 20 szeklom, co zgodnie z proponowaną wcześniej zasadą należy nieco podwyższyć. Dalszy wzrost cen, będący skutkiem oblężenia jest w tym wypadku niewątpliwy.

Jeden tekst, niestety dość mocno zniszczony, pochodzi z 12 Arahsamnu (X—XI) 5 roku Sin-szar-iszkuna (nr 23), przy czym nie wspomina się nic o tym, by miasto podlegało wówczas oblężeniu. Sześć szekli srebra otrzymał Labaszi, syn Gudadu od Ibni-Isztara, syna Bēl-uszallima. Nie zachowała się, niestety, liczba dni isqu żądanego jako zastaw.

W 6 roku Sin-szar-iszkuna ceny w dalszym ciągu rosły. We wszystkich tekstach nabywcą jest dalej Nabu-uszallim. W pierwszym — nr 12 — z 12 Ululu (VIII—IX) zapłacił on Marduk-nāṣirowi, synowi Bēl-iddina, 92 szekle za isqu 5 dni Tebētu (XII—I), tj. po 18,4 szekla za isqu jednego dnia. W następnym — nr 11 — z 23 Taszritu (IX—X) Nā'd-Marduk, syn Rāszi-ilu, otrzymał za isqu pięciu dni Tebētu sumę 102 szekli, a więc po 20,4 szekla za isqu każdego dnia. W ostatnim tekście — nr 10 — datowanym na 6 rok Sin-szar-iszkuna z dnia 6 Szabaṭu (I—II) cena isqu dwóch dni miesiąca Abu (VII—VIII) wynosiła 41 szekli, tj. 20,5 szekla za isqu jednego dnia.

Posiadamy jeszcze jeden dokument datowany na 6 rok edēl bābi, podobnie jak powyższy z 6 Szabaṭu. W myśl koncepcji J. Reade obie umowy zawarte były w tym samym roku i tym samym dniu. Treść dokumentów przemawia jednakże przeciwko identyfikacji 6 roku Sin-szar-iszkuna z 6 rokiem edēl bābi. Oto bowiem w dokumencie nr 10 Nabū-uszallim kupił isqu dwóch dni od Marduk-zēr-ibni, syna Nabū-zer-uszabszi, płacąc zań, jak widzieliśmy, cenę bardzo wygórowaną. W myśl koncepcji J. Reade jeszcze w tym samym dniu sytuacja musiałaby ulec odwróceniu. W dokumencie 17 P Nabū-uszallim udzielił pożyczki dwom ludziom: synowi Bullutu imieniem Ibnā i Marduk-zēr-ibniemu, synowi Nabū-zēr-uszabszi. Kredyt w wysokości 58 szekli jest bezprocentowy pod zastaw isqu 6 1/2 dnia. Nieprawdopodobne jest, by Nabū-uszallim w tym samym dniu kupował isqu od Nabū-zēr-ibniego po cenie bardzo wygórowanej i równocześnie dawał mu bezprocentową pożyczkę.

Z czasów Sin-szar-iszkuna pochodzą jeszcze dwa teksty dokumentów, jednakże bez zachowanej datacji. Dokument nr 24, o którym wiemy tylko, że został sporządzony 6 Addaru (II—III) nieznanego roku za panowania Sin-szar-iszkuna i że dotyczy pożyczki srebra w wysokości 1 1/3 miny pod zastaw isqu i wszelkiego majątku dłużnika. Zniszczony tekst nie pozwala na snucie dalszych wniosków.

Drugi dokument — nr 4 — z miesiąca Kislimu (XI—XII) wymienia isqu pięciu

dni o wartości 75 szekli, co oznacza iż isqu jednego dnia oszacowano na 15 szekli. Wydaje się zatem, że tekst należy datować na drugi bądź trzeci rok edēl bābi.

Analizowane teksty wykazują, iż ponawiane w ciągu kilku lat oblężenie miasta spowodowało ostry kryzys gospodarki, który obserwować możemy na przykładzie gwałtownego wzrostu wartości isqu. W stosunku do cen sprzed kryzysu ceny wzrosły prawie czterokrotnie. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na trzy teksty sprzedaży i pożyczki pod zastaw isqu z czasów panowania Nabopolasara. W tekście nr 27 z 7 roku jego panowania (619 rok) Szum-ukīn, syn Ahhē'a, pożyczył trzem synom Nabū-uszallima 16 szekli srebra, przy czym po upływie miesiąca dług miał wzrosnąć w stosunku 6 szekli na 1 minę. Jako zastaw ustalono isqu dwóch dni, co wskazuje iż wartość jednego dnia isqu oceniano na 8 szekli srebra.

W innym dokumencie — nr 13 — z 18 roku Nabopolasara (rok 607) Rīmūt, syn Barbaru, sprzedał trzem synom Nabū-uszallima isqu pięciu dni za cenę 68 szekli[21], tj. po cenie 13,4 szekla za isqu jednego dnia. W ostatnim z tych dokumentów — 17 C — także z 18 roku Nabopolasara, Marduk-nāṣir pożyczył 12 szekli srebra swemu bratu Nabū-szum-uṣurowi pod zastaw isqu 1 1/4 dnia. Wartość jednego dnia isqu oceniano tu na 9,6 szekla.

Przytoczone tu dane wskazują, iż po opanowaniu miasta przez Nabopolasara ceny isqu uległy ponownie znacznemu obniżeniu, aczkolwiek nie powróciły już do poziomu cen sprzed omawianych tu krytycznych wydarzeń. Odnotowany pewien wzrost cen isqu w okresie nowobabilońskim zgodny jest z zaobserwowaną już kilkadziesiąt lat wcześniej przez B. Meissnera[22] i H. Dubbersteina[23] tendencją do ogólnego wzrostu cen.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze inny aspekt obserwowanego wzrostu cen isqu w okresie kryzysu. Dokumenty wskazują bowiem na fakt chętnego nabywania bądź dzierżawienia isqu i to mimo znacznego wzrostu cen. Okoliczność tę możemy wyjaśnić tylko tym, że napływ isqu należnego z racji pełnienia obowiązków świątynnych funkcjonował bez zarzutu. Prawdopodobnie obie zwalczające się strony poza stwierdzoną zmianą szatammu świątyni Eanna[24] wolały uniknąć zakłócania zaopatrzenia świątyni z obawy, by nie postawić jej zdecydowanie po stronie przeciwnika.

Poznań

---

[21] Cena nie jest w tym tekście całkowicie pewna. W wierszu czwartym wymienia się bowiem cyfrę 1 miny 6 szekli, zaś w wierszu dziewiątym pół miny i 6 szekli. Wydawca przyjmuje za prawidłową pierwszą informację, co nie jest całkowicie pewne. Gdyby przyjąć drugą wersję ceny, to wartość isqu jednego dnia należy ocenić na 7,6 szekla, co jest bliższe dwu pozostałym informacjom.

[22] B. Meissner, *Warenpreise in Babylonien*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse I, Berlin 1936, Nr 1.

[23] W. H. Dubberstein, *Comparative Prices in Later Babylonia*, American Journal of Semitic Languages and Literatures LVI 1939, s. 20—43.

[24] Kudurru, szatammu wyznaczony przez Nabopolasara i Gimillu, szatammu wyznaczony przez Sinszariszkuna zmieniali się na tym stanowisku stosownie do tego, kto decydował w mieście w danym momencie.

THE ECONOMIC CRISIS IN URUK DURING THE LAST YEARS OF ASSYRIAN RULE IN THE LIGHT OF THE SO CALLED NABŪ-UŠALLIM'S ARCHIVES

Summary

In the last years of the existence of Neo—Assyrian State between Assurbanipal and his sons fight broke out which joined other usurpers. There is no sufficient ground to determine how the internal fighting influenced the economic position of the whole State. However, there are legal documents available which illustrate the economic results of the fight for two Babylonian cities: Nippur and Uruk. The documents from Nippur have been analyzed by A. L. Oppenheim (see note 5), the documents from Uruk are subject of this study.

All contracts from Uruk concern to isqu, i.e. some kind of income given to several people for performing temple duties. We shall evaluate the economic position of the city during the last years of Assyrian rule on base of the increase of the price of isqu. In case of a sale contract we can obtain this value by simply dividing the amount paid as an equivalent for the number of purchased days. In case of silver loan we divide the amount by the number of days demanded as a security. We must assume that actual value of one day's isqu was slightly higher and some handle costs should be added because the creditor demanded a security, considered also eventual profit as a result of the contract. In order to protect himself against debtor's failure to adhere to the contract the creditor endeavoured to establish maximum number of days of isqu as a security. We are given the results of this work on the table in the chronological order:

Number of text	Year	The value of one day's isqu
3	700	5.2
4	x year of Šamaš-šum-ukin	5.0 (from 24 to 28 th day)
6	631	5.3
7	MU ša ēdel bābi (the year while the gate of the city was closed)	13 1/2
8	MU.AN.NA ša ēdel bābi	17
9	MU 4 ša ēdel bābi	17
21—22	year 6 of Sin-šar-iškun's rule	18.4
11	,,	20.4
10	,,	20.5

The analyzed texts show that the siege recurring during several years caused severe economic crisis that could be observed on the example of increase of the isqu price. The pre-crisis prices were almost four times lower than the prices in the time of the crisis.

After Nabopolassar had captured the city prices were considerably reduced although never returned to the level before the critical circumstances. In the document No. 27 (619 year) the value of one day's isqu amounted to 8 shekels of silver. In the document No. 17 C the value of one day's isqu is estimated to 9.6 shekels and in the document No. 13 (both 607 year) to 13.4 (or 7.6 — see line 4 and 9 in the text) shekels.

I think that the document No. 8 and No. 9 are from the same 4 year of edel babi. The identification by J. Reade the year of a siege with adequate year of Sin-šar-iškun's rule (e.g. 4 year edel babi = 4 year of Sin-šar-iškun's rule and so on) is for the author very problematical.

Eos LXVI 1978

LE PRIX DES CÉRÉALES À PUTEOLI EN 37 DE N.È.

Par

STANISŁAW MROZEK

Parmi une série d'inscriptions nouvelles provenant de Pouzzoles antique qui reflètent la vie sociale et économique à l'époque de la dynastie Julio-Claudienne[1] il faut mentionner deux triptyches publiés par C. Giordano dans les Rendiconti della Accademia Arch. Lett. e Belle Arti, n.s. 45, 1970, p. 213—217, et reprises par l'Année Epigraphique 1972, No 86 et 87; en contenant des actes des stipulations ces documents sont d'un intérêt remarquable sous divers aspects. Mais ce qui attire notre attention c'est qu'à partir de ces textes on peut éclairer grosso modo le niveau des prix des céréales à Puteoli pendant l'été de 37 de n.è. Voici le texte No 86 daté du 28 juin 37: a) Cn(aeo) Acceronio Proculo, C(aio) Petronio Pontio co(n)s(ulibus), IV k(alendas) Iulias, C(aius) Novius Eunus scripssi me accepisse ob mutua ab Eueno Ti(berii) Cessaris Augusti luberto Primiano apssente, per Hessucus ser(uus) eius et debere ei sesterta decem milia nummu(m) qu(a)e ei redam cum patiaerit, et ea sesterta decem mi[li]a q(uae) s(upra) s(criptae) s(unt) p(robe) r(ecte) d(ari) stipulatus est ⟨est⟩ Hessucus Eueni Ti(berii) Cessaris Augusti l(iberti) Primiani ser(uus), spepodi ego C(aius) Nouius Eunus, pro quem iis sestertis decem milibus nummu(m) dedi pignoris ar(r)a(b)onis. Il s'agit d'un certain G. Novius Eunus qui avait reçu de l'esclave Hesicus, dont le maitre, l'affranchi Euenus Primianus est absent 10000 sesterces en mutuum. Selon la déclaration de C. Novius cette somme devait être rendue à la première réquisition du prêteur. En garantie de cette dette C. Novius donne des denrées (pignus) qu'il a entreposé dans les horrea de Pouzzoles: b) u[...] nomine[2] tridici al(e)xa(n)drini modium septe milia plus minus et ciceris, far(r)is monoc(o)pi, lentis in sac(c)is ducentis modium quatuor milia plus minus qu(a)e om⟨i⟩nia possita habeo penes me in horeis Bassianis puplicis Putolanorum qu(a)e ab om⟨i⟩ni ui periculo meo est dico fateor. Actum Putiolis.

C'est le 2 juillet 37 (triptyque No 87) donc quelques jours après l'éxecution de l'acte No 86, que l'ésclave Hesicus prête à C. Novius Eunus 3000 sesterces de plus. Cette somme prêtée est également garantie par les mêmes denrées dont fait mention l'acte précédant. Mais la description des denrées diffère un peu: „Stipulatus est Hessucus Euni Ti(berii) Cessaris Augusti l(iberti) Primiani ser(uus) spepodi ego C(aius) Novius Eunus in qua om⟨i⟩nis sum(m)a dedi ei pignoris tridici al(e)xandrini modium septe mil(i)a quot est possit(um) in horeis Bassianis puplicis Putola(norum)

---

[1] Pour l'importance de ce matériel épigraphique cf. J. H. D'Arms, *Puteoli in the Second Century of the Roman Empire: A Social and Economic Study*, J.R.S. LXIV 1974, p. 107.

[2] Peut-être: [pignoris] nomine?

medis horesi quod [faciṭ] et sacos ducen(t)os lentis, [ciceris], (far)ris monocopi et cados in quibus sunt modium quatuor milia qui sunt possiti in isdem horeis qu(a)e om⟨i⟩nia ab om⟨i⟩ni ui p(e)riculo meo est fat(e)or. Actum Putolis.

Ajoutons encore qu'en marge de ces documents on lit: Chirographum C(aii) Novii Eueni (sestertium) (tria milia) mutua praeter alia (sestertium) (decem) [...] ob pignus triti[c]i.

Les textes cités parlent alors d'un prêt d'une somme de 13000 sesterces sous gage de 7000 modii environ de blé alexandrin et de 4000 modii de pois, d'une céréale nommée far monocopium (épeautre?)[3], de lentille dans 200 sacs et dans les caves[4] qui se trouvaient dans les greniers loués par Hesicus[5] et nommés Bassiani appartenant à la ville de Puteoli.

La quantité des céréales était énorme[6] ce qui temoigne d'une part de l'importance economique du port de Puteoli[7] et d'autre part confirme l'opinion concernant l'activité commerciale des affranchis et le rôle important de leurs richesses[8] à la fin de la République et au début de l'Empire.

Il est hors de doute que la valeur matérielle du gage dépasse la valeur de la somme d'argent prètée: C. Novius Euenus a emprunté tout d'abord, le 28 juin, une somme de 10000 sesterces contre le gage de 11000 modii des céréales et des légumes, mais quelques jours plus tard, on lui prêta contre le même gage 3000 sesterces en plus. Il en resulte alors que la valeur du gage était plus grande que 10000 sesterces; de plus, nous pensons, que cette valeur dépassait la somme de 13000 sesterces. Cela nous permet d'établir que l'affranchi impérial Euenus Primianus a estimé un modius de blé appartenant à C. Novius Euenus au maximum à 1,18 sesterces[9]. On est surpris par cette estimation qui est assez basse en comparaison avec les prix connus des

---

[3] Il s'agit, probablement, d'une sorte de céréale avec des épis ressemblant à une arme (glaive, lance, pique?) cf. *Thes. Linguae Lat.*, s.v. *monocopia, monocontia.*

[4] C'est l'acte du 2 juillet qui étant plus précis indique que le pois, le far monocopium et la lentille étaient contenus dans 200 sacs, mais également dans des „cados", c'est-à-dire dans des caves dans la terre comme on les connait bien à Ostie ou ailleurs découvertes par les fouilles archéologiques.

[5] Cf. AE 1973, 143 (nouvelle lecture de AE 1969—1970, 100) où il est question de location par Hesicus de l'horreum de Diognetus, esclave d'un certain C. Novius Cypaerus. Dans ce grenier se trouvaient le blé et les légumes de C. Novius Eunus mis par celui-ci en gage.

[6] Rappelons que l',,aeternum beneficium" pour la ville de Puteoli fait par l'empereur Constantin s'élevait à 150000 modii de blé (Symm. *Relat.* 40); les achats de blé faits par l'empereur Julien pour Antioche s'élevaient, entre autres, à 5000, 7000 et 10000 modii de blé, cf. G. Downey, *The Economic Crisis at Antioch under Julian the Apostate*, Studies in Roman Economic and Social History in honor of A. Ch. Johnson, Princeton 1951, p. 317.

[7] Pour ce problème cf. Ch. Dubois, *Pouzzoles antique* (*histoire et topographie*), Paris 1907, p. 81 et suiv.; J. H. D'Arms, *o.c.* p. 120; en ce qui concerne le commerce du blé par Puteoli cf. aussi F. M. Heichelheim, *An Ancient Economic History*, III, Leyden 1970, p. 224; M. W. Frederiksen s.v. *Puteoli* (RE XXXIII (1959), col. 2046—2050 (la situation économique).

[8] Cf. M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1963, p. 104; P. Petit, *La paix romaine*, Paris 1971, p. 285; cf. également notre article: *Wirtschaftliche Grundlagen des Aufstiegs der Freigelassenen im Römischen Reich*, Chiron V 1975, p. 311—316.

[9] En raison du manque d'information à propos de la valeur des différentes sortes de céréales, nous admettons l'estimation moyenne de ces céréales.

céréales; voici les prix du blé les plus proches dans l'espace et dans le temps de ceux de Puteoli donc ceux de Pompéi: 4 sesterces, 3 sesterces, 7,5 sesterces le modius[10]; ajoutons que les autres prix en Italie sont plus élevés[11]. Il n'y a que deux possibilités pour expliquer la différence remarquable. Soit la valeur du gage dépassait de façon considérable la somme de 13000 sesterces, soit le prix des céréales à Puteoli à l'époque en question, était en réalité plus bas que les prix cités plus haut. En ce qui concerne la première possibilité, nous ne pensons pas qu'il puisse s'agir d'une évaluation des céréales à une valeur bien moindre que sa valeur réelle. Selon la pratique courante la fonction du pignus ne consistait en principe qu'à garantir le crédit, ce qui était tout à fait réalisable par une évaluation au maximum à la moitié de sa valeur réelle[12]. Mais il est bien possible que dans le cas en discussion la valeur du gage oscille autour de la somme de 13000 sesterces; c'est peut-être par le deuxième emprunt (3000 sesterces) que Novius Euenus désirait s'approcher de la valeur réelle des céréales mises en gage.

Il existe quelques arguments qui plaident en faveur d'un prix bas des céréales dans nos textes. Le blé alexandrin pouvait être meilleur marché à cause de la saleté qu'on lui a parfois reproché[13]. En raison des quantités énormes des céréales nous sommes autorisé a admettre qu'il s'agit du commerce en gros ce qui veut dire qu'en établissant la valeur des céréales on a pris comme point de depart les prix de ce commerce, donc des prix moins élevés en comparaison avec ceux du commerce de detail. D'autre part il est difficile de dire quel rôle faut-il attribuer au coût du transport terrestre qui affectait les prix des céréales en Italie; ce coût, en tout cas, était assez haut[14]. Dans ces conditions il n'y avait rien d'étonnant à ce que les prix des céréales en question soient plus bas que beaucoup d'autres en Italie.

Gdańsk

---

[10] Cf. à ce propos CIL IV 1858; CIL IV 4811; CIL IV 5380; cf. aussi S. Mrozek, *Prix et rémunération dans l'Occident Romain*, Gdańsk 1975, p. 11—14.

[11] Ibidem.

[12] C'est le cas, par exemple dans CIL V 8122 où une petite assiette (patella) en argent (ou argentée?) fut mise en gage à 12,5 deniers. La valeur de cette assiette ne semble pas dépasser le double de 12,5 deniers. Pour le pignus cf. A. Manigk, s.v. *pignus*, RE XXI (1941), col. 1239—1284; la valeur du pignus ne pouvait pas être établi d'une façon arbitraire par le créditeur ce qui resulte du *Digeste* XX 5, 12: *ut si intra certum tempus non sit soluta pecunia iure emptoris possident rem iusto pretio tunc aestimandam*; ce „iustum pretium" s'applique vraisemblablement au prix actuel sur le marché, comme il en est question d'ailleurs dans le *Digeste*, cf. *Dig.* XII 1, 22. A. Manigk, col. 1272, attire l'attention sur *Dig.* XIII 7, 34 en constatant qu'il n'était pas facile pour le créditeur de vendre le gage avec un profit; cette circonstance avait sans doute pour conséquence de s'abstenir d'une évaluation trop éxagérée.

[13] Cf. par exemple les textes cités par D. Sperber, *Roman Palestine 200—400 Money and Prices*, Ramat-Gan 1974, p. 126, ou l'auteur revient sur le blé d'Alexandrie qui était sale à cause du transport.

[14] Selon les calculs de R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, Cambridge 1974, p. 368, le transport terrestre du blé coûtait 36,7—73,4% de la valeur par chaques 100 milles romaines. Ces calcules s'appuient sur l'Edit de Dioclétien, mais nous pensons qu'en principe elles étaient les mêmes au premier siècle de l'empire romain.

C E N S U R A E L I B R O R U M

Eos LXVI 1978

Actes du XIII[e] Congrès International d'Études Anciennes, organisée par le Comité „Eirene". Dubrovnik, 7—12 octobre 1974, Živa Antika XXV, t. 1—2, Skoplje 1975, ss. 500.

Mające już wieloletnią tradycję, poświęcone antykowi czasopismo jugosłowiańskie „Živa Antika" swój ostatni podwójny numer ofiarowało XIII Kongresowi „Eirene", który odbył się w Dubrowniku w dniach 7—12 października 1974 r. Powstała więc księga zjazdowa zawierająca wszystkie wygłoszone na Kongresie referaty. Jest ich, nie licząc powitalnych i zamykających sesję przemówień, aż 58. Zgodnie z założeniami Kongresu referaty dotyczą takich zagadnień, jak: „Lingwistyka współczesna a studia klasyczne"; „Poezja liryczna grecka i łacińska"; „Literatura nowołacińska"; „Schyłek starożytności w aspekcie historycznym"; „Wykopaliska archeologiczne w krajach stowarzyszonych w »Eirene«"; „Studia mykenologiczne". Wśród przedstawionych referatów przeważają nie prace syntetyczne, ale bardzo szczegółowe analizy czy to wybranych zagadnień historycznych, czy też pojedynczych utworów literackich (niekiedy o bardzo szczupłej objętości). Stosunkowo mało prac dotyczy literatury greckiej. Jeśli chodzi o piśmiennictwo łacińskie, obok poetów doby augustowskiej przedmiotem zainteresowań badaczy staje się również twórczość okresów późniejszych. Księga zawiera prace dotyczące Marcjalisa, Stacjusza, Auzoniusza. Ze względu na miejsce obrad, Dubrownik, większość artykułów historycznych i archeologicznych dotyczy zagadnień związanych z dziejami obecnej Jugosławii, Węgier i Rumunii. Podobnie i w wystąpieniach poświęconych piśmiennictwu nowołacińskiemu poddano analizie utwory poetów pochodzących z tamtych terenów (jak: Duro Ferić, Marulić, Andronicus Tranquillus, Katancić, Vrancić).

Zawarte w księdze referaty wyszły spod pióra autorów tak z krajów socjalistycznych, jak też z Austrii, Belgii, Francji, RFN, Szwajcarii, Włoch i oczywiście Jugosławii. Nie sposób omówić, i to nawet pobieżnie, wszystkie kongresowe wystąpienia, ograniczę się więc do scharakteryzowania prac w moim przekonaniu najciekawszych.

Jak wiemy, coraz większym zainteresowaniem wśród filologów cieszy się językoznawstwo ogólne oraz zastosowanie metody strukturalnej przy nauce języków wraz z próbami przeniesienia tej metody również i do nauki języków klasycznych. Zagadnieniom tym poświęca interesujący artykuł A. Hurst z Genewy (*Méthode structurale et grec en laboratoire*). Autor wychodzi z założenia, że łacina i greka „pour être classiques, n'en sont pas moins de langues, et l'on s'avise de plus en plus qu'on a tout avantage à les traiter commes telles". Dlatego też idąc za przykładem uniwersytetów amerykańskich, a przede wszystkim uczelni kanadyjskich zaczęto i w Genewie od dwóch lat na uniwersytecie, a od roku w Collège Rousseau uczyć greki tzw. metodą laboratoryjną, tak jak języków nowożytnych. Materiałem do ćwiczeń są dialogi Platona i pisma Ksenofonta. Sądzę, że skuteczność takiej metody będziemy mogli ocenić dopiero po kilku latach. W tej chwili można nazwać takie poczynania jedynie ciekawym eksperymentem.

Z artykułów dotyczących piśmiennictwa łacińskiego zwraca uwagę swoją skrupulatnością i dociekliwością badań referat T. Adamika, reprezentującego uniwersytet w Budapeszcie (*Die Funktion der Alliteration bei Martial*). Autor rozważa występowanie aliteracji u autorów takich, jak Newiusz, Plaut, Wergiliusz. Analizuje aliteracje w poemacie Lukrecjusza na podstawie studium I. Schöns *Zur Alliteration bei Lukrez* (Festschrift Karl Vretska, Heidelberg 1970), ażeby na tym tle uwydatnić rolę aliteracji w utworach Marcjalisa. Badania Adamika wykazują, że Marcjalis stosuje aliteracje zarówno w panegirycznych epigramatach, jak i w utworach satyrycznych.

Dużą wartość mają zawarte w księdze z wielką subtelnością przeprowadzone analizy poszcze-

gólnych utworów jak studium R. Häusslera (Düsseldorf) poświęcone słynnej sylwie Stacjusza *Do snu* (*Statius' Silve V, 4 Ad Somnum*). Autor podjął się na nowo analizy tylekroć już omawianego przez wielu uczonych utworu. Poddał dokładnej krytyce prace swoich poprzedników. Omówił motyw snu w literaturze antycznej od Homera po *Tebaidę* i *Ilias Latina*, rozważył także tzw. Hypnos — Typus w sztukach plastycznych. Najbardziej kontrowersyjna była dotąd interpretacja v. 7 sylwy: *Septima iam rediens Phoebe...* Häussler słusznie zestawia go z wersem Owidiusza z *Metamorfoz* (XIV 423): *Sex illam noctes, totidem redeuntia solis.* Rozważania swoje kończy twierdzeniem: „Die Frage, scheint mir dürfte müssig sein, ob Statius/realiter sieben oder weniger Nächte schlaflos verbracht hat. Das ist, was solche Zahlen und Zeitbestimmungen betrifft, Topik und hat mit Manierismus nicht mehr zu tun...". W wypowiedzi swojej Häussler zbija, i to budząc przekonanie, tezy H. Friedricha uznającego Stacjusza za przedstawiciela manieryzmu (*Über die Silvae des Statius, insbesondere V, 4 Somnus, und die Frage des literarischen Manierismus*, Festschrift Fritz Schalk, 1963).

Nieco uwagi pragnęłabym jeszcze poświęcić artykułowi Marii Pârlog z Bukaresztu na temat: *Remarques sur le vocabulaire de Properce*. Według słusznych wywodów autorki język Propercjusza zgodny jest z ówczesnym stadium rozwoju języka łacińskiego, ale jest również uzależniony od uprawianego przez Propercjusza gatunku literackiego. Należy także pamiętać, iż język ten stanowi obraz struktury psychicznej poety. Motyw śmierci to motyw niemal obsesyjny w twórczości Propercjusza. Ma to zasadniczy wpływ na dobór słownictwa w jego elegiach. Następna grupa wyróżnionych przez Pârlog słów łączy się z tematyką erotyczną. Rzuca się też w oczy duża liczba *hapax* opartych na modelach aleksandryjskich. Pârlog daje bardzo interesujące porównanie słownictwa Propercjusza i Katullusa, stwierdzając w podsumowaniu: „l'effort evident de Properce pour élever la poesie latine a un niveau superieur à celui de son prédécesseur Catulle". Badania przeprowadzono z wielką dociekliwością, dyskusyjne tylko wydaje się tak silnie zaakcentowane twierdzenie, że w poezji Propercjusza, jak to określa autorka: „il n'y rien de trivial dans ses vers, rien du priapisme verbal de Catulle". Czy właśnie ta cecha ma pasować Propercjusza na lepszego niż Katullus poetę? Poezja Katulla zbyt jest różna od twórczości Propercjusza, ażeby oceniać ich na podstawie „czystości" (w rozumieniu Pârlog) języka.

Z zawartych w księdze studiów literackich warto jeszcze zatrzymać się nad subtelną analizą ody Horacego, przeprowadzoną przez dobrze znanego w Polsce I. Borzsáka (*Persicos odi, puer, apparatus*). Również godna jest wspomnienia praca Zs. Ritook z Budapesztu poświęcona kompozycji *Pervigilium Veneris* (*Zur Komposition des Pervigilium Veneris*). Nie można też pominąć pracy Kajetana Gantara z Ljubljany *Tristia II als eine Quelle zur Erschliessung der Ovidischen Poetik*.

Tak więc już przegląd samych prac dotyczących literatury łacińskiej pozwala stwierdzić, że zawarte w księdze referaty kongresowe przynoszą wiele nowych obserwacji, wiele czasem kontrowersyjnych twierdzeń, bogacą naszą wiedzę o literaturze antycznej i, co najważniejsze, pobudzają do dalszych dyskusji.

Maria Cytowska (Warszawa)

Robert Holmes Beck, Aeschylus: Playwright Educator, The Hague 1975, ss. XVIII+204.

Liczby kilku najbardziej wartościowych monografii[1], które w ostatnich latach poświęcono Aischylosowi, dopełnia wydana w r. 1975 książka R. H. Becka, *Aeschylus: Playwright Educator*.

[1] Np. J. A. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Michigan 1966; A. F. Garvie, *Supplices: Play and Trilogy*, Cambridge 1969; C. J. Herrington, *The Author of Prometheus Bound*, Texas 1970; K. Deichgräber, *Die Persertetralogie des Aeschylus*, Mainz 1974; W. Karsten, *Die Interdependenz zwischen Tragödienstruktur und Theologie bei Aeschylus*, München 1974; S. David, *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Wiesbaden 1975.

Jej autor wyzyskując wyniki dotychczasowych badań filologicznych nad dramatami ateńskiego poety pokusił się o naświetlenie jego twórczości pod kątem zawartych w niej idei moralno-wychowawczych. Podstawową koncepcją pracy jest założenie, że poeta wychowawca chciał uzmysłowić widzom swych teatralnych przedstawień istnienie i obowiązywanie w świecie — utożsamianej z wolą Zeusa — sprawiedliwości karzącej wszelki czyn ludzki, stanowiący wykroczenie wobec norm moralnego kodeksu. Działanie tej zasady zilustrował dramaturg, zdaniem autora, na przykładzie losów swych bohaterów, którzy popełniwszy ὕβρις, tj. przekroczywszy granice wyznaczone umiarem i rozsądkiem (μέτρον i σωφροσύνη), muszą zgodnie z prawem karzącej sprawiedliwości — the law of retributive justice[2] — ponieść należną karę. Gdy to nastąpi, a więc po karze i pokucie, wraca w miejsce cierpienia spokój i ukojenie. Tę zmianę określa autor jako ἁρμονία i ὁμόνοια, co oznacza zarówno pogodzenie skłóconego z bogami i światem bohatera, jak i jego fizyczne i moralne uleczenie. Podczas gdy inni badacze dostrzegają klucz do zrozumienia mechanizmu kierującego światem tragedii Aischylosa w sformułowaniu δράσαντι παθεῖν[3], tj. w zasadzie głoszącej nieuniknioność kary cierpienia dla jednostki, która dopuściła się wykroczenia, Beck kładąc nacisk na wychowawczą i leczniczą funkcję cierpienia widzi jej wyraz w przewijającej się w dramatach — zresztą w różnych wersjach — myśli πάθει μάθος[4]. I znowu wbrew niektórym interpretatorom — np. E. Fraenkelowi[5] — nie tłumaczy jej w sposób tradycyjny jako nauki czy mądrości płynącej z cierpienia, lecz jako uświadomienie sobie przez jednostkę własnej winy, zrozumienia sensu i zasadności poniesionej w cierpieniu kary[6]. Tylko tą drogą cierpienia zdobyta samowiedza może przynieść jednostce pogodzenie z bogami i własnym życiem: oznacza uwolnienie się od cierpień i ukojenie, spokój, odzyskanie równowagi, zdrowie, słowem, uleczenie pod względem fizycznym i duchowym. Odmowa czy odrzucenie przez człowieka udzielonej przez karę cierpienia moralnej nauki, rezygnacja z możliwości uleczenia i odzyskania równowagi psychicznej, prowadzi do jego nieuchronnej zagłady. Opierając się na wypowiedziach starożytnych Greków Beck nie bez racji stwierdza, iż odstąpienie od umiaru i rozsądku pod wpływem gwałtownych afektów, wyzwolonych różnymi motywami postępowania, uważano w Helladzie za działanie będące następstwem choroby, zaburzenia władz umysłowych. Stąd tak często pojawiające się w literaturze greckiej określenia 'Zeus odebrał rozum', 'zaślepienie', 'utrata przytomności umysłu' czy wprost 'szaleństwo' charakteryzujące stany duchowe i emocjonalne człowieka, który utracił równowagę psychiczną, zdolność rozsądnego wyboru działania[7].

Dalszym założeniem metodycznym pracy jest stwierdzenie, że ateński moralista i wychowawca przedstawił ten proces — wiodący od winy poprzez karę aż do momentu pojednania — w cyklu trylogicznym: pierwsza z tragedii wchodzących w skład trylogii obejmowała motyw ὕβρις i ἁμαρτία, druga — kary, trzecia (w końcowej części sztuki) odzyskanie σωφροσύνη, a wraz z nią ἁρμονία i ὁμόνοια, a zarazem przynosiła odkrycie morału stanowiącego koncepcję myślową trylogii. Tak w zwięzłym skrócie przedstawia się idea przewodnia tej interesującej książki, która stara się w sposób nowatorski od strony koncepcji moralnej spojrzeć na dramaty Aischylosa: zawiera wiele pasjonujących myśli i spostrzeżeń, których rozwinięcie mogłoby stanowić przedmiot osobnych studiów. Jak łatwo zauważyć, rozprawa prezentuje poglądy dość śmiałe, a stąd kontrowersyjne: jej naukowa wartość polega nie tylko na poszukiwaniu nowych dróg badawczych i samodzielnych interpretacji, ale na stawianiu pytań i udzielaniu na nie w miarę kompetentnych odpowiedzi. Nie zawsze się wprawdzie Autorowi udaje dowieść w sposób naukowy słuszności prezentowanych poglądów, niemniej jednak ogólnie oceniając jego książkę trzeba przyznać, że rozszerza ona w sposób wyraźny granice naszego poznania greckiej tragedii, przede wszystkim zaś idei moralno-wycho-

---

[2] S. 86 n.
[3] Por. *Pers.* 807; *Choe.* 313; Fr. 282.
[4] Por. *Agam.* 177.
[5] *Agamemnon*, 3 Vol. Edited with a Commentary by E. F., Oxford 1950.
[6] S. 33 n. Jest to nawiązanie do poglądu W. Jaegera, *Paideia* (I, Warszawa 1962, s. 275, tłum. M. Plezi) o mocy poznawczej cierpienia.
[7] Por. B. H. Fowler, *The Imagery of the Prometheus Bound*, AJPH LXXVIII 1957, s. 173 n.: „Starożytni Grecy myśleli o rozumie i duszy jako o czymś fizycznym i nigdy nie czynili różnicy między zaburzeniami umysłu i ciała". Por. też Ph. Vellacott, *Prometheus Bound and Other Plays*, translated by Ph. V., Baltimore 1961, s. 7 n.

wawczych zawartych w dramatach Aischylosa. Zwracając uwagę na nowoczesność zastosowanej przez Autora metody, jak i samodzielność spojrzenia badawczego wypada jednakże stwierdzić, iż umiał on z prac swych poprzedników przejąć pewne pomysły interpretacyjne i po przeprowadzeniu koniecznych modyfikacji twórczo je rozwinąć i adaptować do własnej koncepcji badawczej. Nie jest więc całkowicie oryginalny (choć lepiej umotywowany niż u innych) pomysł moralnego procesu bohatera wiodący od ἁμαρτία przez δίκη do ἁρμονία i ὁμόνοια, gdyż już G. Murray[8] — by nie wymieniać innych — autor znanej monografii o Aischylosie wskazał badaczom drogę w tym kierunku. E. T. Owen[9] uznał ἁρμονία za końcowy moment tego procesu, przynoszący nie tylko ukojenie, ale też odkrycie intencji Zeusa, a więc morał o wychowawczej czy doskonalącej moralnie roli cierpienia. Beck zastąpił Owenowską ἁρμονία terminami ἁρμονία-ὁμόνοια rozumianymi jako pojęciowa całość, nadając im zarówno moralną, jak i leczniczą wartość semantyczną. Odniesienie całego procesu do sfery medycyny nie jest w nauce zupełnie odosobnione: już dawniej powoływano się na związki tragika ze szkołą hippokratyków widoczne w tkance językowej i na nasycenie tego języka wyrazami fungującymi jako *termini technici* w medycynie[10]. Pisano też wcześniej o ὕβρις Agamemnona i Prometeusza, która nie była przyczyną, lecz skutkiem zaburzenia władz umysłowych[11]. Z tych spostrzeżeń dokonanych przez swych poprzedników umiał Beck wyciągnąć wnioski dla rekonstruowania idei moralnych Aischylosa, na których wznosił się tragiczny κόσμος — porządek jego dramatów. W sposób przekonywający starał się dowieść Autor, że typowe było dla Aischylosa abstrakcyjne wyobrażenie kosmicznego μέτρον — umiaru czy ładu, który zostaje zburzony przez ludzką ὕβρις, w następstwie czego rodzi się στάσις — stan rozbicia ἁρμονία, układu opartego na równowadze poszczególnych jego składników, stan buntu i zagłady. W związku z tym pozostaje inne twierdzenie, że nikt przy zdrowych zmysłach nie popełnia ὕβρις, przekroczenia wobec norm moralnego kodeksu wiedząc, że za czyn ów czeka go nieunikniona kara. W pewnym sensie więc — rzecz generalizując — można powiedzieć, że grecki kodeks moralny był niejako abstrakcyjnym tworzywem, z którego Aischylos budował konkretne sytuacje swych tragedii. Zresztą ateński dramaturg mieści się w moralnej tradycji Homera. Można się zgodzić z Autorem, że prawo sprawiedliwości karzącej każde wykroczenie moralne — jest Homerowe, choć w eposach nie było stosowane z tą konsekwentnością, która cechuje jego działanie w świecie tragicznym Aischylosa. Nawet koncepcja człowieka, który uczy się mądrości i prawdy życia poprzez cierpienie, zdradza Homerową proweniencję, gdyż żywym wcieleniem tej moralnej zasady jest postać Odysa, tułacza i cierpiętnika. Jednakże Aischylosowym wzbogaceniem tych zasad jest podniesienie w działalności człowieka czynnika wolnej woli, swobody wyboru (προαίρεσις), a stąd odpowiedzialności za czyn, choć i u Homera nie brak wypowiedzi wiążących z wolną wolą konsekwencji za popełnione czyny. Pewne zastrzeżenia budzą natomiast uwagi Autora odnoszące się do interpretacji tragicznej ἁμαρτία (fatal flaw)[12], które prowadzą do konkluzji, że cnota jest równoważna wiedzy, znajomości tego, co słuszne i sprawiedliwe, występek zaś — niewiedzy i nieznajomości tych etycznych wartości. Wprawdzie z góry można przyjąć, że na płaszczyźnie etycznej mogą istnieć pewne ogólne zbliżenia myśli dramaturga do doktryn moralnych późniejszych filozofów, zwłaszcza Sokratesa, jednakże przypisywanie odkrycia tej idei Aischylosowi w tej formie, jak to Beck czyni, wydaje się zbyt ryzykowne. Nie zostało ono zresztą w rozprawie podbudowane odpowiednią w stosunku do ważności problemu argumentacją i dokumentacją naukową. Nie sposób omówić krytycznie i ustosunkować się do wszystkich poruszonych w pracy zagadnień, prób ich rozwiązań i interpretacji. Z konieczności wypada ograniczyć nasuwające się przy jej lekturze spostrzeżenia do kilku kwestii posiadających fundamentalne znaczenie dla zrozumienia właściwego sensu dramatów Aischylosa. Jednym z tych

---

[8] *Aeschylus*: *The Creator of Tragedy*, Oxford 1940.
[9] *The Harmony of Aeschylus*, Toronto 1952.
[10] J. Dumortier, *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les Ecrits Hippocratiques*, Paris 1935; N. E. Collings, *Medical Terms and Clinical Attitudes in Tragedians*, Bull. of the Institute of Class. Stud. Univer. London 9, 1962, s. 43—55.
[11] H. Lloyd-Jones, *The Guilt of Agamemnon*, CQ XII 1962, s. 189 n.; Fowler, *o.c.* s. 174 n.; E. Vandvik, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus*, Norske Videnskaps-Akademi, Oslo II Hist.-Filos. Klasse 1942, No 2, Oslo 1943.
[12] S. 17 n.

zagadnień — to postać Zeusa i prawidłowe odczytanie jego intencji. Przeważa w nauce pogląd, według którego ἦθος Zeusa ewoluuje od pierwszej do trzeciej sztuki trylogii[13]: w pierwszej Zeus jest jeszcze brutalnym i samowładnym tyranem — w trzeciej już tylko opiekuńczym, pojednawczym, pełnym wyrozumienia władcą. Beck sprzeciwia się temu poglądowi utrzymując, że mimo istotnych różnic w przedstawieniu postaci Zeusa w poszczególnych częściach trylogii, nie może być mowy o ewolucji koncepcji boga: intencją Zeusa jako wcielenia moralnego kodeksu było — tak w pierwszej jak i ostatniej części trylogii — wykonywanie sprawiedliwości. To stanowisko nie pozbawione, jak się zdaje, słusznych podstaw stanowi nawiązanie do spostrzeżeń Murraya i Owensa, którzy sądzili, że intencja Zeusa niejasna dla widza w pierwszych dwóch sztukach trylogii ujawnia się dopiero w części ostatniej. Wiele trzeźwości sądu wykazują uwagi Autora na temat roli przekleństwa w akcji tragedii. Beck uważa, że przekleństwo, które tak często pojawia się w ustach postaci tragediowych, nie posiadało żadnego praktycznego znaczenia. Jeżeli się mówi tak wiele w nauce o dramatach opartych na motywie klątwy, jak np. w cyklu tebańskim czy historii Atrydów w *Orestei* jako tragedii przeklętego rodu, to warto się zastanowić, czy Menelaos lub Orestes również podlegali — a powinni — zgubnemu działaniu tej klątwy. Beck sądzi, że niewierności i zdrady Heleny nie można uważać za rodzaj kary dla Menelaosa, gdyż żadne źródło greckie nie sugeruje takiej interpretacji. Podobnie było w wypadku Orestesa: odpowiadał wyłącznie za własną decyzję i postępowanie. 'Być przeklętym' jest równoznaczne według Becka z popełnieniem przekroczenia i zapłatą za nie: tylko wtedy przekleństwo ma *raison d'être* i tylko wtedy może być skuteczne. Wypowiadając ten pogląd Autor ma z pewnością wiele racji, lepiej by jednak było, gdyby swe wywody poparł argumentacją opartą na materiałach historyczno-kulturowych. Zapatrzony bowiem w fakturę literacką i ideową utworów zapomina Beck o ich tle kulturowym, o magicznej w pojęciu starożytnych roli klątwy. Trudno się tu powstrzymać od krytycznej uwagi, iż zagadnień przekleństwa rodu, obowiązków wobec rodu (np. zemsty), nie można omawiać w oderwaniu od badań historyczno-kulturowych, w przeciwnym bowiem wypadku tworzy się konstrukcje zawodne.

Podstawowym założeniem pracy, którego słuszności chce Autor dowieść, jest — jak już wskazano — stwierdzenie, że tragik swą 'moralną filozofię' wypowiadał w ciągu trylogicznym: *Oresteia* jako jedyna w całości zachowana trylogia stanowi przykład, jak poeta w poszczególnych częściach trylogii rozwijał sukcesywnie idee moralne. W odniesieniu do *Orestei* ta teoria 'rhythm of morality'[14] wydaje się słuszna, natomiast pewne obiekcje mogą się rodzić przy innych trylogiach, z których się zachowały tylko poszczególne sztuki. Otóż wątpliwości budzi już taka interpretacja najstarszej z zachowanych tragedii, tj. *Persów*. Zdaniem najwybitniejszego badacza tej tragedii H. D. Broadheada[15] „Persians seems to have been a complete unity in itself", według innych jak Murraya[16] — razem z dwiema tragediami o tematyce mitologicznej *Phineusem* i *Glaukosem* tworzą rodzaj historii ciągłej („some sort of continuos story"). W końcu rozpatrując rzecz na płaszczyźnie formalnej można wyróżnić w tej sztuce aż dwa elementy idei moralnej — wykroczenie i ukaranie (nb. Kserksesa). Autor uważa, że *Persowie* są częścią dylogii *Persowie-Glaukos*, jednakże rekonstrukcja tej ostatniej sztuki nie wydaje się w sposób przekonywający wyrażać jakiegoś ciągu w aspekcie moralnym. Sam Autor zresztą przyznaje (s. 171), że *Persowie* sprawiają wrażenie sztuki pod tym względem nie wykończonej, brak w nich rozwiązania problemu Kserksesowej ὕβρις. Natomiast w innych trylogiach teoria 'rhythm of morality' sprawdza się w bardzo różnym stopniu. W *Błagalnicach* stanowiących pierwszą część trylogii poświęconej Danaidom występuje motyw ὕβρις ze strony Aigyptiadów, którzy za wszelką cenę, nawet przy użyciu brutalnej siły chcą zmusić dziewczęta do zamążpójścia. Jest wina i kara, gdyż Aigyptiadzi giną (z wyjątkiem jednego). Autor nie wyjaśnia, dlaczego kara wyprzedza tu działanie zasady πάθει μάθος. Czy giną dlatego, że nie zmieniają swego postępowania, że brną dalej w ὕβρις i nie uświadamiają sobie swych błędów. Podobne refleksje nasuwa trylogia tebańska: obydwaj protagoniści Eteokles i Polinejkes padają w bratobójczej

---

[13] Por. R. Kuhns, *The House, the City and the Judge*, Indianopolis 1962, s. 29 n.; E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford 1973; G. M. A. Grube, *Zeus in Aeschylus*, AJPh XCI 1970, s. 44 n.

[14] S. 109 n.

[15] *The Persae of Aeschylus*, Cambridge 1960, s. IX.

[16] *O.c.* s. 113.

walce. Ich kara za ὕβρις przypada dopiero na trzecią sztukę trylogii. Problem ich ewolucji moralnej i cierpienia z punktu widzenia przyjętych przez Autora założeń nie jest jasny. Znacznie lepiej w świetle tej koncepcji wypadła analiza *Prometeusza skowanego*. Jest on drugą częścią trylogii i zawiera motyw kary: część trzecia — jak pokazuje rekonstrukcja *Prometeusza Wyzwolonego* — przynosiła pojednanie z Zeusem: uleczony tytan odzyskuje zdrowie i mądrość (σωφροσύνη), tj. wiedzę o tym, co słuszne. Jego losy urzeczywistniają zasadę πάθει μάθος. Podejmując sugestię U. Wilamowitza[17] Beck słusznie wskazuje na złożoność natury tytana: jest on zarówno przestępcą jako złodziej ognia, jak i wielkim φιλάνθρωπος. Kojarzą się tu dwie wersje mitu: beocka, eksponująca kradzież ognia, i attycka, eksponująca — φιλανθρωπία. Już E. Wolf[18] przedstawił, za jak wielką zbrodnię uważali Grecy — a to znalazło wyraz w ich ustawodawstwie — wszelkie naruszenie własności. Beck tę myśl rozwinął stwierdzając, że wykroczenie tytana obejmowało coś więcej: naruszenie kosmicznej równowagi. Wszelkie przekroczenie uznawano w Helladzie za objaw ὕβρις, która podlegała karze. Według M. Nilssona[19] *Prometeusz skowany* jest najlepszą dramatyczną prezentacją tej zasady.

Zsumowując powyższe uwagi krytyczne wypada zauważyć, że przyjęte przez Autora założenia postępu moralnego bohaterów nie we wszystkich wypadkach się potwierdzają: wymagają dodatkowego, szerszego umotywowania. O ile nie z wszystkimi koncepcjami Autora można się zgodzić, o tyle oceniając całość jego rozprawy trzeba ogólnie stwierdzić znaczną jej wartość naukową, przejawiającą się nie tylko w śmiałych interpretacjach, w ukazywaniu nowych aspektów twórczości wielkiego tragika, ale też w wypowiadaniu wielu samodzielnych myśli, zasługujących na zainteresowanie ze strony badaczy.

Romuald Turasiewicz (Kraków)

Eos LXVI 1978

Hans-Joachim Newiger, Untersuchungen zu Gorgias'Schrift über das Nichtseiende, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1973, ss. 8 nlb.+221.

W traktacie Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως[1] Gorgias starał się udowodnić trzy paradoksalne tezy: a) nic nie istnieje, b) gdyby coś istniało, to człowiek nie mógłby tego poznać, c) gdyby nawet mógł poznać, nie byłby w stanie przekazać tego innym ludziom[2]. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że utwór tego rodzaju spotkał się z ogromnym zainteresowaniem badaczy. Interpretację pisma utrudniał jednak fakt, że nie zachowało się ono w oryginale, lecz tylko w dwu wyciągach: Pseudo-

---

[17] *Aeschylos*: *Interpretationen*, 2 vol., Berlin 1914.
[18] *Griechisches Rechtsdenken. Vorsokratiker und frühe Dichter*, Frankfurt a. M in 1950, s. 376 n.
[19] *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1941, s. 709.

[1] Taki tytuł przekazał S. E. *Adv. math.* VII 65, natomiast Olympiodoros, *In Plat. Gorg.*, p. 112 Jahn (FVS 82 B 2), i Galen, *De element. sec. Hipp.* I 9 (FVS 24 A 2), podają tytuł Περὶ φύσεως, co wydaje się mniej prawdopodobne. N. powinien ustosunkować się (w „Uzupełnieniach") do książki E. Schmalzriedta, ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ. *Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970, który twierdził, że w okresie presokratycznym nie używano tytułów Περὶ φύσεως; mieli je nadać dopiero badacze ze szkoły perypatetyckiej w okresie hellenistycznym.

[2] οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις (MXG 979a 11). Cf. ἐν γὰρ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ, φύσεως τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας (S. E. *Adv. math.* VII 65). Zdaniem G. Calogero, *Studien über den Eleatismus*, Hildesheim-New York 1970, s. 172 z przyp. 4 (oryginał *Studi sull'Eleatismo* ukazał się w Rzymie 1932) MXG stosuje terminy filozoficzne, które są poświadczone w czasach Gorgiasa lub przed nim, natomiast Sekstus posługuje się terminami stoicko-sceptyckimi (ἀκατάληπτον, καταληπτόν) lub na pewno poarystotelesowskimi (ἀνερμήνευτον).

-Arystotelesa, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (= MXG) 979 a 11 — 980 b 21, i Sekstusa Empiryka, *Adv. math.* VII 65—87[3]. Relacja MXG jest w dodatku uszkodzona w wielu miejscach.

Badania koncentrowały się wokół dwóch problemów: 1. która z zachowanych relacji wiernie przedstawia poglądy Gorgiasa, 2. w jakim celu napisał Gorgias to pismo i jakie miejsce zajmuje ono w historii greckiej myśli. W ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat dawano najróżniejsze, często zupełnie odmienne, odpowiedzi na te dwa pytania. W tej sytuacji N. postanowił przestudiować i ocenić krytycznie całą dotychczasową literaturę przedmiotu (poczynając od rozprawy H. E. Fossa, *De Gorgia Leontino commentatio*, Halle 1828) oraz porównać szczegółowo obie istniejące relacje Sekstusa i MXG, „co przy tego rodzaju wątpliwym przekazie jest może rzeczywiście bardziej zadaniem filologa niż filozofa" (s. 4). Praca N. została przedstawiona w 1967 roku jako rozprawa habilitacyjna na Uniwersytecie w Kilonii. Autor zrezygnował z przerobienia pracy, chociaż ukazała się drukiem dopiero w 1973 roku. Zamieścił tylko „Uzupełnienia" (s. 193—201) obejmujące m. in. wykaz literatury, która ukazała się już po napisaniu jego pracy. Książkę zamykają indeksy (s. 203—221) sporządzone przez Karlheinza Hülsera.

Na ogół przypuszczano, że przy rekonstrukcji dzieła Gorgiasa należy uwzględnić oba wyciągi[4], ale przeważnie jeden z nich uważano za lepszy. Wielu badaczy opowiadało się za Sekstusem[5]. H. Diels przedrukowując w *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1 wyd. w 1903) tylko jego relację, umocnił chyba przekonanie, że MXG jest mniej wartościowym przekazem. Ostatnio dowodził wyższości Sekstusa J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen 1959, s. 179. Jednakże już w XIX w. powątpiewano w wierność relacji Sekstusa (np. H. E. Foss, O. Apelt). W naszym stuleciu opowiedzieli się za MXG tacy badacze jak Calogero, *o.c.* s. 171 nn. (s. 157 nn. oryginału włoskiego), Gigon, *o.c.* s. 188, W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, Hermes LXXXVI 1958, s. 425—427, Sicking, *o.c.* s. 227. Nie zabrakło również stanowiska kompromisowego. G. B. Kerferd, *Gorgias on Nature or That Which Is Not*, Phronesis I 1955/1956, s. 5 (cytuję za N.) starał się wykazać, że obie relacje właściwie niewiele się różnią.

N. wystąpił z nową oryginalną hipotezą, twierdząc, że jedynym źródłem Sekstusa była relacja MXG. Zakładał przy tym, że Sekstus korzystał z mocno już uszkodzonego tekstu MXG, który praktycznie pokrywa się ze znaną nam wersją. N. jest przekonany, że w ten sposób można wytłumaczyć pewne niejasności i niektóre inne cechy relacji Sekstusa. Stara się on poprzeć tę hipotezę różnymi argumentami, które nasuwają mu się przy niezwykle dokładnej analizie tez Gorgiasa (jest to główna część książki obejmująca trzy rozdziały: s. 14—107, 125—149, 150—180). N. przyznaje, że relacja Sekstusa jest czasem obszerniejsza i bardziej przejrzysta, ale dowodzi, iż nie świadczy to wcale, że Sekstus jest niezależny od MXG i dokładniej cytuje swoje źródło. Na przykład omawiając drugą część pisma Gorgiasa Sekstus podaje więcej przykładów na poparcie tezy, że o niebycie można myśleć (zob. N. s. 142 nn.). Do wyścigów rydwanów na powierzchni morza podanych przez MXG dodaje Sekstus Scyllę i Charybdę oraz latającego człowieka. Są to zdaniem N. własne dodatki Sekstusa, który zaczerpnął je ze zbioru przykładów używanych w kręgach sceptyków.

---

[3] Oba teksty opublikowali H. Diels w Abhandlungen d. Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Jg. 1899/1900, Berlin 1900, i M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, fasc. 2, Firenze 1949, s. 36—74 (Biblioteca di Studi Superiori, V). Relacja Sekstusa znajduje się także w FVS 82 B 3.

[4] O dwu niezależnych źródłach pisali np. K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, I, Tübingen 1921, s. 723 przyp. 1, i O. Gigon, *Gorgias „Über das Nichtsein"*, Hermes LXXI 1936, s. 188. Untersteiner, *o.c.* s. 39, i *The Sophists*, New York 1954, s. 96 n., s. 172 przyp. 75, uważał, że nasze wyciągi sprowadzają się do dwu relacji z V lub IV w. p.n.e., sporządzonych przez dwu różnych uczniów Gorgiasa i dlatego muszą być uwzględnione w podobnym stopniu. C. M. J. Sicking, *Gorgias und die Philosophen*, Mnemosyne, ser. IV, vol. XVII 1964, s. 230, myślał o wspólnym źródle MXG i Sekstusa. Dopiero W. Bröcker odmówił relacji Sekstusa wartości samodzielnego źródła (*Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt a.M. 1965, s. 115 nn.).

[5] Np. E. Wellmann, RE VII 2 (1912) s.v. *Gorgias*, szp. 1600; H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912, s. 18; W. Nestle, *Die Schrift des Gorgias „Über die Natur oder über das Nichtseiende"*, Hermes LVII 1922, s. 554 n.; E. Zeller-W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen*, I 2[6], Leipzig 1920, s. 1364 przyp. 4. Później Nestle zmienił chyba swój pogląd, por. *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942[2], s. 308 przyp. 17.

Na Scyllę i Charybdę powoływał się Sekstus także w paru innych miejscach swych pism. W indeksie (s. 209) są wyliczone strony, na których N. omawia zależność Sekstusa od MXG.

Czytając wywody N. odnosi się czasem wrażenie, że Sekstus nie ma żadnych szans, by jego relację uznano za lepszą. Jeśli przytacza więcej przykładów niż MXG, jest to objaw „Komplettierungsmanie" (tego wyrażenia użył już Bröcker), a jeśli referuje jakiś argument krótko i przejrzyście, to właśnie ta zwięzłość budzi, zdaniem N., nieufność do Sekstusa. Zwrócił już na to uwagę W. K. C. Guthrie, Gnomon XLVII 1975, s. 706. Hipoteza postawiona przez N. jest bardzo śmiała i trudno przewidzieć, czy spotka się z aprobatą innych badaczy.

Nie mniejsze kontrowersje budziła odpowiedź na pytanie, w jakim celu Gorgias napisał swoje pismo o niebycie. Dosyć długo przyjmowano tezę H. Dielsa[6], wedle której utwór Gorgiasa był wyrazem jego osobistego sceptycyzmu i zerwania z filozofią. Mówiono o „filozoficznym nihilizmie" tego sofisty. Przyjmowano równocześnie hipotezę Dielsa o trzech fazach rozwoju duchowego Gorgiasa: zainteresowanie filozofią przyrody, erystyką i retoryką.

Interpretację Dielsa zdecydowanie odrzucił Gomperz, *o.c.* s. 18—35, twierdząc, że pismo Gorgiasa należy traktować jako retoryczną igraszkę (παίγνιον) i postawić na równi z dwoma zachowanymi deklamacjami Gorgiasa: *Pochwałą Heleny* i *Obroną Palamedesa*. Swoje wywody zakończył Gomperz często cytowanym stwierdzeniem: „Filozoficzny nihilizm Gorgiasa należy skreślić z historii filozofii. Jego żartobliwa mowa o naturze ma swoje miejsce w historii retoryki" (s. 35). Pogląd ten poparli tacy uczeni jak H. Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913, s. 223 n., i K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, s. 39 (nazwał on utwór farsą). Zmodyfikowanej tezy Gomperza bronił ostatnio Sicking, *o.c.* s. 245.

W latach trzydziestych XX w. dwaj badacze — G. Calogero (1932) i O. Gigon (1936) — odrzucili dotychczasowe interpretacje i spojrzeli inaczej na pismo Gorgiasa. Mimo wielorakich różnic zgadzają się oni (podobne poglądy głosi ostatnio Bröcker) w następujących punktach (zob. N. s. 5 n.):

1. Należy traktować poważnie Gorgiasa jako myśliciela;

2. Należy podkreślić ścisłe powiązanie argumentacji Gorgiasa z filozofią i sposobem argumentacji eleatów;

3. Trzeba łączyć Gorgiasa z innymi współczesnymi mu myślicielami, głównie z Protagorasem; Gigon uwzględniał jeszcze Kseniadesa, Kratylosa, Lykofrona i Demokryta.

Po drugiej wojnie światowej próbowano jeszcze inaczej interpretować pismo Gorgiasa. Łączono je z rolą Gorgiasa jako retora i mówcy[7]. Dupréel określił ten utwór jako „wstęp filozoficzny do nauki o wymowie". Grieder podkreślał z Gomperzem retoryczno-epideiktyczny charakter dzieła, ale nadawał tej epideixis głębszy sens: „...zatem sprowadzenie do absurdu eleackiego pojęcia logosu może mieć tylko ten cel, aby przez destrukcję tradycji filozoficznej stworzyć ową wolną przestrzeń, której potrzebuje okazałość jego sztuki wymowy dla rozwinięcia swych roszczeń do władzy ... Pismo ... jest zatem tak pomyślane, żeby po uprzednim unicestwieniu bytu i myślenia pozostał właśnie sam logos w swej pełnej izolacji, uwolniony od wszelkiego związku z bytem" (s. 49). Podobne stanowisko zajmuje A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej* (*Od Talesa do Platona*), Warszawa 1971, s. 263: „Koniecznym warunkiem tak pojętej retoryki jest założenie, że ludzie tylko „mniemają", że prawda i wiedza nie mogą być ich udziałem, i tego właśnie dowodził Gorgias w swoim traktacie *O niebycie*. Zdaje się, że ten traktat należy uważać za „filozoficzne" uzasadnienie oraz uzupełnienie jego *Sztuki retorycznej*".

N. uważa (s. 8), że popełniają błąd metodyczny ci, którzy nie traktują poważnie utworu Gorgiasa. Jest on przekonany, że nie należy rozpatrywać pisma w oderwaniu od epoki. Dlatego poświęcił duży rozdział (*Problemy chronologii*, s. 107—124) zbadaniu stosunku Gorgiasa do innych myślicieli V w. p.n.e. i ustaleniu ich względnej chronologii. N. doszedł do wniosku, że do napisania utworu Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως skłoniła Gorgiasa rozprawa Περὶ φύσεως ἢ περὶ

---

[6] H. Diels, *Gorgias und Empedokles*, Sitzungsberichte d. Königl. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Berlin 1884, s. 343—368 (szczeg. 359 nn.).

[7] E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel 1948, s. 67 nn., i H. Grieder, *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagelogik*, Diss. Basel 1962.

τοῦ ὄντος Melissosa z Samos, który ignorując świat zjawisk bronił eleackiego bytu i zwalczał systemy filozoficzne Anaksagorasa, Empedoklesa, Leukipposa i Diogenesa z Apollonii, którzy próbując wybrnąć z dylematu postawionego przez Parmenidesa usiłowali pogodzić wariabilizm świata zjawisk z istnieniem niezmiennego i wiecznego bytu. N. przypuszcza, że książka Melissosa sprawiała wrażenie przestarzałej już w chwili swego ukazania się i doskonale nadawała się, by przy pomocy dialektyki Zenona wykazać absurdalność całej filozofii eleackiej. „Cóż było bardziej zrozumiałego, niż pokonać niemodnego eleatę współczesną bronią innego eleaty?" (s. 124). Sam tytuł dzieła Gorgiasa jest już zresztą wyraźną parodią tytułu rozprawy Melissosa.

Do podobnych wniosków doszedł później W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge 1969, s. 193 n., który wyraźnie napisał, iż „błędem jest myślenie, że parodia jest nie do pogodzenia z zamiarem serio. Cel Gorgiasa był negatywny, ale tym niemniej poważny. Pokazanie absurdalności logiki eleackiej ... miało najwyższe znaczenie tak dla zdrowego rozsądku, jak i dla teorii retorycznej".

Jak nie trudno zauważyć, N. przyjął za podstawę swej interpretacji poglądy Calogero, Gigona i Bröckera, chociaż różni się od nich w wielu szczegółach. Wprawdzie N. odrzucił pogląd Dupréela, że utwór Gorgiasa jest filozoficznym wprowadzeniem do retoryki, ale zgodził się z nim (s. 184), że „a) nie ma żadnej sprzeczności między pismem Gorgiasa o niebycie a jego mowami i b) filozoficzne przekonanie zawarte w utworze Gorgiasa czyni bardziej zrozumiałą jego rolę retora". Łatwiej jest przecież oddziaływać retorowi za pomocą δόξα, gdy nie istnieje ἀλήθεια w sensie dotychczasowej filozofii.

Rzeczą dyskusyjną było również, czy Gorgias atakował wyłącznie eleatów (Calogero, Bröcker)[8], czy zwracał się także przeciwko innym szkołom filozoficznym (Diels, Sicking). N. wykazał przekonująco (s. 123 n., 181 n.), że Gorgias atakując Parmenidesa i jego następców „wybrał przez to bez wątpienia słuszny punkt wyjścia, aby ugodzić we wszystko, co filozofowie przed nim i w jego epoce próbowali ustalić jako „prawdziwy byt" wobec świata zmiennych zjawisk" (s. 182). Nieco dalej pisze, że „cała grecka filozofia przed Protagorasem i Gorgiasem dążyła przecież do tego, aby pokazać „ludziom", że wszystko to, co dla nich istnieje, jest właściwie czymś innym: bytem, wodą, powietrzem, spermata, układem atomów". Podobną interpretację przytacza później Guthrie, *o.c.* s. 194: „Gorgias zaprzeczył założeniom wszystkich systemów, że poza przesuwającą się panoramą stawania się czy zjawisk istniała substancja lub substancje, *physis* rzeczy, od apeironu Anaksymandra, czterech «korzeni» Empedoklesa i atomów Demokryta. Wszystkie te trwałe «natury» byłyby obalone w oparciu o tezę Gorgiasa, ale forma jego argumentów pokazuje, że ich ironia była wymierzona specjalnie przeciwko Parmenidesowi i jego następcom".

Na ogół przypuszczano, że utwór Gorgiasa powstał już po ukazaniu się pism Zenona z Elei i Melissosa. Jednakże W. Nestle (Hermes LVII 1922, s. 551 nn.; *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942², s. 309 nn.) zaprzeczył związkowi pisma Gorgiasa z traktatem Melissosa i twierdził, że Zenon pisał po Gorgiasie zwalczając jego pismo o niebycie. Nestle był zdania, że wśród ἐπιχειροῦντας αὐτὸν (sc. Παρμενίδην) κωμῳδεῖν u Platona (*Parm.* 128 C) należy widzieć m. in. Gorgiasa, który polemizowałby zatem wyłącznie z Parmenidesem. Za hipotezą Nestlego opowiedział się Guthrie w znanej historii filozofii greckiej. N. udowodnił jednak przekonująco (s. 188 nn.), że pogląd Nestlego nie da się utrzymać. Podkreślał on, że Gorgias używa w całym piśmie eleackiego sposobu argumentacji, dialektyki, którą rozwinął przede wszystkim Zenon w oparciu o jej zarodki istniejące u Parmenidesa. N. wykazał ponadto, że ogólna budowa dzieła gorgiańskiego jest również zależna od eleatów (s. 11 nn., s. 109 nn.). Chodzi o tak zwane „postępowanie sądowe", czyli „oddanie zdobytej pozycji, aby potem w dalszym dowodzeniu iść znowu do celu jako zwycięzca, pomimo ustępstwa" (s. 109). Gigon, *o.c.* s. 199, nazwał takie postępowanie „filozoficznym absurdem", a Sicking, *o.c.* s. 234, twierdził, że „w myśli przedplatońskiej nie istnieje nic podobnego do ogólnej

---

[8] Odosobniony jest pogląd E. Buxa, *Gorgias und Parmenides*, Hermes LXXVI 1941, s. 403 n., który twierdził, że traktat Gorgiasa w ogóle nie był skierowany przeciwko eleatom. Bux był zdania, że pismo Gorgiasa należy wywieść z eleackiej tradycji szkolnej, w której był zwyczaj „zu Übungszwecken jede These des Erkenntnisgebietes mit ihrer Antithese mehrere Male von verschiedenen Voraussetzungen her durchzudenken". Pismo Gorgiasa byłoby zatem „die mustergültige Lösung eines normalen eleatischen Übungsthemas".

budowy dzieła gorgiańskiego". N. znalazł jednak paralelę we fragmencie B 8 Melissosa, który dowodząc istnienia jedności zakłada nagle istnienie wielości, czyli staje chwilowo na pozycji przeciwnika, by tym łatwiej obalić jego stanowisko. Być może takie postępowanie występuje już w zarodku u Parmenidesa (tak Bröcker), ale w systematyczny sposób stosuje je dopiero Gorgias, i to nie tylko w piśmie o niebycie. N. nie wyklucza ewentualności, że Zenon mógł stosować taktykę ustępstwa i ponownego dowodu w swym dziele, z którego zachowały się jedynie cztery λόγοι περὶ κινήσεως. Upada zatem pogląd Gigona, że postępowanie Gorgiasa było filozoficznym absurdem. Argumenty N. przekonały Guthriego, który wycofał swe poparcie dla hipotezy Nestlego (zob. Gnomon XLVII 1975, s. 706 przyp. 2).

N. odrzucił pogląd Apollodorosa, że Gorgias napisał swe dzieło w 84 Ol. (444—441 — FVS 82 B 2, cf. A 10), i przypuszcza, że pismo o niebycie powstało w początkach wojny peloponeskiej, już po ukazaniu się rozprawy Melissosa. Przyjmuje on najwidoczniej pogląd H. Dillera, *Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia*, Hermes LXXVI 1941, s. 367 n., który datował traktat Melissosa na lata 440—430. Warto jednak chyba wspomnieć, że próbowano także bronić daty przekazanej przez Apollodorosa. Loenen, *o.c.* s. 183 przyp. 17, zwracał uwagę na to, że data opublikowania książki Gorgiasa i ἀκμή Melissosa (FVS 30 A 1) przypadają na tę samą 84 Ol. Zastanawiał się więc, czy nie świadczy to przypadkiem o istnieniu tradycji antycznej łączącej traktat Gorgiasa z Melissosem. Dodawał on, że nie wydaje się rzeczą bezpieczną przypuszczenie, że data dzieła Gorgiasa opierała się wyłącznie na synchronizacji z epoką założenia Thurioi, jak sądzili DK ad 82 A 10 i Nestle, Hermes LVII 1922, s. 562, który wychodząc z błędnych założeń (zob. wyż.) datował pismo na rok 462[9].

Różnie interpretowano pierwszą tezę Gorgiasa, wedle której nic nie istnieje. Wbrew rozpowszechnionej opinii G. Grote (m. in. w *History of Greece*, VIII, London 1850, s. 503 n.) wykazywał, że zdaniem Gorgiasa nie istnieje tylko byt eleatów, czyli „ultra-phenomenal Something or Noumenon", natomiast istnieje świat zjawisk. Opowiedział się za tym poglądem Th. Gomperz, *Griechische Denker*, I[2], Leipzig 1903, s. 390. Zwracał on wprawdzie uwagę, że sposób wyrażania się Grotego był zbyt współczesny i o tyle niezupełnie trafny, ale dodawał zaraz: „Między światem zmysłowym a światem „bytu" Parmenidesa istnieje jednak rzeczywiście całkiem podobny stosunek, jak między kantowskim zjawiskiem a znajdującym się poza nim noumenon czy «Ding an sich». N. całkowicie zaaprobował wnioski tych dwóch uczonych i ani słowem nie wspomniał, że podniosły się również głosy sprzeciwu przeciwko takiej interpretacji. Zdumiewa także fakt, iż N. nie poinformował czytelnika, że w następnych wydaniach dzieła Gomperza (Leipzig 1911[3] i Berlin-Leipzig 1922[4]) nie znajdziemy już cytowanego przed chwilą passusu. Z rozdziału poświęconego Gorgiasowi usunięto całą stronę, na której omawiano w drugim wydaniu poglądy Grotego. Świadczy to chyba o zmianie poglądów Gomperza. Być może N. korzystał tylko z drugiego wydania tego dzieła, gdyż powołuje się na nie również na s. 3 przyp. 13. Wiadomo jednak, że w literaturze fachowej cytuje się czwarte wydanie tego dzieła, opublikowane przez Heinricha Gomperza już po śmierci jego ojca. Właśnie to czwarte wydanie przedrukowano w 1973 (Berlin-New York, W. de Gruyter).

Uczeni, którzy odrzucają pogląd Grotego, uważają, że eleaci nie odróżniali zjawisk od tego, co leży poza zjawiskami, ale jedynie prawdziwy pogląd o rzeczach od fałszywego (tak E. Zeller-W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen*, I 2[6], Leipzig 1920, s. 1367 przyp. 2; cf. H. Schwabl, *Sein und Doxa bei Parmenides*, WS LXVI 1953, s. 50 przyp. 1 [= *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, s. 390 przyp. 1, Wege der Forschung, Bd. IX]). Ostatnio polemizował z tymi krytycznymi uwagami Guthrie, *A History...*, III, s. 199 n., który przyznawał, że rozróżnienie między światem noumenalnym a fenomenalnym wystąpiło wyraźnie dopiero u Platona, ale przekonująco, naszym zdaniem, dowodził, że „przeciwstawienie między zjawiskami a (niezmysłową) rzeczywistością jest motywem przewodnim myśli presokratycznej... Dla Heraklita oczy i uszy były niegodne zaufania, niemniej rozum mógł interpretować ich świadectwo i odkryć ukrytą prawdę. Parmenides zrobił

---

[9] G. Reale starał się wykazać w komentarzu do wydania Melissosa (Firenze 1970), że filozof ten napisał swą książkę przed 462 r., a jej celem nie była wcale obrona Parmenidesa przed atakami pluralistów. Pracę Realego znam tylko z recenzji A. A. Longa w Gnomonie XLVIII 1976, s. 645-650.

wyraźnie rozróżnienie mówiąc, że istniały tylko przedmioty *nous*, a świat zjawisk był iluzją. Atomizm demokrytejski również nauczał doktryny o rzeczywistości poza zjawiskami."

W zakończeniu swej rozprawy (s. 187 n.) N. stawia ciekawą tezę, że Platon krytykował traktat Gorgiasa w dialogu *Sofista*.

Wydaje się nam, że byłoby rzeczą bardzo pożyteczną, gdyby N. zamieścił na końcu książki paralelne wydanie relacji MXG i Sekstusa. Nie zajęłoby to dużo miejsca, a w dużym stopniu ułatwiłoby czytelnikowi śledzenie wywodów N., który porównywał teksty obu relacji.

Na zakończenie zatrzymajmy się jeszcze przy problemie, który tylko luźno wiąże się z interpretacją pisma Gorgiasa. Chodzi mi o czas powstania i źródła MXG. Autorzy prac poświęconych rozprawie Gorgiasa zadowalają się na ogół powołaniem na wstęp Dielsa do wydania z 1900 roku, w którym datuje się to pisemko na I w n.e. (nb. Bröcker, *o.c.* s. 425, podaje błędnie I w. p.n.e.) i określa jako utwór Pseudo-Arystotelesa. Zgadzają się oni także (np. Diels, Gigon, Kerferd, Bröcker), że źródłem MXG są monobiblia (Πρὸς τὰ Γοργίου, Πρὸς τὰ Μελίσσου, Πρὸς τὰ Ξενοφάνους) wyliczone w katalogu pism Arystotelesa u Diogenesa Laertiosa V 25. N. przyjmuje (s. 109 przyp. 5) ten pogląd rozpowszechniony wśród badaczy pisma Gorgiasa. Dyskusyjne jest według niego tylko to, czy autorstwo tych dzieł należy przypisać samemu Arystotelesowi, czy też jednemu ze starszych perypatetyków (tak już Diels). Problem jest jednak o wiele bardziej złożony i N. powinien o tym poinformować czytelnika. Niektórzy badacze (m. in. F. Kern, H. Gomperz) starali się dowieść, że MXG jest utworem Teofrasta (w pewnym kodeksie pisemko MXG jest rzeczywiście przypisane Teofrastowi). Pogląd ten odrzuciło wielu znanych badaczy (np. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, s. 108—113; Zeller-Nestle, *o.c.*, I 1^7, Leipzig 1923, s. 624 nn.), ale opowiedział się znowu za nim O. Regenbogen, RE Supplbd. VII (1940) s.v. *Theophrastos*, szp. 1544 n., który musiał jednak przyznać, że zachowany tekst MXG nie wyszedł spod pióra Teofrasta, gdyż wykluczają to względy językowe i poważne błędy (np. Anaksymandrowi przypisano pogląd, że woda jest zasadą świata). M. Untersteiner we wstępie do wydania Ksenofanesa, Firenze 1956, s. XVII—CXVIII (cytuję za K. v. Fritz, RE IX A 2 [1967] s.v. *Xenophanes*, szp. 1548) wysunął hipotezę, że pisemko powstało w szkole megarejskiej, krótko po Teofraście. Źródła MXG są na pewno dokładnie omawiane w niedostępnej mi pracy J. Wiesnera, *Ps.-Aristoteles. Der historische Wert des Xenophanesreferates*, Amsterdam 1974 (*Beiträge zur Geschichte des Eleatismus*). Prawdopodobny wydaje się pogląd (np. Zeller-Nestle), że to właśnie anonimowy autor MXG omówił w dwu zaginionych rozprawkach poglądy Zenona (tytuł Πρὸς τὰ Ζήνωνος u D.L. V 25) i Parmenidesa (por. Joh. Philop., *In Arist. Phys.*, p. 65,23 Vitelli: φασὶ δὲ γεγράφθαι αὐτῷ ἰδίᾳ βίβλιο νπρὸς τὴν Παρμενίδου δόξαν). Celem jego było zatem przedstawienie poglądów wszystkich wybitniejszych eleatów.

Jestem przekonany, że książka N. oceniająca krytycznie prawie stupięćdziesięcioletnią dyskusję nad pismem Gorgiasa i proponująca nowe spojrzenie na niektóre zagadnienia, będzie przez długi czas niezbędną pomocą w dalszych badaniach nad traktatem Gorgiasa o niebycie[10].

Marek Winiarczyk (Wrocław)

Wolfgang Kullmann, Wissenschaft und Methode — Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1974, ss. 419.

Celem autora jest wyjaśnienie pewnych niezgodności między logiką i metodologią Arystotelesa a praktycznym zastosowaniem ich zasad w jego pismach przyrodniczych, a więc na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia filozoficzne. Niemniej jednak znajdujemy tu również niejedną interesującą obserwację filologiczną (np. co do znaczenia terminu παιδεία).

---

[10] J. M. Robinson dowodził ostatnio, że niezbyt słuszne jest twierdzenie, że Gorgias był oryginalnym myślicielem. Jego utwór był jedynie bardzo zręcznym pastiszem logiki eleackiej (*On Gorgias* w: Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos, Assen 1973, s. 49-60).

Znaczenie filologiczne ma już sam fakt, że autor rozważania swoje o arystotelesowskiej koncepcji poznania naukowego opiera nie tylko na niektórych tekstach *Organonu* (zwłaszcza na *Analitykach wtórych*) i *Metafizyki* — jak to zwykle czyniono dotychczas — ale uwzględnia również I księgę *De partibus animalium*, podkreślając jej wybitnie metodologiczny charakter; nie pomija też wiążących się z tą księgą treściowo takich tekstów, jak *De gen. et corr.* B 11, *Phys.* B 9, *De gen. an.* A 1, 715a 1—15.

W tych bowiem tekstach omawia Arystoteles cały szereg zagadnień metodologicznych: sprawę klasyfikacji zoologicznej, hierarchię przyczyn, stosunek formy i materii, ψυχὴ jako pojęcie życia, sprecyzowanie przedmiotu „fizyki" (w znaczeniu przyrodoznawstwa ujmowanego teleologicznie), pojęcie natury, zasadę specyficzności nasienia, konieczność hipotetyczną (w odróżnieniu od absolutnej i opartej na przymusie) itd.

Na związane z powyższą problematyką pytania odpowiada Arystoteles pod kątem wyjaśniania (ἀπόδειξις) w tym sensie, że należy w poznaniu naukowym wychodzić od tego, co ogólne (γένος), ujmując przyczyny zjawisk (pierwszeństwo przysługuje tu przyczynie celowej, jako identycznej — zwłaszcza u bytów naturalnych — z formalną), oraz objaśniając je od strony funkcyjnej celowości. Platońską metodę dychotomiczną Arystoteles krytykuje, a już stosowanie jej w zoologii uważa za całkiem niewłaściwe.

Arystoteles nader często powraca do warunku odpowiedniego przygotowania, jakie powinien posiadać badacz przyrody; potrzebna jest pewna παιδεία, aby można było posługiwać się metodą postępowania badawczego, a wymóg ten nie ogranicza się do kilku reguł technicznych.

Tej sprawie poświęca Kullmann cały drugi rozdział swej pracy, omawiający rolę wykształcenia jako wstępu do wiedzy naukowej. W dotychczasowych badaniach termin ten rozumiano rozmaicie; niektórzy — np. Aubenque — identyfikowali go z dialektyką — niesłusznie, bo nie chodzi tu o wykształcenie ogólne, tylko o przygotowanie wstępne słuchacza w danej dziedzinie, tutaj w zoologii. Ten pogląd reprezentuje komentator *De part. an.*, Michał z Efezu, który mówi (CAG XXII 2 ed. Hayduck, p. 1, 13 nn.): „Wykształconym nazywamy — powiedzmy w dziedzinie geometrii — nie tego, kto posiada najdokładniejszą znajomość całej nauki geometrii (takiego bowiem nazywamy mistrzem tej wiedzy), lecz takiego, który zna zasady geometrii i niektóre jej zagadnienia i który potrafi na tej podstawie ocenić wykładowcę jako geometrę według zasad geometrii i wie, jak geometra powinien wykładać".

W nowszych czasach pogląd ten podzielali: W. Werner, Jean-Marie Le Blond, Friedmar Kühnert i Luigi Torraca. Stanowisko pośrednie zajmował Matthias Schramm, który twierdził, że przez wykształcenie rozumie tu Arystoteles znajomość swej logiki, a zwłaszcza teorii sylogizmu naukowego.

Powyższym poglądom przeciwstawiają się ci, którzy pojęcie wykształcenia ujmują z mniej filozoficznego punktu widzenia. I tak np. W. Jaeger (*Paideia*, II, Berlin 1924, s. 24) jest zdania, jakoby παιδεία w *De part. an.* oznaczała studium dyletanta, pragnącego poszerzyć swą wiedzę, w przeciwieństwie do fachowego opanowania przedmiotu przez specjalistę — zawodowca. Tu jednak nasuwa się Kullmannowi całkiem uzasadniona wątpliwość, czy czasem Arystoteles nie ujmował terminu παιδεία z zupełnie innego punktu widzenia niż pedagogika nowożytna. Aby to rozstrzygnąć, porównuje on z tekstem w *De part. an.* sformułowania pojęcia παιδεία w innych dziełach Arystotelesa. Jednakże dobór oraz interpretacja tych tekstów może budzić niejakie zastrzeżenia.

I tak w *Pol.* Γ 11,1282 a 3 nn. „wykształcony" (πεπαιδευμένος) oznacza według Kullmanna fachowca w jakiejś dziedzinie wiedzy, np. w medycynie. Zaznaczyć wszelako należy, że wymienione tu przez Arystotelesa przykłady obejmują zawody praktyczne (lekarz, rzemieślnik, budowniczy), przy czym podkreśla Stagiryta wyraźnie, że to samo odnosi się do innych fachowców, wykształconych w innych dziedzinach praktycznych (εἰσὶ γάρ τινες τοιοῦτοι καὶ περὶ πάσας ὡς εἰπεῖν τὰς τέχνας); nie chodzi więc o rolę „wykształcenia" czy „przygotowania" w zdobywaniu teoretycznej wiedzy naukowej.

Dalej stwierdza Kullmann, że w *Eth. N.* A 1,1094 b 23 nn. παιδεία to „solidna i ścisła wiedza w jakiejś dziedzinie". Tymczasem ściśle rzecz biorąc tekst Arystotelesa podnosi tu przede wszystkim umiejętność przeprowadzania rzeczowej krytyki w danej dziedzinie, cechującą specjalistę czy fachowca odnośnego zakresu; w dalszym ciągu tekstu znajdujemy stwierdzenie, że zbyt młody wiek ze względu na brak doświadczenia życiowego stanowi przeszkodę w studiowaniu nauk polityczno-społecznych. A więc i tutaj parafraza Kullmanna nie wydaje się trafna. *W Met.* α 3 παιδεία wy-

raża – zdaniem Kullmanna – „zainteresowanie słuchacza, jego nastawienie na daną dziedzinę wiedzy"; w gruncie rzeczy treść tego rozdziału, jak słusznie formułuje w swym komentarzu Bonitz, odnosi się do faktu, że odpowiednie przygotowanie jest warunkiem stosowania takiego stopnia ścisłości, jaki odpowiada charakterowi danej gałęzi wiedzy.

Cytując *Rhet.* A 2 mówi Kullmann, że rozdział ten charakteryzuje wykształcenie od strony negatywnej: „brak wykształcenia, brak odpowiedniego przygotowania uniemożliwia rozpoznanie formalnego charakteru retoryki". Sformułowanie Kullmanna, odnoszące się głównie do *Rhet.* 1356a 27–33, jest zasadniczo poprawne, lecz tekst ten niewiele rzuca nam światła na istotną treść pojęcia παιδεία u Arystotelesa.

Wreszcie w *E.E.* A 6 znajdujemy – zdaniem Kullmanna – „podkreślenie subiektywnego momentu przy niewłaściwym ocenianiu istoty danej dyscypliny naukowej". Sformułowanie Kullmanna jest w tym przypadku niezbyt szczęśliwe, gdyż w danej części tego rozdziału (1217a 7–10) ἀπαιδευσία określa właściwie brak wyszkolenia logicznego, utrudniający nawet ludziom rozumnym i doświadczonym wykrycie błędów w pozornie głębokich wywodach pseudo-filozofów.

Jak widzimy, przytoczone przez Kullmanna urywki z różnych prac Stagiryty nie rozstrzygają w sposób jednoznaczny wątpliwości związanych ze zrozumieniem terminu παιδεία u Arystotelesa. Jeżeli jednak spróbujemy podciągnąć pod wspólny mianownik to wszystko, co wynika zarówno z cytowanych tu tekstów, jak i to, co skądinąd wiadomo o warunkach powstawania „prawdziwej" wiedzy według doktryny Arystotelesa, to wolno nam będzie zapewne stwierdzić, że παιδεία oznaczała u niego taki stopień kompetencji w dziedzinie danej nauki, jaki był potrzebny nie tylko do rozumienia fachowego wykładu, lecz także do czynnego jej uprawiania i krytycznej oceny produkcji naukowej w tym zakresie.

Bardzo ważną rolę w metodologii Arystotelesa gra problem ścisłości rozumowania – ἀκρίβεια. Pojęcie to istniało już u Platona. Arystoteles – jak wiadomo – uwzględnia różne stopnie ścisłości, odpowiednio do charakteru i materiału danej dyscypliny naukowej; również w ramach tej samej dyscypliny dowodzenie może być raz bardziej, a kiedy indziej mniej ścisłe, zależnie od rodzaju i fazy badania naukowego. W tym też sensie zaleca Stagiryta dostosowanie stopnia ścisłości w zakresie zoologii do materiału i charakteru tej nauki. Jako przykłady braku wykształcenia wymienia Arystoteles w *Met.* Γ 4 zarówno tych, którzy twierdzą, że jakaś rzecz może zarazem być i nie być, jak i takich, którzy z nadmiernym rygoryzmem żądają udowodnienia pierwszych zasad, z natury swej niedowodliwych.

W nawiązaniu do tych i wielu jeszcze innych wypowiedzi Arystotelesa ukazuje nam Kullmann, jak Stagiryta walczyć musiał o swoje pojęcie wiedzy naukowej zarówno z Akademią, jak i ze sceptykami. Wyrazem tej walki było jego żądanie wykształcenia specjalnego w każdej dyscyplinie naukowej, poprzedzonego określonym przygotowaniem wstępnym.

Pod koniec tego rozdziału uwydatnia autor, jak poczesne miejsce wśród osiągnięć Arystotelesa zajmuje to, że uzasadnił filozoficznie niezbędność istnienia nauk szczegółowych (a niektórym z nich dał początek), odrzucając skazane z góry na fiasko pojęcie jednej wszechobejmującej wiedzy naukowej. Tworząc w ten sposób podwaliny form organizacyjnych nowoczesnej nauki teoretycznej i przeciwstawiając się uniwersalistycznym nastawieniom swych poprzedników, umożliwił Arystoteles właśnie rozwój uniwersalnej analizy naukowej świata.

Pluralizm ten był równoznaczny z daleko idącą dematematyzacją nauki (bo doktrynę Platona o liczbach idealnych określić można jako jej matematyzację).

W rozdziale trzecim, zatytułowanym „Fenomenologia i etiologia", zajmuje się autor w dalszym ciągu arystotelesową teorią nauki, wykazując przy tym, jak Stagiryta oddalał się stopniowo – poczynając już od *Protreptyku* – od hierarchicznego modelu nauki, uznawanego przez Akademię.

W *Topikach* i *An. post.* pluralistyczne ujmowanie zarówno nauk, jak i zasad w ramach każdej nauki, uwydatnia się coraz wyraźniej. Na podstawie szczegółowej analizy tekstów wykazuje Kullmann, że kiedy w *An. pr.* Arystoteles dopuszczał łańcuchy sylogizmów zstępujących od tego, co ogólne, do tego, co specjalne – to w *An. post.* żąda, aby wszystkie składniki sylogizmu naukowego posiadały ten sam stopień ogólności. Dzięki temu każda nauka staje się zbiorem poszczególnych problemów, które rozwiązywać się dają w wielu wypadkach niezależnie jeden od drugiego. Zaznaczyć tu jednak należy, że Arystoteles nie uważa przedstawionego przez siebie modelu – złożonego z części opisowej (ὅτι) i wyjaśniającej (διότι) – za odpowiedni w równej mierze dla wszystkich

nauk (podkreśla np. odrębny charakter etyki). Ostatnią część tego rozdziału poświęca Kullmann fenomenologii zoologicznej.

Temat rozdziału czwartego stanowi etiologia w połączeniu z *apodeiksis*. Pierwszym punktem jest tu metodologiczny problem powiązalności wywodzenia przyczyny celowej i sprawczej z nastawioną na przyczynę formalną ἀπόδειξις tego, co ogólne. Analiza różnych tekstów z *De part. an.*, *Phys.*, *Metaph.* oraz *An. pr.* i *An. post.* wykazuje, że stwierdzenia ἀπόδειξις na temat tego, co regularne, nacechowane są wprawdzie absolutną koniecznością, lecz posiadają ograniczony zasięg i nie mogą objąć licznych nieregularności w zakresie *genesis*. Im dalej nauka wkracza w dziedzinę tego, co nieregularne, tym więcej notuje wyjątków od ustalonych przez siebie zasad. Fakt, że naukowe stwierdzenia w dziedzinie przyrodoznawstwa są jednak możliwe, podkreśla Kullmann jako decydujący postęp dokonany przez Arystotelesa w porównaniu z platonizmem.

Pojęcie konieczności w pismach przyrodniczych Arystotelesa nie ogranicza się do interesującej przyrodnika konieczności absolutnej, czy też do konieczności hipotetycznej. W rozwoju bowiem istot ożywionych powstają również takie materiały i cechy fizyczne, które dla wytkniętego przez naturę celu nie mają żadnego znaczenia. Tu należy np. u człowieka kolor tęczówki. On także posiada swoją „konieczność", która istnieje wyłącznie w danych okolicznościach. Konieczność ta różni się przez to od pozostałych konieczności hipotetycznych, że w niczym nie przyczynia się do realizacji celu, chociaż jest od niego w swoim istnieniu uzależniana. Nie chodzi tu bynajmniej o przeciwstawienie między koniecznością hipotetyczną i absolutną.

Ten rodzaj konieczności proponuje Kullmann (opierając się na *De gen. an.* E 1) nazywać „koniecznością akcydentalną". Zaznacza jednak, że istnienie tego typu konieczności nie zmienia arystotelesowej zasady, w myśl której *apodeiksis* ujmować winna tylko takie cechy, które w jakiś sposób wynikają z formy oraz istoty danego bytu. Stwierdza również (jak zawsze, na podstawie tekstów), że opisy procesów naturalnych są u Arystotelesa ujmowane z punktu widzenia celowości, posiadając jednocześnie w znacznej mierze charakter fenomenologicznej analizy danych empirycznych.

Na podstawie analizy *De part. an.* B—Γ, w toku której Kullmann rozpatruje przyczyny celowe „części" zwierzęcych oraz ich powiązania z definicjami danych istot ożywionych, dochodzi on do wniosku, że funkcje ogólne — myślenie, postrzeganie zmysłowe, odżywianie się, oddychanie — stanowią ten punkt, od którego poczynając Arystoteles nie pyta już o przyczyny celowe, tylko nawiązuje do definicji odnośnych gatunków. W ten sposób teleologiczna metoda badania, wychodząca od ontogenezy indywiduum (choć w sensie uogólnionym), wiąże się z badaniem logicznym, apodeiktycznym, mającym na oku ogólne prawidłowości bytu ożywionego lub jego klas.

Księgi II—IV *De part. an.* spełniają zadania wyznaczone przez Arystotelesa zoologowi, mającemu rozpatrywać εἶδος w jego materialnej konkretyzacji, pojmowanej teleologicznie. Zadania te określił Arystoteles w programowej księdze pierwszej *De part. an.*, która powstała zapewne dopiero po tamtych trzech księgach. Można więc przyjąć, że Arystoteles uważał program księgi pierwszej za spełniony, przy czym rozważania zawarte w *An. post.* B 11 uważa Kullmann za pomost między teorią *apodeiksis* a praktyką etiologiczną.

Zaskakuje trochę czytelnika, że Kullmann ze szczególnym naciskiem podkreśla niewykończony charakter *An. post.* B 11; wiele jest przecież w zachowanych pismach Arystotelesa wypowiedzi ujętych szkicowo czy w formie notatek. Nie bardzo można z tego — jak Kullmann to czyni — wyprowadzać wniosek, jakoby w chwili szkicowania tego rozdziału Arystoteles nie posiadał jeszcze pełnego obrazu praktycznych konsekwencji, wynikających z jego stanowiska teoretycznego.

Pod koniec obszernych rozważań rozdziału czwartego przyznaje autor, że jeśli porównamy treść pisma *De part. an.* z ideałem ἀπόδειξις, przedstawionym w *An. post.*, odnosi się wrażenie, jakoby Arystotelesowi nie udało się w praktyce osiągnąć takiej ścisłości wykładu, jaką miał na oku przy pisaniu swej rozprawy logicznej.

Trzeba wszelako uwzględnić, że zasadę zmiennej ścisłości wysuwał Arystoteles od początku i że już *An. post.* zwracają uwagę na zróżnicowanie stopnia ścisłości w ramach tej samej dyscypliny, chociaż nie rozpatruje się tam jeszcze trudności, polegającej na jednoczesnym ujmowaniu w fizyce materii i ruchu.

W każdym zaś razie widoczne jest, że Arystoteles sformułowanego tam programu nigdy nie porzucił. Pozostało zawsze jego dążeniem, aby wszystkie badane właściwości istot ożywionych wyprowadzać z ich definicji.

Główne zamierzenie, jakie znalazło wyraz w *An. post.*, aby (w przeciwieństwie do Platona) zbudować samodzielne, oparte na właściwych sobie założeniach i obserwacjach przyrodoznawstwo, udało się Arystotelesowi — przynajmniej w zakresie zoologii — zrealizować w całej pełni. Na tym rozdziale kończą się właściwie rozważania Kullmanna o wysuniętym na wstępie zagadnieniu stosunku między logiką i metodologią Arystotelesa, a jego praktyką w pismach przyrodniczych; rozdział piąty oraz „ekskurs" o Dioklesie z Karystos stanowią tylko pewnego rodzaju uzupełnienia.

Nie ma tu miejsca na szczegółowe zagłębianie się w wywody autora, obejmujące 356 stron druku, a zawierające wielką obfitość uwag, obserwacji i dowodzeń, związanych mniej lub więcej ściśle z omawianym tematem.

Wśród tej mnogości zagadnień, często drugorzędnych, zatraca się nieraz zasadniczy wątek rozprawy. Z drugiej jednak strony wiadomo, że nie istnieje chyba żadne pismo Arystotelesa, którego interpretacja nie wymagałaby uwzględnienia wielu porównań z wypowiedziami w innych jego dziełach. Wymogom tym zadośćuczynił Kullmann w bardzo znacznej mierze.

Roman Porawski (Poznań)

Eos LXVI 1978

T. B. L. Webster. An Introduction to Menander, Manchester University Press, Barnes and Noble Books, New York 1974, pp. VIII+211.

An Introduction to Menander is the last book by T. B. L. Webster, for the author had died in 1974 before his book was published. As the crowning achievement of his scholary works concerning the comedy of Menander the book was preceded by the two editions of his *Studies in Menander* (1950 and 1960) as well as by his *Studies in Later Greek Comedy* (1950 and 1970), and by his numerous articles in various classical periodicals.

An Introduction to Menander recalls, to some extent, the *Studies in Menander*; however, it is not a new edition of the *Studies*, for Webster has worked through all the material and organized it in a quite different way. Besides, the material itself has grown so much larger lately that a new approach has been demanded and many views on the comedies of Menander must be reevaluated.

The body of the book consists of the following chapters in which various problems are discussed: I. "Chronology of the plays", II. "Typology of the plays", III. "The social code", IV. "The ethical code", V. "The tragic code", VI. "The professional code".

In the further part of the book two "Appendices" are found: I. "Menander's plays", II. "Papyri mostly unattributed or not included in published texts".

In Chapter I Webster has gathered all possible allusions in Menander's plays to contemporary events and other evidence which could help in the dating of the comedies. As his conclusion he has proposed the speculative chronological list containing about fifty plays. However, Webster's very suggestive arguments are mostly hypothetical for the material on which they are based is still scanty and fragmentary and above all it is lacking in any direct evidence regarding the dating. Therefore, the only unquestionable dates are still those which have been certified by ancient sources. Nevertheless, in Chapter I Webster has pointed out new possibilities of study on the chronology of Menander's plays.

In Chapter II after having discussed in general terms the typology of Menander's plays Webster has introduced the term armature, taken from Lévi-Strauss, by which he means "the underlying theme of union through obstacles, which is common to all the plays" (p. VIII), and the term code, used in the titles of the four further chapters. Both terms are to be "a useful means organizing the material" (p. VIII).

In Chapter III Webster has discussed all that can be found in Menander on the social relations in Attica. The author has noticed, however, that this picture of the social life is not necessarily

real for some elements in it are traditional in comedy as, for instance, a number of the figures. Sometimes, according to Webster, Menander while reflecting on the real life seems to make judgements. This problem is more widely discussed in Chapter IV.

The main part of Chapter IV, however, concentrates on the seeking of connections between the plays of Menander and the ethical views of Aristotle and the Peripatetics. This very relationship, in Webster's opinion, is also expressed by the personification of some ethical terms of Aristotle. The personified figures deliver prologues in Menander's plays. So far, we know but Ignorance in the *Perikeiromene* and Elenchos in an unknown comedy. Webster, however, usually unhesitatingly introduces a number of other prologue figures: Orge as the prologue figure in the *Orge*, Methe in the *Methe*, Bia in the *Daktylios*, Boetheia in the *Synaristosai* (by analogy to Auxilium in Plautus' *Cistellaria*), and Elenchos in the *Sikyonios*. The problem of the prologue figures is one of the most controversial in Webster's book. Having seen many other influences of Aristotle's ethical views in Menander's comedies the author has concluded the chapter in a neat statement: "Aristotle's brief and epigramatic description of the equitable man ... gave a formula and terminology, which the audience would be able to recognise and interpret; Menander embodies the formula in real situations peopled by individuals" (p. 55). In sum, however, Webster has not produced any new arguments which allow his reader to state whether Menander did use the ethical theory of Aristotle or the convergence with his views in Menander's comedies is only accidental.

Under the term tragic code Webster investigates the influence of tragedy on the comedies of Menander. He has found the influence in motifs and dramatic situations taken from tragedy as well as in quotations, paraphrases, and metre. On the other hand, Webster stresses firmly that Menander always adapted what he took from tragedy to requirements of his comedies. The author also emphasizes that the production of a play in the theatre determined how the audience took the borrowings. Chapter V, as a whole, brings a number of general and detailed remarks and conclusions, and impels its reader to further investigations.

In the extensive Chapter VI Webster has discussed the dramaturgy of Menander. He has examined this question under five subsections: "Aristotle and probability", "The shape of the play", "Production and imagination", "Masks and costumes", "Names", and "Language". The influence of Aristotle on Menander had been partly treated in the previous chapter in the discussion of the recognition scenes. Here he traces the influence of Aristotle's *Poetics* on the probability of events in Menander's plays. Next he widely discusses the five-act scheme, calling the acts protasis, epitasis I, epitasis II, katastrophe I, and katastrophe II. In the subsection "Production and imagination" we find discussion on the use of the stage building façade, the doors, and the characters, as well as on the use of the sacrifice and feast motifs. In the discussion of the masks Webster has tried to answer whether the characters using the standard masks also aroused expectations in the audience, and how Menander individualized them. The names are discussed in the same way, for as in the case of the masks there were also some standard names which were repeated in many plays. In the subsection "Language" Webster discusses various manners of speaking of the characters representing a social category and the problem of contrasting one character with another. In conclusion of the chapter he says that Menander was a conscious technician who was able "to make this situation in this comedy completely convincing, immediate and particular and beyond that was the human view of life with which he informed his comedy" (p. 110).

Appendix I, entitled "Menander's plays", is the largest section of Webster's book. It is unnecessary to speak of advantage of such a collection of the whole material, especially because the author has well fulfilled the task; perhaps too well, for he included with the survey of Menander's plays the Roman adaptations.

Appendix II contains the list of the papyri which were discovered after the standard texts had been published and which can with certainty be attributed to them. He also has listed other papyri which cannot be attributed to a particular play, or may not even belong to Menander. Webster has described the criteria he used in appraisal of these papyri. Appendix II consists of a list of over 50 papyri fragments of various length and a discussion of them.

Webster's book is entitled *An Introduction to Menander*. This title, however, is true to a certain degree, particularly in the scope of the material and the style of the book, while the composition

of the material looks like a monograph or a collection of a few monographic studies. Therefore, despite the title, the book is rather addressed to the philologists working in the field of New Comedy. Webster's book is for them the latest and largest study on Menander's comedies. It contains ample material of facts and their interpretations which stimulate or even provoke further investigations. Those readers however who are not familiar with Menander's plays may not know that many conclusions and opinions of Webster are of hypothetical character, and that Webster belongs to those philologists who take often Roman adaptations of Menander as if they were exact translations of his comedies. Therefore, if the book by Webster were for them the main source of information on Menander, they would get not a quite real picture of his plays; also the picture itself is still less complete that one could judge on the grounds of Webster's book.

Sylwester Dworacki (Poznań)

Eos LXVI 1978

Ferdinando Lo Cascio, La Forma Letteraria della Vita di Apollonio Tianeo, Quaderni dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Palermo 1974, pp. 99.

L'opera di F. Lo Cascio è, per gli studiosi della biografia che Filostrato dedica ad Apollonio, una delle più interessanti publicazioni degli ultimi anni.

La Forma Letteraria della Vita di Apollonio Tianeo è uno studio letterario che riprende i problemi di biografistica grecoromana, affrontati già nel passato dagli imminenti studiosi quali E. Schwartz, F. Leo, B. Lavagnini, A. Dihle.

Nella „Premessa" (p. 8) l'autore confessa che nel suo lavoro l'ispirava l'opinione di F. Leo (*Die griechisch-römische Biographie*, Leipzig 1901, pp. 261—262) sul carattere peculiare della biografia di Filostrato, nel quadro della biografia antica.

La delimitazione esatta del campo di indagine non soddisfa quei lettori che cercherebbero da Lo Cascio le soluzioni delle questioni p.es. storiche o filosofiche nella *Vita di Apollonio*. Non trascurando in nessun modo il contenuto ideologico e il contesto storico della *Vita di Apollonio*, Lo Cascio si limita, conformemente al titolo del suo scritto, al testo ed alla forma letteraria. Tale limitazione ragionevole gli ha permesso d'arrivare alle conclusioni notevoli nel quadro degli studi sulla specificità letteraria della *Vita di Apollonio*.

L'opera di Lo Cascio si divide in quattro capitoli, ognuno dei quali comprende un'analisi efficace dei fatti letterari, caratteristici per la *Vita di Apollonio*. Nel capitolo I (*Gli excursus nella Vita del Tianeo*) Lo Cascio considera il problema, estraneo rispetto al tema principale della biografia, del ruolo e della importanza degli excursus nella *Vita di Apollonio* (p. 11—29). Le considerazioni sono precedute dalle argomentazioni concise sull' ambiente intellettuale in cui nacque l'opera di Filostrato (p. 11). In una forma breve Lo Cascio considera il carattere della *Vita di Apollonio*, servendosi delle categorie dello „spirito dei tempi", dell'aura spirituale dell'epoca — seguendo i concetti diffusi nella scienza (vedi: A. Calderini, *Teoria e pratica politica nella „Vita di Apollonio di Tiana"*, Rendiconti Ist. Lomb. Scienze e Lettere LXXIV 1940—1941, pp. 235—241; G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, pp. 101—109), i quali legano l'ambito in cui nacque la *Vita di Apollonio* con quello della Corte dei Severi e precisamente con quello del „circolo dei dotti" di Giulia Domna.

La divisione formale della biografia in cinque parti principali relative alle tappe piu importanti della *Vita di Apollonio* (pp. 12—17) serve a Lo Cascio per affermare la tesi formulata nel cap. I, sul carattere estraneo, rispetto alla trama, degli excursus nella *Vita*. Considerando vari tipi degli

excursus e la loro origine, Lo Cascio coglie l'occasione per esprimere la stima per l'arte di Filostrato, la sua abilità retorica, la sua cultura.

Con la classificazione precisa delle fonti della *Vita di Apollonio* in quelle di cui si serviva Filostrato per riprodurre la biografia di Apollonio, e quelle degli excursus, Lo Cascio sostiene la tesi su due strati letterari nella *Vita*: esterna — riguardante gli excursus, ed interna — centrale, concernente la trama biografica.

Il capitolo II (*Schema della Vita e sua storicità*) è dedicato all'analisi della struttura letteraria della *Vita*, ai documenti usati da Filostrato per la biografia di Tianeo, ed, infine, alle considerazioni sui generi letterari della *Vita di Apollonio*. Merita l'attenzione in questo capitolo, il parere di Lo Cascio a proposito di cosí detta „questione di Damide", cioè il problema dell'autenticità delle *Memorie di Damide*, discipolo di Apollonio, fonte fondamentale della *Vita di Apollonio*. Raffrontando le indagini a proposito, Lo Cascio sottolinea le opinioni di E. Meyer che nega la storicità delle *Memorie di Damide* (*Apollonius von Tyana u. die Biographie des Philostratos*, Hermes 1917, pp. 371—386 ss.) e di F. Grosso che riconosce la sua autenticità (*La Vita di Apollonio Tianeo come fonte storico*, Acme VII 1954, p. 333—364). Lo Cascio condivide l'opinione di F. Grosso e come lui considera la biografia di Filostrato come un contributo di valore alla storia dei primi secoli dell'Impero Romano.

Considerando i momenti essenziali della vita di Apollonio, secondo lo schema biografico (p. 37), Lo Cascio attira l'attenzione sui mezzi tecnici del narrare di Filostrato (pp. 38—50) nei rispettivi libri della *Vita di Apollonio* e sui elementi innovatori. Le indagini sulla struttura formale e sulla sostanza della *Vita* conclude con la discussione riguardante le relazioni fra la *Vita* e il romanzo greco (vedi fra altri: A. Chasang, *Histoire de Roman et des Rapports avec l'Histoire dans l'Antiquité grecque et latine*, Paris 1862, p. 210 ss.; R. Rohde, *Der antike Roman*, Berlin 1948, p. 62—64; la *Vita di Apollonio* viene chiamata un romanzo documentario nella indagine recentissima di J. Palm, dedicata alla biografia di Filostrato: *Om Filostratos och Hans Apollonios-Biografi*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia 10, Uppsala 1976, p. 12—13). Nella discussione Lo Cascio prende la parte degli studiosi secondo i quali la *Vita di Apollonio* appartiene alla letteratura biografica (p. 51—52).

Nei capitoli III (*Influssi dell'aretologia sulla narrazione dei miracoli*) e IV (*La Vita del Tianeo come precendente dell'agiografia*) Lo Cascio considera la problematica interna, letteraria della biografia di Filostrato, i motivi che la connettono all'aretologia ellenistica (cap. III, p. 53—82) e l'influsso della *Vita di Apollonio* sull'agiografia cristiana (cap. IV, p. 82—95).

La rivelazione del parallelo intracorrente fra le descrizioni dei atti taumaturgici di Apollonio nella *Vita* e cosí dette „guarizioni" di Asclepio conosciute tramite le stele, è un contributo notevole di Lo Cascio. Le considerazioni sulla genesi dei miracoli nella *Vita di Apollonio* conducono Lo Cascio direttamente alle meditazioni sulle relazioni fra la *Vita*, e il Nuovo Testamento e Atti degli Apostoli (p. 71—77). Nella discussione attorno a questo argomento, menata da secoli, cioè dalla prima edizione della *Vita di Apollonio* nel Rinascimento, fatta da Aldo Manuzio, Lo Cascio non dice niente di nuovo. Sorprende, invece, la sua ignoranza della pubblicazione attualmente più importante: G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, I, Leiden 1970.

Nel capitolo IV, Lo Cascio appoggia con i nuovi argomenti l'opinione divulgata anche oggi, sulle relazioni con l'agiografia, particolarmente con la Vita di Sant'Antonio (vedi A. Momigliano, *The Development of Greek Biographie*, Harvard 1971, pp. 189—190). L'autore nemmeno qui dimentica della diversità di forma letteraria di quei due generi (pp. 86—96).

Nella parte finale del capitolo IV l'autore riassume i risultati delle sue indagini ed ancora una volta acenna al carattere peculiare della *Vita di Apollonio* in piano delle tradizioni e alle relazioni della biografia con la letteratura agiografica.

L'opera di F. Lo Cascio, malgrado qualche obbiezione, merita d'essere considerata come un importante contributo allo studio sulla biografistica dei primi secoli dell'Impero Romano, come un tentativo del vedere diversamente l'opera di Filostrato della sua forma e contenuto complesso.

Maria Józefowicz-Dzielska (Kraków)

Eos LXVI 1978

Simo Parpola, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II A: Introduction and Appendixes, Accademic Dissertation, Kavelaer-Neukirchen/Vluyn 1971.

Jedną z istotnych kategorii źródeł do badań nad okresem nowoasyryjskim stanowi korespondencja. Poprzez nią bowiem obserwować możemy funkcjonowanie państwa i społeczeństwa od strony codziennej praktyki, z wszystkimi jej blaskami i cieniami. Umożliwia ona pełniejszą rekonstrukcję roli aparatu państwowego, struktury własnościowej i stosunków społecznych, a więc spraw wynikających już z roczników i dokumentów praktyki prawnej. Stąd ogromna waga pełnego i poprawnego wykorzystania tych źródeł. Nie jest to jednak ani łatwe, ani w pełni możliwe. Teksty pochodzą z dwóch głównych archiwów, mianowicie z Niniwy i Kalhu. Podczas gdy systematyczna publikacja listów z Kalhu, odnalezionych głównie podczas kampanii wykopaliskowej w 1952 r., dobiega końca dzięki pracom H. W. Saggsa, ogłoszonym w latach 1955—1974 w czasopiśmie „Iraq", to spośród 4500 listów i raportów z Niniwy publikacji doczekała się zaledwie jedna trzecia (L. Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire, vol. I—IV*, An Arbor 1930, oparta na kopiach R. F. Harpera. Wykaz kolejnych reedycji tych tekstów znajduje się u Borgera, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, I—II, Berlin, New York 1967, 1975, s. v. R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*). Przy tym liczne niedociągnięcia i usterki w tej publikacji, opracowanej na początku XX wieku, gdy badania nad dialektem nowoasyryjskim znajdowały się w stadium początkowym, pociągnęły za sobą poważne błędy przy wykorzystaniu tej publikacji jako podstawy źródłowej. Kiedy więc kilku uczonych podjęło decyzję opublikowania listów z Niniwy, w pierwszym etapie postanowili dokonać reedycji tekstów już znanych, aby w ten sposób uniknąć niewłaściwych interpretacji nowych tekstów wobec błędnego skopiowania, transliteracji bądź przekładu starego tekstu. W ramach tego planu mieści się wydana w dwóch częściach praca S. Parpoli z datą 1971 roku. Część pierwsza zawierająca reedycję listów asyryjskich „uczonych" skierowanych do Asarhaddona bądź Aszurbanipala doczekała się kilku bardzo pochlebnych recenzji (szczególnie recenzje L. Matousa, Die Welt des Orients VI, s. 261—264; R. Caplice, Orientalia XLI 1972, s. 474—475, i R. Degena, Bibliotheca Orientalis XXIX 1972, s. 40—41). Natomiast część druga, która jest przedmiotem niniejszego omówienia, ukazała się dopiero niedawno na półkach księgarskich. Składa się ona, poza wstępem, spisem treści i obszerną, wartościową bibliografią z „Wprowadzenia" i „Załączników" (Introduction and Appendixes).

„Wprowadzenie" złożone z pięciu części poświęca autor „syntezom generalnych wyników", będących rezultatem analizy tekstów zawartych w I tomie pracy i tekstów publikowanych wcześniej przez innych autorów (głównie R. C. Thompsona, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Niniveh and Babylon*, London 1900). W pierwszej części (s. 3—5) dał autor krótką, lecz cenną charakterystykę listów jako źródła historycznego. W drugiej (s. 6—25) przeszedł już do zasadniczej części, tzn. charakterystyki uczonych asyryjskich, przy czym terminu „uczony" używa w znaczeniu stosowanym w Mezopotamii. Charakteryzując mezopotamską naukę i życie intelektualne dochodzi autor do wniosku, że główny przedmiot tej nauki (egzorcyzmy, wyjaśnianie znaków itp.) był w świetle dzisiejszych pojęć pseudonaukowy. Działalność, którą i dziś możemy określić jako naukową, np. zastosowanie sylabariuszy, tekstów leksykalnych, zadań matematycznych itp., znajdowała się wyraźnie na drugim planie. Z błędnie sformułowanego przedmiotu badań wynikał wadliwy cel: dążenie do poznania sił nadprzyrodzonych. Choć działalność uczonych miała charakter empiryczny (obserwacja ruchu planet, zaćmień itp.), nie prowadziło to jednak do racjonalnych wniosków. Po tych uwagach o charakterze ogólnym przechodzi Parpola do charakterystyki kompetencji poszczególnych grup uczonych oraz fachowej literatury, którą posługiwali się w swej działalności. Autor wskazał na luźny tylko związek ze świątynią takich grup jak bārû, āšipu, kalû i asû. Członkowie tych grup mogli, lecz nie musieli być kapłanami i podobnie mogli, lecz nie musieli należeć do personelu świątynnego. Ustalenia tej części pracy stanowią istotny postęp w stosunku do dotychczasowego stanu badań.

Nowe jest również spojrzenie autora na interesujący problem wpływów uczonych na działalność królów asyryjskich, szczególnie na Asarhaddona. Wpływów tych autor nie neguje, ale wskazując na przykłady nieufności i podejmowania przez władców decyzji sprzecznych z zaleceniami uczonych doradców, sugeruje, iż ich rola na dworze królewskim była niewielka. Według Parpoli opinia o szczególnej zabobonności i lękliwości Asarhaddona jest nieuzasadniona.

Ogromną wartość mają badania prosopograficzne autora, obejmujące 25 osób. Parpola wykorzystał nie tylko dane faktograficzne, lecz przebadał także język poszczególnych autorów, co pozwoliło mu ustalić autorów wielu listów oraz ustalić bądź uściślić datację tych listów. W odniesieniu do tych osób czytelnik łatwo może teraz zorientować się, co jest pewne, a co podlega jeszcze dyskusji (nowe dane dotyczące przodków Adad-szum-usura opublikował H. Hunger, *Neues von Nobu-zuqup-kena*. Zeitschrift für Assyriologie LXII 1972, s. 99—101, ND 5427).

Interesujące są wyniki rozdziału czwartego (s. 48—53). Parpola ustalił, iż prawie cały opublikowany dotąd materiał pochodzi z czasów Asarhaddona i Aszurbanipala, przy czym aż 80% przypada na czasy Asarhaddona. Uderza wyraźna następująca zależność: kryzysy wywołały gwałtowny wzrost „produkcji" pisarskiej uczonych i urzędników wysyłających listy, meldunki, sprawozdania itp. Rozdział ten zawiera także kryteria, którymi się autor kierował ustalając datację listów Asarhaddona i Aszurbanipala, przydatne także do badań nad tekstami dotąd jeszcze nie publikowanymi.

Ostatni, piąty rozdział (s. 54—65) został poświęcony rozważaniom nad rytuałem zastępczego króla (šar pūhi — substitute king, Ersatzkönig) powoływanego wtedy, gdy w myśl przepowiedni groziło królowi poważne niebezpieczeństwo lub śmierć. Autor ustalił bowiem, iż zwyczaj powoływania takiego pseudokróla znany już w czasach starobabilońskich, a odnowiony w państwie Sargonidów przeszedł następnie do Persji, a nawet do Rzymu wczesnego Cesarstwa. Stwierdziwszy fakt, iż nie każde zaćmienie wymagało powołania zastępczego króla, Parpola ustalił, iż było to konieczne tylko wówczas, gdy zaćmieniu podlegała południowa ćwiartka księżyca oznaczająca Subartu (= Asyrię). Inne ważne ustalenie to to, iż na stanowisko owego pseudokróla powoływano z reguły ludzi z niższych warstw społeczeństwa, jeńców lub nawet kryminalistów. Kończą tę część równie interesujące uwagi o przebiegu poszczególnych etapów rytuału.

Dalszą partię pracy tworzą „Załączniki" złożone z trzech części. Część pierwsza zawiera wykaz uczonych doradców Asarhaddona i Aszurbanipala wraz z bibliografią związanych z nimi tekstów. W części drugiej, poświęconej chronologii znajdują się: diachroniczny przegląd listów, listy i raporty datowane na podstawie danych astronomicznych, tablica zależności między kalendarzem julińskim i asyryjskim w czasach Asarhaddona oraz mezopotamski kalendarz i sposoby mierzenia czasu. W części trzeciej, poświęconej astrologii najbardziej godne uwagi jest graficzne przedstawienie zaćmień Księżyca widocznych w Mezopotamii w latach 671—663 i ich interpretacja.

Chciałbym podkreślić, iż praca z nie wyjaśnionych w książce przyczyn nie zawiera omówienia zapowiedzianych we wstępie i podanych w spisie treści dwóch ustępów („Commentary", s. 67, „Indexes", s. 41). Nie ma więc komentarzy, które miały spełnić dwa cele: 1. wyjaśnić trudniejsze fragmenty pracy poprzez przytoczenie odpowiednich fragmentów z innych listów bądź innych kategorii źródeł, 2. podkreślić względną bądź absolutną pewność tekstu i przekładu danego przez autora. W komentarzach miał autor także przedyskutować zaproponowane przez niego rekonstrukcje tekstów. W indeksach, których w pracy także brakuje, miały znaleźć się dyskusje filologiczne i historyczne. Każdy list miał poprzedzać wykaz istniejących fotografii, kopii i naukowych przyczynków, które ukazały się po roku 1930. Zawarte w tekście odsyłacze do tzw. szczegółowych komentarzy nie znajdują więc potwierdzenia.

Niezależnie od tego braku, pracę S. Parpoli należy zaliczyć do grupy najwartościowszych dzieł, które w dziedzinie asyriologii w ostatnich latach się ukazały. Warto podkreślić jasność wykładu i zwięzłość formy charakteryzujące całą pracę.

Stefan Zawadzki (Poznań)

Eos LXVI 1978

Orazio Bianco, La Catilinaria di Sallustio e l'ideologia dell'integrazione, Lecce 1975, ss. 138.

W ostatnim czasie w historiografii dotyczącej późnej republiki rzymskiej daje się wyraźnie dostrzec wzmożone zainteresowanie bardzo żywą w tym okresie walką ideologiczną, ścieraniem się rozmaitych odmiennych, często przeciwstawnych, koncepcji i poglądów na podstawowe zagadnienia społeczno-polityczne tej niezwykle skomplikowanej epoki. Twórczość Salustiusza zajmuje w tym kontekście szczególną pozycję. Był to bowiem autor nie reprezentujący oficjalnych poglądów rządzącej oligarchii senackiej, lecz pozostający do niej w opozycji, sympatyzujący z polityką popularów, gorący wielbiciel Juliusza Cezara. Stanowisko jego jest różne od zdecydowanej większości pisarzy i historyków rzymskich tak współczesnych mu, jak też późniejszych, zajmujących się dziejami chylącej się ku upadkowi republiki. Stąd tak żywe zainteresowanie badaczy współczesnych osobą, a zwłaszcza bardzo oryginalną twórczością tego autora; stąd ogromna ilość literatury salustiańskiej.

Najnowszą interesującą pozycję z tego zakresu stanowi recenzowana monografia O. Bianco, poświęcona pozornie dość szczegółowemu, w istocie jednak niezwykle istotnemu zagadnieniu — idei integracji ludu rzymskiego w podstawowej pracy Salustiusza. Autor porusza i omawia znacznie szerszy wachlarz zagadnień, niż mogłoby to wynikać z tytułu pracy, osadza podstawowy temat swych badań w szerokim kontekście najważniejszych problemów ideologicznych i społeczno-politycznych epoki.

Praca została napisana z wielką erudycją. W doskonałym warsztacie badawczym Autora na szczególne podkreślenie zasługuje niezwykle wnikliwa, zazwyczaj bardzo trafna analiza tekstu źródłowego, oraz rozważnie przemyślane i dobrze uargumentowane, choć niekiedy bardzo śmiałe wnioski. Niezbyt obszerna, lecz starannie dobrana bibliografia uwzględnia podstawowe dawniejsze pozycje oraz całą najnowszą literaturę przedmiotu[1]. Autor podejmuje polemikę i dyskusję naukową przede wszystkim z tezami i poglądami lansowanymi w ostatnio opublikowanych, najnowszych pracach.

Recenzowana praca wnosi cały szereg nowych ustaleń i uściśleń, poszerza współczesną wiedzę nie tylko na temat salustiańskiej idei integracji, lecz także bardziej ogólnych poglądów tego autora oraz podstawowych problemów walki i propagandy ideologicznej w Rzymie w okresie schyłku republiki. Oczywiście autor ma prawo wyboru takiej a nie innej problematyki badawczej. Jednakże na marginesie zakresu tematycznego recenzowanej pracy nasunąć się może wniosek, że bardzo interesujące byłoby prześledzenie omawianych zagadnień również w innych pracach Salustiusza, zwłaszcza zaś w *Wojnie z Jugurtą*, gdzie niewątpliwie można by znaleźć materiały do referowanego tematu.

Na podkreślenie zasługuje ścisłe powiązanie przez O. Bianco poglądów Salustiusza ze środowiskiem, z którego się wywodzi, z jego pochodzeniem i pozycją — społeczno-polityczne uwarunkowanie światopoglądu i założeń ideologicznych autora *Sprzysiężenia Katyliny*. Może zbyt mało uwagi poświęcono w tym aspekcie osobistej karierze politycznej Salustiusza, a głównie jego niepowodzeniom i zawodom rzutującym niewątpliwie na wyrażane w pracach sądy i oceny. Celowe wydaje się też byłoby ukazanie rozbieżności między głoszonymi poglądami (na przykład na temat *luxuria* w Rzymie) a osobistym życiem autora.

Słusznie wykazuje O. Bianco reakcyjność poglądów Salustiusza w odniesieniu do sprawy podboju świata przez Rzym, gdy nie dostrzega on bezwzględnej ekspansji rzymskiej, wyzysku prowincji i ucisku podbitych ludów.

Analizując tekst *Sprzysiężenia Katyliny* Bianco dochodzi do niewątpliwie słusznego wniosku,

---

[1] Prawdopodobnie ze względu na trudności językowe Autor pominął bardzo istotną dla badanego tematu pracę S. Utczenki, *Idejnopoliticzeskaja bor'ba w Rimie nakanunie padienija respubliki*, Moskwa 1952, oraz kilka artykułów tegoż autora publikowanych w „Wiestniku Drewniej Istorii".

że jego autor zdecydowanie odrzuca rewolucję socjalną jako środek odrodzenia Rzymu, obawia się wszelkich walk wewnętrznych, przyjmując harmonię i zgodę społeczną — integrację całego ludu — za niewzruszone podstawy istnienia państwa i społeczeństwa. Spisek Katyliny nie był dla Salustiusza bynajmniej jakąś desperacką próbą buntu upośledzonych warstw niższych przeciwko *potentia paucorum*. Wynikał jedynie z pogłębiającego się stale upadku społecznego — *malum sociale* Rzymu, był zjawiskiem godnym potępienia, dobitnym przejawem degeneracji stosunków społeczno-politycznych[2].

Do cenniejszych partii pracy należą rozważania nad bardzo istotną w historiozofii Salustiusza teorią „zła społecznego" — upadku obyczajów w Rzymie, degeneracji moralnej zarówno jednostek, jak też całych warstw, głównie rządzącej państwem *nobilitas*. Następstwem tego była postępująca dezintegracja ludu, wrogość w stosunkach wewnętrznych, konflikty i walki między poszczególnymi ugrupowaniami i warstwami społecznymi. Ideał Salustiusza to wczesne dzieje Rzymu przed okresem wielkich podbojów, gdy, jak stwierdza, *virtus* i *gloria* stanowiły podstawowe cechy i dążenia większości obywateli. Nie umie on sobie wytłumaczyć przyczyn późniejszego upadku moralnego, widząc w tym tragedię na miarę grecką, kaprys fortuny, wolę ślepego losu.

Sporo uwagi poświęca O. Bianco poglądom Salustiusza na rolę jednostki w dziejach, dochodząc do przekonania, że autor ten nie docenia roli ludu ani też poszczególnych warstw społecznych, natomiast ogromne znaczenie przywiązuje do działań wybitnych jednostek (głównie Cezara, ale też i jego przeciwnika, Katona). Rola wybitnych polityków jest rzeczywiście silnie wyeksponowana w pracach i poglądach Salustiusza. Można natomiast podjąć polemikę z tezą o całkowitym niedocenianiu czy też lekceważeniu przez niego ludu. Chyba w znacznie większym stopniu niż inni autorzy rzymscy dostrzega on warstwy niższe — *populus* i *plebs Romana* — którym poświęca wiele miejsca i uwagi. Widzi wyraźnie siłę ludu (dzięki jego liczebności), chociaż dostrzega też jego wady, jak pasożytniczy tryb życia, chwiejność, egoizm itd. Ideałem ustroju państwowego jest dla Salustiusza formuła: senat plus lud (rozwaga i siła) i zachowanie tej równowagi (a więc i roli ludu) uważa on za konieczne dla dobra państwa i społeczeństwa. Właśnie zachwianie tych proporcji po okresie wojen punickich doprowadziło do dezintegracji i upadku moralnego społeczeństwa. Warto też zwrócić uwagę na charakterystyczny brak w pracach Salustiusza jakże często występujących u innych pisarzy rzymskich pogardliwych epitetów w rodzaju *plebs sordida, plebs odiosa, sentina urbis, faex urbana* itd.

Bardzo wnikliwa i trafna (najlepsza bodaj w dotychczasowej literaturze specjalistycznej) jest zawarta w trzecim rozdziale szczegółowa analiza mów Cezara i Katona podczas słynnych obrad senatu nad losem uwięzionych spiskowców.

Interesujące są rozważania Autora recenzowanej pracy na temat głębokiego pesymizmu Salustiusza co do jakichkolwiek możliwości poprawy istniejących stosunków, zwłaszcza po śmierci Cezara, z którego działalnością wiązał tak wielkie nadzieje. Można jednak żywić pewne wątpliwości, gdy Bianco pisze o „absolutnym" totalnym pesymizmie tego pisarza (s. 100). Brak jest chyba podstaw do aż tak daleko posuniętych wniosków. Może słuszne byłoby też silniejsze powiązanie owych pesymistycznych poglądów z osobistymi porażkami Salustiusza i jego niepowodzeniami w życiu politycznym. Wydaje się przy tym, że niekoniecznie nawet najdalej posunięty krytycyzm istniejących stosunków świadczyć musi o całkowitym, „absolutnym" pesymizmie, nawet gdy krytyk nie dostrzega dróg wyjścia z sytuacji. W każdym razie brak jest w pracy podkreślenia, że krytycyzm w odniesieniu do istniejących stosunków przemawia na korzyść Salustiusza, świadczy o jego postępowości.

Dyskusyjna wydaje się też przyjęta bez zastrzeżeń przez Bianco teza, zdecydowanie negująca jakąkolwiek, częściową chociażby, akceptację przez Salustiusza programu i poglądów katylinarczyków, odrzucenie możliwości lansowania własnych sądów i ocen przy referowaniu wystąpień przywódców spisku. Oczywiście, program spisku Salustiusz potępia. Jednakże zarówno w przemówieniu Katyliny do spiskowców, jak też zwłaszcza przy referowaniu wypowiedzi Manliusza, usprawiedliwiającego podjęcie walki, Salustiusz przedstawia przecież między innymi ocenę sytuacji w Rzymie,

---

[2] Autor opiera się tu w znacznej mierze na ocenie E. Passoli, *Le Historiae e le opere minori di Sallustio*, Padova 1967², s. 50 sqq.

ostrą krytykę rządów oligarchicznych i upośledzone położenie warstw niższych, co jest niewątpliwie wyrazem jego własnych obserwacji i przekonań.

Cechą recenzowanej pracy jest zresztą nie tylko wyjątkowo solidna analiza materiału źródłowego i ostrożność przy wysuwaniu wniosków, lecz także nieunikanie trudnych i kontrowersyjnych kwestii, ostre stawianie problemów. Wywołuje ona żywe zainteresowanie czytelnika, pobudza do dyskusji i sporów, co winno charakteryzować każdą nowoczesną monografię naukową.

Tadeusz Łoposzko (Lublin)

Eos LXVI 1978

Klaus-Peter Johne, Kaiserbiographie und Senatsaristokratie. Untersuchungen zur Datierung und sozialen Herkunft der Historia Augusta. Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, Bd. 15, Akademie Verlag, Berlin 1976, ss. 206.

Książka Klausa-Petera Johne jest kolejnym „głosem w dyskusji" nad skomplikowaną problematyką związaną ze *Scriptores Historiae Augustae*, a jednocześnie przedstawieniem przebiegu tej dyskusji od jej początków aż do dnia dzisiejszego. Jak wiadomo bowiem, ten późnoantyczny zbiór biografii cesarskich od Hadriana do Numeriana przez długi czas nie przysparzał specjalistom kłopotów, jeśli chodzi o autorstwo, czas powstania i jego wiarygodność. „Narodzinami problemu" stało się dopiero wystąpienie Hermana Dessaua (*Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptores Historiae Augustae*, Hermes XXIV 1889, s. 337—392), który zakwestionował autorstwo sześciu podpisanych „scriptores" uznając, iż dzieło jest tworem jednego człowieka. Jednocześnie Dessau przesunął datę jego powstania z przełomu III i IV wieku na schyłek IV i zaczął podważać wiarygodność zawartych w SHA informacji. Artykuł Dessaua wywołał prawdziwą burzę w gronie specjalistów, trwającą w zasadzie do dziś. Johne zreferował jej przebieg na stronach od 11 do 46, wskazując na jej najistotniejsze elementy. W dyskusji tej zaangażowali się tacy wybitni specjaliści, jak m. in. T. Mommsen, A. von Domaszewski, Klebs, O. Seeck; przełomowe okazało się wystąpienie N. H. Baynesa (*The Historia Augusta. Its Date and Purpose*, Oxford 1926), który przyjął powstanie dzieła na okres rządów Juliana Apostaty (361—363). K.-P. Johne podkreśla mocno rolę wystąpienia Baynesa, dzieląc historię sporu na okres „przed Dessauem", (s. 11—16), „od Dessaua do Baynesa" (s. 16—30) i „kierunki datacyjne od Baynesa" (s. 30—46). Autor wskazuje w swej książce, że od czasów Dessaua polemika przybrała szeroki krąg, a większość badaczy przyjęła lata 380—400 na powstanie dzieła; pewna grupa opowiada się za okresem po 405, czy nawet po 550 roku (por. tabela na s. 46). Spór nie wygasa, a badania naukowe nad SHA przybierają coraz szerszy zakres. Widomym wyrazem tego są sympozja poświęcone tylko „Scriptores", odbywające się w Republice Federalnej Niemiec poczynając od roku 1963. Efektem tych posiedzeń są Bonner-Historia-Augusta-Colloquium, ukazujące się systematycznie od roku 1964 w serii Antiquitas, Reihe 4.

Czytelnika zainteresuje przede wszystkim stanowisko samego Autora i sposób, w jaki udowadnia swoje racje. „Od czasów Dessaua" — pisze na s. 177 — „upłynęło 85 lat. ... Wiele przemawia za tym, że broniona niegdyś przez Dessaua teza w głównych założeniach jest trafna i chodzi tu o literacki produkt z okresu ok. 400. Wynika to także z przedstawionych tutaj badań odnośnie datacji'. K.-P. Johne rozprawia się przede wszystkim z poglądami badaczy przyjmujących datę powstania dzieła na okres po 405 r. (zob. cz. II: „odnośnie terminus post quem 405", s. 47—104). Jak wiadomo, data ta została przez jej zwolenników przyjęta na podstawie wzmianki w żywocie Aleksandra Sewera (v. *Sev. A.* 26, 3—4), a dotyczy początkowo zakazu pobierania odsetek przez senatorów uprawiających lichwę, a potem mówi o cofnięciu tego zakazu. Otóż obrońcy terminus post quem 405 uważają, że „oddzielne ustawy dla różnych grup społecznych poświadczone są dopiero w okresie późnorzymskim i bizantyńskim" (s. 47), a argumentem dla nich jest przekaz

zawarty w Kodeksie Teodozjańskim (*C.Th.* 2, 33, 3). Mowa jest tu o ustawie cesarza Arkadiusza, zakazującej brania procentu od pożyczek (z r. 397). Kilka lat później Arkadiusz znosi ten zakaz (r. 405) w stosunku do senatorów i pozwala im pobierać odsetki w wysokości 6% (*C.Th.* 2, 33, 4). To właśnie zdarzenie miałoby zostać przypisane przez SHA Aleksandrowi Sewerowi i ono stało się koronnym argumentem badaczy opowiadających się za powstaniem dzieła po roku 405 (por. s. 48; ci badacze to przede wszystkim Seeck, Mazzarino, Straub, „szkoła bońska", Horovitz: patrz zestawienie na s. 46). Analizując dokładnie rzymskie ustawodawstwo mówiące o lichwie i stopie procentowej (s. 50 nn.), jak i wszelkie informacje o tym zawarte w SHA (s. 52 nn.) Autor dochodzi do wniosku, iż odnośny fragment z żywotu Aleksandra Sewera wcale nie musi być fałszerstwem, a co za tym idzie rok 405 nie może być przyjęty jako pewny terminus post quem dla redakcji SHA (por. s. 61 i 65).

W pozostałych częściach Autor stara się rozwiązać problem datacji poprzez analizę społecznego tła dzieła. Trzecia część więc poświęcona jest „Odnośnie społecznego pochodzenia dzieła" (s. 66—104). Na s. 66—71 Johne zastanawia się nad pozycją społeczną autorów (scriptores), grupą, z którą oni (lub on! — jako że Autor jest zwolennikiem tez Dessaua) byli związani. Czytelnik znajdzie tu przedstawienie różnych poglądów, głoszących z jednej strony, że SHA jest tworem ludzi niewykształconych i że pod „scriptores" kryje się „najstarszy plebejski historyk Rzymu" (por. s. 66), że jego „pozycja społeczna była niska" (ibid.), a z drugiej strony, że autor zbioru związany był z określoną grupą arystokratyczną, bądź też z określoną postacią historyczną z kręgu arystokratycznego się wywodzącą. Na zlecenie tej grupy bądź osoby doszło do spisania biografii. K.-P. Johne uważa, że „przypuszczenia identyfikujące autora SHA ze znaną postacią historyczną są naturalnie subiektywne i pozostać muszą hipotezą. Należy raczej przypuszczać, że biografie cesarzy spisane zostały na polecenie jednego arystokraty lub odnośnej grupy arystokratycznej" (s. 69). Dochodzi jednocześnie do wniosku, że „w pierwszym rzędzie dzieło jest literackim pomnikiem ideologii kręgów panujących w późnoantycznym Rzymie" (s. 71). Mowa tu o arystokracji senatorskiej, gdyż analiza tekstu żywotów wyraźnie wskazuje, że kryterium wartościowania każdego z cesarzy na dobrego lub złego jest „krew senatorska" (por. s. 72—91), tzn., czy dany władca splamił swe rządy przelewem krwi senatorskiej, czy też nie. W tym układzie Antoninus Pius np. jest cesarzem „dobrym", a Karakalla „złym". „«Kryterium krwi» jest jedną z licznych oznak przyjaznego senatorom stosunku, zauważalnego w biografiach, jednakże godną szczególnej uwagi" (s. 91). Udowodnieniu senatorskiej orientacji dzieła służą rozważania Autora o „principes mundi" (s. 91—104), terminu określającego senatorów i często występującego w SHA.

Nadzwyczaj interesujące są szczegółowe badania poświęcone prefektowi miejskiemu (część IV: *Praefectus urbi w Historia Augusta* na s. 104—147). Autor zajmuje się tu oddzielnie każdą postacią występującą w SHA, która ten urząd pełniła (por. s. 105—117) i dochodzi do wniosku, że „bez wątpienia autor SHA przypisuje wielkie znaczenie tej najwyższej funkcji miejskiej Rzymu i poświęca temu urzędowi szczególną uwagę" (s. 119). Johne wykorzystując badania A. Chastagnola, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris 1962, i *La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960, wskazuje, że między 290 a 423 r. spośród 129 prefektów aż 53 wywodziło się z grona tylko 8 rodzin, tzn. 8 rodzin w przeciągu 133 lat dostarczyło ponad 40% tych wyższych urzędników miejskich. „Prefektura miejska była tym samym szczególnym symbolem starej stolicy państwa, jego senatu i przede wszystkim górnej warstwy arystokracji miasta Rzymu" — konkluduje Autor na s. 121. K.-P. Johne szczególnie dużo miejsca poświęca karierze Censorinusa, jednego spośród „tyranni triginta" i stwierdza (s. 125), że „kariera Censorinusa w tej formie możliwa była dopiero w czasach Konstantyna, po przekształceniu urzędu prefekta pretorianów w urząd czysto cywilny. Awans z prefekta miejskiego na prefekta pretorianów, jak to jest w przypadku Censorinusa, spotyka się dopiero w czterdziestych latach IV wieku za czasów Konstansa". Analiza kariery Censorinusa pozwala Autorowi dojść do wniosku, że kariera ta została całkowicie wymyślona, ale rola i uwydatnienie urzędu praefectus urbi w SHA nie jest przypadkowe. Na przykładzie Censorinusa mamy bowiem podaną karierę wyższych warstw późnoantycznej arystokracji, „tradycyjną karierę senatorską prefekta miejskiego przez autora zbioru przerobioną" (s. 128). Przy tym autor SHA „zdradza ... dokładną znajomość tej warstwy społecznej ...; można stwierdzić z całą pewnością, że autor SHA pozostawał w ścisłym związku z wyższą warstwą arystokracji rzymskiej i swoje

dzieło napisał na polecenie jakiegoś arystokraty lub rodziny arystokratycznej, która predestynowana była do piastowania takiej kariery, a co za tym idzie i prefektury miejskiej" (s. 128). W dalszych swych wywodach Autor udowadnia, że twórca SHA związany był wyraźnie z czwartowieczną arystokracją rzymską, a dzieło to czytywane było w kręgu senatorów rzymskich (s. 147).

W rozdziale V K.-P. Johne udowadnia ostatecznie, że dzieło związane jest ściśle z senatorską arystokracją miasta Rzymu. „Der Standpunkt der HA ist stadtrömisch" — stwierdza Johne na s. 148. W kontekście tym odraza Aleksandra Sewera do Syrii, jego ojczyzny, jest wymysłem SHA, albowiem zbiór napisany został z punktu widzenia miasta Rzymu (s. 151). „Pochodzenie biografii cesarskich z Rzymu można przyjąć za pewnik" — stwierdza Johne. Poparciu tego twierdzenia służy przegląd rezydencji cesarskich z IV wieku, wymienionych w SHA. Jednocześnie brak w zbiorze wzmianki o Rawennie, która pełniła funkcje stolicy zachodniego cesarstwa od 404, jest dla Autora dowodem, że SHA powstać musiała przed r. 404 (por. s. 176). Ukryta przy tym w dziele polemika przeciwko nowej stolicy, Konstantynopolowi, stawia SHA w bliskim przedziale czasowym z Klaudianem, którego wiersze powstały w l. 394—404 (por. s. 156 nn.; s. 177). Te lata też K.-P. Johne przyjmuje na powstanie SHA.

Autorowi książki należą się duże słowa uznania za nadzwyczaj dogłębne przeanalizowanie materiału źródłowego i użycie go w przekonujący sposób dla udowodnienia swych tez. Wykorzystanie olbrzymiej literatury i przedstawienie całego dorobku naukowego współczesnej historiografi w badaniach nad *Scriptores Historiae Augustae* stawia tę pracę w rzędzie tych, których przy poruszaniu zagadnień związanych z SHA pominąć nie można.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

Eos LXVI 1978

Małgorzata Biernacka-Lubańska, Śladami Rzymian po Bułgarii. Przewodnik archeologiczny Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976, ss. 264+ryc. 70+ mapa 1.

Do książki tej chciałbym ustosunkować się z punktu widzenia historyka, część archeologiczną pozostawiając ocenie specjalistów. Nie jest to pierwsza książka w literaturze, stawiająca sobie za cel opisanie poszczególnych stanowisk archeologicznych z okresu rzymskiego w Bułgarii (zob. m. in. K. Majewski, *Kultura rzymska w Bułgarii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969; B. Böttger, B. Döhle, K. Wachtel, *Bulgarien. Eine Reise zu antiken Kulturstätten*, Berlin 1971; R. F. Hoddinott, *Bulgaria in Antiquity. An Archeological Introduction*, London 1975). W tym względzie zresztą podtytuł „Przewodnik archeologiczny" w pełni odpowiada zamierzeniom Autorki pragnącej oprowadzić niejako czytelnika po rzymskich zabytkach i pamiątkach Bułgarii, co ma pozwolić mu „na pełniejszą i świadomą percepcję znakomicie zachowanych zabytków" (s. 5) tego tak tłumnie przez Polaków odwiedzanego kraju. Zaznaczyć trzeba, że zamiar ten udał się Autorce w pełni.

Opisy poszczególnych miast z okresu rzymskiego w Bułgarii przedstawione zostały w rozdziałach od II do V (miasta limesu naddunajskiego; urbanizacja Równiny Naddunajskiej; na południe od Starej Płaniny; miasta nadczarnomorskie), w rozdziale I zaś, zatytułowanym „Trakowie lud po Indach największy", omówiona została historia ludów zamieszkujących tereny dzisiejszej Bułgarii w starożytności i państw, które w tym okresie tu się rozwijały, bądź nad tymi terenami panowały. Imperium Rzymskie zajmuje tu — siłą rzeczy — poczesne miejsce. Rzeczą godną podkreślenia jest ponadto, iż w „Przedmowie" przedstawiła M. Biernacka-Lubańska, w ogólnym zarysie, dzieje stosunków polsko-bułgarskich, a we „Wstępie" dała krótki zarys rozwoju badań archeologicznych nad kulturą rzymską w Bułgarii. W „Posłowiu" wreszcie znajdujemy wyszczególnienie głównych etapów rozwoju miast rzymskich w Bułgarii i prawidłowości nimi rządzące; ważne jest także umieszczenie tablicy chronologicznej, wyboru literatury i słowniczka wyrazów

obcych. Gdy dodamy do tego, że Autorka przedstawia w tekście plany obiektów, powołuje się na przekazy starożytnych pisarzy greckich i rzymskich, czy wreszcie przytacza poglądy współczesnych badaczy, to da nam to chyba ogólne pojęcie o tej pracy. Nie bez znaczenia jest przy tym przejrzysta, klarowna forma wykładu i znakomity styl, jakim Autorka się posługuje. Jak w każdej jednak pracy, tak i w tej znalazły się partie dyskusyjne, do których chciałbym się tutaj ustosunkować.

M. Biernacka-Lubańska dużo miejsca w swej pracy przeznacza na omówienia historyczne i to nie tylko we wspomnianym rozdziale I, ale i przy omawianiu poszczególnych miast nie szczędzi faktów i interpretacji historycznych, co oczywiście wpływa dodatnio na referowany materiał. Wiadomo jednak, że wiele zagadnień z historii panowania Rzymu w tym rejonie jest do dzisiaj nie wyjaśnionych, ale też i wiele problemów ma mocne oparcie w źródłach i nie podlega wątpliwościom. I tak z całą pewnością ustalone jest, że wyprawą rzymską nad Dunaj w latach 29—27 p.n.e. kierował nie cesarz August, jak to suponuje Autorka na s. 252, lecz Marek Licyniusz Krassus, wnuk słynnego triumwira (por. Livius, *Per.* 134: *bellum adversus Basternas et Moesos et alias gentes a M. Crasso* [*gestum*]; *Per.* 135: *bellum a M. Crasso adversus Thracas ... gestum*; Cass. Dio LI 24, 16; zob. do tego RE XV, 2 szp. 2370).

Zagadnienie z kolei daty utworzenia prowincji Mezji jest sprawą do dziś nie rozwikłaną i dyskusyjną. Rok 15 n.e. (s. 252) przyjmuje się bowiem jako terminus ante quem, gdyż właśnie pod tym rokiem Tacyt zanotował, że *prorogatur Poppaeo Sabino provincia Moesia additis Achaia ac Macedonia* (*Ann.* I 80). Brak jest — jak dotąd — danych dla pewnego określenia tego wydarzenia. Niezgodne z dziejami Mezji jest jednak stwierdzenie Autorki (s. 252), że „Tyberiusz August po opanowaniu powstania ponownie (podkr. moje) tworzy prowincję Mezję, która wraz z Macedonią i Achają stanowi obszar jednego okręgu wojskowego", co jakoby miało się odnosić do r. 25 n.e. Jest to nieporozumienie, gdyż taką organizację (Mezja + Macedonia + Achaja) mamy poświadczoną już w roku 15 (Tacyt, *l.c.*) i stan ten trwał nieprzerwanie do roku 44.

M. Biernacka-Lubańska na s. 30 i 253 swej pracy wysuwa ponadto pogląd — nie spotykany dotychczas — że Septimiusz Sewerus zniósł podział Mezji na Górną i Dolną (podkr. moje). Źródła jednak na ten temat milczą. Owszem, za Septimiusza Sewera — lub krótko przed nim — przeprowadzono regulację południowej granicy Mezji Dolnej z Tracją (o czym B. Gerov, *Severnata granica na provincia Trakija*, Izvestia na Archeologičeskija Institut XVII 1950, s. 11—25), ale nie jest to likwidacja podziału dokonanego przez Domicjana. Podział ten utrzymał się aż do Dioklecjana, kiedy to w ramach ogólnej reformy administracyjnej na terenie Dobrudży utworzono nową prowincję o nazwie Scythia Minor, Mezję Dolną przemianowano na Moesia II (secunda), a Górną na Moesia I (prima). Dodajmy, że od czasów Aureliana obie Mezje oddzielone były od siebie przez Dację Ripensis.

Kwestią następną jest sprawa utworzenia przez cesarza Aureliana (270—275) nowych prowincji: Dacia Ripensis i Dacia Mediterranea. M. Biernacka-Lubańska trzykrotnie zajmuje w tej sprawie stanowisko: na s. 30, 143 i 253, wykazując przy tym pewną niekonsekwencję. Na s. 30 wyraża pogląd, że Aurelian utworzył jedną prowincję, tzw. Dację Aureliana, sięgającą od Dunaju po Naissus (dzis. Nisz w Jugosławii) i Serdica (dzis. Sofia), a dopiero w okresie Dioklecjana „na dawnym obszarze Dacji Aureliana utworzona została Dacia Ripensis ze stolicą w Ratiaria (dzis. Arczar) i Dacia Mediterranea ze stolicą w Serdica (dzis. Sofia)". Stanowisko to podtrzymuje na s. 253. Na s. 143 stwierdza jednak: „W 271 r., w czasie podróży do Bizancjum zatrzymuje się w Serdica cesarz Aurelian, który z powodu niebezpieczeństwa dackiego tworzy dwie nowe (podkr. moje) prowincje na obszarze Mezji i Tracji, a mianowicie: Dacia Ripensis ze stolicą w Ratiaria i Dacia Mediterranea ze stolicą w Serdica". Jakiż więc pogląd przyjmuje Autorka? Raczej chyba ten pierwszy, skoro przytacza go aż dwukrotnie. Gwoli ścisłości zaznaczmy, że nie jest to pogląd obcy w nauce, tyle tylko, że od czasu opublikowania przez B. Filowa znanego w gronie specjalistów artykułu o podziale Dacji Aureliana (*Die Teilung des Aurelianischen Dakiens*, Klio XII 1912, s. 234—239) autorstwo utworzenia obu prowincji przypisuje się temu władcy. B. Filow udowodnił to na podstawie inskrypcji z r. 283, a więc jeszcze z czasów przed Dioklecjanem, będącą najwcześniejszym przekazem o podziale Dacji: *Caro et Carino Augus(tis) Gaianus preses finem posuit (i)nter du* [*as D*]*acias dila* [*psum*?]..., oraz przekaz Festusa, *Brev.* 8: *sub Gallieno imperatore amissa est* [sc. *Dacia*] *et per Aurelianum translatis exinde Romanis duae Daciae in regionibus Moesiae ac Darda-*

niae factae sunt. Pogląd Filowa znalazł również odzwierciedlenie w monografii H. Vettersa (*Dacia Ripensis. Schriften der Balkankomission. Antiquar*. Abt. X/1. Wien 1950 na s. 6), będącej najnowszym opracowaniem tego zagadnienia. Ponadto rezygnacja Rzymu z Dacji dokonana została w następstwie niebezpieczeństwa gockiego a nie dackiego, jak to autorka zasugerowała w cytowanym powyżej fragmencie.

Inna nieścisłość w omawianej pracy to podanie dies natalis legionu I Italskiego (stacjonował w Novae), na dzień 20 listopada 67 r. (s. 153). Otóż jeśli dyskusyjny jest rok utworzenia legionu (o czym F. Beuchel, *De legione Romanorum I Italica*, Lipsiae 1903, s. 18; RE XII szp. 1408 n.: rok 66 lub 67), to data miesięczna określona jest bardzo ściśle dzięki inskrypcji CIL III 7591 na 20 września (XII KAL. OCT.).

Kontrowersyjne jest również autorytatywne stwierdzenie Autorki (s. 111 i 116), że obok Abrittus istniały w czasach antycznych canabae, z których później rozwinęło się miasto. Autorka przytacza tu pogląd T. Ivanova, który opublikował znalezioną w trakcie wykopalisk w 1953 r. inskrypcję, pomagającą ostatecznie zlokalizować Abrittus obok dzisiejszego Razgradu (*Dva nadpisa ot antičnija grad pri Razgrad*, Izvestia na Archeologičeskija Institut XIX 1955, s. 167—183). W inskrypcji tej mowa jest o poświęceniu pomnika Herkulesowi przez *veterani et c(ives) R(omani) et consistentes Abrito ad c[an](abas)*... Rekonstrukcja ad c[an](abas) jest bardzo ryzykowna i chyba słusznie F. Vittinghoff zaproponował przed kilku laty (w artykule *Die Bedeutung der Legionslager für die Entstehung der römischen Städte an der Donau und in Dakien*, w: *Studien zur europäischen Vor- und Frühgeschichte*, Neumünster 1968, na s. 136) lekcję ad ca[st(ellum)]. Raczej więc nie możemy mówić o canabae przy Abrittus, tym bardziej że dotychczas nie znaleziono dowodu na powstanie osiedli jako canabae przy obozach auxiliów. Lekcja F. Vittinghoffa znajduje ponadto — jak sądzę — potwierdzenie w inskrypcji CIL V 942 z Italii, w której mowa, że ... *Val. Longinus ... natus in Moesia infer. castell. Abritanor*. Jest to oczywiście szczegół, ale dla dziejów miasta na pewno istotny; rozumiem także, że w książce o charakterze popularnonaukowym trudno jest nieraz przytaczać różne koncepcje naukowe, ale nie można chyba też w sposób kategoryczny wątpliwych spraw rozstrzygać.

Celną partią książki jest „Posłowie". Autorka omawia tutaj cztery główne etapy rozwoju miast rzymskich w Bułgarii (pierwszy etap obejmuje I wiek n.e., drugi — wiek II do połowy III w., trzeci — od połowy III wieku do upadku cesarstwa w 476: należałoby chyba dodać, że chodzi tu o Cesarstwo Zachodniorzymskie, gdyż czytelnik wcale nie musi o tym wiedzieć; i wreszcie czwarty etap przypada na V—VI w.). Bardzo istotne jest, że dzięki „Posłowiu" czytelnik może dokonać uogólnienia całości materiału, a przede wszystkim wyrobić sobie pojęcie o ciągłości kulturowej i osadniczej tego regionu, albowiem „... nieomal każde większe dzisiejsze miasto bułgarskie, a także i mniejsze osady znajdują się" — pisze Autorka na s. 251 — „na miejscu zasiedlonym na ogół już w pierwszym tysiącleciu p.n.e. przez Traków, a następnie przez Greków lub Rzymian. Przetrwały one czasy średniowieczne i egzystują do dziś". A przy tym „... większość współczesnych miast pokrywa się ściśle z siatką ulic miast antycznych i średniowiecznych ... i w wielu z nich przetrwało do czasów średniowiecznych, a niekiedy i dzisiejszych antyczne brzmienie nazw ... lub treść nazw antycznych ...".

Pewne zastrzeżenia może budzić pominięcie przy charakterystyce drugiego etapu rozwoju miast (s. 243—245) tak istotnej sprawy, jak otrzymanie przez Durostorum (Silistra) i najprawdopodobniej Novae (Swisztow) praw municypalnych właśnie w II wieku. A przecież w dziejach tych miast było to wydarzenie o pierwszorzędnym znaczeniu.

Trudno ponadto zgodzić się z Autorką, jakoby ziemia orna prowincji przekazana została obozom wojskowym, koloniom etc. po wytępieniu (podkr. moje) ludności miejscowej (s. 243). Stwierdzenie to wyraźnie jest sprzeczne ze źródłami, mówiącymi o przesiedlaniu ludności „barbarzyńskiej" na prawy brzeg Dunaju (np. CIL XIV 3608). M. Biernacka-Lubańska sama zresztą na s. 27 swej książki o tych przesiedleniach pisała. Nie zależało też chyba Rzymianom na tępieniu tej ludności, skoro Plaucjusz Silwan (por. s. 27) przesiedlił „... *plura quam centum millia ex numero Transdanuvianorum ad praestanda tributa* (podkr. moje; zob. CIL XIV 3608).

Na zakończenie tego omówienia dodajmy, że rzucają się w oczy szczegóły, które są najpewniej błędem drukarskim. Na stronie 153 Autorka chciała z całą pewnością powiedzieć, że Dację utracono na skutek najazdu m. in. Gotów, a nie Getów. W takich przypadkach chochlik drukarski szcze-

gólnie razi, bo nie jest obojętne przecież, o jaki lud chodzi. Z tej samej przyczyny chyba Plaucjusz Silwan (Plautius Silvanus) zamieniony został na Plawiciusza Silwana (s. 27).

Zauważone usterki nie mają istotnego wpływu na stronę archeologiczną pracy, ale w szczegółach mogą jednak wypaczyć obraz dziejów tych terenów w czasach rzymskich, szczególnie w oczach czytelnika nie mającego możliwości skontrolowania dostarczanych mu informacji.

Myślę, że książka M. Biernackiej-Lubańskiej, wychodząca naprzeciw zapotrzebowaniu społecznemu, ma wszelkie dane, aby być w przyszłości ponownie wydana. Mam przy tym nadzieję, że tych kilka drobnych uwag poczynionych przeze mnie pozwoli poprawić na korzyść tę ciekawą i bardzo potrzebną książkę.

Leszek Mrozewicz (Poznań)

Eos LXVI 1978

Problematyka rozwoju kultury rzymskiej i wczesnobizantyjskiej na terenach dzisiejszej Bułgarii jest od szeregu lat przedmiotem zainteresowań wielu badaczy. Oprócz ściśle naukowych opracowań pojawiło się szereg prac o charakterze popularnonaukowym, których celem jest przybliżenie tej problematyki szerszym kręgom czytelników (zob. m. in. *Antike und Mittelalter in Bulgarien*, herausgegeben von V. Besevliev und J. Irmscher, Berlin 1960; B. Böttger, B. Döhle, K. Wachtel, *Bulgarien. Eine Reise zu antiken Kulturstätten*, Berlin 1971). Książka M. Biernackiej-Lubańskiej jest już drugą pozycją popularnonaukową poświęconą kulturze rzymskiej i wczesnobizantyjskiej na terenie dzisiejszej Bułgarii, jaka ukazała się w Polsce po książce K. Majewskiego, *Kultura rzymska w Bułgarii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969). Autorka jest archeologiem, której zainteresowania i dotychczasowe prace wiążą się z problematyką antycznego budownictwa obronnego, inżynierii wodnej i sanitarnej (m. in. *Wodociągi rzymskie i wczesnobizantyjskie z obszaru Mezji Dolnej i północnej Tracji*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973).

Książka zawiera „Przedmowę" (s. 5—11), „Wstęp" (s. 13—18), pięć rozdziałów: „Trakowie lud po Indach największy" (s. 19—36), „Miasta limesu naddunajskiego" (s. 37—95), „Urbanizacja Równiny Naddunajskiej" (s. 96—132), „Na południe od Starej Płaniny" (s. 133—195), „Miasta nadczarnomorskie" (s. 196—239), oraz „Posłowie" (s. 240—251), „Tablicę chronologiczną" (s. 252—253), „Wybraną literaturę" (s. 254—257) i „Słowniczek terminów obcych" (s. 258—263). W przedmowie tej książki zwraca uwagę niezwykle interesujący, krótki zarys politycznych i kulturalnych związków polsko-bułgarskich począwszy od XIV w. aż po schyłek XIX wieku. W części wstępnej Autorka charakteryzuje zakres swojej pracy pisząc: „Ograniczę się jedynie do omówienia w układzie geograficznym ważniejszych zwartych obszarów osadniczych z okresu greckiego i rzymskiego, a także niektórych ciekawszych zabytków trackich i wczesnośredniowiecznych" (s. 14). W dalszej części wstępu znajduje się krótki zarys historii badań archeologicznych na terenie Bułgarii, obejmujący okres od przełomu XVII/XVIII wieku do czasów nam współczesnych, z podkreśleniem powojennego wkładu w te badania polskich archeologów. Pierwszy rozdział książki poświęcony jest ogólnej charakterystyce wydarzeń politycznych, etnicznych i kulturowych na terenie Bułgarii w okresie od I tys. p.n.e. do VII w. n.e. Rozdziały od drugiego do piątego mają stanowić, jak podaje M. Biernacka-Lubańska, geograficzny przegląd ważniejszych stanowisk rzymskich. W ramach tych czterech rozdziałów omówione zostało 41 miast i kasteli rzymskich oraz dwie wille wiejskie (rusticae). Omówienia poszczególnych miast zawierają: lokalizację geograficzno-topograficzną, historię badań, charakterystykę źródeł pisanych, opis umocnień obronnych i ważniejszych obiektów budownictwa z terenu miasta, prezentację bardziej interesujących zdaniem Autorki zabytków kultury materialnej, niekiedy inskrypcje oraz próbę chronologicznego przedstawienia historycznego rozwoju miasta. W „Posłowiu" Autorka czyni próbę rekonstrukcji poszczególnych etapów dziejów urbanizacji rzymskiej na terenach dzisiejszej Bułgarii, wydzielając cztery okresy rozwoju miast. Pierwszy z nich obejmuje I w. n.e. Kolejne dwa okresy zawarte zostały w przedziałach chronologicznych: od początku II do połowy III wieku i od początków drugiej połowy III wieku do upadku cesarstwa zachodniorzymskiego (rok 476). Czwarty i ostatni okres zamyka się w ramach od V do końca VI wieku.

Omówienia poszczególnych miast i kasteli rzymskich uwzględniają, co niejednokrotnie sygnalizuje M. Biernacka-Lubańska, najnowsze publikacje wyników badań archeologicznych, własne obserwacje Autorki oraz szereg niepublikowanych materiałów, udostępnionych Jej przez archeologów bułgarskich. W niejednolitym metodologicznie i różnie zaawansowanym stanie badań należy chyba upatrywać brak określonego schematu w jednostkowych opisach poszczególnych miast i kasteli, z jakimi spotykamy się w książce. Jest to niewątpliwie poważne utrudnienie w przyswajaniu informacji przez czytelnika — polskiego turystę, do którego M. Biernacka-Lubańska adresuje swoją pracę, równocześnie zaznaczając, że chodzi Jej o „...pełniejszą i bardziej świadomą percepcję znakomicie zachowanych zabytków..." (s. 5). Jak już wcześniej cytowałem, założeniem Autorki jest omówienie miast i kasteli rzymskich w układzie geograficznym, i tak istotnie zestawione zostały w zasadzie rozdziały od drugiego do piątego. Niemniej jednak już w ramach samych rozdziałów Autorka czyni odstępstwa od tego założenia. W rozdziale drugim umieszcza omówienie Ruse (Sexaginta Prista) dopiero po opisie Tutrakan (Transmarisca) i Małyk Presławec (Nigrinianis, Candidiana), a nie przed nimi, jak winno wynikać z zastosowanego przy pozostałych miastach limesowych układu geograficznego. Również i w rozdziałach III i IV trudno dopatrzyć się jakiegoś określonego porządku prezentacji stanowisk archeologicznych. Nie umniejsza to merytorycznej wartości pracy, niemniej przy braku indeksu miejscowości, bądź bardziej szczegółowego spisu treści z wyszczególnieniem miast, czytelnik ma pewne kłopoty z odnalezieniem interesującego go w danym momencie omówienia miasta czy kastelu rzymskiego.

Poszczególne charakterystyki miast rzymskich zawierają nie tylko dane dotyczące obiektów budowlanych, których pozostałości są zachowane w terenie, ale również, co należy podkreślić, znajdujemy w książce informacje na temat budowli, dzisiaj już ze względu na zły stan zachowania niewidocznych na powierzchni ziemi. Dzięki temu czytelnik uzyskuje w miarę pełny obraz jednostkowego miasta rzymskiego. M. Biernacka-Lubańska nie podaje jednak założeń, jakimi kierowała się przy wyborze tych 43 punktów osadniczych, które omawia w swojej książce. Wynika stąd szereg uwag co do pominięcia przez Autorkę kilku ważnych z historycznego punktu widzenia i stosunkowo dobrze przebadanych oraz opublikowanych wcześniej w periodykach naukowych miast i kasteli rzymskich i wczesnobizantyjskich, np. Kula, Šumen, Sadovec (Golemanovo Kale i Sadovsko Kale), Dolna Kabda, Târgovište (zob. artykuły: I. Atanassova-Georgieva, *Le Quadriburgium de la forteresse Castra Martis en Dacia Ripensis*, Actes du IX^{e} Congrès International D'Études sur les frontières romaines, Mamaia 6—13 septembre 1972, Bucuresti 1974, s. 167—172, ryc. 1, 2; V. Antonova, *Archeologičeski proučvanija na Šumenskata krepost*, Izvestija na Narodnija Muzej Šumen VI 1973, s. 127—157, ryc. 1, 2, 5, 7; I. Velkov, *Eine Gotenfestung bei Sadowetz* (*Nordbulgarien*), Germania XIX 1935, s. 148—158; G. Bersu, *A 6th Century German Settlement of Foederati*, Antiquity XII 1938, 45, s. 31—43, ryc. 1, 2; D. Ovčarov, *Dve rannovizantijski kreposti ot severoiztočnata Bálgarija*, Archeologija XIII 1971, 4, s. 18—31). Zwracam uwagę na ten brak, szczególnie że omówione zostały w książce takie kastele, jak np. Gorni Cibyr (Cebrus, s. 47), Samowit (Utum lub Utus, s. 55), Belene (Dimum lub Dimus #, s. 55, 56), Łowecz (Melta, s. 98), co do których posiadamy jeszcze mniej danych źródłowych, niż w wypadku wspomnianych wyżej punktów osadniczych. Omówienia poszczególnych miast i kasteli rzymskich uzupełniają plany przestrzenne. Brak tutaj jednak kilku znanych wcześniej planów takich punktów osadniczych jak Vidin (Bononia), Tutrakan (Transmarisca), Małyk Presławec (Nigrinianis, Candidiana), Armira. Również niektóre z publikowanych w książce planów są nieadekwatne do prezentowanych przez Autorkę dużo szerszych opisów miast, np. Sofia (Serdica), Madara, a zwłaszcza Swisztow (Novae), gdzie Autorka brała udział w kampaniach wykopaliskowych Ekspedycji Archeologicznej Uniwersytetu Warszawskiego. M. Biernacka-Lubańska daje między innymi informacje na temat bramy południowej i zabudowy forum w Novae (s. 60—61), które to obiekty nie zostały ujęte na zamieszczonym w tekście planie miasta (s. 56). Przy omawianiu Hisar (Augustae, Diocletianopolis) Autorka podaje „Brama zachodnia ... miała wysunięte przed zewnętrzne lico muru filary" a „w filarze północnym znajdował się otwór obserwacyjny" (s. 167 i 168). Opublikowane w roku 1972 badania S. Bojadžijeva (*Novi proučvanija várhu portite na rimskija grad pri Hisar*, Izvestija na sekcijata za teorija i istorija na gradoustrojstvoto i architekturata XXIV 1972, s. 179—183, ryc. 14, 15, 18) chyba jednoznacznie pozwalają określić, iż brama zachodnia w Hisar miała dwa dostawione do muru od strony miasta filary, na których wniesiono sklepienie

przejścia. S. Bojadžijev interpretuje otwór znajdujący się w północnym filarze bramy jako przejście umożliwiające dotarcie poprzez opuszczane drewniane schodki na drewniany podest, mieszczący się nad samymi drzwiami bramy. Podest ten umożliwiał prowadzenie bezpośredniej obrony terenu przed samymi wrotami bramy. Ten sam autor uważa, iż bramy tej broniła baszta nadbramna. Ponadto w omówieniu Hisaru pominęła Autorka niezwykle ciekawą budowlę z perystylem będącą typem willi miejskiej (K. Madžarov, *Kásnorimska peristilna sgrada ot Hisar*, Archeologija IX 1967, 1, s. 50—56). Do informacji na temat odkrytych w Hisarze kilku bazylik chrześcijańskich, datowanych na V—VI wiek, należy dodać dla ścisłości, że tzw. bazylika 4a datowana jest na IV wiek (N. Čaneva-Dečevska, *Charakterni čerti na cárkvite v Bálgarija ot kásnoantičnata epocha*, Izvestija na Bálgarskoto Istoričesko Družestvo XXIX 1974, s. 262).

Proponowana przez M. Biernacką-Lubańską periodyzacja dziejów urbanizacji obszarów dzisiejszej Bułgarii w okresie rzymskim i wczesnobizantyjskim obejmuje, jak już podałem na wstępie, cztery okresy. Wydzielony przez Autorkę okres trzeci, od połowy III w. do 476 roku, jak również okres czwarty przypadający na V i VI w. wymagają pewnego uściślenia. Trudno jest zgodzić się z Autorką szczególnie w wypadku ram chronologicznych okresu trzeciego. W ramach drugiej ćwierci IV wieku zachodzą przecież na terenie cesarstwa ogromne zmiany polityczne. Konstantynopol zostaje stolicą Cesarstwa Wschodniorzymskiego, a ziemie dzisiejszej Bułgarii, szczególnie Tracja, stają się bezpośrednim zapleczem gospodarczo-rolniczym i strategicznym stolicy cesarstwa. W ramach działalności w zakresie późnorzymskiego i wczesnobizantyjskiego budownictwa obronnego pojawiają się pierwsze tendencje do tworzenia obrony aktywnej, głębokiej i elastycznej poprzez zastosowanie szeregu nowych elementów systemu obronnego, np. podwójnej linii murów obronnych — protejhisma, baszt trójkątnych, wielokątnych i „U"-kształtnych. Pamiętać również należy, iż w IV wieku na terenie Tracji pojawiają się pierwsze bazyliki chrześcijańskie, mające niewątpliwy wpływ na kształtowanie się obrazu miasta późnorzymskiego i następnie wczesnobizantyjskiego. W świetle powyższych danych trudno jest łączyć okres drugiej połowy III wieku i pierwszej ćwierci IV wieku z latami następnymi, a bardziej trafną cezurą chronologiczną wydaje się tutaj moment przeniesienia stolicy do Konstantynopola niżeli rok 476. Również ramy chronologiczne okresu czwartego budzą pewne zastrzeżenia. O ile okres Anastazjusza i Justyniana I charakteryzuje się wszechstronną działalnością budowlaną, to drugą połowę VI wieku łączyć należy bardziej z początkami VII wieku. Wówczas to obserwuje się w ramach masowego napływu Słowian i Prabułgarów tendencje do zasiedlania przez nich na stałe terenów dzisiejszej Bułgarii. Natomiast w wypadku miast i kasteli wczesnobizantyjskich widoczna jest zmiana sposobu obrony na pasywny oparty na zamkniętej, maksymalnie bezpiecznej linii murów obronnych. Wiele bram miejskich i poterni zostaje zwężonych lub wręcz zamurowanych (T. Ivanov, *Za njakoj preustrojstva na ukrepitelnata sistema prez rannovizantijskata epocha*, Archeologija XV 1973, 4, s. 24—34). Szereg obiektów budowlanych w miastach, szczególnie elementów systemów obronnych traci swoje pierwotne znaczenie, a wykorzystywane są jako pomieszczenia mieszkalne bądź produkcyjne.

W tablicy chronologicznej (s. 252) Autorka podaje pod datą 69—79 r. n.e., że „Wespazjan lokuje nad Dunajem 6 legionów i tworzy flotyllę dunajską". Sądzę, iż mamy tutaj do czynienia najprawdopodobniej z błędem drukarskim. Albowiem w okresie podanym przez Autorkę na terenie Mezji stacjonują cztery legiony, a są to: legio V Alaudae, legio I Italica, legio V Macedonica, legio VII Claudia.

Niezwykle cenne przy omawianiu poszczególnych miast, są informacje na temat ekspozycji muzealnych, szkoda tylko że Autorka nie poświęciła temu tematowi nieco więcej miejsca, chociażby wymieniając najważniejsze zabytki kultury materialnej, które czytelnik może w tychże muzeach zobaczyć.

Podkreślić należy, iż książka jest nie tylko cennym źródłem informacji dla polskiego turysty odwiedzającego Bułgarię, lecz również wartościowym ogólnym kompendium wiedzy dla specjalistów z zakresu historii, archeologii czy historii sztuki. Lektura książki M. Biernackiej-Lubańskiej i wcześniej wspomnianej, zbliżonej tematycznie pracy prof. K. Majewskiego uzmysławia potrzebę wydania w języku polskim podobnych pozycji omawiających inne tereny, równie masowo odwiedzane przez Polaków, że wymienię tutaj np. Rumunię czy Węgry.

Andrzej Bolesław Biernacki (Poznań)

CONSPECTUS MATERIAE

Paginae

Chodkowski Robert R.: Organisation du temps dans l'*Agamemnon* d'Eschyle . . . . 5—15
Turasiewicz Romuald: Zakres semantyczny ἦθος w scholiach do tragików (Quid ἤθους notio in scholiis in tragicos Graecos significaverit) . . . . . 17—30
Oświecimski Stefan: The Enigmatic Character of Some of Plato's Apocrypha . . . 31—40
Dworacki Sylwester: Anagnorismos in Greek Drama . . . . . 41—54
Danielewicz Georgius: De Aristonoi hymno in Vestam . . . . . 55—60
Szelest Hanna: Vergil in den *Adnotationes super Lucanum* . . . . . 61—72
Swoboda Michaël: De Ovidii carminum elegiacorum fragmentis hymnico-precatoriis 73—90
Jundziłł Juliusz: Jednostki monetarne w *Listach* Euzebiusza Hieronima (Coin Units in Jerom's *Correspondention*) . . . . . 91—100
Cytowska Maria: Andrzej Frycz Modrzewski et Erasme de Rotterdam . . . . . 101—106
Cels Janine: Un problème controversé: l'origine d'un flamine de Narbonnaise: Sextus Fadius Secundus Musa . . . . . 107—121
Stabryła Stanisław: Mit grecki w poezji K. I. Gałczyńskiego (The Greek Myth in Gałczyński's Poetry) . . . . . 123—138
Dąbrowa Edward: Nouvelles données sur le passé de Pityus . . . . . 139—143
Zawadzki Stefan: Kryzys ekonomiczny w Uruk w ostatnich latach rządów asyryjskich w świetle tzw. archiwum Nabu-uszallima (The Economic Crisis in Uruk during the last Years of Assyrian Rule in the Light of the so Called Nabu-ušallim's Archives . . . . . 145—152
Mrozek Stanisław: Le prix des céréales à Puteoli en 37 de n.è. . . . . 153—155

CENSURAE LIBRORUM

Actes du XIII[e] Congrès International d'Études Anciennes, organisée par le Comité „Eirene". Dubrovnik, 7—12 octobre 1974, Živa Antika XXV, t. 1—2, Skoplje 1975 (Maria Cytowska) . . . . . 157—158
R. H. Beck, Aeschylus: Playwright Educator, The Hague 1975 (Romuald Turasiewicz) 158—162
H.-J. Newiger, Untersuchungen zu Gorgias'schrift über das Nichtseiende, Berlin-New York, W. de Gruyter 1973 (Marek Winiarczyk) . . . . . 162—167
W. Kullmann, Wissenschaft und Methode — Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1974 (Roman Porawski) . . . . . 167—171
T. B. L. Webster, An Introduction to Menander. Manchester University Press, Barnes and Noble Books, New York 1974 (Sylwester Dworacki) . . . . . 171—173
F. Lo Cascio, La Forma Letteraria della Vita di Apollonio Tianeo, Quaderni dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Palermo 1974 (Maria Józefowicz-Dzielska) . . . . . 173—174
S. Parpola, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II A: Introduction and Appendixes, Accademic Dissertation, Kavelaer-Neukirchen/Vluyn 1971 (Stefan Zawadzki) . . . . . 175—176
O. Bianco, La Catilinaria di Sallustio e l'ideologia dell'integrazione, Lecce 1975 (Tadeusz Łoposzko) . . . . . 177—179
K.-P. Johne, Kaiserbiographie und Senatsaristokratie. Untersuchungen zur Datierung und sozialen Herkunft der Historia Augusta. Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, Bd. 15, Akademie Verlag, Berlin 1976 (Leszek Mrozewicz) 179—181
M. Biernacka-Lubańska, Śladami Rzymian po Bułgarii. Przewodnik archeologiczny, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1976 (Leszek Mrozewicz — Andrzej Bolesław Biernacki) . . . . . 181—186

Cena 45.—
Indeks 35715

INDEX AUCTORUM

Paginae

Biernacki Andrzej Bolesław (Posnaniae) 184
Cels Janine (Saint-Hilaire) 107
Chodkowski Robert (Lublini) 5
Cytowska Maria (Varsaviae) 101
Danielewicz Jerzy (Posnaniae) 55
Dąbrowa Edward (Cracoviae) 129
Dworacki Sylwester (Posnaniae) 41
Józefowicz-Dzielska Maria (Cracoviae) 173
Jundziłł Juliusz (Gedaniae) 91
Łoposzko Tadeusz (Lublini) 177
Mrozek Stanisław (Gedaniae) 153
Mrozewicz Leszek (Posnaniae) 179, 181
Oświecimski Stefan (Cracoviae) 31
Porawski Roman (Posnaniae) 167
Stabryła Stanisław (Cracoviae) 123
Swoboda Michał (Posnaniae) 73
Szelest Hanna (Varsaviae) 61
Turasiewicz Romuald (Cracoviae) 17, 158
Winiarczyk Marek (Wratislaviae) 162
Zawadzki Stefan (Posnaniae) 145, 175

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.

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 P.zedmieście 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.